

PC
5506

SVENSKT GUDS TJÄNST LIV

Årsbok för liturgi,
kyrkokonst, kyrkomusik
och homiletik

Ekumenik och Eucharisti

ÅRGÅNG 62

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET
LUND

SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik
utgiven av Riksförbundet Svensk Kyrkomusik genom dess
liturgiska och musikvetenskapliga sektion.

Årsbok för Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv.
Utgiven med understöd av Humanistisk-samhällsvetenskapliga
forskningsrådet.

Redaktör: Docent Sven-Erik Brodd
Walling, 17 A
752 27 Uppsala

Recensions-
redaktör: Musikdirektör Birgit Lindkvist-Markström
Klockargården
741 00 Knivsta

I redaktionen: Professor Ragnar Holte, Uppsala
Kantor Elisabet Wentz-Janacek, Lund
Professor Folke Bohlin, Lund
Professor Lars Hartman, Uppsala

Distribution:
BOKHANDEL FÖR KYRKA OCH TEOLOGI
Kyrkogatan 4
Box 1026
221 04 LUND
Telefon 046/13 88 82

Svenskt Gudstjänstliv

Årgång 62

1987

ISSN 0280-9133
Sandby Grafiska, Lund 1987

Ekumenik och eucharisti

En presentation av årsboken *Svenskt Gudstjänstliv 1987*

Liturgiska förnyelsesträvanden och ekumeniskt arbete är fenomen som i mycket kommit att präglade 1900-talets kyrkoliv. Inte sällan har dessa varit förenade med varandra på olika sätt. Det liturgiska förnyelsearbetet i Sverige, både vad gäller Svenska kyrkan och den traditionella svenska frikyrkligheten, har uppvisat en medveten inneboende strävan att anknyta till den aktuella ekumeniska situationen men har också påverkat den ekumeniska utvecklingen.

En kärnpunkt i den ekumeniska dialogen har varit nattvarden. Flera viktiga dokument har presenterats som på olika sätt belyser detta¹. När kyrkorna nu presenterar nya nattvardsliturgier är dessa, åtminstone delvis, ett uttryck för hur den ekumeniska dialogen recipierts, slagit igenom, i de olika kyrkorna.

Tidigare i den ekumeniska rörelsens histo-

ria, med naturligtvis som vanligt vissa kvardröjande effekter, dominerade en uppfattning som innebar att man ansåg sig kunna skilja från varandra dogmatiska och icke-dogmatiska faktorer. Enligt denna syn skulle den kristna enheten kunna återupprättas försåvitt enhet kunde nås vad gäller dogmatiken. Numera torde det stå allom klart att lärofrågorna inte kan skiljas från kyrkornas konkreta utgestaltningar utan att de förlorar i trovärdighet. Så här kan t. ex. frågan ställas hur den lutherska realpresensläran kan förenas med en praxis vad gäller handhavandet av de överblivna nattvardselementen som innebär att dessa kastas bort eller blandas samman med okonsektrerade sådana, en ordning som nu visserligen håller på att försvinna men som tidigare var dominerande².

Under en tid har det varit en relativt utbredd uppfattning att den ekumeniska rörelsen gått in i någon sorts stillestånd och att det ekumeniska engagemanget varit i avtagande. I viss mening kan det vara sant, nämligen såtillvida att den dynamik som utåt sett präglade 1960- och 1970-talen nu tycks ha avtagit. Samtidigt avspeglar de uppsatser som presenteras i denna årsbok en annan och mycket dynamisk sida av ekumeniken: Det inre reformarbete som pågår inom kyrkorna och som innebär att man, åtminstone i viss utsträckning införlivar resultatet av ekumeni-

1 *The Eucharist as Sacrifice. Lutherans and Catholics in Dialogue III*, 1967; *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III*, Minneapolis u.å. (själva dokumentet utan bilagor i: Thunberg, Lars / Persson, Per Erik, *Evangelium och Kyrka. Kring samtalen mellan lutheraner och romerska katoliker*, 1974, 35-72), *Eucharist och Ministry. Lutherans and Catholics in Dialogue IV*, Minneapolis 1979, *Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn 1979* (översättning och kommentar: Thunberg, Lars, *Nattvarden - Herrens måltid. Fortsatta samtal mellan lutheraner och romerska katoliker*, 1982), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. by Harding Meyer and Lukas Vischer, Genève 1984, van der Brent, Ans, *Six Hundred Ecumenical Consultations 1978-1982*, Genève 1983.

2 Molland, Einar, *Konfessionskunskap*, 1953, 184, *Baptism, Eucharist, Ministry*, Genève 1982, 16f (svensk övers. Dop, nattvard ämbete utg. sv. Nordiska Ekumeniska Institutet, 1983, 36). *Das Herrenmahl*, oaa, 32ff.

ska dialoger. På sikt innebär detta en konvergens i kyrkornas inre utveckling som kan leda till en större kyrklig enhet³. Det är denna utveckling som årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* nu speglar ur en bestämd synpunkt, nattvardsliturgins.

Medarbetarna i *Svenskt Gudstjänstliv* 1987 är liturgiforskare med olika bakgrund. *Richard Stetson* är pastor i Canadas lutherska kyrka och präst i Svenska kyrkan, nu internationell studentpräst i Uppsala. Han arbetar också med en avhandling om nya nattvardsböner. *Carl-Göran Bergman* är präst i Svenska kyrkan och också han forskarstuderande i Uppsala. Under flera år har han varit generalsekreterare i Kyrkfrämjandet och är expert på nyare tiders kyrkoarkitektur. Det faller sig då naturligt att han fått i uppdrag att skriva om kyrkorum och nattvard utifrån den utveckling som innebär att kyrkorummens ut-

formning alltmer ser likadan ut i olika kyrkosamfund. *Sune Fahlgren* slutligen är pastor i Örebro missionen, lärare vid Örebro missionskola och har sin vetenskapliga anslutning till Lund. Han har själv aktivt deltagit i de liturgiska förnyelsesträvandena inom den svenska frikyrkligheten, nu senast tillsammans med Björn Cedersjö genom boken *Gudstjänsten*. En gåva att upptäcka (Libris 1987).

Slutligen kan konstateras att förnyelsens vindar ibland också når årsboken *Svenskt Gudstjänstliv*. Framför allt gäller det att redaktionen från och med i år presenterar en omfattande recensionsavdelning under ledning av musikediktör Birgit Lindkvist Markström. En mindre förändring är att vi ger en sammanfattning på engelska av de längre uppsatserna i årsboken.

Sven-Erik Brodd

3 Brodd, Sven-Erik, Lokalekumenik i Sverige. Konvergens som utvecklingsfas, i: *Nordisk Ekumenisk Årsbok* 1986-87, 47-53, även i: *KISA-Rapport* 6/1986, 50-55.

De eukaristiska bönerna i Svenska kyrkans mässordning 1986 En internationell jämförelse

Under det senaste decenniet har Svenska kyrkan använt en försöksordning för huvudgudstjänsterna vid sidan om den Svenska kyrkohandboken, 1942, Gudstjänstordning, 1976 (GO 76). Församlingarna har fått välja efter eget tycke vilken ordning som skulle användas och i en del församlingar har ganska fria blandningar framkommit (t. ex. när församlingen har föredragit 1942 års högmässa men prästen har velat använda en GO 76 "nattvardsbön" i stället för den korta bönen och instiftelseorden som finns i 1942 års ordning). "Nattvardsbönerna" hade fått en ganska bred användning och när 1982 års revisionsgrupp började utarbeta ett handboksförslag fick de många reaktioner och synpunkter att fundera på angående kyrkans stora tackbön i liturgin, den eukaristiska bönen.

Förutom den inhemska utvecklingen och erfarenheten kom impulser till arbetet genom Faith and Order. 1982, efter ett mångårigt teologiskt projektsarbete, kom dokumentet "Dop, nattvard, ämbete" – "Baptism, Eucharist and Ministry" (som oftast förkortas till BEM). Ett svar till BEM-dokumentet sammanställdes och antogs av kyrkomötet 1985. BEM-delarna om både dop och nattvard handlar inte om teologi i isolation utan innehåller även förslag om hur dop och nattvard kan gestaltas inom kyrkornas gudstjänstliv. Beträffande den eukaristiska bönen uppmärksammade revisionsgruppen flera olika moment som bör finnas med enligt BEM:

- Tacksägelse till Fadern för skapelsens under, frälsning och helgelse (med rötter i den judiska berakahtraditionen)
- instiftelseorden
- anamnes, dvs. åminnelse av Jesu frälsningsgärningar
- nedkallande av den helige ande (epikles) över församlingen och elementen
- bön om Herrens återkomst.¹

En del av dessa liturgiska moment uppmärksammades som obekanta för lutheraner. Sedan reformationen har en fylligare form av eukaristisk bön sällan kommit till uttryck inom de lutherska kyrkotraditionerna. Redan under medeltiden hade den eukaristiska bönen tystats i den västerländska liturgin. Medeltidens romerska canon hördes inte av församlingen utan bads tyst av celebranten. T. o. m. instiftelseorden lästes lågt men konsekrationen uppmärksammades av församlingen när konsekrationklockorna ringdes i samband med elevationen av oblaten och kalken. Senmedeltidens fromhet präglades av botkarakter och individualism. Mässfirandet präglades också av dessa drag. Kyrkan hade tappat levande kontakt med sin stora tackbön i euka-

¹1982 års revisionsgrupp, "Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster, Kyrkliga handlingar", Svenska kyrkans gudstjänst, Band 8, Stockholm, 1985 (Statens offentliga utredningar [SOU] 1985:46, Civildepartementet), s. 128.

ristin och nattvardens tidigare motivrikedom försvann i individens andakt och botgöring även under själva mässfirandet.

Ibland har den lutherska mässan kallats för den sista och yttersta utvecklingen av den medeltida nattvardsfromheten.² Martin Luther gav ut sin första mässordning år 1523, *Formula missae*. Hans *Deutsche messe* kom år 1526. Dessa har blivit vanliga mönster för lutherska liturgier. *Formula missae* var en ganska varsam revidering av den medeltida mässordningen på många sätt, t. o. m. latin bevarades som gudstjänstspråk för det mesta. Men Luthers revision av den eukaristiska bönen är bland de mest extremt utförda under hela reformationen. Eukaristin inleddes av den vanliga dialogen (Dominus vobiscum. . . Sursum corda. . . Gratias agimus. . .) och fortsatte med den allmänna prefationen fram till orden, "Per Christum Dominum nostrum". Därefter sjöng prästen "Qui pridie pateretur. . ." och instiftelseorden. Kören sjöng Sanctus och under sjungandet av Benedictus qui venit lyfte prästen brödet och kalken samtidigt (elevationen). Sedan sjöngs Pater noster och Pax Domini av prästen. Prästen läste högt en förberedelsebön ur missalet (men i pluralis), "Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris. . ." Sedan påbörjades nattvardsutdelandet samtidigt som kören sjöng Agnus Dei.

Som helhet är det en ganska smidig och harmonisk liturgisk sammansättning. En stämning av bön och tillbedjan bevaras genomgående men den har knappast någon möjlighet att leda församlingen in i en uppskattning av nattvardens motivrikedom. *Formula missae* är ett bevis på att Luther uppskattade den liturgiska tradition som han hade fostrats

i, men han ville utesluta varje möjlighet att tolka mässan som ett nytt offer, skilt från Kristi enda offer, som prästerna kunde offra när de ville få särskilda tjänster av Gud. Liturgin i *Formula missae* centreras på tillbedjan av Kristi realpresens som aktualiseras av instiftelseorden med betoning av medeltidens botmotiv därför att sakramentsmottagandet präglades så starkt av syndaförlätelsekaraktär.

I Sverige tog Olaus Petri *Formula missae* som modell för Then Svenska Messan, 1531, och denna ordning har påverkat eukaristins utformning i Svenska kyrkan fram till vår tid.

Men numera finns en längtan bland många lutheraner efter en ljusare stämning i liturgin och ökad förståelse för nattvardens varierade motiv. Kyrkans tradition av fullständigare eukaristiska böner har återupptäckts inom de lutherska kyrkorna. Men det har också blivit ett mycket kontroversiellt ämne efter drygt 400 år av Luthers minimala mässordning. Det råder stor förvirring kring anknytningen mellan eukaristiska böner och medeltida "mässofferslära". Den livliga teologiska debatten som karakteriserar lutherskt kyrkoliv i allmänhet gör inget undantag för liturgiska förändringar. Många lutherska samfund har lyckats införa eukaristiska böner av klassiskt mönster som ett alternativ i sina liturgier, t. ex. i Tyskland och i Nordamerika. Men några har protesterat teologiskt mot dessa böner och de har då blivit accepterade som fakultativa moment. I dessa fall har en kompromiss tvingats fram och instiftelseorden får, efter Luthers exempel, användas ensamma i stället för fullständigare former av eukaristin. Svenska kyrkan är förmodligen det första lutherska samfund som har gått helt ifrån det gamla bruket genom att inte tillåta användning av instiftelseorden ensamma som alternativ. 1982 års revisionsgrupp lade fram ett förslag till handbok och mässordningar med inte mindre än åtta varianter på den eukaristiska bönen (s. k. nattvardsbönerna). Detta

²Se Louis Bouyer, *Eucharist, theology and spirituality of the eucharistic prayer* (Notre Dame, USA, 1968), särskilt s. 384–391, och Kenneth W. Stevenson, *Gregory Dix 25 years on*, Grove liturgical study no. 10 (Bramcote, Notts., England, 1977), s. 33f.

kommer delvis som följd av skilda fromhetsriktningar, olika stilideal och även av allmänkulturella strömningar enligt revisionsgruppens utredning. Men en annan faktor är nog ett uttalande i Svenska kyrkans svar till BEM-dokumentet:

Nattvarden blir nattvarden genom Kristi löfte, inte genom uppbygganden av nattvardens liturgi. Däremot kan den liturgiska formen ge bättre eller sämre uttryck åt nattvardens rikedom. Det är mot denna bakgrund viktigt att utformningen av de skilda kyrkornas nattvardsliturgier inte uppfattas som hinder för nattvardsgemenskap. För vår egen kyrka finns det också anledning att noga överväga behovet av varierande nattvardsliturgier, när vi står i begrepp att fastställa nya liturgiska ordningar 1986.³

Frågor om en eukaristisk böns struktur var aktuella när handboksförslaget diskuterades. Skulle det finnas en fast struktur där olika delar fick varierande uttryck i olika böner eller kunde själva strukturen variera? I evangelisationsutskottets betänkande angående handboksförslaget erkänns en fornkyrklig grundläggande struktur "med t. ex. såväl anamnes som epikles".⁴ Läronämndens yttrande innehåller ett mer detaljerat uttalande.

Det mönster som syns vara mest utförligt och logiskt är: lovprisning av Fadern, epikles över både nattvardsgästerna och elementen, instiftelseorden, anamnes (ihågkommande av hela Kristi verk) och avslutande doxologi (lov-

prisning). Treenigheten blir då tydligt framställd, liksom det verkliga förmedlandet i nattvarden av Kristi sanna kropp och blod genom Anden.⁵

En motion till kyrkomötet tog upp en relativt detaljerad diskussion av den eukaristiska bönen och föreslog:

. . . Svenska Kyrkan bör uppställa en mycket fast struktur inom vilken hon – liksom andra kyrkor – försöker formulera olika fullödiga uttryck för ett sådant lovprisande-bönfallande som är den eukaristiska bönen kännemärke. . .⁶

Trots att önskemål förelåg om en fast och konsekvent struktur med rötter i det tidiga kristna bruket och den judiska bönetraditionen, finns många strukturella variationer bland de olika alternativ i eukaristin som Kyrkohandboken kallar för "nattvardsböner". En tydlig variation mellan olika böner har fått högre prioritet än den noggrant genomtänkta strukturen som några i kyrkan har efterlyst.⁷ Denna inställning är ovanlig i dagens liturgiska arbete. Andra kyrkors eukaristiska böner har nästan alltid en gemensam struktur. Den är tydligt demonstrerad i Church of England's Alternative Service Book, rite A (fyra böner), i Lutheran Book of Worship (fyra böner) och i det romerska katolska Missalet av Paulus VI.⁸ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeiden I (1955) tillåter tre olika former av "konsekration" anpassade efter olika

³Kyrkomötets läronämnd 1985-01-21, "Förslag till svar från Svenska kyrkan på Lima-dokumentet, Dop Nattvard Ämbete" KE 1985:17, bilaga 4, s. 22. ⁴Evangelisationsutskottets betänkande 1986:7 med anledning av Centralstyrelsens skrivelse 1986:2 angående stadfästade av Den svenska kyrkohandboken I 1986 samt i anslutning därtill väckta motioner (KE 1986:7), *Nattvardsbönen*.

⁵Läronämndens yttrande 1986:2 med anledning av centralstyrelsens skrivelse 1986:2 och därtill väckta motioner (Ln 1986:2 y), s. 18.

⁶Motion till Kyrkomötet 1986:203, Dag Sandahl om den eukaristiska bönen (Kmot. 1986:203), s. 2.

⁷*ibid.*, s. 1.

⁸De nya bönerna (II, III och IV) har samma struktur. Bön I (s. k. canon) görs till ett undantag av förbönerna som förekommer både före och efter instiftelseorden, ett av denna böns unika drag.

liturgiska traditioner i tyska lutherska kyrkor. En av formerna är en eukaristisk bön av klassisk typ.⁹ Fem alternativa böner har också använts på prov sedan mitten av 1970-talet. Ordningen av de olika momenten växlar någorlunda i dessa böner men varje bön innehåller någon form av lovprisning, bön om den helige Ande, instiftelseorden, ihågkommande av Kristi verk och doxologi med avslutande Amen (med endast ett undantag).⁹

Den svenska kyrkohandbokens eukaristiska böner

Alla åtta nattvardsböner accepterades av kyrkomötet i mer eller mindre modifierade former. Hur ser de ut jämförda med andra kyrkors eukaristiska liturgier?

Bön "A"

Nattvardsbön "A" är en ganska originell komposition men har formuleringar som har övertagits från GO 76 nattvardsbön "B". Inledningen är typisk för vissa östkyrkliga (västsyrisk) eukaristiska böner som brukar ta upp teman av Guds helighet efter Sanctus har sjungits. Tacksägelsen för frälsningen har inspirerats av Paulus stora lovprisning i Filipperbrevet 2. (Liknande tema finns såväl i den franska lutherska eukaristin som i den östsyrisk eukaristin av Teodor av Mopsuestia [nestoriansk].) Denna hänsyftning tyder på nattvardens offermotiv, ett motiv som har fått ganska litet utrymme i Svenska kyrkans eukaristi. Strax innan instiftelseorden placeras en annorlunda bön om att Gud skall möta oss när vi nalkas honom för att ta emot det som Kristus har gjort för oss. Det är svårt att hitta en liknande formulering eller moment som övergång till instiftelseorden i någon annan tradition. Sådana formuleringar kan annars före-

komma i syndabekännelsen eller i en förberedelsebön av anglikansk typ (s. k. "prayer of humble access").

Instiftelseorden och en församlingsacklamation är de enda delar som alla böner har gemensamt. En acklamation räknas som en ganska oviktig del av en eukaristisk bön,¹⁰ men har blivit populär i många kyrkor. I evangelisationsutskottets betänkande (KE 1986:7) ansågs acklamationen i andra personen vara "ett starkt uttryck för realpresensen". Denna acklamation har hämtats ur det romerska missalet och finns med i Faith and Order's Lima liturgi. Liknande acklamationer har ofta funnits med i östkyrkans liturgier.¹¹

Efter församlingsacklamationen saknas ett viktigt moment i bön "A", en riktig anamnes. Anamnes är ett svårt ord att översätta men betyder mer än att endast komma ihåg någonting som har hänt någon gång för länge sedan. Det grekiska ordet uttrycker samma sak som det hebreiska *zikkaron*, ett begrepp som man möter i det judiska påskfirandet. Det betonar att det inte endast var stamfäderna som befriades av Gud, räddades från slaveriet och leddes av Gud till ett eget land.¹² Varje generation skall anse sig vara räddad och befriad av Gud, och detta skall aktualiseras i det årliga påskfirandet. Anamnesen i en eukaristisk bön är ett ihågkommande som aktualiserar händelser bland den bedjande menigheten, "ett återframkallande".¹³ En väsentlig del av detta återframkallande börjar med instiftelseorden. Men om Kristi offer skall uppfattas som mer än bara hans död (och detta är en viktig punkt, särskilt bland lutherska kristna) måste anamnesen utvecklas i anslutning till instiftelseorden. I de flesta traditioner nämns

¹⁰Se Dennis C. Smolarski, *Eucharistia, a study of the eucharistic prayer* (New York, 1982) s. 96.

¹¹T. ex. *Der Balizeh anaphora* (egyptisk), se Bouyer, s. 202.

¹²Smolarski, s. 68f.

¹³J. G. Davies. *Liturgiskt handlexikon, översättn. A. O. T. Hellerström* (Stockholm, 1965), s. 14.

⁹Se Lutheran/Roman Catholic Joint Commission, *The eucharist* (Geneva, 1980), s. 40-44.

åtminstone Kristi död, uppståndelse, och himmelfärd (ibland förekommer andra aspekter på försoningsmysteriet) och Kristi återkomst återopas.¹⁴ Detta återframkallande av Kristi offer leder ofta in i en bön om kyrkans offer (ett särskilt känsligt ämne bland lutheraner) som görs i lydning mot Kristi befallning. Bönen markerar tydligt att kyrkans offer är helt beroende av Kristi offer. Oftermotivet går ofta förlorat om en tydligt utvecklade anamnes med oblationsbön saknas.

I stället för anamnes fortsätter bön "A" med en bön om den helige Ande, en form av epikles. På grekiska betyder ordet epikles helt enkelt "åkallan". Men den har ofta använts som en del av den eukaristiska bönen där prästen ber att Fadern skall sända Anden så att brödet och vinet skall förvandlas till Kristi kropp och blod. Det finns inte mycket underlag, historiskt eller teologiskt, för ett sådant restriktivt bruk av ordet.¹⁵ Östkyrkan har uppfattat epiklesen som "konsekrationsmoment" i eukaristin till skillnad från västkyrkan där instiftelseorden har betonats som konsekrationsmoment. Dessa skilda uppfattningar har förorsakat en av de mest långvariga och bittra debatterna mellan öst och väst under kyrkans historia. I de västsyriskas eukaristiska böner (som blev de vanligaste österländska modellerna för epiklesen) utvecklades detta moment till en bön i anslutning till anamnesen med tre delar: man ber att Fadern genom den helige Ande skall acceptera offret (som identifieras starkt med Frälsarens åminnelse), att brödet och vinet skall förvandlas till Kristi kropp och blod, och att Andens ankomst skall skapa enhet i kyrkan och så förena alla i Kristi kropp Fadern till ära.¹⁶ Den tredje delen är förmodligen det enda ur-

sprungliga syftet med denna bön med hänsyn till de tidiga exempel som finns med i Hippolytus apostoliska tradition och i eukaristin av Addai och Mari (i den nuvarande nestorianska versionen). Här finns ingen bön om att brödet och vinet skall förvandlas utan om att Anden skall sändas till församlingen så att de när de har tagit emot Kristi kropp och blod skall bära frukter i enhet som ärar Gud.

Många har urskilt två delar i en eukaristisk böns epikles, en bön om konsekration och en bön om kommunion (gemenskap). Dessa två delar kommer tillsammans i anslutning till bönen anamnes i de flesta östkyrkliga liturgier. I västkyrkans tradition var de ofta separata böner med den konsekratoriska epiklesen som övergång från post-Sanctus lovprisningen till instiftelseorden. Epiklesens bön om kommunion bes i anslutning till anamnesen efter östkyrkliga modeller. Romersk katolska eukaristiska böner II, III och IV är tydliga exempel på denna utformning. Utformningen överensstämmer väl med traditionell västerländsk konsekrationsteori men ger ett splittrat intryck av Andens arbete i eukaristin och den klara treeniga utformning av eukaristin som finns i östkyrkliga (västsyriskas) böner (en form som ofta har använts i nya eukaristiska böner t. ex. bland lutheraner, anglikaner och metodister).

Läronämnden såg den ökade betoningen av bönen om Anden i den nya liturgin som en vinst.¹⁷ Nämnden framhäver denna böns förenlighet med lutherska teologiska och liturgiska principer. Men de framhäver även en evangelisk frihet att *endast antyda* eller *förutsätta* både anamnes och epikles utan att klart uttrycka dem.¹⁸ Resultatet har blivit att epiklesen (liksom anamnesen) har utformats och placerats olika i alternativen. Det verkar råda

¹⁴W. Jardine Grisbrooke, "Anaphora", A dictionary of liturgy and worship, ed. J. G. Davies (New York, 1972) s. 15.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Bouyer, s. 313.

¹⁷Ln 1986:2 y, s. 14.

¹⁸*Ibid.*, s. 18 (angående bönen om Andens förenlighet med den lutherska traditionen se även SOU 1985:46, s. 129).

olika meningar om syftet med epiklesen. Svenska kyrkan har kommit fram till att bönen om Anden är bra men man har inte kunnat komma överens om hur denna bön bäst kommer till uttryck i eukaristin.

Det har påståtts att bön "A" har en epikles över både församlingen (kommunion) och elementen (konsekration).¹⁹ Men det är uppenbart att den ber endast om att Anden skall sändas "över oss som bär fram dessa gåvor"²⁰ och som tar emot dem. Även om gåvorna nämns i samband med bönen om Anden ber man inte att Anden skall sändas över själva brödet och vinet. Bönen fortsätter med att be om nattvardens frukter i nattvardsgästernas och i kyrkans liv samt i framtiden när Gud skall återskapa himlarna och jorden (och sätter därmed in nattvardsfirandet i ett eskatologiskt sammanhang).

Bön "A" avslutas inte med doxologi och Amen efter det sedvanliga mönstret som läro-nämnden har skisserat,²¹ utan övergår direkt från bönen om nattvardens frukter till Herrens bön. Detta är en stor avvikelse från det ekumeniska mönstret som kan tydas i många kyrkors liturgier i dag. 1982 års revisionsgrupp som har skapat denna utformning av eukaristin har resonerat i motiveringen så här:

Denna nattvardsbön har alltså inte något församlings Amen. Vi vet mycket väl, att detta "Amen" anses vara mycket viktigt. Här skall församlingen instämma i prästens bön, men vi har ändå velat ge en möjlighet att gå direkt över till Herrens bön. Liturghistoriskt hör inte Herrens bön till nattvardsbönen utan till Måltiden. Det är bl. a. därför som församlingens "Amen" anses vara så viktigt. Men i praktiken fungerar det mycket dåligt. Prästen sä-

ger "Amen" och sedan fortsätter han: "Låt oss nu alla bedja så som vår Herre Jesus Kristus själv har lärt oss." Detta tilltal till församlingen bryter böneriktningen. Nattvardsbönen är riktad till Fadern. Herrens bön är också riktad till Fadern. Är det inte då naturligt att hålla samman dessa två böner och låta församlingen förbli i bön utan att störas av en uppmaning "Låt oss nu alla bedja. . ." Det är ju förhoppningsvis det församlingen gör också i nattvardsbönen.

Dessa pastoralt betingade övervägande har lett oss till att. . . ge en möjlighet att gå direkt över till Herrens bön. Att församlingen läser med i den bönen är väl nu så allmänt genomfört att inga praktiska problem kan uppstå.²²

Att den eukaristiska bönen, avslutad på vanligt sätt med doxologi och församlingens "Amen", anses fungera "mycket dåligt" i praktiken verkar vara ett unikt svenskt liturgiskt-pastoralt problem. Det har inte nämnts som ett problem i andra kyrkors litteratur om eukaristisk bön. En bred ekumenisk praxis anser inte att det är naturligt att hålla samman dessa böner trots att båda böner riktas till Fadern. Endast ett exempel på en liknande utformning finns bland de representativa lutherska nattvardsliturgierna som finns med i Lutheran/Roman Catholic Joint Commission's *The Eucharist*, nämligen det femte alternativet i den tyska liturgin.²³ (Men det skall observeras att denna korta bön även inkluderar en rudimentär doxologi.) Andra lutheraner, anglikaner och romerska katoliker bl. a. har inte lagt märke till att församlingen störs av att lära sig uttala sin "Amen" till den eukaristiska bönen.²⁴ Det är möjligt att den inledande "Låt oss nu alla bedja. . ." upplevdes som onödigt och riktningstörande. Lutherska

¹⁹SOU 1985:46, s. 129.

²⁰I denna bön kan tydas ett något mer utpräglat offermotiv än i de flesta alternativen.

²¹Se s. 7.

²²SOU 1985:46, s. 160.

²³S. 44.

nattvardsliturgier i allmänhet har ingen inledning till Herrens bön. Den bes direkt efter den eukaristiska bönen (eller instiftelseorden) av prästen eller prästen med församlingen. Det är nog bättre att låta bli att ge för många anvisningar till församlingen under liturgin. Församlingen kan kanske ändå fortsätta i bön genom att delta i en kort tystnad mellan församlingens Amen och Herrens bön. (Revisionsgruppen påpekar att församlingarna är vana vid att läsa med i Herrens bön så att inga praktiska svårigheter skulle uppstå.) En kort tystnad mellan den eukaristiska bönen och Herrens bön vore möjligen ett sätt att hjälpa församlingarna komma över besvärande känslor inför tystnad i gudstjänst och ett sätt att bevara den stämning av tillbedjan som har varit ett kännetecken för det lutherska nattvardsfirandet (förmodligen ett bättre sätt än att bara prata på).

Teologer från många olika traditioner är överens om att ett avslutande Amen är både liturgiskt och historiskt viktigt. Detta Amen kallas ibland för det Stora Amen och nämns särskilt som en del av den eukaristiska bönen så tidigt som 100-talet i Justinus beskrivning av den kristna gudstjänsten i Rom. Det kan ha sitt ursprung i den Amen som avslutade den judiska bordsbönen *birkat ha-mazon* där alla förenas i en stor Amen efter det att värden eller familjefadern har bätt tackbönerna. Denna bön var i bruk på Jesu tid. På hebreiska innebär Amen nyanser av verklighet eller sanning och kan översättas med "så skall det ske" eller "jag är överens med det som har sagts". (Det betyder alltså inte, "Nu slutar vi be", som revisionsgruppen antyder.) Ordet förekommer ganska ofta i Nya Testamentet och i Upp. 3:14

²⁴Den amerikanska lutherska Manual on the liturgy, Lutheran book of worship (Philip H. Pfatteicher och Carlos R. Messerli, Minneapolis, USA, 1979, s. 241) betonar: ". . . the people should be taught to say [the Amen at the close of the eucharistic prayer] loudly and boldly as the principal Amen of the service."

kallar Kristus sig själv för Amen (sanningen) som skall komma in och äta med den som öppnar för honom när han bultar (Upp. 3:20). Detta syftar möjligen på eukaristin. Det Stora Amen är verkligen en del av eukaristin med rötterna i det tidiga kristna bruket och i den judiska bönetraditionen. Men församlingens Amen (och doxologin) har uteslutits ur minst två av de åtta eukaristiska böner som Svenska kyrkan har antagit i 1986 års liturgi.

Bön "B"

Bön "B" är den som mest liknar bönen i 1942 års handbok. Den har blivit litet längre men är fortfarande det kortaste alternativet i den nya ordningen. I början har en kort mening om skapelsen lagts in så att bönen inte är helt kristocentrisk som i 1942 års liturgi. Däremot har hänsyftningen på Joh. 3:16 (som har en gammal förebild i Chrysostomusliturgien) kommit bort, tyvärr. Bönen om Anden som kommer före instiftelseorden kan kallas epikles endast i vidaste mening eftersom den inte alls fungerar som en vanlig epikles, inte som konsekreatorisk epikles över elementen och inte heller som kommunion-epikles över församlingen. Den är helt enkelt en bön om att varje nattvardsgäst skall förberedas av den heliga Ande till att ta emot nattvarden, en ovanligt individualistisk tanke i modern eukaristisk bön. Instiftelseorden följs av en församlingsacklamation (som är fakultativ i just denna bön).

Anamnesen behandlas på ett annorlunda sätt i bön "B". Den tankegång om Sonens lidande, död, uppståndelse och himmelsfärd som brukar finnas med i en anamnes ingår i en kort bön om nattvarden frukter. Anamnesen utvecklas inte men "antyds" på ett skickligt sätt. I den övergång till Herrens bön som ersätter doxologi och församlingens Amen återfinns en eskatologisk anspelning. Bön "B" är så kort att den saknar flera vanliga delar, den "antyder" endast anamnesen och har en ovan-

lig individualistisk betoning av nattvarden för vår tid. Det senmedeltida arvet i luthersk nattvardsfromhet verkar leva kvar i denna bön. Ett något mer lyckat försök till en kort eukaristisk bön som omsluter liknande tema och stil finns med i den tyska lutherska liturgin (konsekrationsform B, alternativ 1).²⁵ Den tyska bönen låter även mindre individualistisk.

Bön "C"

Nattvardsbön "C" börjar på ett sätt som påminner om den judiska bönetraditionen, särskilt då om måltidens *berakoth* som välsignar Herren för skapelsen, återlösningen och försöningen. Enligt den amerikanske lutherske teologen Robert W. Jensen, är uttrycket "Välsignad är du. . .", grunden till den judiska bordsbönen. Därför är den mycket viktig även i den kristna traditionen, inte minst när det gäller den eukaristiska bönen.²⁶ Han har skrivit i handlingarna från den nämnd som förberedde 1978 års nordamerikanska liturgi (Lutheran book of worship):

The root utterance [of the Jewish table grace at the time of Jesus] is "Blessed be God!" Such doxology is addressed both to God and to the table-companions; it means both "Bless you, God!" and "Let us bless God." It is neither prayer only nor proclamation only, but a third embracing both: *thanksgiving*. Table-thanksgivings bless God for his creator-goodness, experienced in the food and community of the meal; and for his saving deeds in the history of Israel. When these deeds are named, thanksgiving becomes an act of calling to *remembrance*. And for the faith of Israel, remembrance of God's past acts necessarily becomes *invocation* of his eschatological acts, as in the Pas-

sover-table prayer: "Remember us, and our fathers, and the Messiah, the Son of David, and Jerusalem. . ."²⁷

Den eukaristiska bönen särskilda karaktär och ställning i liturgin klarnar när man sätter sig in i den judiska tradition som ligger till grund för den kristna traditionen. Post-Sanctus lovprisningen i bön "C" är en påminnelse om denna långa tradition, men blir tydligt modern när den med lätt hand påpekar att den bibliska traditionen omsluter både manliga och kvinnliga Gudsbilder i en mening om Gud "som är en fader och en moder för oss människor".

Efter instiftelseorden och församlingsacklamationen övergår bön "C" direkt i epiklesen. Anamnes saknas såväl som någon antydning på eukaristins offermotiv. I denna bön, som följer på instiftelseorden, utformas epiklesen enligt östkyrkans tradition där man ber om att Anden skall sändas över både församlingen och gåvorna. Epiklesen avslutas med ett nyskapande uttryck i bönen om nattvarens frukter i nattvardsgästernas liv, att de skall bli "människor som hungrar och törstar efter rättfärdighet".

Bön "C" är det första alternativet som innehåller en specifik förbön. Efter epiklesen bes en förbön om rättvisa och fred i världen. Förbön förekommer nästan aldrig i evangeliska kyrkans eukaristiska böner. Det har också sagts i den svenska diskussionen att "i princip" bör inte förbön och nattvardsbön blandas.²⁸ Men revisionsgruppen och evangelisationsutskottet (efter kontakter med läro-nämnden) har varit överens om att förbön infört i den eukaristiska bönen ger uttryck för

²⁷Inter-Lutheran Commission on Worship, Liturgical Texts Committee, Subcommittee on Eucharistic Prayers (October, 1974), "The reason and character of the great thanksgiving."

²⁸Motion till kyrkomötet 1986:97, Per-Olof Sjögren om nattvardsbönerna.

²⁵Se The eucharist, s. 42.

²⁶Uttrycket är inte ovanligt i Nya Testamentliga böner, se t. ex. Lk. 1:68, Ef. 1:3, 1 Pet. 1:3.

"nattvardens sociala dimension".²⁹ (Förbön i eukaristin skall diskuteras närmare i anslutning till bön "E".)

Bön "C" är det första alternativet som avslutas med doxologi och församlingens Amen.

