



# TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD

1992:9

## KYRKBRÖLLOP



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÅRGÅNG 67

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY



PL  
S 506:6

TRO & TANKE 1992:9

TRO & TANKE  
Box 65  
751 03 UPPSALA

018/16 97 25

Prenumerationspris för 1992: 500:-  
Enstaka nummer i serien ca 100:- + porto

Pg 19 40 69 - 1

© 1992, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna  
Omslag: Brudkrona, Lagga k:a, Uppl, 1955 (Nordiska museet)  
Tryck: Ljungbergs, Klippan  
ISSN 1101-7937  
Redaktör: Evah Ignestam  
Svenskt Gudstjänstliv årg 67  
Utg m bidrag fr Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

# Kyrkbröllop

---

Lars Angerdal, Nils-Arvid Bringéus, Sven-Erik Brodd, Ragnar Holte, Bo Larsson,  
Magnus Lidbeck, Rolf Nygren

Svenska kyrkans forskningsråd

---

# Innehållsförteckning

Förord	7
Bröllopseder i Sverige - en översikt Av Nils-Arvid Bringéus	9
Varför löften just i kyrkan? - om rätten bakom riten Av Rolf Nygren	35
Vigselgudstjänstens teologi och liturgi Av Ragnar Holte	63
Äktenskapets sakramentalitet - till frågan om äktenskapets teologiska motivering Av Sven-Erik Brodd	81
UM, sa klockaren - några reflexioner över musiken vid vigselgudstjänst Av Lars Angerdal	101
"Och så skulle vi tala med prästen också" - om själavårdssamtal inför vigsel Av Magnus Lidbeck	107
Hjärtats kyrka Av Bo Larsson	121
Recensioner	135
Verksamhetsberättelse	157

# Förord

Vigsel och äktenskap har utvecklat sig till ett problematiskt och kontroversiellt ämne inom de flesta kyrkor i världen. När Svenskt Gudstjänstliv 1992 utges som temanummer med titeln "Kyrkbröllop" har redaktionen försökt att ge lite olika infallsvinklar till ämnet. Förre professorn i folklivsforskning vid Lunds universitet, Nils-Arvid Bringéus, ger en historik över brölloppseder i Sverige och professorn i rättshistoria i Uppsala, Rolf Nygren, tar upp kyrkorättsproblematiken. Båda uppsatserna ger goda perspektiv på vigsel- och äktenskapsproblematiken som den ter sig för dagen. Vigselgudstjänsten i Svenska kyrkan behandlas ur olika synvinklar. Förre professorn i etik vid Uppsala universitet, Ragnar Holte, berör den ur ett historiskt perspektiv och docenten Sven-Erik Brodd utifrån frågan om äktenskapets sakramentalitet. Musikdirektör Lars Angerdal, Uppsala domkyrka, skriver om musiken vid vigsel och Magnus Lidbeck och Bo Larsson, båda lärare vid Svenska kyrkans pastoralinstitut i Uppsala, ger pastoralteologiska aspekter.

Mycket mer skulle naturligtvis kunna sägas än vad som ryms i denna bok, inte minst ur internationell och ekumenisk synpunkt. I väntan på en omfattande, djuplodande och sammanfattande analys av äktenskapsproblematiken överlämnas nu årsboken Svenskt Gudstjänstliv till läsaren med förhoppningen att den skall stimulera till diskussion och vidare fördjupning i ämnet vigsel och äktenskap.

*Sven-Erik Brodd*





# Bröllops seder i Sverige - en översikt

Av Nils-Arvid Bringéus

## Bibliska förebilder

Den heliga skrift lämnar inga föreskrifter om hur ett äktenskap skall ingås, men ger både direkt och indirekt anvisningar om hur ett bröllop gick till på Jesu tid. Utan bröllopskläder kunde man inte förvänta sig att bli insläppt i bröllossalen (Matteus 22:11-12). Vid bröllopsmåltiden placerades gästerna efter deras anseende varför man borde sätta sig längst ner, för att eventuellt bli anmodad att stiga högre upp (Lukas 14:8-10). Bröllopet var en glad fest med mat och dryck. Jesus sade till fariséerna: "Icke kunnen I väl ålägga bröllopgästerna att fasta, medan brudgummen ännu är hos dem?" (Luk 34:5). Jesus blev själv en gång tillsammans med sin mor och sina lärjungar bjuden till ett bröllop i Kana i Galiléen, där han hjälpte till att skaffa mera vin och bättre vin, än värdfolket bjudit på (Joh 2:1-11). Alltjämt påminns vi om det bröllopet genom evangeliet på andra söndagen efter trettondedagen.

Det finns också en bröllopskildring med lite mera moraliska förtecken i Nya testamentet. Den möter oss på söndagen före domsöndagen och berättar om de tio brudtärnorna som väntade på brudgummens ankomst.

En apokryfisk bröllopsanvisning finns i Tobias bok 6:16-22: "När du med din brud i kammaren kommer, så skall du i tre dagar hava återhåll av henne och bedja med henne... Men när tredje natten framliden är, så skall du foga dig till jungfrun med gudsfruktan mer utav begärelse till frukt än utav ond lusta". Även om Luther ogillade de s k Tobiasnätterna fanns det lutherska präster som ännu omkring år 1600 inskräppte vikten av att följa Tobias exempel. Att det hade betydelse ännu under senare delen av 1800-talet antyds av traditionsuppgifter som meddelar att brudparet åtminstone borde avstå från könsumgänge under bröllopsnatten (Gustavsson 1974:18 ff).

De bibliska berättelserna har både i Sydsverige, Dalarna och annorstädes översatts i bild av folkliga målare och fått lokal form och kolorit. De har prytt väggarna i bröllopsstugorna och direkt länkat samman de

bibliska bröllopen med de egna, för att senare förvandlas till bildkällor som supplerar skriftliga uppgifter av olika slag.

Vid ett svenskt bondbröllop var det knappast vinet som flödade, men väl ölet i de laggade stånkorna, som gick laget runt. Bonadsmålarna visar oss också att till bröllopet hörde vackra kläder, festtåg, äreportar, musik och dans.

Men också de tal som hölls alltifrån trolovningen till bröllopsmåltiden var tryfferade med bibliska allusioner, inte minst ifrån gamla testamentet. Den skånske folklivsskildraren Nicolovius ger exempel.

Att delta i en bröllopsfest kunde varje kristen göra med gott samvete. Man kunde rentav som Uppenbarelsebokens författare föreställa sig den himmelska härligheten med en bröllopsmetafor: "Och jag såg den heliga staden, ett nytt Jeusalem, komma ned från himmelen, från Gud, färdigsmydd som en brud som är prydd för sin brudgum" (Upp 21:2).



Bröllop i Floda. Detalj ur akvarellskiss av C G Hellqvist  
(Folklivsarkivet, Lund)

## Bondbröllopet som svenskt ideal

Ingen händelse i människolivet har fått så mycket utrymme i sockenbeskrivningar och folklivsskildringar som bröllopet (jfr Bringéus 1961). Det förklaras måhända av "det ovanligas betydelse" för att tala med folkloristen C W von Sydow. Ett bröllop var ingen vardagshändelse utan ett evenemang som man såg fram emot länge och som man efteråt återvände till i minnet. Alltjämt intar bröllopsfotona hedersplatsen i hemmet.

Men i litteraturen har varken högeståndsbröllopen eller de borgerliga bröllopen fått samma uppmärksamhet som bondbröllopen. Redan på drottning Kristinas tid firade man bondbröllop vid hovet. Fingerade bondbröllop var långt fram ett omtyckt inslag i förlustelserna på svenska herrgårdar (Bergman-Hals 1947). Under sin dalaresa 1734 gör sig Carl Linnaeus ständigt underrättad om hur det går till vid bröllopen. Från Floda berättar Anders Tidström 1765, att hans vägvisare i prästgården "roade de närvarande därmed att han klädd till bondebrud, visade oss landsens sed i det målet både i kläder och åthävor. Det försäkrades dock, att de riktiga brudarna i det senare avseendet äro nättare och complaisantare, än han nu var" (Tidström 1970:142).

Vid majfesterna på 1840-talet, föregångarna till senare tiders studentkarnevaler, anordnade studenterna både i Uppsala och Lund bröllopståg med kläder upplånade i hembygden. År 1858 anordnade skånska nationen ett stort bondbröllop "i fullkomlig enlighet med bruket på landsbygden" (Bringéus 1966:45f, 66f). Vid seklets mitt far düsseldorffmålaerna land och rike runt för att måla kronbrudar. Ofta finner de det bekvämt att hålla sig med egen rekvisita. Det viktigaste var inte den etnografiska troheten, utan att målningarna blev så pittoreska som möjligt (Bringéus 1990:130 ff).

Med skalden Böttigers "En majdag i Varend", uppfört på Kungliga teatern 1843, fick nationalismen sitt genombrott på svensk scen. Den litterära stimulansen hade han hämtat från sin svärfader Tegnér's Kronbruden från 1841. I det mest populära av alla svenska folkklustspel, F A Dahlgrens "Wermlänningarne" (1846), får finalen form av ett bondbröllop. August Söderman (1832-76) komponerar musik till folkliga bröllospastischer som "Ett bondbröllop" och "Bröllopet på Ulfåsa". Bondbröllopet blir en stående ingrediens i den svenska nationalromantiken genom tiderna. T o m August Strindberg skriver ett drama med titeln "Kronbruden". Även om de s k fyrtyalisterna vände ryggen till hela denna festrekvisita har de fått uppleva att deras barn hämtar fram den på nytt (Frykman 1991).

Att leka bröllop tillhör de tidlösa barnlekarna och på sina håll har de även haft en fast plats i årets festrepertoar. I Bohuslän klädde barnen ut sig till påskbrudpar medan pingstbröllop på låtsas firades både runt Vättern och i de gamla danska landskapen (Bringéus 1988:148 f,187).

Likväl blir alla försök att återskapa gångna tiders bröllop "lekbröllop". Det går inte att krypa ur tidens skinn. Både tid, rum och social miljö, de

etnologiska dimensionerna, fungerar som osynliga bröllopsregissörer med större makt än vi är medvetna om. Först i historiens spegel blir mönstren tydliga.

### Varierande sedmönster

Också i vårt land har det funnits oskrivna regler eller normer, som måste följas vid ett bröllop. De manifesterades i seder eller traditioner eftersom de ofta ärvdes från generation till generation. Att iaktta sedmönstret var inte mindre viktigt än att vigselförrättaren följde kyrkolagen och handboken.

I äldre tid, då vigseln alltid skedde i anslutning till högmässan och hela socknen var med, kände alla till reglerna. Vanligen valde man sin brud och brudgum inom socknen eller från de närmaste grannsocknarna (Jeansson-Kindblom 1968:44ff, Kvillner 1969). I våra dagar, då det egna bröllopet kanske är det första man deltar i, och kontrahenterna inte sällan kommer från olika trakter, ställer det sig annorlunda. Man rådfrågar kanske ettikettböcker eller veckotidningar eller håller familjeråd och kompromissar sig fram.

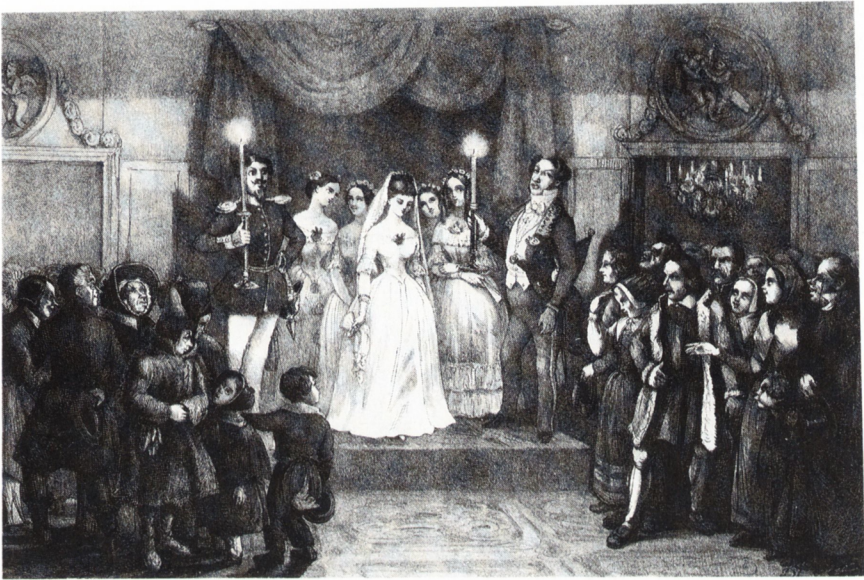
Seder och bruk varierar inte bara i olika kulturer utan också under olika tider. Mycket av vad som var ett måste i gången tid har förlorat sin betydelse, medan annat kommit till. Förändringstempot tycks ständigt öka. Mina egna barns bröllop inom en tioårsperiod illustrerar variationsmöjligheterna inom en och samma syskonkrets i våra dagar. Äldsta barnet: borgerlig vigsel på ambassad utan föräldrarnas närvaro; äldsta dottern: litet kyrkbröllop utan föräldrarnas närvaro; mellandottern: sambo utan bröllop; yngsta dottern: stort kyrkbröllop med föräldrar och många gäster.

Avsikten med denna artikel är att peka på sedmönstrets förändringar i ett historiskt perspektiv. Därvid måste vi ständigt komma ihåg de bakomliggande sociala variationerna mellan land och stad, mellan fattiga och rika. Även om bröllopet var ett tillfälle då man ofta sprängt gränserna både ekonomiskt och socialt är det likväl det möjligas konst. "Sagobröllop" passar bättre som veckotidningskliché än som verklighetsbeskrivning.

### Tidpunkten

Giftermålsåldern måste relateras både till livslängden och de ekonomiska villkoren. När vi understundom chockeras över att flickor i nedre tonåren träder i brudstol i vissa kulturer, glömmet vi att ett liknande mönster tidigare funnits också hos oss. Könsmognaden öppnar möjlighet till reproduktion och därmed i grund och botten för äktenskap. I vårt västerländska samhälle krävs emellertid också en kulturell kompetens, som inte kan tillägnas lika snabbt.

I borgerliga kretsar var det vanligt att en man skulle "ha nånting att bju' på", när han gifte sig. Det var de långa förlovningarnas tid under vilken fästmön sömmade på hemgiften och fästmannen arbetade på sin yrkeskarriär. Männen var ofta flera år äldre än kvinnorna vid vigseln. Därigenom tog naturen också ut sin rätt och det uppstod olika mönster för manlig respektive kvinnlig moral. Liksom fallet är i dagens islam koncentrerades intresset på kvinnans sedliga status.



En brud på norr har Fritz von Dardel kallat denna bild som visar hur bruden med sedesamt sänkt huvud beskådas i det burgna borgerliga hemmet  
(Folkliivsarkivet, Lund)

Det var inte heller var man och kvinna förunnat att träda i brudstol. Många blev aldrig giftasvuxna. Andra förblev "pebersvender" och "mökäringar", eftersom de av en eller annan anledning inte ville gifta sig eller kunde bli gifta. Men under senare delen av 1800-talet ökade kategorin av ogifta kvinnor påtagligt. De som gick ut i förvärsarbetet som sjuksköterskor, lärarinnor eller postfröknar uppfattade ofta sitt yrke som ett kall, vilket utslöt äktenskap. De gjorde betydelsefulla samhällsinsatser men till priset av att leva i celibat liksom medeltidens nunnor.

Medan barnen i bondfamiljer och arbetarfamiljer redan kom ut i arbetslivet efter konfirmationen har vi i vårt eget utbildningssamhälle på nytt fått en "lång ungdom" och därmed en öppning för föräktenskapliga

förbindelser, fast numera med samma mönster för kvinnor som för män. Ett alternativ för dem som vill spara de sexuella erfarenheterna till äkten-skapet är att gifta sig tidigt. Detta är även brukligt i fundamentalistiska kretsar i våra dagar. Man går oskuldsfullt in i äkten-skapet, men också utan erfarenheter om samlivets problem, medan andra provar sig fram dessförinnan.

Oavsett om man gifter sig tidigt eller sent anpassas bröllopet efter lägenheten. Det betydde i gången tid, t ex i sydsverige, att man gärna höll bröllop under julen, från annandagen och framåt. Då hade man nyligen slaktat och hade mat i huset. Däremot var det i äldre tid förbjudet att hålla bröllop i julfastan och påskfastan. I övre Sverige, där avstånden var stora, kombinerades bröllopet med de stora kyrkhelgerna. Vigselböckerna på Sollerön i Dalarna visar att under söndagarna omkring påsk ägde formliga massvigningar rum. Sommaren var däremot en olämplig tidpunkt eftersom kvinnorna då uppehöll sig i fäbodarna långt från by och bygd.

Riksstatistiken visar att maj, men framför allt juli, numera är de främsta vigselmånaderna. Detta har uppenbarligen samband med semestern, men säkert också med att man då kan ha lyckan att få en vacker bröllopsdag. Pingstafton och midsommarafton är de stora bröllophelgerna om sommarhalvåret.

### Kyrkbröllop eller hemmavigsel?

Livets högtider var i äldre tid nära knutna till kyrkan och till söndagens gudstjänst. Före högmässan kunde både barndop, kyrktagning, vigsel och jordfästning äga rum, vartill kom olika former av skrift och förhör. Kyrkans karaktär av öppet hus för alla sockenbor gav varje kyrkobesökare insyn i allt vad som skedde.

I en patronatsförsamling sökte patronus dock ofta att skaffa sig och sin familj ett litet privat utrymme, t ex på en inglasad läktare, dit man kunde komma och gå oförmärkt. Tidigt märks även en tendens bland adeln att skaffa egna kapell och huspredikanter där de utan samröre med sockenmenigheten kunde fira gudstjänst och betjänas med förrättningar. Inte bara önskan om "distinction" utan också kravet på ökad komfort bidrog härtill.

Detta ledde till att vigslarna drogs bort från sockenkyrkan och hölls hemma i husen. Så var också fallet bland det förnämre borgerskapet i storstäderna redan vid början av 1600-talet. Med modets kraft sprider sig seden också till tjänstemän och hantverkare i de medelstora städerna. Hemmavigslarna förlades därvid automatiskt till vardagar. I finrummet anordnades ett altare och framför detta knäföll brudparet på en gemensam brudpall, då prästen läste välsignelsen över dem.

Enkelt folk vigdes fortfarande i kyrkan i anslutning till gudstjänsterna. Av praktiska skäl flyttades vigslarna också här till prästgården eller pas-

torsexpeditionen, där det inte fanns samma krav på kläder som i kyrkan (Gustafsson 1950:106ff).

### Bröllopet som övergångsrit

Bröllopet är en rite de passage, en övergångsrit. Det betyder att brud och brudgum före, under och efter bröllopet inte är riktigt samma personer. Att gifta sig betydde att ingå i äkta ståndet. Efter makens frånfalle gick änkan in i änkeståndet. Varje "stånd" hade sina förpliktelser. Den sexuella samvaron t ex hör ideellt sett endast till äkta ståndet.

Det första momentet i en övergångsrit innebär separation. Det betyder att både den blivande bruden och brudgummen säger farväl till sitt tidigare levnadsmönster med dess större umgängesfrihet. Brudbadet var ett moment, som ursprungligen medförde kultisk rening. Bruden betjänades därvid av sina väninnor eller tjäror, som de kallas i bröllopssammanhang. I högreståndskretsar samlades de för att binda den myrtenkrona och krans som var bruklig vid 1800-talets mitt. Den gemensamma bindningen blev ett farväl till bruden, även om det inte angavs som skäl för det enkönade mötet (Rundquist 1989:96).

Ju starkare en yngling eller ungmö varit infogad i en social gemenskap desto kraftigare markerades separationen från denna. Trots att vi lever i ett samhälle där män och kvinnor utbildas och arbetar tillsammans är svenssexan och möhippan alltjämt enkönade. Bruden avfestas av sina flickvänner, brudgummen av sina pojkvänner. Alkoholen gör det lättare att göra sådant som annars är tabuerat. Men det finns också en mängd symboliska markeringar som framförallt pekar framåt och därmed har sexuell prägel. Liksom vid insparkningsfesterna vid universitet och högskolor skändas bruden och brudgummen av sina vänner. Särskilt då bröllopet kommer att hållas i en trängre krets, blir möhippor och svenssexor det enda tillfället för pojk- och flickvännerna att göra sig påmind och samtidigt ha chans att avläsa effekten. Därvid får skändningen en inverterad betydelse. Den utgör i grund och botten en form av hedersbevisning eller en lyckospark (Hellspong 1969).

Separationsriten följs av en situation då brudparet blir statuslösa. De är brudgum och brud och som sådana egentligen pacificerade. Vid möhippor och svenssexor har de bara att lyda och underkasta sig. Vid bröllopet har de inga förpliktelser gentemot omvärlden. Enbart gentemot varandra. Men innan bröllopet är slut blir de också "insparkade" i den nya sociala gemenskapen. I våra dagar kanske på ett så oskyldigt sätt som genom att man kastar risgryn på dem utanför kyrkporten. I äldre tid betydligt mera handgripligt, t ex genom att de rövades från de ogiftas lag till de giftas. Bruden fick de gifta kvinnornas huvudbonad, brudgummen fick hatt och käpp osv.



## Consensus facit nuptias

Den nya livsfasen medförde rätt till gemensamt könsumgånge utan att detta kunde sättas ifråga av någon. Könsumgänget hade å andra sidan dubbla funktioner: att maximera lyckokänslorna och att vara ett led i reproduktionen. Därmed hade det både en lockande och en pliktuppfyllande karaktär.

Men vem tar avgörandet i sina händer, att förbindelsen är lämplig eller olämplig, önskvärd eller icke önskvärd? Samhället, kyrkan, föräldrarna eller brudparet? Och vilket alternativ är i så fall det bästa?

"Consensus facit nuptias" - samtycke gör äktenskapet - lyder en gammal regel. Äktenskapet är i detta fall baserat på parternas egen överenskommelse, inte på föräldrarnas önskan eller på vigseln. Regler för sammanlevnad har funnits långt före kyrkan i vårt land. Kyrkan lyckades aldrig sätta dem helt ur spel, men bidrog snarare till att komplicera dem. Föräldrarna å sin sida hade, såväl inom borgerliga kretsar som på det starkt socialt skiktade sydsvenska bondlandet, stora möjligheter att arrangera strategiska äktenskap. De hade erfarenhet av att det fanns annat än kärlek och känslor att bygga ett äktenskap på.

Kyrkolagen av 1686 räknar med en sådan styrning, varför den inskräpper att: "Föräldrar och förmyndare, skola icke missbruka denna sin myndighet, och antingen för sin egen fördel, eller andra fåfånga orsaker, barnen, till deras stora skada och fara, uppehålla och förhindra ifrån ett lagligt och ärligt äktenskap; fast mindre tvinga dem, att gifta sig med den de ej hava vilja, evad för skäl eljest till giftermålet synas stryka".

Trolovningen var ingen privat handling utan måste ingås med vittnen, med eller utan prästens närvaro. Den bekräftades med handslag - liksom andra viktigare avtal - och gåvoväxling, även om kyrkolagen inte satte detta som något villkor. Vid trolovningens återgång återlämnades även gåvorna. Trolovningen gällde som äktenskap och ansågs medföra rätt till samlevnad.

## Trolovning kontra vigsel

Från kyrkans sida var det önskvärt men föga realistiskt att söka ersätta trolovningen med vigsel. Trolovningen var ett gammalt folkligt institut och den kunde i vissa trakter föregås av kontakter mellan respektive föräldrar för att undersöka den materiella standarden hos den andra parten. Kyrkolagen av 1686 talar fortfarande om trolovning, men folket skulle förmanas, att undvika "till lång tid anstående trolovningar". Biskoparna inskräpte detta vid sina visitationer. Matthias Steuchius som fått uppgiften att införa svensk kyrkopaxis i Lunds stift kunde vid sina visitationer 1697 konstatera att tiden mellan trolovning och vigsel ofta bara var tre veckor, dvs precis så lång tid som behövdes för att lysningen skulle kunna ske. Det förefaller dock som om trolovningen vid denna tid var en större

fest än bröllopet. Först genom 1734 års lag blev den kyrkliga vigseln obligatorisk.

Eftersom prästen inte sällan var med vid trolovningen kunde han ju redan då välsigna förbindelsen. Att kyrkan ändå eftersträvade vigsel inför hela kyrkomenigheten sammanhänger med kyrkotukten. Efter reformationen utnyttjade kyrkan alla förrättningar till att utöva kyrkotukt. Den princip som därvid tillämpades var att hedra respektive vanhedra. Bröllopsdagen kallades inte utan rätt för hedersdag, men detta blev den bara i de fall man respekterat kyrkans krav att spara samlevnaden till efter bröllopet.

### Lysningen som kontrollstation

Att kyrkan ville skjuta på samlevnaden tills trolovningen följts av vigsel motiverades knappast främst av moraliska utan av kyrkorättsliga skäl. Ett äktenskap måste nämligen föregås av kontroll av att parterna var behöriga att ingå äktenskap. Hinder härmot utgjorde enligt kanonisk rätt dels nära släktskap, dels vissa sjukdomar, senare också bristande kristendoms-kunskap.

En man som uppnått behörig ålder kunde tala för sig själv inför prästen. Kom han från en främmande socken måste han dock medföra bevis att han var "till äktenskap ledig". En hantverkargesäll, som fört en ambulering tillvaro, kunde rent av göra klokt i att även uppvisa en annons om jävshänvisning i Post- och Inrikes Tidningar. Kvinnan däremot måste ha sällskap av sin giftoman, vanligen fadern eller, om denne var avliden, en bror eller annan manlig släkting. Vid lysningen måste hon alltså i förväg ha försäkrat sig om giftomannens medgivande. Först genom den nya giftermålsbalken 1920 blev de båda kontrahenterna helt likställda.

Hindersprövningen kallades "lysning" och den skedde från predikstolen tre söndagar i följd. Den var baserad på praxis att varje hushåll i socknen var representerat vid söndagens högmässa.

Kyrkans krav på kunskap i kristendomens huvudstycken sammanhänge med att det äkta paret kommunicerade i samband med vigseln, den s k brudmässan. Enligt Luther var kunskapen om kristendomens huvudtankar och nattvardens innebörd en förutsättning för deltagande i kommunionen. Bristande kristendoms-kunskaper utgjorde därför ett äktenskapshinder, och under loppet av 1600-talet ökade kunskapskraven. Kontrollen - särskilt av de tio buden med förklaringar - utfördes av prästen i samband med att paret anhöll om lysning. Efterhand som ungdomen genom konfirmationsberedelsen och den obligatoriska folkskolan fick lilla katekesen inpräntad, och kunskaperna prövade vid husförhören, blev det särskilda lysningsförhøret ofta överflödigt. Under 1800-talet skedde en successiv uppluckring av seden. I Västerås stift hölls t ex i början av 1870-talet lysningsförhøret bara i omkring en tredjedel av församlingarna. Längst levde de kvar i övre Dalarna, men mot slutet av seklet

hade de försvunnit också där. I slutskedet blev de enskilda prästernas inställning avgörande. Långt dessförinnan - eller närmare bestämt genom kyrkohandboken 1693 - hade brudmässan lösgjorts från nattvardsfirandet och enbart fått karaktär av en bön som "mässades".



En Leksandsbonde kommer till prostens med sina två söner och blivande sonhustru som skall undergå lyshningsförhör. Det yngre paret tilläts inte gifta sig därför att den manlige parten glömt konsten att läsa in-  
nantill. Ur Svenska Nationaldräkter av Robert Wilhelm Ekman, 1847

(Folkliivsarkivet, Lund)

### Brudkronan som distinktionssymbol

I "Svenska folket" (2:135) säger August Strindberg, att lagstiftningen på Karl den XI:s tid "ville göra hela nationen till en armé med distinktioner; således fick icke en ringa man, vore han aldrig så musikalisk, hava mer än två spelmän, en bättre man fyra, och en rådmän med vederlikar sex". I själva verket föregriper han här den franske antropologen Pierre Borudieus begrepp "distinction" och applicerar det just på bröllopet. I det kommandostyrda Sverige skapades sociala åtskillnader genom s k över-

flödsförordningar på riksplanet och genom lokala stadgor i städerna och socknarna. Kyrkan använde en liknande strategi för att åstadkomma distinktioner på det sedliga området, för att skilja de tuktiga och de otuktiga. Genom yttre synliga tecken - framförallt brudskruden - tydliggjorde man den "inre", inte alltid synliga, statusen. Uppmärksamheten koncentrerades därmed på bruden.

Endast virgo intacta hade i princip rätt att bära brudkrona. Denna var det synliga tecknet på hennes oskuld. Morgongåvan var i sin tur den kyska brudens belöning. Denna kunde bestå såväl av fast egendom som lösöre eller pengar.



Örkelljunga församlings brudkrona, utförd 1944 av juvelerare A Öjving, Gävle. Ur Kring livets högtider i Örkelljunga församling, G Jeansson och I Kindblom (Folklivsarkivet, Lund)

Om det ändå skulle visa sig att bruden inte haft rätt att bära kronan, fick mannen erlägga böter till kyrkan. Pengarna behövdes för att "putsas kronan" och återge den sin glans.

Genom att kyrkan ägde kronan hade kyrkan också kontrollen av brudarnas status. Tog man betalt för lånet av kronan så kunde det bli dubbelt så dyrt för dem som "legat bort sig". Nu tillhör emellertid inte

brudkronan kyrkans "vasa sacra". Landskapslagarna t ex påbjuder inte kyrkan att hålla krona till socknens brudar. Det förekom i stället att man lånade en Mariakrona från någon helgonskulptur i samband med vigseln. Eftersom Maria var jungfru måste bruden vara Maria lik. Detta förklarar den "laddning" som var förknippad med brudkronan. Det förklarar också varför en änka aldrig tilläts att bära krona om hon gifte sig på nytt.

Å andra sidan avbildas Maria ofta enbart med utslaget hår, alltså som en ungmö. Där brudkrona saknades kunde därför bruden gå till altaret med bart huvud eller med jungfrukrans. Biskop Steuchius fann sålunda vid sina visitationer 1697 att uppe i nordöstra Skåne hade man liksom i de gammalsvenska landskapen brudkrona vid bröllopen. En av de allra äldsta och vackraste brudkronorna i vårt land härstammar i själva verket från Vä utanför Kristianstad. Men på andra håll i stiftet brukades ingen krona. Här kom bruden med bart, utslaget hår ifall hon var oskuld.

I det gamla danska landet Skåne hade man inte hållit så strängt på distinktionen mellan "äkta" och "oäkta" brudar visar Steuchius visitationsprotokoll. Den svenska praxisen krävde däremot större tydlighet. I Simris och Nöbbelövs socknar i sydöstra Skåne påträffade biskopen "den seden att oäkta brudar gå med en röd klut på huvudet, att någon åtskillnad må vara emellan dem som ärliga äro". Den röda kluten kallades på folkligt språk för "horklut". Den gamle komministern och hedersdoktorn Erik Modin i Multrä i Ångermanland har berättat om hur han en gång fick göra en döende kvinna tjänsten att ta bort en sådan klut ur hennes klädkista och därmed befria henne från ett trauma som plågat henne alltsedan ungdomen.

I själva verket var "horkluten" dock inte något kyrkligt påfund utan folkets eget sätt att göra en distinktion mellan de unga kvinnorna. I Skåne förekom det rentav en årlig kontroll av deras status genom att man mjölkade dem och därmed kontrollerade att de inte fött barn i lönnedom. Som Jonas Frykman visat utgjorde "horan" en potentiell risk för de gifta kvinnorna i samhället. Därför var de så angelägna att utmärka henne. Skammen var å andra sidan mindre i norra Sverige, där förbindelsen ofta legaliserades i efterhand, medan männen i det socialt skiktade sydsverige sällan gifte sig med den kvinna som de rått med barn utom äktenskapet.

Redan i den danske kung Hans stadga 1496 påbjuds att horor skulle bära särskilda luvor. Dessa skulle vara till hälften röda och till hälften svarta (Björkqvist 1941:105).

Efter vigseln fick kvinnan inte längre bära håret bart till lockelse för manfolk. Det skulle sedesamt täckas av kluten eller - där man i stället brukade bindmössa eller s k ungmorshätta - måste det helt enkelt klippas av.

Självfallet var det lättare för både kyrkan och folket att utöva social kontroll i små samhällen än i stora, liksom i de stabila samhällena i motsats till de mobila. I städerna blev det praktiskt taget omöjligt. Prästens uppgift blir efter hand bara att bokföra "äkta" och "oäkta" födselar.

## Brudgumskappa och brudklänning som ståndstecken

I sin kända sockenbeskrivning från Delsbo 1737 skriver prosten Lenaeus: "Med prästkrage och långkappa inställer sig brudgummen på vigseldagen i kyrkan, att han icke skall giva sin brud efter, som då med krona och annan grannlåt prålar".

Det bruk som Delsboposten beskriver var inte säreget för hans egen socken utan förekom i hela Hälsingland liksom i angränsande landskap vid denna tid (Bringéus 1966). Detta sammanhänger med att skillnaden mellan allmogedräkten och den ståndsmässiga dräkten i de norrländska kustbygderna inte var lika stor som i andra delar av landet. Kappan var av svart kläde, kamlott eller grovt tyg.

Under 1600-talet hörde den långa svarta kappan till den ståndsmässiga dräkten och var inte något speciellt prästerligt plagg. Först senare blir den prästeståndets speciella dräktattribut liksom kragen. Att "mista kappan och krage" blev rentav liktydigt med avsättning från prästämbetet. I de norrländska socknarna fanns det inte så många ståndspersoner att efterapa utom prästen. Att det blev ett mode att låna prästkappan sammanhänger med att denna vanligen tillhörde kyrkan och att uthyrningen också gav kyrkan en liten inkomst. Ett stickprov i kyrkoräkenskaperna från Skogs socken i Hälsingland visar att vid 82 av de 116 vigslar, som förekom under åren 1716-1737, erlades kappepengar, vilket t o m något översteg det antal vigslar varvid man betalade kronopengar för lån av kyrkans brudkrona. Att hyra ut prästkragar, som måste tvättas, stärkas och strykas stötte på praktiska svårigheter. Därför utbyttes prästkragen vanligen mot en halsduk.

Efterhand som prästkappan inte bara blev ett prästplagg utan också ett liturgiskt plagg började brudgummarnas utstyrelse sig som "något särdeles", ja rentav som "orimlig". Prästerna, som tidigare i kapputhyrningen såg ett medel att stärka kyrkokassorna och att vidmakthålla tukt och sedlighet genom att förbehålla kappan åt de brudgummar, som var förtjänta av sådan heder, tog nu själva initiativet till brukets avskaffande. Detta kunde ske effektivt nog genom ett sockenstämmobeslut, vars efterföljd i detta fall var lätt att kontrollera.

Principen att efterapa de högre stånden i klädedräkten vid brölloppen bestod likväl. Från Bergsjö och Hassela i Hälsingland omtalas t ex 1793, att några "börjat kläda sig på stadsvis och såsom ståndspersoner". På något håll imiterades även den svenska dräkten som påbjudits av Gustav III utom för allmogen. Från Skogs socken heter det 1790 att de vackra klädesrockarna som brukades vid brölloppen "i senare åren av en del blivit gjorda till jackor med västar likt nyare dräkten". På många håll i landet imiterade brudgummarna den militära uniformen. Särskilt vanligt var det att bära ett sk gehäng från vänstra axeln neråt högra sidan, där det fästes i bältet (Bringéus 1967:116).

Till ståndsmässig klädsel vid denna tid hörde även peruk och pudrat hår. Sockenbeskrivningar från Hälsingland 1790-1791 visar att brudgum-

marna åtminstone lät pudra sitt hår samtidigt som brudarna på sin bröllopsdag uppträdde i löshår. Själva brudklänningen var här också svart i likhet med bruket hos de högre stånden; ett mode, som först bröts med empiren.

Under senare hälften av 1800-talet blev fracken det borgerliga högtidsplagget och den kom efterhand att nyttjas av brudgummar inom alla samhällsklasser vid kyrkbröllop. Säkert var det många brudgummar som i likhet med min farfar på 1880-talet kände sig bortkomna i detta plagg och hellre ville vigas i bonjour.

Mest exotisk tedde sig brudklänningen längst i söder och längst i norr. Den äldsta avbildningen av en festpydd brud möter oss från nordvästra Skåne i slutet av 1500-talet. Den dräkt hon bär präglas ännu av 1500-talets och renässansens välstånd. Brudkronan påminner om den ovan nämnda från Vä. Men mest karakteristiskt är likväl de långa länkarna av silver i form av utstansade bokstäver som hänger ner, liksom det praktfulla silverbältet. Liknande silverbälten har i sen tid brukats till den lapska högtidsdräkten, där silversmyckena även prydde bröstet.

Till de förnämsta silverprydnaderna i Skåne hörde de runda smycken på vilka ingraverats bokstäverna INRI. De kallades på folkets språk för "Jössenamnsilver" och brukades säkert inte bara som prydnad utan också som skydd (Bringéus 1992). Som dräktforskaren Sigfrid Svensson visat, fortsatte städernas silversmeder i de skånska städerna långt efter reformationen att tillverka smycken med jungfru Marias bild (Svensson 1978:88).

Brudens ståndsmässiga klädnad krävde särskild kunskap av brudkläderskan. Därför var det ofta prästfrun som fick bistå brudarna härmed. Det fanns även prästfruar som mot betalning kunde hyra ut allehanda grannlåt till socknens brudar. Brudkläderskan eller "brudsätan" åkte i samma vagn som bruden till kyrkan.

## Vigseln

År 1988 ingicks 62% av vigslarna enligt Svenska kyrkans ordning, 6% inom andra samfund, medan 32% var borgerliga. Den kyrkliga vigseln har alltså fortfarande en stark ställning i vårt land, delvis kanske därför att den har full rättsverkan och inte bara utgör en välsignelse av en obligatorisk borgerlig vigsel som i många andra länder.

Just i samband med livets högtider spelar traditionen en stor roll i många familjer. Man kanske vill vigas i samma kyrka som föräldrarna en gång vigts i. Men också för ungdomar som är engagerade i folkdans- och spelmansrörelser blir kyrkvigseln naturlig, därför att den möjliggör en sådan inramning som man gärna vill ha. Valet av vigselform torde dock som regel ske mera med hänsyn till praktiska omständigheter än till ideologiska skäl. Detta betyder inte att en nutida kyrkvigsel sker rent slentrianmässigt. Officianten brukar numera någon dag tidigare tala med

brudparet om den kyrkliga vigselns innebörd, något som också kan understrykas i det vigseltal som brukar ingå i vigseleremonin.

Bruket att inleda ett kyrkbröllop med klockringning är en 1900-tals-tradition, som dock tycks bli allt vanligare. På Gotland och i Skåne var det däremot i äldre tid vanligt att man kimmade med kyrkklockorna då brudstassen nalkades kyrkan. Det innebar att klockaren slog med träklubbor eller små stenar på klockmanteln i olika höjd och takt, varigenom kyrkklockan fungerade som ett litet klockspel (Bringéus 1958).

Brudföljet nalkades i äldre tid kyrkan med trumslagare i spetsen. Sådant "brudebång", som kyrkolagen kallar det, var dock förbjudet under fastan. Senare var det blåsinstrument och fioler som ledde brudföljet fram till kyrkporten. Inne i kyrkan tilläts däremot inte alltid spelmansmusik. Under 1800-talet tog orglarna över musiken inne i själva kyrkorummet, men ofta spelade organisterna fortfarande marscher ur den profana repertoaren.

Under högmässan hade brudparet en särskild hedersplats framme i koret. Brudbänken var ofta vackert snidad och målad. Kuddarna medfördes vanligen av brudridarna och de tycks ha haft en smått rituell betydelse.

Den viktigaste symbolhandlingen vid vigseln är överlämnandet av ringen, som brudgummen sätter på brudens vänstra ringfinger sedan den blivit välsignad av vigsleförrättaren. Bruket att använda slät guldring som trolovnings- eller vigseling har växt fram så småningom i konkurrens med andra ringformer. I våra dagar har det åter blivit vanligt att använda andra ringar än den släta guldringen, samtidigt som det blivit mindre brukligt att gifta kvinnor bär dubbla ringar. Enligt vigselritualet i kyrkohandboken (1986) kan numera även ömsesidigt utbyte av ringar ske mellan brud och brudgum. Överhuvudtaget ger det nya vigselritualet möjligheter till variationer och större aktivt deltagande av tärna och marskalk än vad som tidigare varit möjligt. Den höjda kyrkomusikaliska nivån under senare tid bidrar också till att göra en kyrkvigsel till ett vackert minne. Det traditionella ateljékortet i samband med bröllopet ersätts numera ofta av mera livfulla amatörbilder, inte sällan jämsides med videofilm.

Väl utanför kyrkportarna överhöljes brudparen i vårt land nästan undantagslöst av risgryn, som de närmaste anförvanterna eller vännerna medfört. Bruket har internationellt ursprung och är hos oss känt sedan slutet av förra seklet. Den bakomliggande tanken är att önska brudparet fruktsamhet. Tidigare brukades sädeskorn i samma syfte.

## Bröllopsbordet

Vid nutida bröllop dukas bröllopsbordet bara en gång, vanligen till middag på kvällen, undantagsvis till lunch vid förmiddagsbröllop. I äldre tid, då färden till och från bröllopphus och kyrka tog lång tid och festen utgjorde ett mera ovanligt avbrott mot vardagslivet än i våra dagar, tog



man sig god tid. Att bröllopet stod i dagarna tre var inte bara ett talesätt. Kyrkvärden Lasse i Lassaberg har givit en detaljerad skildring av de många måltiderna i Södra Unnaryd i början av 1800-talet.

Att det finns så talrika skildringar om bröllopsmåltider från äldre tid har två orsaker. Dels erbjöd bröllopsbordet en provkarta på det allra bästa man kunde åstadkomma i matväg. Dels var en bröllopsmåltid baserad på sammanskott eller förning från alla deltagande hushåll. Endast drycken bestods av värdfolket.

Från Rättvik omtalar t ex Carl Linnaeus i sin Dalaresa: "I bondegästabuden i Rättviks socken tager var bonde med sig sin matsäck, lägga upp för sig på bordet var och en sin kost, dock på samma bord, varvid bruden och brudgummen sitter. Men brudens föräldrar laga allenast mat för prästen och de förnämre." På ett annat ställe i Dalaresan heter det: "Till bröllop förer var och en av gästerna i Floda socken sin vissa tribut, har ock makt att bjuda med sig vem han vill, allenast för honom presteras prestanda". I det egalitära Dalarna var således bröllopen mycket öppna tillställningar och utan den prestige som präglade de sydsvenska bröllopen ifråga om förning och placering.

Vid brudens plats stod en tallrik på vilken hon lade upp lite av varje rätt. Denna tallrik fick senare någon tillstädeskommen tiggare som kvitterade vänligheten genom att i vida kretsar sprida ryktet om bröllopets ståtlighet. Genom penninginsamlingar till de fattiga kunde de burgna nördtorftigt ursäka sitt eget överdåd.



Bröllopet i Kana. Bonad på väv från Södra Unnaryd, Småland 1774. Nordiska museet (Folklivsarkivet, Lund)

Bröllopsmåltiden speglar festmaten under olika tider och i olika regionala och sociala miljöer. Den äldsta skildringen av bröllopskosten, som ingår i en resebeskrivning från 1500-talets slut, visar att man i stor utsträckning serverade kall mat av den typ som ingick i förrådshushållningen. Avslutningen utgjordes dock av varm gröt med smält smör, vilket påminner om Breughels skildring av ett flamländskt bröllop (Bringéus 1973).

Sextonhundratalet var inte bara de stora krigens utan också de stora kalasens tid. Också måltiderna präglades av barockens prakt. Maten bars fram i flera omgångar och drycken serverades från en särskild skänk. Måltidsrätterna interfolierades med musik. När steken, den mest prestigefyllda av alla rätter, inbars, spelades en särskilt steklåt, och så var också fallet när brudgröten serverades som avslutning på måltiden.

Måltidernas överdåd var tidvis så stort att rätternas antal måste regleras genom särskilda överflödsförordningar. Å andra sidan kunde de förmäma särskilja sig från övriga samhällsklasser också genom att inskränka förtäringen till vin och konfekt. Detta mode tycks ha slagit igenom på 1830-talet. Den mindre bemedlade familjens heder naggades inte i kanten. På 1870-talet, då konfektbröllop blivit högsta mode i societeten, kunde ett sådant kalas vara nog så påkostat. Med hem bar man sockeränglar som förvarades på hyllor och bord i det sena 1800-talets hem (Rundquist 1989:107ff).

Bönderna lät sig dock inte imponeras av sådana nymodigheter utan fortsatte med sina bröllopskalas på traditionellt vis. Matbordet fungerade som en rangordnare och vid varje måltid bekräftades den sociala strukturen också genom de skålar som dracks. Prästens deltagande i måltiden motiverades måhända ursprungligen av hans funktion vid sängledningen. Men hans närvaro bidrog även till att måltiden fick en högtidligare inramning med bordsböner och bordspsalmer, även om det var klockaren som tog upp dem. Även där bordsbönen försvunnit vid vardagsmåltiderna bibehölls den som högtidsritual. Den hörde till seden och utgjorde inget särmarke för särskilt fromma familjer.

Bröllop och andra bondkalas var naturligtvis också utmärkta tillfällen för prästfar och prästmor att lära känna sin sockenmenighet. Likväl stannade prästfolket sällan över natten. Deras hemfärd sågs ofta med lättnad eftersom man därefter kunde umgås mera otvunget. Till allmänt förekommande nöjen hörde under 1600- och 1700-talen att rimma då man åt gäddans lever. Vid bröllopen hade dessa rim ofta erotiska hänsyftningar, liksom de senare grötrimmen och våra dagars bröllopstelegram (Bringéus 1989).

Också ett bröllop har ett slut. Detta markerades på sina håll genom att kallskålen inbars. Denna dryck med iblandade brödbitar, utgjorde ett tecken för alla till uppbrott.

## Bröllopsgåvor och danspengar

Så länge det var obligatoriskt att ett planerat äktenskap skulle pålysas tre söndagar i rad i kvinnans hemförsamling brukade lysningen följas av en mottagning. Vanligen infann sig släkten första lysningssöndagen och vännerna andra söndagen för att gratulera och överlämna presenter. Mottagningen kunde vid ett tillfälle vara i fästmöns och vid ett annat tillfälle vara i fästmannens hem, vilket meddelades genom annons i lokaltidningarna.

Fr o m den 1 juli 1969 är lysningen frivillig och sker endast vid ett tillfälle. Den obligatoriska lysningens upphörande var närmast en följd av religionsfrihetsprincipen. Lysningen var nämligen förenad med en kort förbön. Sedan hinderslöshetsbevis från den 1 juli 1991 inte längre meddelas av pastorsämbetet utan av den myndighet som ansvarar för folkbokföringen har detta medfört att lysningen nästan helt upphört. Detta hindrar inte att "lysningsskaffe" ändå förekommer varvid presenter kan överlämnas (Bringéus 1969).

Det vanliga är dock att presenter till brudparet från bröllopsgästerna överlämnas direkt i samband med bröllopsmåltiden. Detta innebär i själva verket en återgång till ett äldre sedmönster. Till själva bröllopet hörde nämligen i gången tid, att man överlämnade en gåva - fast i kontanter.