Bön "D"

Nattvardsbön "D" är i GO 76 bön "A" med ett par varsamma bearbetningar. Den viktigaste förändringen i bönen enligt revisionsgruppens motivering gällde offermotivet i eukaristin. Bönen ändrades från "Se till det fullkomliga och eviga offer med vilket du i Kristus har försonat världen med dig själv" till "Se till *hans* fullkomliga och eviga offer med vilket du i Kristus har försonat världen med dig själv". Enligt revisionsgruppen hade en felläsning av den ursprungliga meningen ("Se till *detta* fullkomliga och eviga offer. . .") tillåtit att människor kunde läsa in "den romerska-katolska mässoffersläran". "Genom denna felläsning har alltså bönen inte längre handlat om Kristi offer utan om prästens offer på altaret."³⁰ Detta uttalande representerar en mycket förenklad och onyanserad syn på den s. k. romerska-katolska mässoffersläran, som inte stämmer överens med det sätt på vilket den presenteras i modern ekumenisk litteratur (se t. ex. Lutheran/Roman Catholic Joint Commission's *The Eucharist*, s. 19ff.) och tyder på en oförmåga att behandla eukaristins offermotiv på ett konstruktivt sätt. En motion till kyrkomötet påpekade att formuleringen av förhållandet mellan Kristi en gång för alla gjorda offer och nattvardsfirandet noggrannare måste tänkas igenom i ljuset av BEM och *The Eucharist*.³¹ Svenska kyrkan har inte ännu lyckats med att bearbeta detta förhållande liturgiskt. I allmänhet lyser offermotivet med

sin frånvaro i den nya liturgin.

Bön "D" har sitt ursprung i "Västeråsmässan", en liturgi som prövades i Västerås stift redan tidigt under 1970-talet. Många formuleringar och bönens struktur påminner starkt om det romerska missalets fjärde eukaristiska bön. Den innehåller alla delar som anses vara viktiga i den ekumeniska diskussionen av eukaristisk bön och de är sammanställda enligt den ordning som läronämnden ansåg vara lämplig och logisk: lovprisning av Fadern, epikles över både nattvardsgästerna och elementen, instiftelseorden, anamnes och avslutande doxologi.³² I ekumeniskt och internationellt perspektiv är bön "D" en av de allra bästa av de åtta böner i den nya kyrkohandboken. Att denna bön har en stark ekumenisk ställning och har blivit positivt uppmärksammas utomlands har noterats i revisionsgruppens motivering.³³ Trots det har den inte uppskattats allmänt inom Svenska kyrkan som den gestaltades i GO 76. Revisionsgruppen rapporterade att vissa grupperingar inom kyrkan sade sig vara främmande för bönens teologi men att den uppskattades oerhört mycket bland andra grupperingar. Revisionsgruppen hoppades att en del svårigheter skulle undanröjas av den ovan nämnda språkliga förändringen.

Bön "E"

Nattvardsbön "E" har också utformats enligt ett vanligt mönster för eukaristiska böner: lovprisning av Fadern, epikles, instiftelseorden, anamnes, förböner och avslutande doxologi. Lovprisningen av Fadern påminner om sådana lovprisningar ur synagogans liturgi där Fadern prisas för sin makt och omsorg om skapelsen och folket (t. ex. den stora välsignelsen i morgongudstjänsten, *Yozer*). Lovprisningen följs av en konsekreatorisk epikles

²⁹SOU 1985:46, s. 162 och KE 1986:7, *Nattvardsbönen*.

³⁰SOU 1985:46, s. 161.

³¹Kmot 1986:203, s. 1 och s. 3.

³²Se s. 7.

³³SOU 1985:46, s. 161.

som specifikt nämner elementen men även syftar på församlingen som tackar för att de får ta emot Kristi kropp och blod genom elementen. Epiklesbönen har en något annorlunda formulering, och betonar Kristi realpresens på ett starkt sätt. Efter instiftelseorden och församlingsacklamationen ber prästen en ganska utförlig anamnes som övergår till denna böns mest unika drag, förbönerna, ett sällsynt moment i evangeliska eukaristiska böner. Förbönens avslutning liknar tematiskt nordamerikanska lutherska böner och, till en viss grad, Lima liturgin (del 25). Hela bönen avslutas med en kort doxologi (som liknar några östkyrkliga liturgier) och församlings Amen.

Överhuvudtaget har möjlighet till förbön under eukaristiska bönen i allmänhet uteslutits av lutheraner, anglikaner och protestanter. Det är sant att inte alla fornkyrkliga eukaristiska böner innehåller förböner (t. ex. Adais och Maris liturgi och Hippolytus apostoliska tradition), men många teologer påminner oss om den eukaristiska böns rötter i den judiska *birkat ha-mazon*, denna böns sista tredje del är förböner.³⁴ Med anamnesen som utgångspunkt minns kyrkan att Kristus har blivit människa i världen och att det i världen finns mycket nöd. "Därför kommer församlingens bön för engagemang i världens nöd mycket naturligt till uttryck just i nattvardsbönen", skriver revisionsgruppen.³⁵ I eukaristin deltar kyrkan i vår översteprästs unika och eviga förbön och ber om att den försoning som Kristi offer har vunnit skall tillämpas i världen och för hela mänskligheten.³⁶ Tacksägelse för försoningens stora mysterium är den eukaristiska böns grund men ödmjuk bön om mysteriets utförande kan även vara logisk

och väsentlig.³⁷ Förbönerna i den eukaristiska bönen är alltså långt ifrån en dubblett av förbönerna som bes vid slutet av ordets liturgi. Denna förbön, som har kallats för *oratio fidelium*, har bevarats i sin troligen äldsta form i den romerska långfredagsliturgins *orationes sollemnes*. I denna bön nämner prästen eller diakonen ett bönämne och hela församlingen ber tyst över detta ämne. Prästen avslutar tystnaden med en kort kollektbön och nästa bönämne nämns. Enligt denna modell är "de troendes bön" verkligen en tid när församlingsmedlemmarna formulerar sina egna böner med diakonens eller prästens vägledning. Men gudstjänstledarnas bön ersätter inte församlingens egen bön.³⁸ Ur detta perspektiv har kyrkan inte lyckats med att återupprätta *oratio fidelium* tills församlingens egna böner har fått utrymme i detta moment. Liturgin skulle ge plats åt både församlingens personliga förbön vid slutet av ordets liturgi och celebrantens offentliga förbön i den eukaristiska bönen. (Tyvärr tillåts inte denna möjlighet med bön "E" därför att anvisningarna säger att ett annat alternativ skall väljas om församlingen har bett kyrkans förbön före offeroriepsalmen.)

Det är svårt att bestämma vilka förböner som skall förekomma i den eukaristiska bönen. De varierar mycket i olika traditioner. Men i dessa böner deltar den lokala kyrkan i Kristi förbön på ett särskilt sätt därför kan det vara bra om dessa böner handlar om den allmänna kyrkan och världen. De kan med fördel ge uttryck åt gemenskapen mellan den lokala kyrkan och den allmänna kyrkan (en nödvändighet enligt vissa teologer).³⁹ Därför skall biskopen nämnas samt de som har ansvar i samhället och några särskilda angelägenheter för den lokala församlingen. Förbönerna får inte i längd eller stil överträffa

³⁴Smolarski, s. 85.

³⁵SOU 1985:46, s. 168.

³⁶Max Thurian, "The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication". Ecumenical perspectives on baptism, eucharist, and ministry, ed. Max Thurian (Geneva, 1983), s. 99f.

³⁷Bouyer, s. 472.

³⁸*Ibid.*, s. 336.

³⁹Smolarski, s. 84.

aspekterna av pris och tacksägelse som fortsätter att vara eukaristins grund. Därför skall mera specifika förbönsämne tas upp i *oratio fidelium*. Bön "E" skapar möjligheter för lutherska kristna att upptäcka det vidare sambandet mellan eukaristi och förbön. Tyvärr uppfattar den inte nyanser som skiljer *oratio fidelium* från den eukaristiska börens särskilda möjligheter med förbön, men bön "E" representerar ett djärvt steg på en ny väg för en kyrka som står i en luthersk tradition.

Bön "F"

Nattvardsbön "F" har varit en av de mest omdiskuterade och omskrivna av alla böner. Revisionsgruppen, centralstyrelsen, läronämnden och evangelisationsutskottet har haft sina skilda uppfattningar om just denna bön. Diskussionen har varit komplicerad. Lovprisningen som inleder bönen är likadan som GO 76 nattvardsbön C. Bönen i sin nuvarande form har sitt ursprung i ett samarbete mellan revisionsgruppen och Svenska missionsförbundets handboks-kommitté, men två alternativa avslutningar har tillkommit i Svenska kyrkans version. Bönen har kritiserats teologiskt, språkligt och angående strukturen. Men i alla instanser ansågs det vara en så viktig ekumenisk händelse när två samfund i Sverige kunde "enas" om en nattvardsböntext (och av så stort värde för SMF/Svenska kyrkans "samarbetskyrkor") att det var klart att denna bön skulle tas med i handboken trots all kritik. Bönen inleds med en lovprisning för skapelsen men försoningsmotivet saknas helt. En konsekkratorisk epikles över både elementen och nattvardsgästerna leder in i instiftelseorden som i vanlig ordning följes av acklamationen. Sedan väljer prästen en mycket kort avslutande bön om nattvardens frukter med församlingens Amen (hämtad ur GO 76, bön "C") eller en längre men mycket ovanligt utformad avslutning med en anamnesavdelning och en bön om nattvardens fruk-

ter som övergår till Herrens bön. Med alternativ 1, saknar bönen flera vanliga moment: lovprisning för försoningen i Kristus, anamnes och doxologi. Alternativ 2 bryter med den traditionella principen att den eukaristiska bönen skall riktas till Fadern när anamnesdelen utformas på ett mycket annorlunda sätt och riktas till Kristus. Att den eukaristiska bönen delvis riktas till Kristus är inte helt okänt inom den vida kristna traditionen. I Addais och Maris liturgi växlar riktningen mellan Fadern och Sonen (i anamnesen i synnerhet).⁴⁰ Vissa östkyrkliga böner (av den östsyrisk typen) riktar även anamnesen till Kristus.⁴¹ I den etiopiska traditionen förekommer en eukaristisk bön som riktas huvudsakligen till Kristus.⁴² Dessa ganska isolerade exempel har förmodligen aldrig haft inflytelse över västerländsk liturgi och allt sedan Justinus tid (c:a 150 e. Kr.) har västerlandets offentliga liturgi prisat Fadern genom Sonen,⁴³ ett mönster som har klara grunder i Nya Testamentet.⁴⁴

Bön "F" fortsätter med en bön om nattvardens frukter och övergår sedan direkt till Herrens bön och saknar alltså doxologi och församlings Amen. Evangelisationsutskottet ser på bön "F" som en del i en ekumenisk process som inte bör avbrytas genom att Svenska kyrkan gör stora förändringar i en bön som har betytt mycket för nattvardssynen inom Svenska missionsförbundet och Svenska alliansmissionen.⁴⁵ Men åtminstone en gruppering inom Svenska kyrkan har sagt att detta alternativ "har så allvarliga språkliga och teologi-

⁴⁰Ett tecken på en mycket outvecklad teologi – se Bouyer, s. 155.

⁴¹T. ex. Tolv apostlarnas liturgi (antiokenska), se Bouyer, s. 284 och den maronitiska eukaristin, se Smolarski, s. 52.

⁴²Vår Herres liturgi, se Bouyer, s. 357ff.

⁴³Se Justinus 1 Apol. 65:3.

⁴⁴Se t. ex. Rom. 1:8; 2 Kor. 3:4; Heb. 13:15.

⁴⁵KE 1986:7, *Nattvardsbönen*.

ska brister" att det ej bör användas.⁴⁶ Ur ekumeniskt perspektiv är det mest positivt om kyrkans stora tackbön återspeglar den gamla kristna traditionen att kyrkan ber till Fadern, genom Sonen, i den helige Ande.⁴⁷

Bön "G"

Nattvardsbön "G" är ett exempel på en kortfattad men ändå någorlunda komplett eukaristisk bön (den rekommenderas företrädesvis vid Söndagsmessa och veckomässa, alltså de enklare nattvardsfirandena under veckan). Lovprisningen i början påminner om det romerska missalets tredje eukaristiska bön. Epiklesen har en något annorlunda utformning där Fadern bes "komma" med sin Ande till både nattvardsgästerna och brödet och vinet. Instiftelseorden och församlingsacklamationen kommer i sedvanlig ordning. Anamnesen, en bön om nattvardens frukter, en kort doxologi och församlingens Amen avslutar denna bön på ett klassiskt sätt. Strukturen gör att denna bön är bra i ekumeniskt perspektiv men delarna är kortfattade och låter därför något torftiga. Tyvärr har romerska IIIs fina anspelning på Malaki 1:10–12 i lovprisningen försvunnit i denna bön (ett bibelställe som kyrkofäderna har ofta menat syftar på eukaristin⁴⁸) och offermotivet har inte kommit till uttryck i denna bön.

Bön "H"

Nattvardsbön "H" som är menad som Familjemässans eukaristiska bön har också varit mycket omdiskuterad. Evangelisationsutskottet lät skriva ett eget förslag eftersom revisionsgruppens förslag ansågs vara bristfäll-

ligt av många. Den antagna versionen saknar också flera vanliga delar och trots att den nästan är lika lång som bön "G" har den inte alls lika fullständig struktur. Det verkar som det är en kortfattad bön som har eftersträvat även i detta fall och anamnesen såväl som doxologin har fallit bort. Man kunde bättre ha tagit till vara den Romersk katolska kyrkans längre erfarenhet på detta område där en pedagogisk uppbyggnad av bönen prioriteras i stället för kort längd.⁴⁹

Svenska kyrkans eukaristi, 1986

Svenska kyrkan har antagit en ovanligt varierad samling av eukaristiska böner i 1986 års handbok. Revisionsgruppen skrev, "Allmänkyrkliga nattvardsböner är en rikedom som vi med glädje bör ta emot. . ."⁵⁰, men tyckte också att alternativen skulle vara olika varandra och att alla bönerna inte behövde vara så omfattande som "någon eller några stora nattvardsböner som sammanfattar det viktigaste i en allmänkyrklig nattvardssyn".⁵¹ När man ser på alternativen verkar det som variation, t. o. m. nymodighet, har prioriterats på bekostnad av böner som sammanfattar det viktigaste i en allmänkyrklig nattvardssyn eller böner som verkligen sätter in Svenska kyrkan i de vanligaste ekumeniska mönstren för eukaristiska böner som nu förekommer i lutherska, anglikanska, metodistiska, romersk katolska och andra kyrkans liturgier. Läroämnden har accepterat allmänna modeller för den eukaristiska bönen men ändå försvarar den många avvikelser från ett mer medvetet allmänkyrkligt mönster:

⁴⁶Rekommendationer från Svenska Kyrkans Fria Synod för användning av högmässaordningen i Handboken 1986", s. 10.

⁴⁷Smolarski, s. 52.

⁴⁸Bouyer, s. 196.

⁴⁹Se Directorium de Missis cum pueris (1974) eller Liturgi för stora och små, Katolska pedagogiska nämnden (Stockholm, 1978).

⁵⁰SOU 1985:46, 159.

⁵¹*Ibid.*

Ser man på nattvardsbönerna som helhet. . . kan man märka en avsevärd variation när det gäller utformning och fullständighet. Denna variation i förslaget är fullt legitim, särskilt eftersom det inom vår egen kyrka finns nyanser i nattvardsuppfattningen, trots betydande enighet i det väsentliga. Liturgin bör inte ge ett sken av full uniformitet när en sådan inte föreligger.⁵²

Svenska kyrkans alternativ ger inget sken av uniformitet när det gäller eukaristin i 1986 års handbok, men det kan bli förvirrande att försöka förstå vad poängen skall vara med eukaristisk bön med så pass stora variationer mellan alternativen. Vår evangeliska frihet ger oss möjlighet att söka bättre sätt att uttrycka evangeliet också i liturgin men tillåter den sökande efter nymodigheter för nymodigheternas skull eller variationer för variationens skull? Den amerikanske lutherske teologen Robert Jensen skriver också i den nordamerikanska nämndens handlingar: ". . . the classic Lutheran position on all liturgical and organizational matters has been to affirm the ecumenical tradition and seek accomodation, unless prevented by weighty reasons."⁵³ Lutherska kyrkor har ett ekumeniskt uppdrag att utföra även när det gäller liturgiska frågor sedan de har börjat delta i ekumeniska samtal

med andra kyrkor. Den svenska kyrkohandboken, 1986, har ett par ganska fullständiga exempel på allmänkyrkliga eukaristiska böner och har givit lutheraner en viktig tankeställare i det att Svenska kyrkan har helt lämnat Luthers modell (dvs. endast instiftelseorden som "konsekration"). Frågan om sambandet mellan eukaristisk bön och förbön har också blivit mycket aktuell genom att eukaristiska böner med förböner har accepterats i handboken. Men i ekumeniskt och internationellt perspektiv är de svenska nattvardsbönerna mycket ojämna och för att föra vidare ekumeniskt samförstånd och förståelse för det som hör till den svenska traditionen krävs mycket mer arbete. Svenska kyrkan behöver göra klart för sig vad den vill med eukaristisk bön och skaffa sig en djupare kunskap om både kristna och judiska förebilder så att nya alternativ kan få jämnare kvalitet. Då blir det lättare för andra kristna att känna igen de allmänna kristna dragen i vår tradition och kunna uppskatta den lutherska traditionens särskilda karaktär och betoning i nattvarden. Om kyrkan inte hittar något fel i allmänkyrkliga eukaristiska böner varför skall den då inte ta emot dem med glädje?

Richard Stetson

⁵²Ln 1986:2 y, s. 19.

⁵³"A great thanksgiving for lutherans", Inter-Lutheran Commission on Worship.

Summary

The Eucharistic Prayers of the Swedish Mass of 1986 – An International Comparison

In 1986, the Church Assembly of the Church of Sweden accepted a new liturgy for the eucharist. Since the 1970s the Swedish Church has been experimenting with liturgical forms, including eucharistic prayers. The new liturgy of 1986 contains no fewer than eight alternative eucharistic prayers. For over a decade the Church tested an order that contained three alternatives of similar structure and length (*Gudstjänstordning, 1976*). The revision group that worked out the proposed form of the new liturgy decided that alternatives must be different in structure and content to be true alternatives. The more classical common structure of the 1976 prayers was abandoned for considerable variation in formulation and structure in the eight new prayers. This decision was supported in principle by the Church's Central Board, Doctrinal Commission and the Church Assembly's Committee on Evangelisation and Worship which each worked with the proposed liturgy at various times. Thus, this is a rather bewildering collection of alternatives. Two have all the classical parts in an order which was suggested by the Doctrinal Commission (praise to the Father, epiclesis over the communicants and the elements, institution narrative, anamnesis,

concluding doxology). Some lack an anamnesis, some lack an epiclesis, two have no doxology and omit the congregation's Amen at the end (these continue directly with the Lord's Prayer instead). One of the prayers, a text prepared in common with the Swedish Mission Covenant Church, has an anamnesis which is addressed not to the Father, but to Christ. Two of the prayers contain intercessions, highly unusual for non-Roman eucharistic prayers. In accepting this liturgy, the Church of Sweden becomes possibly the first Lutheran church to officially abandon the old Lutheran custom of letting the Words of Institution stand alone instead of enclosing them in a eucharistic prayer. This custom is still common among Lutherans, and the question of not including it as a liturgical alternative would still be a very sensitive one in many churches. To this extent, the Church of Sweden shows very considerable evidence of the influence of BEM and other ecumenical contacts in the liturgy, but the form which this influence should take in the eucharist is not yet very clear.

Richard Stetson

Eucharistins plats i kyrkorummet

Några reflexioner utifrån erfarenheterna från ett forskningsprojekt.

Det finns två företeelser inom kyrkor och samfund under senare delen av detta århundrade, som med all sannolikhet kommer att uppmärksammas av historieskrivningen; dels efterkrigstidens intensiva kyrkobyggnad, dels förnyelsen på gudstjänstlivets område genom nya handböcker och gudstjänstordningar.¹

Det är ett faktum att hela rumsbilden i kristen kyrkoarkitektur under en stor del av 1900-talet befunnit sig i en omvandlingsprocess, vars resultat på ett genomgripande sätt förvandlat kyrkorummets karaktär. Man kan nog utan överdrift säga, att vad vi nu upplever är den största förändringen av våra gudstjänstrum sedan medeltiden. Den nedärvda långhus-kyrkan har ersatts av en ny grundform som närmar sig kvadratens form. Koret har fallit bort ur grundplanen och altaret flyttat ut i församlingen. Predikstolen har reducerats till en liten ambon, frontalt placerad och utan auktoritära attribut. Bänkarna eller oftare stolarna har placerats tresidigt omfattande eller ringformigt kring ett liturgiskt centrum. Man kallar denna princip cirkumstantes (=stående omkring). Idéen äger viss släktskap med den under 1800-talet inom protestantismen i Tyskland vanliga centralkyrkoidéen. Syftet med denna omvandling i gudstjänstrummet – av prof. Gordon Davies

betecknad som "The Twentieth Century Reformation" har varit att lyfta fram församlingen till en medfirande roll i liturgin, att göra den medveten om sin bibliskt legitima ställning som ett prästerligt Gudsfolk. Man har velat skapa nödvändiga arkitektoniska förutsättningar för "a corporate Worship" – en tillbedjan i gemenskapens tecken. Altaret har därvid fått en ny symbolisk betydelse – det tolkas entydigare än förut som en hänvisning till kyrkans Herre själv – Kristus, "hornstenen" i det nya templet. På sin plats mitt i församlingen har den ett religiöst budskap, som kan förstås av alla: Gud är mitt ibland oss.²

Man kan med fog säga att den här utvecklingen är avläsbar inom de flesta kyrkor och samfund i västvärlden, även om variationerna på temat är många.

Förnyelsen på gudstjänstlivets område är på samma sätt något utmärkande för kyrkor och samfund världen över, och där Nattvardens ställning förstärkts i de nya handböckerna och gudstjänstordningarna. Detta fenomen behandlas utförligt på annan plats i denna tidskrift.³

Föreliggande uppsats skall i någon mån söka teckna några drag av utvecklingen på svensk mark av våra nya kyrkorum, sett i ljuset av det liturgiska förnyelsearbetet. Det gäl-

²A.a. s. 12f.

³Andren, Åke, Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna, s. 5f, ingår i Svenska kyrkans gudstjänst SOU 1974/67, bilaga 1.

¹Bergman, Carl-Göran, Den moderna kyrkoarkitekturens framväxt och utveckling, s. 3f; ingår i Kyrkorum och kyrkobyggnad, Uppsala 1986, lic.avhandling, stencil.

ler utvecklingen inom Svenska kyrkan men också i någon mån utvecklingen inom Svenska Missionsförbundet och Örebromissionen.

Material från forskningsprojektet Förrortskyrkan

Bakgrundsmaterialet för mina reflexioner är till stor del hämtade från forskningsprojektet Förrortskyrkan, ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt, som med bidrag från HSFR (Humanistisk samhällsvetenskapliga forskningsrådet) och BFR (Statens råd för byggnadsforskning) under åren 1979–82 bedrev forskning om kyrkors och samfunds byggande under åren 1967–78. En del av forskningsrönen som här tas upp har tidigare presenterats av mig i projektets forskningsrapporter (nr 1, 8 och 13).⁴

Vidare tas här upp material från projektet som tidigare ej publicerats.

Det insamlade materialet hänför sig till ett omfattande intervjumaterial, som bl. a. uppstår frågor om undersökningsförsamlingarnas kyrkorum, dels faktiska uppgifter om kyrkorummens liturgiska möblering, dels uppgifter från resp. församlingspräst om hur de själva använder kyrkorummet och hur de upplever det som liturgiskt rum utifrån församlingens gudstjänstsituation. Speciellt har frågor ställts om 1976 års försöksordning används, om man gör bruk av kyrkorummets möjlighet till firande av Mässan versus populum, etc.

Frågeformuläret var utarbetat i första hand med tanke på Svenska kyrkans församlingar (60 kyrkor ingick i intervjumaterialet)

⁴a) En närmare beskrivning av projektet ges i Slutgiltigt program för Projektet Förrortskyrkan, 1979, stencil.

b) Rapport 1 Byggnadsverksamheten inom Svenska kyrkan och de fria samfundet. Tendenser och problem, Uppsala 1979. Rapport 8 Svenska Missionsförbundet i stad och förort, Uppsala 1980. Rapport 13 Katolska kyrkan i stad och förort. Örebromissionen i stad och förort, Uppsala 1981.

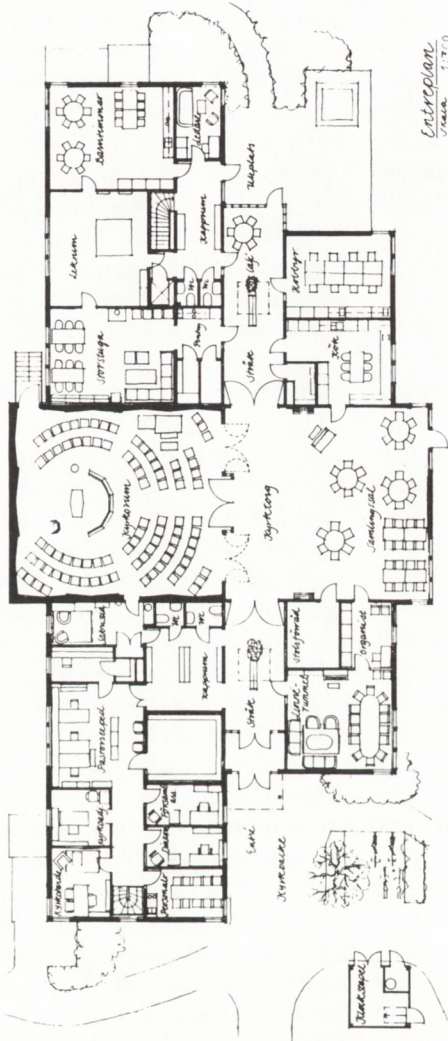
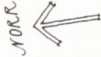
men har också, i något modifierad form, använts för de 18 Missionsförbundskyrkor och 5 Örebromissionskyrkor som också ingått i undersökningen. Här måste också tilläggas att 5 nybyggda katolska kyrkor också ingått i undersökningen, dessa tas icke upp i denna uppsats. Jag hänvisar här till forskningsrapport nr 13.

Generella iakttagelser av nya kyrkor inom Svenska kyrkan

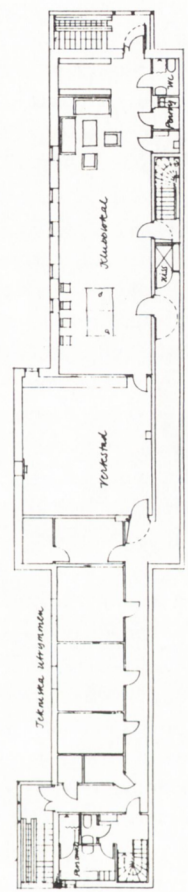
De kyrkorum som ingått i undersökningen är tillkomna mellan åren 1967–1978. Här kan man iaktta en utveckling från det mer långsträckt kyrkorummet, av traditionell typ, mot ett kyrkorum som tangerar kvadratens eller cirkelns form. Med denna utveckling följer också en klart markerad skillnad i den liturgiska möbleringen. Ju yngre rum ju större flexibilitet i själva möbleringen, dvs. en utveckling mot fristående altare av bordstyp, predikstolen får alltmer formen av en enkel ambon, oftast inte fixerad på en bestämd plats i kyrkorummet, men normalt så uppställd att den bildar pendang till dopfunten. Man kan också lägga märke till att själva altarets uppbyggnad och området däromkring genomgår en gradvis "förenkling". Detta har bl. a. inneburit att upphöjningen på vilket altaret ofta vilat, har eliminerats. Och själva altaret har fått ett enklare utförande icke sällan underdimensionerat i förhållande till rummet.⁵

I Sverige har vi inte "drabbats" av det s. k. multifunktionella kyrkorummet – det kyrkliga allrummet. Ett rum, som förutom att vara gudstjänstrum också skall fungera för olika kyrkligt-sociala evenemang. Under 1960- och 70-talen uppfördes en rad sådana anläggningar i England, Tyskland och Belgien bl. a. Företeelsen har till en del sina rötter i sekularise-

⁵Se vidare Axel Rappe: Kyrkorummet – utvecklingstendenser i efterkrigstiden, Uppsala 1974, stencil.



Entréplan
Skala 1:170



Lufträngplan
Skala 1:300

Säuja kyrka
och
Församlinggård
Jungfru H. avbildade 1981

Arkitekt: Magnus Myhrman och Talius-Talius
1985

Säuja kyrka och församlinggård, Uppsala (1985), arkitekterna SAR Helena Talius-Myhrman och Magnus Myhrman.
Denna kyrka är ett gott exempel på hur arkitekterna sökt integrera kyrkorummet med övriga församlingsutrymmen. Kyrkorummet kan "växa" och inkludera kyrktorget och även samlingsalen.

ringsteologins föreställning om gudstjänst och gudstjänstrum. Utvecklingen har sedan gått i nya banor och idag torde man kunna säga att sakralrummet återkommit. Man kan emellertid säga att den kontinentala debatten om det multifunktionella kyrkorummet knappast berört Sverige och Skandinavien, men att den i så måtto haft en viss påverkan att debatten om kyrkorummets integrering med övriga församlingslokaler blev mycket aktuell.⁶

Detta medförde att vi fick mindre kyrkorum, men så utformade, att de kunde anslutas till angränsande lokaler; kyrktorg, församlingssalar etc. (Ex. på sådana kyrkor är bl. a. Mariakyrkan, Eskilstuna; Grängesbergs nya kyrka; Sävja kyrka, Uppsala, m. fl.) Själva den arkitektoniska lösningen är inte ensartad, här finns alla upptänkliga lösningar, och här är inte platsen att närmare penetrera detta problem. Men man skulle, grovt räknat, kunna indela dessa kyrkor i två grupper. Den ena gruppen består av kyrkorum, där arkitekten sökt ge dessa en egen identitet – en sakral tyngd, för att därmed markera kyrkorummets egenart, men samtidigt skickligt fogat det in i byggnadskroppen i övrigt, så att man upplever den som en del av en helhet. Den andra gruppen består av kyrkorum, som väl fogats in i byggnadskroppen men icke lyckats hävda "sin egen identitet". De har blivit nästan som ett av de övriga rummen, möjligen med en något högre rumshöjd. Det finns en uppenbar risk med den senare typen av kyrkorum att de blir alltför neutrala. Det tillhör inte den lättaste uppgiften att söka i ord klarlägga vad detta innebär. Men som jag upplevt det hänger mycket av kyrkorummets sakrala tyngd i den här typen av kyrkor just på hur man arrangerar altaret, vilken tyngd det får i form av sin fysiska storlek. Rummets ljusföring är vidare av mycket stor betydelse liksom även rummets material och självklart dess konstnärliga utsmyckning. Åtskilliga av de nya kyrkor-

na, även de som har en hög arkitektonisk kvalitet, har en osäkerhet i gestaltningen av kyrkorummet. Detta kan ha sin orsak i att "beställaren"-församlingen, inte klart har kunnat artikulerat vilka "krav" församlingen skall ställa på sitt gudstjänstrum.

Det är också uppenbarligen så att det är betydligt svårare att skapa mindre, väl fungerande kyrkorum, där kravet ofta är att de också skall kunna göras större.

Ovan har jag angett några generella drag i utvecklingen av de nya kyrkorna. Men om man ser på hur kyrkorna byggts utifrån ett kyrkogeografiskt perspektiv, framträder en del intressanta synpunkter.

Antalet kyrkor i undersökningen som räknas till Stor-Stockholm resp. Stor-Göteborg är lika stort, sju stycken. Så gott som samtliga kyrkor i Göteborgs-urvalet, oavsett när under undersökningsperioden de är byggda, är av via-sacra typ, dvs. rektangulära kyrkor, ofta med utbyggda eller avgränsade kor. Flera av dem är så byggda att kyrkokroppen inte organiskt hör samman med församlingshemsdelen. (Ex. på detta Tynnereds kyrka.) Jag har inte underlag för att göra en noggrannare analys av detta förhållande, men så mycket kan vi läsa ut av materialet emellertid, att det funnits en medveten "styrning" i byggnadskommittéerna av hur kyrkorummen skulle utformas. Det framgår av lokalprogram och protokoll och vid samtal jag haft med personer i nyckelställning. Här har man uttalat sig klart för en traditionell uppbyggnad av kyrkorummen: ett långsträckt kyrkorum, murat altare ställt mot korväggen och uppställt på en mindre upphöjning, fast predikoplatz framhävd i rummet genom dess placering över korgolvet, fast altarring, kyrkorummet möblerat med bänkar.

Vi kan vidare konstatera att kyrkorummen är genomgående större än kyrkorna i övrigt i undersökningen.

Det medvetet konservativa draget i uppfattningen av kyrkorummets utformning av-

⁶Bergman, Carl-Göran a. a. s. 15f.



Mjölkkuddens kyrka, Luleå (1971). Ark. SAR Bertil Franklin.

Det centralt anlagda rummet har fått en funktionell form av långhuskaraktär. Form och funktion svär mot varandra.

speglar sig också i användningen av 1976 års gudstjänstordning. Enl. den undersökning som gjorts av Göran Gustafsson (1982) visar det sig att endast 17,4 % av församlingarna övergått till den nya ordningen inom Göteborgs stift. Även om man kan förmoda att användningen av den nya ordningen har varit större i Stor-Göteborg än i stiftet i övrigt, så hade endast tre församlingar av de som ingår i

vår undersökning övergått till den nya ordningen.⁷

Här finns alltså en klart markerad uppfattning av synen på dels det moderna kyrkorummet, dels på den nya gudstjänstordningen, ett

⁷Gustafsson, Göran, 1976 års gudstjänstordning, användningen 1980. Rel. sociologiska institutets skriftserie 166/167, 1982, s. 71.

synsätt som är grundat i den västsvenska fromhetens synsätt. Man kan alltså säga att ett klart markerat teologiskt ställningstagande kommit till uttryck i byggnadskommittéer och kyrkoråd.

Ser vi så på de nya kyrkorna i Stor-Stockholmsområdet är dessa nästan uteslutande av typen cirkumstantes, dvs. med en grundform nära kvadratens. Så gott som samtliga kyrkor har ett fristående altare, predikoplatsen är icke monumentalt framhävd, utan i regel i form av en talarstol. Altarringen består i regel av lösa knäfall. Sittplatserna i övervägande delen av kyrkorna består av lösa stolar grupperade kring altaret, osv.

Av vad jag har kunnat inhämta via protokoll och andra handlingar från kyrkoråd och byggnadskommittéer och i samtal med nyckelpersoner, har diskussion om kyrkorummens utformning och liturgiska funktion i ytterst ringa grad förekommit. Från församlingens sida har man helt enkelt accepterat den form kyrkorummet givits av arkitekten eller såsom det presenterats i lokalprogrammet.⁸ Hur arkitekterna inhämtat sina idéer har inte helt kunnat kartläggas, men i åtskilliga fall kan vi sluta oss till att vederbörande via studieresor och konferenser inhämtat de nya idéerna. Man skall heller inte bortse från den stora roll som Axel Rappes bok *Domus Ecclesiae* spelat för en stor grupp av de arkitekter som varit verksamma med att under den här tiden rita kyrkor.

För att ytterligare komplettera bilden kan vi också vad gäller användandet av 1976 års gudstjänstordning inom Stockholms stift med Göran Gustafsson konstatera att 1982 45,8 % av församlingarna övergått till den nya ordningen.⁹

⁸Lokalprogrammen har i flera av de aktuella kyrkorna utarbetats av Kyrkans Byggnadsbyrå och Kyrkfrämjandet. I programmet har angivits att kyrkorummets form bör vara kvadratisk att altaret bör vara fristående, etc.

⁹Gustafsson, Göran a. a. s. 71.

I uppläggningskedet av undersökningen fann vi att området Umeå-Luleå fått anmärkningsvärt många nya kyrkor som föll inom undersökningsperiodens ram. Detta medförde att relativt många nya kyrkor från landets nordligaste stift kommit med i undersökningen. Man skulle ha väntat sig, med kännedom om den kyrkliga profil av lågkyrklig karaktär som i hög grad präglar Umeå-Luleå området, att detta skulle kunna avläsas i de nya kyrkorummens utformning och liturgiska uppbyggnad. Av de i undersökningen aktuella kyrkorna är det endast en som fått sin rumsliga uppbyggnad utifrån en bestämd teologisk grundsyn, som kom till uttryck i kyrkoråd och byggnadskommitté. I övrigt präglas de nya kyrkorna i Umeå-Luleå området i hög grad av de nya idéer som ovan berörts.

I undersökningen har vi också sökt belysa i vilken grad man i församlingar med nya kyrkorum i gudstjänstsammanhang utnyttjat exempelvis versus populum. Nära 70 % av kyrkorna i undersökningen erbjuder en sådan möjlighet. När undersökningen gjordes (1980–81) var det enbart vid 30 % av kyrkorna som prästerna använde sig av möjligheten att fira Mässan versus populum. I några fall hade man börjat använda sig av möjligheten, men sedan återgått till den gamla ordningen. Det är möjligt att om man idag, 5–6 år senare skulle göra om enkäten, vi skulle få ett annat resultat. Jag är emellertid inte helt säker. Kontakter med många församlingar runt om i vårt land har gett mig intrycket av att viljan att experimentera och genomföra nya idéer är högst begränsad. Göran Gustafsson har i en undersökning av användningen av 1976 års gudstjänstordning konstaterat att majoriteten av de församlingar som övergått till den nya ordningen nöjt sig med att göra högst marginella förändringar, som exempel att placera Tron efter predikan eller att införa de nya nattvardsbönerna.¹⁰ Men att därtill låta

¹⁰Gustafsson, Göran, 1976 års gudstjänstordning III.

den nya gudstjänstordningen få påverka användningen av kyrkorummet har endast intresserat ett fåtal församlingar, detta framgår med önskvärd tydlighet i vårt projekt.

Jag vill påstå att man i det liturgiska förnyelsearbetet i ytterst ringa grad tagit med de rumsliga frågorna som en del i själva förut-sättningen.

Vi har fått en typ av kyrkorum, som i sin uppbyggnad förutsätter en klar distinktion i hur Mässan gestaltas i rummet. Detta innebär bl. a. att man rumsligt inte gör klar åtskillnad mellan Ordets och Måltidens gudstjänst. Det finns en uppenbar risk, att om inte den nya Mässordningen, som senast den 1 Advent 1987 skall vara införd i Svenska kyrkans församlingar, får en fast förankring i gudstjänst-rummet – där Mässans båda poler Ordet och Måltiden rumsligt klart markeras – hela gudstjänststrukturen hotar att gå förlorad.

Det förefaller mig självklart utifrån strukturen på den nya Mässordningen, att altaret exklusivt reserveras för Måltiden och att Ordets gudstjänst sker från en pult vid sidan om altaret jämte ambonen. Det något egendomliga uttrycket "altartjänst" finns ju nu inte längre i den nya Mässordningen. Även om de hittills utgivna ordningarna säger föga om hur den nya gudstjänsten skall gestaltas i kyrkorummet, bör allmänkyrklig praxis tillämpas.

Det är att beklaga att det digra och mycket omsorgsfulla material som handboks-kommitén tagit fram i så ringa grad beaktat de rumsliga frågorna i sammanhanget. Talet om flexibilitet i kyrkorummet, fristående altare, etc. har blivit modeord, utan ofta en mer ingående pastoral-liturgisk reflexion.

Vid flera tillfällen vid besök i församlingar knutna till ovan nämnda projekt framhölls från församlingsbor och präster (sic!) att det nya kyrkorummet inte fungerade tillfredsställande. Det visade sig ofta att man helt enkelt inte förstått att rätt utnyttja kyrkorummen ur liturgisk synpunkt. Arkitektens goda intentioner, måhända hämtade från Axel Rap-

pes bok *Domus Ecclesiae* eller uppsnappade på någon konferens, hade plötsligt visat sig "obegripliga".

Än svårare förefaller det mig att utan mer ingående kunskap om liturgins väsen och hur man gestaltar en gudstjänst i ett kyrkorum, kunna göra den nya mässordningen levande i våra stora, gamla kyrkorum. Här behövs en myckenhet av fantasi och kunskap för att få rum och liturgi att spela samman till en helhet. Här saknas så vitt jag vet, ännu någon form av modeller till hjälp och stöd för präst och församling. Det är nu inte bara fråga om hur man liturgiskt möblerar ett gammalt eller nytt kyrkorum, i lika hög grad är det fråga om hur man sedan använder dessa möbler – hur präst och medhjälpare gestaltar gudstjänsten. Även yttre, till synes enkla ting såsom prästens sätt att röra sig vid altaret, fr. a. när vederbörande agerar bakom altaret mot församlingen, är viktiga moment när man i en församling vill skapa en levande meningsfull gudstjänst.

Generella iakttagelser av nya kyrkor inom SMF och ÖM

Byggnationen av nya kyrkor inom de fria samfunden i Sverige har varit mycket omfattande från 60-talet och framåt och har följt trenden för Svenska kyrkan. Det mest iögonfallande är kanske trots allt inte antalet nya kyrkor inom de fria samfunden, utan den genomgripande förändring i själva arkitekturen, både vad det gäller dess yttre och inre gestaltning, som ägt rum under de senaste 20–25 åren.

I väckelsens barndom var det säkerligen angeläget att gent emot Svenska kyrkan genom missionshusets, kapellet fr. a. yttre utformning, markera gränsen. Men det skulle inte dröja länge förrän man började bygga mer "kyrkliga" missionshus. På många orter, redan vid sekelskiftet, hette det inte längre missionshus eller missionskapell, utan mis-

sionskyrka. Det kan vara intressant att påpeka att P. P. Waldenströms egen kyrka i Gävle hade både altare och altarring. Det kan möjligen förklaras med att Waldenström ju varit präst i Svenska kyrkan och hade ett omvittnat intresse för estetik och konst.

Det torde finnas ett samband mellan en alltmer fast gudstjänstordning och kyrkorummets utveckling inom SMF.

Att via själva kyrkorummet markera skillnaden mot Svenska kyrkan upplevdes så småningom vare sig nödvändigt eller önskvärt. Något av Missionsförbundets programförklaring av hur nya missionskyrkor bör byggas återspeglas i boken *När kyrka skall byggas*, som utkom 1963 och var en sammanställning från en idéävling om nya kyrkor, genomförd av SMF. Det är kanske något förvånande att man redan vid 60-talets början finner så pass avancerade lösningar på kyrkorummet. Långhuskyrkan dominerar bland bidragen och så kom också merparten av de nya missionskyrkorna att byggas.¹¹

Utvecklingen inom SMF

Forskningsprojektet *Förortskyrkan* lät undersöka 18 missionskyrkor, vilka på ett utmärkt sätt speglar tendensen i SMF:s aktuella byggande. Med en viss förenkling skulle man kunna hävda att en missionskyrka byggd under den aktuella tiden 1967–79 i så väl exteriör som interiör knappast skiljer sig från en förortskyrka tillhörig Svenska kyrkan. Goda exempel utgör Högbergskyrkan i Ludvika och Ansgarskyrkan i Västerås. Utvecklingen i byggandet efter 1979 har följt linjen mot en allt mer "förkyrkligad" stil. Man skulle t. o. m. kunna säga att flera av de nya missionskyrkorna är mer "kyrklika" än Svenska kyrkans moderna kyrkor. Fortfarande finns det i många nya missionskyrkor strävan till monumentalitet

i arkitekturen. Kyrkorummen har ofta utformats enligt det längsriktade rummets princip, med fasta bänkar, ett avgränsat och upphöjt kor. Inte sällan med altarbordet murat och med en fast predikstol, även den ibland murad och fixerad i rummet, höjd över kyrkgolvet. Exempel på detta kan man se i missionskyrkorna i Södertälje och Västerås.

Men utvecklingen är inte ensartad. De under 80-talet byggda missionskyrkorna visar hän mot en enklare rumsupbyggnad och rum med flexibel möblering. Missionskyrkan i Valentuna och Årstakyrkan är goda exempel på vad jag här åsyftar.¹²

Gemensamt för dem alla är dock att altarbordet jämte predikstolen och dopplatsen har en klart markerad plats i rummet, gärna så att altarbordet får en klar dominans. Den nya missionskyrkan i Uppsala och Immanuelskyrkan i Stockholm kan här tjäna som exempel.

Av de i undersökningen ingående 18 missionskyrkorna hade 17 altarring. Altarringen kom relativt tidigt in i missionskyrkor och kapell men användes då sällan eller aldrig vid kommunionen. Idag torde det vara undantag att de inte används vid kommunionen. Av undersökningen kan vi utläsa att vid 16 missionskyrkor mottar man nattvardshåvorna knäfallande vid altarringen eller stående framför.

Förhållandena däremot vid missionskyrkor av ekumenisk karaktär som exempelvis Hjortensbergskyrkan i Nyköping där medlemmar från flera samfund gemensamt firar gudstjänst, kan bruket vid mottagandet av nattvardshåvorna vara olika.

Som en kuriositet vill jag här citera hur man för c:a 100 år sedan såg på saken: "... icke såsom en måltid, utan som en delikvents sista knäfall då han böjer sig ned för att motta-

¹¹När kyrka skall byggas, Dahlberg/Hedberg (utg.) Falköping 1963.

¹²För ytterligare studier av utvecklingen inom SMF se bl. a.: *Kyrkobyggnadskonferensen i Södertälje 20–21 okt. 1978* (stencil); *En kyrka kommer till. Missionskyrkan i Uppsala, Uppsala 1985* (kan erhållas från Uppsala Missionsförsamling).

ga det sista dödande hugget på sin nacke!" (E. Nyströms uttalande om nattvarden i Svenska kyrkan, återgivet i Lars Lindbergs bok "En levande församling" s. 153.)

Jag tror att det är riktigt att hävda att utvecklingen av kyrkorummen inom SMF sker parallellt med ett intensifierat arbete med ny handbok, vilken utkom under 1983. Tendensen i den nya handboken går i samma riktning som den tidigare (1963), alltmer av den allmänkyrkliga traditionen tas med. Detta innebär bl. a. att nattvardens ställning ytterligare stärks. Med denna nya handbok följer också allt mer ett rumsligt krav vid gestaltningen av gudstjänsten.

Utvecklingen inom ÖM

Missionsförbundet har väl egentligen icke utvecklat någon egen kyrkobyggnadstradition, men i ett tidigare skede känt ett visst släktskap med den pietistiska byggnadstraditionen inom den anglosaxiska världen, men har sedan utvecklats i en slags allmänkyrkstil på sätt som jag kort sökt beskriva i det föregående. ÖM har inte heller utvecklat någon egen byggnadstradition, utan ansluter till den baptistiska traditionen. I den baptistiska traditionen har tidigare gudstjänstrummet som liturgiskt rum spelat en icke särskilt framträdande roll. Man har sett rummet för gudstjänsten i första hand som rum för predikan.¹³

Inom forskningsprojektet har fem ÖM-kyrkor behandlats, vilka alla på olika sätt bär spår av en mycket radikal utveckling av byggnadstraditionen inom samfundet. Saronkyrkan i Göteborg får väl anses stå i en särklass. Här har man anlitat en av vårt lands mer framträdande arkitekter, professor Johannes Olivegren. Rummet är relativt stort; så tillvida klassiskt, som det har läktare på tre sidor.

Rummet har en mycket klar fokusering till podiet med altarbord, predikoplatz och dopgrav. En stor ljuskrans binder visuellt samman rummet.

Utvecklingen mot en sakralisering av det baptistiska kyrkorummet är mycket markant – medvetet eller omedvetet. Det förefaller knappast som om dessa nya idéer växt fram ur församlingarnas eget begrundande utan mer genom arkitekternas idégivning. Dessa har i allmänhet burit med sig någon form av grundidé som sedan utvecklats. Johannes Olivegren har exempelvis ritat flera kyrkor inom Svenska kyrkan och vid gestaltningen av Saronkyrkan i grunden förmodligen haft "allmänkyrkliga" idéer om ett kyrkorums gestaltning.

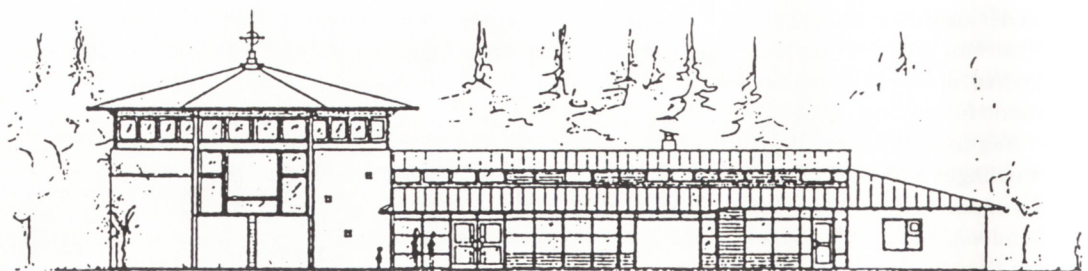
I de nya kyrkorna får altarbordet ofta en mycket markerad plats, ofta i förlängningen av rummets mittaxel. Predikoplatzen framhävs icke på samma sätt som tidigare var fallet.

Ett par helt nya ÖM-kyrkor understryks den här tendensen. Den ena är kyrkan i Åsbro frikyrkoförsamling, där kyrkorummet också exteriört ges en kraftig markering i det basillikaformade kyrkorummet. Den andra är kyrkan vid Örebro missionskola. Här har kyrkorummet både exteriört och interiört kraftigt framhävts i anläggningen. Interiört är den särskilt intressant därför att altarbordet genom sin mycket markanta placering i det höga koret får en ytterligare förstärkning genom att altaret placerats omedelbart under en suggestiv glasmosaik i korväggen.

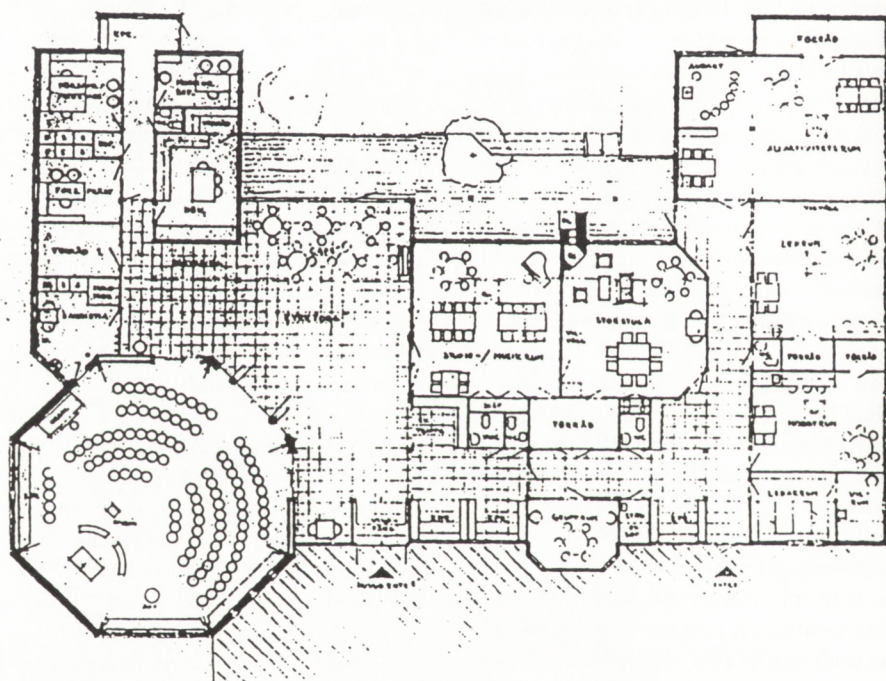
Inom kort utges en handbok som är gemensam för flera av de baptistiska samfunden: Till församlingens tjänst (Libris 1987). På annan plats i denna tidskrift redogörs för detta arbete.

Eftersom den nya handboken skall användas inom samfund med inbördes mycket skiftande traditioner ger den självfallet stor frihet i att utforma gudstjänsterna. Men det är intressant att lägga märke till hur man vill knyta an till en allmänkyrklig tradition, man

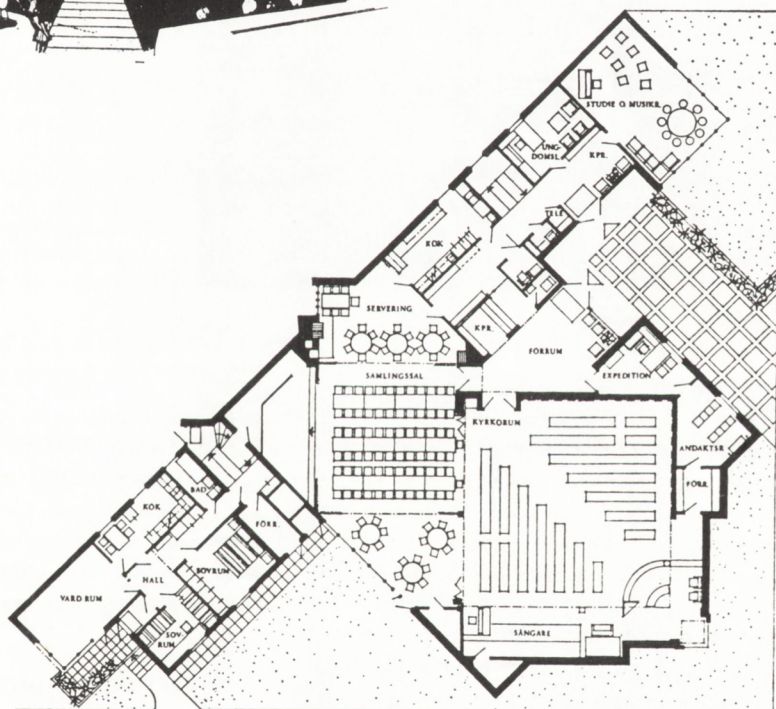
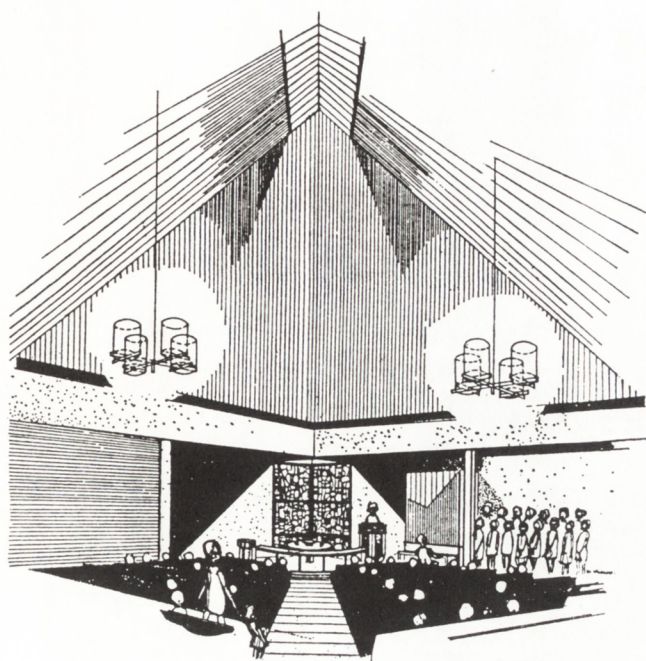
¹³Bergman, Carl-Göran, Örebromissionen i stad och förort, s. 13f. (ingår i projektet förortskyrkans rapportserie nr 13, Uppsala 1981).



FASAD MOT TORGET



Förslag till kyrka och församlingshem i Bomhus, Gävle S:t Staffan (1985). Ark. SAR Henrik Lehman.



Högborgskyrkan (SMF), Ludvika (1970). Ark. SAR Janne Feldt.



Årstakyrkan, (SMF) Uppsala. Samarbetskyrka mellan Sv. Kyrkan och SMF. Ark. SAR Samuel Fränne.

Kyrkorummet är kvadratisk format med en diagonal möblering.

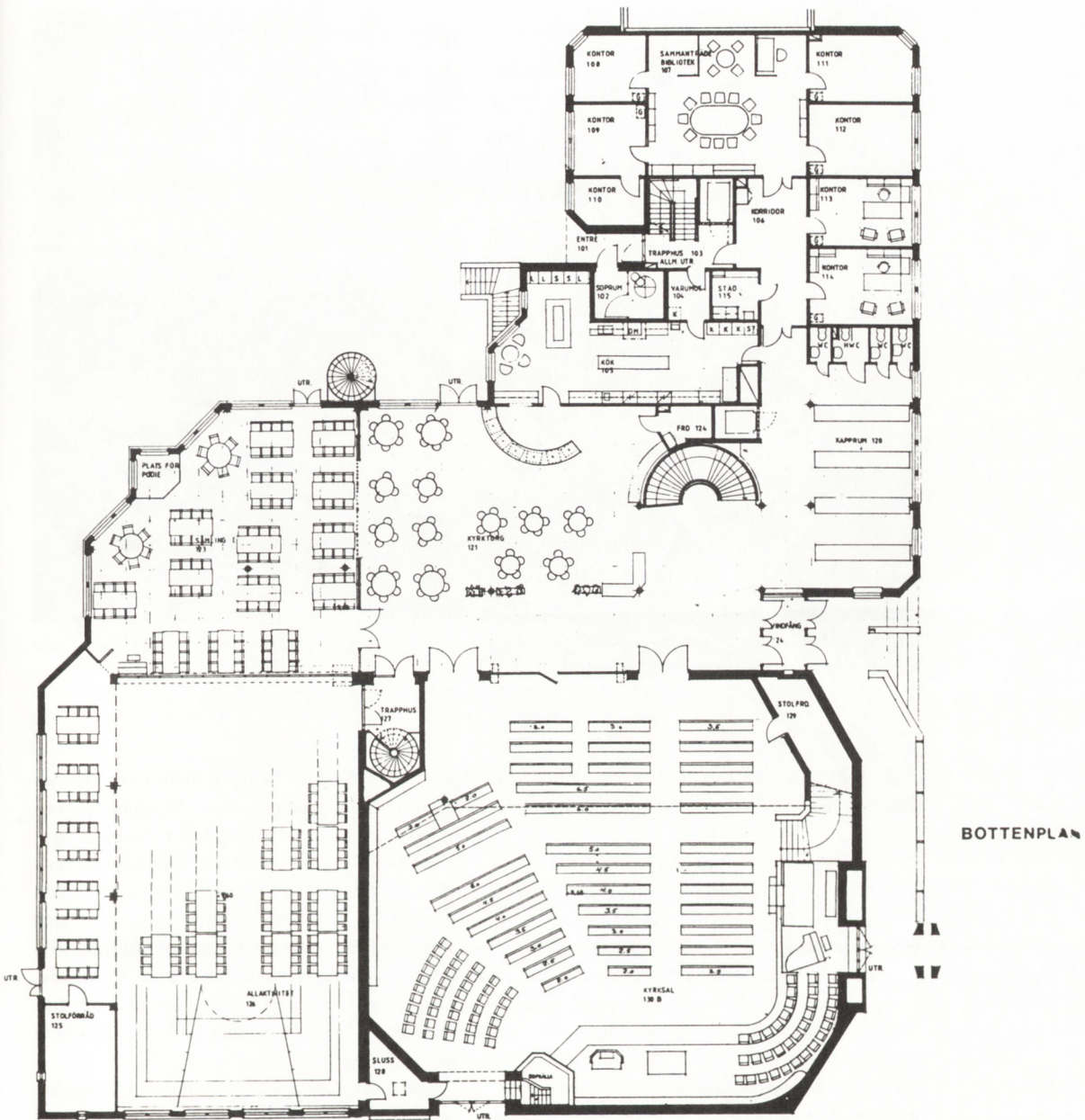
kan bl. a. läsa följande: . . . "Det är dock viktigt att den praxis som utvecklas så långt som möjligt ger uttryck för den rikedom av motiv som finns i Herrens måltid och för samhörigheten med den allmänkristna traditionen och med kristna utöver världen." (Till församlingens tjänst, citat ur korrektur, april 1987.)

Ser man i ljuset av detta de nya kyrkorna som byggts inom ÖM (självfallet gäller det åtskilliga kyrkor också inom baptistsamfundet) är det kanske inte så underligt att utvecklingen går i riktningen att skapa sakrala rum som står i ett slags jämviktsförhållande till den nya

gudstjänsten; den yttre rumsliga ramen sluter sig nära gudstjänstens form, betitlad Meningsfull gudstjänst. I en serie artiklar i Missionsbaneret (31 okt. 1985 – 29 maj 1986) ger Björn Cedersjö och Sune Fahlgren många intressanta idéer kring de baptistiska samfundens syn på gudstjänst och kyrkorum.

Avslutande synpunkter

Det ovan anförda är inte att se som någon systematisk genomgång av projektets material. Jag har enbart velat peka på några väsent-



Missionskyrkan i Uppsala (1984). Ark. SAR Jan-Ove Fogelberg.



ÖM:s kyrka i Finspång. Kyrkan är mycket representativ för hur man i dag bygger inom ÖM och andra baptistiska samfund. Lägg märke till altarbordets centrala placering.

liga företeelser som berör frågan om gudstjänst och kyrkorum inom kyrkor och samfund idag.

Det är alldeles uppenbart att frågan om kyrkorummets roll i samband med det liturgiska förnyelsearbetet i allt för ringa grad uppmärksammats.

Svenska kyrkan kom att överta en ny rumsform för kyrkor där varken den äldre gudstjänstordningen eller den nya riktigt känt sig hemma, helt enkelt av det skälet att rumsfrågorna till stor del lämnats utanför i det liturgiska förnyelsearbetet.

Det kvadratiske kyrkorummet med sin flexibla möblering hade vuxit fram ur arbetet med de liturgiska frågorna inom den romersk katolska kyrkan. Här hade mycket klart fixerats liturgiins plats i kyrkorummet för att rum-

met skall "bära" liturgin och understryka spänningen och dramatiken i Mässans skeende. Den nya Mässordningen för Svenska kyrkan har möjlighet att bli ett förnyelsens redskap för kyrka och församling men då måste också våra kyrkorum, gamla som nya, ges möjlighet att spela med. I annat fall finns risken att många goda intentioner går förlorade. En förnyelse av gudstjänstlivet är ju samtidigt ett sätt att på nytt upptäcka kyrkorummets möjligheter.

Det förefaller som om man inom frikyrkosamfunden har en mycket stor öppenhet och nyfikenhet på att ta till sig av det allmänkyrkliga arvet, och därmed också är beredda på nyorientering och öppenhet. Inte minst är det märkbart i flera av de nya kyrkorum som jag här omnämnt.

Årligen satsas mycket stora belopp på nybyggnation och renoveringar av kyrkor och kapell. Stor möda läggs ned på den fysiska planeringen; materialval, form av belysning etc. Men i allt för hög grad lämnas de teologiska och pastorala frågorna åt sidan eller kommer in i ett allt för sent skede av byggnatio-

nen. Vi skulle inom våra kyrkor och samfund behöva ett förnyat och fördjupat studium av gudstjänstrummets teologi, för att på ett bättre sätt nyttja den kraftsresurs som ett fungerande gudstjänstrum kan vara.

Carl-Göran Bergman

Summary

The Eucharist's Place in the Place of Worship

Christian worship space has undergone great changes in the later part of 20th century, perhaps the greatest changes since the Middle Ages. The altar has been lifted into the centre and therefore gained a new symbolic meaning: God in our midst. This reflects the renewal of the eucharist, a common goal of many churches. Developments in Sweden, particularly within the Church of Sweden, the Mission Covenant Church (Congregationalist), and among Baptists.

In the Church of Sweden development from the church with a long nave to a more centralized form can be clearly seen. With the new basic plan came more flexible and simple furnishings, altar, pulpit (or ambo) and baptismal font. The altar is often free-standing and not raised above floor level. Seating is arranged around the liturgical zone. It is common that the worship space is connected with the parish's social facilities. This places new demands on the worship space's architecture and function. Somewhat disturbing is the apparent lack of ability among both the clergy and laity to make use of the worship space's li-

turgical possibilities in a proper way (an example being free-standing altars). The Church of Sweden has put considerable work into liturgical renewal in various studies. But, few if any, have taken up questions regarding worship and the worship space concurrently.

One could say that the free denominations are becoming more like the established church but by choosing models which the Church of Sweden is now leaving behind, the church with a long nave. This tendency is most clear in the Mission Covenant Church. This development has gone hand in hand with development toward a more fixed order of worship. Baptists also have several new churches with these characteristics. The communion table is often centrally located and emphasized with a work of art. The communion table plays a relatively minor role in the eucharist among Baptists, but the presence and meaningful placement of the communion table indirectly communicates the centrality of the eucharist and its renewal.

Translation: Richard Stetson

Sju samfund – tre handböcker – en gemensam nattvardsliturgi

De nya kyrkliga böckerna har mycket gemensamt. Här observeras särskilt nattvarden

Det är inte bara Svenska kyrkan (SvK) som under 80-talet fått flera nya böcker att använda i gudstjänstlivet. Även de fria kyrkorna och samfunden har fått nya gudstjänstböcker och sammantaget ger alla dessa böcker en intressant bild av ekumenik i Sverige;

Samtidigt med den nya bibelöversättningen 1981 utkom *Oremus*, svensk katolsk bönbok, i en fullständigt omarbetad upplaga.¹ Två år senare togs *Den svenska evangelieboken* i bruk.² Samma år – 1983 – fick Svenska mis-

sionsförbundet (SMF) och Svenska alliansmissionen (SAM) en *gemensam handbok*.³

Parallellt med att 1968 års kyrkohandboks-kommitté inom SvK slutfört ett nästan 20-årigt arbete,⁴ hinner döparsamfunden Svenska baptistsamfundet (SB) och Örebromissionen (ÖM) att först utge en *gemensam handbok*, 1974, och senare en ny handbok med utökad samarbete, 1987. Två andra döparsamfund, Fribaptisterna (FB) och Helgelseförbundet

¹ *Oremus, svensk katolsk bönbok*, Fjärde, fullständigt omarbetade upplagan. Utgiven av Katolska liturgiska nämnden, Stockholm 1981. Här skall särskilt det fräscha och kraftfulla språket i böner och liturgi noteras. I det avseendet är *Oremus* en utmaning och inspiration för andra kyrkors arbete med gudstjänstens förnyelse. *Oremus* är ett exempel på svensk mark av det "aggiornamento" som följde på Andra Vatikankonciliet arbete med bl. a. ett liturgiskt reformprogram.

² Boken gör skäl för titeln *Den svenska evangelieboken*, eftersom flera frikyrkosamfund också använder den. De frikyrkliga handböckerna anknuter till kyrkoåret och dess texter, och flera samfund har rekommenderat sina församlingar att köpa den edition av nya församlingssångboken som innehåller evangelieboken.

Däremot har en irriterad diskussion uppstått kring det faktum att SvK kallar sin (och EFS:s) psalmbok för *Den svenska psalmboken*. Med enhetskyrkans tid definitivt bakom sig, och med tanke på det öppna ekumeniska arbete som pågått kring psalmboken, hade det varit naturligt att kalla endast baspsalmboken för *Den svenska psalmboken*. Se bl. a. *Svensk Veckotidning* 42/86 och 46/86.

³ *Handbok till den kristna församlingens tjänst*, Verbum 1983. SAM kom med i slutskedet av handboksarbetet inom SMF. En värdefull dokumentation och reflektion om handboken finns i en nyutkommen bok som handbokskommitténs ordförande skrivit. Se Hedberg G., *Budskapet och tjänsten*, Verbum 1986 (kap. "Liturgiska perspektiv" sid. 87–104. Avsnittet har tidigare publicerats i *Tro & Liv* 1/86).

⁴ Ett gediget och brett utrednings- och studiearbete har utförts av 1986 års kyrkohandboks-kommitté. Arbetet finns dokumenterat i olika band och bilagor av serien *Svenska kyrkans gudstjänst*, publicerad bland Statens offentliga utredningar (SOU), åren 1974–1986. Arbetsprocessen är beskriven bl. a. av Lars Eckerdal i *Svenskt gudstjänstliv*, årg. 56/57, sid. 27–37.

(HF), finns nu med bland utgivarnamnen.⁵

Ytterligare ett av de äldre frikyrkosamfundet har fått en ny handbok. År 1986 antog Metodistkyrkans (MK) årskonferens en *reviderad kyrkohandbok*.⁶

Till dessa gudstjänstböcker skall läggas *Den nya svenska psalmboken* med 325 s. k. baspsalmer som är gemensamma för 15 samfund och kyrkor. Av dessa samfund har nio gått samman om en utgåva med baspsalmboken och ett frikyrkoekumeniskt tillägg på 459

⁵Till församlingens tjänst. *Handbok för Fri baptisterna, Helgelseförbundet, Svenska baptistsamfundet och Örebromissionen*, Libris 1987. Finlands svenska baptistsamfundet kommer också att använda handboken. Troligtvis kommer den nya handboken för döparsamfundet att också få spridning inom Pingströrelsen i Sverige. Den nuvarande handboken (1974) används av pingströrelsens pastorer vid vigsel, begravning och dop.

Den gemensamma handboken för SB och ÖM (1974) föregicks av en gemensam församlingssångbok, *Psalm och Sång*, 1966.

⁶*Kyrkohandbok för Metodistkyrkan i Sverige*. Antagen vid årskonferensen 1986. I skrivande stund är det oklart om KHB kommer att publiceras i en edition av den frikyrkoekumeniska församlingssångboken eller om den enbart publiceras som en separat bok.

Frälsningsarmén fick en ny handbok 1978, *Handledning för Frälsningsarméns högtider* (FApress 1978). Handboken är främst en språklig revidering av den tidigare handledningen, men den innehåller också en nyhet av ekumeniskt intresse. En ordning för *Konfirmation* har tagits med för att följa upp en ny arbetsform i ungdomsarbetet.

Nattvardsfrågan inom Frälsningsarmén har nyligen aktualiserats genom det internationella svaret på Limadokumentet: *Dop Nattvard Ämbete. Ett svar från Frälsningsarmén med anledning av Kyrkornas Världsråds kommission för Faith and Order, dokument nr 111*. (Publicerat på svenska juni 1986 av FA:s Ungdomsavdelning, Stockholm); Se även uppsatsen "Sakramentsuppfattningar i Frälsningsarmén" (i *Religion och Samhälle*, 1986:12) av Kjell Gårdeman.

titlar.⁷ Den församlingssångboken heter *Psalmer och Sånger* (PoS) och innehåller i likhet med SvK:s (och EFS:s) psalmbok en avdelning med gudstjänstmaterial.⁸ I gudstjänstmaterialet finns en intressant nyhet; *En ekumenisk nattvardsordning* har tagits med. Den är till strukturen identisk med första alternativet för nattvardsordning i SAM/SMF:s handbok (1983). Denna har också tagits med som det fjärde alternativet i döparsamfundens nya handbok (1987). Den ekumeniska nattvardsordningen innehåller tre alternativa eucharistiska böner, som var för sig representerar tre olika traditioner. Den första är hämtad ur SvK:s nya kyrkohandbok (1986) och återfinns i SAM/SMF:s handbok (1983), den andra kommer från MK:s nya kyrkohandbok och den tredje från baptistisk tradition.

Det påfallande i denna summariska uppräkningsvärda samtidigheten, den påtagliga samverkan som skett över gängse konfessionsgränser och den breda vilja som finns att förnya gudstjänsten. Kort uttryckt: *detta är en unik ekumenisk händelse av hög rang!* Säkert kommer dessa kyrkliga böcker att uppmärksammas och kommenteras långt utanför vårt lands gränser.

⁷Sekreteraren i den frikyrkliga psalmkommittén, Sten-Sture Zettergren, redogör för arbetet med den ekumeniska psalmboksdelen och den frikyrkoekumeniska församlingssångboken i en artikel i tidskriften *Tro & Liv*, 1/87 ("En ny psalmbok blir till"), sid. 5-9. Se även P.-O. Nisser (red.), *Vår nya psalmbok*, Verbum 1987; samt Hedberg (1986), a. a., sid. 96-100.

⁸Arbetsgruppen för gudstjänstmaterialet i Psalmer och Sånger (PoS) har bestått av Lars Lindberg, ordf. (SMF), Larsåke W. Persson, sekr. (SB), Gunnar Melkstam (SAM), Per-Olof Sandberg (MK) och Gunno Södersten (SMF), Materialet består av läsepsalmer, ingångsord, böner, bibeltexter för växel läsning, ordning för bikt och nattvard samt översikt över kyrkoårets texter.

Baspsalmboken och den frikyrkoekumeniska församlingssångboken (med bl. a. ekumenisk nattvardsordning) svarar mot en *markant lokalekumenisk utveckling* i Sverige. På lokalplanet växer olika typer av ekumeniska lösningar och lokala samarbetsformer fram. Tydligast tar sig detta uttryck i de 40-tal församlingar som hittills bildats genom konstitutionellt samgående mellan två eller flera skilda samfunds församlingar.⁹ Dessa s. k. förenade församlingar och andra former av lokalekumenik har genom de nya gudstjänstböckerna fått en praktisk hjälp i strävandena att synliggöra kristen enhet.¹⁰

Frikyrkosamfundens ledning har varit ytterst sparsamma med att ge teologisk och praktisk vägledning för den strävan som finns

⁹Inom det Humanistisk-Samhällsvetenskapliga forskningsområdet pågår ett brett upplagt forskningsprojekt kring lokalekumenik kallat "Ekumeniska församlingar. En studie av den svenska samfundsbildens förändringar på lokal nivå". Projektledare är docent Sven-Erik Brodd, Uppsala. Se bl. a. Brodd, Ekumeniska församlingar (i *Jesus Kristus världens hopp, Rapportbok från J 83*, sid. 65-70), Verbum 1984; Ny forskning om lokalekumenik (i *Nordisk ekumenisk årsbok 1982-83*, sid. 61-65).