Bröllopsgåvan skulle med en sentida term kunna betraktas som ett bosättningsbidrag eller snarare bosättningslån, eftersom gåvan skulle återgäldas till andra brudpar inom bjudlaget vid senare tillfälle.

Både gåvan och dess storlek var frivillig, men den överlämnades inte anonymt utan omtalades högt av prästen medan klockaren eller någon annan förde anteckningar om givaren och gåvan i ett särskilt protokoll. Seden är känd i större delen av vårt land liksom på kontinenten. De stora rödmålade träbollarna i museerna anses ha brukats just vid gåvoöverlämnningen. Som tack för varje gåva överräcktes en sup eller ett glas vin, en kaka eller en bit bröd. Ibland ackompanjerades ritualen av en skänklåt. Protokollföringen av bröllopsgåvorna visar indirekt att gåvoöverlämnandet ingick i ett bytessystem med rättslig verkan. Lundaetnologen Gunilla Kjellman har visat att brudgåvorna spelade en särskilt stor roll i norra Sverige. Hon summerar: "Bakom döljer sig ett välutvecklat och strängt reglerat låneväsen, ett det etablerade agrarsamhällets rationella reciprocitetssystem, skapat för att hjälpa den egna släktens, gruppens och bygdens ungdomar till en position jämbördig med den äldre generationens" (Kjellman 1979). När gåvor inte längre besvarades med gengåvor upphörde den institutionaliserade seden.

Vid bröllopet förekom det även en extra beskattning av bröllopsgästerna under uppslupna former. Det kallades att "ge vaggpengar". I Härjedalen lades pengarna i en riktig vagga, men oftast var beteckningen "vaggpengar" endast en metafor.

På andra håll var det vanligt att erlægga danspengar till bruden, någon gång även till brudgummen. Också bröllopsdansen var sedvanemässigt

reglerad och hade därför nästan rituell karaktär. Från Enånger i Hälsingland heter det 1790: "Sedan öppnar prästen eller brudgummen dansen med bruden, till dess hela laget kommit i rörelse; dansen varar till dess bruden dansat tvenne gånger med var person i laget även med kvinnokönet och barnen". Bröllopsdansen var alltså en skyldighet som ingen kunde undandra sig, inte ens prästen, även om den kanske bara markerades med några steg. Att bröllopsdansen - före 1800-talets väckelser - spelade en så stor roll, framgår bl a av bonadsmålarnas framställning av bröllopet i Kana, där dansscenen alltid är med. Polskan var den typiska dansen på bröllopet under 1700-talet, vilket uttrycket "brudpolska" alltjämt minner om.

### Brudskådningen

Ett kyrkbröllop var ingen vardagshändelse. Ofta var bröllopet som vi sett koncentrerade till bestämda tider under året. Men ekonomiska orsaker gjorde även att många under 1800-talet gifte sig i tysthet på pastorsexpeditionen och inte höll något bröllopskalas alls. Desto mera uppseende väckte därför ett riktigt kyrkbröllop. Folk samlades ofta från när och fjärran för att se på ståten. Ett kyrkbröllop kunde därför aldrig få en sådan privatkaraktär som i våra dagar. Det fanns ett krav också från utomstående att få skåda glansen och främst då att få se bruden. Bakom detta krav fanns ett mycket starkt sedtryck och det förhöll sig nära nog så att brudskådningen betraktades som en rättighet av var man. Den gav tillfälle att stilla nyfikenheten, men honorerades å andra sidan genom att man gemensamt hyllade brudparet med leverop.

Brudskådningen kunde ske på olika sätt. Ifrån S Unnaryd i Småland berättar kyrkvärden Lasse i Lassaberg, att brudparet visade sig efter vigseln ute vid prästgården: "Där låg på gården en mycket stor flat stenhäll, något över en fots höjd på marken, där de uppstego och gingo runt omkring efter varandra. Detta kallades av allmogen för att hava varit på den hete stenen" (Bringéus 1967:122). Uttrycket att "stå på heta stenen" blev liktydigt med att ha synats i sömmarna från alla håll.

Brudvisningarna förekom inte bara på landsbygden utan t o m i huvudstaden. Fram till 1870-talet var de folknöjen i Stockholm. "Det var en rättighet att träda in i patricierhem och överbefolkade hyreskaserner före bröllopet. Om hopen avvisades svarade den med skrik och fysiskt våld. Polisen kom ofta för sent för att hindra slagsmål och fönsterkrossning", skriver Angela Rundquist. Den brudklädda grevinnan Charlotte Posse stod i november 1845 i två timmar orörlig som en staty mellan marskalarna som höll i kandelabrar för att belysa den finklädda bruden. Efter en timme slogs dörrarna upp för gatans folk varvid bruden måste acceptera öppen kritik eller obeslöjad beundran av kropp, kläder eller utsmyckningar. När spektaklet var över, vände folket och aristokratin varandra ryg-

gen - till nästa brudvisning. I och med att adeln flyttade vigseln från salongen till kyrkan försvann denna form av brudskådning.

Medan brudskådarna i städerna utgjorde en anonym hop förhöll det sig annorlunda på herrgårdarna, där ritualen blev en folklig lyckönskan. Också runt förstukvisten på denna stuga där jag skriver dessa rader samlades grannarna för att ropa ut bruden då bröllopet stod för min yngsta syster på 1950-talet.

## Sängledningen

Den baldakinförsedda himmelsängen är ett attribut som bl a ingår i framställningarna av Marie bebådelse och som här har en särskild betydelse som en slags symbol för hur himmel och jord förenas.

En sådan, nästan liturgisk, roll hade även den paradssäng som tillfälligt inbars i rikssalen på Stockholms slott vid kungliga biläger och där brudparet i gästernas närvaro satt under en särskild kyrklig ceremoni, den s k sängledningen.



Den katolska kyrkan förvandlade den förkristliga sängledningsceremonin till en kristen välsignelseakt. Här bestänker en biskop brudsängen med vigvatten. Tyskt träsnitt från 1400-talet (Folkliivsarkivet, Lund)

Sängledningen som kyrklig ceremoni utgör en omformning eller sakralisering av en förkristen rättshandling. Enligt Linköpingsmanualen skulle brud och brudgum knäböja framför sängen medan prästen sjöng antifonin "Veni, sancte spiritus", varpå de tog plats på sängen och mottog välsignelsen.

Medan sängledningen efter reformationen förbjöds och försvann i Danmark och Norge, fortlevde den i Sverige, fastän det blev brukligt att förrätta ceremonin så fort folket återvänt till bröllopsgården efter vigseln. Denna praxis stadfästes även i kyrkohandboken 1693.

Även långt efter det att sängledningen förlorat sin sakrala betydelse fortlevde den, också i högre ståndsmiljö. Platsen för brud-

parets första natt utrustades med omsorg och kallades brudrum, brudkammare eller bröllopskammare. Granskningen av brudsängen med dess broderade örngottsvar och spetsförsedda lakan underströk att bröllopsnatten inte betraktades som en privat angelägenhet. Att brudparet i Stockholm vanligen tillbringade bröllopsnatten i sitt eget nya hem hindrade inte en invasion i sängkammaren. Först vid slutet av seklet upphörde detta bruk. Bröllopsnatten hade blivit en privat affär mellan man och kvinna. De nygifta lämnade bröllopfesten ensamma, kanske för att dagen efter anträda en bröllopsresa (Rundquist 1989:110ff).

### Kyrktagning efter bröllop

Det komplex av riter som är knutna till bröllopet syftar även till en integration varigenom brudparet återinfogas i lokalsamhället. Som en sådan kan man betrakta seden att brudparet vid bröllopets slut undfägnade sina gäster. Men till bröllopet hörde också en särskild kyrklig rit, som i mycket utgör en motsvarighet till den kyrktagning som skedde av kvinnan efter barnsbörd. Den har den latinska benämningen "introductio post nuptias" eller inledning efter bröllop.

En bakomliggande tanke eller trosuppfattning skulle ha kunnat vara att bruden orenas genom samlaget efter vigseln. Genom att följande söndag undergå en reningsceremoni före gudstjänsten befrias hon liksom barnaföderskan från denna orenhet och kan ta sin kyrkplats bland socknens gifta kvinnor.

Bruket har haft olika benämningar. I sydvästra Sverie talade man om att "ståta brud", "stassa" eller "visa sig". Dessa benämningar visar att den bakomliggande reningsfunktionen - om den verkligen funnits - ersatts av en prestigefunktion. Denna framhävdes ytterligare genom den klädsel den nygifta hustrun bar vid detta tillfälle. Just i sydvästra Sverige var den sociala skiktningen betydande och det var här av stor vikt att offentligt manifesteras en förändrad social status. Denna underströks ytterligare genom att brudparet gemensamt gick till nattvarden. Redan i kyrkohandboken 1693 hade ju, som vi sett, brudmässan frikopplats från kommunionen. Det är en vacker tanke att de nygifta makarna hade ett behov av att börja sitt nya liv som man och hustru genom att gemensamt ta emot sakramentet. Men parallelliteten med det bruk som förekom söndagen efter barn dop att gå till kyrkan för att "hämta häll", är så pass slående att man inte helt kan utesluta att även rent magiska tankegångar funnits bakom denna kyrkosed.

## LITTERATUR

- Andrén, Åke, 1981, *Äktenskap och vigsel idag: Liturgiska utvecklingslinjer*.
- Bergman-Hals, A-S, 1947: *Joseph Wilhelm Wallander. Biskopsvisitationer i Skåne 1697. Matthias Steuchius (1644-1730)*. U å.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1958, *Klockringningsleden i Sverige*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1961, *Der Festkreis des Lebens. Schwedische Volkskunde. Quellen, Forschung, Ergebnisse. Festschrift für Sigfrid Svensson zum sechzigsten Geburtstag am 1. Juni 1961*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1966, *Gunnar Olof Hyltén-Cavallius som etnolog. En studie kring Wärend och wirdarne*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1966, *Prästkappan som brudgumsplogg hos norrländsk allmoge. Kulturspeglingar. Studier tillägnade Sam Owen Jansson 19 mars 1966*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1967, *Unmarydsborna. Lasses i Lassaberg anteckningar om folklivet i Södra Unmaryd vid 1800-talets början*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1969, *Lysning. Fataburen*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1973, *Deltagarobservationer vid ett skånskt bondbröllop 1592. Rig*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1988, *Årets festseder*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1989, *Von Leberreimen. Acta Visbyensia VIII. Visby-symposiet för historiska vetenskaper 1986*.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1990, *Bilden som etnologisk kunskapskälla. Allan Ellenius (red), Bilden som vetenskaplig information. Föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium 13-14 april 1989*.
- Carlsson, Lizzie, 1965-72, *"Jag giver dig min dotter" 1-2*.
- Frykman, Jonas, 1991, *Mellan mössbränning och champagneyra. J Frykman-O Löfgren (red), Svenska vanor och ovanor*.
- Gustafsson, Berndt, 1950, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistorisk-sociologisk undersökning*.
- Gustavsson, Anders, 1974, *"Ståta brud". En kyrklig sed i social belysning*.

Hellespong, Mats, 1969, *Svensexor och möhippor. Fataburen.*

Jeansson, Gabrielle & Kindblom, Inga, 1968, *Kring livets högtider i Örkel-  
ljunga församling.*

Kjellman, Gunilla, 1979, *Bröllopsgåvan. En etnologisk studie av gåvo-  
ekonomi.*

Kvillner, Gabriel, 1969, *En studie i giftermålsfält. Fataburen, 1969.*

Rundquist, Angela, 1989, *Blått blod och liljevita händer. En etnologisk studie  
av aristokratiska kvinnor 1850-1900.*

Tidström, Anders, 1970, *Resa i Dalarna 1765.*



# Summary

The Holy Scriptures do not prescribe how a marriage is to be contracted, but they do provide direct and indirect glimpses of how a wedding was solemnized in the time of Jesus. The biblical accounts were translated into pictures by folk painters, who depicted the biblical weddings in accordance with their own popular customs. The rhetoric of the wedding ritual was also spiced with biblical allusions.

Neither upper-class weddings nor bourgeois weddings have received the same attention as peasant weddings. Ethnographical literature contains numerous descriptions of the church weddings of the peasantry, and weddings have a central position in music, poetry, and painting, as well as in popular comedies and children's games.

A number of unwritten rules must be followed at a wedding. These are manifest in customs or traditions passed on from generation to generation. In our times, when a wedding is not associated with the Sunday service and public control, people instead consult etiquette books or weekly magazines.

Contracting a marriage required not only sexual maturity (for reproduction) but also cultural competence. The man was supposed to have attained a social position, and the engagement was protracted, especially in bourgeois circles. The men were often much older than the women when they married, which led to the rise of different rules for male and female morality.

Weddings were prohibited during Lent, the fasting season. It was common to hold them at times when there was plenty of food in the house. Nowadays they are often timed to coincide with holidays, so midsummer is a common time for weddings, and July has more weddings than any other month.

The tendency of the nobility and the upper bourgeoisie in the seventeenth century to mark their distance to the common congregation meant that weddings were held in the home instead of the church. This practice later spread to other strata of society, but not to the common people, who continued to marry in church or in the parish registry office in the vicarage, where there were less stringent demands about clothing than in the church.

A wedding is a rite of passage. The first stage is a farewell to an earlier way of life, with its greater freedom to socialize. Hen parties and stag parties mark this separation. Marriage in Sweden was based on the two parties themselves reaching an agreement. Among the upper classes and in the socially stratified south of Sweden, however, parents could try to achieve strategic marriages. In formal terms, a marriage was contracted when the man and woman, in the presence of their families and relatives, shook hands and exchanged gifts as a pledge of the union. The church,

however, strove to postpone the cohabitation of the couple for reasons of canon law. A marriage required control of the parties' entitlement to marry and demanded Christian knowledge, since the wedding ceremony was associated with communion. The publishing of the banns, preceded by an examination, was one such control station.

The church used various signs to try to separate the virtuous from the wicked. The bridal crown was reserved for intact virgins, whereas "illegitimate" brides could be made to wear a red "whore's kerchief" (*horklut*). There was less shame attached to this in northern Sweden, however, where an illicit liaison was often legalized, unlike the socially stratified southern Sweden, where a man rarely married a woman whom he had made pregnant outside wedlock.

Church weddings still have a strong position in Sweden, perhaps partly because they constitute a full legal marriage, with no need to be preceded by a civil ceremony as in many other countries. Family traditions also play a major role. In recent times large church weddings - after the anti-festive trend of the 1970s - have once again become popular. The wedding reception, which is often held in a restaurant or other public place, has nevertheless become less formal. Many ceremonies from earlier times have been abandoned or changed. Wedding gifts in the form of cash have been replaced by presents, as at birthdays. Apart from the immediate family, the guests mostly consist of the couple's friends. Whereas it used to be common in both town and country for the bride to show herself in her wedding finery to outsiders, a similar function is now fulfilled by wedding photographs in the newspapers. Whereas the bride and groom used to be escorted into the wedding chamber, the couple now often sneak away from the wedding to go off on their honeymoon. The wedding night has lost its drama, and the couple's need for privacy is respected. It is only on the wedding day that the "estate for matrimony" receives any ritual marking. Since Swedish women have now begun to abandon the custom of wearing two gold rings, there are no symbolic ways to distinguish married from unmarried.



# Varför löften just i kyrkan? - om rätten bakom riten

Av Rolf Nygren

## 1. Äktenskapsriten som rättspolitiskt problem

Den svenska vigseln har, så långt tillbaka vi kan följa den, varit en okomplicerad ceremoni vars centrala moment utgjorts av äktenskapslöftenas avgivande inför vittnen och koncensusförklaringen. Reformationen ändrade inte i sak den medeltida vigselriten. Den äldsta lutherska kyrkohandboken från 1529 framställde procederet vid äktenskapets ingående i tre steg - avgivandet av löfena, brudmässan och välsignandet av bröllopsängan - vilket, som vi skall se fortsättningsvis, var ett direkt vidareförande av den medeltida ordningen med avgivande av inbördes löften och påbörjande av sexuellt samliv som de centrala, äktenskapsgrundande momenten. Likheten i rit motsvarades av likhet i rättsteori. Rättsligt sett tillkom äktenskapet genom just löften och samliv, oavsett om man följde katolsk eller luthersk tro och ordning. Något principiellt krav att äktenskapet måste ingås genom vigsel inför präst för att bli lagligt gällande stipulerades varken av den katolska eller den reformatoriska kyrkorätten.

Genom 1734 års lag fastslogs emellertid att legalt giltiga äktenskap endast kunde ingås genom kyrklig vigsel. Parternas "Ja!" måste alltså avges inför präst i svenska kyrkan. Rent praktiskt vann man åtskilligt på denna nyordning. Ingen behövde i fortsättningen fråga sig om två sammanlevande personer var gifta eller ej, vilket kunde vara av betydelse i affärer. Makarna själva behövde inte tveka om sina inbördes rättigheter och skyldigheter. Barnens ställning som föräldrarnas legitima arvtagare kunde bevisas på ett enklare sätt, liksom vem som skulle bära ansvaret för föräldrarnas försörjning på ålderdomen. Tredje man hade anledning att misstänka någon form av rättsligt fel i ett par makars äktenskap, om det inte ingåtts genom kyrklig vigsel. Var äktenskapet mot förmodan inte korrekt ingånget enligt lag kunde ju ett par makars ekonomiska situation förändras drastiskt eller stora överraskningar bjudas arvingarna vid arvsfiktet efter dem.

Även om det alltså fanns klara rättsliga fördelar att vinna med den nya ordningen, hade nog inte dessa i sig varit den rättspolitiska avsikten bakom lagändringen. Den var främst dikterad av omtanke om effektiv kyrkotukt och församlingsdisciplin. Problemet låg, om nu saken ses från prästernas synpunkt, i att folk gifte sig genom trolovning och sänggående i så oklara och oprecisa former, att många äktenskap framstod som rättsligt dubiösa. Var de sammanlevande personerna verkligen gifta med varandra eller levde de i synd?

Sedan landskapslagarnas tid hade äktenskap börjat med fästning, vid vilken det kommande äktenskapets ekonomiska villkor och de två släkternas åtaganden bestämdes. Hade fästfolket givit varandra äktenskapslöfte i samband med fästningen och därefter påbörjat samlivet var deras äktenskap i själva verket redan påbörjat enligt kanonisk rätt. Den reformatoriska äktenskapsrätten bröt, som vi nyss framhållit, inte med den kanoniska doktrinen att äktenskap uppkom genom inbördes löften och sexuellt samliv. Både Luther och de svenska reformatorerna höll fast vid den kanoniska rättsprincipen att fästning med åtföljande "sängelag" var "rätt äktenskap", även om vigsel aldrig skedde.

I praktiken uppfyllde emellertid många fästningar inte enkla formkrav. Det var ofta svårt att bevisa vad som faktiskt lovats av parterna. Vilka löften hade egentligen givits? Var de avgivna i full frihet? Hade fästfolket verkligen förstått innebörden av sina löften? Var en fråga som "Vill du gifta dig med mig?" följt av ett "Ja!" gällande som äktenskapslöfte? Om man inte uppfyllde den kanoniska rättens normer, var äktenskapet emellertid i något avseende behäftat med fel och viktiga rättsverkningar kunde inte inträda. Följden blev att många kom att leva i vad de trodde vara riktigt äktenskap, men som inte var det. Andra visade sig vara lagligen gifta utan att egentligen veta om det.

Helt naturligt försökte kyrkan redan på medeltiden få fästningen fullbordad med vigsel, eftersom vigseln medförde att löftena måste avges öppet och frivilligt inför vittnen. Med löftena offentligt avlagda kunde de nygifna flytta samman, symboliskt uttryckt så att de "delade säng och säte". En rättspolitik med tydligare formkrav på dagordningen, fr a genom löftenas avgivande vid en offentlig ceremoni i kyrkan, fick under 1500-talet ett stort antal anhängare på både katolskt och protestantiskt håll. På båda sidorna om konfessionsgränsen handlade det om att lösa ett och samma rättspolitiska problem: att åstadkomma ordning. Tridentinerkonciliet beslöt därför 1563 att föreskriva vigsel inför präst som villkor för äktenskapets giltighet, men det skulle komma att ta hundratals år för den nya regeln att slå igenom, om den nu någonsin gjorde det i hela katolska kyrkan.

Tridentinerkonciliet beslut fick paralleller också bland de reformerade kyrkorna. Även här gick politiken ut på att värna ordning, reda och klarhet. Under senare delen av 1500-talet hade t ex de svenska prästernas attacker mot den oprecisa och stundom kanske rent av röriga hanteringen av fästningen blivit allt skarpare. Med 1571 års kyrkoordning och än mer

genom Nova Ordinantia 1575 - "Röda boken" - blev en kursändring märkbar, som gick ut på att göra vigseln obligatorisk. I princip fasthöll kyrkoordningen vid den äldre reformatoriska principen om vad som grundade "rätt äktenskap", men tillade att ingen ostraffat fick gå i säng med sin fästekvinna "förrän de hava varit till kyrkan och anammat där all mans vittnesbörd och kyrkans välsignelse". Bakom kyrkoordningens bestämelse låg uttalat omsorgen att skydda ordningen. I annat fall, hette det, kunde folk lätt skilja sig med ursäkten att de inte var vigda. Den nya hållningen signalerade samtidigt att myndigheterna var redo att hårdare kontrollera och bestraffa för- och utomäktenskaplig sexualitet. Prästerna blev lika mycket domare och straffexekutorer som evangelieförkunnare.

Den kyrkliga ortodoxin förmådde emellertid inte utan vidare genomföra sitt lagstiftningsprogram. I början av 1600-talet lyckades prästerskapet visserligen vinna ständernas bifall till ett förslag att inte längre acceptera sådana fästningar som lagliga, vilka inte ingicks inför präst, men riksdagsbeslutet blev ändå ett slag i luften. Allmogen höll helt enkelt fast vid seden att fästa sitt brudfolk utan medverkan av präst och kunde dessutom hänvisa till landslagen, som endast föreskrev att fästning skulle ingås frivilligt och i närvaro av brudens giftoman och två vittnen från vardera partens sida.

Prästerna kunde inte ändra lagstiftningen. 1642 års lagkommission intog nämligen den ståndpunkten att trolovning skulle anses lagligen giltig om blott trolovningsparets giftomän och närmaste släktingar var närvarande vid akten. Fortfarande i slutet av 1600-talet pågick denna kraftmätning om prästs medverkan vid trolovning. I 1686 års kyrkolag formulerades trolovningsreglerna så att "trolovningar skola ske med klara och tydliga ord med eller utan villkor. När nu bägge därtill säga ja förutan räddhåga eller tvång samt giva varandra handen, så är trolovningen för rättad, antingen där gives gåvor eller icke". Som formkrav uppställdes att två ärliga och trovärdiga män måste vara närvarande som vittnen vid sidan av trolovningsparets föräldrar (KL 15:10-12). Det stod naturligtvis var och en fritt att låta präst medverka, men nödvändigt var det som sagt inte. 1686 års kyrkolag uppfattade dock vigseln som trolovningsaktens naturliga avslutning.

1686 års lagkommission, som tillsatts för att ge landet en ersättning för de föräldrade lands- och stadslagarna, höll i sitt förslag till giftermålsbalk 1690 fast vid principen att det räckte med närvaro av rätt giftoman och vittnen vid trolovningsakten. Skedde trolovningen på annat sätt, kunde den efter klander av giftoman förklaras ogiltig av domstol. Lagkommissionen framhöll emellertid att en ingången trolovning skulle anses vara så bindande att det inte fick stå i de trolovades makt att bryta den genom ömsesidigt samtycke. I stället skulle domkapitlet döma till upplösning av trolovningen men bara på skäl som angavs i lag. Trolovningen kunde med detta betraktelsesätt förefalla ha konsoliderat sin ställning som äktenskaps *faktiska* inträdesrit. Det är knappast överdrivet att säga att juristerna i lagkommissionen bättre än prästerna förstod att hävda den sedan me-

deltiden hävdvunna uppfattningen om vad som konstituerade äktenskapet.

Genom 1734 års lag vann prästerna framgång i sina bemödanden. I trolovningens ställe som äktenskapets initiationsceremoni kom den kyrkliga vigseln. Det innebar i sin tur att lagstiftningen bröt med den sedan hundratals år etablerade kyrkorättsliga doktrinen. Trolovningens bindande karaktär mjukades upp i en grad som varit otänkbar tidigare. Var parterna överens om att bryta trolovningen, behövde de endast anmäla saken hos domkapitlet, som omedelbart kunde utfärda skiljebrev. Ville endast ena parten bryta, måste vederbörande åberopa vissa i lagen angivna återgångsskäl. Vid trolovningsakten skulle förutom giftomannen två vittnen från brudens och två från brudgummens sida vara närvarande. Följdes inte detta formkrav, kunde trolovningen efter klandertalan av giftomannen förklaras ogill. Trolovningen medförde äktenskapshinder, precis som tidigare, men den viktigaste rättsliga konsekvensen blev att trolovningen kunde ge upphov till s k ofullkomnat äktenskap.

De ofullkomnade äktenskapen visade i blixtbelysning vad som hände om formkravet vid inträde i äktenskapet drevs så rigoröst, som var fallet i 1734 års lag. Ofullkomnat äktenskap uppkom av olika skäl, vilka dock hade det gemensamt att mannen och kvinnan levde i eller hade levt i ett "äktenskapsliknande förhållande" utan att vara formellt vigda i den ordning, som lagen föreskrev. Mannen kunde t ex utåt ha "hävdad" kvinnan eller, efter det att hon fött barn, ha varit närvarande vid hennes kyrktagning i egenskap av far till barnet. Det ofullkomnade äktenskapet gav också kvinnan möjlighet att tvångsvis få giftorätt i mannens egendom, om mannen vägrade fullfölja trolovningen med vigsel eller drog sig undan sitt äktenskapslöfte, t ex genom att överge sin trolovade.

Flertalet ofullkomnade äktenskap skulle antagligen ha erkänts som lagligen giltiga enligt den äldre, av 1734 års lag övergivna, äktenskapsdoktrinen. Problemet var helt enkelt att parterna sagt sitt "Ja!" till varandra, men inte i den ordning som var laga form efter den nya lagens tillkomst. Som medel att ingjuta ordning i det sociala livet och strama upp folks inträde i äktenskapet var den strikta vigsellagstiftningen ganska misslyckad. Inte heller 1734 års lagstiftare förmådde nämligen bemästra det övergripande sociala kontrollproblemet att folk, trots lagens klara bud och kyrkotuktens hotande straff, ändå bildade familj utan att vara formellt vigda. Minst vart tionde barn föddes vid mitten av 1700-talet utom äktenskapet. Under förra hälften av 1800-talet, då den effektiva kyrkotukten i praktiken bröt samman, blev samboende utan vigsel så vanligt, att många med mer strikt moralsyn oroades för att landet stod inför sin upplösning. Man kan kanske förstå dem. I det sena 1830-talets Stockholm föddes åtminstone fyra barn av tio utom äktenskap.

Under de följande 125 åren stabiliserades visserligen vigselseden, antingen det nu gällde vigsel i kyrklig, frikyrklig eller borgerlig ordning. 1960-talets samboexplosion förändrade åter bilden, dessutom så radikalt att det är rimligt att säga att vigseln för många numera framstår som en

högtidlig och tilltalande rit som berövats sitt ursprungliga idéinnehåll. Man säger fortfarande till stor del "Ja!" i kyrkan, men frågan är väl om flertalet har klart för sig, varför det sker just där.

Riten lever alltså kvar, men dess idéinnehåll är dött för de flesta nutidsmänniskor. Idéinnehåll kan betyda flera saker: andligt, dogmatiskt, liturgiskt, etnologiskt, rättsligt. Vi ska diskutera det sistnämnda genom att peka på några linjer i lagstiftningen, som kan kasta en smula ljus över den inte alltför lättbegripliga rättsvärlden bakom äktenskapsriten. Varför löften just i kyrkan? Det är vår fråga i denna uppsats. För att svara på den behöver vi låta perspektivet gå 700 år tillbaka i tiden till landskapslagarnas samhälle, där löftesproblematiken rättsligt sett ursprungligen hörde hemma.

## 2. Formen som uttryck för germansk eller kanonisk rätt

Landskapslagarna är naturligtvis - sedda med nykter källkritik - i första hand primärkällor till de rättsordningar som gällde vid tiden för deras tillkomst. Tidigare forskning lade emellertid ett evolutionistiskt perspektiv på landskapslagarna och använde dem som "titthål" ned i vad som antogs vara äldre, germansk rättskultur.<sup>1</sup> De familjerättsliga reglerna i landskapslagarna och andra äldre germanska rättskällor uppfattades som kulturella sediment, vilka gjorde det möjligt att avläsa "det germanska äktenskapets" utveckling. Man tänkte sig att utvecklingen gått från roväktenskap, alltså att bruden rövades bort av brudgummen, till köpäktenskap, alltså att bruden köptes av brudgummens släkt, vilket ju av lätt insedda skäl minskade risken för släktfejder radikalt. Köpäktenskap ansågs kunna beläggas i norsk landskapsrätt, som faktiskt säger att bruden förvärvades genom "köp". Senare forskning har emellertid visat att "köp" i gammalnorskan betytt både handel och avtal om ömsesidig prestation vilket gjort brudköphypotesen mindre sannolik. Det svenska lagmaterialet medger inte ens att man diskuterar köphypotesen, eftersom redan den använda terminologin bygger på avledningar av "giva", t ex gifta, giftoman, giftermål, hemgift och morgongåva men inte av "köpa". Upplandslagen talade t ex om att mannen skall bedja om hustru "och icke taga henne med våld. Han skall gå till hennes fader --- och vinna [hans] samtycke" (UL ÄB § 1).

Att vissa delar av landskapsrätten på goda grunder kan visas vara äldre, eller t o m betydligt äldre, än själva lagtexterna är i och för sig inte konstigt. Det är emellertid nödvändigt att göra klart för sig vad man talar om: reglerna som sådana eller det sociala sammanhang, där regler av just ett visst slag hör hemma. Det har funnits en alltför stark tendens i tidigare familjerättshistorisk forskning att frikoppla rättsreglerna från deras sociala kontext, alltså att överbetona rättens textuella innehåll men bortse från dess sociala sammanhang. Reglerna skulle alltså enligt detta synsätt ha traderats ungefär som poesi och sagolitteratur. Lagarnas språkliga form



kan kanske tyda på att en muntlig "lagsaga" föregått den skriftliga versionen, men det behöver dock inte föranleda slutsatsen att lagsagan också med nödvändighet måste vara mycket äldre än lagtexten. Det kan vara så, men de traderade reglerna skulle aldrig ha traderats om de inte fyllt en omedelbart nyttig samhällsfunktion. Reglerna har använts därför att de löst konkreta sociala och ekonomiska problem så väl att man senare ansett det naturligt att på nytt använda dem i likartade situationer.

Rättsregler av det slag som möter i landskapslagarna kan därför användas för att förstå med reglerna samtida politiska händelser och sociala mönster, medan de senare, sådana de är kända från andra källor, ger begriplighet åt reglerna. Däremot är det alltför djärvt att dra slutsatsen att rättsreglerna i ett, som man kanske gärna föreställer sig, statiskt bondesamhälle som det tidigmedeltida nordiska med nödvändighet förblivit oförändrade över tiden. Saken är nog den att vi helt enkelt inte vet. Förändringar sker ofta i små steg. Yttre riter förefaller vara mer seglivade än trosföreställningarna bakom dem. Det behöver därför inte förefalla särskilt osannolikt att vi just beträffande åtminstone formerna för ingående av äktenskap kan ha att göra med sociala och etnologiska fenomen av hög ålder, låt vara fyllda med ett nytt, kristet trosinnehåll. Tolkas äktenskapsinträdets former däremot som materialiseringar av den kanoniska rätten, framstår hela dateringsproblemet som en smula irrelevant. Vi ska därför göra ett försök att läsa lagtexterna i ljuset av den kanoniska äktenskapsdoktrinen för att se om texterna kan ges en annan, "ogermansk", innebörd.

### 3. Riterna vid ingående av äktenskap

Landskapslagarna byggde på att äktenskap kunde ingås på två sätt: antingen genom vigsel eller genom giftermål, vilka båda måste föregås av fästning. Man har väl anledning att räkna med att också mellanformer förekommit, t ex vigsel kombinerad med bröllop, men också formlöst sammanboende. De familjerättsliga begreppen blandades i landskapslagarna. Östgötalagen talade t ex om att "nu fäster sig någon [med en] kvinna och avlar barn under trolovningen---" (ÖgL GB 5:1). Innebar det att trolovning och fästning i den rättsliga praktiken var samma sak? Det finns skäl att tro det.

Fästningen framstår i landskapsrätten som en släktangelägenhet. Två släkter, "ätter", kom inte bara överens om att gifta samman en man och en kvinna utan utskiftade också sinsemellan egendom på ett sätt, som ledde till ganska komplicerade rättsverkningar. En plausibel bild av förfarandet skulle kunna se ut på följande sätt.

Inför fästningen diskuterade den blivande brudgummens fader och närmaste släktingar äktenskapets lämplighet och ekonomiska konsekvenser. Befanns partiet fördelaktigt, sändes den unge mannen och hans fader att framföra anbudet till den blivande brudens fader, giftomannen, samt

också inhämta brudens mening om sin tillkommande. Ställde sig giftomannen positiv, fick han diskutera förslaget med sina närmaste fränder. Om dessa samtyckte, kunde båda parterna samlas till fästningsstämma, vid vilken de unga "fästes" vid varandra. Inför fästningen hade överenskommelse träffats mellan de två släkterna om de ekonomiska villkoren för äktenskapet, t ex hur mycket bruden skulle medföra i hemgift och hur stor morgongåva brudgummen skulle ge sin brud. Överenskommelsen bekräftades genom att gåvor utskiftades mellan släktherepresentanterna, varvid gåvorna fungerade som säkerhet för att överenskommelsen skulle hållas av alla inblandade parter. Fästningen blev dock inte rättskraftig genom själva transaktionen av gåvorna utan genom fästfolkets löften till varandra att ingå äktenskap i framtiden. Fästningen skyddades även genom ett antal äktenskapshinder, som förbjöd fästmän och fästkvinnor att binda sig på annat håll.

I praktiken innebar fästningen förmodligen att många fästepar också började leva samman, vilket strikt rättsligt förvandlade fästningen till ett äktenskap. Landskapslagarna förutsåg under alla förhållanden denna situation och stadgade därför att barn som avlats av fästade men ännu ej gifta föräldrar skulle räknas som fött inom äktenskapet och därmed äga fulla arvsrättigheter efter föräldrarna och föräldrarnas släktingar. Barnet gavs rätt att ta arv utan inskränkning även om det fötts innan fästningen ingåtts. Bröts fästningen, fick de mellan släkterna utskiftade gåvorna återlämnas och böter betalas till kyrkan, men trolovningsbarnets arvsrättsliga ställning påverkades inte.

Fästningsreglerna balanserade flera motstridande intressen mot varandra. För *det första* garanterades brudparets närmaste släkt medverkan i fästningsuppställningen; släktingarna hade intressen att bevaka beroende på att släktens gemensamma arvejord var inblandad på ett eller annat sätt. För *det andra* måste brudens fria ja och samtycke säkerställas, annars var avtalet inte bindande; hade hon själv varit underårig eller frånvarande vid fästningen skulle hon ha rätt att senare säga nej och få den som fäste henne fälld till böter; men hade hon varit närvarande på fästningsstämman, "då brytes deras trolovning endast om biskopen vill; han skall pröva de hinder, som är dem emellan" (UL GB 1 § 4). För *det tredje* måste giftomannens inflytande över brudens val garanteras; fästning kunde således inte ingås utan hans närvaro på fästningsstämman; den som fäste flickan utan uppdrag från giftomannen eller kränkte hans rätt, dömdes till tremarksbot. Fästningen grundade emellertid inte äktenskap med fulla rättsverkningar; för att uppnå också dessa måste fästningen fullbordas, vilket kunde ske genom vigsel och sexuellt samliv eller enbart det senare.

Vigselriten beskrevs av förklarliga skäl inte närmare i landskapslagarna. Vigseln skedde i kyrkan och dess centrala moment var som tidigare sagts de trolovades utväxling av äktenskapslöftena följt av koncensusförklaringen. Vigselakten kunde men behövde inte följas av nattvard, s k brudmessa, men detta liturgiska moment tillförde inget till rättshandlingen som sådan. Vigselns rätts tekniska styrka låg i att den dels automatiskt

medförde en prövning av om hinder förelåg mot äktenskapet, dels lät parternas löftesgivning ske inför vittnen, vilka senare kunde intyga att allt gått till på ett sätt som överensstämde med lag. Vigseln borgade helt enkelt för rättslig ordning och reda. Uttryckt på modernt språk kan man kanske säga att vigseln gjorde det nya äktenskapet rättssäkert. Det var efter företagen hindersprövning svårt för tredje man att hävda att äktenskapet var behäftat med fel. Vigselceremonins utformning garanterade att det alltid fanns vittnen närvarande, vilka senare kunde intyga vad som skett och vad som sagts. Denna rättssäkerhetsventil blev givetvis viktigare ju större ekonomiska intressen, som fanns inblandade i det nya äktenskapet.

Landskapslagarna angav att bruden efter en viss tid skulle avlämnas till brudgummen, vilket gick så till att brudparets närmaste släktingar före avfärden från brudens hem åt en högtidlig måltid tillsammans. Dess höjdpunkt var giftermålet, giptarmal, ett tal genom vilket giftomannen överlämnade bruden till brudgummen. Giptarmalet inleddes enligt upp-  
landslagen med att någon bland bröllopgästerna

"äskar ljud och beder de närskylda förrätta giftermål; då skall den råda för giftermålet, som är närmaste frände. Han skall bortgifta kvinnan till mannen till heder och till hustru och till att dela hans säng, till lås och nycklar och till laga treding, och till allt det som han äger och förvärva kan i lösöre, förutom guld och hemmahjon, och till all den rätt som är uppländsk lag och helige konung Erik gav, i Fadern och Sonens och den Helige Andes namn".<sup>3</sup>

Efter giftermålet hemfördes bruden av brudgummen i *bruthlöp* - som givit hela företeelsen dess namn: bröllop. Då brudparet kommit till sitt hem följde sängledningen, som innebar att brudparet i vittnens åsyn ledades till den äkta sängen, lades på sängbolstret och fick täcket på sig. Då de sovit en natt tillsammans förutsattes att äktenskapet fullbordats sexuellt. De omedelbara rättsföljderna blev flera: mannen tillerkändes husbonde- och målsmansrätt över hustrun, alltså, fick företräda hustrun inför domstol eller mot tredje man och förvalta familjens egendom; brudens giftoman måste betala ut hemgiften och brudgummen fullborda morgongåvan till hustrun; mannen erhöll giftorätt i hustruns egendom och hustrun i mannens.

I den familjerätthistoriska forskningen har man tolkat de två momenten giftermål och sängledning som den ursprungliga germanska formen för ingående av äktenskap. Frågan är emellertid om man inte alltför lätt läst in en utvecklingstanke i texterna, som strikt källkritiskt inte riktigt finns där. Som tidigare sagts är det mycket möjligt att gamla riter kunnat leva kvar, men frågan är med hur mycket nytt innehåll. Vi ska försöka visa att både *giptarmalet* och sängledningen i så hög grad varit rituella tillämpningar av den kanoniska äktenskapsteorin och fyllt ett samtida

praktiskt-rättsligt behov att båda blir begripliga utan rättshistorisk sedimenthypotes.

#### 4. Kanoniska rättsteorier om ingående av äktenskap

Flera av de äldsta bevarade påvliga skrivelserna till vad som skulle bli den svenska kyrkoprovinsen handlade faktiskt om familjebildningens problematik. De äldsta kända lagstiftningsdirektiven går tillbaka till början av 1150-talet. Alexander III vände sig i en skrivelse 1161 mot de oklara formerna för ingående av äktenskap. Ett par senare påvar underströk vikten av att äktenskap ingicks inför präst.<sup>4</sup> Det är dock knappast sannolikt att kyrkan kunnat genomdriva en mer grundlig förändring av familjerätten förrän efter kyrkomötet i Skänninge 1248, då domkapitlen organiserades som centra för kanonisk jurisdiktion. Landskapslagarna visar att effekten av den kanoniska rättens introduktion blev så massiv att landskapsrättens regler om ingående av äktenskap faktiskt kan beskrivas som kanonisk rätt, klädd i nordiska kläder. Lands- och stadslagarna från mitten av 1300-talet bekräftar mest att utvecklingen hunnit mogna. Den legala grundstrukturen var i själva verket klar och systemet i stort sett implementerat senast vid 1300-talets början. Det leder naturligt över till frågan om hur den kanoniska rättsteorin om ingående av äktenskap såg ut?

Den kanoniska rätten kunde under sin mest formativa period - åren mellan publiceringen av de centrala kanoniska rättsdokumenten *Concordia discordantium canonum* omkr 1140 och *Liber extra* 1234 - endast under oenighet mellan doktrinens företrädare definiera vad som utgjorde äktenskapets konstitutiva element. Kyrkorätten hade i det levande rättslivet att balansera mellan två äktenskapliga grundmodeller - gynna den ena och bekämpa den andra - dels en "ecklesiastisk modell", som utgick från att äktenskapet skulle präglas av strikt monogami, oupplöslighet och fritt och otvunget val av äktenskapspartner, dels en "lekmannamodell", som ej förutsatte monogami, gav möjlighet till skilsmässa och omgifte samt gjorde partnervalet till en fråga för föräldrarna och släkten men inte för brudparet. Som beskrivning av en rättspolitisk konfliktsituation säger modellerna ganska mycket. Den ecklesiastiska modellen innehöll ett radikalt reformprogram, vars centrala mål var att skapa största möjliga frihet för individen att utan tvång träffa sitt viktigaste val i livet, men, när valet väl var gjort, omge äktenskapet med oupplösliga band. Att lekmanmodellen skulle bekämpas med alla rimliga legala medel var utan vidare klart. Reformprogrammets målsättning blev därför att stärka individen på släktens bekostnad, vilket ju var själva förutsättningen för att parterna skulle kunna ingå ett bindande äktenskapsavtal.

Att avtalet mellan bruden och brudgummen - materialiserat i äktenskapslöftena - spelade en vital roll i formeringen av äktenskapet var för flertalet kanonister ställt utom allt tvivel. Men grundade de fritt avgivna löftena ensamma ett fullgiltigt äktenskap? Där om var kanonisterna inte

ense. Man kan något förenklat säga att kanonisterna diskuterade flera alternativ. Äktenskapet uppkom *antingen* genom löften, som avgavs i allvarlig avsikt samt fritt och otvunget, vilket vi för enkelhetens skull kan kalla "konsensualprincipen", *eller* genom sexuell samlevnad, vilket vi kan kalla "koitalprincipen". Den förste store kanonisten, Gratianus, som runt 1140 formulerade den kanoniska rättens systematik och grundläggande principer och därigenom blev den mest betydande kanonisten genom alla tider, kombinerade konsensual- och koitalprinciperna. Både löften och samliv uppfattade han som nödvändiga med hänsyn till att äktenskapet var såväl en andlig förening, vilken uppkom genom den frivilliga löftesgivningen, som en fysisk förening, vilken uppkom genom sexuell gemenskap. Samlag utan äkta, fritt avgivet äktenskapslöfte gjorde inget äktenskap, ej heller löfte som inte följdes av samlag. Enligt Gratianus var det just den sexuella konsumtionen, som gav äktenskapet dess sakramentala karaktär och gjorde det oupplösligt. Ett sexuellt ofullbordat löfte var möjligt att bryta. Bolognaprofessorn Gratianus' kombination av löfte och samlag som äktenskapets konstitutiva element blev känd som "den italienska lösningen", kanske inte minst beroende på att Gratianus' ståndpunkt accepterades av flera tongivande bolognakanonister runt 1150, Paucapalea, Rolandus och Rufinus.

En annan modell byggde på den med Gratianus samtida teologen Petrus Lombardus, 1100-talets mest inflytelserike teologiske systematiker. Den innebar att äktenskapet blev ett faktum enbart genom makarnas samtycke, förutsatt att samtycket gavs i avsikt att förverkligas omedelbart. Gavs samtycket däremot i avsikt att infrias först vid en obestämd tidpunkt i framtiden, uppkom endast trolovning. Trolovning följt av samlag övergick emellertid till faktiskt äktenskap. Kopulationen reparerade m a o ett oklart löfte genom att visa att löftet redan infriats.

Petrus Lombardus' konsensualteori vidareutvecklades av flera franska kanonister till "den franska lösningen". Den innebar att bindande äktenskap uppkom antingen till följd av löften, som visade att parterna avsåg att omedelbart ingå äktenskap ("*sponsalia per verba de praesenti*") eller hade samlag sedan de tidigare utfäst sig att ingå äktenskap ("*sponsalia per verba de futuro*"). Skillnaden mellan fransmännen och italienarna låg alltså i hur man skulle betrakta löftet: fick löftet en omedelbar, konstitutiv rättsverkan eller uppkom den fulla rättsverkan först i kombination med löftets sexuella fullbordan?

Både koital- och konsensualteorierna kritiserades emellertid av en tredje kanonistgrupp, vilken tog upp ett antal tankegångar från Vacarius, en bolognaprofessor, som vid mitten av 1100-talet undervisade i romersk rätt i Oxford. Vacarius menade i anslutning till romerska rättsprinciper att äktenskap tillkom genom *traditio*, alltså överlämnande av bruden till brudgummen på samma sätt som egendom i allmänhet överfördes från säljare till köpare eller gåva från gåvogivare till gåvotagare. Traditionsprincipen, som ju egentligen borde ha passat som hand i handske till germanisternas tolkning av de svenska landskapslagarnas bröllopsceremoniel

med brudens överlämnande till brudgummen, fick inte tillräckligt många anhängare för att slå igenom på lång sikt. Detta gjorde i stället den franska lösningen, som visade sig kunna accepteras av fler rättslärare än den italienska, och det fanns åtminstone två skäl för detta. I botten låg förmodligen den celibatära frustrationen inför sexualiteten som sådan, och det är möjligt att detta skapade en så negativ grundattityd till koitalprincipen att den senare blev rättspolitiskt omöjlig. En annan förklaring kan vara att kanonisterna med större och större emfas slog vakt om den enskilda individens integritet och rättigheter gentemot kollektiva makt- och intressegrupper. Det låg i deras reformprogram. Ett basalt värde i konsensualprincipen var just att den skyddade brudparets möjligheter att fritt och otvunget av föräldra- och släktintressen göra ett eget val. Konsensualprincipen gav, med ett minimum av formalitet, kyrkan möjligheter att kontrollera att otillåtet tvång och otillbörlig påverkan inte förekom vid äktenskapets ingående. Ett öppet, kontrollerat bruk av konsensualprincipen gav dessutom kyrkan medel att bekämpa två företeelser - hemliga och villkorade giftermål - vilka kanonisterna uppfattade som rättsliga avarter.