¹⁰Frågan om gemensamt nattvardsfirande mellan SvK och andra trossamfund har debatterats livligt under 1960-70-talet. Se bl. a. *Gemensamt nattvardsfirande, Betänkande av kommittén för utredning om viss gudstjänstgemenskap mellan Svenska kyrkan och andra inom riket verksamma kristna samfund*. Uppsala 1975; Gunnel Wallqvist (red.), *Interkommunion. Synpunkter på en kristen livsfråga*, Falköping 1969. I och med det beslut som togs i kyrkomötet 1975 (SFS 1976:173) är det möjligt att anordna gemensamt nattvardsfirande, om man därvid följer den kyrkas nattvardsordning som inbjuder till nattvard, och att präst/pastor i detta samfund är huvudcelebrant. Denna praxis har inte löst någon av de särskiljande teologiska frågorna kring nattvarden. Snarare hämmar det arbetet på att söka en teologi och praxis som förenar, eftersom man med nuvarande beslut inte behöver ta ställning till grundfrågorna.

på lokalplanet att forma nya ekumeniska församlingsordningar. I stort sett har det inskränkt sig till ett dokument som reglerar paragrafer om dop och medlemskap i församlingar som tillhör SB och SMF.¹¹ I och med de nya böckerna har ett väsentligt bidrag kommit till de lokalekumeniska församlingarnas gudstjänstliv. Nu återstår framför allt att samfunden ger ett gemensamt dokument om församlingssyn och enhetsteologi, samt omprövar de nationella strukturer som samfunden bildar, med inriktning på att främja lokal kristen enhet i New Delhi-deklarationens anda från 1961.

I det följande skall nattvardsliturgierna i de tre nya frikyrko-handböckerna observeras. Handböckerna representerar var för sig luthersk-reformert, metodistisk och baptistisk tradition. En av nattvardsordningarna är genom Psalmer och Sånger gemensam för *minst sju samfund och kyrkor*.

Är de nya frikyrkliga nattvardsliturgierna ekumeniska och representativa?

De nya gudstjänstböckerna har som vi sett en påfallande ekumenisk prägel. Därför har jag valt att analysera och kommentera nattvarden i frikyrkan ur ett ekumeniskt perspektiv.

¹¹Se *På väg mot kristen enhet* (stencilerad upplaga 1984). Ett dokument som tagits fram i samarbete mellan SB och SMF för församlingar som är på väg att gå samman.

tiv.¹² Frågan är i vilken mån också *innehållet och strukturen* i nattvardsliturgierna har en allmänkyrklig och ekumenisk prägel, och är de *representativa* för den allmänna utvecklingen i frikyrkans nattvardsfirande?

Nattvardsliturgierna kommer därför att i korthet jämföras med de historiska traditioner som de här aktuella frikyrkorna står i. Finns särdragen kvar? Vilka uppbrott från traditionella positioner kan iakttas?

I den internationella ekumeniska rörelsen har frågorna kring nattvarden sedan 1910–20-talet funnits med på agendan för både studiearbete och officiella överläggningar. Den officiella text som Faith and Order-rörelsen presenterade 1982 – det s. k. Limadokumentet eller BEM¹³ – innehåller bl. a. konklusiva och konvergerande uttryck för detta ar-

bete med nattvardsfrågorna. Några av Limadokumentets problemfält kring nattvarden skall jämföras med den teologi och praxis som de nya frikyrkliga handböckerna framställer.

För att kunna bedöma i vilken grad de föreslagna/antagna nattvardsordningarna *speglar* en redan pågående utveckling inom frikyrkan, och/eller om de har utarbetats för att *initiera* en önskvärd utveckling, skall jag referera till några uppgifter från en aktuell fältundersökning om gudstjänsten i förenade församlingar.¹⁴

Röster har redan hörts, som använder den nya psalmboken som ett ekumeniskt argument. Den gemensamma nattvardsbönen i gudstjänstböckerna har också utropats som ett stort *ekumeniskt tecken*.¹⁵ Min följdfråga är, hur pass stor grund det finns för detta hos gräsrotterna inom de frikyrkosamfund som står bakom PoS och de nya handböckerna. Allmänt sett är frikyrkomedlemmarna liturgiskt omedvetna. Därtill kommer det faktum att varken handbok eller psalmbok antas eller prövas av samfunden officiellt, MK undantagen genom sin speciella kyrkosyn. Detta medför att enskilda individer i handboksarbetet kan få ett orimligt inflytande, som inte står i proportion till andra intressen i samfunden. Mot denna bakgrund är det angeläget att undersöka om t. ex. den ekumeniska nattvardsordningen svarar mot verkligheten, innan den används antingen som argument eller tecken. Om inte de ekumeniska ansatserna har förankring, tillämpning och fördjupning lokalt, finns risken att de nya böckerna fungerar som

¹²Den svenska frikyrkans liturgi är ett stort och obearbetat forskningsfält. Undantaget utgörs av P. O. Åhréns avhandling om nattvarens liturgihistoria inom SMF. Se Åhrén P. O., *Nattvardsgudstjänsten inom Svenska missionsförbundet*, Falköping 1966. Utredningarna i samband med arbetet inom 1968 års kyrkohandbokskommitté har också täckt in det frikyrkliga fältet. Se t. ex. Åhrén P. O., "Svensk frikyrklig gudstjänst"; Åhrén Å., "Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna"; Dens., "Liturgisk utveckling inom de reformerta kyrkorna under de senaste decennierna" (samtliga i *Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster*. Bilaga 1, Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer. *SOU 1974:67*); Eckerdal L., *Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer i Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 3. SOU 1981:66*) sid. 360–397; Se även Edwall, P., *Gudstjänstens motiv*, Lund 1972, sid. 116ff; Hedberg (1986), a. a., sid. 87–96.

¹³Den långa historien bakom denna text finns beskriven bl. a. av Per-Erik Persson i ett appendix till den svenska utgåvan av dokumentet "Baptism, Eucharist and Ministry" (BEM). Sv.: *Dop-Nattvard-Åmbete* (i Nordisk Ekumenisk Skriftserie 11), utgiven av Svenska Ekumeniska Institutet, 1983, sid. 65–83.

¹⁴Fahlgren, S., *Ekumenisk Liturgi!? En undersökning av gudstjänsten i förenade församlingar som tillhör Svenska missionsförbundet och ett eller flera andra trossamfund (1983)*. Uppsatsen framlagd vid Teologiska Institutionen i Lund 1984.

¹⁵Se t. ex. *Svensk Veckotidning*, 37/84, "Två röster om nya handboken".

ekumenisk förgyllning utan förpliktelse.¹⁶

Ett huvudproblem som den ovan angivna fältundersökningen påvisade, är att frikyrko-församlingens *pastor* i stor utsträckning är den som bestämmer om, och utför gudstjänsten.¹⁷ Det räcker därför inte med att handböckerna tillägnas församlingen, eller att anvisningar och ingresstexter i handböckerna betonar att det "är en bok för hela församlingen". Ska t. ex. de ekumeniska ordningarna förankras och tillämpas, måste frikyrkan gå andra vägar för att återerövra kongregationalismens princip på gudstjänstlivets område. Det finns ansatser till detta i bl.a. studieverksamhet och bokutgivning.¹⁸ Den ekumeniska liturgiska förnyelsen har just upptäckt och betonat grundbetydelsen av ordet liturgi; Det är gudsfolket som gemensamt, medvetet, fullt och aktivt gestaltar sin Kristustro. Som jag ser det, måste klerikalismen i frikyrkan brytas, om de liturgiska nyansatserna i ekumenisk riktning skall få ett medvetet nedslag i frikyrkans gudstjänster.¹⁹ Annars stannar det vid att handbokstroga pastorer ordnar eku-

meniskt präglade gudstjänster, men församlingsfolket står utanför de nya men främmande liturgierna.

Några ekumeniska problemställningar kring nattvarden i frikyrkan

Som redan antytts har den liturgiska förnyelserörelsen och de ekumeniska strävandena – två internationella fenomen som redan skrivit in sig i 1900-talets kyrkohistoria – betonat nattvarden som något väsentligt. I dessa sammanhang framställs nattvarden odiskutabelt som enhetens sakrament. Diskussionen gäller i vilken mening nattvarden kan förstås både som tecken på och instrumentet för kristen enhet. Det är också vid nattvardsbordet som kyrkans splittring blir tydlig.²⁰ Därför har nattvarens teologi och praxis noggrant behandlats i dessa rörelser. Mest aktuellt är det ovan presenterade Limadokumentet "Dop-Nattvard-Ämbete".²¹ I avsnittet om eucharistin (den internationella facktermen på nattvarden) uppmanas kyrkorna uttryckligen till självprövning av sin teologi och liturgi i ljuset av dokumentet och den samsyn som växer fram.

Jag skall här uppmärksamma några frågor kring eucharistin, som syns mig särskilt aktu-

¹⁶Ett bra exempel på ett ekumeniskt arbete som fått förankring är den nya ekumeniska baspsalmboken. Genom tillägg som *Herren Lever, Levande sång, Psalmer och Visor 1976/1982*, studiearbete, experiment och försöksverksamhet m. m. är psalmboken ett genuint ekumeniskt tecken. Församlingarna har – med en ekumenisk term – deltagit i receptionsprocessen. De har gjort de nya psalmerna och sångerna till sina egna och uttryckt för sång som förenar över gränserna.

¹⁷Fahlgren (1984), a. a., sid. 75–77 o. a.

¹⁸Se t. ex. följande studieböcker: Lindberg L., *En levande gudstjänst – en levande församling*, Gummessons 1973. Cedersjö/Fahlgren, *Gudstjänsten – en gåva att upptäcka*, Libris 1987.

¹⁹Frågan om klerikalismen i frikyrkan behandlades bl. a. vid ÖM:s och SB:s gemensamma pastorsmöte i Örebro 1978. Huvudföredraget hölls av Per-Axel Sverker; *Församlingen som Guds hus* (stencil hos författaren).

²⁰"Det är i nattvarden, som Guds folks gemenskap till fullo kommer till uttryck" (ur *Dop Nattvard Ämbete*, a. a., sid. 31 § 19) Jfr "Eucharist Worship has a dual function: to celebrate the unity of the Church already given and to impart the grace of perfecting that unity." (ur *Andra Vatikanconciliets dekret om Ekumenik*).

²¹Se ovan not 13.

ella i svensk frikyrklighet.²² Det sker kort och antydningvis, mer för att aktualisera frågeställningar till de nya gudstjänstböckerna än för att utreda problemen.

En kärnfråga är om frikyrkligheten överhuvudtaget kan bejaka den utgångspunkt som Limadokumentets nattvardsavsnitt har. Utifrån frikyrkans församlings- och väckelsesyn borde det finnas skäl att ifrågasätta att nattvarden har den angivna funktionen för kyrkans enhet.²³

1. Nattvard som kristenlivets centrum

Med olika formuleringar betonas i Limadokumentet, att eucharistin är gudstjänstens cen-

²²Svensk frikyrklighet används här som samlande beteckning på de inhemska från staten fria samfund. Det är inget enhetligt begrepp. I svensk frikyrklighet är det många kyrkohistoriska utvecklingslinjer som löper samman eller löper parallellt. Olika gudstjänstraditioner och fromhetsmönster har formats och formas i det som benämns svensk frikyrka. Ändå är de teologiska skillnaderna mellan olika frikyrkosamfund relativt små. Man har en bred värdegemenskap och olika typer av spiritualiteter är gränsöverskridande.

Ett exempel på de äldre frikyrkosamfundens värdegemenskap är skrifterna *Gemensam grund. En skrift om frikyrklig trosåskådning*, 1963, och *Gemensam väg*, 1968, utgivna av Sveriges frikyrkoråd. Skrifterna härrör från det årtionde, när diskussionerna om en union eller federation mellan flera frikyrkosamfund var synnerligen aktuella. Även nattvardsteologi och nattvardspraxis diskuteras i dessa skrifter, men utan någon hänvisning till de samtida samfundshandböckerna. Deras ordningar gav inte uttryck för den långtgående teologiska samsyn som t. ex. *Gemensam grund* ville påvisa (a. a., sid. 37–39).

²³Av de inofficiella kommentarer som förekommer i anslutning till den svenska editionen av Limadokumentet, har ingen av de frikyrkliga representanterna diskuterat huruvida nattvarden har en så central funktion för enheten som dokumentet anger. Varför nämns inte nattvarden t. ex. bland de faktorer som konstituerar de kristnas enhet i Ef 4:1–5? Jfr Frälsningsarméns svar på Limadokumentet, a. a., sid. 6, 15–18.

trala handling. Den betecknas t. o. m. som manifestationen av vad församlingen är. Eftersom nattvarden tillskrivs ett sådant värde, är det naturligt att uppmana kyrkorna till ett flitigt bruk. "Det är på sin plats, att den (eucharistin) äger rum åtminstone varje söndag."²⁴

Denna betoning av nattvarens grundläggande värde och flitiga bruk är historiskt sett främmande för frikyrklig tradition. Flera svenska frikyrkosamfund är nämligen födda i en öppen protest mot en nattvardssed inom SvK som uppfattades som djupt obiblisk. I centrum ställde väckelsefolket den personliga tron och gudsupplevelsen. I reaktion mot en förfallen nattvardssed tonades de yttre medlen för gudsmötet ned. Väckelsefolket hade ett inre medel för att få kontakt med det heliga; Andens inre och personliga verklighet. Kristenlivets centrum fanns i den dagliga kontakten med Gud genom bön, andaktsliv och en religiös tolkning av vardagslivet. Viktig var också de troendes gemenskap och individens vittnesbörd i ord och livsföring. Guds närvaron lokaliserades inte till sakramental handlingar och särskilt heliga ting.

Idag firar en genomsnittlig frikyrkoförsamling nattvard en gång i månaden, och då ofta som en appendix till gudstjänsten.²⁵ Tidvis har nattvardsfirandet i vissa delar av frikyrkan begränsats till en gång i kvartalet eller t. o. m. ännu glesare. Liturgin har varit och är enkel. Det bekräftar indirekt att nattvarden inte tillmäts så avgörande betydelse för kristenlivet. Betydelsefulla religiösa handlingar brukar ju med tiden berikas med tydande tillägg och mera omfattande material.

Jag tror inte att den torftiga frikyrkliga li-

²⁴Dop Nattvard Ämbete, a. a., sid. 36 § 31.

²⁵Se bl. a. fältundersökningen *Ekumenisk Liturgi!?*, a. a., sid. 59f. De nya handböckerna uppmanar församlingarna att fira nattvard oftare och som en del av gudstjänsten. Se t. ex. SAM/SMF: HB, a. a., sid. 14.

turgin ska tolkas som att väckelsefolket saknade känslan av helighet och rikedom i gudstjänsterna. De hade gudsnärvaron med sig genom en inre, subjektiv kanal. Men på grund av reaktioner mot en förfelad användning av yttre medel för gudsumgänget, krympte deras användning av t. ex. nattvarden. En annan anledning var kontakten med det teologiska arvet från t. ex. Zwingli. Han lärde att det yttre inte kan rymma det oändliga.

Nu finns det många exempel på att frikyrkan har påverkats av den ekumeniska rörelsens betoning av nattvarden. I en not har jag antecknat några aktuella frikyrkliga böcker, som visar att nattvarden ges en växande betydelse för kristenlivet.²⁶ Teologin i dessa nattvardsböcker har en stark ekumenisk prägel. Man betonar att upptäckten av nattvarden är en utveckling som pågår inom hela den världsvida kristenheten. På så sätt kommer man förbi den gamla myten, om att varje nattvardsbetoning kommer från SvK (och därmed indirekt från "Rom"). Nattvardsförnyelsen i frikyrkan beskrivs som en restaurering av ett allmänkristet synsätt.

Kanske vågar man t. o. m. påstå att den nattvardsväckelse som länge pågått inom SvK nu också har sina uttryck i frikyrkan. Jag väljer ett par exempel från ÖM. Ledarprofiler i ÖM ger rapporter om en förnyad upplevelse av nattvarens gåva inom samfundet. Sambandet och förutsättningen ses i en andakts- och böneväckelse samt i den karismatiska rörelsen.²⁷ I den ekumeniska ungdomstidning-

²⁶Jonsson Å., *Nattvarden, gemenskap vid Herrens bord*, Falköping 1982; *När vi bryter det bröd. . .*, (Utgiven av en arbetsgrupp tillsatt av SB 1978) Klippan 1981. Pastorerna inom t. ex. SB och ÖM har studerat nattvarden i sitt fortbildningsprogram. Se bl. a. ett teologihistoriskt material med personliga reflexioner av Per-Axel Sverker, *Nattvarden och gudstjänsten*, 1982 (stencil, hos förf.)

²⁷Se studieboken *När vi bryter det bröd. . .*, a. a., sid. 163ff.

en *Nytt Liv* (3/87) berättas om att Brickebergskyrkan (ÖM) i Örebro inbjuder till regelbundna ekumeniska nattvardskvällar som samlar 250–300 ungdomar. Motivet anges vara en växande förståelse av nattvarens centrala betydelse.²⁸ Än så länge har inte nattvardsintresset fått så stort rum i det ordinarie gudstjänstlivet i frikyrkan, men det märks tydligt i ett tätare och bredare nattvardsfirande i retreatter, läger, kurser, konferenser och i speciella nattvardsgudstjänster.

Förändringen har flera samverkande orsaker. Det ekumeniska inflytandet har jag redan berört. Man bör också fråga sig om intresset för nattvarden och liturgiska frågor kan ha negativa orsaker.²⁹ De sociala omvälvningarna har påverkat frikyrkofolkets nya generationer, så att de förlorat fädernas erfarenhet av ett inre aktivt medel för gudsumgänget. Sekulariseringen har också nått den subjektiva inre verkligheten och berövat dem en religiös tolkning av livet. I det tomrummet tjusas de väckelsekristna av den passiva nåden och de yttre medlen på bekostnad av den aktiva nådens inre kanal. Predikans kris är en annan tänkbar drivkraft till intresset för nattvarden. Tidigare hade pastorerna sin identitet och trygghet i förkunnelsen. Nu när förkunnelsen inte längre ger en plattform, söker pastorerna andra fenomen som ger innehåll åt ämbetet. Om analysen är riktig, innebär det att också frikyrkan har att brottas med ämbetssynen för att kunna reda upp nattvardsfrågorna.

Betoningen av nattvarden märks också i de nya frikyrkohandböckerna. Till skillnad från tidigare böcker anges nu i de principiellt hållna ingresstexterna att Ordets och Bordets gudstjänst utgör en helhet. Ordningar ges

²⁸Reportage från Brickebergskyrkan. "Nattvard i kyrkan!" samt "Vi är på väg mot en större samsyn" i *Nytt Liv*, 3/87, sid. 12–14.

²⁹Min tolkning följer Sverker P.-A., *Nattvarens risker och välsignelser*, opublicerad föreläsning (hos författaren).

också för en sammanhållen gudstjänst. Själva nattvardsliturgin har också fått flera alternativa ordningar och allmänkyrkliga moment. Förändringarna i handböckerna hänger också samman med följande problemställning.

2. Nattvard som mångfasetterat sakrament

Av tradition har en *symbolisk tolkning* av nattvarden varit dominerande i svensk frikyrka. Nattvarden ses som en månatlig minnesstund och en bekräftelse av trons gemenskap. En *sakramental tolkning* gör sig nu alltmer gällande.³⁰ Man bör hålla i minnet att förändringen är relativt ny och representerar ännu inte en allmän syn i frikyrkan. Som jag ser det, har inte lärobearbetningen i församlingen hunnit ifatt det som nu uttrycks i de nya nattvardsliturgierna. Men tendensen är ändå uppenbar; Nattvarden gestaltas och förstås som ett medel för Guds nåd. Utvecklingen har bejakats och förstärkts av de frikyrkliga teologerna med lite olika motivering. Ett syfte som förtjänar att uppmärksammas är de sociala implikationer som en sakramental förståelse av nattvarden leder till. De frikyrkliga anses behöva en sakramental nattvardssyn *för att kunna "erövrå vardagen"*. Inkarnationsmodellen läggs på nattvarden. Bröd och vin har ingen särskild status. Det som är sant om dessa materiella verkligheter anses vara sant om all skapelse. Nattvarden förstås som ett livsmönster.³¹

³⁰En liknande utveckling mot en sakramental tolkning kan även noteras i dopfrågan. Senaste tecknet är ÖM:s dopskrift *Vattnet som förenar och skiljer. Rapport från en arbetsgrupp tillsatt av Örebromissionsstyrelse, om doptolkning och doppraxis i ett ekumeniskt perspektiv*. Libris 1986².

³¹"Det heliga är det vanliga sett i sitt rätta ljus – nämligen som bärare av gudomlig härlighet. Det finns inget skapat som inte är heligt. Mat blir nattvard, arbete blir tjänst åt Gud. Det profana är helighet som ligger oupptäckt. . ." (citat ur Sverker, *Nattvarden och gudstjänsten*, a. a., sid. 3) Jfr Jons-son (1982), a. a. sid. 23–31.

Limadokumentets text om nattvarden karaktäriseras av en *bredd av nattvardsmotiv*.³² Frikyrkligheten har i stort koncentrerat nattvardsupplevelsen till ett fåtal aspekter av den eucharistiska motivrikedomen, t. ex. åminnelsemotivet eller gemenskapsaspekten. Och denna betoning är fortfarande rådande, men en förändring kan också noteras här. Ingress-texten till nattvarden i döparsamfundens nya handbok är klart påverkad av den motivrikedom som Limadokumentet presenterar. Samma betoning av den mångfasetterade nattvarden finns i SAM/SMF:s handbok. Här också uttryckt i inbjudningsorden till nattvarden.

Handböckernas ingresstexter bekräftar också utvecklingen mot en sakramental nattvardstolkning, men man tar inte ställning till i vilken mening Kristus är närvarande. I handboken för SAM/SMF (1983) sägs det att det avgörande är *att* Jesus är närvarande och kommer till oss i nattvarden, inte *hur* det sker.³³ Döparsamfundens handbok har tagit över flera av dessa formuleringar med tillägget, att nattvarden är en verklig mötesplats

³²Dop Nattvard Ämbete, a. a., sid. 26–33. Motivrikedomen formuleras under följande rubriker. Nattvarden som tacksägelse till Fadern, nattvarden som åminnelse, nattvarden som nedkallande av Den helige Ande, nattvarden som de troendes gemenskap, nattvarden som Gudsrikets måltid. Särskilt det sista motivet betonas starkt. Denna eskatologiska öppenhet mot framtiden ger nattvarden tydliga sociala/diakonala implikationer.

Redan 1926 fanns det på svenska en bok som föregrep och påverkade den nu internationella utvecklingen mot en mångfald av nattvardsmotiv. Se Brillioth Y., *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, Stockholm, andra omarbetade upplagan 1951.

³³Inget av de många försöken i teologins historia att förklara *hur* Jesus är närvarande i brödet och vinet är tillfredsställande. Inte heller Nya Testamentet ger oss några uttömmande förklaringar. De centrala tydningsorden – detta är min kropp, detta är mitt blod – kan helt enkelt omskrivas: detta är jag". Citat ur *Handbok för den kristna församlingens tjänst*, a. a., sid. 88.

med Gud. Jag tolkar det så, att man främst rör sig med ett sakramentalitetsbegrepp som knyter närvaron till *skeendet* i nattvarden.

Traditionell frikyrklig teologi har inte förbundet Kristi närvaro och människans delaktighet i detta mysterium så starkt med *elementen* bröd och vin. Men genom den nattvardsbön som angivits i ritualen för både döparsamfundet (alt IV) och SAM/SMF finns också inkarnationsstrukturen i sakramentsuppfattningen. Den ändliga kan gripa det oändliga. Anden nedkallas över bröd och vin. Närvaron lokaliseras inte bara till *skeendet*, utan man har öppnat för en tolkning där närvaron också lokaliseras till nattvardselementen. Mot bakgrund av att frikyrkan har starka rötter i allmän reformert tradition,³⁴ måste denna öppning till en betoning av yttre medel vara en problemfråga för frikyrkan.

Skrivningarna i MK:s nya kyrkohandbok är försiktigare på denna punkt. För den villkorliga sakramental tolkningen citeras ett avsnitt ur Kyrkoordningen.³⁵

3. Nattvard som liturgiskt skeende

En nattvardsgudstjänst i frikyrkan är i regel fattig på liturgisk aktion. Det kan t. o. m. försummas att bryta brödet under nattvardsfirandet eller att under måltiden ge distributionsorden till varje kommunicant.³⁶ Därför

³⁴*Gemensam grund*, a. a., sid. 37.

³⁵§ 68 ur Religionsartikel XVIII. "Herrens måltid är inte bara en symbol för den kärlek som de kristna bör hysa för varandra. Det är i första hand ett sakrament, knutet till vår återlösning genom Kristi död. Så länge vi rätt, värdigt och i tron tar emot detta sakrament, ger oss brödet, som vi bryter, del i Kristi kropp och välsignelsens bågare del i Kristi blod. Bara på ett himmelskt och andligt sätt kan Kristi kropp ges, tas emot och ätas i Herrens måltid och tron är det medel, som gör det möjligt."

³⁶Lindberg (1973), a. a., sid. 148; Fahlgren (1984), a. a., sid. 59-74.

måste den långa uppräknningen i Limadokumentet av olika moment, som historiskt sett ingår i nattvardsliturgin, bli en utmaning för frikyrkan.³⁷ Handlingar är i och för sig accepterade i frikyrkligt gudstjänstliv – t. ex. broderskramen och handpåläggning – men ett mera ordnat liturgiskt symbolspråk är nytt och främmande.

Enligt min mening finns det en anknytningspunkt i frikyrkan till ett rikare liturgiskt skeende i nattvarden. Det frikyrkliga gudstjänstidealet är att gudstjänsten skall ordnas efter ett "bibliskt mönster". I huvudsak följer t. ex. en baptistiskt nattvardsliturgi instiftelseordens aktionsschema. På denna punkt skulle man kunna anknä till den liturgiska reformrörelsens betoning av den liturgiska grundstrukturen och få en förnyelse av nattvardshandlingarnas betydelse.

I sin klassiska patristiska studie över nattvarden, har Gregory Dix lyft fram just det fornkylkliga handlingsmönstret (*The Shape of Liturgy*); "han *tog, tackade* (på judiskt vis lyfter man upp gåvorna), *bröt och gav*".³⁸ I detta fyrfaldiga ritmönster har nattvarden sin teologiska modell. Kyrkornas nattvardsliturgier har i historien pendlat mellan total bundenhet vid formuleringar och gester (t. ex. katolsk och ortodox tradition) till total frihet i ordval och övrig gestaltning (t. ex. pingströrelsen). En utbredd samsyn tycks nu vara, att ordvalet kan skifta, men den grundläggande strukturen är densamma.³⁹ Förnyelsesträvandena går inte som tidigare ut på att finna "den rätta liturgin", utan nu söker man *det rätta skeendet*. Det är strukturen – *The Shape* –

³⁷*Dop Nattvard Ämbete*, a. a., sid. 34 § 34. Inte mindre än 21 moment anges ingå i en hel nattvardsliturgi.

³⁸Dix G., *The Shape of the Liturgy*, London 1937.

³⁹Se t. ex. *Dop Nattvard Ämbete*, a. a., sid. 35; samt Andréns översikt i SOU 1974:67, a. a., sid. 10ff.

och inte ordvalet som skall restaureras. Om det synsättet visar sig hållbart och blir allmänt accepterat, öppnar det för nya ekumeniska framsteg; en enhet i mångfalden.

De nya frikyrkliga nattvardsliturgierna har tagit intryck av betoningen av den eucharistiska strukturen. I jämförelse med SMF:s handbok (1963) framträder handlingsmönstret tydligare i den nya handboken för SAM/SMF (1983), men inte så radikalt som det förslag handboks-kommitténs sekreterare, Lars Lindberg, presenterar i sin bok om gudstjänsten.⁴⁰

Döparsamfundens handbok (1987) innehåller flera exempel på att man vill driva den förnyelse av nattvardsstrukturen, som Gregory Dix gjorde sig till tolk för. I ingresstexten står det bl. a. som en slutsats kring nattvarens handlingar att "utifrån detta enkla mönster har gemenskapen kring Herrens bord kommit att utformas på olika sätt i olika församlingar". Slutsatsen ansluter sig till Limadokumentets konstaterande, att bekännelsen till en och samma nattvardstro inte innebär uniformitet i fråga om vare sig liturgi eller praxis. Döparsamfundet erbjuder följaktligen fyra olika förslag till utformandet av nattvarden i församlingen. Vid sidan om den klassiskt baptistiska ordningen införs ordningar som bygger på en restaurering av nattvarden i allmänkyrklig riktning. Ingresstexten uppmanar uttryckligen församlingarna att pröva olika former för utdelandet samt "symbolhandlingar. . . (som) medverkar. . . till att lyfta fram olika aspekter i nattvarden". Man vill också väcka förståelse för att det är en och samma nattvard, oavsett teologi och gestaltning, genom att räkna upp de olika kristna traditionernas beteckningar på nattvarden. Handboken har genomgående valt *Herrens måltid* som huvudbeteckning för den baptistiska nattvardsliturgin. *Måltid* öppnar för en upptäckt av det liturgiska skeendet, och angi-

velsen av att det är *Herrens måltid* ger en lösning på den baptistiska knäckfrågan om vilka som får vara med. Mera om detta nedan.

MK:s nya ritual för nattvarden ska nog också ses som en influens från strävandena att förnya det eucharistiska skeendet. Offerinsamlingen görs *efter* predikan under tillredelsepsalmen, inte före predikan som gängse praxis är i MK. I anvisningarna står det att brödet och vinet kan bäras fram till altaret under detta moment. Det efterföljande "tackmomentet" har utökats med en kyrkoårsanknuten prefationsbön och en trinitariskt uppbyggd nattvardsbön med församlingsacklamation. Den brödbrytande handlingen är däremot inte angiven i ritualen. På dess plats själv-kommunicerar pastorn och delar ut gåvorna till övriga officierande (En företeelse som härstammar från Book of Common Prayer). Sedan följer Agnus Dei och därpå utdelandet.

De tre nya frikyrkliga handböckerna visar alltså tecken på en restaurering av en ekumenisk nattvardsstruktur. Handlingsmönstret har fått större plats i anvisningar och ritual. Man får dock räkna med en långsamhet i tillgången av handböckernas budskap. Frikyrkans bakgrund i protestteologi och reformert nattvardstradition är några faktorer som kommer att påverka receptionsprocessen.

4. *Nattvard som communio*

Ett historiskt kännemärke på baptistisk nattvardstradition har varit den s. k. slutna communionen. Den har nästan varit en trosartikel inom svensk baptism. Nattvarden var en måltid (endast) för den lokala församlingens gemenskap. Tillträdesprincipen var "troende och döpta", dvs. döpta enligt baptistiskt mönster. Samma slutenhet kunde man också finna inom t. ex. SMF, fast då av andra orsaker. Nattvarden betraktades som ett "enskilt möte" för församlingen. Så sent som 1951

⁴⁰Lindberg (1973), a. a., sid. 149-151.

skedde t. ex. en kontroll med uppvisande av medlemskort vid nattvardsfirande inom Immanuelskyrkan i Stockholm. Portalgestalterna i SMF:s begynnelse avsåg visserligen att församlingens nattvardsfirande skulle stå öppet för alla troende. Men praxis blev en helt annan.⁴¹

Gradvis sedan 1950-talet har denna slutenhet upphört att gälla både inom döparsamfundet och övriga frikyrkosamfund. Men så sent som 1969 var det en stor frikyrkoekumenisk händelse att i samband med frikyrkomötet i Örebro fira gemensam nattvard.⁴² Förändringen har varit mest principiellt omvälvande och diskuterad inom döparsamfundet. I den nya handboken (1987) finns – som redan påpekats – t. o. m. en ekumenisk nattvardsordning för gemenskap över gränserna. Det är en stor och jämförelsevis snabb nyordning som ger baptismen nya frågor att lösa. Dit hör bl. a. barns deltagande i nattvarden, församlingssynen och det alltmer spridda bruket att erbjuda nattvarden som ett omvändelsetillfälle. Från att ha varit den oeftergivliga demarkationslinjen, har nattvarden blivit den öppna dörren till gudsgemenskap. Denna utveckling ska jämföras med det internationella teologiska samtalet om församlingen ”som de döptas

gemenskap kring eucharistin”. Pendeln svänger sannerligen åt olika håll!

Den internationella liturgiska reformrörelsen har också uppmärksammat nattvarden som en del av den kristna initiationsordningen, dvs. de handlingar som utgör ”vägen in i kyrkan”. Relationen initiation–nattvard är fortfarande en problemfråga för frikyrkan.⁴³ Ansatser finns i de nya handböckerna till en mera fullständig initiationsgudstjänst. Men jag tror att uppbrottet från den slutna kommunionen i olika tappning fortfarande är så färsk, att den teologiska och liturgiska reflektionen inte hunnit bearbeta konsekvenserna av utvecklingen.

Ekumeniska iakttagelser i de nya frikyrkliga nattvardsliturgierna

Man kan lära sig en hel del om ett samfund genom att ta del av dess liturgiska handböcker. ”Lex orandi, lex credendi” är den gamla latinska sentensen för detta samspel mellan liturgi och teologi. Med den utgångspunkten vill jag läsa de tre nya frikyrkliga handböckernas ritual för eucharistin och göra några iakttagelser ur ekumenisk synpunkt. Var befinner sig frikyrkan i det ekumeniska samtalet utifrån sina handböcker? Vilka förändringar och tendenser i ekumenisk riktning kan man spåra? Några iakttagelser har redan gjorts i redogörelsen ovan för knäckfrågor kring frikyrkans möte med ekumenisk nattvardssyn.

1. Handbok för SAM/SMF (1983). *Ekumenik för församlingens anseende!?*

Förordet i den nya handboken framhåller att samverkan har skett med det under samma tid pågående arbetet på ny kyrkohandbok för SvK. Detta arbete har som bekant i sin tur hämtat starka impulser från utvecklingen

⁴¹Ett historiskt perspektiv på nattvarden i svensk frikyrklighet finns för SMF:s del i Ahrén (1966), a. a. Nattvarens historia inom SB behandlas av David Lagergren i *När vi bryter det bröd. . .*, a. a., sid. 89–117. För MK hänvisas till Bishop J., *Methodist Worship*, 1950.

⁴²Svärd S. (red.), *Dokument från Örebro*, u. å. Uppgifter kring frikyrkomötets nattvardsgudstjänst finns samlat i *Ekumenisk Liturgi!?*, a. a., sid. 28f. Pingströrelsen tillämpar fortfarande med få undantag den baptistiska tillträdesprincipen i nattvarden. ÖM, som hämtat sina impulser och värderingar mer från pingströrelsen än de etablerade frikyrkosamfundet, behöll den slutna kommuniionspraxisen längre än modersamfundet SB. Frågan om tillträde till nattvarden för kristna med olika doppraxis diskuterades i Pingströrelsen bl. a. i tidningen *Dagen*, febr.–mars 1983.

⁴³Eckerdahl (SOU 1981:66), a. a., sid. 361ff.

inom andra kyrkor i världen. Genom att kyrkohandboks-kommitténs utredningar varit offentliga och även remitterade till frikyrko-samfunden för yttrande, har indirekt andra samfunds handboksarbete påverkats och en viss enhetlighet skapats i både ordval och struktur. SAM/SMF:s handbok har tydliga spår av denna påverkan och det inofficiella samarbete som skedde med kyrkohandboks-kommittén.

Särskilt nattvardsordningen inom SMF har steg för steg närmat sig ritualet i SvK. Redan de första anvisningarna om nattvarden, som Waldenström utarbetade 1877, bevarade en del av det som då hörde till den kyrkliga liturgin.⁴⁴ När den nya handboken (1983) presenterades, kunde företrädare för SvK säga att de teologiskt ställde upp på den angivna ordningen för nattvard.⁴⁵ Trots ursprungliga avståndstaganden och konflikter är nog SMF det frikyrkosamfund som mest med- och omedvetet odlat frikyrkans gemensamma nämnare i svensk-luthersk tradition. Den senaste handboken kröner det sambandet genom att innehålla en eucharistisk bön som är gemensam med SvK.

En drivkraft bakom de första officiella liturgiska anvisningarna var önskan om att upprätthålla "församlingens anseende". Man ville t. ex. visa att nattvarden inom SMF var giltig och rumsren. Frågan är om inte denna faktor alltjämt medverkat till att SMF(SAM) också i den nya handboken fått en nattvardsordning som känns mera genomtableterad än en frukt av den liturgiska frihet och kontroversteologi som också hörde till arvet från fäderna.⁴⁶ Idag tillhör det "församlingens anseende" att vara ekumenisk. För SMF:s del inne-

bär det främst ett närmande till SvK:s nattvardsordning framför ett närmande till andra kristna traditioner, t. ex. baptistiska eller metodistiska. Det ger mer anseende!?

Handboken (1983) visar en klar strävan att integrera nattvarden i huvudgudstjänsten. Ordningen för nattvard liknar de alternativa ordningar som SMF gav ut 1980. De ansluter sig i sin tur till den s. k. veckomässan i 1976:års gudstjänstordning (SvK). Och det är denna ordning som i huvudsak utgör den gemensamma nattvardsordningen i Psalmer och Sånger (PoS).

Nattvarden inleds med en kollektiv *Synda-bekännelse och avlösning*. Ett moment som funnits med mer eller mindre kamouflerat i SMF:s tidigare handböcker. Nu står det utsatt med sitt rätta namn. Det nya är att skriftermålet också placerats i ordningen för huvudgudstjänsten – utan att "avgörelsens minut" efter predikan utgått. Det senare är ett arv från väckelse-traditionen som genom den nya handboken kodifierats i huvudgudstjänsten samt ritualiserats genom en särskild ordning för "omvändelse och förnyelsegudstjänst".

I den gemensamma nattvardsliturgin i PoS har ett fakultativt tillägg gjorts efter avlösningen som inte finns i SMF/SAM:s handbok. Ett *Kyrie eleison* finns angivet i linje med fornkylig liturgisk tradition. Av samfunden bakom PoS är det bara MK som har ett Kyrie sedan tidigare i nattvardsordningen.

Efter *Lovsången* (Gloria och Laudamus) följer *Trosbekännelsen*. I SMF:s tidigare handbok (1963) var trosbekännelsen bara fakultativ. Nu finns Apostolicum utskrivet i nattvardsritualet, samt föreslagen efter predikan i huvudgudstjänsten. Den gemensamma nattvardsordningen i PoS erbjuder alternativa uttryck för trosbekännelsen utöver den utskrivna apostoliska trosbekännelsen.

Det kommande årets förbundstema inom SMF – Tro i vår tid – kommer bl. a. att aktualisera trosbekännelsens betydelse. Sven Hemrin, lärare vid SMF:s teologiska seminarium,

⁴⁴Ahrén (1966), a. a., sid. 62.

⁴⁵P.-O. Ahrén i *Svensk Veckotidning* 37/84. Jfr Hedberg (1986), a. a., sid. 92–96.

⁴⁶Ahrén (SOU 1974:67), a. a. sid. 79–83.

frågar i ett öppet brev till missionsförbundet: "hur kan det egentligen komma sig att många av er har en viss motvilja mot att läsa trosbekännelsen?".⁴⁷ Frågan vittnar om att förändringen stött på motstånd eller gått trögt att genomföra i praktiken. Uppfattas det mera som ett alltför långtgående närmande till SvK än som ett närmande till allmänkristen tradition?

Efter ett enkelt *Offertorium* kommer *Nattvardsbön och instiftelseord*. Det vore intressant att veta varför en nattvardsordning som i övrigt följer så mycket av allmänkristen nattvardstradition utelämnar Lovsägelsen (*Sursum Corda*, Prefationen och *Sanctus*)? Trots att momentet ingår i MK:s nattvard har det också utelämnats i den gemensamma nattvardsordningen i PoS. Har det funnits principiella skäl? Eller har steget uppfattats för stort, eller för tidigt att ta, med tanke på andra nyordningar i ritualet? Personligen tror jag att Lovsägelsemomentet borde ha lättare att finna ingång i en frikyrklig nattvardsliturgi än t. ex. kollektiv avlösning. Tillbedjan och lovsång har under det senaste decenniet betonats i frikyrkans gudstjänstliv. Det borde också kunna finna mera ordnade former i t. ex. nattvardsordningen. Ur ett ekumeniskt perspektiv är prefationen en väsentlig del av eucharistibönen.

Nattvardsbönen i SAM/SMF:s handbok överensstämmer i sin första del med alternativ C i SvK:s nya kyrkohandbok. Däremot följer man inte den förändring av instiftelseorden (1 Kor. 11:23–25) till bönekaraktär som kyrkohandboken gjort.⁴⁸ Församlingsacklamationen har däremot fått behålla bönen form. Senare delen av nattvardsbönen är en

bearbetning av den s. k. invigningsbönen i handboken (1963). Den härrör i sin tur från Yngre Brillioths bönbok och har fornkyrkliga rötter.

Det är värt att notera den *konsekrationsepikles* som ingår i nattvardsbönen. I enlighet med bönen från kyrkohandboken (SvK) har den följande ordalydelse: "Låt din Ande komma över oss och dessa gåvor, så att vi får del av det himmelska bröd och den välsignelsens kalk som är Kristi kropp och blod."

Att epiklesen också är problematisk för frikyrkan, visar den ändring som gjorts av ordvalet (och därmed teologin) i döparsamfundens nattvardsordning (alt. II). Bönen är ändrad till en *kommunionsepikles* med följande ordalydelse "Låt din Ande röra vid oss när vi mottar dessa gåvor. . ."

I MK:s nya handbok har man kommit runt cruxet med epiklesen över de materiella gåvorna genom att be om Anden över "måltiden".

Någon elevation under instiftelseorden finns inte angiven i någon av de tre frikyrkliga handböckerna. Däremot förekommer det i praktiken att nattvardsgåvorna lyfts upp i samband med instiftelseorden.⁴⁹

Nattvardsbönen följs av *Herrens bön*, *Brödsbrytelse* och *Pax/Herrens frid*. Det senare momentet är en nyhet i jämförelse med SMF:s handbok (1963), men är – i ett ekumeniskt perspektiv – en given del av liturgin. I allmänkyrklig ordning har den också placerats efter *Agnus Dei*, den sång som ursprungligen sjöngs under brödsbrytelsen.

Efter Pax fortsätter nattvardsordningen med *O Guds Lamm/Agnus Dei* och *Utdelandet*. Måltiden inleds med orden: "Välkomna, allt är färdigt." Distributionsformeln är densamma som i SvK. Alternativt anges Joh. 6:48 eller 1 Joh. 1:7. Måltiden avslutas med *Tacksägelse*, *Församlingssång* och *Välsignelsen*.

⁴⁷Hemrin S., "Brev till Svenska missionsförbundet" (i *Dop Nattvard Ämbete*, a. a., sid. 131).

⁴⁸Waldenström förelade att instiftelseorden skulle hämtas från evangelierna. Se Åhrén (1966), a. a., sid. 62.

⁴⁹Fahlgren (1984), a. a., sid. 67ff.

Förutom denna ordning för nattvard anger handboken för SAM/SMF ett alternativ II. Det är enklare och tänkt att komma till användning i mindre nattvardsgudstjänster. Strukturen är densamma som alternativ I. Skillnaden består bl. a. i att instiftelsetexten inte är infogad i den korta nattvardsbönen, bröd och vin delas ut i två omgångar efter baptistiskt mönster.

Mina personliga iakttagelser av gudstjänstlivet inom SMF, och den fältundersökning som jag gjort av gudstjänsten i förenade församlingar, visar att den kollektiva syndabekännelsen inte är vanlig i praktiken.⁵⁰ Där emot har nattvardsbönen i SAM/SMF:s nya handbok fått en relativt stor spridning i de församlingar som ingick i undersökningen. Vid detta tillfälle förelåg handboken bara i en remissupplaga. Men bönen var känd också på andra vägar.

Till sist noterar vi att handboken har valt "Herrens heliga nattvard" som samlande rubrik över nattvardsordningarna. Rubriken kan tjäna som en sammanfattning av de iakttagelser jag gjort. SAM/SMF:s nattvardsordning har genom lån från SvK:s nattvardstradition fått en högtidlig "helig" prägel. Det har skett en förskjutning från den jämförelsevis enkla och fria ordning som präglade fädernas "nattvard" till en fixerad och utökad ordning.

Utökningen har skett med moment som ger ekumeniskt anseende, och inte med den ekumeniska liturgiska insikten att ge rum för variation och särdrag inom en allmänskristen nattvardsstruktur.

2. Handbok för FB, HF, SB, ÖM (1987).

Döparsamfund som kliver över gamla staket

Nattvardsordningarna i de baptistiska samfundens nya handbok föregås av två stycken ritual som har anknytning till nattvarden. Ef-

tersom det är nyheter som har ekumeniskt intresse börjar jag med att kommentera dem.

Först finns ett förslag till ordning för *Agapemåltid* ("Gudstjänst med gemenskapsmåltid"). Företeelsen har blivit vanlig i de förnyelserörelser som berört frikyrkan de senaste decennierna. I ekumeniska bönegrupper, retreatter och läger har den urkristna gemenskapsmåltiden (Agape) fått en renässans. Ibland har denna kärleksmåltid avslutats med nattvard. Idén har vunnit spridning genom bl. a. Edin Lövås verksamhet och böcker.⁵¹ Det är nu första gången som den kodifierats och får plats i en svensk handbok.

Jag har funderat på orsaken till att det är just döparsamfunden som tar med Agapemåltiden i sin handbok. En ledtråd fick jag av ingresstexten. Där anges att denna form av "liturgisk kärleksmåltid" är särskilt lämplig "där barn i olika åldrar är med".

Frågan om barn/familjekommunion är inte löst i döparsamfunden. På den tiden slutet kommunion praktiserades, var frågan aldrig aktuell. Men i takt med att nattvardsbordet öppnats för alla troende, har frågan om barnens deltagande dykt upp. De baptistiska samfunden har också lyssnat till debatten inom SvK och börjat föra en intern debatt.⁵² Frågan ställs också inom SMF, där somliga församlingsbarn är döpta och andra inte. I det sammanhanget rekommenderar Lars Lindberg Agapemåltiden.⁵³ Kanske ser handboks-kommittén för döparsamfunden samma lösning på frågan om nattvarden och barnen, när de nu erbjuder en ordning för Agape.

⁵¹Lövås E., *Ny böneniljö*, Gummessons 1970.

⁵²Lyttkens C. H., *Barnen och nattvarden*, Stockholm 1971 *När vi bryter det bröd*, a. a., sid. 140-143 (med litteraturhänvisning).

⁵³Lindberg (1973), a. a., sid. 153-155. Jfr MK:s ingresstext till nattvarden (i KHB 1986). Man tar ställning för familjekommunion.

⁵⁰Se föregående not!

Parallellen till den jämförelsevis nya företeelsen med ritual för Barnvälsignelse och Kristendomsskolans avslutning är slående. Baptismen brottas med frågor om barnens religiösa ställning och erbjuder successivt alternativa lösningar till de andra kyrkornas mönster med barndop, konfirmation, kommunion. Man har då tagit fram ett liturgiskt bruk av slumrande bibliska symboler och urkristna seder. Jag tror inte att dessa nya ordningar har föregåtts av någon samlad teologisk bearbetning. En sådan läromässig motivering brukar komma efteråt, om seden vinner allmänt bruk.

Den föreslagna ordningen för Agapemåltid har karaktär av gudstjänst med sång, bibelläsning, bön och vittnesbörd. Anvisningarna till momenten med offerinsamling och förbön betonar måltidens sociala/diakonala karaktär, t. ex. rekommenderar man att kollekten skall gå till mission eller diakonala ändamål. Förut var det vanligt att baptisterna tog upp en kollekt till diakoni i nattvarden. I handböckernas ordningar för nattvard är det ett förlorat arv, men nu har det fått plats i en sakraliserad måltid.

Före nattvardsordningarna finns också ett ritual för *"Förnyelse av dopförbundet"*. Företeelsen har släktskap med liknande ordningar i andra kyrkors liturgiska böcker. För döparsamfundet i Sverige är det något helt nytt.

I MK:s handbok kallas förnyelseritualen för *"Förnyelse av förbundet i Kristus"*, och härrör från grundaren J. Wesleys uppmaning att årligen fira en förnyelsegudstjänst. SAM/SMF:s handbok innehåller också en liknande ordning. Den präglas av väckelsetraditionen inom SAM/SMF. Ingresstexten och själva ritualen bygger på de oskrivna mönstren i väckelsemötet. Någon anknytning till nattvarden görs inte, som i döparsamfundets och MK:s handbok.

Döparsamfundets ingresstext redovisar *tydliga ekumeniska skäl* för förnyelseritualen. "I ekumeniska gudstjänster kan ett sådant

gudstjänstmoment vara en möjlighet för kristna från olika doptraditioner att tillsammans bekänna och förkunna dopets innebörd." Församlingen rekommenderas också att använda momentet vid doggudstjänster, påskgudstjänster, årshögtider, liksom i firandet av Herrens måltid.

Både den ekumeniska motiveringen och den öppning man gör mot den dopsyn som ligger bakom bruket att förnya dopförbundet, visar att de baptistiska samfundet i Sverige är inne i en intressant utveckling. Frågan är bara om handboken speglar faktiska förändringar, eller om dessa nyordningar framför allt syftar till att initiera en önskvärd utveckling. Åtminstone måste handboks-kommittén och remissinstanserna ha bedömt det vara öppet för dessa nyansatser.

Enligt min mening är det främst de ekumeniska kontakterna och impulserna som tagit bort den tidigare rädslan hos baptisterna att lära känna "omvärlden". Nu står man tack vare den ekumeniska rörelsen öppen för traditioner som tidigare tillhörde "fiendens område". Man vågar till och med kliva över de gamla gränserna och ta vara på allmänskristna liturgiska traditioner.

Frågan är om baptisterna har förtroende för och kunskap om sitt arv, så att det gamla kan sammansmälta med det nya till en helhet. Ur ekumeniskt intresse vore det önskvärt att baptisterna också såg sitt väckelsearv som värdefullt.⁵⁴ Kliven över de gamla rämärkena för baptismen märks också i nattvardsliturgin. I punktform skall jag visa på några för-

⁵⁴Med "väckelsearvet" avser jag den betoning av personlig omvändelse, överlåten och enkel livsstil, allmänt prästadöme och protest mot religiöst och politiskt förmynderi som kännetecknat väckelsekristendomen. Ett exempel på hur detta arv lever vidare i frikyrkliga teologers nutida arbeten finns i Rasmusson-Spjuht *"Teologi i omvändelsens perspektiv"* (i *Kristologiska perspektiv*, sid. 148-190) Libris 1986.

ändringar i ekumenisk riktning som jag uppfattat:

● **Enhet i mångfald.** Redan det faktum att handboken erbjuder fyra alternativa ordningar, visar att den gamla uniformiteten är bruten till förmån för ett ekumenisktpräglat synsätt. Vart och ett av de fyra alternativen erbjuder dessutom variationsmöjligheter inom respektive ordning. Enheten – en och samma nattvard – finns i en gemensam grundstruktur, och inte i den fixerade eller helt fria ordningen. På ett liknande sätt finns det variationer i traderingen av instiftelseorden i bibeln. Dessa variationer beror då som nu på olika accentueringar. Genom att fira nattvard på olika sätt lyfts bredden av nattvardsmotiv fram.

● **En ekumenisk nattvardsordning.** De fyra flexibla huvudordningarna har olika karaktär och ursprung. Det första alternativet är den gamla baptistiska nattvardsordningen med bl. a. utdelande av nattvardsgåvorna i dubbla omgångar. Alternativ II uppfattar jag som ett försök till nyskapelse av en nattvardsordning, som skulle kunna gå hem i döparsamfundet. Samma bedömning gör jag också av den enkla ordningen i tredje förslaget. Syftet med nyskapelserna tycks vara dels att låta församlingen vara mera aktiv genom t. ex. växelläsningar, dels att införa former av allmänkyrklig nattvardspraxis som passar fromhetsmönstret och teologin i baptismen. Till detta läggs en ekumenisk nattvardsordning som fjärde alternativ.⁵⁵ Ordningen över-

⁵⁵ *En ekumenisk nattvardsordning.*

Den följande ordningen för nattvard återfinns i sin helhet i slutet av den frikyrkoekumeniska sångboken *Psalmer och Sånger* (1987). Den finns dessutom i döparsamfundets nya handbok (utgiven 1987) och är i huvudsak hämtad från SAM/SMF:s handbok (utgiven 1983).

Nattvardsbönen 10 A är formulerad i ekumenisk samverkan mellan SAM/SMF och Svenska kyrkan. Nattvardsbönen 10 B kommer från MK:s handbok (fastställd 1986) och alternativ 10 C följer baptistisk tradition.

NATTVARDSEBÖN OCH INSTIFTELSEORD (A) (ur SAM/SMF:s HB inkl. Herrens bön)

Vi tackar dig, du himmelens och jordens Herre,
som öppnar din hand
och mättar allt levande med nåd.
Du ger dagligt bröd, hälsa och kraft.
Av åkrarnas korn och bergens druvor
bereder du bröd och vin.
Du dukar ditt bord för oss.
Låt din ande komma över oss och dessa gåvor
så att vi får del av det himmelska bröd
och den välsignelsens bägare
som är Kristi kropp och blod.

Den natten då herren Jesus blev förrådd
tog han ett bröd, tackade Gud, bröt det och sade:
"Detta är min kropp som offras för er.
Gör detta till minne av mig."
Likaså tog han bägaren efter måltiden och sade:
"Denna bägare är det nya förbundet genom mitt
blod.

Var gång ni dricker av den,
gör det till minne av mig."

*Din död förkunnar vi,
din uppståndelse bekänner vi,
till dess du kommer i härlighet.*

Vår Herre och Frälsare, högt lovad i all evighet.
Dig vare pris och ära för att du utgav dig själv,
lät ditt blod utgjutas
och din kropp nedbrytas i döden för oss,
för att vi skall ha syndernas förlåtelse och evigt liv.
Föreنا oss, o Gud, inbördes
och med alla heliga i himmel och på jord
i en allt innerligare gemenskap.
Helga vår kropp och själ
till ett levande och heligt offer som behagar dig.
Hjälp oss att med ord och gärning
alltid prisa och lova ditt heliga namn.
Vi ber om en glädjeric uppståndelse
genom din Son, vår Frälsare,
och förenas i den bön som han själv har lärt oss:

NATTVARDSEBÖN OCH INSTIFTELSEORD (B) (ur MK:s KHB inkl. Herrens bön)

Helige Fader, som skapat himmel och jord.
Det är i dig vi lever och rör oss och är till.

Så älskade du världen att du gav den din ende Son,
för att vi genom honom skulle vinna det eviga livet.
Ty en gång för alla offrade han sig själv på korset

och blev ett fullkomligt, felfritt och tillräckligt offer för hela världens synder.

Den natten, då han blev förrådd, tog han ett bröd, tackade dig, bröt det och sade:

"Detta är min kropp som offras för er.

Gör detta till minne av mig."

Likaså tog han bågaren efter måltiden och sade: "Denna bågare är det nya förbundet genom mitt blod.

Var gång ni dricker av den, gör det till minne av mig."

*Din död förkunnar vi, Kristus.
Din uppståndelse bekänner vi,
till dess du kommer åter i härlighet.*

Barmhärtige Fader, hoppets Gud!
Vi prisar dig, när vi minns vad din Son gjort för oss genom sitt liv och sin död, genom sin uppståndelse och sin himmelfärd.
Vi lovsjunger dig för att han nu sitter på din högra sida och dag och natt ber för oss och världen.

Himmelske Fader! Utgjut din helige Ande över vår måltid, så att detta jordiska bröd och vin genom tron ger oss del av det himmelska bröd och vin, som är din Sons kropp och blod.
Fyll oss med hans livs fullhet och låt oss växa till likhet med honom, så att vi för evigt får vara i honom och han i oss.
Amen.

Vi förenas i den bön som Herren Jesus själv har lärt oss:

INSTIFTELSEORD OCH FRI BÖN ÖVER NATTVARDSGÅVORNA (C)

1. Församlingssång
2. Bön
3. Betraktelse
4. Församlingssång
5. Inledning
(Inbjudningsord efter SAM/SMF:s HB)
6. Syndabekännelse och förlåtelsens ord
(Upp. 3:20, PoS 816-822 el. Ps 51 1 Joh. 1:9, Tackbön PoS 825, Kyrie PoS 767)
7. Lovsång
(Luk. 2:14, PoS 5:3, 15:3-4, 37:4 m.fl.)
8. Trosbekännelsen
(läses PoS 802-806 el. sjunges PoS 21, 68:1,

ensstämmar helt med den ekumeniska nattvardsordningen i Psalmer och Sånger, och som redan sagts är den till strukturen identisk med nattvardsritualet i SAM/SMF:s handbok (1983). Den är i sin tur påverkad av SvK:s nattvardstradition.

En liten iakttagelse visar vilken spänning man tillåter: De tre första förslagen anger ingen ämbetsbärare som officiant. Det språkbruk man genomgående valt i anvisningarna är "ledare" eller "medhjälpare". Av ekumenisk hänsyn står det "P" i det fjärde alternativet. En ordinerad pastor/präst ansvarar här för liturgi's huvudmoment.

● **Nattvarens epikles-karaktär.** Baptisterna har tagit ad notam en del av rekommendationerna i Limadokumentet, bl. a. att epiklesen är en omistlig del av nattvardsliturgin. I anvisningarna till den extemporerade nattvardsbönen (i alt. I) anges att bönen är "enligt kristen tradition en bekännelse till och ett nedkallande av den heliga Anden över måltiden". Observera hänvisningen till *traditionen!* Betonningen av epikleskaraktären i nattvarden kommer från den grekisk-ortodoxa traditionen. Förvandlingen sker enligt den traditionen inte vid instiftelseorden utan under epiklesbönen. Döparsamfundens handbok har i anvisningarna till nattvardsbönen (i alt. I) upphöjt denna östliga tradition till allmän kristen tradition.

348, 351, 410:1-2)

9. Tillredelse

10. Nattvardsbön och instiftelseord
(1 Kor. 11:23-28 el. Matt. 26:26-29 samt extemporerad bön)

11. Brödbrytandet
(Bågaren lyfts och brödet bryts med orden ur 1 Kor. 10:16-17)

12. Herrens Frid

13. O Guds Lamm
(PoS 71, 143, 512 el. 768:1)

14. Utdelandet

15. Tacksägelse och bön

16. Församlingssång

17. Välsignelsen

I de formulerade nattvarvsbönerna som finns i de andra förslagen till nattvarvsordning, ingår en epikles. När handboken gick ut i en remissupplaga hösten 1986 kom det flera reaktioner på epiklesbönen i alt. II och IV. Därför är bönen ändrad i alternativ II till en kommunionsepikles: "Låt din Ande röra vid oss, när vi mottar dessa gåvor. . ." ⁵⁶ Av eku-

⁵⁶Nattvarvsbönen i alt. II har följande utseende:

Vi tackar dig, Gud, som håller himmel och jord i din hand.

I dig är det som vi lever och rör oss och är till. Din nåd är bättre än liv.

Vi tackar dig som sände din Son för att frälsa världen.

Du lät honom lida döden på korset för att så upphöja honom och ge honom det namn som är över alla namn.

Låt din Ande röra vid oss

när vi mottar dessa gåvor av bröd och vin,

så att vi får del av det himmelska bröd

och den välsignelsens kalk

som är Kristi kropp och blod.

Amen.

Den natten då herren Jesus blev förrådd tog han ett bröd,

tackade Gud, bröt det och sade:

"Detta är min kropp som offras för er.

Gör detta till minne av mig."

Likaså tog han bågaren efter måltiden och sade:

"Denna bågare är det nya förbundet genom mitt blod.

Var gång ni dricker av den,

gör det till minne av mig."

Din död förkunnar vi,

din uppståndelse bekänner vi

till dess du kommer i härlighet.

Vi prisar dig, Herre,

för att du utgav dig själv

för att vi skall ha syndernas förlåtelse och evigt liv.

Gör oss alla genom din Ande till ett i dig.

Låt den dag komma snart

då du skapar nya himlar och ny jord där

rättfärdighet bor.

Hör oss Gud,

då vi nu förenas i den bön

som Jesus själv har lärt oss:

menisk hänsyn står dock bönen oförändrad som en konsekrationsepikles i alternativ IV. Ännu ett exempel på den teologiska spänning man tillåter i handboken.

Att den ekumeniska nattvarvsordningen inte bara är införd av ekumeniska skäl i döparsamfundets handbok, visar den korta ingress-texten till ordningen. Man ber nästan om ursäkt för att den finns med av ekumeniska skäl, men rekommenderar den samtidigt till det ordinarie nattvarvsfirandet i församlingen. ⁵⁷

● **Herrens bön.** I den förra handboken (1974) fanns inte Herrens bön med i nattvarvs-liturgin. Nu har den tagits med, men med olika placeringar. I den "baptistiska" ordningen (alt. D) har den placerats före instiftelseorden om brödet och efter självprövningsmomentet. I de följande förslagen (II och IV) kommer Herrens bön som en del av nattvarvsbönen eller efter den.

● **Öppen inbjudan.** Den nya handboken bekräftar den utveckling som pågått inom baptismen från slutet till öppen kommunionpraxis. Handboken, utgiven 1974, hade ingen angiven inbjudan. Nu är nattvarvsordningarna försedda med en öppen inbjudan till *Herrens* bord. I det första förslaget innehåller hälsningsorden ett citat från Joh. 6:35, 37 som slutar med orden: ". . .den som kommer till mig skall jag inte visa bort."

Den nya handbokens nattvarvs-liturgi konfirmerar kliv som redan tagits över gamla statket. Av de tre undersökta handböckernas nattvarvs-liturgier representeras den största nyansatsen och starkaste ekumeniska inriktningen nog av döparsamfundet.

⁵⁷"Inget hindrar naturligtvis att man också vid den egna församlingens ordinarie nattvarvsfirande använder denna ordning, inte heller att man vid ekumenisk nattvard är fri att följa andra ordningar."

3. *Kyrkohandbok för MK (1986). Ekumenik genom kompromisser?*

Den nya handboken ger en ordning för en sammanhållen gudstjänst med predikan och nattvard. I den förra kyrkohandboken (1968) fanns endast anvisningar för integrerad gudstjänstform. Den blev enligt uppgifter inte så ofta använd. Kanske kan den nya utskrivna ordningen leda till ökat bruk av Ordets och Bordets gudstjänst.

Handboken innehåller två ordningar, varav den andra avser andra tillfällen än söndagens huvudgudstjänst. Ordningen erbjuder få möjligheter till variation. I huvudsak är det den med kyrkoårsrserier utökade Prefationen och formerna för utdelandet som ger valmöjligheter.

I själva nattvardsliturgin har följande förändringar av ekumeniskt intresse skett i jämförelse med 1968 års KHB:

– *Offerinsamlingen* har flyttats till "Offertoriummomentet". Traditionellt förekommer det före predikan. Tillredelsen har också markerats för att gestalta grundstrukturen "han tog. . .". En växelbön beds under tiden som brödet och vinet görs i ordning.

– *Prefationen* har i likhet med t. ex. SvK:s nattvardsritual utökats med ett kyrkoårsanknutet tillägg.

– *Nattvardsbönen* har fått en allmänkyrklig uppbyggnad. Tidigare lästes instiftelseorden före den s. k. invigningsbönen. Nu ingår instiftelseorden – språkligt förändrade för att ge bönekaraktär – i invigningsbönen. Invigningsbönen avslutas med en epikles över måltiden. Bönen avslutas med ett gemensamt Amen. I bönen finns också en församlingsacklamation.

I övrigt följer ordningen den från Book of Common Prayer (BCP) påverkade nattvardsordningen.

Mitt intryck är att nattvardsordningen speglar den klivenhet som finns inom MK i Sverige, när det gäller vilken tradition man

skall följa. Å ena sidan finns kontakten med internationell metodism och rötterna i den anglikanska traditionen, å andra sidan finns samhörigheten med svensk frikyrklighet (inte minst pingstdominerad fromhet) och ekumeniska intressen. I den klivenheten får de ekumeniska ansatserna karaktär av kompromiss, framför nyorientering och öppenhet.

Avslutning: Ingen enhetlig bild, men gemensamma ekumeniska tendenser

Studiet av nattvardsliturgierna i de nya frikyrkliga handböckerna ger ingen enhetlig bild, men några utvecklingslinjer har vi funnit. Gemensamt för dessa är den ekumeniska viljan och allmänkyrkliga restaureringstendensen.

Frågan jag ställer är när ska den läromässiga bearbetningen hinna ifatt, det man redan gör i nattvarden? Om den inte hinner ifatt, blir handböckernas ekumeniska inriktning ihålig och ovaraktig.

Jag ser också flera intressanta forskningsuppgifter kring de nya frikyrkliga handböckerna. På ett liknande sätt som NT 81 följdes upp av flera vetenskapliga undersökningar, borde man observera mottagandet och verkningarna av de här böckerna.

1) I min explorativa undersökning om gudstjänsten i förenade församlingar (se not 14) utgick jag från fast liturgiskt material. Det ligger alltid en värdering i detta. Det skulle vara intressant att se resultaten från *en församlingsundersökning* som inte utgår från en sådan jämförelse.

2) Vidare kunde man *analysera* ett brett hoppsamlat material med vittnesbörd från frikyrkomedlemmar om nattvard, dop, gudstjänst etc. Även då så fritt som möjligt från de ramar som de liturgiskt utvecklade kyrkorna ger.

Genom att ställa trosuppfattningarna och erfarenheterna i ömsesidig relation till de "officiella" frikyrkliga nattvardsteologierna/liturgierna kan man kanske avläsa spänningen mellan det nya som initieras i handböckerna och den enskildes tro och erfarenhet.

3) Den teologiska och liturgiska utvecklingen av nattvarden kunde också *prövas* mot mer radikala inslag från tredje världen, både karismatiskt och socialt. Finns det spår i handböckerna av den kontakt som frikyrkorna genom missionen har med kyrkor i tredje värl-

den? Vad skulle ett större inflytande från tredje världen innebära på detta område?

Resultaten från uppföljningen av NT 81 har (än så länge!!!) inte fått leda till några revideringar. Man kan bara hoppas att forskningsresultatet och andra synpunkter på handböckerna får leda till omprövning och förändringar. Jag betraktar de nya nattvardsliturgierna som etapplösningar längs vägen – på väg mot EN TRO.

Sune Fahlgren

Summary

Seven Denominations – Three Liturgical Manuals – One Ecumenical Liturgy of the Eucharist

This article deals with new liturgical books used in the free churches of Sweden. Special attention is given to the observance of the eucharist in an ecumenical perspective.

During the mid 80's several new liturgical books have been issued in Sweden. As in the worldwide liturgical and ecumenical movement, the new manuals and hymnbooks represent a growing tendency to search for expressions which transcend and draw together various Christian traditions. This ecumenical expression is explicitly found in a new hymnbook for the Church of Sweden: *The New Swedish Hymn Book* (Den nya svenska psalmboken, 1986). The first 325 hymns are being used by fifteen separate churches/denominations. Nine free churches are using the same hymnbook, which includes the 325 "ecumenical" hymns plus another 425. This hymnbook is entitled: *Psalms and Songs* (Psalmer och Sånger, 1987), and contains still another ecumenical feature: a ritual for the eucharist. The ritual is on the whole identical with the new handbook for the Swedish Covenant Church/Alliance Mission Church (*Handbok till den kristna församlingens tjänst, SAM/SMF*, 1983); it is also an alternative in the new manual of four Baptist denominations in Sweden (*Till församlingens tjänst. Handbok för Fri-baptistsamfundet, Helgelseförbundet, Sven-*

ska Baptistsamfundet och Örebromissionen, 1987).

The ecumenical liturgy of the eucharist has three alternative eucharistic prayers. The first prayer is from the new Manual of the Church of Sweden (Den svenska kyrkohandboken, adopted 1986); the second prayer comes from the new manual of the Methodist Church, adopted in 1986; the third prayer comes from Baptist tradition.

Included in this article is a comparison and evaluation of the changes made in theology and liturgy by the Baptist, Covenant and Methodist Churches with reference to the eucharist. The discussion is centered around the main points in the BEM-document (Lima text, 1982).

The author analyzes the different liturgies of the eucharist in the three new manuals by the Covenant/Alliance, Baptist and Methodist Churches, stating that the most remarkable change is in the new handbook of the four Baptist denominations.

Within the concluding remarks the author draws forth the aspect of an urgent need for theological development which parallels that of the new practise, not only for clergy but for laymen as well.

Sune Fahlgren

RECENSERAD LITTERATUR

Förord

till recensionsavdelningen

Det var många år sedan Svenskt Gudstjänstliv hade en recensionsavdelning. I gengäld har vi nu påbörjat en genomgång av vad som publicerats i "våra" ämnen (liturgik, homiletik, kyrkokonst och kyrkomusik) under åren

1980-85, och fördelat recensionerna på två nummer. Läserkretsen är givetvis välkommen med recensionsexemplar (dock ej noter), boktips och allmänna synpunkter.

Birgit Lindkvist Markström

Kyrkomusik/Hymnologi

Kring psalmboksarbetet

DEN SVENSKA PSALMBOKEN 1695/1697 ÅRS KORALBOK. Förord av M. von Platen, efterskrift av F. Bohlin. Faksimiltryck av Fälths tryckeri, Värnamo 1985. Gidlunds. ISBN 91-7844-034-3.

DEN SVENSKA PSALMBOKEN. Betänkande av 1969 års psalmskommitté. Band 1-4. SOU 1981:49-52. Stockholm 1981. ISBN 91-38-08989-0.

DEN SVENSKA PSALMBOKEN. Slutbetänkande av 1969 års psalmskommitté. Volym 1-4. SOU 1985:16-19. Stockholm 1985. ISBN 91-38-08760-X.

GAMLA PSALMISTERS RÖST. 21 överföringar utförda och kommenterade av Augustin Mannerheim. 84 s. Pro Veritate, Uppsala 1982.

DEN SVENSKA PSALMBOKEN. Svenskt gudstjänstliv, årg. 60/61, Lund 1986, distr. Bokh. Arken. 90 s.

Gunnar Hillerdal, EN NY SÅNG VILL JAG SJUNGA... På väg mot den nya psalmboken. 94 s. Proprius, Stockholm 1983. ISBN 91-7118-456-2.

Rune Pär Olofsson, "... OCH ETT OÄNDLIGT HEM". Om Anders Frostenson och hans väg till den nya psalmen; 219 s. Skeab, Stockholm 1981. ISBN 91-526-0205-2.

Inge Löfström, EN BOK OM BRITT G. Författaren och översättaren Britt G. Hallqvist. 222 s. Skeab, Stockholm 1982. ISBN 91-526-0977-4.

Claes-Bertil Ytterberg, OLOV HARTMAN

OCH DET KOSMISKA DRAMAT. En studie av några centrala motiv i ett teologiskt författarskap. Doktorsavhandling Uppsala. 336 s. Libris, Örebro 1986. ISBN 91-7194-493-1. Per Olof Nisser, PSALMENS VÄG TILL OSS. En kortfattad översikt över psalmbokens historia. 28 s. (Kommentarhäfte till "Psalmens väg till oss" - en utställning om tre planscher, best-nr 9-9905.) Verbum, Stockholm 1985. ISBN 91-526-1358-5.

Olle Nivenius, EN PSALMBOK BLIR TILL. Sex år med psalmskommittén. 133 s. Petra, Karlskrona 1986. ISBN 91-7852-082-7.

Per Olof Nisser (under medverkan av H. Göransson och J. H. Åberg), VÅR NYA PSALMBOK. 213 s. Verbum, Stockholm 1987.

I den här artikeln skall jag söka ge en samlad översikt över 80-talets litteratur kring psalmboksarbetet. Jag vill uttryckligen framhålla att avsikten inte är att diskutera själva förslagen till psalmtexter och psalmmelodier - däråt ägnades hela föregående volym av Svenskt gudstjänstliv (årgång 60/61, Lund 1986). Inte heller kommer jag att diskutera den slutligt antagna psalmboken eller de olika förlagsutgåvorna av den. Ett redigeringsarbete pågår fortfarande för att åstadkomma förbättringar i samband med omtryck, och koralboksarbetet är inte ännu avslutat. Det torde alltså bli anledning att återkomma med sammanfattande bedömningar i dessa frågor i någon kommande volym.

Ytterst påpassligt till remissomgången av psalmkommitténs slutförslag utgav Gidlunds förlag 1985 en faksimilutgåva av 1697 års koralpsalmbok. Det är oerhört värdefullt att denna psalmboksklassiker blivit tillgänglig i en modern utgåva. Inte minst med tanke på att psalmkommittén programmatiskt velat gå bakom Wallins bearbetningar av äldre psalm närmare originalen är det till stor glädje för den som vill studera hur kommittén löst denna uppgift att ha de gamla texterna samlade. Likaså melodierna: som Folke Bohlin framhäver i sin kortfattade men adekvata efterskrift var 1697 års koralpsalmbok Sveriges första egentliga nottryck.

I sitt än mer kortfattade förord erinrar Magnus von Platen om den hätska striden kring den karolinska psalmboken: Jesper Svedbergs ursprungliga förslag från 1694 blev beskyllt för bristande renlärighet, och i den slutliga psalmboken 1695 hade 82 huvudsakligen nyskrivna texter utrensats. Eftervärlden har i allmänhet beklagat att det ursprungliga förslaget inte antogs. Med en mer ambitiöst upplagd kommentardel till nytgåvan hade det varit en god idé att låta nutida läsare ta del även av de uteslutna texterna liksom av viktigare ingrepp i övriga beståndet.