De hemliga äktenskapen, alltså äktenskap som ingåtts i rättsligt korrekta former men utan vittnen - parterna hade t ex givit varandra bindande löften utan att någon annan varit närvarande - vållade de kyrkliga domstolarna svårlösta bevisproblem. Ett hemligt och sexuellt fullbordat äktenskapslöfte utgjorde äktenskapshinder - personen som givit löftet var ju legalt sett gift - vilket därmed måste hindra ett senare, offentligt ingånget äktenskap med en annan person. Hur skulle man kunna bevisa, att det första löftet var ogiltigt om parterna senare levte tillsammans? Den part, som ville omgifte, kunde ju hävda att det första löftet aldrig varit allvarligt menat. Villkorade äktenskap ställde kanonisterna inför likartade bevisdilemman: vad hade egentligen avtalats mellan parterna och vilken verkan skulle man tillmäta avtalet, om man nu alls kunde bevisa att det avlagts? Man slapp ifrån hela denna problematik, om äktenskapslöftena avgavs offentligt i kyrkan efter en särskild ritual.

En helt avgörande betydelse för den äktenskapsrättsliga doktrinens utveckling fick två påvar, Alexander III (påve 1161-1181) och Innocentius III (påve 1198-1216). Ett grundläggande drag i Alexanders rättspolitik var att frigöra äktamakevalet från alla ovidkommande intressen. Det innebar framför allt att friheten att välja sin äktenskapspartner måste ligga i händerna på den som skulle ingå äktenskapet, och endast där. Alexander ville förenkla för parterna att ingå sin förening men försvara för dem att dra sig ur när de väl kommit i. Han byggde vidare på den franska lösningen: äktenskap uppstod genom omedelbart gällande löften som avgavs i full frihet av parter vilka uppnått tillräckligt hög ålder för att begripa rättshandlingens innebörd. Alexander uppfattade löften avsedda att gälla i framtiden som trolovning, vilken emellertid övergick till riktigt äktenskap genom samlag. Det innebar att Alexander, precis som fransmännen, räknade med två vägar in i äktenskapet, antingen den direkta vägen i

form av omedelbart verkande löften eller omvägen via trolovning följd av sexuell fullbordan vid ett senare tillfälle. Alexander modifierade likväl den franska modellen genom att i den italienskas efterföljd betona sexualitetens betydelse. Kunde löfterna ej fullbordas sexuellt, t ex genom ena parternas impotens eller ovilja, var de ej bindande.

Innocentius fullföljde i huvudsak sin företrädares linje. Fr o m det fjärde laterankonciliet 1215, som blev plattformen för hans reformprogram, var den kyrkorättsliga linjen klar: den kanoniska äktenskapsrätten byggde på Alexanders modifierade franska modell. Ett huvuddrag i den kyrkliga rättspolitikerna blev att på olika sätt säkerställa individernas fria val av äktenskapspartner. Den individuella valfriheten skulle skyddas av öppenhet, publicitet och klarhet i samband med äktenskapslöftenas avläggande. Den rättspolitiska spjutspetsen var alltså tydligt riktad mot föräldrars och släktingars rätt att få bestämma över barnens val. Samtidigt bör kanske påpekas att konsensualismen delvis motverkade målet att skydda den individuella valfriheten. Något formellt krav att löfterna måste avläggas inför präst i kyrkan stipulerades nämligen inte, men det låg i luften att lagstiftningen borde underlätta insyn och kontroll: var parterna verkligen gifta och gick det att bevisa? Vi ska nu interpretiera de medeltida rättstexterna med den kanoniska äktenskapsläran som bakgrund.

## 5. Fästning, hindersprövning, vigsel

Om man ska döma av lagtexternas raka lydelse fanns det bara ett moment, som var alldeles obligatoriskt vid ingående av äktenskap: fästningen. Landskapsrätterna verkar emellertid ha förutsatt att fästningen skulle följas av vigsel. Fästningen skedde alltid enligt "landets", dvs landskapets rätt. Därefter prövade prästen förekomsten av äktenskapshinder enligt kanonisk rätt och sist förrättade han vigseln. Procederet tycks ha varit ungefär detsamma rakt igenom alla uppsvenska landskapsrätter:

"Nu komma fästehjon till kyrkan och bedja om vigsel och vilja binda hjonelag. Då skall prästen tre söndagar stå i kordörren och fråga sig för, om något hinder finns för dem, så att de ej få lagligen leva samman." (DL KkB 7)

"Nu vilja man och kvinna sammanvigas; de skola säga till sin sockenpräst. Prästen skall tre söndagar i kyrkdörren kungöra, att dessa hjon äro fästa efter landets lag och de vilja efter kyrkans rätt sammanvigas---." (UL KkB 15:2)

"Nu vilja man och kvinna sammanvigas. De skola säga till sin sockenpräst. Prästen skall tre söndagar i kyrkdörren kungöra att dessa hjon äro fästa efter landets lag och de vilja efter kyrkans rätt sammanvigas. Om någon kommer inom den lysningstiden, som känner något hinder i detta mål --- som kan hindra hjonelag, då får ej prästen sammanviga dem, förrän detta mål är prövat---. (VmL KkB 20)

"Nu komma fästehjon till kyrkan och bedja om vigsel; då skall prästen lysa för dem på tre söndagar, om någon vet något hinder för detta hjonelag. Sedan skall prästen spörja, vem som är rätt giftoman---." (Sdml KkB 8)

"Fäster en man en kvinna åt sig, skall han fästa henne med fyra fastar å mannens vägnar och fyra å kvinnans vägnar. Sedan skall prästen tre söndagar i kyrkdörren kungöra, att de vilja vigas. Kommer någon och klagar över detta hjonelag, då får prästen ej sammanviga dem. Det skall prästen rannsaka med kunniga män---." (HL KkB 15:1)

Alla svealagarna visar alltså upp samma mönster. Först kommer fästningen, vilken sker i den form som landskapsrätten föreskriver, därefter företas hindersprövning enligt kanonisk rätt och sist förrättas vigseln, vars centrala moment är parternas inbördes givande och tagande av äktenskapslöftena.

## 6. Läran om äktenskapshinder

Hinder mot äktenskap innebar rättstekniskt sett att parterna inte kunde avlägga sina äktenskapslöften på ett sätt, som gjorde löftena bindande. Det var naturligtvis mer rationellt att i förväg undersöka om hinder förelåg mot äktenskapet än att i efterhand tvingas konstatera att högtidligt avlagda löften inte gällde. Hindersprövningen insattes därför som ett naturligt led mellan fästningen och vigseln, vilket torde visa att vigseln var ett centralt moment i äktenskapets tillkomst. Detta var däremot knappast, som tidigare forskning antagit, fallet med giftermålet. Hindersprövningen nämns - inte överraskande - bara en gång i samband med giftermål.<sup>5</sup> Att vigseln framstår som så central är egentligen ganska naturligt. När skulle hindersprövningen göras, om den inte företogs före vigseln? Mellan fästningen och bröllopet eller efter bröllopet? Att ingå äktenskap utan hindersprövning och vigsel måste ju ha haft sina risker, eftersom ett utan vigsel tillkommet äktenskap kunde dömas ogiltigt av biskopen i efterhand. Samma osäkerhet uppkom däremot inte efter vigsel, eftersom denna ju måste föregås av obligatorisk hindersprövning.

Hindersprövningen skedde genom lysning tre söndagar i rad, vilket gav vem som helst i församlingen möjlighet att anmäla hinder mot det planerade äktenskapet. Församlingsprästen var skyldig att pröva anmälan. De grundläggande bestämmelserna om hindersprövning och lysning formulerades av fjärde laterankonciliet 1215. Redan följande år var lysningen påbjuden i Sverige som vigselvillkor, och landskapslagarna kodifierade lysningsförfarandet. Äktenskapshindren definierades helt av den kanoniska rätten, varför den världsliga lagen inte ens behövde beskriva dem utan endast, som t ex Östgötalagen, hänvisa till att "nu är det biskops rätt att hjonelag lösa och binda och att veta vilket som är lovligt och likaså vilket som är olovligt" (ÖgL GB KkB 28). I praktiken innebar det att biskopen kunde upplösa varje äktenskap, som vid hindersprövningen visade sig behäftat med allvarligt fel. Hur ofta hindersmål verkli-



gen kom under biskopens prövning går inte att säga, inte heller hur fullständigt påbudet om lysning faktiskt efterlevdes.<sup>7</sup>

Hindersprövningen innebar att två typer av hinder skulle tas i beaktande, dels absolut upplösande, så kallade dirimerande hinder, dels en svagare typ som endast upplöste äktenskapet under vissa omständigheter. De dirimerande hindren kan, grovt sett, indelas i tre slag: för nära släktskap mellan äktenskapsparterna, tvegifte och hor. Uttrycket "upplösande hinder" är egentligen missledande. Hindret blockerade nämligen själva möjligheten för parterna att ge varandra löftet om äktenskap. Ett äktenskapsavtal kunde ö h t inte komma till stånd, även om både mannen och kvinnan önskade det aldrig så hett. Om äktenskapet ändå ingicks, var det rättsligt sett ogiltigt, en *nullitet*, något som inte existerade. Barn som föddes i sådant förhållande var "oäkta", *filius nullius*, och saknade härigenom legal arvsrätt efter föräldrarna.

Redan äldre, kontinental germansk rätt hade stadgat hinder mot äktenskap, men bara i rätt upp- och nedstigande led samt mellan syskon. Den kanoniska rätten förändrade denna bild radikalt. Reglerna om släktskapsfel, ofta kallade skyldskapsregler, gick tillbaka till Mose lag och upptogs av den kanoniska rätten. Det handlade alltså om en ren auktoritetsreception av Guds lag, från vilken ingen jordisk makt kunde medge undantag eller dispens. I början av 1170-talet påbjöds en ytterst långtgående regel, som förbjöd äktenskap mellan personer besläktade med varandra intill sjunde led, men redan fjärde laterankonciliet gjorde de tre sista leden hindersfria.<sup>8</sup>

Två typer av *skyldskapshinder* kan för ett nutida betraktelsesätt förefalla egendomliga: svågerlaget och den andliga skyldskapen. Med svågerlag avsågs förhållandet mellan mannen och hustruns släkt samt, omvänt, mellan hustrun och mannens släkt men inte mellan de två släkterna inbördes. Från 1170-talet föreskrevs med hänvisning till svågerlaget äktenskapshinder mellan mannen/hustrun å ena sidan och mannens/hustruns släkt å den andra. Förbudet motiverades med att mannen och hustrun genom äktenskapet blev ett kött, vilket uttryckt i rättsliga termer innebar att de skulle betraktas som en person. Det måste ha legat politisk sprängkraft i skyldskapsreglerna, eftersom de ju direkt begränsade möjligheterna att skapa ekonomiska och politiska allianser mellan inflytelserika släkter.

Andlig skyldskap ansågs uppstå vid dopet mellan dopbarnet och faddrarna, mellan den döpte och den döpande, mellan den döptes syskon och faddrarna, mellan faddrarna inbördes samt mellan den döpte och faddrarnas barn. De andliga skyldskapsreglerna inskränktes dock 1215 till att gälla endast vid äktenskap mellan den döpande och faddrarna å ena sidan och dopbarnet och dess faddrar å den andra. Genom laganalogi överfördes de andliga skyldskapsreglerna även till att gälla vid konfirmationen.

*Tvegifte* innebar att en part ingick giftermål trots att vederbörande redan var gift med en annan. Tvegifte kunde i princip föreligga i fem olika fall:

- Den ogifta parten var inte medveten om att den andra parten redan var gift, dvs var i god tro om äktenskapshindret.
- Den ogifta parten kände till den andres äktenskap, dvs var i ond tro om äktenskapshindret.
- Båda var gifta på var sitt håll men båda i god tro om att den andra parten redan var gift.
- Båda var gifta på annat håll och i ond tro om varandras äktenskap.
- En av parterna var gift utan att veta om det.

I de första fyra fallen, som alla innehöll ett moment av ond tro om det egna eller den andra partens existerande äktenskap, kunde ett giltigt äktenskap aldrig komma till stånd. Avtalets ogiltighet berodde på att en eller båda parterna visste med sig att han eller hon inte lagligen kunde avge äktenskapslöftet. Löftet förlorade sin bindande kraft genom den onda tron och kunde därför inte grunda ett lagligt äktenskap. Även om parterna sambodde, var äktenskapet rättsligt sett lika fullt en nullitet. I det sista fallet hade äktenskapet ingåtts av båda parterna i god tro, men den goda tron visade sig vara ett misstag. Förutsättningen för avtalet hade aldrig funnits, men ingen part hade haft anledning att tro detta; en hustru hade t ex från säker källa fått veta att mannen spolats överbord i en storm, men flera år senare kom mannen plötsligt hem till hustrun som gift om sig i den fasta förvissningen att hon varit änka vid omgifftet.<sup>9</sup>

*Hor* innebar sexuellt samliv mellan gifta parter. Inget horsförhållande kunde vidareutvecklas till giltigt äktenskap, eftersom bestående äktenskap förhindrade den gifta parten att avge löftet i god tro. Redan så tidigt som 1161 hade förbud stadgats för personer som begått hor med varandra att ingå äktenskap. Med hänsyn till att skilsmässa var medgiven just i fall av hor, rimmade det naturligtvis illa med en konsekvent rättspolitik att tillåta äktenskap mellan parter som fällts för hor, när skilsmässa annars var otillåten.

Ett alldeles speciellt fall av dirimerande hinder var *celibatet*. Celibatlöftet innebar ju ett löfte inför altaret att leva ogift. Det var bindande för framtiden och blockerade därför möjligheten för celibatären att i god tro avge ett äktenskapslöfte, som ju direkt stred mot celibatlöftet. Samma "rättsfigur" som vid tvegifte och hor återkom alltså även här. Det handlade om en avtalsrättsligt sett omöjlig situation. Löftet kunde inte avges med bindande verkan.

De *svagare äktenskapshindren* varierade över tiden både till antal och karaktär. Hinder att ingå äktenskap förelåg för underårig som inte uppnått laga giftasålder. Änka fick inte gifta om sig om hon inte först "avvittrat" barnen från det tidigare äktenskapet, dvs skiftat arvet efter sin döde man. Hinder förelåg också för änka att gifta om sig inom tio månader; tiomånadersterminen var naturligtvis stipulerad för att hindra att barn som avlats av den döde mannen föddes i ett nytt äktenskap, vilket kunde leda till besvärliga bevisproblem rörande faderskapet till barnet. De svaga äktenskapshindren fick endast göras gällande genom klandertalan

av den, vars intresse kränktes av hinderklausulen, eller skulle påtala felet ex officio. Något fel i parternas inbördes avtal av den typ vi mött i de dirimerande fallen förelåg emellertid inte. De svaga felen blev så att säga vilande till dess att någon anställde klandertalan. Bristande äktenskapsålder försvann ju dessutom, då underårig part passerade den föreskrivna åldersgränsen. Avgivna äktenskapslöften gällde alltså tills någon vann framgång med klandertalan.

## 7. Östgöotalagen som testfall

Vi ska nu testa den modifierade konsensualteorin på Östgöotalagen. Äktenskapets tillblivelse beskrivs som en stegvis skeende process, där världsliga och kyrkliga moment blandas. Det hela börjar med fästningsproceduren, där giftomannen spelar huvudrollen. Hans samtycke garanteras av lagen, men frånvaro av samtycke gör inte äktenskap som ingåtts mot hans vilja ogiltigt. Höga böter - motsvarande hel mansbot - drabbar dock den som berövar giftomannen hans rätt.

"Var och en som bortfäster, trolovar eller bortgifter en kvinna utan rätt giftomans samtycke, böte fyrtio marker. Äger hon någon jord, må hennes giftoman hava den, till dess han har fått<sup>10</sup> --- av den man som fått henne till sin hustru. Äger han ingen jord, stämme han honom till tings för att få<sup>11</sup> --- eller söke få honom dömd fredlös" (ÖgL GB 6:1).

Den illegalt bortfästade kvinnans jord skulle m a o kunna användas av giftomannen som säkerhet tills fästmannen betalade böterna. Om fästmannen inte kunde betala, riskerade han att dömas fredlös.

Flocken visar att östgöotalagens upphovsmän önskade hindra enskilda personer att göra sig av med släktjord mot andra släktmedlemmars vilja. Att skydda släktjorden var ett primärt socialt, ekonomiskt och politiskt intresse för dem. En kvinna tilläts inte föra fast egendom ur slakten genom att gifta sig utan giftomannens samtycke. Ingick hon ändå äktenskapet, blev den civilrättsliga konsekvensen att hon förlorade sin arvsrätt efter föräldrarna (ÖgL ÄB 1 § 1).<sup>12</sup> Samma bestämmelser om förlust av arvsrättighet och 40-marksbot för giftomansrån fanns emellertid stipulerade så regelmässigt i de övriga landskapsrätterna att vi har att göra med ett generellt rättsmönster.<sup>13</sup> Reglerna återkommer i 1300-talets rikslagstiftning.<sup>14</sup>

Fästningen var som inledningsvis framhållits en världslig akt, genom vilken det kommande äktenskapets ekonomiska villkor fastslogs. Östgöotalagen sade inte ett ord om vilka löften fästeparet gav varandra vid detta tillfälle. Fästningen var m a o *sponsalia per verba de futuro*. Lagen föreskrev att "sedan fästning har skett, skola de viga" (ÖgL GB § 6). Vigseln var alltså ett obligatoriskt moment i äktenskapets tillblivelse. Det var nu som brudparet offentligt avlade de löften, som grundade det fullgiltiga äktenskapet, alltså *sponsalia per verba de presenti*.

Östgötarätten ignorerade helt öppet giftomannens *giftarmal* och gick direkt till nästa konstitutiva moment: den sexuella sammanlevnaden:

"Sedan de äro vigda och de gå båda uppenbarligen<sup>15</sup> i säng samman, *vare sig gifte[rmål] har skett eller ej*,<sup>16</sup> då har hon kommit till alla rättigheter hos honom, och han har att både svara och kära för henne" (ÖgL GB § 7).

Texten visar tydligt att vigsel och giftermål kombinerades. Vigsel förekom alltid. Giftermål var en ceremoni, en familjefest, som kunde följa på vigseln, men giftermålet överförde inga rättigheter.<sup>17</sup> Rättigheterna kom då äktenskapet fullbordats genom parternas påbörjade samliv. Fortsättningen av GB 7 är en briljant tillämpning av kanonisk rättsteori. Flocken gör praktisk lagstiftning av den kanoniska läran om att mannens och kvinnans löften till varandra måste fullbordas sexuellt för att ge äktenskapet full rättsverkan.

"Och om hon dör barnlös, då får han allt lösöre av hennes egendom utom hemföljden; och hon får en tredjedel av hans egendom, om han dör först. Om hon dör, förrän de ha kommit i säng samman, då har han ej rätt att få något av hennes egendom, även om de hava varit vigda. § 1. Om en av dem köper jord, sedan de äro vigda och förrän de ha kommit i säng samman, men de komma sedan samman och en av dem dör barnlös, då ärver den som lever efter så mycket som förut är sagt av den jord som förut var köpt. Men komma de ej i säng samman, då ärver rätt arvinge. § 2. Nu äro de oense: den ene säger, att vigsel har skett, och den andre, att det ej är så; då har den som vill visa, att vigsel har skett, rätt att styrka med två män inom tredje led och tolv andra därefter, att de hava blivit vigda, såsom landets lag är och kyrkans rätt."

Tydligare än så här kan man knappast visa hur östgötalagen låter de rättsliga effekterna av äktenskapslöftena vara beroende av om äktenskapet fullbordas respektive inte fullbordas genom påbörjat samliv. Är löftena korrekt avgivna och äktenskapet sexuellt fullbordat, blir arvseffekterna helt annorlunda än om endast löftena hunnit utväxlas.

Löftena vid vigseln var visserligen en sak mellan bruden och brudgummen liksom fästningen, men lagen krävde att giftomannen skulle närvara vid vigseln: "Då skall giftomannen närvara. Viger präst och är ej giftomannen tillstädes, då rånar han honom på giftomansrätten. Då skall han böta fyrtio marker eller styrka med ed av sju präster, att han har vigt med dens samtycke, som är giftoman" (ÖgL GB § 6).

Vi har alltså att göra med samma rättspolitiska intresse att skydda jordegendom som vi mött i regeln om giftomannens närvaro vid fästning. Det gällde att säkerställa giftomannens kontroll över att dottern inte tog sig friheten att ge sina äktenskapslöften till "fel" person, dvs till en som hon själv valt. Det låg alltså i det världsliga lagstiftarintresset att skydda giftomannens valfrihet, inte dotterns rätt att på egen hand välja man. De kyrkliga lagstiftarna hade m a o långt kvar till att få se det kanoniska re-

formprogrammet förverkligat. Det gällde emellertid för dem att göra det bästa möjliga av situationen och skapa en ordning, som säkerställde bevisning inför framtiden att fästepar verkligen avgav äktenskapslöftena både frivilligt och öppet, dvs föra en rättspolitik som ställde brudens och inte giftomannens intresse i förgrunden. Det skedde genom att parterna gav varandra löftena inför präst och vittnen vid vigsel. Men vigseln kunde kyrkan bara få erkänd till priset av ett långtgående skydd av giftomanna-intresset. Det rättspolitiska läget var med andra ord låst.

## 8. Vad innebar giftermålet?

Vilken roll spelar då giftermålet? I forskningen har gång på gång framhållits att landskapsrätterna - med undantag för linköpingsstiftets rättsordningar Östgötalagen och Gutalagen - accepterat vigsel och giftermål som likvärdiga alternativ vid ingående av äktenskap. Giftermålsformeln har härigenom uppfattats som ett för äktenskapet konstituerande moment? Det kan kanske verka lockande att tolka giftomannens ord så, inte minst därför att flockens fortsättning (i Upplandslagens version) lyder: "Nu<sup>18</sup> ärver bonden eller hans hustru sina fränder, ärver både jord och lösöre; då skola de båda äga lösöre, och jorden skall den av dem äga som ärvde" (UL ÄB 3).

Att man kunnat ge giftermålsorden denna betydelse beror bl a på att man använt den egendomliga hermeneutiska tekniken att lyfta lagtexten ur dess kontext, trots att texten är infogad i ett logiskt sammanhang. Giftermålet beskrivs - liksom bröllopet - i ett perspektiv, som antyder konflikt och våld, inte fest och glädje. Giftermålet sätts nämligen i samband med den omständigheten att bruden aldrig kommer hem till brudgummen, därför att giftomannen vägrar lämna ut bruden till brudgummen eller att bruden råkar ut för övervåld och rån under brudloppet.<sup>19</sup> Landslagens text kan få visa hur lagstiftningen strukturerats.

Landslagens giftermålsbalk inleds med proceduren kring fästning och konsekvenserna av tvefästning och lönskaläge med redan fäst kvinna (GB 1-2:2). Sedan följer bestämmelser om lysning, avlande av barn i fästning, skillnad i fästning på grund av äktenskapshinder samt konsekvenserna av att kvinnan väljer sin man mot föräldrarnas vilja (GB 2:3-6, 3). Bestämmelsen om lysning i GB 2:3 har ett stort intresse för vår del.

*Nu sikan hon ær laghlika fest, þa skal sokna prester ær sum hun bor, lysa þre hælgho dagha fore giftomal,<sup>20</sup> ok sikan ma han hona saklöst vighia.*

(Sedan hon är lagligen fäst, då skall sockenprästen, där hon bor, på tre söndagar lysa för giftermål, och sedan må han saklöst viga henne.)<sup>21</sup>

Lysningen är föreskriven som villkor för vigsel, men bestämmelsen är lika mycket riktad till den vigande prästen som till brudparet. Har hindersprövning skett, kan han viga utan risk. Innebar detta också att vig-

seln var obligatorisk, precis som i östgöta- och gotlandsrätterna? Det beror på vad som menades med *ok sikan ma han hona saklöst vighia*. Var det ett obligatorium eller endast en möjlighet? Det går inte att säga enbart med ledning av texten.

Med fästningen och hindersprövningen avklarade är nu brudgummen kommen så långt att han kan ställa till bröllopet, men enligt GB 4 hopar sig problem av mindre angenämt slag:

*Nu hauer mankunu fæst ok vil hionalagh byggia, þa skal han gifta manne til sig-hia siæx vikum för þen dagh sum han vil bröllöp göra. Syns hon honum forfalla lös, þa hæte viker fyrtingi marker þen sum þet gör, ok fulli honum ater kostin æfter þy sum gode mæn han miæta, tue a hvars þera væghna. Þet ær laghaforfall, æt hon siuk ær, ællæ nokur þön qual i kumin, æt þe magho ei hionalagh byggia með guz orluf ok kirkiunnna ræt. Kan hon honum synias, þa fari til þingx ok taki dom til æt samna frændum sinum, ok taki vt fæste kunu sina; ok domare næmne fiura mæn af þinge sum honum fylghia skulu ok vitna þet þær görs. Vilja þe ei honom fylghia, þa böte huar þera þræ marker til þræskiptis. Kan han hona ei fa vtan han dyr bryte, vari saklös. Kombær ok nakar skælnæter þera mællum, af þy æt han vil hona vt taka, ok komber þer drap ællæ saar, vari þet alt ogilt þe fa sum hona væria vilia, varka þe æntiggæ sare ællæ dræpne sum hona haua vilia, vari þet alt tuegilt þem görs. Hæte sikan þe kona lagtakin ok ei ranetakin.*

(Nu har en man fäst sig hustru och vill bygga hjonelag; då skall han tillsäga giftomannen sex veckor före den dag, då han vill göra bröllop. Vägras hon honom utan förfall, då skall den som det gör böta fyrtio marker och gottgöra honom till fullo kostnaden efter som gode män värdera den, två å varderas vägnar. Det är laga förfall, att hon är sjuk eller att några sådana hinder hava tillkommit, att de icke kunnat bygga hjonelag med Guds lov och kyrkans rätt. Vägras hon honom, då fare han till tinget och tage dom till att samla sina fränder och tage ut sin fästekvinna; och domaren skall nämna fyra män av tinget, som skola följa honom och vittna om det som där göres. Vilja de ej följa honom, då böte var och en av dem tre marker att skiftas i tre lotter. Kan han ej få henne utan att han bryter dörr, vare han saklös. Uppkommer någon tvist dem emellan, därav att han vill taga ut henne, och händer där dråp eller sår, vare allt det ogilt, som de få, som vilja hålla henne kvar. Om de som vilja hämta henne bliva sårade eller dräpta, skall allt det som göres dem gäldas med dubbel bot. Sedan hete den kvinnan laga tagen och ej råntagen.)

Det stora problemet består alltså i att brudens giftoman, med eller utan sina släktingars hjälp, vägrar lämna ut bruden till brudgummen. Lagen ger giftomannen bara två skäl för "leveransvägran", nämligen att bruden blivit sjuk eller att det uppdagats att hon inte kan gifta sig med mannen på grund av förbud i kyrkorätten. Saknar giftomannen däremot laga skäl att hålla inne bruden, ska fästmannen skaffa sig ett utmätningsbeslut på tinget och i vittnens närvaro hämta ut sin brud, även om det måste ske till priset av grov åverkan på den tredskande svärfaderns egen-dom, ja till och med blodsutgjutelse och död bland hans försvarare. Tala om tillämpning av principen att avtal ska hållas!

Alla svärfäder är emellertid inte lika vrånga och omöjliga. I nästa flock infogar landslagen därför det, som man får hoppas, mera normala alternativet att bruden avlämnas i fred och sämja. Det är här *giptarmalet* kommer in i bilden (GB 5 pr):

*Nu belis brud gomme gifto maal,<sup>22</sup> þa skal giftoman honum fæstekonu hans giftæ ok i hender sætiæ með þessum orðum: iak gifter<sup>23</sup> þik mina dottor til heters ok til husfru, til halva sæng, til laas ok nykla, ok til huarn þen þriðia þæning i æghin ok ægha faan i lös örum, ok til allan þen ræt sum vplandz æru lagh ok þen hælgher erik gaf, i namþn fators, sons ok þæs hælgha andæ.*

(Nu begär brudgummen giftermål, då skall giftomannen bortgifva till honom hans fästekvinna och överlämna henne till honom med dessa ord: "Jag gifter dig min dotter till heder och till husfru, till halva sängen, till lås och nycklar och till var tredje penning, som I ägen eller kunnen komma att äga i lösöre, och till all den rätt som är Upplands lag och Helge Erik gav, i Faderns, Sonens och den Helige Andes namn".)

Brudgummens vedermödor är emellertid fortfarande inte över. Nu ska bruden föras hem. Lagen kan emellertid inte släppa sin pessimistiska grundinställning att allt elände kan hända på vägen (GB § 6).

*Nu hauer brudgumme brud sina fangit ok vil hona heem föra, kan hon dö för æn hon heem komber til hans ællæ i sæng með honum, þa skal henna lik ater til fators ællæ æruingæ föras, ok alt þet með henne var giuit af fators garþe ællæ frændæ; brudgumme taki ater förninga sina þa sum han henne förþe. Dör ok brudgumme, vari lagh samu, vtan brud havi förninga sina þe sum han henne förþe.*

(Nu har brudgum fått sin brud och vill föra henne hem; dör hon, förr än hon kommer hem till honom eller i säng med honom, då skall hennes lik föras tillbaka till hennes fader eller hennes arvinge, och allt det som var givet med henne från faderns gård eller frändernas. Brudgummen tage tillbaka sin förning, som han förde till henne. Dör brudgummen, vare samma lag, utom att bruden må ha kvar sina förningar, som han förde till henne.)

Men, så äntligen är de hemkomna lyckligt och oskadda. Först nu börjar vi skymta det färdiga äktenskapet (GB 6:1, GB 9).

*Nu ær brud heem kumin heel ok heelbrughþo, þa skal hon með bonda sinum i sæng ganga. þa þe naat haua saman lighat, þa ær han henna rætter malsman, ok agher sökia ok suara for hona; þa skal han henne morghongauo giua. --- Nu sit an bonde ok husfru gift æru, þa þe haua naat i sæng saman lighat, þa ær han henna rætter malsman, ok ægher sökia ok suara for hona; þa skal [han] henne morghongauo giua.*

(Nu har bruden kommit hem frisk och helbrägd; då skall hon gå i säng med sin man. Då de hava legat samman en natt, då är han hennes rätte målsman och äger att söka och svara för henne. Då skall han giva henne morgongåva. --- Sedan bonden och husfrun äro gifva, då de hava legat en natt i säng samman, då är han hennes rätte målsman, och han äger att söka och svara för henne. Då skall han giva henne morgongåva.)

Om vi nu återvänder till *giptarmalet*, kan vi alltså se att det finns infogat i ett sammanhang, som handlar om att äktenskapet inte kan fullbordas, därför att bruden av skiftande anledningar inte "levereras" till brudgummen på överenskommet sätt och i avtalad tid. Genom *giptarmalet* förklarar giftomannen att han och hans släkt inte längre har några anspråk på bruden. Bruden kan med andra ord levereras på villkoret att hon får de rättigheter inom äktenskapet, som formeln uttrycker. *Giptarmalet* var en direkt parallell till vigseln. Vid vigseln avgavs löftena i närvaro av giftomannen, som tyst samtyckte till rättshandlingen. *Giptarmalet* var däremot nödvändigt för den rättsliga klarhetens skull, om fästningen inte konfirmerades med vigsel utan fullbordades genom sexuellt samliv.

Sett mot bakgrund av vad vi vet om det sena 1200- och tidiga 1300-talets politiska och sociala förhållanden, inte minst den godsägande adelsklassens framväxt, framstår *giptarmalet* som högst funktionellt. *Giptarmalsorden* är i samma grad som vigseln i kyrkan inför präst och vittnen uttryck för strävan att för framtiden garantera klarhet och bevisning om vad man kommit överens om beträffande de nygiftas ställning och villkor.

*Giptarmalet* "skapade" däremot inte äktenskapet. Det saknade konstituerande verkan för äktenskapet, därför att giftomannen ju själv inte kunde råda över de nygiftas framtid. Han var från det ögonblick äktenskapslöftena nått sin kroppsliga fullbordan inte längre kvinnans förmyndare. Giftermålsorden skulle nämligen inte ha kunnat göra varken till eller ifrån om brudparet redan givit varandra äktenskapslöftena och påbörjat samlivet, egalt om löftena givits vid fästningen eller vid vigseln i kyrkan. Då var de gifta enligt kyrkans rätt, och det var ju kyrkorätten som bestämde, vilka äktenskap som var giltiga och vilka som var ogiltiga. Tolkas giftermålsformeln i ljuset av den kanoniska äktenskapsteorin, blir den meningsfull. Tillskrivs den, i enlighet med den germanistiska teorin, verkan som konstituerande för äktenskapet blir den meningslös, eftersom ett äktenskap som grundats enbart på giftermål och sänggående skulle ha ogiltigförklarats vid en biskopsprövning.

Det kan mycket väl vara så att *giptarmalet*, som germanistiskt inriktade forskare så ivrigt hävdade, har en äldre, germansk förhistoria. Men säg den germanska rättsprincip, som inte bara kan beskrivas som en materialisering av kanonisk rätt utan dessutom fastställer medeltidskatolska brudars äktenskapliga rättigheter under åberopande av både Sankt Eriks lag och med ed i Den Heliga Treenighetens namn?

## 9. Löftena som tecken på individens emancipation

Varför löften just i kyrkan? Det svar som efter hand växt fram i denna uppsats har förhoppningsvis visat att rätten bakom riten varit laddad med både politiskt och moralteologiskt sprängstoff. Den medeltida äktenskaps-



rätten visar sig ha mycket litet att göra med rättsregler som antagits spegla den kulturella brytningen mellan den nya kanoniska rätten och den gamla, germanska rättsordningen. Reglerna om äktenskaps ingående låter oss i stället se den kanoniska rätten under inkulturation i ett samhälle, där den går i konflikt med världsliga egendoms- och maktkonstellationer, enskilda individer och hela släkter. Kyrkorätten attackerade i själva verket genom sin lära om ingående av äktenskap en hel social struktur, där föräldramakten och släktintresset gick före individens frihet. I den kampen var särskilt kvinnans fria "Ja!" i kyrkan ett argument med långt mer än symbolvärde. Det rättsliga regelverket kring löftena i kyrkan syftade ytterst sett till att värna den enskildes integritet och rätt att ta ansvar för både sitt eget liv och sin livskamrats.

Så borde det väl vara också idag, och är det så, kan vi kanske fortfarande känna närvaron av Gratianus, Petrus Lombardus, Alexander och Innocentius varje gång det lovas "Ja!" i kyrkan.

## FÖRKORTNINGAR

add.	"additamenta", tillägg till Yngre västgötalagen
DL	Dalalagen
DS	Diplomatarium Suecanum
GB	Giftermålsbalk
GL	Gutalagen
HL	Hälsingelagen
KkB	Kyrkobalk
KL	Kyrkolagen [1686]
KO	Kyrkoordning
MELL	[Magnus Erikssons] landslag
pr	"principium", dvs första stycket i en flock
Sdml	Södermanlandslagen
UL	Upplandslagen
VgL I	Äldre västgötalagen
VgL II	Yngre västgötalagen
VmL	Västmanlandslagen
ÄB	Ärvedabalk
ÖgL	Östgötalagen

## NOTER

1 Beträffande de germanistiska tolkningsmisstagen, se Sjöholm, E, *Sveriges medeltidslagar: Europeisk rättstradition i politisk omvandling*. Lund 1988. Av utrymmesskäl kan Sjöholms teser inte kommenteras här.

2 UL ÄB 1 pr, VmL ÄB 1 pr, VgL II add 8.

3 UL ÄB 3 med paralleller i HL ÄB 3 samt VmL ÄB 3.

4 DS 38 (1152), DS 56 (1161), DS 156 (1216) och DS 186 (1220).

5 VgL II GB 16 räknar upp ett antal skäl som kan ge giftomannen rätt att dröja med att överlämna bruden till brudgummen, t ex borån, brand som förstört bröllopskläderna mm. Giftomannen kan också se sig föranlåten att "värja henne för honom; då skall han inför biskopen med de närskyl-daste räkna, att deras frändskap är så nära, att de icke må leva samman enligt Guds rätt. Och säger han nej därtill, att han icke har fäst henne, då skall biskopen pröva det med vittnen".

6 Västmannalagen antyder visserligen att hindersprövningen kunde ske, då någon ville bryta fästningen. "Nu är kvinnan själv med på fästnings-stämman; då brytes deras trolovning endast om biskopen vill; han skall pröva de hinder, som äro dem emellan." (VmL ÄB 1 § 4). Texten får emellertid inte pressas alltför hårt. Den visar ju bara att biskopen prövade lagligheten av brutet fästnings- och trolovningslöfte. Texten säger ingen-ting, om vigsel eller giftermål eller bådadera följde på fästningen.

7 Reformationen innebar ingen principiell förändring av lysningsbestäm-melserna. Både KO 1572 och KL 1686 visade att prästerskapet hade svå-righeter att få lysningsreglerna efterlevda. Under åren efter 1686 förekom tydligen allmänt att lysningen förlades omedelbart före vigseln. Först sedan vigseln genom 1734 års lag gjorts obligatorisk vid äktenskaps ingå-ende blev lysningen i praktiken oundviklig. Utan lysning i föreskriven ordning, ingen vigsel, och utan vigsel, inget äktenskap. Före ikraftträdan-det av 1734 års lag gavs dock dispens från tvånget att lysa tre gånger. KL 1686 upptog två sådana dispensfall, nämligen att mannen uppbadats mot fienden samt att ena fästeparten blivit svårt sjuk och utan utsikter att överleva. I inget av dessa fall fanns ju möjlighet att invänta treveckors-periodens slut. I 1734 års lag upptogs inte sjukdomsdispensen, men den kom att accepteras i praxis, som byggde vidare på KL 1686.

8 KO 1572 konfirmerade denna linje, vilket innebar att hindersgränsen drogs mellan fjärde och femte led jämn sidolinje. Detta gick i och för sig faktiskt längre än föreskriften i 3 Mos 3:18, som ej tillät giftermål mellan å

ena sidan en man och å den andra hans mor, syster, sondotter, dotterdotter, faster och moster. Den rigorösare linjen var dock inte orubblig och dispens gavs i fall som inte uttryckligen förbjudits i Mose lag. Under 1600-talet tenderade den kyrkorättsliga doktrinen att vilja inskränka antalet förbjudna led. 1734 års lag stadgade hinder mellan släktingar i rätt upp- och nedstigande led, mellan syskon inbördes och mellan syskon och syskons avkomling. Giftermål mellan kusiner accepterades dock fortfarande inte, men KM:t kunde ge dispens i fall av kusinäkenskap.

9 Självklart bedömdes ett insiktsmisstag i god tro på ett helt annat sätt än de rena ondtröfallen. Det märktes inte minst långt senare, under 1720-talet, när många karoliner återvände hem efter lång krigsfångenskap i Ryssland. Den lagtekniska lösning man då fann på byggde på ren billighet, eftersom ingen part kunnat förutse situationen.

10 Här följer bötesbelopp i texten.

11 Här följer bötesbelopp i texten.

12 Enligt VmL spelade det ingen roll hur bruden satte sig över sina föräldrars vilja: "--- vare sig hon tager honom till äkta man eller i lönskaläge."

13 UL ÄB 1, HL ÄB 1 § 2, SdmL GB 1 § 1, VmL ÄB 1, VgL II add 8.

14 Jfr. MELL GB 2 1 och GB 3:

*Fester nakar man ællæ gifter annar æn rættar malsman, sum för ær sakt, böte fyrtiighi marker malsæghanda, kununge ok hærale, ællæ viii lof af rættum giftæmanne með tolf bofastæ manna ele, ællæ ok dyli með samu mannum æt ðet ær ei hans gærð.*

(Fäster någon eller bortgifter, en annan än rätt målsman, som förut är sagt, böte fyrtio marker till målsägande, konung och härad, eller styrke lov av rätt giftoman med ed av tolv bofasta män. Eller ock styrke han med lika många män, att det ej var hans gärning.)

*Huilikin mö man taker mote fators vilia ællæ motors, huat hon taker han til laghgiftan man ællæ löskælæghe, havi forgiort fætrine ok mötrine ok ængo ætro arue. Vil fater ok moter henne forlata sak sina, ða taki hon fullan arf lut. Nu delis ðer vm, huat henne var ðet forlatit ællær ei, ða skulu ðet tolf mæn vita.*

(Om en mö tager man mot faders eller moders vilja, vare sig hon tager honom till laggift man eller i lönskaläge, har hon förverkat sitt fäderne arv och sitt moderne arv, men intet annat arv. Vilja fader och moder förlåta hennes skuld, då tage hon full arvslott. Nu tvistas därom, huruvida det hade förlåtits henne eller ej, då skola tolv män pröva det.)

15 Dvs i vittnens närvaro.

16 Här kursiverat.

17 Den andra rättsordningen inom linköpingsstiftet, GL, ger samma intryck att vigseln kombinerades med giftermål, låt vara uttryckt på ett kryptiskt sätt: "--- Men frändernas ritt är bortlagd. Där sjunges brudmässan, där den unge mannen är och bröllopet skall drickas ---." (GL 24) Även skånska stadsrätten visar hur långt utvecklingen gått runt 1320. SkL 27 blandar t o m ihop begreppen: "Detta är rätten om giftermål. Om någon vill fästa sig kvinna eller mö till hustru, skall han fästa henne med vittnesbörd av präst och andra goda män och kvinnor. Så skall han guld-fästa sig hustru till halvt bo, fånget och ofånget."

18 Dvs efter giftermålet

19 VgL I GB 9 pr, § 1, VgL II GB 16, ÖgL GB 8, 9, UL ÄB 2, HL ÄB 2 § 1.

20 Ett antal handskrifter har *giptamal*, *giptamalum* eller *giptomalum*.

21 Översättningen enligt Holmbäck, Å, Wessen, E, *Magnus Erikssons landslag i nusvensk tolkning*. Lund 1962.

22 Några handskrifter: *gifta maall*; ett par: *festemaal*.

23 Några handskrifter: *gifuer*, några *gifte*.

# Summary

By a provision in the law of 1734, church wedding was made compulsory for contracting a marriage. Without the wedding - a marriage was not recognized by law. Hereby, Church and Government could more easily control people's cohabiting, and increase social control. With the above, however, a tradition was broken, which can be traced back, at least to 13th century provincial laws. In the 500 years before 1734, the law namely accepted two ways into marriage: engagement/fastening (*fästning*) followed by either wedding (*vigsel*) or marriage (*giftermål*); in both cases it was presupposed that the marriage be sexually consummated for full legal rights to ensue.

Research has usually maintained that the alternative with marriage (*giftermål*) has been a remnant of a Germanic initiation rite, whereas the wedding (*vigsel*) has been brought into our culture by Church. Engagement/fastening (*fästning*) meant that a preliminary marriage came about, which was more than engagement/fastening only. At the engagement/fastening, two families agreed both to marry two young persons together and to settle the economic terms of the future matrimony. After a while the engagement/fastening had to be consummated by marriage and the beginning of a sexual life together for the matrimony to reach full legal rights. The marriage meant, as many scientists have understood it, that the guardian (*giftoman*) - usually the father of the bride - gave the daughter away to the bridegroom and his family; a free choice of husband and wife was, on the other hand, hardly the case.

At the wedding, the bride and groom made their promises of marriage in public in front of the congregation at a ceremony in church. The aim of the wedding was to guarantee that the parties entered into wedlock while enjoying full liberty of choice and also to announce that matrimony had really come about. Hereby, the wedding became a means in the hands of the Church to break down the families' influence when choosing a spouse.

In this article, the medieval legal sources are being interpreted in the light of the canonical marriage theory, which claimed that married life was to be entered into both by means of promises and cohabitation. The idea that married life could be entered into by way of marriage (*giftermål*), i.e. that the bride could be given away by the guardian, was incompatible with canon law. The *precedere* of provincial laws at the entering into marriage was, instead, so marked by canon law that a Germanic interpretation of the texts in question will not do. So, supposedly, marriage (*giftermål*) must have played a part other than being the foundation of married life. One hypothesis is being tried here, which implies that the marriage, seen in its context, contained a declaration by the guardian that the bride was married off on conditions enumerated in the marriage

formula. Married life came about in a gradual process consisting of fastening/engagement, wedding, marriage, and the start of cohabitation. Of these four elements, marriage (*giftermål*) was a side issue. Its function was to announce, in front of the wedding guests gathered together, that the bride got married with the permission of her parents, and that the parents expected the bride to have the rights in her marriage which had earlier been agreed on. Marriage did not lay the foundation for matrimony. The wedding made it possible for the Church to check that the parties did marry at full liberty of choice and with no impediment to marriage. From then on, nobody could doubt that the marriage had been entered into in an order which made it legally valid in all respects.



# Vigselgudstjänstens teologi och liturgi

Av Ragnar Holte

Utgångspunkten för min uppsats är vigselgudstjänsten enligt Den svenska kyrkohandboken, antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. Den skall jag här skärskåda ur teologisk och liturgisk synvinkel, men då måste jag också sätta in den i ett liturgihistoriskt och ekumeniskt sammanhang. Härtill har jag haft god hjälp av Åke Andréns fylliga översikt *Äktenskap och vigsel i dag - Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1981:67). För vissa aspekter tillåter jag mig återknyta till mitt eget arbete, *Guds avbild. Kvinna och man i kristen belysning* (Verbum, Stockholm 1990).

## Skapelseordning och kristen kontext

Obligatoriskt bibelord i vigselgudstjänsten - och av hävd ett nyckelord för den kristna teologiska tolkningen av äktenskapet - är Jesus-ordet i Matt 19:4-6:

Jesus sade:

Skaparen gjorde från början människorna till man och kvinna.

Därför skall en man lämna sin far och sin mor

för att leva med sin hustru,

och de två skall bli ett.

Vad Gud har fogat samman

får människan alltså inte skilja åt.

Enligt detta Jesus-ord är äktenskapet ett uttryck för Guds avsikt med sin skapelse. Med en vanlig teologisk term: äktenskapet är en skapelseordning. Så långt råder en ekumenisk konsensus. Men får inte äktenskapet därutöver en speciell prägel när det sätts in i en kristen kontext? Här är meningarna betydligt mer delade. För traditionell katolsk uppfattning är ett av kyrkan bekräftat och välsignat äkta förbund mellan två döpta att betrakta som ett sakrament - och är därmed oupplösligt. 1500-talsrefer-



matorerna tog avstånd härifrån: som skapelseordning måste äktenskapet klart skiljas från de av Kristus instiftade handlingar som har sin funktion inom frälsningsordningen; de enda som rätteligen bör kallas sakrament: dop och nattvard (eventuellt också den i bikten meddelade avlösningen). Däremot bör äkta makar självklart låta sin personliga relation till varandra och till sin övriga familj präglas av det kristna kärleksbudet och av Kristi eget föredöme. Äktenskapet ses som en i princip livsvarig relation, men något absolut förbud mot skilsmässa och omgifte bör inte råda: bibeln själv medger enligt reformatörernas tolkning skilsmässa i två fall: otrohet (Matt 19) och egenmäktigt övergivande (1 Kor 7).

Det katolska huvudbelägget för äktenskapets sakramentala karaktär har varit Ef 5:21-33, där relationen mellan äkta makar ses som en avbild av förhållandet mellan Kristus och kyrkan. Texten utmynnar i ett direkt-citat av 1 Mos-texten om att "de två skall bli ett", följt av själva nyckel-ordet:

Detta rymmer en stor hemlighet, här låter jag det syfta på Kristus och kyrkan.