Arbetet i 1969 års psalmkommitté har under 80-talet resulterat i två betänkanden: 1981 års interimsbetänkande och 1985 års slutförslag. Det förstnämnda innehöll fyra volymer (SOU 1981: 49–52). Dittills hade kommittén främst arbetat med ny psalm, och tidigare framlagda förslag försågs nu med en omfattande komplettering (vol. 3). Efter kyrkomötesbehandlingen utgavs det nya materialet, något översatt, som Psalmer och visor 82, kompletterande den tidigare samlingen Psalmer och visor 76. Mer kontroversiell blev vol. 2: den innehöll revisionsförslag till texter ur 1937 års psalmbok och förslag om utgallring ur det äldre psalmbeståndet. Som bekant blev denna del av förslaget föremål för mycket hård kritik, och kyrkomötet utarbetade direk-

tiv för det fortsatta revisionsarbetet.

Initiativet Sampsalm, som syftade fram mot en ekumenisk psalmbok, hade växt fram vid sidan av psalmkommitténs arbete och var 1981 ännu ej klart samordnat med detta. Vol. 4 i 1981 års SOU-bunt var sammanställt av Sampsalm och visade vilka texter/melodier ur främst den frikyrkliga traditionen som vore aktuella för en ekumenisk psalmbok. Psalmkommittén berör saken ganska kortfattat i kommentardelen (vol. 1). Man förordar där en enhetlig psalmbok med inslag från andra samfundets traditioner. I psalmhistoriskt perspektiv är det nog denna kommentardel som har störst intresse: det ger en dokumentation över hur psalmkommittén på det stadiet såg på sitt arbete, och söker ange principerna för det.

Kommitténs slutförslag avlämnades fem år senare i fyra volymer med beteckningen SOU 1985:16–19. I vol. 1 framlades för första gången ett förslag till samlad psalmbok, enligt kyrkomötets direktiv uppdelad i en ekumenisk del och en samfundsdel. Vol. 4 innehåller ackompanjemang till melodierna, den utgör koralboksförslag. Remissen på kommitténs slutförslag engagerade ett sällsynt stort antal människor. Arbetet inom Uppsalas teologiska fakultet och inom Riksförbundet Svensk Kyrkomusik (RISK) med denna remiss finns dokumenterat i föregående volym av Svenskt gudstjänstliv (årgång 60/61, Lund 1986).

Självklart har intresset för slutförslaget ebbat ut i och med att 1986 års kyrkomöte antog en ny psalmbok, väsentligen baserad på betänkandet men med vissa inte obetydliga förändringar (i allmänhet till det bättre). Återigen är det kanske kommentardelarna som i psalmhistoriskt perspektiv har ett förblivande intresse. Särskilt då vol. 2, betitlad "Historik, principer, motiveringar", väsentligt fylligare utarbetad än kommentardelen från 1981. Delvis också vol. 3, som ger "Text- och musikkommentarer" till enskilda num-

mer i förslaget.

När det gäller alternativa versioner av psalmer som intogs i den officiellt antagna psalmboken, delvis också förslag därutöver, kan återigen hänvisas till Svenskt gudstjänstliv årg. 60/61, och dessutom till Augustin Mannerheims "Gamla psalmisters röst. 21 överföringar utförda och kommenterade", Uppsala 1982. (Även denna samling diskuteras närmare i årsbokens förra volym.)

Vidare har utkommit en rad publikationer som syftar till att introducera psalmarbetet för en bredare allmänhet, i första hand kyrkofolket. Gunnar Hillerdals "En ny sång vill jag sjunga..." (Sthlm 1983) är behandligt planerad i åtta kapitel som underlag för åtta sammankomster i en studiecirkel. Ett första kapitel ger en kort återblick på tidigare svenska psalmböcker, fem kapitel lyfter fram de nya psalmdiktarna (Frostenson, Hartman, Hallqvist, Setterlind, Lindgren, Anér, Nohrberg), två avslutande kapitel är tematiskt upplagda. Hillerdal ägnar sig inte åt några djupdykningar, men boken är utmärkt just som introduktion och underlag för gruppstudium. Urvalet av psalmdiktare är representativt vad gäller ny psalm, och ämnena för temastudiet väl valda för att framhäva det nya i ny psalm: "gamal och ny gudsbild" resp. "Gud i vår nya vardag".

För den som vill fördjupa kunskapen om de tre mest framträdande moderna psalmdiktarna finns tre utmärkta monografier att anbefalla. Rune Pär Olofssons "... och ett oändligt hem" handlar "Om Anders Frostenson och hans väg till den nya psalmen" (Sthlm 1981). Boken är i hög grad ett beställningsarbete och har närmast karaktären biografi, till vissa delar självbiografi, eftersom ett överflödande material har tillhandahållits av Frostenson själv. Man får fina inblickar i personen och diktaren Frostensons karaktär, liv och verk, och dessutom en mängd livfullt "skvaller" från de invecklade turerna i psalmkommitténs arbete, med Frostenson i skilda roller.

Boken är mycket sympatiskt skriven, och även om den huvudsakligen ser tingen ur Frostensons perspektiv (ett perspektiv som är av klart intresse när det gäller en så dominerande gestalt i psalmarbetet) saknas inte kritisk distans: ibland finns ett försiktigt instämmande i kritik mot frostensonska psalmförslag, t. ex. för bruk av kolliderande bildspråk eller för halsstarrigt fasthållande vid mindre goda assonanser.

En pendang till Olofssons Frostenson-bok utgör Inge Löfströms porträtt av "Britt G." med efternamnet Hallqvist (Sthlm 1982). Löfström har nog i högre grad än Olofsson skrivit en ren vänbok, en finstämd och charmig sådan. Människan Britt Gerda träder levande fram, och mångsidigheten i hennes författarskap framhävs. Hennes geniala lek med ord, hennes sällsynta begåvning att skriva vers. Allt hon skrivit för barn, inklusive bön och psalm, men också och inte minst seriös lyrik och prosa för alla åldrar. Geniala översättningar i många olika genrer. Och till sist hennes insats som psalmdiktare, översättare och nytolkare av psalm. Löfström är genomgående ytterst erkännansam men inte kritiklös. Ett litet kapitel handlar om Britts teologi. "Inte har jag någon teologi", säger Britt själv avvärjande. Löfström visar att hon visst har en teologi, och hur den ser ut.

I detta sammanhang vill jag också nämna Claes-Bertil Ytterbergs doktorsavhandling "Olov Hartman och det kosmiska dramat. En studie av några centrala motiv i ett teologiskt författarskap" (Örebro 1986). Boken har visserligen en helt annan karaktär än de båda senast nämnda. Den är inte en biografi, och den är inte speciellt inriktad på psalmdiktningen. Den ger en systematisk översikt och tolkning av hela Hartmans författarskap, och metoden är teologi- och litteraturanalytisk. Men faktiskt ägnas Hartmans psalmdiktning stor uppmärksamhet, och det är mycket givande att se psalmdiktningen inplacerad i det vidare sammanhanget av Hartmans brottnings med

teologiska kärnproblem. (Det här korta omnämmandet är ingalunda rättvisande som recension av Ytterbergs intressanta avhandling, och jag tänker återkomma till den i annat sammanhang i nästa volym av årsboken.)

Flera av psalmkommitténs medlemmar har utarbetat pedagogiskt material för att introducera den nya psalmboken. Per Olof Nissers "Psalmens väg till oss" är en (synnerligen) "kortfattad översikt över psalmbokens historia" (Sthlm 1985). Den är egentligen skriven som kommentarhäfte till en utställning om tre planscher, med samma titel (utställningsmaterialet har jag inte sett). I efterhand framstår denna skrift snarast som en förstudie till Nissers senaste bok (se nedan).

När remissdiskussionerna kring psalmkommitténs slutbetänkande pågick som hast, satte sig kommitténs ordförande sedan 1980 ner och skrev en liten bok kring kommitténs arbete: "En psalmbok blir till. Sex år med psalmkommittén." Nivenius kom att under debatten kring förslaget låsa sig ganska hårt i en försvarsattityd, men i boken nöjer han sig med en ganska kort debattkommentar i ett kapitel om "Kritiken mot psalmboksförslaget - reflexer och reflexioner". Boken i övrigt har kapitel om "uppdraget", "arbetskamraterna", "sammanträden och sammanträdesrutiner", "sampsalm" etc. Några ganska korta kapitel talar om tillkomsten av ny psalm, revisionen av äldre psalm, och sambandet text-musik. Boken innehåller förstås en hel del information, men jag tycker faktiskt den är tämligen torr, och mindre givande än man kunde väntat. Interiörerna från kommittéarbetet i Olofssons Frostenson-bok är mycket mer levande och charmiga.

Till sist har vi att notera Per Olof Nissers studiebok "Vår nya psalmbok", Sthlm 1987. Nisser har själv författat åtta av elva kapitel, bl. a. "En liten psalmbokshistoria", historiker över kommittéarbetet, "En jämförelse med 1937 års psalmbok", "Att bearbeta psalmtexter", "En ekumenisk psalmbok", "Jag vet på

vem jag tror. Teologi i psalmboken". Vad gäller musiken har Nisser överlätit åt Jan Håkan Åberg att behandla "Koralen under 1500 år" och åt Harald Göransson att behandla "Att bearbeta melodier", "Psaltarpsalmer och cantica. Liturgiska sånger". Nissers bok har fördelen att till skillnad från samtliga ovan nämnda publikationer vara skriven efter det att psalmboken fått sin definitiva gestalt. Nisser har ju också stoffet på sina fem fingrar, eller kanske snarare på sina femtio datafiler, och vet exakt vad som skett med varje enskild psalm under de många och invecklade turerna fram t. o. m. kyrkomötet 1986. Hans kapitel är späckade med fakta, och just detta gör att stoffet nog blir litet torrt och svårsmält att använda i studiecirkel, såvida deltagarna inte har en bred och ingående förhandskännedom om psalmer. De avslutande, mer tematiskt disponerade kapitlen är från denna synpunkt de bästa. Som pedagogisk introduktion till psalmboken är nog fortfarande flera av de tidigare publikationerna mer lämpade, såsom Hillerdal och Olofsson. Men visst är denna bok en mycket värdefull faktasamling kring psalmboksarbetet. Karl-Göran Linzander gör sitt bästa för att i en i boken ingående studieplan göra den pedagogiskt användbar.

Ragnar Holte

MUSIKALISKA KVALITETSKRITERIER.

Rapport från musikutbildningskommitténs seminarium 1981, Stockholm 1983 (Kungl. Musikaliska Akademien skriftserie nr 40)

Denna rapport innehåller de tre inledande anförandena. Under den till synes intetsägande rubriken "Kvalitet - något att tänka på" framför musikhögskolans dåvarande rektor Ingemar Gabrielsson axiomet att några absoluta objektiva kriterier på kvalitet inte finns. Och likväl kan musiklivet och musikutbildningen - och knappast någon annan kulturverksam-

het heller – existera utan kvalitetsbedömningar. Inom de humanistiska kulturområdena kan kvalitet inte vägas eller mätas, bara bedömas. Enligt IG kan konstnärlig kvalitet hotas av eller förväxlas med pluralism eller kvantitetstänkande, av publikframgångar och av nyttotänkande, det senare fr. a. gångbart i musikundervisningen och musikutbildningen. Även om IG i sitt anförande knappast torde ha haft kyrkomusiken i tankarna, är de synpunkter som framförs något som borde angå kyrkan och dess musikutövning. Alltså: "Kvalitet – något för kyrkan att tänka på."

Kompositionsprofessorn Gunnar Bucht tar upp kvalitetsfrågan inom tonsättarutbildningen. Också här behandlas allmänna principer för konstnärlig utbildning. Kan eller får avnämargrupper styra det konstnärliga skapandet? GB ställer konstens autonomi mot dess sociala funktioner och drar för egen del slutsatsen: Inom tonsättarutbildningen måste man prioritera den konstnärliga personlighetsutvecklingen "helt enkelt därför att utan en skolad konstnärlig sensibilitet kan man som konstnär svårligen utträta något socialt meningsfullt". Också denna sats är enligt min mening något för kyrkan att tänka på. Musik är en konst, även om den utövas i anspråklösa former och skall tjäna ett budskap – och vilken musik vill inte det! När sådan musik utövas offentligt, vilket sker i kyrkan – ibland t. o. m. massmedialt – måste det få finnas en undre konstnärlig gräns i utövandet.

Den tredje diskussionsinledningen av Nils L. Wallin har rubriken "Kvalitetskriterier och prioriteringar. Internationella perspektiv". Jag nöjer mig med att här bara ta med några längre citat, därför att resonemangen enligt min åsikt är tillämpliga på en del kyrkliga opinionsbildares attityder till kyrkans rika musikaliska arv och till ambitionerna att förvalta detta.

Konstartarternas roll i samhällsutvecklingen är av stor betydelse, konstaterar Wallin. UNESCO har deklarerat att kulturell

identitet, även minoriteternas, hör till de mänskliga rättigheterna. Det är viktigt att acceptera och värna om kulturell olikhet.

Vad kan vi göra, när "musiken degraderas till officiell dekoration (GZ: Nobelfesten?), renodlad 'entertainment' och en 'tranquilizer', som döljer vår rädsla för tystnaden eller vår förnuftiga ovilja att köpa in onödan det vi inte behöver? Delvis beror denna utveckling på den teknologiskt betingade lättillgängligheten av musik och all slags musik huller om buller..." Musiken blir genom teknologins landvinningar berövad sina ursprungliga sociala funktioner, när den lever i symbios med andra konstarter och livsytringar såsom litteratur, dans, kult osv. En snedutvecklad kontakt med utomeuropeisk musik har gjort, att "västerlandet diskriminerar sin egen kultur på precis samma sätt som man tidigare gjort med främmande kulturer... I stället för att bekämpa de negativa yttringarna av den västerländska teknologin och teknokratin t. ex. inom massmedia och bevara och förstärka den egna kulturtraditionen...rycker vi itu våra egna kulturella parametrar – Beethovens Eroica spelad i en tesalong på Strandvägen – och föser bort det bästa vi har i en skamvrå för 'fin-kultur'...vi manifesterar en självdestruktion i stället för att utveckla vår egen tradition med impulser från den värld som öppnats". Vi behöver inte alls skämmas för den europeiska musiktraditionen utan stolta hävda dess unika karaktär. "Det är inte fråga om bättre eller sämre utan om olikheter – det är en biologisk nödvändighet, att saker får vara olika... Hur kan vi respektera och förstå annan konst, om vi inte respekterar och förstår vår egen?"

Guðrun Zethelius

Birgitta och Sven-Erik Brodd: MARIAMUSIK – en undersökning av det kyrkomusikaliska utbudet i Svenska kyrkan Jungfru Marie Bådelsedag 1983 – särskilt Mariamusiken.

Forskningsrapport nr 178-179, 1984: 1-2. Religionssociologiska Institutet. 165 sid. Stockholm 1984. ISSN 0347-8653

Den här undersökningen torde vara tämligen unik genom att den behandlar ett musikaliskt ämnesområde ur alla tänkbara infallsvinklar utom de specifikt musikaliska – endast ett fåtal sidor berör summariskt musikformer och musikstilar. Mycket värdefull är en troligen för första gången uppgjord förteckning över de 240 Mariasånger som använts, en välkommen katalog för kyrkomusiker. De teologiska synpunkterna, såväl historiska som dogmatiska och ekumeniska, är alltså helt dominerande och ger tyngd åt framställningen. Just därför kan rapporten varmt rekommenderas inte minst till kyrkomusiker, eftersom de teologiska aspekterna ofta saknas både i musikutövningen och i de kyrkomusikaliska diskussionerna.

Utrymmet medger bara några korta glimtar ur rapporten och några marginalanteckningar från en spännande läsning. Första kapitlet om Mariafromheten i Svenska kyrkan i dag ger en bakgrund. Förf. menar, kanske med all rätt, att jungfru Maria – efter att en längre tid ha varit undanskymd – ”åter håller på att vinna insteg i svenskt fromhetsliv”. Här görs en jämförelse med en annan ”bortträngning” av en del av fromhetslivet, nämligen helgonen. Ett uttryck för deras återkomst skulle vara gravskicket på Alla Helgons dag. Slutsatsen är litet förvånande. Det torde knappast vara helgonen, som vunnit insteg i svenska folkets hjärtan. Snarare är det väl en bortträngd religiositet, som fått ett iögonenfallande uttryck i ljusständningen vid gravarna.

I kapitlet Maria i litteraturen påpekar förf. att de lutherska teologerna inte ägnat något intresse åt mariologin utan s. a. s. överlätit denna åt litteraturhistorikerna. I stället för att lättvindigt gå förbi vad som med en kliché brukar kallas ”katolska rester” vill förf. ställa frågan ”varför den lutherska traditionen så småningom kom att bryta med det som refor-

matorerna behöll”. Detta gäller ju faktiskt även andra områden än mariologin. En värdefull kronologisk förteckning över (38) skrifter med huvudsakligen mariamotiv publicerade i Sverige under 1900-talet presenteras också.

Helt riktigt påpekar förf. att kyrkosångsrörelsen har förtjänsten av Maria Rediviva i svensk kyrkomusik, men tyvärr har rörelsens största och mest livaktiga organisation förbigåtts, nämligen Sveriges Kyrkosångsförbund/Riksförbundet Svensk kyrkomusik, i vilket de båda särskilt nämnda organisationerna Kyrkosångens Vänner och Laurentius Petri Sällskapet uppgick 1972 vid RISKSs bildande.

Undersökningen bygger på en enkät till Svenska kyrkans heltidsanställda kyrkomusiker angående bruket av såväl psalmer som körmusik i både högmässa och musikgudstjänst/motsvarande. 416 enkätsvar är det material som bearbetats.

Undersökningen har tacknämligt nog omfattat också de psalmer som sjöngs. Intressant är redovisningen av beslutsmönstren. Betr. psalmer i högmässan har som väntat prästerna det största inflytandet, men ”överraskande är dock kyrkomusikernas inflytande också här”. Samråd har förekommit till 50 %. I fråga om körmusiken har valet gjorts av kyrkomusikern ensam i de flesta fall, endast till 16 % i samråd med prästen.

Beslutsmönstret vid musikgudstjänsterna visar större samrådsfrekvens ang. psalmer. Om körmusiken har kyrkomusikern beslutat ensam.

Stort utrymme ägnas åt mariamotiven i psalmer och körmusik: bebådelsemotivet, julmotivet, passionsmotivet och ”övriga” motiv såsom kyndelmässan och nattvarden (ex. Ave verum corpus). Förf. är inte överraskade av att bebådelsemotivet ”lyser med sin framvaro inte bara i de mest frekventa psalmerna utan i hela det undersökta psalmmaterialet”.

Den ovan nämnda tabellen över Mariasånger visar fördelningen på de olika stiftens men

också att spridningen av motiv och användning är mycket stor. Detta, menar förf., är en ny företeelse i Svenska kyrkan.

En femtedel av rapporten ger lärarika inblickar i diskussionerna kring Maria i den nya svenska psalmboken och författarnas teologiska reflexioner med anledning därav och behandlar i slutkapitlet Maria i den luthersk-katolska dialogen.

Maria är onekligen brännbart stoff, vilket framkommit inte minst i kyrkomötesdebatterna. Förf. påminner om att exempelvis läran om Marias förblivande jungfrulighet förekommer i de lutherska bekännelseskrifterna och "syns ha varit en av konstanterna i Luthers föränderliga mariologi". Men kanske måste man enligt min mening ställa vissa frågor: kan man som "rättrogen lutheran" tilltala Maria? Vad menas med "prisa salig"? Var Maria syndfri? – Märkligt nog möter i rapporten flera gånger skrivningen (Jungfru Marias obefläckade) "avelse". Det heter väl "avelse"! Förf. betecknar den lutherska inställningen till mariologin som en reduktiv och negerande tradition och den romersk-katolska som additiv, där folkfromheten s. a. s. drivit på teologerna med påven som promulgator.

De här båda slutkapitlen borde för en kyrkomusiker utgöra en nyttig introduktion till teologisk diskussion över huvud taget, men med största sannolikhet också för prästerskapet.

Undersökningen har givit vid handen, att "körerna får sjunga det som församlingen inte får", emedan psalmvalet är begränsat till den svenska psalmboken och därför strängt sovrat. Enligt min mening är det positivt att körerna i inte ringa utsträckning banat väg för nya psalmer och melodier, men samtidigt har kyrkomusikerna genom exempelvis den rika motivfloran i Mariamusiken tagit på sig ett (alltför?) stort teologiskt ansvar. Omvänt gäller på församlingssångens område, att präster i psalmvalet kan ta på sig ett för stort musikaliskt ansvar. Det finns en risk för förflick-

ning att röra sig i trons utmarker och att sjunga något som inte har betydelse för en. Det gäller både körhymner och psalmer. Samråd – i ödmjukhet – är nödvändigt.

Förf. diskuterar också en enl. anmälares angelägen fråga, nämligen vad som konstituerar en musikgudstjänst till skillnad från en konsert. Det är nog inte så enkelt, som förf. tycks hävda, att förekomsten av en präst och/eller ett par psalmer på slutet av en konsert förvandlar denna till musikgudstjänst eller ens att en mariamusik som är acceptabel i högmässan kan legitimera konserten som musikgudstjänst. Förf. är själva inne på vikten av någon sorts liturgisk utgestaltning av musikgudstjänsten och närmar sig därmed problemets kärna. En konsert avslöjas, enligt min mening, tydligt i de medverkandes placering, uppträdande och attityder, i förekomst av inträdesavgift, blommor, applåder etc. Det hela rör sig i grund och botten om vem som står i centrum: den som besjunges eller de som sjunger. Här har förf. endast ytligt berört ett problemkomplex, som är värt större uppmärksamhet.

Rapporten borde bli en studiebok för varje kyrkomusiker och präst, kanske inte enbart för Mariamusikens skull utan framför allt för att den aktualiserar frågor av betydelse för församlinglivet, inte minst vad gäller samarbetet mellan präst och kyrkomusiker.

Guðrun Zethelius

Erik Lundqvist: GEISTLICHE MUSIK IN SCHWEDEN, STIM Stockholm 1980 102 sid. Översättn. Eberhard Eysler.

Om denna lilla bok har sagts att dess enda fel är att den inte finns på svenska. Enligt förordet är dess avsikt att ge kort och lättillgänglig information om i huvudsak nutida kompositörer av haltfull svensk kyrkomusik, samt en förteckning över inspelningsar. Men först kom-

mer en kort men grundlig genomgång av svensk [kyrko-]musikhistoria, med kapitel om medeltiden, reformationen, Roman-Johnsen-Kraus etc. fram till Otto Olsson och dennes Credosymfoni. Kapitlet "Kyrkomusikens vidare utveckling" behandlar 1900-talet och innehåller bl. a. ett äreminne över Henry Weman och över svenskt orgelbyggeri. Här finns också den enda historik jag har sett över tidskriften Svenskt Gudstjänstliv! Körmusikens förnyelse tas upp, Göteborg blir mot vanligheten ihågkommet, och Torsten Nilsson behandlas utförligt. Såväl hans musik som kyrkooperan har väl sedan boken skrevs fått mindre uppmärksamhet än vad utrymmet i boken anger.

Den avslutande lägesanalysen av svensk kyrkomusik år 1979 står sig gott än i dag, och många beskrivna tendenser har förstärkts ytterligare: minskat liturgiskt medvetande; mindre intresse för beställning och utgivning av "svår" nutida musik, till förmån för "nostalgisk" gammal och nyskriven romantik, gärna av anglosachsisk typ. Men har inte romantikens återkomst ökat intresset för och glädjen av kyrkomusik, både för utövare och åhörare, något som bör komma även "smalare" verk till godo?

I sitt nuvarande skick är detta en utmärkt och ännu aktuell presentbok till utlandskonakter. Senast 1990 borde det vara dags för en ny upplaga, omfattande även de senaste 10 årens händelser, helst tillgänglig även på engelska – och svenska.

Birgit Lindkvist Markström

KYRKOMUSIK I OCH OMKRING GÖTEBORG

Henrik Jansson: 1) OM KYRKOMUSIKEN I GÖTEBORG – artikel i Göteborgaren och kyrkan, Gbgs kyrkl. samfällighet till 100-årsjubileet 1983 2) MUSIKLIVET I VÄSTSVEN-

SKA KYRKOR – artikel i Musikaliska Akademiens årsskrift 1983.

Alltsedan den tid då Sveriges enda professionella orkester, kör och högre musikaliska utbildningsanstalt låg i Stockholm, och fram till de senaste årens rekordartade kyrkomusikaliska blomstring, har svensk kyrkomusik bedömts från Stockholms perspektiv. F. domkyrkoorganisten i Göteborg har en annan ut-siktspunkt i dessa två artiklar, vilkas innehåll delvis täcker varandra.

Tonsättare, körledare och organister passerar förbi, insatta i sitt sammanhang, med Domkyrkan som tyngdpunkt. (Systemet med försångare är dock inte specifikt för Göteborg, utan har funnits åtminstone i Norrköping.) Bl. a. ges tragikomiska glimtar från Elfrida Andrées ständiga kamp för att få hålla kyrkokonserter, med synnerligen "kyrkligt värdig" musik på programmet, sådant "tivoli i kyrkan" som Bachs Johannes passion och Händels Messias framförs dock, i andra kyrkor, regelmässigt sedan slutet av 40-talet, trots "ett problematiskt körklimat" och knappa ekonomiska resurser.

Stiftets historiskt betingade geografiska tredelning avspeglas i kyrkosångsrörelsens organisation och delarnas skilda musikaliska profiler, från det karga Bohuslän till Sjuhäradsbygdens självfallna samarbete över stiftsgränsen.

Henrik Jansson lär förbereda ett större arbete kring Gustavi Domkyrkas musikhistoria – vi ser fram mot det!

Birgit Lindkvist Markström

Henrik Jansson: ORGELVERKEN I GÖTEBORGS DOMKYRKA. (Rundqvists boktryckeri) (Göteborgs kyrkofullmäktige 1984), 70 s.

Vår svenska litteratur i fråga om orgelmonografier är rel. liten. Som ett intressant tillskott får man se Henrik Janssons – tidigare

domkyrkoorganist i Göteborg – skrift "Orgelverken i Gustavi Domkyrka". Den är ett fynd för alla orgelvänner. I en bred historisk exposé gör han reda för inte bara orglarnas typ och stil i fråga om disposition m. m. utan också för mycket som hänt omkring deras planering och färdigställande. Boken ger en bild av svensk 1800-talsorgel som i dagens perspektiv blir mycket intressant. Detta är ju en epok som inte mött så stor uppmärksamhet – hittills.

Orgelhistorien i Gustavi Domkyrka börjar med ett litet positiv från 1648. Detta följdes redan 1661 av ett annat mindre verk av en orgelbyggare Klas Horn. Vår store "klassiker" Hans Heinrich Cahman bygde 1734 ett verk med 37 stämmor som också omnämnes i Abraham Hülphers kända "Orgelverksbeskrivning" av 1773. Cahmans orgel gjorde tjänst till 1802, då kyrkan brann och därmed också orgeln, varefter ny kyrka byggdes med ny orgel, planerad och påbörjad av Olof Schwan 1805 och fullbordad efter dennes död 1812 av Johan Eberhard 1816. Vidare beskrivs P. Z. Strands renovering 1824 och Gustaf Anderssons 1839–40, Marcussenorgeln av 1849, Eskil Lundéns orgel, byggd 1904 och slutligen den nuvarande, byggd 1962 av Stig Magnusson. Som synes har alla de stora 1800-talsbyggmästarna varit engagerade i denna orgel.

Denna exposé är samtidigt en intressant översikt av orgelbyggnadskonstens utveckling under 1800-talet, en historia som av diverse skäl kommit något i skymundan för det stora intresset för ännu äldre orgelkonst som hittills varit så dominerande. Detta 1800-tal har ju ansetts vara endast en nedgångsperiod inom orgelkonsten, vilket i viss mån bara är en halv sanning. Bl. a. kan man i denna bok läsa en mycket ingående redogörelse för den då nya pneumatikens i förhållande till det gamla, mekaniska systemet. Orglarnas dispositioner visar också en del av utvecklingen. Den klassiska traditionen med likaberättigade verk har i

fråga om Göteborgsorgeln haft ett starkt grepp om orglarnas dispositioner. Olof Schwans kontrakt visar en fördelning av stämmorna som överraskar. I den 40-stämmiga orgeln har pedalverket mest stämmor, inte mindre än 15 stycken, en dominans som orglarna i domkyrkan fått behålla genom åren. Så hade Marcussens orgel av år 1849 fördelningen 14 stämmor i manual I, 12 i manual II och 18 stämmor i pedalen, varav två 32-fotstämmor!

Förutom denna rent orgelmässiga redogörelse innehåller boken en mängd uppgifter i form av protokollcitat och annat som är en intressant och även nöjsam läsning. Det som händer omkring en orgels tillblivelse är ibland väl så intressant som själva orgeln. I detta sammanhang kommer också uppgifter om organisterna och deras tjänstgöring som ger en bild av dåtida arbetsförhållanden. Ett kyrkorådsprotokoll från 1860 presenterar "en ungefärlig beräkning av tiden för de Guds-tjänster i Domkyrkan vid vilken orgeln ackompanjerar kyrkosången" och uppger för högmässan 3 timmar, för ottesång 1 ½ timma och för aftonsång 2 timmar! Häri torde knappast förberedelserna för spelet ha inräknats.

Eskil Lundéns orgel hör intimt samman med Elfrida Andréé, den legendariska domkyrkoorganisten som tjänstgjorde i domkyrkan från 1867 till 1929, en tidsrymd av 62 år, vilket väl är rekord för en organisttjänstgöring. Protokollen visar hennes förebildliga omsorg om sitt instrument.

Vad som ger boken ett speciellt värde är den citerade, omfångsrika avsyningsberättelsen i samband med Lundénorgeln, författad av den kände director musicis i Lund, N. P. Norlind. Den omfattar 15 finstiltade sidor med såväl historiskt som orgelmässigt detaljerade redogörelser för allt inom orgeln, funktion, disposition, intonation, stämning m. m.

För alla som har med orgel att skaffa, organister, orgelbyggare och "orgelfans" är boken en guldgruva. Henrik Jansson har lagt ned ett

imponerande arbete som han har all heder av.

Boken är utgiven av Göteborgs kyrkliga samfällighet och kan anskaffas därifrån.

Gotthard Arnér

TRE STUDIEBÖCKER OM KYRKOMUSIK

Stig Magnus Thorsén, *DU ÄR MUSIKEN*. Verbum 1984.

Rolf Larsson/Lars Åke Lundberg, *HJÄRTATS NYCKEL*. . . SKS samt Verbum 1984. *MUSIKEN I LITURGIN*. Katolska bokförlaget 1980. (Med inledning och förslag till tillämpning av Anders Ekenberg)

Att de tre böckerna är mycket olika syns redan på omslagen och dessa säger i sin tur också åtskilligt om böckernas karaktär. *Musiken i liturgin* har ett helvitt omslag utan bild. Sobert och sakligt. *Larsson-Lundbergs bok* har rött omslag med en kör inne i ett blomstersmyckat hjärta. "Hjärtats nyckel. . ." Ett omslag som måste tilltala dem som boken riktar sig till: folkkyrkans körsångare. *Thorséns bok*: ett ungt ansikte anas på en vattenspegel. "Du är musiken" – en lätt mystisk titel. Det hela ger ett flummigt men samtidigt intresseväckande intryck.

Att kalla Thorséns bok för flummig är nog inte alldeles rättvist. Han har sysslat med musik och sociologi och har ett arbete om musiken i Götene Filadelfiaförsamling bakom sig (Musikvetenskapliga institutionen i Göteborg 1980). Att han kan mycket om musik och samhälle råder inget tvivel om. Han vill få oss att tumla om i samhällets totala utbud av musik. Studieplanen vill konfrontera oss med gospel, modern pop, country, rock, kristen pop, visa, klassisk musik etc. – ja, t. o. m. ett krogbesök vill Thorsén få oss att göra för att studera rituella beteenden. . . Han gör många intressanta iakttagelser om hur musiken används i samhället och hur den s. a. s. hamnar inne i

oss. För att verkligen tillgodogöra sig hans bok skulle man naturligtvis lyssna till all den musik som studieplanen föreslår och diskutera alla frågorna i grupp – först då kan man säga vad studiet av "Du är musiken" egentligen är värt. Men efter att bara ha läst boken frågar jag mig vad det är Thorsén är ute efter egentligen. Till debatten om kyrkomusiken har han inte mycket att ge. Det påstås mycket litet i boken men frågas desto mer. Det är väl egentligen inte så underligt ty det verkar som Thorséns tes är mycket subjektivistisk. Bokens slutrader visar det. ". . . musiken påverkar vårt sätt att tänka. . . vi kan själva utnyttja dess kraft i vardag och högtid. För att komma vidare och förstå de mänskliga mönstren måste vi återvända till oss själva för att se vår egen roll – för att reda ut hur vi själva påverkar och påverkas. Musikens möjligheter och begränsningar är en del av våra egna liv – du är musiken!"

Den verkliga behållningen av boken för min egen del blev ett Luhercitat: ". . . en predikan, hon må vara så god som helst, kan man förstöra med tadel, men ett 5 000-stämmigt Guds lov är oemotståndligt." (s. 84)

"Hjärtats nyckel. . ." för oss från folkhemets kaotiska musikutbud in i folkkyrkans famn. De båda prästerna Rolf Larsson och Lars Åke Lundberg har skrivit en handbok och samtalsbok för körsångare, kyrkomusiker, präster och andra gudstjänstdeltagare. Förf. har en särskild nådegåva att tala till "vanligt folk" om gudstjänsten och den bok de åstadkommit borde ha stora möjligheter att gå hem bland våra körsångare, som väl är den främsta målgruppen. Sambandet gudstjänst- vardag betonas starkt och det är bra. Inte lika övertygande är framställningen när det gäller de eskatologiska perspektiven och det sakramentala. Lundbergs kapitel om Dop och Nattvard är teologiskt sett alltför horisontellt. Det är ju inte bara stöd, hjälp och hopp om en bättre värld som Herren vill ge genom Kyrkans huvudsakrament utan delaktig-

het i det liv som inte kan dö, Kristi uppståndelseliv.

Men eljest rymmer boken mycken god undervisning och presentationen om körens och kyrkomusikens uppgifter är bra och entydig. Den som vill fördjupa våra koristers syn på deras funktion i gudstjänsten har fått ett viktigt tillskott genom "Hjärtats nyckel. . ."

Den som vill tänka ännu djupare kring kyrkomusik bör inte försumma att ta del av Ritkongregationens instruktion *Musicam sacram* samt utdrag ur Allmän presentation av det romerska missalet. Min sparsmakade vän Ingmar Milveden gav den ampla lovord i sin recension i *Signum* 5/80 och jag vill hänvisa dit för den som vill få en fylligare bedömning. Anders Ekenbergs inledning och förslag till tillämpning gör inte boken sämre.

Värdet av att läsa ett dokument från den romerska kyrkan ligger givetvis i att vi tvingas till eftertanke kring vår egen kyrkomusiktradition. Tyngdpunkterna i församlingssången ligger inte riktigt på samma ställen. Hos oss dominerar bilden lätt av kyrkvisan men i romersk tradition är det mässmusiken och psaltarsången som ställs i centrum. Det är sådant vi behöver tänka över och kanske ompröva. Och när dokumentet säger "Vi bör sjunga kyrkovisor/hymner men göra det sparsamt och överlagt" så är det en mening att meditera över för oss mer än en gång. Det ligger trots allt något vettigt i att Högmässan 1986 endast ger fyra obligatoriska psalmer för den nya ordningen.

Sören Bolander

Rolf Larsson: *JUBILATE!* om musiken i kyrkan 8, Svenska Kyrkans Kulturinstituts orienteringsserie – Proprius, 1984. 54 sid.

Inför Kyrkomusikens år kom många publikationer, och denna "riktar sig till den som inte vet så mycket om kyrkomusik men som skulle

vilja veta mer, som vanlig musiklyssnare. . . förtroendevald. . . korist. . . delvis till kyrkomusikern, men också till prästerna. . . Det är oerhört viktigt att vi drar åt samma håll."

Boken omfattar en koncentrerad ÖVERBLICK över internationell resp. svensk musikhistoria samt kyrkosångsrörelsens historia. En välavvägd INBLICK ges i kyrkokörens, orgelns och instrumentalmusikens roll i kyrkan. Därtill en iderik UTBLICK över kyrkomusiken i framtiden, som delvis sammanfaller med motsvarande parti i "Hjärtats nyckel", vilken också återfinns i den lilla förteckningen över fördjupningslitteratur.

En nyttig skrift till bokbord och gåvor!

Birgit Lindkvist Markström

Anders Ekenberg, *DET KLINGANDE SAKRAMENTET*. Älvsjö 1984. 124 sid. inkl. litteraturlista och studieplan för 8 cirkelsammankomster av Åsa och Ingvar Laxvik.