Hur skall detta ord förstås? NT 81 har en helt övertygande förklaring till det:

Enligt judisk och urkristen skrifttolkning kan en text vid sidan av sin bok-stavliga innebörd ha en eller flera bildliga betydelser. Författaren menar alltså att de citerade orden både har en vardaglig tillämpning på äktenska-pet (v 33) och en hemlighetsfull syftning på Kristus och kyrkan.

Den katolska tolkningen tar fasta på termen "hemlighet", i det grekiska originalet "mystérion", i traditionell latinsk översättning "sacramen-tum". Men det måste framhåvas att "mystérion" hos Paulus inte har den specialbetydelse som föreligger när man talar om kyrkans "sakrament". Aposteln talar ofta mer allmänt om Guds frälsningsplan som en "hemlig-het" som blivit uppenbarad i Kristus. Även skapelseordet om äktenskapet hävdas här innehålla en sådan djupare hemlighet, nämligen makarnas uppgift att i sin inbördes relation avbilda den gudomliga kärlek som mani-festerats i den på dopet vilande samhörigheten mellan Kristus och kyrkan.

Även reformatörerna har givetvis kunnat använda Ef 5 i sin undervisning om äktenskapet. Så t ex i följande passus ur Laurentius Petris *Thensvenska kyrkeordningen*, 1571 (utg Färnström, Diak, Stockholm 1932, s 117):

Så är ock thet Gudz wille, at the som vthi Echtenskapet stadde äro, skola hålla sig troligha och reenligha, så at the icke förkrenckiat medh hoordom och olofligh beblandelse, Ty thet är een lijknelse och itt egentligt beläte til den contract och deelachtigheet som är emellan Christum och hans Försambling.

I Olavus Petris svenska kyrkohandbok 1529 får motivet om äktenska-  
pet avbildande funktion en markant accent både i den inledande förma-  
ningen till brudparet och i följande passus i brudprefationen (Olavus  
Petri, *Samlade skrifter*, Uppsala 1915, II, s 328):

O gudh som wille medh echteskapet betekna then stoora hemlighet: at  
såsom mannen och qwinnan warda jtt kött, så är och Christus jtt medh  
sinne helga försambling...

I Den svenska kyrkohandboken 1614 har den citerade passusen ute-  
slutits ur brudprefationen, men i den inledande förmaningen är referen-  
sen till Ef 5 kvar. Både Olavus Petri och HB 1614 framhäver det inslag i  
texten som skapar problem vid dess användning i modern tid, nämligen  
dess betoning av kvinnans underordning under mannen som en sida av  
avbildsfunktionen. Det motivet förstärks i Olavus Petris förmaning där  
det byggs samman med motivet i 1 Kor 11 om mannen som kvinnans  
huvud. HB 1614 övertar stora delar av Olavus Petris förmaning, bl a refe-  
rensen till 1 Kor 11, och följer honom ännu närmare i brudprefationen,  
vilket gör utslutningen av passusen ovan så mycket mer påfallande.  
Kanske har man inom en markant antikatolsk luthersk ortodoxi bedömt  
formuleringen som allför mycket påminnande om den katolska sakramen-  
tala äktenskapssynen.

Motsättningen mellan katolsk sakramental och evangelisk icke-sakra-  
mental tolkning av äktenskapet får nog sägas kvarstå i vår egen tid men  
har på olika sätt nyanserats. Främst kanske genom den nya sakraments-  
teologi som växt fram på katolskt håll efter Andra Vatikankonciliet, alltså  
från 1960-talet. Här finns en tydlig tendens till uppbrott från den stela  
skolastiska läran om sju sakrament till en bibliskt och patristiskt inspire-  
rad helhetssyn på livet i Kristus. Med anknytning just till den paulinska  
förståelsen av Guds i Kristus avslöjade "mysterion" uppfattar man Kristus  
som själva "bassakramentet", d v s den kristushemlighet som finns i den  
kristna kyrkan från dess grundande fram till nu; kyrkan kan därför kallas  
"ursakramentet". Men kristushemligheten kommer också till uttryck i kyr-  
kans gudstjänsthandlingar, som därför kan kallas "sakramentshandlingar".  
Man betonar också att dessa handlingars välsignelse ligger i att de mottas  
i tro. Sakramenten blir inte längre förstådda som punktuella handlingar  
utan som uttryck för en kristusgemenskap i en livsprocess. Endast makar  
som tillsammans söker tillväxa i tro och kristusefterföljd kan sägas för-  
verkliga äktenskapets sakramentala dimension (Andrén, s 29 ff).

Med en sådan syn - som ingalunda är allenarådande inom nutida  
katolicism - finns knappast något påtagligt avstånd till en genuin luthersk  
syn på det kristna livet som från början till slut vilande i dopets nåd, med  
ordet och nattvarden som ständiga källor för dess tillväxt. Tanken på  
människan som skapad till Guds avbild och i dopet återupprättad därtill  
kan därvid - som i det svenska 1500-talsmaterialet ovan - naturligt förbin-  
das med den speciella avbildsfunktion som i Ef 5 tillskrivs makarna och

därvid direkt förknippas med kristushemligheten. Fortfarande kvarstår dock - och i vår tid snarast förstärkta - motsättningarna i tolkningen av äktenskapets ouplöslighet; den evangeliska inställningen till skilsmässa och omgifte har ju i modern tid starkt liberaliserats.

### Makarnas konsensus vs kyrkans bekräftelse

Den problemställning som formulerats i rubriken är den direkta liturgiska och (kyrko)rättsliga avspeglingen av den teologiska grundfrågan om balansen mellan skapelseordning och kristen kontext i äktenskapssynen. Kan äktenskapet uttömmande beskrivas som skapelseordning, då förefaller makarnas offentligt avgivna konsensusförklaring utgöra tillräcklig grund för ett giltigt äktenskap. Men har det kristna äktenskapet en särprägel, så kanske något därutöver krävs för att äktenskapet skall vara ur kristen och kyrklig synpunkt giltigt? De alternativ som då erbjuder sig är dels kyrkans bekräftelse av makarnas konsensusförklaring, dels kyrkans välsignelse av deras äkta förbund och fortsatta liv tillsammans. Vigseldienstjänsens karaktär av välsignelsehandling skall jag ta upp i ett senare avsnitt. Den har inte varit föremål för några större kontroverser från vår nuvarande synpunkt, för även de som hävdar att det kristliga i äktenskapet enbart innebär att man söker leva kristligt i den skapelsegivna ordningen anser att bön och välsignelse behövs som hjälp och inspiration till makarna att leva samman i tro och helgelse.

Direkt kontroversiell har däremot frågan om kyrkans bekräftelse visat sig vara - därtill på ett egentligen oväntat sätt. Utifrån grundmotsättningen mellan katolsk sakramental och evangelisk icke-sakramental äktenskapssyn väntar man sig att katolska kyrkan skall ange kyrkans bekräftelse som nödvändig för äktenskapets giltighet medan detta förnekas av evangeliska kyrkor. Detta stämmer dock bara för själva reformationstidevarvet; senare kompliceras bilden (utförligt framställt i Andrén kap 2).

På katolskt håll fastställde Tridentinska kyrkomötet i mitten av 1500-talet att två ting krävdes för ett giltigt äktenskap: makarnas konsensus, dvs deras gemensamma överenskommelse att ingå äktenskap, och prästens uttalande av stadfästelseformeln. Äktenskapsfördrag som inte stadfästs av präst var olagliga och utan giltighet. Detta synsätt var inte överallt lokalt möjligt att tillämpa, men det fasthölls i princip fram till Andra Vatikankonciliet, och genom dekret så sent som 1948 sökte man få det tillämpat i dittills motsträviga regioner.

Evangelisk-reformatörisk praxis kan på representativt sätt belysas av våra svenska reformatorer. Som bakgrund bör två ting framhävas. (1) Den västerländska kristenheten hade från den antika romerska rätten övertagit synsättet att för ett giltigt äktenskap krävdes dels makarnas offentligt avgivna konsensus, dels äktenskapets fullbordande genom samlag. Den senare synpunkten har även i katolsk rätt alltid varit erkänd och till-

lämpad, ty ett äktenskap som inte fullbordats har alltid kunnat på begäran upplösas, dvs förklaras ogiltigt. (2) I svensk medeltid var konsensusförklaringen en självständig akt, kallad fästning eller trolovning, och den ägde ofta rum i hemmet, i vittnens närvaro. Kyrkan ville knyta fästningen närmare samman med välsignelsen över brudparet, men den förrättades i så fall framför kyrkporten, före brudparets inträdande i kyrkorummet.

Vad som är minimikrav för att ett äktenskap skall vara giltigt framgår indirekt av följande passus i Laurentius Petris kyrkoordning (s 126):

Ther Troloffuan är skeedd medh lagha gåffuor och närwarandes witne, och sedhan är sengelagh tilkommit, slijk handel moste man rekna gill och rett in för Gudh, ändoch lagha festning och wigning icke haffuer effterfolgd. Men med Troloffuan vthan sengalagh, haffuer det sig annorlunda.

Ärkebiskopen understryker dock riskerna med en fästning som inte fullföljs genom en kyrklig akt (s 122):

Så skal ock ingen saaklöst senggå med sijn festequinno, för än the haffua warit til Kyrkio, och anammat ther allmans witnessbyrd och Kyrkionnes welsignelse, Thy ther annars skeer, pläghar offta thet onda aff komma, at the effter någhon tijd skilie sigh åt, vnder thetta skotzmål, at the icke äro wijgd.

Fästningar i hemmen är över huvud inte önskvärda, men där de faktiskt har ägt rum skall akten inte upprepas vid ankomsten till kyrkan (s 121):

För all manz witnessbyrd skul, och til at förekomma twist oc trättor, som ellies offta plägar vpkomma j festningar, skal alment ingen festning skee, vtan in för Kyrkedörenne eller j Sacristien. Doch hwar någhre ellies, och för än the komma til Kyrkio om bryllops daghen äro lagliga feste hema, the samme skola ingalund festas ther vppå nytt, såsom en stoor osedh mongestädz haffuer warit, allenast må Presten haffua een förmaning til Brudh och Brudgumma när the komma för Kyrkedörena, och minna them på the ord som tilförenne vthi festningenne talat woro...

Kyrkoordningen är alltså helt entydig i fråga om vad som konstituerar ett giltigt äktenskap: det är makarnas fria, offentligt deklarerade konsensus och dess fullbordan genom "sengalagh": också Laurentius Petri räknar ett icke fullbordat äktenskap som ogiltigt, likaså ett äktenskap som ingåtts under tvång (s 119):

Ty til Echtenskap hörer jw beggis friya och welwiliogha ja och samtycke.

Något egentligt prästerligt "stadfästande" av makarnas avgivna konsensus äger inte heller rum inom aktens ram. Prästens roll är i stället att vädja till de vid akten närvarande att såsom vittnen lägga på minnet vad

som hänt. I Olavus Petris handbok 1529 (som Kyrkoordningen hänvisar till) formuleras detta på följande sätt (*Samlade skrifter*, II, s 326):

Idher alla godha Christna menniskior som her tilstädes äre tagher iach til witne hwad här skeedt är, förmanandes jdher at j wele det väl j hoghkomma.

Andrén konstaterar (s 66):

Såväl Luther som Olavus Petri övertog från medeltiden fästningen eller vigseln som en självständig akt, som inte försiggick vid altaret utan antingen kunde äga rum i hemmet eller vid kyrkodörren. Därefter vidtog den egentliga kyrkliga akten vid altaret i form av välsignelse eller brudmässa. Under 1500-talet arbetade de lutherska kyrkorna på att sammanföra dessa båda akter till en enda och göra vigselns giltighet beroende av prästens stadfästande.

Det blev också den lutherska ortodoxien, som med sin syn på prästämbetets avgörande betydelse för äktenskapets legitimitet lyckades genomföra förändringen... Fästningarna i hemmet försökte man förbjuda och akten vid kyrkodörren flyttades in i kyrkan framför altaret. Som uttryck för denna nya syn infördes en särskild stadfästelseformel.

I den nya kyrkohandboken 1614 fick stadfästelseformeln följande lydelse:

Efter nu thesse förestälte Personer hwar annan till ägta begära, och sådant här uppenbarliga för Gud, och then Christeliga Församling, såsom witnen på then yttersta dagen bekänna, och ther uppå är gifwitt wårdtekn och fästningering, Therföre fogar jag, såsom en Christi tjenare, här uppå them i ägtenskaps stadga och förbund tillsamman. I Namn Faders, och Sons, och thens Helga Andas. Amen.

Förändringen är onekligen uppseendeväckande. Medan det tidigare var makarna själva som i vittnens närvaro tog varandra till äkta genom fästningen, är deras roll nu reducerad till att "begära" varandra till äkta och att "bekänna" denna sin åstundand, varefter det är prästen som "fogar dem samman". Här har vi verkligen överhetskyrkan och överhetssamhället i sin prydno - och i statskyrklig förening! Med uppenbar anknytning till Jesus-ordet "Vad Gud har sammanfogat..." tilldelas prästen rollen att å Guds/Kristi vägnar "sammanfoga" makarna.

Ortodoxin ville göra vigseln inför präst till ett villkor för äktenskapets giltighet. Fästningens rättsliga ställning var dock så fast rotad i det allmänna medvetandet att det var svårt att sätta den ur kraft. Först genom 1734 års lag blev den kyrkliga vigseln fastslagen som oundgängligt villkor för ett äktenskap med full rättsverkan.

1811 års kyrkohandbok, som införde så många och delvis djupt ingripande förändringar i gudstjänstordningarna, övertog traditionen med en stadfästandeformel, men balanserade den på ett rimligare sätt mot makar-

nas agerande genom konsensusförklaringen: det är inte längre prästen som "sammanfogar" makarna, utan han "stadfäster" det förbund som de själva har ingått:

Emedhan I nu hvarannan till äkta tagit, och sådant här offentligen inför Gud och denna Christna Församling bekännen; alltså stadfäster jag, såsom Christi tjenare, detta edert äktenskapsförbund, i Guds, Faders och Sons och den Heliga Andas, namn. Amen.

1811 års stadfästandeformulering kom att med viss språklig översyn bibehållas ända fram till 1942 års kyrkohandbok. Då hade man utifrån förnyat studium av den reformatoriska äktenskapssynen kommit fram till att det inte kunde vara prästens uppgift att som ett av Kristus givet uppdrag stadfästa ett av två makar ingått äktenskapsförbund. Det kunde då se ut som om ett av präst stadfäst äktenskap hade något slags högre giltighet än ett som ingåtts inför civil vigsselförrättare. Det konstitutiva låg, menade man, just i att makarnas konsensusförklaring gjordes offentlig. Man bibehöll dock själva idén med en stadfästandeformel, men gav den följande uttunnade innehåll:

Emedan I nu haven tagit varandra till äkta och detta inför Gud och denna församling (dessa vittnen) betygat, stadfäster jag edert äktenskapsförbund.

Den nya formuleringen väckte stark opposition i högkyrkliga kretsar; det talades om "vigselritualets sekularisering", och somliga fortsatte att bruka den tidigare formeln. Självt tycker jag att oppositionen hade visst fog för sig. Motiven bakom ändringen var nog riktiga, men den genomfördes klumpigt, utan finess. En redan etablerad formel tycktes tömd på sitt specifikt religiösa innehåll, och stadfästandet kom att hänga i luften: "stadfäster jag..." - ja så, men i vilken egenskap i så fall, på vems uppdrag?

Vad som är speciellt intressant i Andréns översikt är för det första att se hur kyrkans stadfästande av makarnas konsensus som villkor för giltigt äktenskap kommer att hävdas inom i stort sett hela protestantismen ifrån 1600-talet och framåt, vilket gör att katolsk och evangelisk syn på dessa frågor kommer varandra förbluffande nära. Det är för det andra att se hur från 1960-talet ett uppbrott sker ifrån denna position över praktiskt taget hela kristenheten - och hur den katolska kyrkan faktiskt går i bräsch för denna utveckling genom Andra Vatikankoncilietts behandling av frågorna.

Jag har redan nämnt den förändrade katolska sakramentssyn, enligt vilken sakramenten inte blir punktuella handlingar utan ingår i en helhetssyn som uttryck för ett Kristusliv i växande. Härtill kommer den nya betoningen av gudsfolkstanken, bl a uttryckt genom idén om lekmanna-apostolatet. För äktenskapets del får detta följande tillämpning. Äktenskapets sakrament är över huvud ingenting som förmedlas av prästen,

utan den är något som makarna själva skapar, nämligen på dopets grund, genom att tillsammans leva och tillväxa i tro och helgelse.

Den liturgiska konsekvensen av denna nya helhetssyn framträder tydligt i det modellritual som utarbetades inom ritkongregationen och publicerades 1969 (Andrén s 23):

Utmärkande för det nya modellritualet är den påtagliga nedtoningen av prästens roll vid vigselakten. Detta märks tydligt i samband med konsensusförklaringen. Tidigare ställde prästen konsensusfrågorna till brudparet och mottog deras ja-svar... I det nya modellritualet finns detta visserligen fortfarande kvar, men endast som alternativ. Huvudalternativet består i stället av en inbjudan från prästen till brudparet att själva avge sin konsensusförklaring. Därefter fattar de varandras händer och avger sin förklaring utan förestavande. Alternativet med frågor är bara infört som en pastoral möjlighet. Därmed har man markerat, att det är makarna själva, som ingår äktenskap genom sin konsensusförklaring ... (Detta) understryks (ytterligare) av att prästens stadfästade, som alltid tidigare följt efter konsensus, i modellritualet utbytt mot ett konstaterande av vad som har skett och en förbön för och en välsignelse över brudparet. Prästen konstaterar nämligen endast, att brudparet avgivit sin konsensus inför kyrkan. Men konsensus är ingen avslutad punkt utan en pågående process och prästen ber därför, att Gud skall göra makarnas konsensus allt starkare.

Detta moderna katolska sätt att ställa konsensusförklaringen i centrum, slopa prästens stadfästade och i stället markera den efterföljande välsignelsen över brudparet är i grunden överensstämmande med ordningarna från svensk reformationstid. Såväl den tridentinskt katolska som den protestantiska ortodoxins markering av prästens stadfästade som villkor för ett giltigt äktenskap framstår i ljuset av den moderna utvecklingen som en lång och märklig parentes, och som ett läromässigt misstag. När vår nuvarande handbok i stället för stadfästade har infört ett moment "Tillkännagivande" har man ställt in sig i ett brett modernt ekumeniskt sammanhang samtidigt som man väl svarar mot intentionerna i den lutherska reformationsteologin. Momentet får också anses väl avvägt och formulerat:

Ni har nu ingått äktenskap med varandra  
och bekräftat detta inför Gud  
och denna församling (dessa vittnen).  
Ni är nu man och hustru.  
Må Herren vara med er  
och leda er i sin sanning  
nu och alltid.

Handboken är även konsekvent i sin uppfattning att makarnas offentligt avgivna konsensusförklaring i sig är tillräcklig grund för ett äktenskaps giltighet (jag bortser här från frågan om äktenskapets fysiska fullbordan). Det framgår av anvisningarna för "Välsignelse över borgerligt

ingånget äktenskap": den "utformas som vigselgudstjänst med undantag av Frågorna, Löftena och ringväxlingen och Tillkännagivandet". Man kan här jämföra med Laurentius Petris anvisning att "fästningen" inte skall upprepas med brudparet vid kyrkporten om den ägt rum tidigare inför vittnen.

### Den liturgiska gestaltningen av makarnas konsensus

Rubriken här avser inte bara ordalydelsen av makarnas ömsesidiga konsensusförklaring utan de liturgiska konsekvenserna över huvud av konsensusförklaringens konstitutiva roll vid äktenskapets ingående. Jag vill framhäva tre viktiga moment som bör gestaltas i den liturgiska akten om konsensus skall framstå som trovärdig: odiskutabel frivillighet, full ömsesidighet och makarnas jämbördighet.

Frivilligheten vid ingående av äktenskap är allmänt erkänd i vårt samhälle, men det är ju väl känt att i gångna tider föräldratröcket ofta har varit utomordentligt starkt. Det är då av intresse att se att kyrkan slagit vakt om frivilligheten även i en patriarkalisk tid. Jag citerade ovan Laurentius Petris krav på "beggis frija och welwiliogha ja och samtycke", och i sammanhanget heter det att om någondera parten "icke wil klarliga säya ja" eller om på annat sätt framkommer att vederbörande "medh trugh är kommen för Kyrkedörena", så skall vigseln inte genomföras. Den till vardera parten ställda frågan har bl a till uppgift att värna om frivilligheten. Frågorna finns ju med i HB 1986, och det hade varit skada att ta bort dem: argumentet i nyare diskussion att parternas fria agerande blir ännu mer markerat om man utesluter frågorna övertygar inte.

Ömsesidighet och jämbördighet får i svensk tradition ett klart uttryck genom att makarna redan från inträdandet i kyrkorummet är vid varandras sida och fattar varandras händer. I England och USA finns som bekant traditionen att bruden i aktens början förs in av sin far (eller, om denne är avliden, av annan manlig släktig eller vän till familjen) och överlämnas till den väntande brudgummen. Därigenom framstår äktenskapet snarast som ett avtal mellan fadern och den blivande maken, vilket är klart stridande mot hustruns jämbördighet med mannen. Seden är väl känd för den svenska allmänheten genom alla brölloppsscener som visas på film och TV, och det förekommer att svenska fäder vill ta efter exemplet att rituellt överlämna sin dotter till mågen. Det finns föga anledning att vara tillmötesgående mot sådana oseder. Än mindre efterföljansvärd är den extra betoning av prästens roll som förekommer i varianten att fadern först överlämnar bruden till prästen, som i sin tur överlämnar henne till brudgummen. Här kommer man nära tanken i den svenska HB 1614 att det är prästen som "fogar samman" makarna i äktenskap.

För ömsesidigheten och jämbördigheten är det viktigt med likalydelsen av makarnas löften till varandra. Även på denna centrala punkt utgör England och USA avskräckande exempel. I klassisk anglikansk rit måste



bruden lova att "lyda och tjäna" (obey and serve) sin blivande make: "obey" förekommer både i den till bruden ställda frågan och i det förestavade löftet. Först 1928 rensades "obey" ut ur den amerikanska episkopalkyrkans rit, och löftena gjordes likalydande. I det konservativare England stannade man däremot vid att införa ett alternativ där "obey" saknas, och ännu i det senaste ritualet från 1976 finns "obey"-varianten kvar som likvärdigt alternativ, trots att liturgikommissionen ville ta bort det.

I svensk tradition har bruden aldrig avkrävts något löfte att lyda sin man - inte ens under ortodoxins tid. Detta är ytterst anmärkningsvärt, för den bibliska "hustavlans" undervisning om hustruns underordning och lydnad betonas i den inledande förmaningen till brudparet både i HB 1529 och HB 1614, och den bör ha fallit sig naturlig i den rådande mer eller mindre patriarkaliska miljön. Men bibeln betonar också makarnas ömsesidiga förpliktelser, och det är den aspekten som alltifrån Olavus Petris handbok 1529 fått prägla såväl de till parterna ställda frågorna som de av dessa avlagda löftena. Traditionen har varit utomordenligt fast: från 1529 till 1986 (i över 450 år!) har för vardera maken såväl frågor som löften gällt beredvilligheten att "älska" sin partner "i nöd och lust". Här återger jag lydelsen av frågan till bruden i HB 1614:

Jag spør dig N N til, i then Helga Trefaldighets namn, och uti Guds Församlings närvaro, om tu will hafwa thenna Person, N N til tin ägta Man, och älska honom i nöd och lust?

Brudens variant av löftet lyder sedan:

Jag N tager dig N nu til min ägta Man, til at älska dig i nöd och lust, och til et wårdtekn tager jag af dig thenna ring.

HB 1986 har gjort en rimlig avvägning mellan kontinuitet och förnyelse. I den till vardera parten riktade frågan har man bibehållit den urgamla formuleringen:

Inför Gud  
och i denna församlings (dessa vittnens) närvaro  
frågar jag dig, NN:  
Vill du ta NN  
till din äkta man  
och älska honom i nöd och lust?

När det gäller löftena meddelas tre alternativ. Det första alternativet är det mest traditionella: här förestavas löftet av prästen.

Jag, NN,  
tar dig, NN,  
nu till min man

att dela glädje och sorg med dig  
och vara dig trogen  
tills döden skiljer oss åt.

I alternativ 2 ger parterna varandra löftet utan prästens förestavande, men i given formulering.

NN, jag vill älska dig,  
dela glädje och sorg med dig  
och vara dig trogen  
tills döden skiljer oss åt.

I alternativ 3 avges löftet utan given formulering, enligt följande anvisning:

Löftena kan i stället formuleras fritt av brudparet i samråd med prästen. De skall ge uttryck åt brudgummens och brudens vilja att älska varandra i nöd och lust tills döden skiljer dem åt.

Det finns två klart positiva ting att säga om de förändrade formerna för löftenas avgivande.

(1) Den nya möjligheten för makarna att avge sina löften utan prästens förestavande, och eventuellt även med formuleringar som de själva utarbetat, innebär en utmärkt markering av makarnas kreativa roll vid äktenskapets ingående, och den återspeglar en god nutida ekumenisk samsyn i frågan. Alternativet med förestavande får uppfattas som en pastoral möjlighet för dem som känner sig för osäkra för att våga sig på att utan stöd framsäga hela löftet. Alternativ 2, enligt vilket löftet avges utan förestavande men i given fast formulering, kan betraktas som det huvudalternativ som brudparen bör uppmuntras att använda. Helt fritt formulerade löften kommer nog att väljas mer i undantagsfall.

(2) Det är en mycket god idé att låta löftet bli inte bara en upprepning utan en vidare utveckling av frågans traditionella "älska ... i nöd och lust". Här är återigen alternativ 2 att föredra, särskilt för att det startar direkt med det personliga "(tilltalsnamn), jag vill älska dig", i stället för att på det mer stela och formella sättet upprepa alla namnen och beslutet att "ta dig till min hustru/man", detta enligt alternativ 1, där ordet "älska" tyvärr inte finns med över huvud taget. Att "dela glädje och sorg med dig" (båda alternativen) är en god variation av "nöd och lust"; det litet ålderdomliga uttrycket får så en modern tydning med klart existentiell innebörd.

Den mest påfallande innehållsliga innovationen i löftet enligt samtliga tre alternativ ligger i det avslutande "vara dig trogen tills döden skiljer oss åt". Här är förebilden närmast det traditionella anglikanska ritualen. Häri ligger en klar skärpning av löftet i förhållande till en 450-årig svensk vigseltradition. Avsikten är givetvis att klarare understryka äktenskapets principiella livsvaraktighet. Man kan nog se på den här skärpningen på två olika sätt. Det ena sättet innebär en positiv värdering av att löftet ex-

plicit gäller livsvaraktig trohet och av att kyrkan gör denna markering i sitt vigselritual just i en tid då det de facto är ytterst vanligt att äktenskap bryts upp och nya relationer ingås. Det andra sättet innebär viss tvekan: när kyrkan i 450 år har kunnat nöja sig med det mer allmänt formulerade löftet "att älska ... i nöd och lust", varför inte göra det i fortsättningen också? Är det verkligen visligt att genomföra en skärpning av löftet just i en tid fylld av äktenskapliga kriser, i fullt medvetande om att löftet i många fall inte kommer att kunna hållas?

Ända från 1529 fram till 1986 föreskriver gällande ritual för fästning respektive vigsel att en ring skall förekomma vid akten, och överlämnas av brudgummen till bruden: därav variationen i makarnas löften: "giver jag dig" respektive "emottager jag" denna ring. Jag vet inte hur gammal seden är att parterna när de kommer till vigseln redan bär var sin ring, som de givit varandra i samband med förlovningsringen. Denna är snarast att betrakta som en kvarleva av den tidigare fästningen, men utan rättsverkan efter det att vigsellöftena tagit över den äktenskapskonstituerande rollen. Kvinnan erhåller sedan ytterligare en ring vid vigseln.

Det finns i nutiden en stark trend inom alla kristna samfund att låta makarna ge varandra var sin ring under själva vigselakten. Ömsesidighet och jämbördighet mellan makarna kommer, menar man, bättre till uttryck om ringväxlingen innebär att inte bara en utan två ringar ges som gåva och symbol för löftena. 1986 års handbok räknar med båda möjligheterna vilket förefaller visligt: en man som redan bär förlovningsring kanske är föga intresserad av att bära ytterligare en ring, medan kvinnan kanske är mer benägen att bära smycken. Här får man nog avvakta och se hur ringsederna utvecklas. En möjlighet som ibland tycks tillämpas är att mannen mottar sin förlovningsring ännu en gång, med en ny ingravering. Även om bruket av två ringar förefaller liturgiskt mest uttrycksfullt finns det knappast anledning göra någon stor principiell jämställdhetsfråga av detta.

Viktigare är att den principiella ömsesidighet och jämbördighet som kommer till uttryck i likalydande frågor och löften även får prägla valet av bibeltexter samt utformningen av den inledande förmaningen och av bönematerialet. En konsekvens av tonvikten på ömsesidigheten och jämbördigheten mellan makarna är att de skustavtexterna i Nya testamentet, med deras betonande av hustruns underordning under mannen, inte går att använda i vigselritualet. Tyvärr drabbar detta också den viktiga, ovan kommenterade avbildstexten i Ef 5 som i varje fall inte kan brukas oavkortad.

Som ovan framhållits var motiven om hustruns underordning under mannen och mannen som kvinnans huvud markant framhävda såväl i Olavus Petris handbok 1529 som i ortodoxins handbok 1614. Däremot rensades alla patriarkaliska inslag i vigselritualet ut i den av upplysningstiden präglade handboken från 1811. (Därmed försvann också den i HB 1614 sista kvarvarande referensen till Ef 5.)

1811 års handbok har inte något gott renommé bland svenska liturgi-historiker, och det är sant att den i många avseenden innebär en liturgisk utarmning. Men allt den innehåller är förvisso inte dåligt, och just vigselritualet måste framhåvas för en förbluffande modernitet och framsynthet. Vi kan här nöja oss med att jämföra själva ingressens utformning 1614 och 1811; först 1614:

Käre wänner, j skolen granneligen besinna, at Gud sielf hafwer stiktat Äg-  
tenskapet, och satt mannen til qwinnes hufwud, at han skal wara hene-  
nes förman, regera henne i gudsfruktan till thet bästa; ther til älska henne,  
såsom Christus älskade Församlingen... Theslikes skal ock qwinnan wara  
mannenom lydig, älska honom, hålla honom för sit hufwud och förman;  
tänkandes på, at hon är skapad mannenom til hjelp.

Det är onekligen en genomgripande förändring i riktning mot ömse-  
sidighet och jämbördighet som skett i 1811 års text:

Dyre Christne! Äktenskapet är af Gud sjelf stiftadt, till Samhällens be-  
stånd och till förenade makars inbördes hjelp, att lätta lifvets mödor, mild-  
ra mötande bekymmer, och igenom en sorgfällig uppfostran bereda  
efterkommandes sällhet. Denna stiftelse är helig: Helige äro dess förbindel-  
ser: Heliga, dess ändamål. Mannens pligt är, att älska och ära sin hustru...  
Så bör ock hustrun med kärlek och tillgifvenhet möta sin man... Man och  
hustru böra ... igenom sorgfällig uppmärksamhet på sig sjelfva och sina  
pligtyer, söka att förtjena hvarannans aktning och kärlek, samt städse  
föreläsa hvarannan i en sann Gudsfruktan.

Det är anmärkningsvärt att denna förändring genomfördes i kyrkans  
vigselritual ett gott stycke tidigare än Sveriges riksdag genomförde sin  
långa serie jämställdhetsreformer från 1800-talets mitt in i vår egen tid. I  
detta fall har därför faktiskt en viktig kyrklig jämställdhetsreform berett  
väg för fortsatt reformarbete på olika områden av samhället.

Den som vill vara trogen bibelns budskap kanske här ändå frågar sig  
om inte detta budskap borde få gälla oavkortat också när det gäller tex-  
terna om kvinnan underordning: är det inte trots allt en felaktig anpass-  
ning till samhället när jämställdheten blir så starkt framhåvd i ritualen?  
Mitt eget svar på den frågan är ett kategoriskt nej! Alla kristnas likvärdig-  
het genom dopet är enligt min mening bibelns huvudlinje i fråga om  
kvinnligt och manligt, och det är falsk bibeltrohet att söka konservera de  
häremot stridande element som enbart återspeglar en gången tids sociala  
struktur. Men här är inte platsen att utveckla min argumentation härför;  
jag hänvisar i stället till den utförliga genomgång jag i mitt arbete *Guds  
avbild* från 1990 gör av dessa frågor.

1811 års inledande förmaning övertogs med få förändringar av 1894  
och 1942 års handböcker. Om den från början innebar en markant ny-  
ansats så säger det sig självt att den med tiden kommit att kännas alltmer  
föråldrad. Andå finns huvudtankarna i koncentrerad och språkligt upp-

fräschad gestalt med i inledningsorden i 1986 års ritual (här återgivna enligt alt 1; men även alt 2 har hämtat - delvis annat - material från HB 1811).

Äktenskapet är en Guds gåva  
instiftat till samhällets bestånd,  
till människors hjälp och glädje,  
till inbördes stöd och fördjupad samhörighet  
i mörka och ljusa dagar.

Att leva som man och hustru  
är att leva i förtroende och kärlek,  
att ha ansvar för varandra och hemmet,  
(att tillsammans ta emot och fostra sina barn)  
och att troget stå vid varandras sida.

En mycket välfunnen innovation i det nya ritualen är den inledande (icke obligatoriska) lovprisningen:

Underbara är dina verk, Herre vår Gud,  
underbart har du skapat man och kvinna.  
Av din kärlek lever vi.  
Dig vill vi prisa för livet som oupphörligt förnyas.

I förslaget till bibeltexter utöver den obligatoriska Matt 19 kan man lägga märke till att Ef 5 faktiskt på nytt förekommer, dock inte den speciella äktenskapstexten en bit in i kapitlet utan själva kapitlets öppningsord med den generella maningen: "lev i kärlek, så som Kristus har älskat oss".

### Vigselgudstjänsten som välsignelsehandling - med eller utan mässa

Först en liten brasklapp: mitt uppdrag för årsboken har varit att skärskåda vigselgudstjänsten ur teologisk och liturgisk synvinkel, däremot inte ur exempelvis pastoral synvinkel. Jag har därför helt och hållet förbigått problemet med att vigselritualet egentligen är skrivet med tanke på brudpar som betraktar kärlek och äktenskap som en Guds gåva och som vill gestalta den äktenskapliga samlevnaden med Kristus och hans utgivande kärlek som förebild, medan många brudpar som i vår tid önskar kyrklig vigsel har svag förankring i kristen tro.

Jag kommer inte att närmare diskutera det problemet i fortsättningen heller. Jag nöjer mig med att konstatera att alternativet vigsel med mässa i vår tid givetvis bara kan bli aktuellt i sådana fall då två makar medvetet vill placera in sitt äkta förbund i trons och det kristna livets sammanhang. Men under svensk reformationstid, då löftena eller fästningen som tidigare sagts ingicks framför kyrkporten, var välsignelsen över brudparet (eller egentligen över bruden) obligatoriskt förlagd till församlingens allmänna

gudstjänst, som ett led i nattvardsmässan. Den s k *benedictio nuptialis* eller "Brude-Wälsignelsen" får i Olavus Petris handbok 1529 helt enkelt ersätta den vanliga nattvardsprefationen; brudparet framträder då dessförinnan till altaret, och välsignelsen sjungs eller läses över dem. HB 1614 gör två förändringar: välsignelsen gäller här uttryckligen båda makarna, och den ersätter inte nattvardsprefationen utan förläggs som ett särskilt moment, efter kommunionen. Båda delarna utgör liturgiskt sett en förbättring: ortodoxin har här å ena sidan givit sitt lilla bidrag till ökad jämbördighet mellan makarna, och å den andra slagit vakt om de skilda karaktärerna av nattvardsprefationen som en till Gud riktad lovsång, och brudprefationen som en över brudparet given välsignelse. Både 1529 och 1614 förutsättes bruket av päll (ett slags blå tronhimmel) över brudparet under brudvälsignelsen.

Hur alternativet vigsel med mässa småningom alltmer kommit ur bruk skall inte här närmare utredas, men vi kan konstatera att i 1811 års handbok är detta alternativ frivilligt. "Åstundas Pellet och Brudmässan", heter det, "träder Brudparet, efter Predikan och Communionen, fram för Altaret", varpå prästen sjunger de angivna orden "efter de Noter, som till Brudvälsignelsen pläga brukas", dvs samma ordning som enligt 1614 års handbok. Men "i annat fall" - då vigseln hålls utan samband med den allmänna gudstjänsten och med mässa - avslutas vigselgudstjänsten med en läst förbön för brudparet, och med slutvälsignelse.

Detta senare alternativ - vigsel utan mässa - har i senare handböcker blivit huvudalternativ, fastän det enligt HB 1942 kunnat berikas med att den sjungna brudvälsignelsen lagts in som förbön. Troligen genom en missuppfattning av anvisningarna i 1811 års handbok - man har trott att brudmässa och brudvälsignelse var synonymer - betecknade HB 1942 denna sjungna förbön som "brudmässa". Alternativet vigsel med mässa finns dock dessutom kvar, och en viss renässans av detta bruk har kommit med det senaste halvseklens nattvardsrenässans. Men det har då av naturliga skäl inte varit den allmänna gudstjänstens nattvardsmässa man anknutit vigseln till, utan en särskild i anslutning till vigseln anordnad mässa.

HB 1986 har i ritualet för vigselgudstjänst två alternativ till förbön över brudparet och anger att det andra alternativet kan sjungas. Detta senare alternativ är den gamla "brude-välsignelsen" i moderniserad form. Den bryts inte längre ut som ett självständigt moment i alternativet vigsel med mässa, men däremot finns som en innovation ett alternativ till nattvardsprefation speciellt avsett för mässa i samband med vigsel. När brudparet efter kommunionen på nytt går fram till altaret läses endast den aronitiska slutvälsignelsen över dem. Bruket av päll nämns inte.

Vad gäller den teologiska förståelsen av vigselgudstjänsten som välsignelsehandling visar jag tillbaka till artikelns första avsnitt om skapelseordning och kristen kontext. Prästens välsignelse över brudparet konstituerar inte deras äktenskap - det gör den heller inte enligt katolsk uppfattning; den är däremot avsedd att ge hjälp och inspiration till att gestalta det

äktenskapliga samlivet i kristen anda. Än mer markerat blir detta om alternativet vigsel med mässa kommer till användning. Då markeras brudparets vilja att på dopets grund gestalta sitt liv tillsammans och låta det näras och växa genom bruket av nådens medel. I denna vida mening kan äktenskapet också i en evangelisk kontext sägas bli sakramentalt präglad.

# Summary

A new ritual for the marriage service is in use in the Swedish church since 1986. It is here being discussed from a theological and liturgical perspective, and in the light of historical and ecumenical development.

According to common Christian conviction, matrimony is founded in God's creation. Above this, traditional Catholic doctrine considers a Christian marriage, confirmed and blessed by the Church, a sacrament; an idea which was rejected by the 16th century reformers. According to more recent Catholic views, however - though not universally prevailing - it is rather the baptized and faithful Church members' whole lives in communion with Christ that are sacramental, the matrimonial union being a special expression of this. Such views seem to be rather close to the Lutheran view that all Christian life should be lived in the grace of baptism, nourished by the word and the eucharist, especially since the view of marriage as representing the union between Christ and the Church, in accordance with Eph 5, was preserved by the reformers. However, as for the question of divorce and remarriage, the positions are still mutually irreconcilable.

Throughout the centuries, there has been a tension between, on the one hand, the declared mutual consensus of the married couple, and on the confirmation of the Church, on the other, as conditions for a valid marriage. Whereas traditional Catholicism pointed to the confirmation as an essential condition (above consensus and carnal completion), this was repudiated by the reformers. The 17th century Lutheran orthodoxy stressed the necessity of confirmation by the Church no less than the Catholics, however. From the 1960's a new development is taking place within nearly all Christian churches, the declared consensus everywhere being placed in focus. The minister no more "confirms" the declared consensus but invites the present congregation to be witnesses of the declaration made by the couple (so also in the new Swedish ritual). Modern Catholicism maintains that the sacrament of marriage is a function of lay people's apostolate.

As for the form of the consensus, three elements are essential in the modern Christian view: voluntariness, reciprocity, and full equality. It is remarkable that all Swedish wedding rituals from the 16th century onwards prescribe identical wording of the vows from both parties involved, whereas in the Anglican and in several other traditions the wife must promise to obey her husband (changes are now occurring within these traditions also, though rather reluctantly in the Church of England). The new Swedish ritual - in accordance with a general ecumenical trend - also contains a possibility for the couple to formulate their vows freely. (In the opening address, the old Swedish rituals stressed the subordination and obedience of the wife, but as early as 1811 a change in the direction of



equality took place. The author has presented a theological foundation for the equality of husband and wife, in his book *Guds avbild - The Image of God* - from 1990.)

An important part of the marriage ceremonial contains the wish for God's blessing over the couple, and prayers for them. According to an old Swedish custom (now occurring very seldom) the "päll", a kind of canopy, is held above the couple while a solemn "matrimonial benediction" is sung to them. A traditional Swedish marriage service ends with a Eucharistic celebration, though the use of this has been much neglected during the last 200 years. A certain renaissance of the use has, however, taken place during the last half of the century, and it is fostered by the indications given in the new ritual. Theologically, this use gives a good expression of the matrimonial union as a special domain for the sacramental life of the faithful with Christ.

# Äktenskapets sakramentalitet - till frågan om äktenskapets teologiska motivering

Av Sven-Erik Brodd

Uppenbarligen är det så att frågan om vad ett kristet äktenskap är för något hanteras med svårighet av kyrkorna. I Svenska kyrkan har inte några riktlinjer utgivits för de troende sedan i början av 1970-talet.<sup>1</sup> Den luthersk-katolska samtalsgruppens arbete "Äktenskap och familj i kristen belysning" (1975) har knappast beaktats i Sverige.<sup>2</sup> Inom Svenska kyrkan var vigsel av frånskilda en högaktuell problematik under en period fram till slutet av 1970-talet, men är det knappast längre. En ganska omfattande diskussion fördes på 1970-talet om äktenskapet och alternativa, vad som kallades äktenskapsliknande, samlevnadsformer men inte heller den diskussionen är aktuell längre. Allmänt kan sägas att äktenskapet diskuterats som juridiskt, sociologiskt och etiskt problem på ett fragmentariserande sätt och att äktenskapsteologi i stort sett lyst med sin frånvaro.<sup>3</sup>

Vad jag försöker antyda i den här uppsatsen är frågan hur man grundlägger en teologi om äktenskapet. Jag menar att detta i sin tur avgör hur etiska, sociologiska och andra frågor behandlas. Det betyder också att jag dispenserar mig från t ex skyldigheten att dra etiska eller pastorala konsekvenser av min framställning. Utgångspunkten tar jag i arbetet med de vigselritual som finns i förarbetena till Svenska kyrkans nuvarande ordning för vigsel.

## 1. En kristen syn på äktenskapets mening

I motiveringen till förslaget till vigselgudstjänst skriver 1968 års kyrkohandbokskommitté: "En självfallen utgångspunkt för ett kyrkligt vigselritual till skillnad från ett borgerligt är, att det bör ge uttryck åt en kristen syn på äktenskapets mening".<sup>4</sup> För Svenska kyrkan gäller då, enligt kyrkohandbokskommittén, att denna äktenskapsuppfattning bör vila på en evangelisk-luthersk grund. Därvid konstateras följande:

1. Äktenskapet är "en gudomlig instiftelse".
2. Det "tillhör skapelsen", (2.a) "bidrar till att hålla den av Gud skapade världen vid makt" och detta (2.b) "gentemot alla de nedbrytande krafter som hotar Guds goda skapelse".
3. Det är "en av Gud given form för gemenskapen mellan man och kvinna", det är "en gåva till skydd för deras inbördes kärlek med därtill knutna målsättningar och förpliktelser".
4. Det medför vissa "äktenskapets förpliktelser" till vilka hör (4.a) "vilja hos parterna till livslång trohet" och (4.b) om möjligheterna föreligger, "ta emot och fostra barn". "Härigenom deltar de på ett särskilt och unikt sätt i Guds fortsatta skapelseverk."
5. Det grundas på kontrahenternas "eget fria avgörande".<sup>5</sup>

Bortsett från det avgörande påpekandet att Gud stiftat äktenskapet, att det är en del av hans skapelse och ett skydd för den, kan vad som sägs om äktenskapet förmodligen accepteras av också sådana som inte är kristna. Vad kyrkohandbokskommittén förmedlar är en kristen syn på ett allmänmänskligt fenomen men detta är inte problemfritt i den utsträckning man anser det uttömmande för en kristen äktenskapssyn. Problemet låter sig fokuseras i *frågan om det finns ett kristet äktenskap och inte bara en kristen syn på äktenskapet*.

Den svenska kyrkohandbokens vigselritual är ett uttryck för att äktenskapet är ett allmänmänskligt fenomen.

### 1.1 En kristen syn på äktenskapet som allmänmänskligt fenomen

Kyrkohandbokskommitténs syn på äktenskapets mening ur skapelseteologisk synpunkt måste ses, inte som en bestämning av vad ett kristet äktenskap är, utan som en kristen tolkning av ett allmänmänskligt fenomen, nämligen en monogam, bisexuell relation grundad på en offentlig konsensus mellan parterna. Handbokskommittén uttrycker det så: "När två människor av olika kön kommer överens om att för alltid tillhöra varandra och deras beslut bekräftas offentligt, föreligger ett äktenskap".<sup>6</sup> Enligt den här kvalificeringen av den kristna äktenskapssynen skiljer sig inte ett äktenskap mellan kristna från ett äktenskap mellan ateister. De olika grupperna ger - sannolikt - ett allmänmänskligt fenomen olika betydelser.

Här uppstår, menar jag, en spänning mellan fenomen och tolkning, mellan den principiellt universella bestämningen av äktenskapet som ett allmänmänskligt fenomen och den naturrättsligt-teologiska begrundningen av det. Svenska kyrkans vigselordning förutsätter att äktenskapet som enbart en skapelseordning kan förstås och förverkligas av alla människor genom den naturliga lag, den möjlighet att skilja mellan rätt och orätt, som givits människan genom skapelsen. Är det så att äktenskapet har olika innebörd för kristna och ateister trots kravet på universaliserbarhet, är emellertid tolkningen av äktenskapet en trostolkning. Frågan måste då ställas om denna trostolkning på ett avgörande sätt tillför synen på äktenskapet sådana från kravet på universaliserbarhet avvikande innehåll att man måste tala om en av den kristna gudsuppfattningen bestämd variant av ett allmänmänskligt fenomen. *Om äktenskapet är ett allmänmänskligt fenomen, med vad rätt kan man då hävda en förpliktande kristen tolkning av det när skillnaden mellan rätt och orätt genom den naturliga lagen nedlagts i varje människas hjärta?*

Kyrkohandbokskommittén tycks medveten om problematiken och skriver: "Även om äktenskapet principiellt tillhör skapelseplanet betyder det minst av allt, att det specifikt kristna, evangeliet om Jesus Kristus, saknar betydelse för livet i det". Man bestämmer "evangelium" i sammanhanget på följande sätt: "Kärleken, som makarna skulle skänka varandra men som så ofta överstiger deras krafter, får de i gåva av Kristus. Också förlåtelsen, utan vilken varje äktenskap till sist blir omöjligt, får de möta och kan ge vidare genom honom".<sup>7</sup>

Här möter formuleringar i kyrkohandbokskommitténs uppfattning som skulle kunna tolkas så att de stöder tolkningsmöjligheten att ett kristet äktenskap har en särskild karaktär inom de ramar som äktenskapet som allmänmänskligt fenomen uppställer. En noggrannare läsning visar nog emellertid att det som skulle kunna kallas det specifikt kristna inte relaterar till äktenskapet som sådant, som institution om man så vill, utan till personerna i äktenskapet.<sup>8</sup> När kyrkohandbokskommittén skriver sitt förslag till vigselordning ger man två förslag där *det ena* tar fasta på "skapelseatron och söker i några korta ord beskriva äktenskapet som en Guds gåva och en del av hans skapelseordning".<sup>9</sup> *Det andra* alternativet är här intressant därför att det håller samman frågan om natur och nåd, om skapelsen och frälsningen, genom att utgå från att äktenskapet är en Guds gåva och en del av skapelseordningen men också att "det går utöver det rena skapelseperspektivet och talar om den kärlek i Jesus Kristus som är en Guds särskilda gåva och som kan ta gestalt också i äktenskapet och där omskapa människors liv".<sup>10</sup> Frågan är om man inte i det fallet kan tala om en spänning mellan två olika syner på äktenskapet. Visserligen sägs att kärleken i Kristus "kan ta gestalt också i äktenskapet" och detta kan tolkas både som om det tog gestalt inom ramen för äktenskapet och genom äktenskapet som institution. Det första tolkningsförslaget stöds exempelvis av att varje allusion på förhållandet mellan Kristus och kyrkan som skulle kunna tolkas i ecklesiologiska kategorier, t ex genom

någon referens till Efesierbrevet 5, saknas såväl i ritualet som i motive-ringarna. Detsamma kan sägas om 1982 års revisionsgrupps arbete som på alla för detta sammanhang väsentliga punkter ansluter till kyrkohandboks-kommittén.<sup>11</sup> Detsamma gäller om 1986 års kyrkohandboks vigselritual.

Så långt är kyrkohandboks-kommittén utomordentligt representativ för gängse protestantisk äktenskapsuppfattning. Äktenskapet är grundat genom den naturliga lagen som en Guds skapelseordning. Kristi liv och verk relateras till personerna som ingått äktenskapet men inte äktenskapet som sådant.

Detta skapar naturligtvis en rad problem som handboks-kommittén rimligen inte tar ställning till. Ett exempel är vilken betydelse ett äkten-skap har, ur kristet perspektiv, när makarna frivilligt avstår från föräldra-skap. En exklusiv begrundning av äktenskapet som en del av skapelsen vilar traditionellt på dess förmåga att utgöra basen för mänsklig reproduktion. Själva tanken på att äktenskapet skulle vara en gudomlig instiftelse förläggs till vad som skulle kunna kallas skapelsens plan. Enligt kyrko-handboks-kommittén blir skyddsaspekten dominerande motiv för det kristna äktenskapet, det gäller såväl kontrahenterna som barnen. Skydds-aspekten förutsätter därför fortplantningen som ett grundläggande innehåll i äktenskapet. För dem som inte får barn bortfaller faktiskt deltagandet i den fortsatta skapelsen genom att äktenskapet som sådant principiellt är grundat i Guds skapelse, är en del av den och därmed, underförstått, integrerat i en fortsatt skapelseprocess. På vad sätt ett äkten-skap som ett skapelsefenomen skulle bidra till att "hålla skapelsen vid makt" förblir oklart. Det kan i varje fall inte röra sig om något för äkten-skapet särskiljande i förhållande till andra mänskliga livsyttningar eller samlevnadsformer.

## 1.2 Vigsel och äktenskap

Enligt kyrkohandboks-kommittén finns det ett allmänt sätt att ingå äkten-skap, nämligen när ett parförhållande bekräftas offentligt på ett sådant sätt att livslång monogami framstår som själva grunden för avsiktsförklaringen.

Frågan är då om den kyrkliga vigseln utgör en form för detta generella sätt att ingå äktenskap eller om vigseln är ett sätt att ingå en särskild typ av äktenskap. Argumenteringen hos kyrkohandboks-kommittén antyder det förstnämnda sättet. Däremot är vigseln, självfallet, en särskild form för ingående av äktenskap.

Vigselns centrum är makarnas konsensusförklaring och "makarnas handlande" ses som "det konstitutiva vid äktenskapets ingående".<sup>12</sup> Men detta är inte tillräcklig förutsättning för att en kristen vigsel ska föreligga: "Vigselakten är emellertid samtidigt *kyrkans välsignelsehandling*. I den kyrkliga vigseln ges äktenskapsförklaringen och dess löften inför Guds ansikte,

dvs med ansvar inför den allsmäktige Skaparen och i förtröstan på hans hjälp, när det gäller att leva i äktenskapet."<sup>13</sup>

I vigselgudstjänsten tydliggörs emellertid att det inte är äktenskapet som välsignas utan kontrahenterna. I t ex bönen över ringarna heter det: "O Gud, du som är alltings skapare och Herre, välsigna NN och NN i deras äktenskap". Äktenskapet som en kristen institution antyds inte. Det betyder rimligen att äktenskapet som institution inte påverkas av det faktum att det ingåtts genom kyrklig vigsel.

Hur tanken på ett kristet äktenskap utmönstrats kan klarläggas vid en jämförelse mellan de olika vigselförslagen. I 1986 års vigselgudstjänst heter det: "Äktenskapet är ett heligt förbund förordnat och välsignat av Gud, himmelens och jordens skapare. Det är äktenskapets mening att ge vidare den kärlek som är av Gud." Vidare: "Ni får kraft i bön och gudstjänst, i Guds ord och sakrament. *Den rikedom som ligger i äktenskapet är stor.* Där man och hustru lever i Guds förlåtelse får de hjälp att förstå och förlåta varandra. *Så kan äktenskapet förverkligas efter Guds vilja.*"<sup>14</sup> [min kurs] Denna formulering är innehållsligt sett ett sätt att förhindra att äktenskapet uppfattas som ett mysterium eller sakrament, vilket omedelbart skulle slå sönder det renodlade skapelseperspektivet. I förhållande till formuleringen i gudstjänstordningen 1982 där det heter att man och hustru "får hämta kraft i bön och gudstjänst, i Guds ord och sakrament. *Den hemlighet som ligger i äktenskapet är stor.* Där äkta makar lever av Guds förlåtelse får de hjälp att förstå och förlåta varandra. *Så kan äktenskapet bli en bild av kärleken mellan Kristus och kyrkan.*" [min kurs] Hemlighet refererar just till mysterium och ett sakramentalt perspektiv med referensen till Kristus och kyrkan. Denna formulering antogs av Kyrkomötet 1982 och ingick i 1982 års alternativa gudstjänstordning.<sup>15</sup> Beredningsutskottet motiverade formuleringen som ett sätt "att tydligare markera äktenskaps Kristusdimension".<sup>16</sup> När sedan allusionen på Kristus och kyrkan utmönstrades i 1986 års vigselordning omöjliggjordes en tolkning av äktenskapet som en del av Guds frälsningshandlande i Kristus.

## 2. Frågan om förhållandet mellan en kristen äktenskapsuppfattning och ett kristet äktenskap

Kyrkohandbokskommittén och Svenska kyrkans vigselgudstjänst ger alltså ett tämligen klart svar på frågan om det finns en särskild kristen syn på det allmänmänskliga fenomen som kan kallas äktenskap eller om man kan tala om ett kristet äktenskap till skillnad från andra typer av äktenskap. Det betyder att livet inom äktenskapet kan präglas av en kristen livsuppfattning utan att för den skull själva äktenskapet som institution och livsform skulle vara annorlunda eller åtminstone en variant av äktenskapet generellt sett. Genom bundenheten till en naturrättslig äktenskapsuppfattning av 1500-talssnitt i ett pluralistiskt samhälle på väg in i 2000-talet, har Svenska kyrkan i sin vigselordning inte ens antytt möjlig-

heten att ett äktenskap som ingås med kyrklig vigsel mellan troende döpta, nyanserar den naturrättsliga synen på äktenskapet. När detta inte görs, öppnas inga möjligheter att motivera äktenskapet annat än som en juridiskt given form för samlevnad, med eller utan kyrkans välsignelse, med eller utan kontrahenternas kunskap om den skapelseteologiska förutsättningen för äktenskapet.

Frågan är nu om man kan skilja mellan äktenskapet som institution och institutionens form, mellan äktenskapet som en institution på "skapelsens plan" och som kristen livsform? Kan man med andra ord skilja mellan ett äktenskap som utformas och byggs upp med hjälp av en kristen teologi och äktenskap som inte gör det? Frågan är alltså om man kan skilja mellan en kristen syn på äktenskapet och ett kristet äktenskap. Jag menar att man kan göra det. Det betyder att jag kommer att argumentera för att det finns olika typer av äktenskap men att de hör samman på följande sätt:

I. För hela skapelsen gäller som relativt vanlig en monogam samlevnad mellan man och kvinna som kan betecknas som äktenskap. Detta kan vara *värdenetralt eller livsåskådningsmässigt inklusivt*. Den här typen av äktenskap i någon mening är också inkluderat i kyrkohandboks-kommitténs äktenskapsmotivering.

II. Till detta "naturgivna" äktenskap hör att det på olika sätt kultiveras, det får *kulturellt betingade rättsliga utformningar*. Till skillnad från kyrkohandboks-kommittén menar jag då att t ex konsensus inte omedelbart kan ses som något som kan föras till naturens plan utan tillhör kulturens eller kulturernas område. Det betyder, naturligtvis, att konsensus inte är en del av Guds skapelseordning.

III. Först när man förutsatt naturen som allmänmänskligt fenomen och äktenskaps inkulturation kan man föra in *en kristen, skapelseteologisk syn på äktenskapet* som institution och då göra en första teologisk precisering. Det rör sig om en kristen skapelseteologi även om den reser universella anspråk. Denna inskränkning förändras inte av att man i religionsdialoger kan klarlägga överensstämmelser mellan den kristna skapelseteologin och andra religioners skapelseteologier och eventuella gemensamma konsekvenser för synen på äktenskapet.

IV. Ur det nytestamentliga materialet finns goda skäl att dra slutsatsen att det finns ett särskilt kristet äktenskap. Det har (I) de för den mänskliga naturen gemensamma förutsättningar som nämndes inledningsvis och som (II) kräver kultivering. Vidare (III) tolkas det utifrån en grundläggande kristen skapelseteologi men är också *en institution i kyrkan* och som sådan sakramentalt.

Jag ska nu försöka ge skäl för detta.

## 2.1. Det kristna äktenskapet som en del av skapelsen

Det är självklart att det kristna äktenskapet till sin grundstruktur är en del av skapelsen. Med varje typ av mänsklig reproduktion och mänskliga känslor delar de troende själva förutsättningen för det kristna äktenskapet, det liv som man och kvinna delar med varandra i en varaktig relation.

Man bör alltså kunna tala om äktenskapet i denna generella mening utan att förutsätta en teologi om det. Äktenskapssyner "på skapelsens plan" finns inom och utom religionerna. Frågan är då om man för bestämningen av vad ett äktenskap är på det naturliga planet, som allmänmänskligt fenomen, i premisserna får införa sådant som är för kristendomen exklusivt. Jag menar att så inte kan vara fallet. Då förflyttar man sig från det naturliga planet till ett av kristen skapelseteologi präglad tolkningsplan. Därmed har man lämnat den gemensamma plattformen för en möjlig beskrivning av äktenskapet på det naturliga planet till en beskrivning av det med hjälp av en skapelseteologi.

Det naturliga planet vad gäller äktenskapet bör reduceras till vad man idag kan säga om det biologiska och emotionella samspillet mellan man och kvinna. Den öppna, rättsliga regleringen av detta är så att säga detta samspels civilisering. Det livsåskådningsmässigt neutrala eller öppna äktenskapet manifesteras t ex genom att alltflera stater inför sk civiläktenskap och jämställer olika former för äktenskap med sk äktenskapsliknande samlevnadsformer.

Det är ett rimligt antagande att man i en pluralistisk och mångkulturell miljö måste skilja mellan vad som kan vara en mer eller mindre av de flesta accepterad tolkning av tillvaron och vad som är en kristen tolkning. Detsamma gäller om äktenskapet som en del, inte bara av skapelsen utan av Guds skapelse. Det är orimligt att hävda en kristen skapelseteologi som normerande för alla, såsom man kunde göra under medeltiden eller reformationstiden.

## 2.2. Äktensksrätten och äktenskapets inkulturation

Märkligt nog har kyrkan gjort en icke-teologisk faktor, konsensusförklaringen, som inlånats från den romerska rätten, till äktenskapets grund. Problematiskt är det förvisso att konsensusförklaringen så kraftigt i luthersk-melanchthoniansk tradition knyts till synen på äktenskapet som en del av skapelsen och i romersk-katolsk tradition till äktenskapets sakramentalitet. Som vi sett tidigare är konsensusförklaringen det konstitutiva vid äktenskapets ingående i Svenska kyrkans vigselgudstjänst där äktenskapet i övrigt motiveras naturrättsligt och i enlighet med skapelse-teologin.<sup>17</sup>

Det betyder att äktenskap i betydelsen monogamt parförhållande som inrättats av Gud grundas på den på romersk rätt vilande förutsättningen för äktenskapet, nämligen konsensusförklaringen. Det är självfallet inte



möjligt att hålla samman dessa synpunkter i en motsägelsefri enhet. Jag menar att tanken på konsensusförklaringen som grund för en kristen syn på det konstitutiva för äktenskapet måste uppges till förmån för ett accepterande av att den offentliga konsensusförklaringen är en kulturellt betingad form för äktenskapets ingående. Andra former för samtycke är kända från historien och andra kulturer.

Äktenskapet är juridiskt sett ett kontrakterat förhållande. Det framgår t ex av Familjelagssakkunnigas betänkande 1972 där det i förslaget till giftermålsbalk (1 kap 2 §) heter: "Äktenskap ingås genom att mannen och kvinnan gemensamt anmäler att de är ense om äktenskapet".<sup>18</sup> Anmälan skulle göras skriftligen och genom personlig inställelse för myndighet. Förslaget är naturligtvis en yttersta konsekvens av att konsensusförklaringen vid civiläktenskapets ingående och vid kyrklig vigsel alltmer till sitt innehåll kommit att gå skilda vägar. Man kan i princip tänka sig en konsensusförklaring i ett fiktivt land med obligatoriskt civiläktenskap där konsensusförklaringen inte alls motsvarar till sitt innehåll konsensusförklaringen vid en kyrklig vigsel. Borde det då inte vara så att konsensusförklaringens betydelse för äktenskapet skulle tonas ner och endast uttrycka det som är religiöst neutralt i parternas fria samtycke och de rättsliga konsekvenserna av detta i ett regelsystem. Är det så att ett religiöst sett neutralt konsensusäktenskap uttrycker samma sak som ett kristet? Är då inte äktenskapet till sitt innehåll tomt och inget annat än vad makarna i det enskilda fallet gör det till?

När man bestämmer vad ett äktenskap är, enligt de flesta sekulära rättsparadigm, blir det ett på offentlig förklaring baserat relationsförhållande. Det har visat sig, t ex i Sverige, att andra typer av samliv mellan man och kvinna har kunnat ges med äktenskapet närmast parallell ställning, exempelvis det sk samboförhållandet. Där ersätts den offentliga förklaringen med sammanflyttningen till en mer eller mindre permanent gemensam bostad. Om kyrkan kan se äktenskapet som av Gud instiftad, varaktig, monogam relation mellan man och kvinna och knyter detta till konsensusförklaringen, hamnar man inte bara i problem med traditionen, som inte är entydig på denna punkt, tvärtom, utan dessutom i den situationen att man per definitionem, förklarar en mängd parförhållanden som icke-äktenskap även om de uppfyller alla krav utom ett: konsensusförklaringen. Ett exempel: om en präst i Svenska kyrkan som inte viger frånskillda till ett andra eller tredje, osv, äktenskap och i äktenskapsboken finner att någon av makarna varit gift, vägrar hon/han. Vad prästen emellertid inte kan se är om kontrahenterna levt i varaktiga förbindelser som uppfyller alla för det rent naturrättsligt grundade äktenskapet (som det speglas t ex i den nuvarande vigselordningen i Svenska kyrkan) uppställda kriterier utom den offentliga konsensus. Viger prästen då?

Är det rimligt att ge samtycket i den entydiga formen av offentliga löften eller muntlig förklaring mellan makarna ensamt avgörande betydelse för vad som är ett äktenskap med hänvisning till skapelsesteologiska överväganden och med former från den romerska rätten?

Att ett samhälle sätter upp regler för vad som i detta samhälle är ett juridiskt giltigt äktenskap, om man med äktenskap menar ett intentionalt varaktigt samboende med arvsrättsliga konsekvenser, är nödvändigt. Detta är en i princip a-teologisk fråga och den sammanblandning som skett mellan samhällets äktenskapsrätt i olika former och skapelseteologi borde avvisas.

### 2.3. Äktenskapet ur skapelseteologiskt perspektiv

Enligt luthersk-melanchthoniansk uppfattning tillhör äktenskapet skapelseordningen. Det betyder att såsom Gud har skapat man och kvinna så har han också inrättat den monogama, livsvaraktiga relationen mellan man och kvinna. Andra former av samlevnad strider mot skapelseordningen. Eftersom avvikelser från skapelseordningen strider mot "naturen", blir den kyrkliga uppfattningen av äktenskapet som en skapelseordning universellt normerande, också för icke-kristna religioner och kulturer. I historien har det praktiserats så att kyrkan med hjälp av sanktioner och i vissa fall överväld tillämpat den naturliga lagen.

Den naturliga lagen grundar sig på att det finns en i skapelsen given lag där varje människa kan utläsa en given ordning i skapelsen. Skapelsen har "i sig en bruksanvisning om dess användande" som kallas den naturliga lagen.<sup>19</sup> Förhållandet mellan man och kvinna regleras genom denna lag. För dem som emellertid inte förmår inse naturens ordning har också lutheraner påbjudit säkra korrigeringsmedel. Man bör, skriver Melancthon, "i denna tid med stränga lagar och föredömen värna om äktenskapet".<sup>20</sup> Den lag som kan läsas i naturen är alltså inte helt entydig till sist. Detta begränsar skapelseteologins universaliserbarhet. Den begränsas också i historiskt perspektiv, t ex redan av det faktum att monogamin inte tillämpades entydigt i gammaltestamentliga miljöer.

Utläggningen om äktenskapets relation till skapelsen är en beskrivning av den relation som uppstår mellan man och kvinna och som på olika sätt har sin grund i - och relaterar till - sexualiteten. Sexualitetens grundläggande betydelse för en skapelseteologisk utläggning om äktenskapet begränsar möjligheterna att på ett uttömmande sätt beskriva en kristen syn på äktenskapet som en del av skapelsen. Skapelseteologi kan inte bli föremål för andra dogmatiska överväganden än vad gäller dess egna förutsättningar. Till dessa förutsättningar hör exempelvis att den kristna uppenbarelse är förutsättningen för tolkningen av äktenskapet på skapelsens plan. Den betydelse som tillmäts skapelseberättelsen i 1 Mosebok 1:27,24 ges utifrån läsningar av Markus 10:5-10 och Matteus 19:4-5. Det är Kristus som tolkar äktenskapet som givet med skapelsen: "vid skapelsen gjorde Gud dem till man och kvinna" och därför ska mannen "leva med sin hustru, och de två skall bli ett" (Mark 10:6).

Det är enligt evangelisterna utsagor av Jesus Kristus som avgör tolkningen av de gammaltestamentliga texterna. Därmed ställs Jesu person i

centrum för tolkningen eftersom det reser auktoritetsfrågan. Läran om vem Jesus är, kristologin, och därmed ecklesiologin, utgör de dogmatiska förutsättningarna för en kristen skapelseteologi som inkluderar äktenskapet. Inom etiken är äktenskapet på skapelseteologins plan däremot i hög grad relativ. Här finns en rad olika kristna äktenskapssyner beroende på de kulturella och sociala kontexter i vilka äktenskapet som en del av Guds skapelse uttolkas.

Jag menar att kristna krav på att företräda en universalistisk äktenskapssyn måste ges upp. Det måste vara rimligt att skilja mellan ett livs-åskådningssamt neutralt äktenskap och ett äktenskap på trostolkningens plan, insatt i ett skapelseteologiskt sammanhang. Den kristna äktenskapssynen är då en form av trostolkning av skapelsen och därmed begränsad i sina anspråk.

## 2.4. Ett kristet, sakramentalt äktenskap

Skapelseteologin tolkar det biologiska och emotionella samspelet mellan man och kvinna som en Guds skapelseordning. Den kristna uppenbarelseteologin tolkar, per definitionem, skapelseteologin utifrån de förutsättningar som ligger i den kristna erfarenheten med grund i vad som då antas vara den gudomliga uppenbarelsen genom Fadern, Sonen och Anden, till kyrkan.

För denna tolkning behövs ingen rättslig stödnorm, typ offentligt uttalad konsensus. Själva konsensusförklaringen kan inte vara a priori konstitutiv för äktenskapet. Formen är a posteriori det sätt som manifesterar och tydliggör det fria beslutet att ingå äktenskap. Äktenskapet kan då i princip ingås mellan döpta på olika sätt - varför inte bara genom att flytta samman? Det uppfyller kravet på att äktenskapet inte är något esoteriskt, men en social handling.

Det kristna livet är inte bara en del av skapelsen utan också återlösningen och däremellan syndafallet eller bortvändheten från Gud som förutsätter återlösningen. Ur kristen synpunkt kan de kristna livsformerna inte delas upp så att en del skulle tillhöra skapelsen och andra återlösningen. Om detta påstående är korrekt, gäller det också äktenskapet som form för kristet liv, dvs en institution.

### 2.4.1 Äktenskap och kyrka

Förhållandet mellan man och kvinna-Kristus och kyrkan går tillbaka på den gammaltestamentliga uppfattningen om förbundet mellan Gud och hans folk (Hos 3:1ff; Jes 54:5f; Hes 16:1ff; Hos 1-3, 2:21).

I Gamla testamentet framställs Guds förbund med sitt folk som ett äktenskap. Däremot inte äktenskapet som ett tecken på förbundet. Bildspråket är tydligt ensidigt.

I brevet till kyrkan i Efesos ses äktenskapet som en bild av förhållandet mellan Kristus och kyrkan. Äktenskapet rymmer "en stor hemlighet (mysterion), här låter jag det syfta på Kristus och kyrkan" (Ef 5:32). Citatet föregås av det för den skapelseteologiska synen på äktenskapet grundläggande stället i 1 Mos 2:24 där det heter: "Därför ska en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de två skall bli ett". Här blir med nödvändighet äktenskapet inte bara ett allmänmänskligt fenomen tolkat skapelseteologiskt (1 Mos 2:24) utan också en kristen livsform, om man så vill en kristen institution.

Frågan är om det kristna äktenskapet konstitueras genom något annat än Kristus själv (Ef 5:25ff). Man kan svårligen gå förbi tanken på att äktenskapet i kyrkan är en institution som har en särskild ecklesiologisk betydelse vilket gör det till en särskild typ av äktenskap. Äktenskapet säger något om Kristi förhållande till kyrkan men förhållandet mellan Kristus och kyrkan säger också något om äktenskapet. Detta återkommer ständigt i de kyrkliga traditionerna där Kristus är den nye Adam och kyrkan är Eva, bruden.

#### 2.4.2. Äktenskapet, naturen och nåden

Om man nu talar om det kristna äktenskapet som en särskild typ av äktenskap mellan döpta människor, välsignat av kyrkan och speglande förhållandet mellan Kristus och kyrkan, leder inte det till att den för alla former av äktenskap gemensamma naturliga förutsättningen uppges?

Om det är så att makarnas kärlek till varandra skulle vara en gåva av Kristus och att de får möta och ge vidare förlåtelsen genom honom,<sup>21</sup> skulle man kunna hävda att äktenskapet finns genom skapelsen, som natur, men också på frälsningens plan, som ett instrument för nåden, för Guds självtgivande kärlek som den tog gestalt i Jesus Kristus (Ef 5:25-30)?

Förhållandet mellan skapelse och frälsning, natur och nåd, såsom det framställs i äktenskapet, när dessa aspekter hålls samman i bestämningen av det, är ett korrektiv mot nedvärdering av det skapade och kroppsliga. I Timotheosebrevet vänder sig mot dem som "förbjuder äktenskap" och "kräver att man avstår från föda som Gud har skapat" (1 Tim 4:3): "Allt som Gud har skapat är bra och ingenting behöver vrakas, om det tas emot med tacksägelse; det blir rent genom Guds ord och genom bön". (1 Tim 4:4f)

Enligt en ganska entydig kyrklig tradition är det makarna själva som åstadkommer det kristna äktenskapet. Som natur tar det sig uttryck i den sexualitet som uttrycker en allmänmänsklig känsla som oftast kallas kärlek. Som nåd uttrycker och förverkligar det kristna äktenskapet Kristi kärlek.

Invändningen mot att äktenskapet skulle vara ett uttryck för Guds nåd och förmedla nåden kan sammanfattningsvis formuleras så att nåden

inte förmedlas genom äktenskapet (som är ett allmänmänskligt fenomen) utan i äktenskapet genom Ordet och Sakramenten.<sup>22</sup> Problemet är då att äktenskapet blir en juridisk-social form i vilken ett kristet liv kan utvecklas utan att det påverkar formen. Ett sådant åtskiljande mellan form och innehåll får bestämda konsekvenser för en kristen syn på äktenskapet. En är att äktenskapet som sådant måste ses som skilt från det liv som levs i det. En rimligare tolkning syns vara att äktenskapet just karaktäriseras av det liv som äktar makar lever tillsammans. Ett kristet äktenskap kännetecknas av dess förmåga att förmedla nåd därför att det är öppet för olika sakramentala dimensioner av Kristusnärvaron, också i Ordet och Sakramenten. Samhörigheten mellan man och kvinna i ett kristet äktenskap förmedlar därmed Guds nåd.

### 2.4.3. Äktenskapets sakramentalitet

Frågan kan ställas om det kristna äktenskapet är ett instrument för något eller om det har ett värde i sig självt. Den traditionella lutherska uppfattningen torde vara att, fastän det är instiftat av Gud, det är instrumentellt. Äktenskapet har då ett ringa innehåll men är till för fortplantning och för att förhindra synd, framför allt promiskuitet av olika slag. Ett instrument får sitt värde genom vad det kan uppnå. Instrumentet är värdefullt i den utsträckning det lyckas uppnå det resultat som det är skapat för att uppnå. Har däremot äktenskapet ett värde i sig som är överordnat dess instrumentalitet måste man bestämma äktenskapet på ett sätt som motsvarar detta.

Om man antar att kärleken är äktenskapets centrum och att den är ett värde i sig, borde detta också karaktärisera äktenskapet. Det skulle kunna kallas kärlekens sakrament. Inte därför att kärleken skulle kunna vara frånvarande utanför det sakramentala äktenskapet utan därför att den tydliggör Kristi kärlek till världen och kyrkan. Äktenskapets kärna är kärleken (Matt 5:27f; 19:8). Det är endast på grund av detta som äktenskapet kan tillskrivas en sakramental karaktär.<sup>23</sup> Ett äktenskap utan kärlek och liv tillsammans är dött, det har upphört att existera.<sup>24</sup> Äktenskapet som självändamål är, menar jag, svårhanterligt om man endast ser det som en skapelseordning.

Poängen med att använda sakramentsbegreppet om äktenskapet är att balansera äktenskapets instrumentalitet och egenvärde. Vidare hålls det kroppsliga och det andliga samman som en enhet i ett sakramentsbegrepp. Sakramenten meddelar nåd och omfattar hela den mänskliga existensen. Sakramenten berör alltså hela människan, hennes kropp och själ och ande. Det är Kristus som verkar genom sakramenten. De är inte beroende av människans värdighet eller hennes gärningar. Sakramenten är till sitt innehåll nåd.

Mot detta har invänts att äktenskapet i Nya Testamentet inte förstås som frälsningsordning även om det avbildar frälsningsordningen.<sup>25</sup> Om

det emellertid är sant att det kristna äktenskapet kännetecknas av att det är en form för att motta och ge vidare Guds nåd i världen, är det inte bara en avbild av Guds frälsningsordning utan en del av den.<sup>26</sup>

Tanken på äktenskapet som ett sakrament behöver inte med nödvändighet återföras på den senmedeltida läran om sakramenten. Den fokuserar i första hand sakramenten som riter. För Melanchthon som präglat synen på sakramenten i luthersk-melanchthoniansk tradition är ett sakrament en sådan kyrklig rit som är påbjuden av Gud och är förbunden med ett löfte om nåd (Apol 13:3). I Confessio Augustana framhävs därför tre sakrament, eucharisti, dop och bikt/bot. Av Confessio Augustanas apologi 13:7-15 framgår att också ordinationen och äktenskapet kan räknas som sakrament och detta motiveras också men det klargörs till slut inte av texten varför äktenskapet inte då räknas till sakramenten.<sup>27</sup> Något alternativ till den medeltida sakramentsläran presenterade reformatörerna inte och Luther och Melanchthon använder delvis olika sakramentsbegrepp. Något entydigt och definitivt lutherskt sakramentsbegrepp finns inte.<sup>28</sup>

Det latinska ordet *sacramentum* heter på grekiska *mysterion* och betyder egentligen hemlighet. Orden är teologiskt sett intimt förknippade med ordet tecken, på latin *signum* och grekiska *semeion*. Begreppen hemlighet och tecken har blivit viktiga byggnadsdelar i västerländsk teologi sedan 1960-talet; det gäller såväl i romersk-katolsk teologi som i det teologiska arbetet inom Kyrkornas världsråd.<sup>29</sup>

Endast genom jordiska medel är den himmelska verkligheten åtkomlig för människorna. Det må vara genom det talade eller skrivna ordet, det må ske genom handlingar, förhållningssätt eller institutioner. Det i vid mening sakramentala ligger i att några sätt genom vilka kunskapen om Gud eller delaktigheten av Guds nåd förmedlas inte bara vittnar om, utan också själva har del i, vad det förmedlar.

Sakramentaliteten var möjlig att reducera till två, tre eller sju sakrament i en tid då hela samhället var kristet och då det i västerländsk teologi varit närmast oförståeligt om någon påstått att man kunde se kyrkan som sakrament, ett tecken för världen. I dag är västerlandet religiöst och kulturellt pluralistiskt och behovet av att beskriva och uttrycka kyrkans karaktär och funktion i detta samhälle, inte utanför det, blir alltmer påtagligt. Därmed blir det också nödvändigt att inte bara framhäva hela gudsfolkets sakramentalitet utan också finna mångfalden av uttryck som befäster denna sakramentalitet. Detta präglar också de mänskliga relationerna. Den personliga delaktigheten i Kristi liv karaktäriserar de troendes gemensamma liv, också i formen av det äktenskap som syftar på förhållandet mellan Kristus och kyrkan (Ef 5:32).

Äktenskapet kan emellertid som sakrament inte begrundas genom en enkel hänvisning till Efesierbrevet 5:32 och det faktum att begreppet *mysterion/sacramentum* finns där. Utgångspunkten måste i stället tas i det andligt-materiella sätt som Kristusnärvaron förverkligas genom kyrkan i världen. Synliga och jordiska ting förmedlar osynliga och himmelska

gåvor. En öppen bestämning av vad ett sakrament är, kan vara att det inte bara är en symbol för något som inte ryms i det som symboliseras utan också åstadkommer vad det symboliserar.

Den döpta människan är född på nytt (1 Petr 1:23), en ny människa (Ef 2:15), eller "en ny skapelse" (2 Kor 5:17). Här finns ett tydligt samband mellan skapelse och frälsning. Ett för äktenskapsproblematiken intressant perspektiv på detta finns i Efesierbrevet. "Ni män, älska era hustrur så som Kristus älskat kyrkan och utlämnat sig själv för den för att helga den genom reningsbadet i dopet i vatten och genom dopordet" (Ef 5:25f). Äktenskapet ställs i brevet in i ett dubbelt sammanhang genom den här citerade texten och genom referensen till skapelsen (Ef 5:31 hänvisar till 1 Mos 2:24): skapelsen och frälsningen/dopet hålls samman till en enhet.<sup>30</sup> Det finns vissa sammanhang i kyrkans liv som markerar en förändring från en form till en annan där den gamla och den nya formen på ett hemlighetsfullt sätt förenas med varandra: i dopet föds en ny människa men den gamla människan finns kvar, i nattvarden blir Kristus till i nattvardselementen men brödet och vinet blir kvar, i äktenskapet blir man och kvinna en enda kropp men individerna blir kvar. De här sammanhangen kännetecknas av att de förmedlar vad de symboliserar: Kristusnärvaro genom det kroppsliga.

Det finns alltså en särskild kristen livsform inom vad som skulle kunna kallas äktenskapet som allmänmänskligt fenomen. Denna livsform är integrerad i kyrkan, väl avgränsbar, en andlig och kroppslig gemenskap och ett sakrament. I den meningen är den kristna formen för äktenskapet en institution, något av Gud instiftat (Gen 1:27, 2:24) och denna instiftelse har sedan bekräftats och överlämnats till hans efterföljare, kyrkan (Mark 10:6-8, Matt 19:4f).

Mot äktenskapet som sakrament har framförts att det är en världslig sak därför att det inte är en frälsningsordning utan en skapelseordning, att det som en avbildning av förhållandet mellan Kristus och kyrkan är ett *exemplum* inte *sacramentum*, att det inte är nåd men väl att det lever av nåden.<sup>31</sup> Den här invändningen förutsätter emellertid en renodling av det kristna äktenskapet som antingen en skapelseordning eller en frälsningsordning. Den uppfattning som drivits i min uppsats här antyder att en sådan uppdelning inte är möjlig.

#### 2.4.4. Äktenskapet, vigseln och äktenskapets sakramentalitet

Om det är så att den kyrkliga vigseln inte skulle vara något annat än brudparets offentliga konsensusförklaring, förbön för makarna och en välsignelse över dem, isoleras själva vigselakten från äktenskapet som sådant. Vigseln blir en startpunkt, medan äktenskapets förverkligande i vardagen endast blir ett uttryck för makarnas eventuella personliga fromhet. Om äktenskapet till sin natur är sakramentalt, är det en del av kyrkans liv och endast i den meningen är kyrkans närvaro vid äktenskapets ingående

nödvändigt. Om frivillighetens och offentlighetens principer går att uppfylla på andra sätt än genom konsensusförklaringen, t ex genom sammanflyttningen eller på annat sätt, förverkligar makarna själva äktenskapets sakrament. Avgörande för formen för äktenskapets ingående är att den är accepterad av kyrkan eftersom det kristna äktenskapet är en institution i kyrkan. Eftersom äktenskapet avspeglar och förverkligar förhållandet mellan Kristus och kyrkan måste rimligen ett sakramentalt äktenskap ingås mellan döpta. Döpet är förutsättningen för tillhörigheten till det allmänna prästadömet som i sin tur förutsätter sakramentsförvaltningen. Därmed är döpet förutsättningen för ett kyrkligt ingånget äktenskap. Det betyder emellertid inte att äktenskapets sakrament förverkligas eller "åtnjutes" som någon sorts mekanisk konsekvens av detta. Sakramentets gåvor ges av Kristus och måste mottas i tro.

Vigselakten, där den inte är baserad på ett renodlat naturrättsligt perspektiv, vilken form den nu än av kyrkan kan tillåtas ha, markerar å ena sidan att det sakramentala äktenskapet och kyrkan hör samman. Vigselakten kan emellertid inte bara ge uttryck för äktenskapets sakramentalitet som dess enda innehåll utan måste, å andra sidan, tydliggöra att det är ett uttryck för den kärlek mellan man och kvinna som finns nerlagd i skapelsen och som inte känner kyrkans gränser.

## NOTER

1 *Om en kristen sexualsyn*. Biskopsmötets svar till samkristna skolnämnden, Lund 1973

2 *Äktenskap och familj i kristen belysning*. Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige, Stockholm 1975. Även: *Das katholisch/lutherische Gespräch in Schweden*, i: *Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog*. Schlussberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden, hrsg von Joachim Lell/Harding Meyer, Frankfurt/M, 1979, 97-155

3 Ett försök att hålla samman olika aspekter på äktenskapet - historiska, systematiska, sociologiska, liturgiska, pastorala osv - genom ett större antal olika artiklar är *Man och kvinna. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses kyrkodagar kring äktenskapet i Uppsala 1963*, utg av Eric Segelberg, Stockholm 1964. Åke Andrén har i samband med 1968 års kyrkohandboks-kommittés arbete tagit sin utgångspunkt i problematiken med blandäktenskapet för att belysa olika frågor rörande äktenskapet; Andrén, Åke, *Äktenskap och vigsel i dag - Liturgiska utvecklingslinjer*, SOU 1981:67



4 SOU 1981:65, *Svenska kyrkans gudstjänst*, Bd 5: Kyrkliga handlingar, Stockholm 1981, 182

5 SOU 1981:65, 182

6 SOU 1981:65, 182

7 SOU 1981:65, 182

8 Den här skillnaden mellan personerna i äktenskapet och äktenskapet som institution är också tydlig när man i evangelisk teologi har talat om äktenskapet som ett "heligt" äktenskap. Attributet helig omfattar makarna och deras liv men äktenskapet är som institution inte heligt till sin natur, Lachner, Gabriele, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschieder*, Paderborn 1991, 76f

9 SOU 1981:65, 186

10 SOU 1981:65, 186

11 SOU 1985:46, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandboks-kommitté, *Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar. Svenska kyrkans gudstjänst*, Bd 8, 251-257, 293f

12 SOU 1981:65, 183

13 SOU 1981:65, 184

14 Den här allusionen på Efesierbrevet 5 finns inte i 1968 års kyrkohandboks-kommittés förslag (SOU 1981:65, 76) men däremot i Svenska kyrkans centralstyrelses skrivelse till kyrkomötet 1986 (CsSkr 1986:2, 356). I Den svenska evangelieboken, 20:e sönd e Tref, som bär rubriken "Våra hem" är Ef 5:21,25-33 episteltext 1:a årg

15 Gudstjänstordning för Svenska kyrkan. 1982 års alternativ till Den svenska kyrkohandboken

16 KM 1982, Beredningsutskottet 1982:8, 9. Centralstyrelsen förändrar utan motivering i CsSkr 1986:2, 48

17 Genom de fakultativa momenten i vigselordningen finns emellertid möjlighet att något balansera den naturrättsliga dominansen med ett sakramentalt perspektiv. Så kommer äktenskapets sakramentalitet fram i det Missale som arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse (aKF) givit ut. I kollektbönen för Vigsel med mässa heter det : "Gud vår Fader, du som

gjort äktenskapet till ett heligt mysterium, en återspeglning av Kristi kärlek till sin kyrka, hör våra böner för N och N och bevara dem alltid i gemenskapen med din Son, Jesus Kristus vår Herre..." och i bönen efter kommunionen heter det: "Gud vår Fader, du som vid detta gästabud uppenbarar din Sons enhet med sin kyrka - låt denna stora hemlighet styrka oss att leva i utgivande kärlek till varandra, och ge oss med hela din familj del i det eviga livet". *Missale. Mässa och huvudgudstjänster enligt 1986 års kyrkohandbok*. Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret. Kyrkliga handlingar. Klockrike 1988

18 SOU 1972:41, Familj och äktenskap I. Betänkande avgivet av familjesakkunniga

19 Hardt, Tom, Familjen i den naturliga och uppenbarade lagen, i: *Den goda bekännelsen. Festskrift tillägnad Gustaf Adolf Danell den 6 november 1973*, Uppsala 1973, 74

20 Augsburgska bekännelsens apologi, i: *Svenska kyrkans bekännelseskriter*, Stockholm 1965, 262

21 SOU 1981:65, 182

22 Lengsfeld, Peter, *Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen*; Freiburg 1970, 89

23 Connery, John R, The Role of Love in Christian Marriage: A Historical Overview, *Communio. International Catholic Review* 11 (1984), 244-257

24 En ortodox teolog kan då med fullt stöd i traditionen hävda att när kärleken som äktenskapets substans dött ut existerar endast ett sken-äktenskap; Kallis, Anastasios, Mysterium der Liebe, i: *Die Kirchen und die Ehe*, hrsg von Hanns Engelhardt, Frankfurt 1984, 54

25 Pöhlman, Horst Georg, Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit. Grundlegende Überlegungen aus christlicher Sicht, *Kergma und Dogma* 30 (1984), 182

26 Det framskymtar då och då att äktenskapet skulle vara ouplösligt därför att det ses som ett sakrament eller i den utsträckning som det ses som ett sakrament. Det är knappast entydigt på det sättet. Tydligast gäller det den ortodoxa kyrkofamiljen; Lachner, Gabriele, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, Paderborn 1991, 56-61

27 Hauschildt, Wolf-Dieter, Die Verwerfungen zur Sakramentenlehre in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, i: *Lehrverurteilungen Kirchentrennend?*, Bd III. *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und*

vom kirchlichen Amt, hrsg von Wolfhart Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1990, 48f

28 Wenz, Gunther, Die Sakramente nach lutherischer Lehre, i: *Lehrverurteilungen Kirchentrennend?*, Bd III. *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, hrsg von Wolfhart Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1990, 76f

29 Tanken på kyrkans sakramentalitet tycks i modern västerländsk teologi ha väckts av modernistiska teologer som George Tyrell, Bernards, Martin, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament, *Münchener Theologische Zeitschrift* (1969); den aktuella romersk-katolska diskussionen har emellertid i hög grad tagit sin utgångspunkt i Semmelroth, Otto, *Die Kirche als Ursakrament*, 1963; om sakramentalitetsdiskussionen inom ekumenisk teologi, se Gassmann, Günther, The Church as Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of This Ecclesiological Understanding in the Ecumenical Debate, i: *Church, Kingdom World. The Church as Mystery and Prophetic Sign*, ed by Gennadois Limoris, Geneva 1986, 1-17 (Faith and Order Paper 130). Gassmann, Günther, Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion, i: *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Referate und Diskussion eines Symposions anläss des 25jährige Bestehens des Johan-Adam-Möhler-Instituts*, Paderborn 1983, 171-201

30 Holte, Ragnar, *Guds avbild. Kvinna och man i kristen belysning*, Stockholm 1990, 50

31 Pöhlman, Horst Georg, Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit. Grundlegende Überlegungen aus christlicher Sicht, *Kergma und Dogma* 30 (1984), 189

# Summary

In all churches, "marriage" has, in various ways, been submitted to debate. In the Church of Sweden, as in many other churches, marriage has developed into a problem. The teaching authorities of the Church have not, however, presented any guidelines to the believers since 1973.

The purpose of this essay is to discuss the basic difference between a theology of marriage based on a theology of creation and thereby on the "natural law" and a theology of marriage derived from the "Christian revelation". The Church of Sweden liturgy for weddings provide the point of departure.

In the Worship Book of 1986, the Church of Sweden affirms the traditional Lutheran teaching that marriage is to be referred to the realm of "natural law" and interpreted in the context of the theology of creation. In creation, God has instituted marriage. Thus, one can say that there exists a Christian interpretation of matrimony but not a Christian marriage *per se*. This distinction is in this essay disputed in favour of the following interpretation of marriage:

1. Fundamentally, marriage is common to all mankind and according to obvious human experiences it can function as a term for bi-sexual, generally life-long, relationships. This is open to various interpretations.

2. Christian marriage is a part of - and expression for - this general relation between man and woman and must be interpreted, according to the Christian theology of creation, as part of God's creative work.

3. There is, as regards human beings, always a need for an inculturation of nature. Then, marriage is always a part of culture. In traditional Christian countries, this inculturation is marked by the public declaration of the free consensus of the bridal couple. This is not derived from Christian or Jewish theology but Roman antique law. This type of consensus is seen by the churches as the constitutive element of holy matrimony.

4. According to Ephesians 5:32, it is possible to assume that there is not only a Christian view on marriage based on a theology of creation, but also a Christian marriage. This kind of matrimony is not only given by God in creation but is a Christian institution given to the Church, reflecting the intimate relation between Christ and his Church (and *vice versa*).

5. So, a Christian marriage is not only an instrument for the love between man and woman, and procreation, but also a sign for the mutual love between Christ and His Church. In this perspective, love between husband and wife not only depict or point at the mutual love between the Church and Christ but it also represents and implements it in the marriage and in the world. In this way marriage is a means of grace and therefore, in a broad sense, a sacrament.



# UM, sa klockaren - några reflexioner över musiken vid vigselgudstjänst

Av Lars Angerdal

Under 1950- och 60-talen diskuterades flitigt vilken musik som var passande att spela vid kyrkbröllop. I gamla kyrkohandboken stod det, att "brud och brudgum träder fram till altarringen, varvid ett värdigt kyrkligt musikstycke må kunna spelas". Svårigheterna blev många: vad var kyrklig musik, vilken musik var värdig, vem skulle stå för definitionen? Rubriken ovan härrör från en av de otaliga artiklarna i ämnet i Kyrkomusikernas Tidning, där UM står för Ulfåsa och Mendelssohn, de två vanligaste in- och utgångsstyckena på den tiden och de som oftast kom att ifrågasättas. Ett annat stycke vars lämplighet också ofta diskuterades var Där björkarna susa.

Kravet att musiken som framförs i kyrkan skall vara värdig är lika gammalt som Kyrkan själv. I äldsta tider ogillades bruket av instrument i kyrkan, trots att det framgår av Bibeln att man lovade Gud "med basunklang, ...med psaltare och harpa, ...med puka och dans, ...med strängospel och pipa, ...med ljudande cymbaler". Dessa och andra instrument, inklusive orgeln, kom att användas i romerska och hellenistiska riter, vid underhållningar i samband med gladiatorspel m m, och de förde alltså tankarna till hedniska riter och världsliga nöjen och ansågs därför inte höra hemma i gudstjänsten. Fortfarande används inte orglar eller instrumentalmusik i den ortodoxa kyrkan.

Kyrkan har i alla tider försökt hålla en råkäng mellan musiken inom och utanför kyrkorummet. Särskilt försökte man hålla styr på organisterna, som gärna tycks ha blandat in opassande musik. Sålunda skriver t ex biskop Laurelius i Västerås på 1650-talet, att "organisten icke för sin egen berömmelse skall får det (orgelspelandet) hantera efter sin egen vilja, brukandes därtill lättfärdiga och i församlingen otjänliga stycken med mycken krus och kvinkelering, utan han skall det allvarligen och gude-

ligen öva och bruka, spelades sakta in med de psalmer, som i församlingen sjungas". Men att opassande toner i form av världsliga visor och allehanda av dåtidens slagdängor kunde smyga sig in var kanske inte så underligt, eftersom det inte var ovanligt att organisten för sitt uppehålle spelade på bröllopfester och drev krogrörelse.