För ett tiotal år sedan deltog jag i en kurs för präster och kyrkomusiker om förslaget till psalmbokstillägg – det som sedan blev *Psalmer & visor 76*. Jag minns att kritiken från kyrkomusikerna delvis var mycket kraftig. En präst beklagade sig för mig, att han själv och hans ämbetsbröder inte visade samma iver att stå upp och försvara *sitt* område, det textliga och teologiska.

Under de år som sedan gått har nog kyrkomusikerna ofta upplevt sig ha dåligt stöd hos prästerna i strävan att upprätthålla en god kyrkomusikalisk sed. Alltför många präster har varit beredda att acceptera eller t. o. m. befrämja sådant som kyrkomusikerna upplevt som olämpligt och undermåligt. Samtidigt har många ståndpunkter saknat stöd i en saklig argumentation. De kan ha varit sunda och riktiga men enbart byggda på tradition och intuitiv stilkänsla. Därför har de haft svårt att bli accepterade som sakligt grunda-

de. Debatten har präglats av alltför mycket tyckande, och man har talat förbi varandra. Eftersom man upplevt att debatten ej har fört framåt har den så småningom avstannat.

Anders Ekenbergs bok "Det klingande sakramentet – om musiken i gudstjänsten" borde kunna bidra till att samtalet om kyrkomusiken kommer i gång igen. Ekenberg är teologie doktor och har praktisk erfarenhet både som präst och kyrkomusiker. Han är därför ovanligt skickad att behandla dessa frågor. Titeln Det klingande sakramentet får väl ses som en avsiktlig utmaning, ett sätt att väcka nyfikenhet och stegra förväntningarna. Omslaget med en bild av Mirjams sång och dans (Ex. 15:19ff) ur ett tonarium från 1000-talet gör en glad och stimulerad. Boken gör ett inbjudande intryck redan när man ser den första gången.

Den läsare som väntar sig, att Ekenberg genast ska ta upp kyrkomusiken som ett sakrament och utifrån dess helighet resa stilistiska krav, blir nog besviken. Ekenberg formulerar först ett antal frågor: "Vilken roll spelar musiken i kristen gudstjänst? Vad ger den och vad skulle den kunna ge? Hur skall den låta? Vilken musik kan och bör man ha i kyrkan?" (s. 5) På ett lågmält och affektfritt sätt reder författaren ut vissa grundläggande begrepp. Några av kapitelrubrikerna kan antyda uppläggningsen: Musiken i gudstjänsten. Musik – något mänskligt. Musikens "väsen" och funktioner. Gudstjänsten som musikalisk norm. Ekenberg skriver: "Den här boken presenterar varken en färdig musikåskådning, en utförligt invecklad liturgiuppfattning eller en omfattande teori om gudstjänst och kultur." (s. 9)

I stället söker sig Ekenberg fram steg för steg med hjälp av vissa lätt konstaterbara fakta. Han påpekar att det inte är möjligt att härleda kyrkomusiken ur några bibliska uppmaningar till sång, t. ex. Ef 5:19 eller Kol. 3:16. Det är inte den bibliska uppenbarelse som grundlägger bruket av musik. (s. 11) Musiken

finns med i gudstjänsten därför att "det hör människan till att sjunga och spela". (s. 12)

Redan tidigt i sin bok framhåller Ekenberg att musiken som mänsklig uttrycks- och kommunikationsform har en viktig begränsning. Den är som symbol "mångtydig, och dess verkan kan inte helt förutses eller planeras." (s. 19) Detta får betydelse för frågan huruvida musiken kan förkunna. Är musiken mer än toner och rytmer, intervaller och harmonier? Har den möjlighet att hänvisa utöver sig själv, att uttrycka något?

Ekenberg räknar helt klart med den möjligheten. Musik är ett medel för mänsklig kommunikation. Det krävs en lyssnare för att musiken ska komma i funktion. Men samtidigt är mottagarens erfarenheter och traditionen i hans miljö avgörande för hur musiken fungerar, hur dess "budskap" uppfattas.

Vad händer när vi för in musik i gudstjänsten, i en rituell handling? Det är bra, att Ekenberg så tveklöst konstaterar, att gudstjänsten inte firas för musikens skull, utan att musik användningen måste underordna sig gudstjänstens syfte. "Gudstjänstens mening och karaktär som helhet måste vara kyrkomusikens norm." (s. 32) Ekenberg begränsar sig i fortsättningen till "huvudgudstjänsten, mässan". Att högmässan fortfarande i många församlingar inte är söndagens huvudgudstjänst är beklagligt, men det förändrar inte giltigheten av Ekenbergs tes. Den är, menar jag, inte heller begränsad till högmässan utan kan tillämpas generellt. Många musikgudstjänster i dag skulle behöva få en helt annan utgestaltning för att få en rimlig mening och urskiljbar karaktär.

I högmässan måste musiken inordnas i ett större sammanhang. Ekenberg skiljer här mellan "självständiga led i det rituella skeendet", genom vilka det liturgiska förloppet förs vidare, och "beledsagande led", som "samspekar. . . tyder, färgar och ger karaktär". (s. 38) Han utnyttjar sedan denna indelning för att ge praktiska anvisningar och förslag till den mu-

sikaliska utformningen av högmässan. De som planerar gudstjänsterna i församlingen har stor nytta och glädje av att läsa detta kapitel. Ekenberg ger många uppslag till variation och nytänkande. Som regel inleder vi varje gudstjänst med en psalm, men Ekenberg menar, att ett instrumentalt musikstycke vore tänkbart. Någon gång kunde hela den första delen av mässan, fram till kollektbönen, utgöras av instrumentalmusik, menar han. Kyrie-momentet borde ibland kunna övertas helt och hållet av kören och på det sättet ges en extra dimension. (s. 45)

I vår nya gudstjänstordning förutsätts normalt tre textläsningar. Därmed har vi fått en naturlig plats för en psaltarpsalm. Ekenberg menar – och jag instämmer helt – att denna möjlighet "har ett unikt värde. – Väl vald kan psalmen upplevbart knyta an till den lästa texten och bli en meditation över den eller ett bedjande och lovsjungande svar på den, och därmed bidra till fördjupning av ordförkunnelsen. Genom att psaltarpsalmen skiljer de två första läsningarna åt får den första läsningen en viss självständighet och tyngd." (s. 48) Den sista synpunkten är inte minst beaktansvärd: det är orätt mot GT-läsningen att inte ge den en chans att få sjunka in, när man, som tyvärr ofta sker, genast låter den följas av en brevtex t av helt annan karaktär.

Eftersom församlingen i allmänhet är öövad, är det närmast psaltarpsalm med omkväde som kommer till användning. Det är värdefullt att Ekenberg ger exempel på sådana av olika karaktär – ett svar på förkunnelse, ett upprepat instämmande i bön eller ett upprepat nyckelord i den upplästa texten. Här gäller det att tänka igenom och planera. Eftersom omkvädestekniken är så jämförelsevis lätt att tillämpa, finns det risk för att den blir använd till övermått och blir sliten. Kanske finns det därför anledning att också beakta Ekenbergs uppslag om ett instrumentalt stycke mellan textläsningarna. Själv skulle jag gärna vilja lägga till tystnaden som en

mycket värdefull möjlighet. "Tystnaden är en välsignelse i en ordtrött tid och en ordrik gudstjänst", skriver Ekenberg och menar, att predikan med fördel kan utmyнна i tystnad. (s. 51)

Vi måste dock ha ord i gudstjänsten. Gud talar till människan, och hon svarar i böner, bekännelser, lovprisningar osv. (s. 61). Det finns då en risk att det informativa och förstånds mässiga tar överhanden. Den risken skulle kunna minskas om man sjöngde mera. Därigenom skulle orden uppfattas annorlunda – och för Ekenberg är detta en viktig poäng: att gudstjänsten får ett drag av det annorlunda, det avvikande. Den sångform som han tänker på är kantillationen, ett slags halvsjungande mellan tal och psalmodi, som "kan göra texten mera betydelsefull och uttrycksfull, under vissa akustiska förhållanden dessutom mera uppfattbar." (s. 64) Är detta ett uppslag, värt att ta vara på? Vad säger våra prästutbildningsanstalter och för den delen också kyrkomusikutbildande institutioner? Är inte trenden f. n. snarast den motsatta: att närma den liturgiska läsningen så mycket som möjligt till det vardagliga? Personligen känner jag mig tilltalad av denna möjlighet till variation och breddning av registret och skulle gärna vilja få undervisning i kantillation.

Frågan om kyrkomusiken som förkunnelse är ett genomgående tema i all kyrkomusikdebatt. När Ekenberg ska behandla den, tar han sin utgångspunkt i en jämförelse mellan två diametralt motsatta sätt att se på förhållandet mellan det himmelska och det jordiska. Är människan och alla hennes uttrycksformer något "ändligt, som är oförmöget att rymma det oändliga" (finitum non capax infiniti), då kan vi strängt taget inte heller använda de vanliga mänskliga orden för att förmedla Guds Ord. Men om vi kan stryka "non" och säga finitum capax infiniti, vilket är vad "den allmänna, breda kristna traditionen räknar med", då har vi öppnat vägen för en "öppenhet för det gudomliga". (s. 70) Då kan inte bara or-

den utan också musiken och bilden tillerkänns en förkunnelseförmåga. För musikens del gäller detta både i förbindelse med text och som instrumentalmusik.

Ekenberg ger dock sången företräde framför andra former av musik i gudstjänsten. Han formulerar det så här: gudstjänsten fordrar sång – instrumentalmusiken berikar gudstjänsten. (s. 74) Vissa moment blir enligt Ekenberg helt meningslösa om de läses och nämner särskilt Sanctus och Halleluja. "Helig måste sjungas för att bli en lovsång med hela den himmelska härskaran." (s. 74) Har han rätt? Kanske kan man inte principiellt, som tydligen den av Ekenberg återopade Augustinus gör, hänga upp resonemanget på ordledet "sång" i lovsång. Men nog känns det både konstigt och svårförståeligt att läsa Laudamus och Sanctus, åtminstone i en högmässa där man också sjunger hymner till kraftig orgel, vilket jag nyligen upplevt i den anglikanska kyrkan. Men i en i övrigt läst mässa – finns det moment som *kräversång*? Vad säger präster och kyrkomusiker?

Bokens sista kapitel, s. 93–111, har överskriften Det klingande sakramentet. Kapitlet innehåller många viktiga principiella synpunkter vilka Ekenberg avslutningsvis sammanfattar i fem "teser" (s. 110f). Men den fråga som jag som läsare burit på: hur kan något så mänskligt och ofullkomligt som musik, som dessutom inte ens är föreskrivet i Bibeln utan är något, som människan själv tagit sig för med, hur kan det vara ett sakrament? – svaret på den frågan upplever jag närmast snopet enkelt. Ekenberg förutsätter helt enkelt "en ursprungligare och vidare definition av sacramentum (heligt tecken, tecken för det heliga) än den snävare som blivit gängse sedan högmedeltiden". (s. 106) Ekenberg är ju expert på medeltida musik, så man måste utgå från att han har rätt. Men när man skriver en bok om musiken i gudstjänsten för vår tids människor, bör ett så centralt begrepp som sakrament få ha den innebörd som vi nu och med

månghundraårig hävd lägger i det, även om denna definition är snävare än den ursprungliga. När nu författaren velat använda termen sakrament i en vidare och ursprungligare betydelse, borde han redan inledningsvis på något sätt ha angett detta, t. ex. i form av en annan undertitel: musiken som heligt tecken. Titeln Det klingande sakramentet bygger upp en förväntan. Upplösningen på s. 106, fem sidor från slutet, känns som en antiklimax.

Det är litet synd, för det som Ekenberg mot slutet av sin bok säger om *musica sacra* och om musiken som "heligt tecken" är både genomtänkt och tänkvärt. Även här utnyttjar han två motpoler för att föra resonemanget framåt. Å ena sidan begreppet "helig musik", som Ekenberg tar fram som den restaurativa kyrkomusikrörelsens nyckelbegrepp, och å den andra sidan 1960- och 70-talens fältrop, "Allt är tillåtet" – det existerar ingen grundläggande skillnad mellan sakral och profan musik. I denna senare ståndpunkt noterar Ekenberg tre drag. Förmedlingen av det kristna budskapet är gudstjänstens absoluta huvudsyfte. Musiken betraktas huvudsakligen som medel för detta, helt underordnad texten. För att fungera rätt måste musiken slutligen "anpassas efter de människor som firar gudstjänst och efter deras musikaliska preferenser". (s. 99f)

Även Ekenberg anser, att termen sakral musik är oanvändbar. "Tanken att något slags musik i sig själv skulle vara sakral, helig. . . strider. . . mot insikten att musiken är ett mänskligt uttrycks- och kommunikationsmedel vars innebörd alltid är resultatet av en tolkning. . . som i sin tur bestäms av kulturkonventioner och erfarenheter." Han avvisar också tanken på en sakral musik "i ljuset av den kristna tron på Gud som skapare av en enda odelad verklighet och Kristus såsom *världens* återlösare." (s. 96f) Han erkänner också fördelarna med inställningen "Allt är tillåtet". Därigenom blir man helt fri att använda den musik, som för de flesta är den enda välbekän-

ta, och som de därmed kan uppleva som sin. Därmed kan de också delta i gudstjänsten med ny entusiasm. (s. 100)

Men – räcker det? frågar Ekenberg. Räcker det med att anknyta till och ta upp det som är naturligt och välbekant? Gudstjänsten skulle ju peka hän mot något utanför människan, bortom henne, mot det annorlunda. Kan den det, om inte också dess musik rymmer något främmande, något som står i kontrast till det vardagliga?

Det svar Ekenberg ger och den slutsats han kommer fram till överensstämmer med vad många kyrkomusiker säkerligen erfarit och därför också haft som riktmärke för sitt arbete: musiken måste anknyta till det "avvikande" draget i gudstjänsten, det som också tar sig uttryck i att den firas i ett särskilt rum och med en måltid som är starkt stiliserad. Just det ovanliga, annorlunda eller oväntade ger ting och handlingar deras symboliska kraft. (s. 105f)

Kontrafakten har ofta använts som slagträ av dem som velat överskrida alla stilgränser. Ekenberg avvisar "kontrafakten som förebildligt fenomen", och ser dem som förstelnade specialfall av musikens möjlighet att utnyttja motiv och strukturer för olika syften. (s. 109)

Ekenbergs bok är ingen polemisk debattbok. Dess metod är ett lugnt, sakligt resonande. Centrala och avgörande slutsatser presenteras inte i "högt röstläge". Är det därför den uppmärksammas så litet?

Boken har nu varit ute i snart tre år. I våra dagar är det en kritisk ålder för en bok. Det vore beklagligt om Ekenbergs bok realiserades ut för att sedan försvinna ur marknaden. Passa på och skaffa den innan dess – och läs den flera gånger, med pennan i hand! Det finns många satser som är värda att stryka under och reflektera vidare över.

Torsten Hedlund

Karl-Johan Hansson: "EN LEVANDE FÖRSAMLINGSSÅNG". 1968 års svenska koralrevision i Finland – idé och verklighet. Meddelanden från Stiftelsen för Åbo akademi forskningsinstitut 108. 237 sid. Vasa 1985.

Den hymnologiska forskningen i Finland har varit tämligen anspråkslös konstaterar författaren med rätta. I den mån den berört den finlandssvenska psalmboken har den i huvudsak varit inriktad på textfrågor. Hymnologisk forskning rörande det musikaliska innehållet har däremot varit praktiskt taget obefintligt. Karl-Johan Hanssons undersökning av 1968 års svenska koralrevision i Finland är därför ett välkommet tillskott i den hymnologiska forskningen, inte minst med tanke på att den utgör ett klarläggande inlägg i den fortfarande aktuella kyrkomusikaliska debatten.

Syftet med undersökningen har enligt författaren varit att dels klarlägga den målsättning som låg bakom revisionen och dels visa hur den förverkligades. En del av undersökningen är därför historisk-genetisk och berör bl. a. bakgrunden till revisionen, den av kyrkomötet tillsatta koralkommittén och dess arbete, beslutsprocessen och församlingarnas reaktion på det slutliga resultatet. Jämsides härmed genomför författaren en komparativ-melodianalytisk granskning där han redovisar de innehållsliga ändringar som vidtagits i den finlandssvenska koraltraditionen och klarlägger de förebilder som legat till grund för revisionen.

Undersökningen utgår från den finlandssvenska koralpsalmboken 1948. Till sin utformning följde den i huvudsak äldre koraltradition som bl. a. dominerades av melodier i 1800-talets utjämnade stil som för övrigt präglade också den finska koralpsalmboken 1943 och den rikssvenska 1939.

I början av 1960-talet väcktes kravet på en revision av det gällande koralbeståndet. Flera faktorer bidrog till detta. Bland ledande kyrkomusiker fanns ett utbrett missnöje med för-

samlingarnas psalmsång som ansågs vara både tråkig och enformig just på grund av de utjämnade melodierna. Jämsides med kritiken fanns också ett nyvaknande intresse för liturgisk och kyrkomusikalisk förnyelse, inspirerat av det förnyelsearbete som redan länge hade pågått i övriga lutherska kyrkor världen över och som många stiftat bekantskap med genom sångboken *Laudamus* som var av grundläggande betydelse för gudstjänstlivet under Lutherska världsförbundets möte i Helsingfors sommaren 1963. Redan därförinnan hade intresset för rytmiserade koraler väckts genom det internordiska samarbetet kyrkomusiker emellan. Ett resultat av detta var den gemensamma koralssamlingen *Nordisk koralbok 1961* som blev något av ett standardverk med rytmiserade kärnkoraler. Enligt Hansson blev den också den främsta inspirationskällan för revisionen av melodierna i den då gällande finlandssvenska koralpsalmboken.

Hösten 1963 tillsatte kyrkomötet en kommitté med uppgift att utarbeta förslag till revision av den svenska koralpsalmboken. Ordförande blev prof. Helge Nyman och som ordinarie medlemmar invaldes direktorn för Sibeliusakademins kyrkomusikavdelning Harald Andersén och kantor-organisten i Vasa svenska församling Gunnar Ahlskog. Till kommitténs sekreterare kallades kantor-organisten i Matteus församling i Helsingfors Helge Deerman som samtidigt kom att representera den yngre generationen kyrkomusiker. Fyra år senare framlade kommittén sitt betänkande, vilket med vissa ändringar godkändes av kyrkomötet 1968.

Kommitténs förslag var omfattande. Melodierna för 460 av psalmbokens 632 psalmer hade antingen ändrats eller ersatts av andra. Melodibyten hade företagits i 99 psalmer och av dessa hade 38 erhållit melodier som inte fanns i den tidigare koralpsalmboken 1948. Många av de utbytta melodierna hade rytmiserats. Av nyförvärven härstammade rätt

många från 1500- och 1600-talen. Andra hade finskt eller nordiskt ursprung. Endast fem melodier härrörde sig från 1900-talet. Av dem var en dessutom en bearbetning av en äldre melodi. 47 melodier hade uteslutits. Av dem är nästan en fjärdedel av finländskt ursprung eller har anknytning till finländsk musiktradition. Bortfallet av rikssvenska, norska och danska melodier var också påfallande.

I ett längre avsnitt redovisar författaren ingående de källor kommittén nyttjat vid bearbetningen av de enskilda melodierna, bl. a. ifråga om rytmiska och melodiska justeringar. De rytmiska förändringarna av äldre melodier gällde ofta upptakter och frasslut. Ibland förekommer också punkteringar inne i melodierna och även andra rytmiska förskjutningar. I många fall menar författaren att kommittén med de företagna ändringarna haft för avsikt att restaurera ifrågavarande koral. Men samtidigt framhåller han att kommittén också synes ha förbehållit sig rätten att ändra koralerna och anpassa dem till den innevarande tidens kyrkomusikaliska betraktelsesätt. Framställningen i detta avsnitt illustreras åskådligt med ett flertal jämförande nottexter.

Författarens slutomdöme är att betydelsen av 1968 års koralrevision är inte entydigt. Den förnyelse av församlingssången som ursprungligen var ett av huvudmotiven till revisionen uppnåddes inte. Detta berodde på många faktorer. Mottagandet i församlingarna blev långtifrån så positivt som man hade hoppats. Enligt en enkät som gjordes 1984 hade endast 23 % av församlingarna tagit de nya koralerna i bruk. En annan motverkande faktor var den långsamma utgivningen av de godkända koralerna. Koralpsalmboken utkom först i slutet av 1972 och koralboken fick vänta ända till 1976. En omständighet som på sitt sätt bidrog till att minska intresset för de rytmiserade koralerna var den nya syn på församlingssången som började göra sig gällan-

de mot slutet av 1960-talet då de nya andliga ungdomssångerna började vinna insteg i församlingarna. I jämförelse med dem betraktade man de nya koralerna som ohjälpligt föråldrade redan innan de hade hunnit tas i bruk. Härtill kom beslutet 1975 – året innan koralboken utkom – om den totalrevision av den svenska psalmboken som resulterade i den härom året fastställda nu gällande psalmboken.

Fast revisionens intentioner inte kunde

förverkligas, menar författaren att den ändå inte var betydelselös. Han betecknar den tvärtom som ett viktigt mellansteg på väg mot den nyss genomförda totalrevisionen av den finlandssvenska psalmboken och konstaterar att de rytmiserade koralerna i många fall blev en naturlig utgångspunkt vid behandlingen av de koraler som övertogs och infördes i nu gällande koralpsalmbok.

Sigtrygg Serenius

Liturgik

Günther Niemeyer: PÅSKLANDSKAPET
Skeab Verbum Stockholm 1982 181 sid. För-
sedd med studieplan för 10 sammankomster.

I de första sex kapitlen ger författaren en kort beskrivning av Palestina på Jesu tid och en längre och mera ingående av påskdramat, alltifrån Jesu medvetna; "Se vi gå upp till Jerusalem" och till uppståndelsen.

De följande tre handlar om påsken och dess gudstjänster först i judisk och sen i kristen miljö – om påsk- och passionsspel, som förekommit inte bara i Oberammergau – samt helt kort om konstnärlig gestaltning av Kristi död och uppståndelse och slutligen ges i kapitel tio praktiska och instruktiva anvisningar om hur ett påskbord med den öppna och tomma graven eller ett helt påsklandskap, där man kan följa händelserna i den sista stora veckan av Jesu jordeliv ända fram t. o. m. Hans uppenbarelse för Thomas 1 söndagen efter påsk – hela tiden med stort utrymme för egen fantasi och egna initiativ. De många fotografierna bidrar också till att göra det hela åskådligt, så att vi, inte bara med öronen utan också med ögonen kan ta in dessa dramatiska och avgörande händelser.

Många kyrkor har redan tagit vara på denna möjlighet (Förutom de i boken nämnda märks t. ex. Eva Spångbergs version i Upsala domkyrka). Låt det bli fler!

sr *Ella Persson*

Carl Henrik Martling: TIDER OCH DAGAR.
En kort introduktion till kyrkoåret. 32 sid.
Förlagshuset Gothia 1984.

Småskriften utgörs av en sammanställning av inledningarna till kyrkoårstiderna och de större helgdagarna, som författaren tidigare

publicerat i sin samling av predikoutkast till evangelierna (C. H. Martling, Mitt i verkligheten 1–2, Gothia 1983). I all sin korthet ger de mycket fylliga och berikande informationer om kyrkoåret och dess framväxt från fornkyrka till nutid, och bör intressera varje lekman som vill veta mer. Den bör därför inte saknas på kyrkans bokbord och är en utmärkt presentbok till medlemmarna i kyrkorådet, kyrkokören och andra medarbetare. Kanske t. o. m. församlingsprästen kan ha nytta av den som underlag för en introduktion till kyrkoåret i en medarbetargrupp – så har den i varje fall använts av recensenten!

sr *Marianne Nordström, Alsike kloster*

TE DEUM, Kyrkans lovsång. Sammanställd för tacksägelse, bön och meditation av *Ingvar Hector*. Bokförlaget Pro Veritate uppsala 1980. 52 sid.

Varje bedjare av Den Svenska Tidegården är väl förtrogen med denna hymn, som sedan 400-talet varit "den västerländska Kyrkans stora, oöverträffade lovsång". Den fanns med i den svenska psalmboken av 1937 som nummer 603. Den lilla meditationsboken inleds med ett kapitel om Te Deums historia och användning i kyrkan genom tiderna. Sedan följer fyra kapitel som tar upp och går igenom olika avsnitt av hymnen vers för vers. Varje vers utgör alltså en meditation för sig. Texten återges både på latin och på svenska och så ordagrant som möjligt vilket innebär en viss avvikelser från den vedertagna översättningen. Versen får först en kort förklarande utläggning och samlas sedan upp i ett meditationsämne som belyses av bibelcitater. Språket är enkelt och lättfattligt även om innehållet förräder Hectors stora beläsenhet i den västliga

kyrkotraditionen. Boken förutsätter en viss förtrogenhet med en biblisk och katolsk andlighet där teologi, liturgi och det inre livet utgör en oskiljaktlig enhet, och den bör kanske därför inte sättas i händerna på vem som helst.

sr *Marianne Nordström, Alsike kloster*

Ragnar Lundell (red.) m. fl., FÖRNYAD GUDSTJÄNST. Verbum 1983. 119 sid.

Den här boken gavs ut just när ordningarna för de kyrkliga handlingarna 1982 och Psalmer och Visor 1982 kommit ut. Man skulle därför kunna tro att den inte längre är aktuell – efter 1986 års kyrkohandbok och psalmbok.

Visst är den skriven efter erfarenheterna 1982, men det vore fel att därför sätta undan den i hyllan såsom inaktuell. Tvärtom ger den i ett antal av olika författare skrivna kapitel alljämt aktuella synpunkter på också det material som nu ingår i de nya böckerna av 1986. Man kan också säga att den ger en inblick i det arbete som utfördes i psalmkommitténs och kyrkohandbokskommitténs verkstäder, den ger motiveringar och överväganden som alltfört belyser också de 1986 färdiga produkterna. Dessutom finns en utförlig och mycket spännande studieplan som kan komma till särskilt motiverad användning nu när slutresultaten föreligger och bli en inkörsport i församlingarna till att förstå den nya psalmboken och kyrkohandboken.

Ragnar Lundell, redaktören, skriver ett inlednings- och ett avslutningskapitel om den nya gudstjänsten samt ett kapitel om konfirmeringsritualet, Per Olof Nisser skriver om psalmboken som en ekumenisk produkt och överhuvud hur det går till att revidera en psalmbok, Göran Bexell och Harald Göransson behandlar den sångliga och musikaliska sidan av gudstjänsten, Örjan Wikmark analyserar dopritualet, Åke Andrén vigselritualet

och Pehr Edwall begravningsritualet.

Även om alltså vissa delar av det liturgiska materialet blev ändrade i slutomgången vid 1986 års kyrkomöte är dock de framförda synpunkterna i stort sett av den arten att de blev bestämmande också för det nu föreliggande slutresultatet.

Per-Olof Sjögren

J. G. Davies, NYA PERSPEKTIV PÅ GUDSTJÄNSTEN. Översättning: Ingemar Lindstam. Verbum/SKS 1978. 138 sid.

J. G. Davies, professor i Birmingham och författare till en rad arbeten i biblisk teologi, liturgi och kyrkohistoria (särskilt betydelsefull är hans *Worship and Mission*, 1967, i USA) tar i sin nu på svenska publicerade senaste skrift upp vad han kallar "nya perspektiv på gudstjänsten", synpunkter som dock sedan boken utkom blivit praktiserade och diskuterade på många håll, också i Sverige. Kapitelrubrikerna är talande och vittnar om innehållet: Lek och gudstjänst, dans och gudstjänst, sexualitet och gudstjänst, konflikt och gudstjänst, politik och gudstjänst, skratt och gudstjänst. En epilog betitlas "Deltagande och skapande", en rubricering som för tankarna till Davies' tidigare framförda synpunkter på gudstjänsten som något att *delta* i och *delta skapande* i.

Participation har ju kommit att bli ett huvudord för hela den liturgiska väckelsen ända från 1800-talets mitt, noga räknat från Solesmes via S. Sevérin, universitetsförsamlingen i Paris och därifrån ut över hela Europa och så småningom också till Skandinavien. Församlingen icke som en åskådar- eller åhörargrupp utan som en engagerad del av hela gudstjänst-"folket" – hela Guds folk – så torde denna tanke kunna tolkas.

Det är i det sammanhanget som Davies senaste bok också står. Förf. vill aktivera delta-

gandet på alla områden – just så som kapitelrubrikerna antyder det. Han vänder sig emot en viss intellektualisering som kommit att prägla gudstjänsten och betonar också kroppsspråkets plats. Det är naturligtvis inte hans mening att allt skulle vara vunnet om man bara började dansa – eller leka, eller prata politik (allraminst partipolitik) eller prata konflikter eller polarisera könen och börja skratta. Men han betonar ändå hela rörligheten i gudstjänsten, samhällsanknytningen.

Förf:s analyser är många gånger skarpsinniga och intressanta. Men sedan kommer det naturligtvis an på den pastorala visheten i församlingen att låta gestalta mässan så att de som finner sig till gudstjänsten inte främst möter dansare, lekare, kvinnor/män, konflikter, politik, skratt. Vad de skall möta är – naturligtvis – Gud.

Per-Olof Sjögren

Klaus Moritz, FÖRSAMLINGENS VÄG TILL SÖNDAGLIG MÄSSA. Bokförlaget Pro Veritate Uppsala 1982, 16 sid.

Kan en småskrift från 1982, ursprungligen utgiven i arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelses årsbok 1973, Alla mina källor, fortfarande vara aktuell? Svaret är ett obetingat ja så länge som vi inte har kommit fram till den söndagliga högmässan i våra församlingar. Uppsala 68, redan, uppfordrade alla kyrkor att allvarligt överväga önskvärdheten att ta upp den tidiga kristna traditionen att fira evkaristin varje söndag, Limadokumentet har också gjort det. Utan att göra några anspråk på profetisk insikt vågar jag ändå sia att utvecklingen i alla kyrkosamfund går mot ett tätare nattvardsfirande. Klaus Moritz, numera kyrkoherde i Helga Trefaldighet, Uppsala, skriver både sakkunnigt roande och entusiasmerande om både teori och praxis vid genomförandet av den söndagliga mässan. Särskilt av-

snittet om mässans utförande borde läsas av varje kyrkomusiker.

Göran Prytz

Nils-Henrik Lindbladh, DE SJUKAS SMÖRJELSE, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1982, 35 sid.

Under 70-talet gick genom kristenheten en våg av förnyelse som också innebar ett återupptäckande av gamla andliga sanningar. I samband med förbön för sjuka började många präster praktisera det urkristna bruket beskrivet i Jakobsbrevets 5:e kapitel att smörja de sjuka.

Författaren, prästvigd i Svenska kyrkan 76, har tidigare gett ut en översättning av den anglikanske prästen Henry Coopers Holy Unction, bearbetad efter svenska förhållanden. Den upplagan tog mycket snart slut vilket visar behovet av litteratur i detta ämne. Den här lilla skriften rymmer både en historisk överblick, ger förslag till pastoral praxis och gudstjänstordning. En av rekommendationerna innebär att de sjukas smörjelse kan äga rum i samband med en mässa eller tidebön, varför det är viktigt att också kyrkomusiker studerar det här ämnet.

Göran Prytz

Hilmer Wentz, KLOCKAREN I HELG OCH SÖCKEN. W. Ekstrands bokförlag, Malmö 1980. 324 sid.

En högmässa utan musik och utan någon som ansvarar för musiken är närmast otänkbar. Även i den ortodoxa och den judiska gudstjänsten spelar diakonen resp. kantorn en viktig roll, ja, församlingen ser nästan mer av honom än av prästen eller rabbinen.

Om denne outhärlige medhjälpare, klock-

aren, har f. prosten i Höör, Hilmer Wentz, forskat i många år och sammanställt en välmatad volym. En fyllig dokumentation och en rik notapparat, vars boktitlar inbjuder till vidare läsning, förstärker intrycket av akademisk avhandling.

Enligt företalet hänför sig "framställningen till hela landet, även om tyngdpunkten ligger i södra Sverige. Förhållandena / . . / under de skånska landskapens danska tid har beaktats. . ."

I Danmark, och ofta i Norge och på Island, kallas klockaren degn, av diakonus – under medeltiden var de ofta diakon- eller subdiakonvigda, och kunde överta en del prästerliga funktioner. Efter celibatstvångets genomdrivande blev diakongraderna enbart steg på vägen till prästvigningen, och landsbygdskyrkorna fick klara sig med unga, något latinkunniga studerande, "löbedegne", eller stadgade, bofasta "sædedegne". Sockenborna valde prästens medhjälpare i samråd med prästen och med biskopens samtycke, och denna medeltida praxis bekräftades av 1686 års kyrkolag.

Vid reformationen blev katekes- och ABC-undervisning ny klockaresyssla, vilket krävde någorlunda läs- och skrivkunniga personer. Men ännu under Joh. Rudbeckius episkopat (1619–46) skall ett 20-tal socknar i Västerås stift ha haft helt oskolade klockare. Från 1700-talets början fanns därtill skolmästare i en del folkrika församlingar.

Klockarestadgan uppgjordes av överheten, utan yrkeskårens hörande, men år 1746 sammankallade klockaren i lilla Harrie samtliga klockare i häradet för att diskutera den nya stadgan. Bl. a. önskade man befrielse från den dagliga ringningen och brevbärningen. Denna spirande fackliga verksamhet betraktades dock som opposition mot förmän, och klockarna blev inkallade till domkapitlet. Eftersom det var första gången de förbrutit sig, undgick de att suspenderas, och behövde bara göra avbön (sid. 55).

1878 avskaffades edgången för civila tjänstemän, däribland klockare, 1907 kom en organiststadga, 1947 och 1950 års kyrkolagar upphävde klockareinstitutionen. Benämningen klockare används på sina håll för kyrkokamrer.

Boken börjar alltså med en genomgång av klockarestadgor, och därpå behandlas klockarens tjänsteåligganden i särskilda kapitel: Klockringningen, där särskilt helgsmålsringningen aktualiserade folkfromheten. Oblattillverkningen. Undervisningen, med ett eget kapitel om Skånes försvenskning, som "gick via ABC-bok och katekes". Omsorg om inventarier och kyrkogård. Praktiska bestyr i samband med mässan. Postbefordran – sedan medeltiden skulle klockaren svara för post till och från biskop, prost eller kyrkoherde, vilket kunde ta en hel dag. Hälsovård, med åderlåtning och smittkoppsvaccination. När medel till en komministratur saknades, kunde klockarbolöet få försörja en klockarpräst (i Finland kaplansklockare), som själv fick avlöna ersättare för grovsysslorna.

Det längsta kapitlet heter Kyrkosång och gudstjänstliv. Det börjar i reformationens brytningstid, där vissa reaktioner på ett begripligare gudstjänstspråk och folkligare kyrkosång verkar märkvärdigt välbekanta: "Det mysteriösa, det högtidliga i mässan försvann. . . ; "de romerske/ . . / fann att ett nytt sångsätt mer påminde om 'Springviser' än om andliga psalmer." – Men har inte senare forskning påvisat att "katolikernas ovilja mot lekfolkets inblandning i gudstjänsten och de evangeliskes nitälskan för gemensam psalmsång" (sid. 99) inte var så utpräglade nya kyrkovisorna länge utfördes av kören, precis som på medeltiden, innan de blev församlingens egendom.

Thomissøns Psalmbok från 1569 och Jespersens Gradual från 1573 användes i Skåne (och på västkusten?) åtminstone tills 1695 års svenska psalmbok togs i bruk, vilket tål att tänka på.

Vid visitationerna frågades om kvinnorna sjöng med, något som var vanligare i lands- än i stadsförsamlingar. Därför uppmuntrade bl. a. Jesper Svedberg sång "till skiftes" – "det fick jag gott tycke för i min ungdom vid Stora Kopparberget och hela Dalarna, där sådant var i bruk med ingen liten andakt och sinnets förnöjelse." (sid. 109) Även i Lunds stift rekommenderades alternatimsång, även med tanke på försvenskningen.

De folkliga koralvarianterna hade många utövare, försvarare och upptecknare bland klockarna, som dock måste underkasta sig Haeffners stelbenta koralbok (1821). Den tyskfödde Haeffner skriver emellertid 1829: "Om jag förut känt Morasången, skulle jag skrivit min koralbok annorlunda."

Till hjälp med att leda och lära in psalmsången fanns från 1830 Dillners koralbok med sifferskrift för psalmodikon. Det dröjde innan orglar blev vanliga: I Lunds stift fanns 1793 endast 35 orglar, och många präster tyckte att de ungas undervisning var viktigare. Med hjälp av donationer, ofta från de adliga godsägare som också inrättade skolor, hade antalet

ökat med 176 år 1876, och 1944 torde nästan alla stiftets kyrkor haft piporglar.