Det faller sig naturligt att man ställer särskilda krav på den musik som skall framföras i kyrkan, eftersom kyrkorummet är ett heligt rum invigt till att fira gudstjänst i. Det är alltså inte vilken lokal som helst, och man har därför rätt att ställa ett kvailtetskrav på den musik som framförs, liksom på allt som görs i kyrkan. Musiken skall vara så konstnärligt bra som möjligt med de resurser man har.

Man brukar tala om den musik som framförs i kyrkan som kyrkomusik. Det är inget entydigt begrepp. Vad som är Kyrkans musik har växlat under tidernas lopp och det växlar mellan olika samfund och olika länder. Den gregorianska sången har följt Kyrkan från äldsta tider, men alltefterstiden gått har Kyrkan inlemmat annan slags musik i gudstjänsten. Som en reaktion mot den allt yppigare kyrkomusiken framhävde Tridentinska mötet under mitten av 1500-talet bl a att kyrkomusiken skall vara enkel och att texten skall höras klart och tydligt. Som ledstjärna framhölls Palestrinas musik. I dag är Palestrinas musik bara en liten bråkdel av all den musik som framförs i kyrkan, och den är kanske t o m olämplig i vissa sammanhang. "Man sjunger inte Palestrinamotetter vid ett frälsningsmöte på Söder", sa en gång framlidne Eric Grönlund.

En ton eller följd av toner kan inte i och för sig vara mer eller mindre "kyrkliga". Det som är väsentligt är vilken kompositörens avsikt med det aktuella musikstycket var och vilka associationer det väcker. Många associerar Mendelssohns bröllopsmarsch med kyrkbröllop, helt enkelt därför att den spelats så ofta vid kyrkbröllop. Närhelst man visar en brölloppscen på film eller i TV så får man höra just denna musik. Men Mendelssohn skrev ju inte sin berömda bröllopsmarsch för kyrkan utan som scenmusik till Shakespeares skådespel, där diverse sagoväsen och djur drar fram i bröllopföljet.

Mendelssohn hade säkert ingen tanke på att detta stycke skulle spelas i kyrkan, allra minst på orgel. Men frågan är om inte stycket har blivit kyrkomusik genom sina starka associationer till kyrkvigsel.

Det finns också exempel på det omvända. Jag har några gånger föreslagit Charpentiers Te Deum som in- eller utgångsmusik. Det är ju ett allmänt känt stycke som är avsett för kyrkan, vilket inte så många känner till. Reaktionen har ofta blivit avvisande. Detta stycke har man inte kunnat tänka sig, för att då går tankarna till eurovisionsschlagertävlingen eller nobelfesten i Blå hallen!

Det är alltså många känslor och associationer inför den musik som styr musikönskningarna inför ett kyrkbröllop. Man kan ha ett favoritstycke som man vill höra. Kanske dansade man till en viss melodi när man först träffades. Kanske har man en bekant som skrivit ett stycke. Det finns många faktorer som spelar in. Det är helt naturligt och legitimt att man

vill ha musik som man har en relation till, som man känner igen, som man tycker om.

Problem uppstår när den önskade musiken inte stämmer överens med församlingens gudstjänstmusik. Jag skriver församlingens musik, inte vad organisten tycker är kyrkligt värdig musik eller spelbart på orgel eller något annat. Kyrkbröllopet kallas ju i kyrkohandboken numera för vigselgudstjänst. Det är alltså en församlingsgudstjänst för några av medlemmarna i Svenska kyrkan, inte en privat ceremoni för vilken man hyr kyrkan och kan använda som man vill. Svenska kyrkan har en lång musiktradition att förvalta. Mycket av det som sjungs och spelas har använts i gudstjänsten under många generationer, men under tidernas lopp har också musiken förnyats, nya strömningar har fått göra sig gällande och varje generation har fått lämna bidrag till det musikaliska arvet. Denna långa tradition har skapat det som är Kyrkans musik i dag, eller kanske snarare det som är församlingarnas musik, ty det finns helt naturligt rum för lokala variationer. Vad som betraktas som passande musik i kyrkan har vuxit fram mer på känslomässiga grunder än efter dogmer och påbud.

I dag känner sig många främmande inför Svenska kyrkans gudstjänstliv och gudstjänstens musik, trots att de är medlemmar i kyrkan. Man kanske går i kyrkan ett par gånger om året och blir kanhända besviken, när ingen av det fåtal psalmer man känner igen sjungs. Relationen till kyrkans musik är minimal. Därför känner sig många brudpar frustrerade över att de tror att de måste välja musiken, eftersom de inte känner till just någonting. Många blir lättade när de får veta att de kan överlåta musikvalet till organisten.

Man bör ställa samma krav på musiken vid en vigselgudstjänst som vid vilken annan gudstjänst som helst. Musiken måste ha kvalitet, den skall stämma med församlingens normala gudstjänstmusik, den skall inte hos flertalet föra tankarna till något helt annat än en Kyrkans gudstjänst. Finns det en text bör den ha något religiöst budskap.

Det är viktigt att församlingen har en policy beträffande dess musik, och att präster och kyrkomusiker är överens därom. En utgångspunkt för att utarbeta en musikpolicy kan vara Musiken i Svenska kyrkan (skrift utgiven av Svenska kyrkans församlingsnämnd 1991:2). Förmedlare av församlingens musikpolicy är kyrkomusikern, och när brudpar och kyrkomusiker är av olika åsikt om lämplig musik bör det alltså inte vara kyrkomusikerns personliga musiksmak, som faller avgörandet. Avgörande bör istället vara vad som är församlingens gudstjänstmusik. På detta sätt kan man undvika att olika åsikter blir till personliga konflikter.

I konsekvens med detta bör inte kyrkomusikern låta en vikarie rycka in då någon inte lämplig musik önskas. Samma krav måste ställas på den musik som framförs, oavsett vem som gör det. Detta är speciellt viktigt om det handlar om en framträdande kyrka eller om ett "kändisbröllop". Kantorn i den lilla landförsamlingen har svårt att argumentera emot ett stycke, om det tidigare har framförts i stiftets domkyrka.



Ett speciellt problem har dykt upp under senare år, nämligen att man vill spela upp musik via bandspelare och högtalare. Detta kan knappast vara i enlighet med gudstjänstens väsen, att man lyssnar till någon icke närvarande som framför ett musikstycke, hur vackert och stämningsfullt det än må vara. Man samlas till gudstjänst för att möta Gud i lovsånger och böner, i stillhet och eftertanke, i ord och musik. Väsentligt är att man gör det gemensamt. En del av detta kan framföras av speciellt utvalda eller skolade, men de måste vara en del av den närvarande församlingen.

Delaktighet är därför ett viktigt ord i sammanhanget, delaktighet för brudparet och för övriga närvarande i vigselakten och dess utformning. Man kan ge brudparet ökade möjligheter till delaktighet genom att träffa dem i förväg och vara med och utforma vigselakten. Man kan spela upp musiken, kanske t o m ge paret en kassett på den aktuella musiken, så att de kan ta med den hem och lyssna på musiken och bekanta sig med den. Den nya handboken ger också större möjligheter till delaktighet genom att anhöriga eller goda vänner t ex läser en text - som kan vara ett stycke poesi. Ofta medverkar någon anhörig med musik. Det händer, att brudparet vill att en bekant skall svara för orgelmusiken. Rent legalt så kan inte den ordinarie kyrkomusikern kräva att få tjänstgöra. Kyrkomusikern bör visa en generös inställning inför sådana önskemål, men ett legitimt krav bör vara att vederbörande organist kan styrka sin kompetens genom avlagd examen eller på annat sätt. Den ordinarie kyrkomusikern är trots allt ansvarig för all musik, som framförs i kyrkan, och dåligt framförd musik gör ingen glad och är en dålig reklam för Kyrkan. Musiken i Svenska kyrkan måste stå för kvalitet och kompetens.

Att gifta sig är en av de viktigaste händelserna i livet, och att sitta ned och tillsammans utforma en vigselgudstjänst bör vara något roligt och stimulerande. För präst och kyrkomusiker är det ett tillfälle att träffa människor enskilt och erbjuda något av allt vad Kyrkan har att ge, ett moment av evangelisation. Man bör möta alla önskemål med förståelse och respekt, och i de fall önskemålen inte låter sig förenas med församlingens musikpolicy bör man försöka hitta andra lösningar, t ex att i stället framföra ett musikstycke under den efterföljande bröllopsfesten. En vigselgudstjänst utformad i samstämmighet blir ett vackert minne för livet för brud och brudgum, och vid de viktigaste händelserna i en människas liv bör Kyrkan vara med, såväl i sorg som i glädje.

## LITTERATUR

Ekenberg, A: *Det klingande sakramentet* (Verbum, 1984)

Hellström, J A/Lundberg, L Å: *Kyrkans nya sång* (Verbum, 1972)

*Katolsk dokumentation 13: Musiken i liturgin* (Katolska bokförlaget, 1980)

Larsson, R/Lundberg, L Å: *Hjärtats nyckel...* (Verbum, 1984)

*Musiken i Svenska kyrkan* - ett policydokument (Svenska kyrkans församlingsnämnd 1991:2)

Routley, E: *Church Music and the Christian Faith* (Agape, Carols Stream, Illinois, 1978)

Svenska kyrkans liturgiska nämnd: *Information* 1:1982

Svenskt gudstjänstliv 58/59: *Kyrkomusikens år*

Söhngen, O: *Theologie der Musik* (Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1967)

Öberg, H-E: *Musiken i gudstjänsten* (Stockholm 1978)

# Summary

During the 50's and 60's, it was often discussed which music could be played at church weddings. According to the order for weddings, a "dignified piece of music may be played when the bride and the groom enter the church". There were several difficulties: what is Church music, which music is dignified, who makes the decisions.

The demand that the music performed in church be dignified is as old as Church itself. The Church has always tried to separate the music played in the churches from that played outside. The church is a holy room consecrated to religious service and, therefore, special demands must be allowed for the music performed in church. We talk about Church music, but the definition thereof has differed from time to time.

A tone or a succession of tones cannot be churchly or secular. The main things are the purpose of the composer and the associations you get. Mendelssohn's Wedding March, e.g., is a secular piece never intended to be played in church on the organ, but the question is if it has not actually become a piece of Church music because of the strong associations to church weddings through film and TV.

On the other hand, Charpentier's *Te Deum*, which I have sometimes suggested as wedding music, arouses associations to the Eurovision programmes since it is their signature tune. Therefore, it is often turned down by the bridal couple.

It is vital that each parish has a music policy. The wedding is a service, and the church, then, is not being rented for some sort of private event. One must have the same demands on wedding music as on regular service music. It must have quality and, if there is a text to it, it must have some sort of religious message.

Participation is an important factor. The bridal couple may see the minister and the organist beforehand to discuss the wedding, a relative or a friend may sing or play something or read a piece of poetry just to make more people involved in the wedding. Of course, the bridal couple will want music that they have some kind of relationship to, but through the secularization they may have no idea of the music normally performed in the church. The organist has to advise them gently and with respect. A wedding is one of the most important events in life and, so, it has to be handled with care.

# "Och så skulle vi tala med prästen också" - om själavårdssamtal inför vigsel

Av Magnus Lidbeck

Ett brudpar kan ha en hektisk tid inför bröllopsdagen.

Det är många saker som måste förberedas och göra-listan kan bli lång: kyrka och restaurang har beställts för länge sedan, alla har redan fått sina inbjudningar i god tid, men hur ska de placeras, hinner brudklänningen blir klar i tid - och så skulle vi tala med prästen också...

Vilka förväntningar finns inför detta möte med vigselförrättaren? Det växlar naturligtvis från fall till fall, men risk finns att vigsel samtalet blir ytterligare en punkt på göra-listan, som snabbt måste bockas av. Prästen sa något i telefon om att gå igenom hur vi ska göra i kyrkan och få tid att träffas lite personligen, så att vi inte står som främlingar inför altaret i kyrkan...

## Är vigsel samtalet själavård?

Vigsel samtalet är naturligtvis inte enskild själavård i strikt mening. Men nog är det ett *själavårdande* möte. Den enskilda själavården i mer formell mening bygger ju på att någon söker upp prästen - eller någon annan kristen - för att inom ramen för ett samtal mötas. Konfidenten, "den som anförtrot sig", är den som tar initiativet och "leder" samtalet, själavårdaren följer med, lyssnar in. Delvis är detta något som sker också i vigsel samtalet, men inte helt. Oftast är det prästen som inbjuder till detta samtal.

För att lite belysa sambandet mellan enskild själavård och vigsel samtalet vill jag lyfta fram några själavårdsdefinitioner och tänka igenom hur de kan fungera i det själavårdande möte som brudparet står inför.

En definition av enskild själavård kan se ut så här: *själavård är förkun- nelse av Guds ord till den enskilde.*<sup>1</sup> Syftet med mötet inför vigseln är att in- formera om den gudstjänst som ska firas. Det är något som ska "ges" eller förmedlas till brudparet. Innebörden av vigseln "förkunnas" för brudparet. Samtalet kan då få en relativt strikt karaktär av instruktion om hur det går till vid en vigsel och vad som är meningen med ritualet. Många brud- par väntar sig den här genomgången - och säkert är detta den form som många vigselnsamtal får. Det blir något av en envägskommunikation, där prästen är expert på sitt hantverk. Men här finns också aspekter, som vi- sar djupdimensionen i den gudstjänst, som ska firas då ett par samman- vigs.

En mer dialogpräglad definition av själavård är denna: *själavård är samtal mellan en kristen och en annan människa, när det går på djupet och och upplevs angeläget av båda.*<sup>2</sup> Här finns förväntan på en större aktivitet från brudparets sida; att båda parter, brudparet och prästen, ska uppleva något angeläget i mötet. Nu handlar det inte bara om att instruera utan att personligen mötas. Det är en viktig sida av förberedelsen, att brud- paret och prästen inte står som totala främlingar tillsammans i kyrkan. Prästen, med en attityd som denna, är intresserad av att lära känna brud- paret. Det kan då bli ett personligt möte.

En tredje definition: *själavård innebär att utifrån den kristna kyrkans tro och verklighetsuppfattning genom det enskilda samtalet stödja människans and- liga och psykiska utveckling.*<sup>3</sup> Här kan finnas en nyfikenhet över var brud- paret befinner sig i livet, hur utvecklingen ser ut för dem som individer och som par. Prästen har sina referensramar, som kan bli till glädje för brudparet. Vigseln är ett viktigt steg i utvecklingen på den livsväg som brudparet är inne på och samtalet kan spegla och tydliggöra det som hän- der i parets liv.

På ett annat sätt kan själavård sägas vara att *konfidenten för en stund släpper in en medvandrare i sitt liv.*<sup>4</sup> Själasörjaren delar en liten bit livsväg med brudparet. De är på väg fram emot ett vägskäl, där de vet att de ska möta prästen, men sedan skiljs deras vägar och de vet inte om de kommer att mötas igen.

Man kan också säga att *själavårdaren är en Gudssymbol, "ett vandrande sakrament". Betoningen ligger inte så mycket på färdigheterna och funktioner- na som på den symboliska identiteten.*<sup>5</sup> Här blir mötet mer existentiellt och sakramentalt, då prästen inte bara är individen som möter brudparet utan också står som representant för något mer än sig själv. Det är inte bara ett möte mellan tre personer. Här kan nu också finnas en koppling till vig- selns liturgi, en sakramental dimension, även om vi inte i formell mening säger att vigseln är ett sakrament i vår tradition.

De här tankarna visar att vigselnsamtalet i högsta grad är ett själavårds- samtal, men det skiljer sig från traditionell enskild själavård. Kanske kan vi säga att i den enskilda själavården följer själavårdaren konfidenten på hans väg. I vigselnsamtalet är brudparet och prästen på väg tillsammans mot ett speciellt vägskäl och prästen visar på och leder ibland brudparet

ett stycke väg framåt. Visst kan det finnas skäl för prästen att gå tillbaka en del på de vägar, där brudparet varit förut - ett sätt att lära känna deras livsvandring på väg mot vigseln. Vid vägskälet kommer de att vara tillsammans och bortom det kommer deras vägar att gå isär så att de kanske inte möts igen.

Ett sätt att tänka på samtalet kan vara ur de här tre aspekterna: varifrån kommer de, vad kommer att hända i kyrkan vid vigseln, vart är de på väg?

### Varifrån kommer de?

Det är inte säkert att brudparet förväntar sig, att prästen kommer att ställa frågor om deras liv, om varifrån de kommer. Om detta ska bli ett personligt möte, är det viktigt att brudparet får träda fram både som två individuella personer och det par, som de är på väg att bli. Det är ju ett skeende de är inne i och prästens uppgift är att gå med och medvetandegöra den process som är på gång. Prästen har en teologisk tolkningsram som alltid går att lyssna med och som ibland passar att dela med brudparet.

När brudparet berättar om sig själva, växer en bild fram för prästen. Det som prästen får höra kan senare få nedslag i vigseltalet och finnas med vid genomgången av gudstjänstens ordning. Men där finns ytterligare en dimension. Den vetter åt det liturgiska och sakramentala hållet. Om prästen är en symbolperson så kommer det som berättas inför honom eller henne att finnas med i vigselakten.

Prästen blir i sin uppgift i vigselnsamtalet en symbolperson, "själavårda- ren är en Gudssymbol". En symbol är något som visar utöver sig självt, mot något som är större. Prästen som symbolperson representerar något mer än sig själv, liksom trosbekännelserna (som ju kallas *σμβολα*) är ord som visar vidare ut över sig själva och mot något som inte helt går att beskriva eller fånga in med ord. Men *σμβαλλειν*<sup>6</sup> står för något som helar, där delarna kommer att fogas in i en större helhet, som man oftast anar snarare än vet. Det ligger nära den förtröstan som finns i bibelns ord för tro, *πιστις*, och ger hopp för framtiden. Man litar på det man ännu inte kan förstå. Den motsatta kraften till detta helande, symboliska, är ju det diaboliska, som Nya Testamentet ser i *διαβολος*, djävulen, "splittraren".

När brudparet får tillfälle att berätta om något från sitt liv kommer detta att föras med in i kyrkan, där de möter prästen som de samtalat med. Symbolpersonen står där inte bara som den individ han eller hon är, utan representerar Gud som i gudstjänsten för samman brudparet med varann. Om de står som främlingar inför vigselförrättaren är risken stor att de också i den stunden har svårare att "vara där". Kan brudparet visa något av sin livshistoria i vigselnsamtalet, så kan de lättare i kyrkan inför prästen vara närvarande på ett djupare och rikare sätt än inför en formell och främmande ceremonimästare. Symbolhandlingen är en helande pro-

cess, om man låter den ske. Prästen får som "ett vandrande sakrament" bli redskapet för mötet med Gud, som skapar nytt, "de två blir ett".

Men om brudparet ska kunna "bli ett", måste de också lämna sitt gamla liv bakom sig. Att "lämna far och mor" är ju ett symboliskt uttryck, som handlar om att lämna dem man förut, som barn, prioriterat högst och varit helt beroende av. Att bli vuxen är att lämna sin barndom. Detta lämnande är en process som inte sker plötsligt, men som får sitt liturgiska uttryck i vigseln. Att gå gången upp i kyrkan är att gå igenom sitt liv, som representeras av "far och mor" som sitter där. Men "far och mor" kan stå för andra relationer också, inklusive tidigare förälskelser och relationer som varit viktiga på vägen fram till denna stund. Nu lämnas alla dessa, då brudparet först går igenom sitt liv men sedan låter det vara där bakom, då de tillsammans står inför altaret, Guds ansikte.

Det är svårare att lämna "far och mor", om dessa inte släpper sina barn. Låt mig belysa detta med ett annat symboliskt språk, drömmens. En kvinna drömmer:

Två män står och duschar, tvättar, torkar och slutligen borstar en ko så att hon blir riktigt ren och fin. Håret på kroppen glänser. Då kon är färdigputsad rakas en liten bit på ryggen och där stämplar en av männen texten: "Färdig att slaktas".

Jag tänker: "Putsad och fin - färdig till slakt". Underligt!<sup>7</sup>

När kvinnan funderat över drömmen tolkar hon den så, att det är dags att släppa den äldsta dottern som håller på att flytta hemifrån. Kon står för modern, som just nu har ett så bra förhållande till dottern, det "glänser", men behöver "slaktas". Drömmaren är alltså en mamma som står i processen att lämna sitt barn, ge barnet som nu är vuxet frihet att stå på egna ben. Den här relationen mamma-barn behöver "dö" för att en ny relation ska kunna uppstå, där två vuxna personer kan mötas. Det är ett drastiskt bildspråk men ligger i den livstolkning, som är kyrkans och själavårdens. Psykiatern och drömkännaren Poul Bjerre skriver: "Så länge det funnits någon själavård har den andliga döden varit dess centrala begrepp... Motsättningen död och förnyelse är alltings rytmiska urgrund... Vägen från vaggan till graven går ständigt i det inre bortdöendets och den inre förnyelsens tecken".<sup>8</sup>

Enligt min erfarenhet är det inte svårt att få brudparet att berätta om sig själva. De behöver inte berätta *hela* sitt livs historia, också här är det en symbolisk handling, där delen står för helheten. Frågor - som "Hur träffades ni?", "Hur länge har ni känt varann?" - kan leda till en kort beskrivning av deras liv. Men hit hör också frågor som rör deras relation här och nu: "Tycker ni att ni känner varann?". Frågan, "Kan du berätta för mig hur du tycker han/hon är?", kan ge prästen tillfälle att få höra något om parets syn på varann. De kan också tala om vilken gåva det är att få leva nära någon, som man kan tala med om just dessa frågor, som ju rör vår självbild och vårt förhållande till varann. Det är inte ovanligt att dessa

frågor ger upphov både till härliga skratt och djup eftertanke, som kan leda till nya insikter.

I en bok<sup>9</sup> tas upp tre viktiga frågor inför ett äktenskap:

1. Hur känns det att vara "vi" i stället för bara "jag" och "du"?
2. Önskan att skaffa barn tillsammans?
3. Vill vi åldras tillsammans?

Dessa tre frågor kan beröras, eftersom de har viktiga konsekvenser för samlevnaden. Vad innebär det att "de två ska bli ett"? Hur känns det för den självständiga kvinnan att ge upp sitt namn och ta mannens? Hur är det om man inte har gemensamt efternamn? Innebär enhet att man ger upp sin individualitet? "Den enskilde är i samlevnaden alltid insatt i ett ömsesidigt beroende till samlevnadspartnern"<sup>10</sup> - hur ser brudparet på ett sådant påstående? Frågan om önskan om barn är viktig att resa, att ha fört till ytan, så att den inte väcks först i en konflikt. Frågan om vad man menar med trohet är rimligt att samtala om - inte för att vigselförrättaren behöver ha parets syn - lika eller olika - men det är bra att de båda parterna vet vad de menar med trohet. Är det att räkna med att en gång dela ålderdomen, att bli far- och morföräldrar? Frågan öppnar mot ett större tidsperspektiv, som innesluter resten av livet.

Men nu tillbaka till mer näraliggande frågor.

### Vad händer i kyrkan?

Visst är det rimligt att vänta sig att prästen berättar om vad det är man ska göra i kyrkan. Den "förkunnelsen" är viktig. Om brudparet kommer till kyrkan och är osäkra på vad som ska hända är det risk att allt blir en yttlig föreställning, där man spelar roller, och all energi går åt till att "uppträda", sköta sitt yttre framträdande. Då är det risk att brudparet inte i sitt inre är närvarande. Att bli väl informerad om vad som ska hända i kyrkan är en väsentlig del av förberedelsen.

Att tolka vandrigen uppför gången som ett stycke livsväg visar att det vi gör i kyrkan har en djupt symbolisk mening. Om det finns kopplingar mellan det egna livet och handlingarna i kyrkorummet kommer vigseln att kännas mer verklig och angelägen. Ringen är ett tecken, ja mer än så, den är symbol för helhet - och löftena sätts in i sammanhang i vittnens närvaro. Varför gör vi som vi gör i kyrkan?

I kyrkans syn på äktenskapet kanske vi kan urskilja tre kriterier, som är allmänt giltiga för de flesta kyrkosamfund:

1. bådass frivilliga samtycke,
2. det offentligt avgivna löftet,
3. den sexuella gemenskapen.



Vigseln handlar ju om den offentliga delen av detta skeende. Det andra är av mer privat karaktär, men här i kyrkan finns yttre vittnen. Vigseln är ingen privatsak.

Ett äldre par tänkte gifta sig. De hade bott ihop en längre tid. När de nu bestämde sig för att gifta sig i kyrkan berättade de lite generat för sina vänner om det. "De började kvittra", berättade bruden. Paret var helt oförberett på hur mycket det betydde för omgivningen att de tänkte gifta sig. De skulle avge det offentliga löftet tillsammans med personer som hörde till deras liv. Ja, vännerna tog till och med på sig att arrangera deras fest; de blev en sorts föräldrar, släktingar.

En blivande brudgum funderade i samtalet på sin kommande vigsel: "När jag tänker på att vi ska stå där i kyrkan och alla våra bästa vänner är där, så tycker jag att det känns häftigt".

En uppgift i vigselsamtalet kan vara att medvetandegöra brudparet om att deras vilja att viga samman också på ett djupt sätt berör andra. Det offentliga med vigseln är en chans för andra att dras in. Brudparet lever inte isolerade för sig själva, andra finns med i deras liv. Vigseln är också en social handling med betydelse för gemenskap i nuet och i framtiden i det sociala fält där brudparet och deras släktingar och vänner rör sig och påverkar varandra.

Att visa sin kärlek för andra är att få den stärkt. När brudparet i kyrkan "lämnat far och mor" bakom sig, står de inför Gud och hela världen och visar sin vilja att leva tillsammans. När de gjort detta och blivit välsignade, vänder de sig åter mot dem de nyss lämnade och får dem tillbaka, men nu som "ett", som en ny skapelse, en ny helhet, där de som individer fortfarande får plats. Vännerna och slakten får dela deras glädje; delad glädje blir dubbel glädje. För de lyckliga föräldrarna är den gamla relationen "slaktad", död, men nu uppstår en ny. Dramatiseringen i gudstjänsten står för djup tolkning av vad det innebär att bli ett med någon annan. Och detta sker vid en speciell tidpunkt och på en speciell plats, eftersom evangeliet inkarneras i tid och rum.

Gudstjänstens uppgift är lyfta fram och tolka viktiga skeenden i livet. Kyrkans handlingar - dop, konfirmation, vigsel och begravning - är knutna till viktiga händelser och övergångar under en människas livsvandring. Denna "rite de passage" handlar om vissa viktiga "tider" i en människas liv. Det handlar om två människors frivilliga "ja" till varann, när det är tid för det. Kanske vi kan säga att gudstjänsten är ett sätt att bygga denna tid. En rabbin skriver: "Jewish ritual may be characterized as the art of significant forms in time, as *architecture of time*". I denna bok<sup>11</sup> talar författaren om att andligt liv just handlar om att göras medveten om de heliga stunderna, "time is the heart of existence". I vissa av dessa stunder sås frön för evigheten och är just de vägskäl, där vi behöver fira för att ge den rymd som just då behövs för detta viktiga. Att avsätta tid för vigseln är en betydelsefull handling. Vigselsamtalet är ett redskap i förberedelsen, så att brudparet också i sitt inre är där när det händer.

Bibeln talar om tid på flera olika plan.

När *den yttre tiden* beskrivs talas ofta om "chronos", *χρονος*, tiden som vi rör oss i och kan mäta med klockan, "kronometern". Vi orienterar oss i förhållande till varann, bl a genom att göra upp när vi ska ses. När själavårdsstunden är inne, är konfidenten och prästen där. Vigselsamtalet och vigseln har sina yttre tider, då man gör upp om att träffas, mötas.

Men det finns också *en inre tid*, den stund som inte bara "mäts" i timmar och minuter utan bestäms utifrån sitt innehåll. Bibeln har flera ord för detta, ett är "kairos", *καιρος*. Det betyder närmast "lämplig tidpunkt". I våra inre liv, våra minnen, finns mer *kairos* än *χρονος*, mer associationer till innehållet i tiden än exakt till den minut när det hände. "Att att vara en förvaltare av sin tid innebär att upptäcka Guds kairos i sin egen chronos."<sup>12</sup> Om vigseln ska bli meningsfull och personlig är det viktigt att något av brudparets inre är närvarande, synkroniserat med den yttre händelsen. Annars blir akten i kyrkan ett spel utan inre täckning i stället för en gudstjänst, där människor är närvarande.

Ett tredje begrepp för tid i bibeln är *den eviga tiden*, där ordet *αιωνιος* används. Det ordet för tid syftar mer på kvalitet än kvantitet. Begreppet *den eviga tiden* skulle kunna översättas med *den meningsfulla tiden*, där plötsligt något av himlen landar. Det är de tillfällen, då en ängel går genom rummet och vi som själasörjare gör bäst i att inte säga något alls utan vila i den tid, då Gud skapar. Kanske det skapandet sker på ett för konfidenten helt omedvetet plan, kanske brudparet anar något, som de just då inte kan ge ord åt - och då ska ord inte krävas fram innan det finns täckning för dem. Här kan prästen vara den symbolperson, som gör att något blir helt i brudparets gemensamma liv eller för någon av dem individuellt. Symbolpersonen blir nära den representation prästen är i nattvardens mysterium. Här är ett nära sakramentalt möte, där en nyskapelse sker: nu är de två på väg att bli ett...

När Gud inkarneras i Jesus finns dessa olika tider samlade i en person, Guds närvaro landar. Gud, "Jag är den jag är" eller "Jag blir den jag ska bli",<sup>13</sup> är där. Och vi som människor ska vara Guds avbild, både enskilt och tillsammans. "Det är inte gott att mannen ("människan") är ensam"<sup>14</sup> utan får föras samman med en jämlike, en annan människa. Det handlar om något som skapas i speciell mening, när det är tid för detta och alla dessa olika "tider" är där. Det är vad som händer i en gudstjänst, där Guds närvaro gör oss verkligare än någonsin. Prästens uppgift i samtalet är att förbereda brudparet på att kunna vara närvarande då det är tid för det. Det handlar inte bara om att infinna sig där i det yttre. Det är viktigt att de känner att deras liv får vara där och inte ljugas undan i något främmande eller skrämmande. Här sker mötet med Gud.

I ett vigselsamtal berättade den blivande bruden om att starka känslor väckts i henne redan före vigseln beroende på *beslutet* om den. Här blandas tempus samman på ett spännande sätt: "Jag förstod inte att det skulle bli så starkt som det blev: det här att vi blev så mycket i ett, när vi hade bestämt oss. Det var en ny känsla. Så det var inte därför jag ville gifta mig, för den känslan har jag upplevt efteråt... Jag blev nästan lite förvånad.

Det blev något ännu mycket mer. Folk har sagt: jag vill rekommendera dig att gifta dig. Det är nåt speciellt. Men så var det faktiskt. Det hade jag inte väntat mig."

Prästen som har erfarenhet vet vilken djup upplevelse vigseln kan bli. På ett sätt vet prästen det, som brudparet ännu inte blivit medvetna om och där får prästen bli bärare av detta viktiga och förmedla det i sin hållning och kanske också ge ord åt det.

### Vart är de på väg?

Det som händer efter vigseln ligger utanför själva vigelsamtalet. Då går brudparet mot den framtid som är deras, bortom det som planerats tillsammans med prästen. Men frågor om den framtiden kan också ha rests i samtalet.

Vigelsamtalet i sig kan bli en inbjudan för framtiden. Brudparet kan i prästen få en länk till kyrkan. Det är ju inte ovanligt att det utvecklas en sorts "familjepräster", som är där vid de olika vägskälen i en familjs liv. Kanske vill paret ha sitt barn döpt och konfirmerat och sina föräldrar begravda av "sin" vigselpräst.

Här finns risk att dessa kontakter "privatiserar" tron. Det är ibland som om vår kyrka hade en sorts dubbel identitet. Dels är den till för en gudstjänstfirande grupp, där människor är engagerade i församlingens liv, dels är den till för viktiga tillfällen i livet, vid "vägskälen". Det är väl rimligt att vi får leva med denna dubbla identitet och att varje präst och själavårdare får bära den i sig.

Prästen som symbolperson kan bli en brygga mellan kyrkan och helheten i familjens liv. "Ja, nu träffas vi igen", kan en släkting, som var med vid vigseln, säga vid barndopet eller vid begravningen av en släkting. Kyrkan kan vara den plats, där hela livet hålls samman. En kvinna ville ha sitt barn döpt och vigas i den kyrka, där hon själv konfirmerats och mamman jordfästs - just den konkreta platsen binder samman olika tider i hennes liv.

Brudparet är efter vigseln på väg i sitt liv. En uppgift för själavårdaren kan vara att bli andlig vägledare. Det kan innebära att lite beskriva hur olika vägar ser ut, hur höjder och djup kan växla. Om vigelsamtalet fungerar bra kan det i sig bli en inbjudan inte bara att mötas vid de vägskäl som är dop, konfirmation, vigsel och begravning. Kan vigselprästen bli den som är bryggan över till församlingens liv? Det kan också komma tillfällen, där brudparet tillsammans eller var och en för sig behöver någon att samtala med. Är vigselförrättaren en möjlig samtalspartner, en själavårdare att dela ett stycke väg med, när helheten har trasats sönder och krisen är där?

Vigelsamtalet kan också ta upp dessa frågor, förbereda på svårigheter som kan komma och ge rådet att söka upp någon. Att nämna detta, ställa brudparet inför svårigheterna nu när de har det bra, kan innebära att or-

den ringer där, när det blir svårt. När krisen väl är där, kan det vara för sent att få uppmaningen att söka upp någon, eftersom det man mest av allt önskar är att komma ut ur dalen snabbast möjligt. Min erfarenhet är att brudpar inser det viktiga i detta och ibland kan känna igen, hur vänner i kris inte haft insikt eller styrka att söka hjälp. "Min väninna har slitit ut sina vänner", var en kommentar i ett vigelsamtal. Hjälpen är kanske inte att lägga kravet på vänner att ha ansvar för krisen - här kan behövas hjälp utifrån. Den frågan kan väckas i samtalet, en sorts vägledning inför kriser i livet, "i dödsskuggans dal".

En fråga som kan höra till vigelsamtalet är brudparets förväntningar på varann och äktenskapet. "Vilka förväntningar har ni på er gemenskap? Vad innebär det att vara gifta? Vad tycker ni är viktigt i ert äktenskap?" Att få dela tankar som dessa är att sätta paret på ett spår, där de behöver vara då och då i livet eftersom förväntningar ändras. Det är svårt att anpassa sig till varann och hitta kompromisser, om man inte känner till den andres och sina egna förväntningar. Riskerna är att förväntningarna visar sig först i de besvikelser, som är baksidan av förväntningarna. Då kan det vara för sent att kompromissa eller hitta nya vägar, såren kan vara för djupa. Man har inte märkt, att man ändrat åsikter och tankar om varann, prioriteringarna i livet har ändrats utan att man sett det och plötsligt upptäcker man hur man utvecklats isär. Detta är en erfarenhet vi har och bör dela, om vigelsamtalet också ska vara framåtsyftande.

Äktenskapets "tider" är en teologisk utmaning för själavårdaren. Vad av detta hör hemma i samtalet, vad hör hemma i den enskilda själavården och vad hör hemma i församlingens totala liv? Finns här utmaningar som vetter vidare mot församlingens ansvar för de gifta? Familjerådgivning har vuxit fram i församlingar och stift som ett tecken och som ett redskap för kyrkans ansvar. Finns det mer att göra? Ska vi inbjuda gifta till speciella samlingar? Ska vi göra "äktenskapsskolor" där både gifta och blivande par kan mötas? Var börjar och slutar själavårdarens och prästens och församlingens ansvar för brudparet?

## NOTER

1 Eduard Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelssorge*, 1928

2 Från Irja Kilpiläinen, *Till samma port*, 1982, i Anders Olivius tolkning i *Att möta människor*, 1985

3 Owe Wikström, *Den outgrundliga människan*, 1992

- 4 Tankar som dessa finns i Ingvar Bengtsson, *Slog följ med dem*, Verbum, 1991
- 5 Kenneth Leech, *Spirituality and Pastoral Care*, 1986, i min tolkning
- 6 Som närmast betyder "kasta/föra samman" till en helhet
- 7 Drömmen är återgiven och kommenterad i Magnus Lidbeck, *Dina drömmar, brev till dig själv*, Libris, 1988
- 8 Poul Bjerre, *Drömmarnas helande kraft*, Proprius, 1983
- 9 Tomas Böhm, *Efter förälskelsen - om kärleksrelationen*, Natur och Kultur, 1984
- 10 Göran Bexell, *ETIKEN, BIBELN OCH SAMLEVNADEN. Utformning av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor*, Verbum, 1988 - i kapitlet "Skapelsetanken och etiken", där det sägs att kristen etik syftar till att "skydda och befärma människans bästa" - bästa för både individ och gemenskap, den paradox det innebär att både vara två och ett.
- 11 Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, The Noonday Press, 1989
- 12 I kapitlet "Tid" i Helge Brattgård, *Goda förvaltare*, Diak (Verbum), 1964
- 13 2 Mos 3:14
- 14 1 Mos 1:18

### Sammanfattning

Man kan fråga sig om vigselsamtalet är själavård. Det är naturligtvis inte *enskild* själavård i strikt mening. Men nog är det ett *själavårdande* möte. Den enskilda själavården i mer formell mening bygger ju på att någon söker upp prästen - eller någon annan kristen - för att inom ramen för ett samtal mötas. Konfidenten, "den som anförtror sig", är den som tar initiativet och "leder" samtalet, själavårdaren följer med, lyssnar in. Delvis är

detta något som sker också i vigelsamtalet, men inte helt. Oftast är det prästen som inbjuder till detta samtal.

Några själavårdsdefinitioner:

1. Själavård är förkunnelse av Guds ord till den enskilda.
2. Själavård är samtal mellan en kristen och en annan människa, när det går på djupet och upplevs angeläget av båda.
3. Själavård innebär att utifrån den kristna kyrkans tro och verklighetsuppfattning genom det enskilda samtalet stödja människans andliga och psykiska utveckling.
4. Konfidenten släpper för en stund in en medvandrare i sitt liv.
5. Själavårdaren är en Gudssymbol, "ett vandrande sakrament". Betoning- en ligger inte så mycket på färdigheterna och funktionerna som på den symboliska identiteten.

Kanske kan vi säga att själavårdaren i den enskilda själavården följer konfidenten på hans väg. I vigelsamtalet är brudparet och prästen på väg tillsammans mot ett speciellt vägsål och prästen visar på, och leder ibland brudparet, ett stycke väg framåt. Ett sätt att tänka på samtalet kan vara ur tre aspekter.

*Varifrån kommer de?*

Om brudparet ska kunna "bli ett", måste de också lämna sitt gamla liv bakom sig. Att "lämna far och mor" är ju ett symboliskt uttryck, som handlar om att lämna dem man förut, som barn, prioriterat högst och varit helt beroende av. Att bli vuxen är att lämna sin barndom. Detta lämnande är en process, som inte sker plötsligt, men som får sitt liturgiska uttryck i vigseln. Att gå gången upp i kyrkan är att gå igenom sitt liv, som representeras av "far och mor", som sitter där. Men "far och mor" kan stå för andra relationer också, inklusive tidigare förälskelser och relationer som varit viktiga på vägen fram till denna stund. Nu lämnas alla dessa, då brudparet först går igenom sitt liv men sedan låter dem vara där bakom, då de tillsammans står inför altaret, Guds ansikte.

*Vad händer i kyrkan?*

Det är rimligt att vänta sig att prästen berättar om vad det är man ska göra i kyrkan. Den "förkunnelsen" är viktig. Om brudparet kommer till kyrkan och är osäkra på vad som ska hända är det risk att allt blir en ytlig föreställning, där man spelar roller, och all energi går åt till att "uppträda", sköta sitt yttre framträdande. Då är det risk att brudparet inte i sitt inre är närvarande. Att bli väl informerad om vad som ska hända i kyrkan är en väsentlig del av förberedelsen. Att avsätta tid för vigseln är en betydelsefull handling. Vigelsamtalet är ett redskap i förberedelsen, så att brudparet också i sitt inre är där när det händer.

*Vart är de på väg?*

Det som händer efter vigseln ligger utanför själva vigelsamtalet. Då går brudparet mot den framtid som är deras, bortom det som planerats tillsammans med prästen. Men frågor om den framtiden kan också ha rests i samtalet. Vigelsamtalet i sig kan bli en inbjudan för framtiden. Brudparet

kan i prästen få en länk till kyrkan. Det är ju inte ovanligt att det utvecklas en sorts "familjepräster", som är där vid de olika vägskälen i en familjs liv. Prästen som symbolperson kan bli en brygga mellan kyrkan och helheten i familjens liv. En uppgift för själavårdaren kan vara att bli andlig vägledare. Det kan innebära att lite beskriva hur olika vägar ser ut, hur höjder och djup kan växla. Om vigelsamtalen fungerar bra kan det i sig bli en inbjudan, inte bara att mötas vid de vägskäl som är dop, konfirmation, vigsel och begravning. Kan vigselprästen bli den som är bryggan över till församlingens liv?

# Summary

What kind of expectations do the bride and bridegroom have, when they meet their pastor in order to prepare their church wedding? Can this meeting be one of pastoral care and counselling?

When we look at different definitions of pastoral care and counselling, this kind of meeting could easily be considered a central example of how the pastor should care for his parishioners. It gives the pastor a chance to prepare the couple for their being really and truly involved in the liturgy. The liturgy is there to interpret what will happen to the bride and groom when they leave their parents - who have up till now been the most important people in the couple's lives (= childhood) - and enter a stage (= adulthood), where they shall be responsible in a mature way.

This change could be understood with the help of three questions. Where do they come from? What will happen in church? Where are they heading?

The pastor is a symbolic person, who will serve as a means in this process of change, expressed in the symbols of the liturgy. The symbolic language is close to a dream, which may tell, in images, what is going on at a deep level; an inner change which needs an interpretation in pictures and outer actions in Church.





# Hjärtats kyrka

Av Bo Larsson

"Den homiletiska ansatsen i vigseltalet" var den lakoniska rubrik som förelades mig och när jag nu istället väljer att kalla denna artikel för "Hjärtats kyrka", så är det inte bara för att få en kortare formulering utan också för att komma närmare det väsentliga i vigseltalet. Uppgiften är ju inte främst att utifrån en trång teologisk ansats ta ett homiletiskt tanke-språng rakt ut i tomma luften, utan uppgiften är att om möjligt nå in i människors hjärtan och få dem att upptäcka den väldiga katedral, som trots allt ryms inom oss alla, de heliga rum som blir särskilt påtagliga hos dem som drabbats av kärleken. Inom oss finns onekligen "valv bakom valv oändligt..."<sup>1</sup> och när kärleken slår till då öppnar de sig på vid gavel. Själva himlen landar i all sin rikedom och ställer oss inför den största av gåtor, den kärlek som bär allt och bor i allt. Två människor som älskar kommer inte bara väldigt nära varandra, utan också väldigt nära Gud, och därför är det ingen tillfällighet att konstnärer i alla tider lånat trons bilder, när de velat gestalta det mysterium som snart är det enda som fortfarande är alltigenom obegripligt och heligt - Kärleken.

## Dammiga bibliotek

Om vi som präster redan hunnit glömma hur det var att verkligen älska utan förbehåll och under årens lopp ohjälpligt gått vilse i teologins dammiga bibliotek, så blir vigselalsnickrandets första åtgärd att leta sig tillbaka till de egna erfarenheterna av kärlekens gåtor och samtidigt söka sig ut mot dem, som just nu kanske har de himlastormande upplevelsorna på närmare håll än vi, exempelvis musiker, filmskapare, författare och andra konstnärer. De kan hjälpa oss att både återupptäcka vad som bor inne i oss själva och ana hur andra idag erfar den himlastormande förälskelsens och den växande kärlekens mysterier. En bland många är Per Gessle och det är också han som fått bidra med artikelrubriken genom att tillbedjande sjunga: "I wanna reach the church of your heart...". När musiken dånar och ljuslågorna fladdrar, då står tiden stilla och då möts längtan,

drömmar och förhoppningar ofta av den kärlek, som sannerligen inte bara bor i de slags kyrkor, som kristna församlingar låtit uppföra.

### Ett annat ljus

Jag tror inte att det är en tillfällighet att trons och kärlekens språk ligger så nära varandra, utan de nalkas samma ogripbara och märkvärdiga hemlighet och går därför ofta i varandra på ett överraskande sätt. I "Ökenbrevet" låter Göran Tunström Jesusgestalten fundera kring vad tro egentligen är och Jesus säger "att om tron blir verklighet så sveper den med en gång med sig allt som står i dess väg: man ser träden innan de blir träd, fåglarna innan de blir fågel. Man står där strax innan. Och man älskar. Man ger sig åt kärleken, man har ett annat ljus över livet. Och ingenting är lämnat utanför".<sup>2</sup>

Som präster får vi aldrig tappa bort det faktum att oändligt många människors trevande kyrkobesök har ett ursprung i deras sökande efter "ett annat ljus" och deras längtan efter ett fäste för både besvarad och hemlös kärlek. Leonard Cohen beskriver det på följande sätt i en av sina sånger:

Jag gick in i en tom kyrka. Jag hade ingen annanstans att gå.  
Då viskade den ljuvaste röst jag någonsin hört:  
"Jag behöver inte be om förlåtelse för min kärlek till Dig.  
Det står i skriften, skrivet där i blod och änglarna förkunnar det från ovan.  
Det finns ingen bot för kärleken".<sup>3</sup>

Det finns ingen bot mot kärlekens ljuvlighet och smärta och det finns samtidigt en väldig öppenhet mot dess källa. Någonstans inom oss vet vi alla att det - med Tomas Tranströmers ord - "finns en som är god. Det finns en som kan se allt utan att hata".<sup>4</sup> Det får vi försöka knyta an till i våra möten och i våra samtal med de brudpar vi får privilegiet att vara tillsammans med i ett viktigt skede av livet.

### Despoti och egoism

Samtidigt så vet vi i djupet av oss själva att kärleken också har en baksida och även den ryms sannerligen i konsten. I "Tjänstekvinnans son" skriver exempelvis August Strindberg om den "sedliga institution", den "heliga familj" och den "oantastliga gudomliga instiftelse, som skall uppfostra medborgare till sanning och dygd"! Det är äktenskapet det handlar om, det "dygdernas påstådda hem, där oskyldiga barn torteras till sin första lögn, där viljekraften smulas sönder av despoti, där självkänslan dödas av trånga egoismer". Familjen, drämmer han till med, är "alla sociala lasters hem, alla bekväma kvinnors försörjningsanstalt, familjeförsörjarens ankar-smedja, och barnens helvete".<sup>5</sup>

Detta skrevs för drygt hundra år sedan och även om det mesta förändrats i våra yttre villkor, så är vår insida nog ungefär likadan idag som för hundra eller tusen år sedan. Det finns bara en sorts människor och det är precis så som Gunnar Ekelöf skriver i sin dikt "Jag tror på den ensamma människan": "Det som är botten i Dig är botten också i andra".<sup>6</sup>

Det för oss till nästa viktiga punkt i förberedelsen av vigseltalet, nämligen att alla de förhoppningar som jag själv har och har haft på kärlekens och samlevnadens område liksom de besvikelser, motgångar, svek och svårigheter jag mött också har motsvarigheter hos andra. Alla har tack och lov inte lika nattsvarta erfarenheter som den unge Strindberg och alla är heller inte lika illa farna som han kom att bli, men de flesta av oss förstår vad han talar om och överraskande många har upplevt likartade ting. Den familj som skulle vårda, värna och skydda blev istället ett hot, ett fängelse och en förgård till helvetet.

### Kyrkans tunga börda

Vi människor förändras inte så mycket invärtes trots alla yttre revolutioner och därför kan Barbro Backberger femtio år efter Strindbergs död skriva att "den av lag och allmän opinion sanktionerade familjen fungerar som ett perfekt utpressningsinstitut gentemot sina medlemmar".<sup>7</sup> Drömmar grusas, förväntningar sviks och det som skulle bli något fantastiskt blir istället ett helvete, varken mer eller mindre. Barbro Backberger ser en av orsakerna till detta i det faktum att "den kristna stämningen starkt dröjer kvar och pustar ut sin ångest i det slutna familjerummet".<sup>8</sup> Som förkunnare vill vi väl inte så gärna ge henne rätt, men vi kommer knappast ifrån kyrkans tunga bördor i detta sammanhang. Också vi, som tydligare, klarare och djupare än någon annan skulle tala kärlekens språk vet vad det vill säga att gå vilse och att misslyckas. Det måste vi våga erkänna om vi på ett trovärdigt och angeläget sätt skall kunna tala till, och med, brudpar.

Det sägs då och då, men det förtjänar att sägas ofta, inte minst i förkunnelsens perspektiv: det som rör sig i mig av känslor, förhoppningar, frågor, oro, skuld, tvivel och tro, det bullrar också i andra och det innebär i sin tur att när vi som präster talar oss själva tillrädda, så berörs också andra av det som sägs. Den regeln gäller också för vigseltalet, vars åhörare förvisso ofta är spända och splittrade, men trots det både vill och behöver höra några ord om den kärlek, som låter oss få en aning om vem Gud är.

### Heta potatisar

Att leva tillsammans som man och hustru och att gemensamt hålla ihop en familj är och förblir en svår konst och att representera kyrkan i relation till alla dithörande frågor är också svårt. Vad säger vi och vad säger kyr-

kan om äktenskapet? Om troheten? Om sexualiteten? Om homosexualiteten? Vi vet alla vilka "heta potatisar" dessa frågor varit, är och förblir. Tanklösa och taktlösa ting har sagts och gjorts genom århundradena och vi släpar delvis på ett tungt arv, när vi som präster samtalar med människor om dessa ting. Trångsinne, förmynderi och ytliga, svepande moralismer har ofta blockerat och försvårat de öppna samtalen kring äktenskapet, familjen, kärleken och troheten. Vi som skulle vittna om att hela vår tillvaro bärs av en osannolik kärlek är oftast de, som har svårast för att tala om den kärleken och försöka visa mot och på den. Därför är det ett krav som vi faktiskt måste rikta mot oss själva att på allvar diskutera vår syn på kärleken, samlevnaden och på varandra. Som kyrka bör vi både göra upp med det förflutna och på alla sätt bekämpa såväl det industriella underhållningsvåldet som det kommersiella kvinnoförtrycket, som förnedrar människor och hotar att helt förvränga vår syn på varandra. Å andra sidan bör vi på ett öppnare sätt än tidigare bejaka sexualiteten när den bygger på kärlek, respekt och ömsesidig trohet.

### Skapelseberättelserna

Om vi vill söka efter stoff för vigseltalet i Bibeln, får vi först gå till Gamla testamentet. Redan i Skapelseberättelserna finns de motiv, som alltsedan dess stått i centrum: välsignelsen, det ofrånkomliga uppbrottet från föräldrarna, betoningen av det gemensamma ansvaret och uppgiften att föra släktet vidare. Hos de gamla patriarkerna startar äktenskapet när man och kvinna ligger med varandra. Samlaget är inledningen till äktenskapet och äktenskapets uppgift är att föra släktet vidare. I Nya testamentet hittar vi vår vigselgudstjänsts huvudord i Matteus 19:4-6, där Jesus i samtal med fariséerna svarar på deras fråga om det är tillåtet för en man att skilja sig från sin hustru av vilken anledning som helst. Jesus knyter an till 1 Mosebok och säger:

"Har ni inte läst att Skaparen från början gjorde dem till man och kvinna? ... Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru och de två skall bli ett. De är inte längre två utan ett. Vad Gud har fogat samman får människan alltså inte skilja åt".

### En odelbar helhet

Jesus markerar att Guds vilja med människan vid Skapelsen var att man och kvinna skulle bilda en odelbar enhet. Äktenskapet är skapat av Gud, inte av Jesus eller av någon världslig myndighet, utan av Gud. Jesus betonar detta, men samtidigt är det ingen tvekan om att han vet hur svårt det är att förverkliga detta. När vi misslyckas med våra löften och våra rela-

tioner, så ändras inte spelreglerna, men Jesus betonar att det finns upprättelse och till äktenskapsbryterskan säger han: "Inte heller jag dömer dig".<sup>9</sup>

När Jesus värderar äktenskapet högt, så gör han det i samklang med sin omgivning. Enligt judisk syn förverkligades ett fullvärdigt människoliv genom äktenskapet. Denna syn stod på många sätt i skarp kontrast mot den hellenistiska omgivningen, där hetärväsende, utbredd homosexualitet, äktenskapsbrott med mera var mycket vanligt - och det mesta av detta sågs inte heller som särskilt moraliskt förkastligt. Motreaktionen kommer med urkyrkans asketiska krav på att mannen helst borde avstå ifrån äktenskapet och leva i total avhållsamhet. Paulus försvarar äktenskapet, men vacklar samtidigt i sin hållning. I 1 Kor skriver han: "Det är bäst för en man att inte alls röra en kvinna",<sup>10</sup> men längre ner kommer orden om att det trots allt är "bättre att gifta sig än att brinna av åtrå"! (v 9)

Paulus äktenskapssyn har diskuterats,<sup>11</sup> men den vanligaste tolkningen av dubbelheten i hans uppfattning är att hans tidsperspektiv var mycket kort. Tidens slut var nära förestående och därför behövdes inga evigt giltiga utläggningar, utan provisorier att leva med och i under den korta tid som återstod innan Kristus skulle komma tillbaka.

## Odygder och lösaktighet

Under reformationen betonas det faktum att äktenskapet inte är ett sakrament utan en borgerlig ordning och att vigselgudstjänsten är en välsignelsehandling, där det konstituerande elementet - som det så vackert heter - är makarnas gemensamma och offentliga "ja" - i vittnens närvaro - till att vilja leva sida vid sida livet ut. I motsats till den katolska synen på äktenskapet som ett av de sju sakramenten understryker Luther att äktenskapet ej är ett nådemedel, ej är instiftat av Jesus och ej har några löftesord knutna till sig. Trots det värderar Luther äktenskapet mycket högt. I Stora katekesen utlägger han det sjätte budet och konstaterar inledningsvis att budet finns därför att det bland oss finns "en så skändlig göl av alla slags odygder och lösaktighet".<sup>12</sup> Därför är äktenskapet viktigt, ja, det är det allra högsta ståndet, "smyckat och helgat" av Guds ord. Det är ett hedersamt stånd, skriver han, men också ett nödvändigt och av Gud allvarligen påbjudet stånd. Ty utanför äktenskapet, menar Luther, är det omöjligt att förbli kysk:

"ty kött och blod förbli kött och blod och den naturliga böjelsen och re-telsen går utan att man kan undanröja eller hindra den, sin gång, såsom var man ser och känner".<sup>13</sup>

Därför betonar Luther vikten av att de unga fostras in i viljan att gifta sig. På så vis, skriver han, "kunde man med tiden bringa det därhän att äktenskapet komme till heders igen och att det liderliga, vilda och oordentliga väsen avtoge, som nu allestädes i världen är förhanden med of-

fentlig hordom och andra skändliga laster som äro en följd av föraktet för det äktenskapliga livet".<sup>14</sup>

Formuleringen understryker återigen det faktum att det inte är särskilt mycket, som förändrats under de gångna 450 åren. Vi människor är lika fångade, lika fascinerade och lika bundna i det väldiga kraftfältet mellan kärlek och hat som vi alltid varit och våra uppgifter som vigselförrättare och vigseltalare måste alltid ha sitt ursprung inne i oss själva, i våra egna erfarenheter och vår egen reflektion. I den stund som förkunnelsen inte har denna bas, utan bara blir "prat" så är vi på väg att gå vilse. Därefter kommer uppgiften att lyhört leva i världen sådan som den är och öppet och varsamt lyssna efter människors erfarenheter i skilda gestaltningar.

Tredje steget blir en fördjupad teologisk reflektion kring äktenskaps-synen. Innan vi kan börja fundera kring "hur" vi skall säga det vi vill säga, måste vi ställa de teologiska och hermeneutiska frågorna kring "vad" som bör sägas.

### Skapelsens perspektiv

Det blir då naturligt att börja med skapelseperspektivet. En av de finaste utläggningar jag känner till kring temat återfinns i Olov Hartmans bok "Adam och Eva", där han bl a skriver:

"De tu skola varda ett kött' är ingen profetia, inte heller i första hand ett moralbud angående äktenskapet, det är ett skapelseord alldeles som 'varde ljus' eller 'föröken eder och uppfyllen jorden'. Att åtskilja det som Gud på det sättet har förenat är inte upplösning av en förening enligt stadgarnas sista paragraf, det är styckning av en levande kropp med smärtan blixtrande i varje nerv. Samma skapelsevilja som håller atomkärnan samman och binder ihop fågeln med de två vingarna till en enda varelse - det är samma vilja som har skapat det äkta förbundet. Och det är inte bara fråga om två varelser som skapats med en viss dragning till varandra, så att detta exempel med fågeln skulle vara endast en poetisk bild: det är enheten, inte två-falden, som är det primära. Man och kvinna är delar av en ursprunglig enhet, inte två enheter som kan tänkas allierade. Mannen är inte hel människa utan kvinnan och kvinnan inte utan mannen. Det är vördnaden för människans rot och ursprung hos Gud, för det varde som är källan till själva det mänskliga anlaget, som står bakom ordet att vad Gud har förenat må människan inte åtskilja".<sup>15</sup>

Det Olov Hartman på sitt finstämda och poetiska sätt vill framhäva är att människan är Guds avbild just genom att vara både man och kvinna. Människan kan inte vara Guds avbild i ensamhet och stå "isolerad från andra varelser, en individ inställd i en himmelsmonter att betraktas och beundras till sina ädla egenskaper",<sup>16</sup> utan människan är Guds avbild i kärlek. "Det gudomliga mysteriet lever i mänsklighet som älskar".<sup>17</sup> Så ser det vidunderliga skapelseperspektivet ut, men den tillvaro vi nu lever i står under falllets förtecken. Det betyder alls inte att sexualiteten gör det,

utan "budet om släktets förökelse står på paradissidan av vår existens",<sup>18</sup> men vi är för alltid fångade i den ensamhet som får oss att vilja sätta oss själva i Guds ställe. I vår mänsklighet begär vi den kärlek vi aldrig kan nå av egen kraft. Istället har vi fått möjligheten att se att det vi aldrig kan nå redan finns i vår närhet och kommer oss till mötes. I Kristi kärlek, den svikna och lidande kärleken, finns befrielse och återupprättelse när vi gått vilse i vår mänskliga kärlek. Olov Hartman skriver:

"Det är i honom törsten haft sitt mål, det är fram till detta barn som släktet har längtat sig igenom alla famntag på jorden, och det är denne man, som har det som tusen män och tusen kvinnor förgäves har sökt hos varandra: en fullkomlig kärlek, Guds avbild, livets källa återfunnen".<sup>19</sup>

Hos Olov Hartman finns en oerhört tät, genomtänkt och skönt formulerad biblisk syn på äktenskapets ursprung och mening, väl värd att läsa inför det fortsatta arbetet med frågan: Vad skall vi då säga till våra brudpar idag?

### Den högsta lyckan på jorden?

Martin Lönnebo skriver i ett sammanhang:

"Med äktenskapet följer tyvärr inte alltid den högsta lyckan på jorden, men väl däremot alltid en av de mest betydelsefulla uppgifter en människa kan ha på jorden".<sup>20</sup>

Lönnebos intention är att slå vakt om hemmets betydelse för barnen, för församlingen och för samhället. Vigselgudstjänsten handlar inte bara om det nyvigda paret gemenskap utan också om deras hem, som både är en del av församlingens och samhällets kropp.

Det har gått femton år sedan orden ovan skrevs. De formulerades mitt i en tid då antalet vigslar sjönk tämligen drastiskt - men under de gångna tio åren har kurvan vänt. I dag är det åter gångbart att gifta sig, även i kyrkan, och frågan blir vad vi skall säga till det nyblivna äkta paret.

Vigseltalets uppgift är att lyfta fram den bibliska förståelsen av äktenskapets väsen, vilket låter knepigt och också är det.

Det första vi har emot oss är själva situationen, all spänning som finns hos de närvarande, fotoblixtarna, de surrande videokamerorna, alla nyfikna blickar: vilka är här och vad har dom på sig? Etcetera. Det är rusigt och glatt och hispigt, men det brukar lugna sig när gudstjänsten börjat.

### Glädje och allvar

Det handlar oftast om en stund av glädje och upprymdhet och det skall vi förstås bejaka. Det är ingen poäng i att förefalla vresig och småsur över att



ha blivit indragen i en folkkyrklig fruktbarhetsrit, utan låt oss vara glada tillsammans med de glada! Lita dessutom på att Gud med hjälp av dig vill finna vägar för sitt ord in i människors hjärtan denna dag. Hoppa inte över vigseltalet - då undrar människor varför - utan utgå ifrån att alla som finns med i kyrkan känner av allvaret mitt i upprymdheten och är fångade av stundens och kyrkorummets storhet och djup.

När det så kommer till vigseltalets utformning, så finns det väl åtminstone två diken som det är lätt att falla ner i.

Det första diket är den verbala konfettins dike, där talet blir ett gemytligt, men tomt och ogenomtänkt, travande av vackra ord, ungefär som ett oplanerat middagstal. Det blir lite om kärleken, den förunderliga, lite om troheten, den svåra, och några ord om Gud och hans Kärlek - för formens skull. Trevligt kanske, i bästa fall, men knappast något att minnas och återvända till.

Det andra diket är moralismens, det höjda pekfingrets dike, där talet blir ett renodlat förmaningstal. Jag har själv många gånger i vigselmanhanget för min inre syn sett bilden av den faderliga och rundmagade prosten som varnande höjer handen och säger: "Gör nu inte si och gör nu inte så och se upp för de faror som lurar på den rena kärleken i en snöd, fallen och ond värld". Orden vi tar till blir lätt en smula övermaga och pompösa och talet präglas då - många gånger oavsiktligt men ändå omisskännligt - av en von-obenattityd. Ingen förkunnelse av idag får bli ren undervisning i en slags Besserwiserattityd, utan som präster är vi medvandrare och vår uppgift är att gå tillsammans med våra lyssnare på upptäcktsfärd genom livet, sett i trons perspektiv.

Det är dock - som vanligt - lättare att raljera över hur vigseltalet inte skall utformas än att ge råd om motsatsen, men vissa tips kan ändå ges.

## En väldig öppenhet

1. Låt vigselamtalet ta sin tid och var inte för snabb med att komma in på det praktiska om hur det skall gås, stås och knäböjas. Den genomgången är naturligtvis viktig - inte minst därför att vi svenskar förmodligen är ängsligast i världen över att hamna i en situation där vi riskerar att förlora ansiktet genom att göra fel - men minst lika viktigt är det faktum att vigselamtalet för många är det första personliga mötet med kyrkan i vuxen ålder. Det blivande brudparet är nyfiket på prästen och när de - i bästa fall - upptäcker att prästen är en "vanlig människa", så kan det bli ett samtal kring fördomar om kyrkan, kring egna erfarenheter av den, kring livets och kärlekens villkor, kring samlevnad, tro och tvivel. Ofta finns det en väldig öppenhet hos det blivande brudparet, en lust att få berättas om kärleken, glädjen i nuet och förhoppningarna och farhågorna inför framtiden. Det finns också ofta hos dem en nyfikenhet på allt det som prästen representerar: Vem är Gud? Vad står kyrkan för? Vilken syn finns

hos prästen och i kyrkan på kärlek, på samlevnad, på trohet och på sexualitet?

Ur samtalet och ur resonemangen kring hur vigselgudstjänsten skall gå till kan prästen väldigt ofta hämta både utgångspunkt och stoff till vigseltalet. Inte så att prästen skall avslöja eller utlämna privata funderingar och givna förtroenden, men så att han/hon kan få syn på ett bibelord, en psalmstrof, en dikt eller en annan text att utgå ifrån eller knyta an till.

## Djupnande tillit

2. Vigseltalet skall vara kort, personligt, hållet i en vardaglig och i god mening varm ton och riktat både till brudparet och till gästerna. Främst skall givetvis brudparet känna sig tilltalat. Det prästen säger skall angå dem, men också alla andra skall känna sig indragna. De känner glädjen, men de känner också allvaret. De anar närheten till den Gud som är större än vad de själva är och deras funderingar, förhoppningar och välgångsönskningar skapar en osynlig väv av förböner kring brudparet. De nyblivna makarnas innersta tankar kring vad deras löften till varandra betyder känner varken prästen eller de övriga gästerna till, men den enkla och ordlösa bönen om att de nygifta skall få dela lek och allvar i en djupnande ömsesidig tillit till varandra, den bönen finns hos alla och även om den kanske är svår att klä i ord, så känns den ofta, påtaglig och intensiv, utan att synas.

Äktenskapet är Guds ordning, skapat i förhoppning om att få omrama livslång kärlek och trohet. Det är något mer än två människors kärlek till varandra. Det är något gudagivet, som vi får gå in i och - med Guds hjälp - försöka fylla med kärlek. Det fungerande äktenskapet förverkligar inte sig självt. Det utvecklas i en livslång process, genom olika faser och åldrar. Äktenskapet är ett arbete i medgång och motgång, i hälsa och sjukdom, i mörka och ljusa dagar.

Det bör också finnas plats för Kristus i vigseltalet, kanske knutet till förlåtelsens plats och möjlighet, när kärleken satts på prov och har fått sina törnar. Kärleken är något mer än blind förälskelse och himlastormande känsloupplevelser. Det är mer än att mötas i snåren om våren och gå från logen till skogen, såsom dansbanden sjunger. Det är också att stötta och bära, ge avkall på sig själv, förlåta och upprätta innanför det mönster som Kristus visat på. Hos Kristus finns också återupprättelsen när äktenskapet kanske inte längre bär. Det behöver inte sägas i vigseltalet, men inom parentes borde det finnas möjligheter för oss att få tala om allt svårt i samlevnadssammanhanget, öppet, rakt och ärligt också inom församlingsgemenskapen. Det tigs och det fördöms, men i vår tid av vilshenhet, skilsmässor m m borde församlingen och kyrkan kunna få vara en plats där kärlekens väldiga möjligheter och väldiga svårigheter kunde få vara med mera i samtal och förkunnelse.

En annan aspekt som kan få komma med är den nya gemenskapen och hemmets plats i ett större sammanhang. Äktenskapet framställs ibland som något som svävar en bit över marken, en rosenröd egoism för två i ett avskilt sammanhang, men det rör sig ju också om något som har många sociala dimensioner; familjen, vännerna, samhället.

### Marginalhomiletik

Viktigt att komma ihåg är också att högst två brudpar av tio har en genomtänkt relation till den kristna tron. De flesta som vill ha kyrklig vigsel har inte tänkt igenom "varför", utan styrs av tradition, föräldraönskemål etc. Vigseltalet är därför en slags "marginalhomiletik", som ställer speciella krav både innehållsligt och språkligt. Vi måste undvika det den norske teologen Olav Skjevesland kallar för "typisk religiöse ghetto-uttryck"<sup>21</sup> och försöka skapa öppen, tillgänglig, begriplig och positiv förkunnelse kring detta att leva tillsammans i sorg och glädje i den värld, där Gud är kärlekens källa och Kristus är kärlekens mönster. Inte minst det faktum att videon gjort sitt intrång i vigselgudstjänsterna gör att det vi säger blir viktigt! Må så vara att brudparet har svårt att koncentrera sig på prästens ord under akten i kyrkan, men om deras vigsel filmats så kommer de alldeles säkert att betrakta den i repris och också eftertänksamt lyssna till vad prästen egentligen sa till dem. Dessutom kommer de att kommentera *hur* det sas och här gäller det slitna men sanna uttrycket att "the medium is the message". Det får vi aldrig glömma - och vi får heller inte tappa bort det faktum att det till sist handlar om en helhet. Ett enda högdraget eller illa valt ord kan fördärva allt annat i en gudstjänst.

När det gäller textvalet så finns ett flertal bibeltexter infogade som alternativ i vigselritualet, företrädesvis ur Nya testamentet, men också ur Höga Visan. Andra tänkbara ord finns i Skapelseberättelserna, i Ord-språksboken, i Ruts bok och i Predikaren.

Vigselgudstjänsten bjuder alltså på positiva utmaningar och möjligheter. Vår uppgift som präster är att vara vittnen till två människors offentliga "ja" till att vilja leva tillsammans och att ge ord åt något av allt det som de själva och de närvarande känner. Vi får lovprisa Gud, lyfta fram äktenskapet som Guds gåva, be för de nygifta och välsigna dem. I talet till dem får vi lyfta fram och dela deras glädje, ge ord åt allas förhoppningar, visa mot Gud som kärlekens källa, tala om Kristus som den som tydligast visat oss kärlekens egen lag och slutligen lyckönska paret inför framtiden.

Tiderna förändras, livsformerna likaså, men kärleken fortsätter att vara "stark som döden och obetvinglig som dödsriket" och Predikarens ord har något att säga också idag:

"Bättre är att vara två än en, ty de två får större vinning av sin möda. Om någon av dem faller, så kan ju den andre resa upp sin medbroder... Likaså om två ligger tillsammans, så har de det varmt, men hur skall den ensam-

me bli varm? Och om än någon kan slå ner den som är ensam, så håller dock två stånd mot angriparen. Och en tretvinnad tråd brister inte så snart".<sup>22</sup>

## NOTER

1 Ur dikten "Romanska bågar" av Tomas Tranströmer, först publicerad i diktsamlingen *För levande och döda*, 1989.

2 Ur *Ökenbrevet* av Göran Tunström. Bonniers 1978, s 118.

3 Ur sången "Ain't no cure for love" från Leonard Cohens LP *I'm Your Man*. CBS 1988. (Min övers)

4 Ur dikten "Vid Nildeltat" av Tomas Tranströmer, först publicerad i diktsamlingen *Den halvfärdiga himlen*. 1962.

5 Strindberg, August, *Tjänstekvinnans son*. August Strindberg, Skrifter VII:147.

6 Ekelöf, Gunnar, citerat ur *Svensk dikt*, s 657.

7 Backberger, Barbro, *Den heliga familjen*, 1965, citerat ur Holte, Hof, Hemberg, Jeffner, *Etiska problem*. Verbum 1970, s 170.

8 Aa, s 171.

9 Joh 8:11.

10 1 Kor 7:1.

11 En läsvärd bok i sammanhanget är Göran Bexells *Etiken, bibeln och samlevnaden*. Verbum 1988, s 49ff.

12 *Svenska kyrkans bekännelseskriter*, s 420.

13 Ibid, s 421.

14 Ibid, s 422.

15 Hartman, Olov, *Adam och Eva. En studie i biblisk äktenskapssyn*, s 10ff. Se också Hartman, Olov, *I nöd och lust*. SKDSs bokförlag 1943.

16 Aa, s 14.

17 Aa, s 14.

18 Aa, s 19.

19 Aa, s 31.

20 Lönnebo, Martin, *Homiletik*. Verbum 1977, s 189

21 Skjevesland, Olav, *Broen över 2000 år*, s 197.

22 Predikaren 4:9ff.

### Sammanfattning

Vigseltalarens svåra uppgift är att om möjligt nå in i människors hjärtan och få dem att upptäcka den väldiga katedral som ryms inom oss alla, de heliga rum som blir särskilt påtagliga hos dem som drabbats av kärleken. När kärleken slår till landar himlen i all sin rikedom och ställer oss inför den största av gåtor, den kärlek som bär allt och bor i allt.

En första åtgärd blir att leta sig tillbaka till de egna erfarenheterna av kärlekens gåtor och samtidigt söka sig ut mot dem, som just nu kanske har de himlastormande upplevelserna på närmare håll än vi, exempelvis musiker, filmskapare, författare och andra konstnärer. De kan hjälpa oss att både återupptäcka vad som bor inne i oss själva och ana hur andra i dag erfar den växande kärlekens mysterier. Nästa viktiga punkt i förberedelsen av vigseltalet blir att besinna att alla de förhoppningar som vi själva har och har haft på kärlekens och samlevnadens område, liksom de besvikelser, motgångar, svek och svårigheter vi mött, också har motsvarigheter hos andra. Det sägs då och då, men det förtjänar att sägas ofta, inte minst i förkunnelsens perspektiv: det som rör sig i mig av känslor, förhoppningar, frågor, oro, skuld, tvivel och tro, det bullrar också i andra och det innebär i sin tur att när vi som präster talar oss själva tillräta, så berörs också andra av det som sägs. Ett tredje steg blir att fundera hermeneutiskt: vad är det som idag särskilt behöver lyftas fram i en biblisk äktenskapssyn?

Hoppa aldrig över vigseltalet - då undrar människor varför - utan utgå ifrån att alla som finns med i kyrkan känner av allvaret mitt i upprymdheten och är fångade av stundens och kyrkorummets storhet och djup.

Låt vigselsamtalet ta sin tid. Ur samtalet och ur resonemangen kring hur vigselgudstjänsten skall gå till kan prästen väldigt ofta hämta både ut-

gångspunkt och stoff till vigseltalet; ett bibelord, en psalmstrof, en dikt eller en annan text att knyta an till.

Vigseltalet skall vara kort, personligt, hållet i en vardaglig och i god mening varm ton och riktat både till brudparet och till gästerna. Främst skall givetvis brudparet känna sig tilltalat. Det prästen säger skall angå dem, men också alla andra skall känna sig indragna. De känner glädjen, men de känner också allvaret. De nyblivna makarnas innersta tankar kring vad deras löften till varandra betyder, känner varken prästen eller de övriga gästerna till, men den enkla och ordlösa bönen om att de nygifta skall få dela lek och allvar i en djupnande ömsesidig tillit till varandra, den bönen finns hos alla och även om den kanske är svår att klä i ord, så känns den ofta, påtaglig och intensiv, utan att synas.

Viktigt att komma ihåg är också att högst två brudpar av tio har en genomtänkt relation till den kristna tron. De flesta som vill ha kyrklig vigsel har inte tänkt igenom "varför", utan de styrs av tradition, föräldraönskemål etc. Vigseltalet är därför ett slags "marginalthomiletik" som ställer speciella krav både innehållsligt och språkligt. Vi måste undvika "typisk religiöse ghetttouttryck" och försöka skapa öppen, tillgänglig, begriplig och positiv förkunnelse kring detta att leva tillsammans i sorg och glädje i den värld, där Gud är kärlekens källa och Kristus är kärlekens mönster.

# Summary

The article discusses the problems that ministers face, when preparing their speech for a newly married couple. The difficulty is to reach the heart of the listeners and get them to discover the great and mysterious Love that carries everything and lives in all of us.

A first step may be to try to remember experiences of your own life and also to try to let the musicians, artists, novelists, and so on, who express the human conditions of today, influence you in your speech-making. Their work can help a minister discover new sides of what it means to fall and be in love today.

The next, important step when preparing the speech is to realize that all your own experiences are also to be found in others. It means that when we as preachers talk to ourselves, we also automatically reach others.

A third step is the important hermeneutical question: what needs to be said today to a newly married couple, if you want to be faithful to the biblical view of the marriage?

The speech should be brief and personal, kept in a warm tone and addressed both to the couple and to their guests. The words must be relevant to the couple's situation, but also invite and enclose the congregation. They share the joy, but they also share all the thoughts about the unknown future. The simple prayer that the newly married shall be able to stay together and share trust and confidence is a common prayer.

It is important to remember that only about two couples out of ten have a deeper relation to the Christian faith. Most of those choosing a church wedding are directed by tradition, by parental wishes, and so on. So, the minister's speech is therefore a kind of marginal homiletics, which makes great demands upon the preacher. A minister must work hard to find the right words for an open, warm and understandable way of preaching about the difficult thing which it is to live together in joy and sorrow in a world where God is the source of, and Christ is the pattern of, love.

# Recensioner

## **Ebbe Arvidsson: Högmässan i Bibeln, Om Ordet i gudstjänsten och dramat mellan Gud och människan.**

*Proprius förlag 1991. 127 s*

Ebbe Arvidsson genomförde i Uppsala bibelförklaringar under den rubrik som han nu använt till denna sin skrift. Det är fråga om fjorton kapitel, där han i följd tar upp högmässans beståndsdelar och belägger dem utifrån Bibeln, "sänker" (hans eget uttryck) dem ned i det bibliska underlaget.

Man kan ju ännu i vårt land finna människor - även kyrkliga - som ser på mässan huvudsakligen som ett "ritual", samlingen av en mängd "punkter", att icke säga nummer, som skall framföras och utföras eftersom kyrkomöten och andra myndigheter så bestämt. De kan också rikta kritik mot den för att vara "människogjord", till skillnad från andra samfunds gudstjänster, där "Anden" fritt leder och skapar.

För att råda bot på en dylik missuppfattning bedrivs ett intensivt upplysningsarbete för att klarlägga mässans bibliska förankring. Erfarenheten visar också att häpnaden kan bli stor när en människa upptäcker hur biblisk denna gudstjänstform är - och det både till sina detaljer och sin helhetsstruktur: över syndabekännelse/avlösning fram till Ordet, bönerna, lovsångerna, nattvarden, sändningen.

Ebbe Arvidssons bok ingår i detta upplysningsarbete och utgör egentligen en förträfflig lärobok i liturgik att sätta i mer eller mindre läradas händer. Varje kapitel är uppdelat i mindre avsnitt, och varje sådant avsnitt avslutas med ett stycke bibelhänvisningar att slå upp och studera direkt. Det gör att det här är fråga om inte blott en förklaring av mässan utan också en inledning till ett målinriktat bibelstudiearbete.

Några av de bärande huvudtankarna kan här markeras:

Författaren utgår från mässan som en uppenbarelse från Gud - och Gud som den himmelske Konungen inför vilken Guds folk samlas. "Högmässan är ingen programverksamhet, inte en vanlig sammankomst, oss människor emellan, utan det är fråga om ett möte med den helige själv" (s 21). Det är faktiskt inte människan som står i centrum och hennes eventuella religiösa behov som skall tillfredsställas, utan det är Gud som uppenbarar sig för henne. I en ganska antropocentriskt inriktad tid är det verkligen angeläget att markera gudstjänstens teocentricitet. Det är fråga om "en audiens inför den himmelske Konungen" (s 26).

Kapitlet om Beredelsen tar upp väsentliga frågor om synden, om förlåtelsen, om förlåtelsens glädje - viktigt att markera när nu beredelsen på sina håll lätt och snabbt glids över.



Kapitlen om Ordet och textläsningarna förtjänar särskild uppmärksamhet. Ebbe Arvidsson är en av våra främsta bibelstudieledare och bibelförklarare och har ägnat en stor del av sin gärning i kyrkan åt att öppna den heliga skrift för människor, alltifrån den berömda, s k "Västeråsmetoden" på 1940-talet. Här, i denna bok, fullkomligt öser han av sitt rika kunskapsmått, samtidigt som hans pedagogiska skicklighet firar triumfer när det gäller att enkelt och klart analysera och förklara t ex Gamla Testamentets funktion och uppgift just i uppenbarelseens sammanhang. Också den del av mässan som predikan utgör får här sin beskärda del av analys och förklaring. Så även Trosbekännelsen, som sammanfattningen av hela den kristna tron men också som något man kanske inte kan omfatta direkt utan behöver tid för att växa och mogna in uti.

Givetvis får nattvarden ett par utförliga och klarläggande kapitel. Förhållandet mellan symbol och verklighet utreds, realpresensen markeras, åminnelsen är inte blott ett minne av något som en gång hänt utan får en evig karaktär, något som i all tid och i himmelriket förblir.

Den som hela sitt vuxna liv arbetat bland människor och ständigt ställts inför uppgiften att introducera dem i gudstjänstens innebörd, märker mycket väl att Arvidsson hela tiden svarar just på de frågor som brukar ställas. Han diskuterar inte i luften. Det är en tränad psykolog och pedagog som för pennan och verkligen lägger till rätta - i ordets bästa bemärkelse - materialet så att det blir begripligt och faktiskt också attraktivt.

*Per-Olof Sjögren*

### **Jan Carlquist: Siffror i Bibeln - något om siffrornas och talens höga symbolvärde**

*Rosbergs Produktion AB, Lidingö, 50 s*

Det här är en mycket rolig bok att fördjupa sig i. Jan Carlquist går igenom siffrornas och talens i Bibeln symbolvärden och utvinner verkligen uppbyggelsevärden av ofta oanade mått. Att Gud är *en* vet alla, men samtidigt finns hela tiden *tre*-talet med, ja, författaren menar att Bibeln "vimlar av tretal": Noa hade tre söner, Abraham fick besök av tre änglar (som ju står för Herren själv), Jesus var tre dagar i dödsriket, kardinaldygerna är tre, människan består av kropp, själ och ande etc, etc.

Det här är, med andra ord, en liten förträfflig vägledning till ett spännande bibelstudium med helt andra utgångspunkter än de vanliga. Den öppnar dörrar in till ett fascinerande innehåll.

*Per-Olof Sjögren*

## Diarium Vadstenense. A Critical Edition with an Introduction by Claes Gejrot

*Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia XXXIII.*  
*Almqvist & Wiksell, Stockholm 1988, 395 s*

Diarium Vadstenense är vår viktigaste källa till kunskap om Vadstena klostrets öden under så gott som hela dess tillvaro. Diariet har givetvis förts av ett antal skilda personer, tillhoppa ett 30-tal genom åren. I själva verket går de tidigaste anteckningarna tillbaka till 1323, dvs nära 50 år innan en kommunitet existerade i Vadstena. Dessa anteckningar, som är mycket sparsamma, har karaktären av retrospektiva data. Det är först fr o m 1370 - året för klosterregelns första erkännande - som anteckningarna löper kontinuerligt och blir utförligare. De pågår t o m 1545, då klostret redan levde på sparlåga. Vadstena kloster bestod i själva verket i ytterligare 50 år, men under oftast ytterst knappa förhållanden.

Diarium Vadstenense finns bevarad på Uppsala universitetsbibliotek, dit så många handskrifter från klostret räddats. Det tilldrog sig tidigt forskningens intresse och har förut utgivits dels i form av en ljudstryckskopia, dels såsom översättning. Claes Gejrots 1988 utkomna kritiska edition med utförliga kommentarer etc erbjuder en vetenskapligt tillförlitlig utgåva av denna utomordentligt viktiga handskrift. Forskare inom skilda discipliner har anledning att hälsa detta värdefulla arbete med stor tacksamhet.

*Bengt Ingmar Kihlström*

## Harald Göransson: Koralsalmboken 1697. Studier i svensk koralhistoria

*Gidlunds bokförlag, Göteborg 1992. Doktorsavhandling vid Uppsala universitet vt 1992*

En doktorsavhandling - så menade man i varje fall förr - bör innehålla en grundläggande tes. Den som i detta fall söker efter en första information om en sådan eventuell tes blir något villrådig. Först går man förstas till baksidans korta presentation av verket, och läser:

"Harald Göransson, musikprofessor, kyrkomusiker och hymnolog, dessutom i hög grad ansvarig för musiken i vår senaste psalmbok av 1986, riktar här sökarljuset mot sin store föregångare på 1600-talet, Harald Vallerius, och hans verk, 1697 års koralsalmbok, kallad 'stormaktstidens monumentalaste skapelse inom musiken' (Norlind). Göransson pekar på märkliga likheter mellan denna vår första melodipsalmbok och vår senaste, medan däremot Haeffners koralsbok 1820 och koralsboken 1939 följer helt andra linjer."

Tesen förefaller här att vara, att koralpsalmböckerna 1697 och 1986 representerar en gemensam tradition, från vilken utgåvorna 1820 och 1939 markant skiljer sig. Den som noterar att författaren till studien över 1697 är identisk med den huvudansvarige för 1986 undrar nog varför han i så fall funnit likheterna "märkliga" - alltså tydligen svårförklarliga - och denna undran förstärks om man dessutom vet att 1986 representerar en medveten strävan till större originaltrohet vad gäller äldre koral, och att 1697 har utgjort ett viktigt källmaterial vid förverkligandet härav.

Ser man sedan i stället på avhandlingens engelska Abstract, så finner man faktiskt där en helt annan tes:

"This thesis represents a reevaluation of the first Swedish Hymn Book, which has often been designated a summary of developments during the 17th century, the Golden Age of Swedish Hymnody. The author disproves this. Instead the Hymn Book marks the beginning of a process leading to the 'petrified' hymnody of the 19th century, with its rhythmic equalization, melodic trivialisation and harmonic uniformity."

Denna tes ställer ju inte alls 1697, ev i sällskap med 1986, i någon särklass, från vilken de mellanliggande utgåvorna utgör avvikelser. I stället sägs 1697 utgöra ett första led i en förfallsutveckling som går vidare med 1820 och 1937. Tesen bryter rätt markant med en tidigare relativt enhetlig forskningstradition, där 1697 som representerande en genuinare och rytmiskt livfullare koraltradition ställts emot de tendenser till rytmisk och melodisk utjämning som senare utgåvor t o m 1937 representerar.

En avhandlingsförfattare är inte nödvändigtvis ansvarig för baksidans presentation; den kan i detta fall vara gjord av Gidlunds bokförlag, som ju även svarat för den utmärkta faksimilutgåvan av koralpsalmboken och kanske inte vill låta den framstå i någon ogynnsam dager. Däremot är den engelska Abstract författarens egen sammanfattning, som har god täckning i den samlade avhandlingen. Men att författaren själv åtminstone på ett tidigare stadium känt en viss vacklan mellan de båda ståndpunkterna framgår av inledningen, där han framhåller att han under det långvariga arbetet med det som småningom blev utgåvan 1986:

"kommit att allt intensivare studera 1697 års koralpsalmbok. Att jag därvid vacklat mellan beundran och besvikelse, har framkallat en tilltagande nyfikenhet på denna bok. Hittills har mina studier mest skett punktvis, i samband med restaureringen av enstaka melodier, men nu är min föresats att noggrant genomlysa koralpsalmboken för att utröna hur den egentligen är beskaffad... Det rör sig alltså om en avsikt att så noga som möjligt undersöka koralboken ur alla de aspekter som gör det möjligt att bestämma dess stilistiska särart och sätta in dem i deras traditionshistoriska sammanhang".

Först som sist bör vi uttrycka både tacksamhet och beundran mot Harald Göransson för den gigantiska forskningsinsats som ligger bakom

denna avhandling. Även om själva avhandlingsförfattandet kanske inte krävt längre tid och mera kraft än normalt i fråga om humanistiska avhandlingar, så är den ganska unik därigenom att det ofantliga källmaterial - främst handskrifter - den har som grund i sin tur i mycket stor utsträckning utgör frukt av författarens tidigare - nära nog ett helt livs - forskarmödor. Han har huvudsakligen själv samlat och genomarbetat detta material, låt vara att han haft ovärderlig hjälp med systematiseringen av det genom projektet Svensk koralregistrant, med Elisabeth Wentz-Janacek som huvudansvarig. Därmed är också sagt att det forskningsläge som författaren själv i stor utsträckning åstadkommit genom tidigare mödor givit en helt annan möjlighet att karakterisera och värdera koralpsalmboken än som stått tidigare forskare till buds.

"Den rytmiska koralen" blev något av ett slagord under den spännande försöksverksamheten med att i Svenska kyrkans församlingar introducera ursprungligare, livfullare versioner av främst reformationstidens psalmmelodier. Likaså spreds nog i stor utsträckning föreställningen att det här innebar ett återvändande till den tradition som koralpsalmboken 1697 representerar - även om de föreslagna versionerna aldrig plockades okritiskt ur den, utan valdes efter ett noggrant brett källstudium. Nu har vi alltså för första gången en systematisk sammanställning av vad som utmärker rytmiken i 1697s versioner: Rytmik utgör i avhandlingen ett viktigt kapitel, följt av ett om Melodik och ett om Harmonik.

Otvivelaktigt är 1697s koralbestånd i betydligt mindre grad rytmiskt utjämnat än 1820 och 1937, men det innebär inte nödvändigtvis att man troget bevarat olika koralers originalrytm. Det är i varje fall för mig en stor överraskning att här få noggrant dokumenterat i hur hög grad koralpsalmbokens utgivare genomförde rytmiska bearbetningar av det äldre koralbeståndet för att anpassa det till samtida musikaliska stilideal, eller till egen personlig smak. Ta ett så enkelt grepp - i försöksverksamheten gav det ett slags aha-upplevelse - som den förkortade upptakten! Här får vi veta att den är ovanlig i Tyskland och "praktiskt taget okänd i svensk koraltradition" före 1697, som alltså här bjuder en innovation, förmodligen i syfte "att åstadkomma såväl en regelbunden periodik som en andningsvänlig rytmik". 1697 gör flitigt bruk härav, men märkligt nog *inte* i Luther-psalmen "Vom Himmel hoch" (=1986:125) där den korta upptakten finns i originalversionen; denna psalm presenteras 1697 lika utjämnad som senare hos Haeffner och i 1937! (Förf konstaterar att 1986 har förkortad upptakt relativt ofta och alltså har övertagit ett stilgrepp från 1697. Det framgår inte om han nu i efterhand tycker att man borde varit mer sparsam härmed, eller om han fortfarande tycker Vallerius' lösning är god för de aktuella fallen.) Författarens konklusion blir emellertid att den korta upptakten i 1697 faktiskt i huvudsak får en rytmiskt utjämnande effekt, eftersom den bidrar till att upplösa en mer komplicerad rytmik i melodier som "Nun ruhen alle Wälder" (1986:186) och "Wie schön leuchtet der Morgenstern" (1986:478).

Andra utmärkande rytmiska stilmedel i 1697 är punktering, som "i klassisk Luther-choral används med största sparsamhet" men här förekommer "desto ymnigare". Tretakt brukas också ymnigt, men det gäller svensk tradition över huvud. Medan andra forskare främst pekat på inflytande från dans och sällskapsvisa tänker sig författaren att tretakten kan ha utgjort räddningen för rytmiskt knöliga psalmtexter med övertaliga stavelser. För de rytmiskt originella hugenottvisorna har ofta utjämning till tretakt fått utgöra lösningen, t ex den fina "Ainsi que la biche rée" (1986:441).

Här har jag bara uppehållit mig vid kapitlet rytmik och där bara vid några karakteristika. Innan vi kommit så långt har vi fått en kort men instruktiv framställning om bakgrunden till 1690-talets psalmboksreform, en presentation av koralboksredaktören Vallerius, en redogörelse över melodirepertoaren och över melodibytten, samt en analys av relationen mellan text och musik. Därefter följer de tre centrala (redan nämnda) karakteriseringskapitlen, slutligen en genomgång av för 1697 nytillkomna melodier, en diskussion av problemet orgel och koralsång, samt två framåtblickande kapitel.

Avhandlingen är mönstergillt disponerad och analysen väl systematiserad. Den innehåller en fyndgruva av detaljer för den som, gärna med faksimiltrycket av koralpsalmboken tillgängligt, vill fördjupa sig i sådana, men den är ändå översiktlig och välskriven. Vi får verkligen vara glada att professorn till sist tog sig samman till disputation!

*Ragnar Holte*

### Sven Helander: Ansgarskulten i Norden

*Bibliotheca Theologiae Practicae. Kyrkovetenskapliga studier 45. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1989 (tr i Göteborg), 310 s*

I den 1986 på Proprius utgivna Boken om Ansgar, dvs Rimberts Ansgarsvita med noter, samt fem uppsatser med olika perspektiv, skriver Sven Helander om "Ansgars liv" och Ansgarsminnet i Sverige. Han hänvisar där till en större primärundersökning om Ansgarskulten, "under publicering". Det är denna större undersökning, som här föreligger.

En specialundersökning av denna typ kan sägas löpa åtminstone två risker: antingen kan det behandlade källmaterialet avgränsas så smalt att problemen framstår som isolerade i förhållande till sin samtid, eller kan undersökningen bli av så begränsat historiskt intresse, att de behandlade problemens eventuella förblivande aktualitet aldrig ens antyds. I båda fallen blir framställningen tillgänglig resp intressant endast för specialister på området. Sven Helander har skickligt undgått båda dikena.

I den första huvuddelen, som behandlar Ansgarskulten i Norden och upptar halva volymen, ställs kulten in i det större sammanhang som utgörs av de skilda kyrkoprovinserna. Härigenom förmedlar författaren omfattande insikter om kyrklig tradition och funktion i nordisk medeltid,

som dock hela tiden relateras till Ansgarskulten, dess festdagar och liturgi. Som en primär faktor i den danska utvecklingen ser han upprättandet av domkapitel och deras utveckling enligt regulär eller sekulär tradition. En andra ansatspunkt finner han i Absalons koncilium i Lund omkring 1188. Variationerna i liturgins villkor beskrivs som balanseringar av två styrande faktorer: de lokala domkapitlen och kyrkoprovinsens centralledning. Medan kulten i den norska kyrkoprovinsen intar "en högst tillbakasträckt plats", gick den i den svenska provinsen en mera komplicerad utveckling till mötes.

I Uppsala kyrkoprovins genomgick Ansgarskulten fem faser. Av särskilt intresse är den tredje periodens "försvenskning" med nedlagd kult, den fjärde periodens förnyade intresse för Ansgar i Linköpings stift (ca 1390), där Ansgar betraktades som Danmarks och Sveriges gemensamma andlige ledare, och den femte, med Ansgar som ett centralt motiv i den nya festen för Sveriges skyddshelgon, på en ny dag, söndagen näst efter 9 juli. Av denna skiftande utveckling kan man sluta att Ansgarskulten varit varken universell eller lokal utan regional. Utifrån regionala skillnader kan alltså variationer i nivå förklaras, och författaren konstaterar att "ingen annan medeltida nordisk helgonkult har genomgått en liknande utveckling".

I nästa avsnitt behandlas de nordiska officierna om Ansgar, och i undersökningens tredje del Ansgarskultens drivkrafter. Det är ju ganska märkligt att Ansgar, som tidigare påmint den svenska kyrkoprovinsen både om dess bremensiska ursprung och om dess beroende av Danmark, mot medeltidens slut blir så svensk. De liturgiska texterna har också på olika tider och platser vinklats i dansk (gentemot Bremen eller Sverige) resp svensk (gentemot Danmark) favör. Här får historiografin och göticismen belysa den uppsalienska kultvågen, och författaren kan konstatera att "Ansgarsrenässansen i det senmedeltida Uppsverige skall således tillskrivas Ansgars införlivande i den götiska traditionen med dennas andel i epokens växande historiska intresse". I en kort epilög behandlas kultens avveckling, med Laurentius Petri som slutpunkt. Men långt därefter "sjöngs ännu på andra sidan Östersjön Ansgars lov som Sveriges store skyddspatron".

Undersökningen kompletteras med texter till det tysk-danska Ansgarsofficiet, det svenska Ansgarsofficiet och Sveriges skyddshelgons officium.

Inte minst för dem som, likt recensenten, i flera termer - utan att själv vara medeltidsforskare - använt Boken om Ansgar som kursbok i universitetsundervisning, utgör Sven Helanders undersökning en värdefull komplettering. Här finns rikligt material till egen fördjupning och till övningsuppgifter till kursboken. Författaren har givit läsaren möjlighet till tydliga inblickar i den nordiska medeltidskyrkans värld, som gör att Ansgar verkligen framstår som unik - inte enbart i sin livsgärning eller i sin moderna tolkning, utan även i sin medeltida, nordiska kult.

*Anders Jarlert*

## Ingvar Jonsson: Inför gudstjänsten

*Kyrkliga Förbundets bokförlag 1991, 116 s*

Skriftermålet som term har försvunnit ur Kyrkohandboken. Det har ersatts med termen Beredelsen. Denna kan "bestå av en kort skriftutläggning ... eller annat beredelseord".

Ibland händer det att denna korta skriftutläggning eller beredelseord glider förbi tämligen omärkligt, varför också den därpå följande syndabekännelsen blir oförberedd för gudstjänstdeltagarna. Kunde skriftermålet med skriftetalet i den tidigare ordningen bli alltför omfattande är risken nu den motsatta.

Ingvar Jonssons lilla skriftetalssamling vill komma dem till tjänst som verkligen vill förbereda sig till gudstjänsten. Till varje sön- och helgdag erbjuds ett skriftetal efter klassisk modell: en inledning, där dagens tema berörs, som leder över till anvisningar för självrannsakan. Denna avser att leda fram till en syndakänedom som i sin tur gör syndabekännelsen både motiverad och innehållsrik, personligt medveten. Den skapar också mottaglighet för förlåtelsen, avlösningen.

Det är alltså en bok för det andliga livets klarhet och mognad som Ingvar Jonsson skrivit. Den kan användas både av prästen som förbereder sina "beredelseord" till söndagens mässa och av övriga gudstjänstdeltagare för deras förberedelse.

*Per-Olof Sjögren*

## Kyrkorummet - en utställning på Konstfack i januari-februari 1991

*Ingår i Svenska kyrkans församlingsnämnds rapportserie "Mitt i församlingen", 1990:1*

På Konstfack hölls i början av 1991 en utställning med kyrkorummet som tema. Till denna utgavs en broschyr och tillika utställningskatalog. En av initiativtagarna till utställningen var Elisabeth Stengård - kyrkorumskonsulent i Svenska kyrkans församlingsnämnd. Hon har också skrivit ett av bidragen, "Direktkontakt med den unga konsten", där hon bl a vänder sig mot den inte ovanliga ordningen att förse kyrkor med t ex massproducerade krucifix (Oberammergau!) eller i utlandet gjorda mässkläder som kan köpas per postorder. När Elisabeth Stengård efterlyser konstnärligt fullvärdiga kyrkoprydnader, får hennes maning tyngd genom insikten om vad en kyrka verkligen är och står för: "... inte en föreläsningssal eller ett konditori utan 'ett annorlunda rum', det osynliga är ännu viktigare än det synliga". Hon påtalar också den trivialisering av kyrkorummet, som man ofta kunde se på 1960- och 1970-talen, och menar att denna nu ersatts med en längtan efter "högtid, fest, vackra ceremonier, blommor och ljus".

I en sådan tid av sökande efter det annorlunda har givetvis den kvalitativt högststående konsten en stor mission att fylla.

Högskolelektorn och konstnären Sten Dunér analyserar den problematik som uppstår, när kyrkan - eller enskilda representanter för den - ställer sig avvisande till konstnärliga innovationer. Han uppställer fyra kriterier för ett önskat fruktbart samarbete mellan "de seriösa konstnärerna och kyrkan": konstnärligt hög kvalitet, arkitektonisk och miljömässig samverkan, adekvat och meningsfullt innehåll samt liturgisk relevans. Dunér har alltså klar förståelse för det sakrala rummets och gudstjänstens krav på äkta konst som ett uttryck för budskapet. Han vänder sig mot den massmediala samtidens "bedövande bildflöde" med nötta och triviala klichéer och utbrister: "Vi måste söka andakt, meditation och mysterium på ett djupare plan".

Nils Henrik Lindbladhs uppsats om "Gudstjänstens bildspråk" är tyvärr ganska onyanserad och klichéartad, i synnerhet genom det ideliga upprepadet av påståendet om prästens roll som "statlig myndighetsperson" efter reformationen, talande "maktens och förtryckarnas språk". Man förvånas över utsagor som denna: "Prästen klädde sig i liturgiska kläder med mycket silver- och guldbroderier för att understryka prästens och kyrkans ställning". Eller följande: gudstjänstens bildspråk "talade maktens, för att inte säga maktfullkomlighetens språk". Lindbladhs menar att reaktionen mot en gudstjänst som talade "maktens och förtryckarnas språk" kom i och med folkrörelserna men egentligen fick sitt genombrott först 1952 med den nya religionsfrihetslagen. Då kom också de vardagsnära kyrkorummen och en Kristusbild, anpassad till de arbetande människornas situation. Scener, visande Kristus bland de betungade känner vi dock långt tidigare! Märkligt nog kom de nya rummen snart att te sig "alltför gråa och alldagliga", oinspirerade och utslätade. Så kom en reaktion också mot dem.

Alla författarna tycks vara ense om att en fördjupad uppskattning av kyrkorummet håller på att växa fram. Det är också ett glädjande tidens tecken att så många unga konstnärer uppenbarligen vill vara med och skapa en ny och värdig sakralkonst. Det ger katalogen besked om!

*Bengt Ingmar Kilström*



## Erland Lagerlöf, Bengt Stolt: Närs kyrka

*Volym 212 av Sveriges kyrkor, konsthistoriskt inventarium, utkom 1990 på Almqvist & Wiksell International, Stockholm. Volymen behandlar Närs kyrka i Visby stift. Fotografierna är, med ett par undantag, tagna av Sören Hallgren*

Efter en inledning behandlas kyrkogården, kyrkobyggnaden, kyrkans byggnadshistoria, kalkmålningar, glasmålningar samt inredning och inventarier.

Närs socken är belägen på Gotlands sydöstra kust mellan Ljugarn och Hemse. Församlingens yta är 38 km<sup>2</sup> och har ett invånarantal på något över 500 personer.

Kyrkan är byggd av grå kalksten och putsad och uppförd omkr 1300. Den har ett tvåskeppigt långhus med tre travéer och ett lägre smalare kor. Tornet är äldre - förmodligen från 1200-talet. Kyrkan har tre portaler, två på södra sidan av långhuset och koret - den senare skulpturalt utformad - och en på tornets västsida. Sakristian är av yngre datum. Den byggdes i två etapper, 1820 och 1878.

Närs kyrka har genomgått flera restaureringar, men jag uppehåller mig vid den sista, eftersom jag själv var präst i När då och deltog i planeringen och genomförandet av densamma. Redan i början av 60-talet hade en restaurering diskuterats och ett förslag upprättades av arkitekten Karl Erik Hjalmarsson. Denna blev dock inte av och först i början av 80-talet fattade kyrkorådet ett konkret beslut och kontaktade arkitekten Birger Andersson, bosatt i Sanda på Gotland. Denne upprättade ett förslag som antogs av kyrkorådet och godkändes av riksantikvarieämbetet. Som byggmästare anlätades Allan Larsson, Visby, och för konservatorsarbetena svarade konstnären Harald Norrby, Klintehamn, men född och uppvuxen i När.

Arkitekten ville göra en varsam restaurering av interiören, och inte en ombyggnad. Bänkkvarteren behölls, men 1600-talsbänkarna återfick sin ursprungliga färgsättning. Sakristian, med ingång från korets norrsida, gjordes om till ett "Mariakapell" för mindre gudstjänster och enskild andakt. Detta kapell fick en mariaikon, målad av Rita Olsson, När. En ny sakristia inreddes i tornkammaren, vilket bl a enklare möjliggjorde processioner vid gudstjänsterna. Det gamla sakramentsskåpet - en nisch i korets östvägg - återställdes och försågs med en smidd, genombruten järnlucka. Triumfkrucifixet från medeltiden ommålades i tidstypiska färger - en gåva av konservator Norrby. Beträffande kalkmålningar återfinns endast fragment. Förmodligen var de bortskrapade vid en tidigare restaurering. Dessa fragment överkalkades på nytt. Kyrkan återinvigdes söndagen den 7 nov 1982 av biskop Tore Furberg. Genom denna restaurering fick församlingen i När ett rent, ljust och liturgiskt fungerande gudstjänstrum.

*Kjell Nilsson*

## Mereth Lindgren: Bilden av Birgitta

Wikens förlag, 1991

Lagom till Birgittajubiléet hösten 1991 utkom en vacker och innehållsrik bok om bevarade Birgittabilder. Den heter "Bilden av Birgitta" och är skriven av docent Mereth Lindgren. Hon presenterar olika sätt att framställa Birgitta och ger en förteckning över beståndet av bevarade bilder från svensk medeltid. Man kommer upp till ca 360 bevarade bilder i Sverige-Finland, om man räknar med de områden som på medeltiden hörde till Danmark-Norge men nu är svenska. Bildernas fördelning säger en hel del om kultens spridning. I Uppsala stift, från vilket Birgitta härstammade, finns 126 bilder i behåll, dvs i Uppland och Norrland. Linköpings stift var Birgittas hemstift under hela hennes vuxna liv i Sverige - Ulåsa ligger ju i Östergötland - och till detta stift blev hennes klosterstiftelse knuten. Det medeltida Linköpings stift omfattade Östergötland, Gotland, Öland samt norra och östra Småland. Från detta område är 108 bilder bevarade. Euhuru Birgittas make var lagman över Närke, där också Olshammar ligger med sina speciella Birgittatraditioner, finns bara 33 Birgittabilder bevarade i Strängnäs stift, en siffra som väsentligt understiger Åbo stift med dess 43 monument. Skara stift har 22 Birgittabilder i behåll, Västerås stift bara tolv.

Boken ger också besked om kända Birgittaaltaren och i förekommande fall relikier. Till dessa altaren har - enligt författaren - hört dels en skulptur av Birgitta, "i allmänhet en målad och förgylld träskulptur, vars stängbara dörrar kunde förses med ytterligare målade eller skulpterade bilder med anknytning till Birgittas liv och gärning", dels en relik av helgonet. Helgonskåp av det beskrivna slaget finns knappast bevarade i fullständig skick. Närmast kommer väl det kända altarskåpet från Appuna, Östergötland, nu på SHM. Birgittabilder med förlorade skåpdörrar finns i flera kyrkor. I andra fall har Birgittaskåpen målningar som återger andra helgon. Så är fallet i Kråksmåla kyrka, Småland, vars flyglar återger S Nicolaus och S Catharina av Alexandria.

När det gäller skulpturerna, kan man utgå från att de fyllt en funktion i kulten. Vad beträffar kalkmålningarnas skiftande Birgittabilder med olika placering, kan man väl anlägga både kultiska och didaktiska aspekter. Ibland förekommer hela sviter. Här kommer de märkliga bilderna i Tensta kyrkas västpart på ett särskilt sätt i fokus.

Det ligger utanför Mereth Lindgrens uppgift att säga från insidan skildra Birgittas roll och funktion i liturgin. Men redan den yttre ram som boken ger har åtskilligt att säga om hennes betydelse i senmedeltida svenskt gudstjänstliv. Intressant är det också ur kultiskt perspektiv att studera Birgittas förekomst på pilgrimsmärken. Det finns 31 bevarade pilgrimsmärken från Vadstena i det nordiska fyndmaterialet samt 26 avgjutningar på kyrkklockor.

Mereth Lindgrens bok om Birgittabilderna är ett värdefullt komplement till litteraturen på området. Tyvärr innehåller den en hel del fel-

aktigheter. Påståendet att Birgitta skulle ha vallfärdat till Franciskus' grav i Assisi (s 36) faller på sin egen orimlighet. Han begrovs nämligen i hemlighet och graven upptäcktes först 1818! Inte heller var det på 1360-talet som Birgitta besökte Assisi (s 9) utan i augusti månad 1352.

Beträffande altarskåpet i Nådendals kyrka med dess bilder av bl a Birgitta och Katarina skriver Mereth Lindgren: "Nordman föreslår ... att beställningen kan ha skett omkring 1490 i samband med att Katarina blev beatificerad 1491". Carl-Axel Nordman skriver i själva verket: "Hennes translation ägde rum den 31 juli 1489". Den senare uppgiften är helt korrekt. Translation betyder i det här sammanhanget skrinläggning, en akt som vanligen föregick (föregår) en kanonisation, men translation är inte detsamma som beatifikation.

Om Birgittabilden på altarskåpet i Årsunda kyrka sägs, att den "befinner sig överst på de små flyglarna och kunde ses när altarskåpet var stängt under fastetiden" (s 116). Enligt på medeltiden tillämpad liturgisk praxis var altarskåpen under fastan dolda av en fasteduk (ty "Hungertuch") så att över huvud taget inga motiv var synliga. Mereth Lindgren presenterar några tidiga illustrerade manuskript som finns i Biblioteca comunale i Siena, daterat till 1398, omnämnt redan av Carl Bildt sr i boken Svenska minnen och märken i Rom (1900, 2 uppl 1932) och utnyttjat av Trygve Lundén i hans utgåva på 1950-talet av S Birgittas uppenbarelser.

Det är i år 500 år sedan *Revelationes Sanctae Birgittae* trycktes för första gången - i Lübeck på Bartholomeus Gothans kända officin. Mereth Lindgren har råkat skriva Nürnberg i stället (s 109).

Gjorda - och inte gjorda - anmärkningar mot Bilden av Birgitta ändrar inte på bokens värde. Det är en vacker och intressant utgåva, för vilken det finns anledning vara tacksam.

Bengt Ingmar Kilstrom

## Linköpings domkyrka. I kyrkobyggnaden

*Uppsala 1987, 474 s (Sveriges kyrkor, Konsthistoriskt inventarium volym 200)  
II Planscher. Uppsala 1986, plansch 1-78 G (Sveriges Kyrkor, Konsthistoriskt inventarium, volym 201)*

De fem majestätiska fönstren i östra kapellet i Linköpings domkyrka kommer att förses med graverade innanfönster med jungfru Maria som motiv. För den konstnärliga gestaltningen svarar Lisa Bauer och arbetena beräknas vara slutförda 1993. Denna utsmyckning accentuerar på ett övertygande sätt kapellets ursprungliga namn, Mariakoret, som det fick tillbaka för drygt tio år sedan enligt biskop Martin Lönnebos önskan.

Med det sagda vill jag understryka, att det inte bara är Lunds domkyrka, som aldrig blir färdig - för att anknyta till en välkänd folksaga. Det-

samma kan sägas om varje kyrkobyggnad och i synnerhet om våra domkyrkor; som enligt europeisk måttstock även kan benämnas katedraler. Linköpings domkyrka är utan tvekan ett av vårt lands bäst bevarade och mest påkostade medeltida gudshus av katedralkaraktär.

Dess byggnadshistoria är lång och därför med nödvändighet omdiskuterad, vilket den omfattande litteraturen vittnar om. Linköpings domkyrka började byggas omkring 1230. Men det magnifika västtornet, som ritats av Helgo Zettervall, fick sin nuvarande utformning först på 1880-talet.

Ända in i vår egen tid har både interiören och exteriören förändrats och kompletterats. Här som så ofta annars, vad gäller kyrkor av denna typ, har varje tid satt sina spår i bokstavig mening. Så nog finns det förutsättningar för en kyrkomonografi av det slag, som sedan några år tillbaka föreligger i volymerna 200 och 201 av Sveriges Kyrkor; nämligen *Linköpings domkyrka*, del I, Kyrkobyggnaden (1987) och del II, Planscher (1986). Mer är att vänta, eftersom domkyrkans inredning och inventarier skall behandlas i del III av samma monografi.

Det är verkligen värt en eloge att Linköpings domkyrkas långa byggnadshistoria har dokumenterats på ett initierat och noggrant sätt. Häri innefattas också en allmän byggnads- och murverksbeskrivning samt redogörelser för stensulptur och målningar, liksom en fullständig inventering av gravstenar och stenhuggarmärken. För detta mycket omfattande arbete har svarat *Marian Ullén*, *Ralph Edenheim* och *Sune Ljungstedt*. Marian Ullén har också redigerat det omfattande och instruktiva ritningsmaterialet i volym 201. Heder åt dem alla för deras omsorgsfulla arbete!

Kapitel två av del I har betitlats Den medeltida domkyrkan i historisk och arkitekturhistorisk belysning. Det har författats av *Herman Schüeck* och *Bengt Cnattingius*, som i högsta grad är förtrogna med sitt ämnesområde. Deras bidrag innehåller även mycket av kyrkohistoriskt intresse och vittnar om en tvärvetenskaplig ambition, något som tidigare inte varit så vanligt hos utgivarna av Sveriges Kyrkor.

Det känns därför en smula förmätet att i en undersökning av denna omfattning efterlysa ytterligare stoff av denna typ - men ändå. Hur gestaltades t ex gudstjänstlivet under den kände helgonbiskopen Nils Hermanssons episkopat 1375-1391? Hur förändrade reformationen och upplysningen synen på samt gestaltningen och användningen av gudstjänstrummet? Nyare tiden är dessutom enligt min mening ganska styvmoderligt behandlad.

Dessa och liknande frågor kan ställas utifrån det faktum, att varje kyrkobyggnad förtydligar eller rentav förtingligar vår uppfattning inte bara om vår kulturhistoria utan även om vårt kyrkoliv under tidernas lopp.

Det var eldsjälarna Sigurd Curman och Johnny Roosval, som startade projektet Sveriges Kyrkor. För exakt åttio år sedan publicerades den första volymen, som behandlade kyrkorna i Erlinghundra härad i Uppland. Initiativtagarnas ambitionsnivå var hög. Egentligen hade man föredragit en vetenskapligt genomförd inventering och beskrivning av "hela landets

konst- och kulturminnen". Projektet var alltför orealistiskt för att kunna genomföras. Därför begränsade man sig till kyrkobeståndet. Några av de ursprungliga ambitionerna kunde dock förverkligas i publikationen *Gamla Svenska Städer I-II* (1908-1930), där Curman återfanns bland utgivarna.

Ändå har det med tiden visat sig - av olika skäl - hur rimligt, för att inte säga nödvändigt, det har varit med en attitydförändring till materialet; vilket har fått till följd, att utgivarna av *Sveriges Kyrkor* har funnit det lämpligt att i allt högre grad ersätta och komplettera de enskilda kyrkomonografierna med tematiskt och tidsmässigt centrerade undersökningar av översiktlig karaktär. Här kan nämnas de omfattande undersökningarna om medeltida träkyrkor i Småland och Östergötland (volym 192) samt i Västergötland, Värmland och Närke (volym 199), som jag tidigare recenserat i *Svenskt Gudstjänstliv* (1988).

Glädjande nog har denna nya målsättning inte fått till följd, att enskilda kyrkibeskrivningar enligt *Sveriges Kyrkors* gamla modell inte längre utkommer. Tvärtom har denna nya arbetsmetod inneburit, att utgivarna fått möjlighet att lyfta fram några ur kulturhistorisk synpunkt särskilt värdefulla kyrkobyggnader - där givetvis Linköpings domkyrka är mer än en i raden!

*Benkt Olén*

### **Carl Henrik Martling: Gud i Orienten**

*Verbum, Stockholm 1990, 239 s*

Det är alltid spännande att öppna en bok med Carl Henrik Martlings namn på pärmen. Hans böcker har, tror jag, betytt lika mycket för det svenska kyrkfolket som en gång Bo Giertz gjorde. I den här har Martling gett sig i kast med att kartlägga den brokiga kyrkliga geografin i Mellanöstern med angränsande områden. Boken inleds med en genomgång av hela det dogmatiska och kyrkopolitiska skeendet för att ge bakgrunden till kyrkosplittningarna, och därefter behandlas varje kyrka för sig. Det har inte varit någon lätt uppgift med så mycket material och man kan naturligtvis då och då sätta frågetecken i kanten. Mina frågetecken är dels av övergripande art, dels gäller de detaljer; men först måste det sägas att en bok av det här slaget fyller en mycket stor uppgift, när nu Orienten och dess kyrkor kommit oss så nära både på TV-skärmen och genom invandringen.

Svårigheten med att beskriva en kyrka i taget syns mig vara att så mycket är allmängods därför att de vuxit ur samma rot och tillhör samma kulturkrets. Man får ibland intrycket att detta eller detta skulle vara specifikt för just den kyrkans gudstjänstliv och traditioner, när i själva verket

samma sak finns inom alla eller flera av de övriga. Asterisken på patenen t ex omnämns endast i samband med den koptiska traditionen men tillhör hela den ortodoxa familjen; sistrum likaså, och för den delen också tofflorna i koret! Sankt Georg vördas i hela Medelhavsområdet, också i de mest avlägsna byarna i Turkiet.

Några viktiga påpekanden saknar jag, exempelvis att Efraim Syriern införde seden med flickkörer i liturgin vilken bevarats i den syrisk-ortodoxa traditionen och dess katolska motsvarighet. Ninevefastan är en kvinnornas särskilda fasta - de är ju ofta tvingade att avstå från påskfastan p g a amning och barnsörd. Den innebär total avhållsamhet från mat och dryck under tre dagar. I avsnittet om det koptiska klosterväsendet nämns Frontonius men inte "jungfruhuset" - Kairo berömmar sig dock av att äga världens äldsta kristna nunnekloster, åt vilket Antonius anförtrodde sin syster, när han gick ut i öknen. Antonius är otvivelaktigt den mest kände eremiten i väst men knappast i öst, och därmed är jag framme vid ett par faktafel.

Dessa gäller den syrisk-ortodoxa kyrkan som jag känner bäst till. Diakonissvigningen förekommer fortfarande i både den syrisk-ortodoxa och den syrisk-katolska kyrkan - jag har personligen träffat diakonissor från dem. Altaret i deras kyrkor är inte fristående utan inklämt i en nisch under baldakinen. Korstecknet utförs med tre fingrar, inte ett, men pekfingeret hålls något högre än tumme och långfinger för att markera att Sonen är född och Anden utgår av Fadern. Dopet förrättas inte på åttonde dagen utan kan uppskjutas i månader och t o m år, men däremot sker en primvälsignelse. En gemensam bot- och biktgudstjänst föregår kommunionen som alltid äger rum efter liturgin. Soldyrkare (jessider) och manikeer existerar fortfarande i Turkiet och Iran.

Det skulle varit intressant att litet mer studera det gemensamma kulturella och religiösa godset. Ingenting sägs exempelvis om offrandet av påskalamm i Armenien - djuroffer tillhör ingalunda det förgångna. Även Syriens kyrktrappor är röda av offerblod, t o m inom islam finns sedvänjan att slakta djur kvar, så slaktas t ex en kalv i Marocko och ett får i Libanon på åttonde dagen av ett barns födelse.

Som avslutning kommer så tre kapitel av övergripande karaktär, ett om strävanden mot ortodox enhet, ett om de med Rom unierade och slutligen en kyrkogeografisk översikt. I detta sista hade det kanske varit aktuellt att säga något om det fenomen som mer än någonsin präglar dessa områden, nämligen utvandringen av kristna, och samtidigt nämna något om orsakerna. Det är dock anmärkningsvärt, för att bara ta ett land, att kyrkoruinerna i Turkiet är av så färskt datum, och att de kristna ännu vid slutet av förra århundradet utgjorde 1/3 av befolkningen i det ottomanska imperiet.

Sist återfinns en lista med ordförklaringar och en litteraturförteckning.

Bokens i mitt tycke starkaste vittnesbörd är de många citaten från liturgierna som ger inblickar i den ortodoxa fromheten, där bön och teologi är ett och där präst, diakon och församling fungerar som en enhet.

Det är inte lätt att få en mer eller mindre okunnig svensk kristen intresserad av de gamla kristusdogmerna eller att inte rynka på näsan åt stridigheterna inom kyrkan. De handlar dock om hjärtpunkten i kristen tro, och jag vill sluta denna recension med att citera den norske biskopen Bjarne Skard i hans häfte *Dogmet om Kristus*: "... en historia fra Melanchtons dødsleje. På nattbordet ligger en lapp hvor den gamle herre har skrevet opp noen punkter som han har kalt: Grunner til at en kristen ikke skal frykte døden. En av disse grunner lyder slik: *I evigheten skall jeg tilfulle forstå foreningen av Kristi to naturer*. Så når ligger altså disse ting den levande tro!"

Sr Marianne Nordström, Alsike kloster

### Åke Nisbeth: Bildernas predikan. Medeltida kalkmålningar i Sverige.

*Gidlunds 1986, 210 s. Ill, varav många i färg*

Bildernas predikan utgör en exposé över de medeltida kalkmålningarna i våra kyrkor, alltifrån Ystad i söder till Luleå i norr. Författaren inleder med en historik över kristendomens utveckling i Sverige, redogör för influenser från andra länder och berättar om kalkmålningarnas skilda "öden". Han nämner att 1700-talet blev ett förödande århundrade för dessa, eftersom man nu ville få bort de "papistiska" motiven och de opassande djävulsframställningarna. Man kalkade således över många målningar under denna tid. Man förstörde också fönstren och öppnade nya på nordsidan i många kyrkor, där de tidigare saknats, varvid en del målningar "stympades" eller försvann helt.

Under 1800-talet (detta för den medeltida kyrkliga konsten i Sverige så katastrofala århundrade!) revs dessutom en mängd medeltida sockenkyrkor för att ge plats åt nya i större format. Tursamt nog har dock många av kalkmålningarna bevarats i form av foton och teckningar, det senare inte minst av konstnären Nils Månsson Mandelgren.

Vid sekelskiftet blev många kalkmålningar "påbättrade", och inte förrän Sigurd Curman började verka blev man mer försiktig och fick respekt för originalen, oavsett i vilket fragmentariskt skick dessa befann sig.

Författarens historik är koncentrerad, välskriven och en utmärkt inledning till boken.

Kalkmålningarna är indelade i tre perioder: romanskt, ung- och höggotiskt samt sengotiskt måleri och vi får ta del av målningarna kronologiskt i varje landskap inom resp grupp. Författaren redogör för de mästare man känner till och söker i andra fall att finna likheter med målningar till verkstäder eller "skolor" på andra håll i landet. I några fall har han funnit

inflenser från utländska mästare eller jämförelsematerial i utländska kyrkor, framför allt i Tyskland.

Att författaren haft stor nytta av det danska verket "A Catalogue of Wall-Paintings in the Churches of Medieval Denmark 1100-1600", vad beträffar bl a de många skånska kalkmålningarna, är helt klart, liksom av Cornell-Wallins många verk om de uppländska och södermanländska målningarna. Då boken saknar noter är det tyvärr svårt att veta vad som är resultat av författarens egna forskningar och vad som kommer från annat håll, men författaren gör heller inte anspråk på det.

Ett oerhört arbete ligger bakom denna bok och författaren har åstadkommit vad ingen tidigare lyckats med, nämligen att i ett och samma verk systematiskt tidsbestämma en mycket stor del av kalkmålningarna i våra svenska kyrkor, inklusive de från Skåne, Halland och Blekinge, som under en stor del av medeltiden tillhörde det danska riket.

Vad man kanske saknar i boken är ett ikonografiskt register, där man lätt kunde finna alla de motiv författaren nämner. Det hade varit *väl* så värdefullt och intressant som det ortregister man nu finner här. Men man kan inte få allt. Nu får vi vara tacksamma för den bok som Åke Nisbeth skrivit, ett väl genomarbetat, djuplodande och spännande verk, som många kalkmålningssintressenter kommer att ha stor nytta av för framtiden.

*Ingalill Pegelow*

### **Yngvill Martola: Kyrkan tar sitt hus i bruk**

*Åbo Akademis förlag. Åbo 1991, 121 s.*

Yngvill Martola har till granskning tagit upp ett ämne, som tidigare behandlats dels av Uppsalaprofessorerna Åke Andrén och Jan Arvid Hellström, dels av professor Helge Nyman i Åbo, nämligen kyrkoinvigningen. Förf publicerade 1989 ett arbete om kyrkoinvigningen i Finland. Nu vidgar hon sin undersökning till hela Norden. I likhet med de nämnda forskarna gör Yngvill Martola gällande, att "urkyrkan inte hade något behov av att inviga de rum där den firade sin specifikt kristna gudstjänst nämligen nattvarden". Detta konstaterande är i viss mån en truism, nämligen såtillvida att den äldsta kyrkan saknade gudstjänstrum i en senare tids mening. Dock vet vi, att i vissa fall särskilda - troligen helt avskilda - salar för gudstjänsterna fanns. Om i enskilda fall dessa helgades genom en särskild vigningsakt är oss obekant. I och med att kristendomen blev tillåten 313 och speciellt sedan den blivit statsreligion 381, restes kravet på invigning av kyrkan. Kyrkorummets helighet accentuerades alltmer, sedan bruket uppkommit att nedlägga relikier i altaret. Reformationen tog avstånd från medeltidens kyrkoinvigningar: "församlingens rum för guds-



tjänst. ... helgades genom att ordet, bönen och sakramenten förvarades där". Det var Johan III, som återinförde den klassiska synen på kyrkan som ett i sig heligt rum, och denna uppfattning kom att stå sig.

Kyrkoinvigningen har varit en självklarhet genom sekler i de nordiska kyrkorna. Förf kan dock konstatera en strömkantring i de senaste årens nya ordningar för kyrkoinvigningen. Denna betonas alltmer som en församlingens angelägenhet, bl a då akten i alla länder utom Finland förbinds med mässfirande. Förf menar att "formulären utsatts för en dogmatisk korrigerig", influerad av sekulariseringsteologin å ena sidan och den från romerskt håll efter Andra Vatikankonciliet starkt betonade gudsfolkstanken å andra sidan.

Förf har gjort en intressant sammanställning av de nordiska kyrkornas invigningsritual under 1900-talet, av vilken framgår att Finlands kyrka är den nordiska kyrka, som starkast betonar själva invigningsaktens betydelse.

Det är lite förvånande, att förf talar om biskopen som "officiant" i mässan (s 64). Officiant är en term som hänger ihop med ordet *officium*, dvs tidegården, och som i vår tid också kommit att beteckna den som utför kyrkliga förrättningar. Den korrekta termen för den som håller mässan är ju celebrant. Denna term använder förf i det något dunkla talet om att "man på romerskt håll numera /är/ öppen för att i princip tillåta husmässa med en lekman som celebrant". I den mån dylika husmässor verkligen sker, måste det vara fråga om kommunionsgudstjänster med från kyrkans tabernakel hämtade konsekrerade oblater. Den lekman som på högre uppdrag utför en sådan handling, blir då knappast celebrant! Uppgiften att på dylikt sätt distribuera hostian delegeras f ö vanligen till innehavare av det på romerskt håll återupplivade s k permanenta diakonatet.

*Bengt Ingmar Kilström*

## **John Ronnås: Våra gemensamma psalmer**

*Verbum* 1990, 238 s

John Ronnås var under sin tid som kristendomskonsulent i Skolöverstyrelsen, på 60-talet och även i fortsättningen, en ivrig och inflytelserik förespråkare för en ekumenisk psalmboksdel. När denna blev verklighet år 1986, presenterade han en psalm varje vardagsmorgon i radions P1. Programpunkten väckte stort gensvar, inte bara bland kyrkfolk, och på mångas begäran har dessa kommentarer nu blivit en bok.

Varje psalm sätts först in i sitt historiska, teologiska och geografiska sammanhang. Därpå följer de viktigaste data i psalmförfattarens liv, ev också något om melodin, samt uppgifter om publicering och olika versio-

ner. Ett författarregister, klokt nog uppdelat på originalpsalmer och bearbetningar, samt en kort litteraturförteckning, har tillfogats.

De biografiska notiserna är i allmänhet utförligast första gången en psalm av resp författare presenteras. Uppprepningar är ofrånkomliga med tanke på bokens tillkomsthistoria, men irriterar bara vid sträckläsning, och uppvägs av att man direkt får tillräckliga uppgifter för ett programblad el dyl, utan att bläddra fram hänvisningar.

De korta kommentarerna, högst en trycksida, ger förbluffande mycket information; även den som trodde sig veta en del om hymnologi, teologi och svenskt kyrko- och frikyrkoliv, får nya kunskaper. Det finns också nyttiga påpekanden som: (betr psalmekumenik) "frågor om banalitet och kvalitet har varit svårare än de läromässiga skillnaderna", och (betr Tack min Gud) "Långt ifrån alla människor kan tacka för det som nämnts i psalmen. Man kan dessutom ifrågasätta den gudsbild som psalmen ger uttryck för[...]" som balanseras av "en utmaning är att denna tacksamhet lika mycket gäller det svåra och obegripliga".

Avstavningen och korrekturläsningen kunde varit bättre, särskilt om boken skulle användas av t ex konfirmander som kan förledas att tro att Luther bodde i Vittenberg och skrev psalmer 1923-24. Och har "Kongo" (= liten delstat i Zaire, eller vad?) bara 1 milj invånare - Sv missionsförbundets systerkyrka tycks ha "100.000 medlemmar, vilket är ung 10% av landets befolkning"? Att tyska originalet till nr 9, "Min själ skall lova Herren", är en Magnificatparafra borde kanske ha nämnts, eftersom det antyder att psalmen egentligen hör hemma på kvällstid (liksom Te Deum-parafra nr 1 på morgonen). Och det är inte bara texten till Allena Gud som går tillbaka till ett Gloria in excelsis; även melodin bygger på "et in terra pax" i samma mässa. Den som vet att J S Bach har en kantat över Wachet auf, studsar först över uppgiften att koraltexten skulle vara skriven i början av 1800-talet, alltså bortåt 60 år efter Bachs död - men så är det faktiskt, för den svenska versionen har bara första raden gemensam med Nicolais ståtliga original från 1599.

Ronnås' bok bör kunna öka såväl kyrkomusikers textförståelse som prästers kunskap om psalmers Sitz im Leben och grad av popularitet. Dessutom torde kunskap om psalmernas historiska, teologiska och sociala bakgrund verksamt bidra till att mildra den kulturkrock som den gemensamma psalmboken utsatt både svensk- och frikyrkliga psalmälskare för.

En liknande genomgång av Sv ps 326ff, ihopslagen med denna och utökad med notiser om psalmernas melodier, skulle bli en förträfflig läro- och uppslagsbok vid den planerade grundkursen för kyrkoarbetare.

*Birgit Lindkvist Markström*

## Birgitta Rosén: Fädernas kyrka - församlingens hus

*Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 20. Lund 1988. 171 s (Akad avh)*

Det är ett spännande ämne som Birgitta Rosén valt för sin doktorsavhandling, vars underrubrik är "svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890-1930 med speciell hänsyn till Stockholm". Rent stilhistoriskt innebär denna period avslutningen på den Zettervallska eran och därmed på nygotikens skapelser samt Jugendstilens genombrott. Men denna avhandling tar inte i första hand sikte på det konsthistoriska; den är till sin art kyrkohistorisk. Också ur denna aspekt är perioden 1890-1930 mycket dynamisk och minst av allt enhetlig. En annan sak är att detta skede knappast är någon speciellt avgränsad period; det gäller både det konsthistoriska och det kyrkohistoriska. För förf har det varit praktiskt att begränsa sig till denna tid och att dessutom inskränka undersökningen till vad som något oprecist kallas Stockholm. Men detta är i hög grad diskutabelt!

Det utgående 1800-talet präglades i ganska hög grad av resignation och stelbenthet. Det saknades friska grepp, t ex i fråga om initiativ på kyrkobyggandets område. Förf belyser detta med förhållandena i Stockholm, där utkantsområdena vuxit till men inga kyrkor byggts. Det var en stor händelse, när Johannes kyrka i den gamla Jakobs församling stod färdig 1890. Den var inte bara ett strålande monument över nygotiken utan också det första exemplet på mycket länge på kyrkobygge i huvudstaden. Men detta nygotikens mästerverk - en Kölnerdom i miniatyr - motsvarade inte det krav på intimitet och enkelhet, som låg i tiden. Ej heller var alla akuta lokalproblem i en växande storstad härmed lösta. Det var i denna situation, som Sällskapet för främjande av kyrklig själavård i Stockholm bildades 1893 (då med annat namn) med rotemannen Carl Alm som den drivande kraften. Man ivrade för byggandet av mindre kyrkor eller kapell, gärna med en församlingssal som annex. Häri låg också en omsorg om enklare människors behov av social gemenskap.

Det första konkreta resultatet av Sällskapets verksamhet blev Stefanskapellet i Vanadislunden år 1900. Detta flyttades snart till Aspudden - förf's skildring härav är mycket oklar - och ersattes med en betydligt mer pretentiös kyrka, idag kallad Stefanskyrkan. Det var 1904.

Samma år invigdes Duvbo kapell i Spånga församling och två år senare Hagalunds i Solna stora församling. År 1915 tillkom genom Sällskapets initiativ Enskede kyrka och 1918 kunde Allhelgonakyrkan i Katarina församling tas i bruk. Fram till 1930 tillkom genom Sällskapets försorg kapell i Mälarhöjden 1929, Kristineberg 1929 samt kyrkor i Nynäshamn och Tureberg 1930. Här slutar förf sin undersökning, men därmed är Sällskapets arbete förvisso icke slutredovisat!

Tidsbegränsningen gör alltså framställningen ofullständig. Dessutom är begreppet Stockholm oprecist; tillhör Nynäshamn ens idag Storstockholm? Förf söker finna en ideologisk utveckling i synen på kyrkorum och utsmyckning. Hon vill göra gällande att Sällskapet - särskilt i början av

sin verksamhet - verkade efter en lågkyrklig linje. Det lågkyrkliga skulle då bestå i kravet på mindre, intimare kyrkorum, gärna med en anslutande samlingsaal, samt önskan om relativt enkel kyrkoutsmyckning. Det kan diskuteras, om beteckningen "lågkyrklig" är adekvat i sammanhanget! Senare, menar förf, gör sig den liturgiska rörelsen hörd, dvs redan på 1910-talet. Visst finns redan då tecken på ett uppvaknande intresse för liturgi och kyrklig konst, men kan man egentligen tala om en liturgisk förnyelse före 1935, då Gunnar Rosendals programskrift *Kyrklig Förnyelse* utkom? Det finns alltså åtskilligt att diskutera i denna avhandling, som också i övrigt företer allvarliga brister. Som exempel på bristerna kan nämnas, att förf behandlar Ansgarskapellet i Uppsala domkyrka som en existerande realitet (s 96). Det är numera helt borta. Att kalla förste teologie professor och domprosten Gustaf Lizell för "prosten" (s 133) är väl att ta till i underkant! Festskriften till Åke Andrén heter "Predikohistoriska perspektiv", inte som förf skriver "Predikohistoriska motiv" (s 14 o 147). Om man ännu 1927 skrev Weckholm finns väl ingen anledning att idag inte skriva Weckholm? (jfr s 97) Men allvarligare än så är den tämligen genomgående brist på stringens, som i alltför hög grad kännetecknar denna undersökning kring ett ämne, som kunde ha givit så mycket mera!

*Bengt Ingmar Kilström*

## Vadstena klostrets bibliotek. Ny katalog och nya forskningsmöjligheter

*utg av Monica Hedlund och Alf Härdelin. Almqvist & Wiksell, Stockholm  
1990. 105 s*

"C-samlingen" på Uppsala universitetsbibliotek är ett begrepp för alla medeltidsforskare. Carolinas samling av medeltida handskrifter uppgår till ca 770 volymer. Ungefär hälften av dessa kommer från det forna klosterbiblioteket i Vadstena. Dessa har länge varit föremål för forskningens intresse, och några av dem har editerats såsom det i en annan recension behandlade *Diarium Vadstenense*.

Redan på 1700-talet gjordes en första ansats till katalogisering av C-samlingen, men först 1904 förelåg en någorlunda fullständig förteckning. Behovet av en utförligare, mer detaljerad katalog, försedd även med register och anvisningar, har länge upplevts som angeläget. I augusti 1984 kunde Monica Hedlund och Margarete Andersson påbörja ett sådant arbete. Våren 1988 utkom den första katalogvolymen, omfattande 54 nummer från Vadstenahandskrifterna och därtill "många av de ökänt besvärliga". I april följande år kom volym 2, som innehåller en rad biblar och bibelkommentarer och slutar på 150 nummer.

Om klosterbiblioteket i Vadstena, katalogiseringsarbetet och dettas betydelse för kommande forskning handlar föreliggande utgåva, som - förutom Monica Hedlunds introduktion - också upptar bidrag av Birgitta Fritz (Vadstenas brev), Anna Nilsén (Vadstenabiblioteket i konstvetenskapligt perspektiv), Anders Piltz (Lärdomen i Vadstena), Tora Nyberg (Texter för andaktsbruk) och Alf Härdelin (Predikningar - inte bara predikan). Anna Nilsén har givetvis rätt i sin bedömning, att predikosamlingar och liknande material påverkat utformningen av kyrkornas bildprogram. Det är dock tveksamt, om just det slutna Vadstenaklostret spelat en så stor roll som förf tror. Antagligen har det rörliga gardet av predikare, tillhörande franciskan- och dominikanordnarna, spelat en vida större roll. Detta torde inte minst gälla Tortuna kyrka i Västmanland, helt nära Västerås med dess dominikankonvent. Men Anna Nilsén har hittills vägrat att lyssna till andra forskares invändningar. Det är en aning förvånande, att hon i sin uppsats bara citerar sig själv och inte ens nämner andra författare, som skrivit om kyrkan.

Vadstena klostrets bibliotek - vad som finns kvar av det - är en viktig källa till kunskap om svensk medeltid, dess fromhetsliv, dess gudstjänstliv etc. Det är mycket tacknämligt att detta katalogiserande och, i samband därmed, närmare bearbetande och större utnyttjande av arvet från Vadstena nu pågår.

*Bengt Ingmar Kilström*



## VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1991

Sällskapets styrelse utgjordes år 1991 av professor Ragnar Holte, Uppsala, ordförande; komminister Sören Bolander, Partille, vice ordförande; musikkdirektör Gun Palmqvist, Luleå, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; musikkdirektör Albert Sjögren, Onsala, och musikkdirektör Maria Thyresson Hedin, Örebro.

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 Lindblad, Stockholm.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31 december 1991 till 238.

Styrelsesammanträden ägde rum den 26/3 och 6/9.

Med anledning av Sällskapets 50-årsjubileum anordnades studiedagar i Söderköping 6-8 september under rubriken "Att sjunga Guds ord". Föredrag, samtal och sångövningar, omramade av tideböner och högmässa, leddes av Ragnar Holte, Folke Bohlin och Sören Bolander. Vid jubileumssamkvämet gavs historiska återblickar av Pehr Edwall och Karl-Erik Wallin.

Årgång 66/1991 av årsboken Svenskt gudstjänstliv hade temat "Tidegårdens tillskyndare" och innehöll artiklar med anknytning till 50-årsjubileet. Med detta nummer har en samutgivning med publikationsserien "TRO & TANKE" från Svenska kyrkans forskningsråd inletts. Årsbokens redaktör är docent Sven-Erik Brodd, Uppsala.

Lund den 17 oktober 1992

Ragnar Holte  
Ordförande

Gun Palmqvist  
Sekreterare

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.

Under 1991/92 har hittills utgivits

### **Svenska kyrkans församlingsnämnd**

#### **MITT I FÖRSAMLINGEN**

- 1991:1 Kyrkorummet
- 1991:2 Musiken i Svenska kyrkan
- 1991:3-4 Församlingsliv
- 1991:5 Nordiska kvinnor berättar
- 1991:6 Kairos III
- 1991:7 Samarbete kyrka och idrott
- 1991:8 Kyrka i framtidens stad
- 1991:9 Lähimmäinen langan päässä
- 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

### **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

### **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

### **Svenska kyrkans mission**

Missionens nya ansikte - Bertil E Gärtner, Biörn Fjärstedt

En missionärs dagbok. Två veckor i Swaziland - Yngve Kalin

Livsviktigt för att världen skall leva - Jonas Jonson

### **Lutherhjälpen**

Vår(l)d att vårda. Om livsstil och livslust - Stefan Edman

Askonsdag och fasta. Liten historik, internationella exempel och gudstjänstordningar - red Anders Ruuth och Kristina Lundqvist



Under 1991/92 har hittills utgivits

### **Svenska kyrkans församlingsnämnd**

#### **MITT I FÖRSAMLINGEN**

- 1991:1 Kyrkorummet
- 1991:2 Musiken i Svenska kyrkan
- 1991:3-4 Församlingsliv
- 1991:5 Nordiska kvinnor berättar
- 1991:6 Kairos III
- 1991:7 Samarbete kyrka och idrott
- 1991:8 Kyrka i framtidens stad
- 1991:9 Lähimmäinen langan päässä
- 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 - Idémateriel 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 - Idémateriel inför Jubelåret 1993

### **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

### **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

### **Svenska kyrkans mission**

- Missionens nya ansikte - Bertil E Gärtner, Biörn Fjärstedt
- En missionärs dagbok. Två veckor i Swaziland - Yngve Kalin
- Livsviktigt för att världen skall leva - Jonas Jonson

### **Lutherhjälpen**

- Vär(l)d att vårda. Om livsstil och livslust - Stefan Edman
- Askonsdag och fasta. Liten historik, internationella exempel och gudstjänstordningar - Anders Ruth

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

93 -03- 1 0

LUND







Svenskt Gudstjänstliv 1992 har temat "Kyrkbröllop". Vigseln, liksom äktenskapet, diskuteras ur olika aspekter: teologiskt, historiskt, kyrkomusikaliskt och pastoralt.

- |                     |  |
|---------------------|--|
| Sven-Erik Brodd     | * Förord   |
| Nils-Arvid Bringéus | * Brölloppseder i Sverige - en översikt  |
| Rolf Nygren         | * Varför löften just i kyrkan? - om rätten bakom riten                             |
| Ragnar Holte        | * Vigselgudstjänstens teologi och liturgi  |
| Sven-Erik Brodd     | * Äktenskapets sakramentalitet - till frågan om äktenskapets teologiska motivering |
| Lars Angerdal       | * UM, sa klockaren - några reflexioner över musiken vid vigselgudstjänst           |
| Magnus Lidbeck      | * "Och så skulle vi tala med prästen också" - om självårdssamtal inför vigsel      |
| Bo Larsson          | * Hjärtats kyrka   |
|                     | * Recensioner  |
|                     | * Verksamhetsberättelse  |



TRO & TANKE, Box 65, 751 03 Uppsala. 018/16 97 25