Andra delen av bokenger en kulturhistoriskt värdefull klockarelängd, med korta biografier, för Höörs och Munkarps pastorat. Särskilt intressant blir det från c:a 1880, då förhållandena alltmer närmar sig dagens, samtidigt som mycket gammalt fanns kvar, som de flesta kyrkomusiker hört äldre kolleger berätta om.

Allra sist kommer "Några klockarebilder i litteraturen" också här med tonvikt på de sydliga landskapen. En stockholmska blir dock förbryllad när hemfärden till klockarens *Mälälö* i Stadsresan "beskrives med den ingående kännedom Strindberg ägde både om folk och natur i skärgården" (sid. 309 äv. sid. 310). Har det skett en förväxling med Den romantiske klockaren på Rånö, som tyvärr inte finns med, liksom inte heller Aug. Blanchés klockare i Danderyd?

Boken torde vara standardverket i ämnet ett bra tag framåt!

Birgit Lindkvist Markström

Kyrkokonst/Kyrkoarkitektur

VARNHEMS KLOSTERKYRKA – Sveriges Kyrkor, Konsthistoriskt Inventarium vol. 190 utgivet av Riksantikvarieämbetet & Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akad. 1982.

Volym 190, VARNHEMS KLOSTERKYRKA, av inventarieverket Sveriges Kyrkor är en stor bok (264 sid.), bokstavligt såväl som bildligt (och bildmässigt; 199 ill). Volymen är en av de mest omfattande som redaktionen för Sveriges Kyrkor utgett på senare år. Författarna, docent Ingrid Rosell vid Sveriges Kyrkors redaktion och fil. kand. Ralph Edenheim, antikvarie vid Riksantikvarieämbetet, har utfört ett stort och omsorgsfullt arbete. VARNHEMS KLOSTERKYRKA är ett exempel på hur en Sveriges Kyrkor-volym är när den är som bäst; den kombinerar på ett stringent men lättförståeligt sätt presentationen av författarnas forskningsrön med en noggrann och detaljerad inventering. Detta lyckade resultat är till stora delar beroende av författarnas ingående samarbete, boken är väl upplagd och mycket genomarbetad. Det direkta ansvaret för redigering av text och illustrationer står Ingrid Rosell för i egenskap av redaktör för volymen.

Innehållsmässigt sönderfaller VARNHEMS KLOSTERKYRKA i tre huvuddelar: *medeltidens kyrka*, *nyare tidens kyrka* och *beskrivningen av kyrkans inventarier*, detta kompletteras med bilagor, register, en utförlig litteraturförteckning samt planscher. *Medeltidens kyrka* – klostertidens kyrka, behandlas sakkunnigt av Ralph Edenheim som med tidigare väldokumenterade arbeten om svensk medeltida arkitektur (bl. a. en redogörelse för utgrävningarna av Julita kloster) verkligen rör sig på 'fast mark'. Detsamma får i allra högsta grad sägas gälla även Ingrid Rosell.

Som ansvarig för *nyare tidens kyrka* och som författare till 1600-talets byggnadshistoria och inventarieförteckningen för nyare tiden kunde ingen ha varit lämpligare än Rosell som är en av våra främsta barockkännare, med speciell inriktning på Magnus Gabriel De la Gardie, hans värld och bygghenskap.

Med dessa inledande rader har undertecknad redan avslöjat sin positiva inställning till recensensföremålet. Men, VARNHEMS KLOSTERKYRKA, både byggnaden och volymen med samma namn, förtjänar mer uppmärksamhet än en positiv värdeutsaga.

Byggnaden, som från början var klosterkyrka i Varnhems kloster, rymmer i sig, som historiskt monument, ett tvärsnitt genom den svenska historien. Senast kyrkan uppmärksammades i större sammanhang var i den spektakulära TV-serien SVEARIKETS VAGGA där lite av dess medeltida historia återberättades. Även om en av kyrkans storhetsperioder är den medeltida – klostertida, så är sagan därmed inte all:

Varnhems kloster grundades vid 1100-talets mitt som dotterkloster till Sveriges första kloster Alvastra i Östergötland och tillhörde liksom detta kloster cistercienserorden. Kort tid efter grundandet började byggnadsarbetena på det som så småningom skulle bli en av Sveriges största och förnämsta klosteranläggningar.

Klostret och klosterkyrkan fick en för svenska förhållanden storslagen och kontinentalt inspirerad arkitektonisk utformning.

År 1234 brann anläggningen, klosterlängorna skadades svårt och måste nästan helt återuppbyggas. Kyrkan klarade sig lindrigare undan och vid reparationerna behövde man bara bygga in nya valv och tillbygga en helt ny koravdelning. Även dessa byggnadsarbeten utfördes i en kontinental stil som skänkte kyr-

kan ny resning och värdighet. Återställandet av klostret var färdig någon gång på 1260-talet och som kyrkan som byggnadskropp tog sig ut vid den tiden kan vi i stort sett betrakta den *än idag!* Till yttermera visso, vid tiden för ombyggnadens fullbordan, var klosterkyrkan med sina 70 meters längd faktiskt landets största kyrkobyggnad i ca 100 år. Under den medeltida storhetstiden kom kyrkan också att bli gravkyrka för bl. a. Erikska kungaätten, för Birger jarl och för andra av rikets mäktiga.

Vid Gustaf Vasas reduktion drabbades även Varnhem av godsindragningarna, klostret avfolkades och anläggningarna fick förfalla. Johan III och hertig Karl (inom vars hertigdöme Varnhem låg) beordrade reparationsarbeten, främst på klosterkyrkan, som fått yttertaken avbrända genom danskarnas härjningar under Nordiska sjuårskriget. Trots dessa insatser förföll klosteranläggningen ytterligare under 1600-talets första hälft – församlingen var liten och fattig och förmådde inte underhålla den överdimensionerade kyrkan, än mindre klosterlängorna.

Under drottning Christinas senare regeringstid kom myndigheterna åter att intressera sig för kyrkan och klostret som historiska minnesmärken. Direktiv utfärdades om nya reparationsarbeten.

Men först i och med att Varnhem år 1647 förlänades greve Magnus Gabriel De la Gardie kom restaureringsarbetena igång. De la Gardies besittningstagande av egendomen Varnhem inleder den andra storhetsperioden i kyrkans historia. 1600-talets restaureringsarbeten sker huvudsakligen i två omgångar (1654–1655 och 1668–1681) och omfattar rivning av de kvarvarande klosterlängorna för att få byggnadsmaterial till reparationsarbetena på själva kyrkan (vilket bestod i lagning och ombyggnad av vissa valv, byggnadstekniska förstärkningar och smärre ommurningsarbeten), hel nyinredning av kyrkan, bl. a. med bänkar, predikstol, altarpupsats och orgel med orgelläktare allt utfört av De la Gar-

dies stora grupp av 'hovkonstnärer'. Kyrkan kom också att bli M. G. De la Gardies och hans hustru Maria Euphrosynes (Carl X Gustafs syster) begravningskyrka med minnesrum med fanor och statyer i kyrkans södra tvärarm och med ett nybyggt gravkor i direkt anslutning. Så småningom kom deras äldste son Gustaf Adolf och hans hustru Elisabeth Oxenstierna att begravas i ett gravkor på motsatta sidan av minnesrummet. De avlidnas kistor och gravmonument kom att tillverkas av tidens främste bildsnidare, stockholmskonstnären Burchardt Precht.

Under 1700-talet levde kyrkan stilla vidare i ett upphöjt lugn som endast stördes av att den blev begravningsplats för ett antal mer eller mindre bemärkta personer. Till de förra hör psalmdiktaren och Skarabispen Jesper Svedberg och dennes kollega på biskopsstolen Engelbert Hallenius.

På 1800-talet uppmärksammades kyrkan åter som ett av våra främsta historiska nationalmonument. Som sådant blev den naturligtvis föremål för en serie mer eller mindre ambitiösa och tidstypiska (läs; drastiska) restaureringsförslag vars syfte var att "återupprätta" klosterkyrkans "sanna medeltida karaktär". Det mest anmärkningsvärda restaureringsförslaget upprättades under överintendent Helgo Zettervalls överinseende av arkitekten Gustaf Pettersson och presenterades år 1889. Om detta förslag till restaurering kommit till utförande hade det inneburit en radikal omgestaltning, ja rent av en ombyggnad, av kyrkan. Till all lycka kom Petterssons restaurering aldrig att genomföras.

Tiden gick, nya vindar hade börjat blåsa inom restaureringsetiken och under de första åren av 1900-talet undersöktes kyrkan av Sigurd Curman, de 'moderna' svenska restaureringarnas "Grand Old Man". Curman utarbetade ett helt nytt restaureringsförslag som innebar att kyrkan reparerades och konserverades snarare än ombyggdes. Under Curmans överinseende fick arkitekten Axel Forssén

det direkta ansvaret för restaureringens utförande och från 1911 till 1923 pågick restaureringen, som enligt Curmans intentioner kom att framhäva kyrkans två storhetsperioder; den medeltida klosterkyrkan och 1600-talets De la Gardieska kyrka.

Curman-Forsséns restaurering av Varnhems klosterkyrka kom sedan tillsammans med de Curmanska restaureringarna av Vreta klosterkyrka och Strängnäs domkyrka att bli vägledande för otaliga svenska kyrkorestaurerare och framstår än idag som pietetsfulla och pedagogiska exempel på ett försiktigt historiskt restaurerande.

Efter 10- och 20-talens restaurering vilade kyrkan på sina lagrar till år 1965 då en eldsvåda utbröt på orgelläktaren (p. g. a. ett omkullfallet elektriskt element). Vid branden skadades orgeln och orgelläktaren svårt och hela kyrkan blev kraftigt svärtad av brandrök. Detta föranledde naturligtvis reparations- och rengöringsarbeten.

Under 1970-talet förbättrades den vid det laget urmodiga uppvärmningsanläggningen från 1920-talet och kyrkan råkade ut för det öde som brukar drabba äldre bostadshus – tilläggsisolering. Dessa senare underhållsarbeten slutfördes år 1977 och därmed är vi framme i vår egen tid efter ett historiskt svep på drygt 800 år, från 1150-tal till 1970-tal. Denna för svenska förhållanden *mycket* långa byggnads- och konsthistoria skildras detaljerat och samvetsgrant av författarna Edenheim och Rosell och illustreras utsökt genom en mycket stor mängd välvalda foton, bilder och ritningar.

En berömvärd insats står fotograf Rolf Hintze för som tagit nära nog samtliga av de nya foton som behövs för att komplettera restaureringsarkitekten Axel Forsséns rika bildmaterial. Rolf Hintze visar i sitt arbete en omsorg som vittnar om ett mycket gott förhållande till arkitekturfotografering (en stor konst) där inget får lämnas åt slumpen vare sig vad beträffar kameravinklar eller ljussätt-

ning om bilden ska bli bra och verkligen illustrera det den ska illustrera.

Speciellt tacknämligt är att Ralph Edenheim så pass ingående utreder klostrets tidiga historia, bl. a. med hjälp av den danska medeltida källskriften "Narratiuncula de Fundatione Monasterij Vitaescholae in Cimbria" som här för första gången publiceras på svenska. Den byggnadshistoriska skildringen bygger Edenheim på en byggnadsarkeologisk och arkitekturhistorisk analys med stor skärpa där bl. a. äldre teorier om ett franskt form- och stilinflytande vederläggs. Istället presenterar Ralph Edenheim en delvis ny (och så vitt undertecknad kan bedöma helt riktig) tolkning av klosterkyrkans byggnadshistoria och konstnärliga proveniens som ger vid handen att kyrkan, såväl under sin första byggnadstid under 1100-talets senare hälft som under byggnadsperiod II, efter branden år 1234, är tillkommen under tysk byggnadsledning med tyska arkitekturförebilder. Beträffande den senare byggnadsperioden, efter 1234, kan Edenheim med hjälp av egna rön och viss tidigare tysk och svensk forskning binda de nya byggnadsdelarna (det nya koret, portalerna, valven osv.) till norra Tyskland, närmare bestämt Westfalen/Rheinland.

Doc. Rosell beskriver intresseväckande och detaljerat historien om och omkring M. G. De la Gardies 1600-tals restaurering. Här har författaren inte bara nöjt sig med att beskriva själva kyrkorestaureringen som sådan, hon har dessutom satt in den i sitt rätta sammanhang genom att skildra övriga delar av De la Gardies omfattande byggnadsprojekt inom hans lagmannadöme Västergötland (bl. a. slotten Läckö, Højentorp och Mariedal). Detta beskriver De la Gardiekännaren Ingrid Rosell genom en fin kronologisk redogörelse som beläggs med en utmärkt presentation av samtida dokument, författade av greven själv och inblandade bygnadsledare och konstnärer. Man får här t. ex. med hjälp av dessa dokument samt originalskisser och ritningar följa

hur idéerna till utformningen av det De la Gardieska gravrummet utvecklades och förändrades allteftersom arbetet framskred.

Inom modern byggnadsforskning är inte bara monumenten i sig själva intressanta utan även det intresse och den behandling de rönt under olika tider genom reparationer och restaureringar av skilda slag. Med sin långa historia och sin kontinuitet vad beträffar restaureringsarbeten är Varnhems klosterkyrka ett av landets bästa studieobjekt på restaureringshistoriens område.

Ingrid Rosell ger genom sin noggranna genomgång av kyrkans öden efter reformationen en fin bild av denna restaureringshistoria alltifrån de första ansatserna till antikvariskt bevarandetänkande under Johan III:s tid via M. G. De la Gardies skonsamma kyrkorenovering och 1800-talets puristiska strävanden fram till vår egen tids mera 'konservatorsinriktade' restaureringsprinciper. Ja, i fallet Varnhem kan man faktiskt säga att vi har svensk restaureringshistoria "in prydno" beskriven i och med att denna utmärkta dokumentation nu finns publicerad.

Undertecknad skulle kunna andra ytterligare en stor mängd intressanta och anmärkningsvärda rön ur Sveriges Kyrkor – VARNHEMS KLOSTERKYRKA men en anmälan som denna medger tyvärr inte mer än detta flyktiga tecknande av kyrkans intressanta historia och denna summariska bedömning av författarnas prestation.

Slutligen bör det här även påpekas att en så omfattande och rikt illustrerad publikation som denna knappast skulle kunnat utges utan extra ekonomiskt stöd. Bidragsgivare har i det här fallet varit Gustav VI Adolfs fond för svensk kultur och Varnhems församling.

Finns det då inte något negativt att andra mot VARNHEMS KLOSTERKYRKA? Ja, det skulle i så fall vara att publikationen just genom sitt omfång, sina många och fina illustrationer och sin höga kvalitet skruvar upp förväntningarna på kommande Sveriges Kyrkor-

volymer väldigt högt – om nu detta med positiva förväntningar kan sägas vara något negativt?

M. a. o.; konst-, religions- och kulturhistoriskt intresserade – boken VARNHEMS KLOSTERKYRKA rekommenderas!!

Jan O. M. Karlsson

Ingrid Telhammar: FRÅN SYNDAFALL TILL HIMMELSFÄRD. Norrländska bildpredikningar under 1700-talet. Arkiv för norrländsk hembygdsforskning XXI. 1983. Summary. Zusammenfassung von Rudolf Zeitler. 79 s.

Den historieskrivning som gäller provinsieilt måleri och folkligt fromhetsliv under 1700-talet har berikats genom ett arbete av Ingrid Telhammar. Det gäller interiörmåleri i kyrkor och kapell av lägre dignitet i södra och mellersta Norrland, nämligen fiske- och annexkapell.

Fiskekapellens historia är speciell. Då Gustaf Vasa 1545 förklarade strömmingsfisket utefter norrlandskusten för en allmän medborgerlig rätt, skattepliktig till konungen, fick detta till följd att fiskare och deras familjer från stora delar av Sverige samlades till norrländska kustvatten om somrarna. För att detta inte skulle bli ett friluftsliv utan kyrkogång uppfördes på de öarna små kapell där moderförsamlingens präst höll gudtjänst ett par gånger varje sommar och där övriga söndagar hölls i helgd genom lekmanaledda samlingar kring Guds Ord. Vintertid fungerade kapellen som redskapsbodas.

Flera av dessa kapell har intressanta målningssviter, t. ex. Barsta, Ulvö och Trysunda. Bibliska scener är dominerande. På ett osökt sätt knyts gudstjänstbesökarnas intressesfär samman med de bibliska motiven, främst i de många skildringarna av fiske och fiskarliv. Ett annat genomgående tema är varning för fåfänga och världslighet, även om budskapet i

någon mån svär mot framställningssättet, där konstnärens förtjusning över att måla praktfulla klädesplagg är uppenbar. Dräktskicket är f. ö. hämtat från helt andra samhällsklasser än dem som kom till dessa kyrkolokaler.

Värd att särskilt uppmärksammas är den anslående skildringen av den förlorade sonens liv i tio episoder som finns i Ulvö kapell. Den förlorade sonens avfärd, hans syndiga leverne, förnedring och, slutligen, hans ånger och upprättelse är återgivna med en pregnans och berättarglädje som inte kan ha lämnat någon betraktare oberörd. I samma kapell finns en bildserie som behandlar Jona och Nineve. Enligt Ingrid Telhammar är den ikonografiska idén bakom denna sammanställning inspirerad av Johan Arndts postilla, närmare bestämt predikan på 3:e söndagen efter Trefaldighet, där inledningen till betraktelsen om den förlorade sonen utgörs av tankar kring Jona och Nineve. Den ogudaktiga staden och den världsligt sinnade ynglingen blev båda benådade syndare. Detta är, om Ingrid Telhammar har rätt, ytterligare ett exempel dels på Johan Arndts skrifers centrala ställning i svenskt fromhetsliv – man kan föreställa sig hur den lekman som ledde sammankomsten denna junisöndag läste högt ur Arndts postilla för de församlade fiskarfamiljerna – dels på det avsiktliga sambandet mellan förkunnelserna och målningssviten. – Problemet är bara att jag inte har kunnat belägga att Johan Arndts postilla förelåg i svensk översättning förrän på 1840-talet. . .

De visuella förtjänsterna i detta måleri ligger på det dekorativa området, och här finns, vilket Telhammar påpekar, ett nära släktskap med det folkliga bonadsmåleriet. Renässansornamentikens livskraft är påtaglig, men materialet domineras av barockens ovalformar och spiralkolonner. Från 1600- och det tidiga 1700-talets direkta summariska berättande, där varje del av bildytan/väggytan utnyttjas, förs läsaren till det sena 1700-talets kyrkomåleri där framställningssättet är allegoriskt

och där överstora bildrum hyser små mänskliga aktörer.

Bildmaterialet är rikligt och bra, många av reproduktionerna är i färg. Något litet fel har dock insmugit sig: bild 50 tycks vara felvänd.

Slutligen vill jag ta upp en idé som framförs i denna bok och inför vilken jag känner skepsis. Det gäller "inlagen från en grekisk-ortodox bildvärld" i fr. a. Trysunda, där det dels finns en stor framställning av S:t Göran och draken, dels målade grekiska bokstäver. Om de målade grekiska bokstäverna endast är alfa och omega – detta framgår inte klart i text eller bild – finns ingen anledning att förmoda ett östligt inflytande. De var allmångods. Inte heller bilden av S:t Göran och draken föranleder något sådant. Scenen har månghundraårig hävd i västerlandet. Hästens färg är säkert vald med tanke på hur den skulle ta sig ut på kapellväggen, att misstänka en sammanblandning med demetriosikonografin förefaller långsökt.

Det är dock endast i detaljer av detta slag som jag inte är enig med författaren. Boken har som helhet mycket att ge den som är intresserad av provinsialt 1700-talsmåleri eller som vill studera bildyttringar av folkligt fromhetsliv för två- eller trehundra år sedan.

Hedvig Brander Jonsson

Siegrun Fernlund: "ett Herranom värdigt tempel". KYRKORIVNINGAR OCH KYRKOBYGGEN I SKÅNE 1812-1912. Mit deutscher Zusammenfassung. Diss. Lund 1982, 178 s.

Hur gick det till när församlingarna rev eller övergav de kyrkobyggnader som de använt i flera århundraden och många generationer, för att uppföra vad som avsågs vara ändamålsenliga och sköna kyrkor? Vilka diskussioner fördes? Vilka administrativa och praktiska svårigheter skulle lösas? Hur tedde sig

de nya ideologiska och estetiska strömningar som möjliggjorde förändringarna? Hur kan man karaktärisera den kyrkliga miljöns förvandling?

I sin avhandling om kyrkorivningar och kyrkobyggen under 1800-talet försöker Siegrun Fernlund besvara dessa frågor. Granskningen gäller kyrkor på skånska landsbygden. Det är en i högsta grad fascinerande läsning och boken rekommenderas å det livligaste åt var och en som är intresserad av 1800-talets kulturhistoria eller av kyrkobyggnader i allmänhet eller som just nu arbetar med problematiken riva – bygga om – bygga till – bygga nytt.

Boken är ett pionjärbete, med nya infallsvinklar och med presentation av mycket nytt material. Ett genomgående drag är författarens förståelse för den epok och de människor som hon skildrar. Sympati, engagemang och humor präglar framställningen och gör läsningen till ett rent nöje. Författaren säger sig vilja skildra "1800-talets synsätt, bevekelsegrunder och värderingar" och hon lyckas sällsynt väl.

De perspektiv som anläggs är inte de traditionella. Det är inte fråga om en stiltillhistorisk genomgång med bestämning av viktiga led i utvecklingen. Det är inte fråga om heroisering av arkitektkårens mer eller mindre kända gestalter. Avhandlingen är en berättelse om ett samhälle i förvandling och konsekvenserna av detta på kyrkobyggnadsområdet.

Siegrun Fernlund börjar därför med att diskutera befolkningsutvecklingen i Skåne under 1800-talet samt förändringarna beträffande den lokala självstyrelsen och berör problemen med patronatssystemet. Avsnittet om synen på kulturminnesvård och kulturminneslagstiftningens framväxt bildar bakgrund för redogörelsen för församlingarnas handhavanden av sina åldriga kyrkor och dess inventarier och de rivningstillstånd som utfärdades. Vad jag möjligen saknar här är ett omnämnande av Nils Månsson Mandelgrens am-

bitioner och propåer. Det mest påtagliga resultatet av hans dokumenteringssträvanden blev ju det litografiska samlingsverket *Monuments Scandinaves du Moyen-âge*. Författaren beskriver den antikvariska rörelsens framväxt och dess bristande resurser. Det förelåg av naturliga skäl en konflikt mellan församlingarnas praktiska behov och estetiska önskemål å ena sidan och de fornminnesvårdande instansernas vilja att bevara monument åt eftervärlden å den andra. En av de frågor hon ställer är huruvida rivningsmotståndarna kan betraktas som konservativa eller före sin tid. Hon anför också hantverkshistoriska fakta som skäl för att så få äldre kyrkobyggnader kunde räddas ur sitt förfall: konsten att slå stenvalv t. ex. var så gott som bortglömd under 1800-talets tidiga decennier. En renässans fick dessa kunskaper genom C. G. Brunius inflytande.

Tre perspektiv bildar utgångspunkter för skildringen av det som skedde: biskoparnas, församlingarnas och arkitekternas. De olika lundabiskoparnas syn på sakernas tillstånd och önskemål om förändringar framgår av visitationsprotokollen. Det genomgående draget är att de önskar ljusa, rymliga och prydliga kyrkor, istället för de små, mörka, dåligt underhållna och ibland t. o. m. ostädade kyrkor som de mötte under sina visitationsresor. Empirens estetik och ideologi ligger till grund för uttalandena om att Herrens hus skall vara ljust. Befolkningstillväxten nödvändiggjorde rymliga kyrkor och prydlighet är enligt Fernlund ett nyckelbegrepp bland biskoparnas och även bland församlingarnas synpunkter på sina tilltänkta helgedomar.

Församlingarnas perspektiv återges genom ett antal fallstudier med exempel från fattiga och rika sockenkyrkor och från patronatskyrkor. Med hjälp av protokoll från byggnadskommittéer och kyrkostämmor lyckas författaren levandegöra ställningstaganden och meningsskiljaktigheter. Framställningen kompletteras av ett talande bildmaterial.

Ideologierna beträffande kyrkoarkitektur under detta århundrade åskådliggör Siegrun Fernlund genom en granskning av tre arkitekters uttalanden: C. G. Brunius inställning betecknar övergången från empirens konstsyn till medeltidsromantikens. J. M. Sjögren återspeglar i sitt föredrag *Om Kyrko-Architektur* den diskussion i Tyskland som bl. a. tog sig uttryck i Eisenachregulativet 1861. Zettervalls arkitektoniska program, slutligen, utgick från liturgins behov och kyrkobyggnadens karaktär av Guds hus.

Även om stiltistoriska betraktelser spelar liten roll i avhandlingen gör Siegrun Fernlund flera intressanta iakttagelser. Stiltypiska kyrkorum förverkligas sällan, där empirens ideal kring ljushet och rymd kommer till fulltonigt uttryck eller där den av medeltidsintresset präglade stämningmättade och färgskimrande interiören har sin motsvarighet i en romansk eller gotisk exteriör. I de kyrkor som byggdes är ofta den stilmässiga valhäntheten påfallande och blandformer mellan empire och "medeltidsstil" dominerar, ofta så att en nyklassicistisk byggnadskropp utrustas med medeltidsinspirerade dekorationselement. Det nygotiska tegeltemplet byggdes först vid sekelskiftet och då i förmögna församlingar.

Siegrun Fernlund ger avslutningsvis glimtar av församlingsbornas inställning till den äldre kyrkan och deras estetiska upplevelser av den nya byggnaden. Hon framhåller också att den senares öppenhet, prydighet och demokratiska bänkkordning försakade ett brott mot äldre kyrkogemenskapsstrukturer och kanske också därigenom kom att bidra till sekulariseringen, trots att församlingen "icke sparat någon kostnad att bygga ett Herranom värdigt tempel".

Hedvig Brander Jonsson

Folke Nordström, *MEDIEVAL BAPTISMAL FONTS. An Iconographical Study. Acta Uni-*

versitatis Umensis 6. Umeå 1984. ISSN 0345-0155. ISBN 91-7174-004-X. Cirkapris 120 kronor.

Folke Nordströms mångåriga forskning kring de medeltida dopfontarna har nu resulterat i en publikation, som på ett relativt begränsat antal sidor behandlar både inhemskt och utländskt material. Nordströms kännedom om internationellt material är imponerande, och läsaren får utblickar mot åtskilliga europeiska länder.

Nordströms dopfuntsbok är ett ikonografiskt arbete. Dopfontens två huvudidéer presenteras och följs sedan upp med diskussion och exempel. Den ena bärande idén är funten som paradisetts källa; den andra är funten som Kristi grav. När det gäller den förra visar författaren på en intressant arkeologisk upptäckt. Under funten i Garda på Gotland, som har bilder av de fyra evangelisterna, vilka enligt hans uppfattning symboliserar de fyra paradisdönderna, har man funnit, att dopvattnet efter passagen genom funtens bas beretts utlopp i kyrkgrunden åt fyra håll, vilket givetvis kan tas som stöd för teorin om funten som paradisetts källa. Också andra argument anförs. Men detta är onekligen det mest bestickande.

För sin andra huvudlinje, dopfonten som Kristi grav, visar Nordström på övertygande argument hos kyrkofäder som Ambrosius och Cyrillus vilka uttalat sig i kateketiska frågor. I fråga om båda de anförda huvudlinjerna, stöder sig författaren dessutom på tidigare forskning i ämnet. Dopkandidaten begravs alltså symboliskt med Kristus i dopet och återföds till ett nytt liv. De motivsviter som sätts i samband med dessa idéer är Jesu födelsehistoria och passionen. Givetvis är bilden av Jesu eget dop och dess prototyper viktiga inslag i dopfuntsikonografien. Men författaren går också igenom en lång rad andra motiv och sätter dem i relation till dopet. Nattvard, t. ex., förmodas inta sin plats på vissa funtar i egenskap av altarsakramentets instiftan-

de, vilket förefaller vara ett rimligt förslag med tanke på att detta sakrament räknas som övergripande i förhållande till de övriga.

Efter den långa och i åtskilliga fall tankeväckande genomgången av motiv och funtar där de förekommer, skulle det ha varit värdefullt för läsaren att få några dopfuntsprogram utförligt analyserade och satta i relation till de framförda idéerna. Något sammanfattande kapitel finns inte över huvud taget.

I slutet av boken ges till läsarens glädje inte bara ett allmänt register utan också person- och Ortsregister. Icke så få felaktiga sidhänvisningar har insmugit sig i personregistret. Men generellt gäller för dessa, att det endast rör sig om någon sidas förskjutning, varför läsaren, som snart upptäcker detta system, ändå kan ha glädje av registret.

Det är värdefullt, att det svenska dopfuntsmaterialet med denna bok satts in i ett internationellt sammanhang och därtill gjorts tillgängligt på ett internationellt språk.

Anna Nilsén

Anders Gustavsson: RELIGIÖSA BILDER INOM VÄCKELSERÖRELSER.

Meddelanden från kyrkohistoriska arkivet i Lund 18. Lund 1984, 16 s.

I en kortfattad men synpunktsrik skrift sammanfattar Anders Gustavsson, numera tillförordnad professor i etnologi i Uppsala, de senaste decenniernas inventeringar och intervjuer kring väckelserörelsernas religiösa bilder, eller snarare deras bildbruk. Att det är bildbruket som står i centrum för intresset framhåller författaren redan i inledningen:

Vid studiet av religiösa bilder inom väckelserörelser är avsikten att se hur väckelsemänniskorna har upplevt bilderna och vilken roll de har spelat inom fromhetslivet.

Bildbetraktaren står i centrum, inte motiven.

Anders Gustavsson använder sig av exempel från Västkusten och Småland. Han framhåller först skillnaden mellan bildbruket i inomkyrkliga väckelsemiljöer och i frikyrkliga. I en inomkyrklig väckelserörelse som schartauanismen kan måhända bildsynen karaktäriseras som "luthersk": bilderna utgör i sig inget teologiskt problem. De bildkategorier som nämns är bibelspråkstavlor, oljetryck och porträtt av andliga ledare. Bibelspråkstavlorna är närmast en reformationstradition, men är numera mest frekventa i frikyrkliga kretsar. Bibelspråkstavlan är ett uttryck för uppfattningen att det skrivna, tryckta eller målade bibelordet i sig är en bild att betrakta. För det andra förekommer religiösa motiv i form av bl. a. oljetryck, och då även motiv av romerskt-katolskt ursprung, som mariabilder eller Jesu törnekrönta hjärta. Varken i Väst-sverige, i Småland eller längs den norrländska kusten, alla typiska inomkyrkliga väckelse-trakter, förknippades dessa bilder med specifikt romerska trossatser, även om de ursprungligen var tryckta för sådan publik. De betraktades i stället som allmänt uppbyggliga. Den tredje kategorin är porträtt av kyrkliga förgrundsgestalter, t. ex. Martin Luther, och av församlingens präster. Jag önskar att Anders Gustavsson hade diskuterat detta bildbruk lite närmare. Det torde vara allra mest typiskt för Västkusten, även om det i någon mån förekommer/förekom över hela Sverige.

Hur skall dessa prästporträtt, som ibland är utförda som bilder av enskilda personer, ibland samkomponerade till fotomontage, tolkas? Är de ett bildmässigt utslag av schartauanismens syn på prästen som i första hand *lärare*, eftersom intresset för individen då torde bli större än om man ser honom som sakramentsförvaltare? Eller har de sin förklaring i schartauanismens hierarkiska kyrkosyn, en

hierarki som i första hand gäller lokalplanet? Bildernas normala placering i den representativa delen av hemmet, finrummet, tyder på att de har en "officiell" karaktär, att de bekräftar en samhällssyn eller kyrkosyn. En tredje möjlighet är att bilderna har att göra med den pietistiska porträttfixering, som t. ex. Martin Scharfe beskriver med tyska exempel i *Evangelische Andachtsbilder*. Porträtten visar "föregångare i tron". De är exempelbilder. Kanske kan detta tillämpas också på Västkustens prästfotografier. Helgonbilder i traditionell mening är otänkbara i denna miljö. Bilder av den fromme lekmannen vem-som-helst är otillförlitliga, dvs. de bygger på föreställningen att människor kan bedöma själstillstånden hos varandra, vilket schartuanismen torde avvisa. Prästporträtten blir lösningen på detta pietistiska bildbehov: genom sitt ämbete har prästen ett gudomligt uppdrag. Sanktionen ligger på högre ort.

De frikyrkliga hemmen ställer sig av hävd avvisande till katolska motiv som krucifix och mariabilder. Denna inställning har dock, påpekar Gustavsson, i någon mån luckrats upp på senare tid, genom att människor gör utlandsresor och då kommer i kontakt med och även fäster sig vid dessa bilder. Författaren gör en fin analys av inkonsekvenserna i det frikyrkliga bildbruket. Å ena sidan anses det värdefullt med religiösa bilder i hemmen, där uppfattas de som andaktsbefrämjande, trygghetsskapande och, inte minst, som en kristen bekännelse inför besökare, vuxna sådana eller barns kamrater.

I frikyrkolokalerna å andra sidan tycks bilderna ha spelat ut sin roll. Sekelskiftets fondmålningar med fromma motiv, som vädjade till besökaren, förekommer inte längre. Förkunnelsen sker genom ordet och musiken, ofta med det tomma korset som församlingens enda blickfång. Det är värt att fundera vidare över hur detta skall tolkas, bilden har ingen plats i gudstjänstlivet, däremot förkastas den inte i hemmen eller för enskilt bruk. Denna

ambivalens torde väl ytterst ha sin grund i att den reformerta lärotraditionen, som egentligen är strikt bildavvisande, kommer i konflikt med religiös individualism.

Wandschmuck unterer Sozialschichten heter en drygt femtonårig västtysk undersökning som försöker att karaktärisera nutida folkligt bildbruk. Är det möjligt att se skillnader beroende på socialgruppsstillhörighet också i detta material eller är dessa väckelsemiljöer alltför homogena?

Är då bilderna, motiven, i sig ointressanta? Nej, det menar säkert inte Anders Gustavsson. Men för etnologerna är bildbruket den centrala forskningsuppgiften, för konsthistorikerna är det de ikonografiska och bildgenetiska aspekterna.

Hedvig Brander Jonsson

Maj-Britt Wadell: *EVANGELICAE HISTORIAE IMAGINES. Entstehungsgeschichte und Vorlagen. Acta Universitatis Gothoburgensis: Studies in Art and Architecture. Göteborg 1985. 212 s.*

Det händer nuförtiden inte ofta att en svensk konsthistoriker ger sig i kast med ett problemfyllt kontinentalt material av äldre datum. Till de få som nyligen vågat göra denna satsning hör professorn i konstvetenskap vid universitetet i Göteborg, Maj-Britt Wadell. Hon har i en diger volym med ovannämnda titel antagit utmaningen att skildra tillkomsten av den jesuitiska bibelbildserien *Evangelicae historiae imagines*, tryckta som kopparstick 1593, och att ingående diskutera och bestämma de tre serier av förlagor som finns spridda över Europa.

En grundläggande idé i den jesuitiska pedagogiken var att om möjligt samtliga mänskliga sinnen skulle användas i inlärningsprocessen. Med den utgångspunkten kom även

bilder att spela en mycket viktig roll, dels i kyrkorummet, men kanske ännu mer som illustrationer eller som enstaka bildtryck.

Evangelicae historiae imagines är en bildserie om 153 kopparstick ur evangeliernas berättelser, ordnade efter kyrkoåret, med korta förklaringar avsedda att ligga till grund för meditationer. Projektet emanerade med all sannolikhet från den förste ordensgeneralen själv, Ignatius av Loyola. Meditationstexterna skrevs av P. Jeronimo Nadal, som under ett trettioårigt år, fram till sin död 1580, var en av de ledande gestalterna inom *Societas Jesu*. Att det kom att dröja ända till 1593–94 innan *Imagines* och *Meditationes* kunde tryckas berodde dels på att Nadal lät sina texter genomgå upprepade genomläsningar för att deras oklanderlighet skulle vara garanterad, dels på svårigheterna att få fram bra förlagor och hitta villiga gravörer.

En god förlagskontakt hade jesuiterna på ett tämligen tidigt stadium, nämligen Europas vid den tiden främste bok- och bildtryckare, Christopher Plantin i Antwerpen. På grund av att det tidvis rådde krigstillstånd i denna stad och genom att Plantin hade uppenbara svårigheter att hitta gravörer som var villiga att ta på sig denna stora uppgift kom tryckningen inte till stånd förrän efter Plantins död 1589. Det är inte klarlagt vilket tryckeri i Antwerpen jesuiterna till sist använde.

Gravörernas namn har däremot varit kända alltsedan utgivningen: de tre bröderna Wierix (eller Wierx), Hieronymus, Antonie och Johan. Dessa bröders namn är för konsthistoriker närmast synonyma med jesuitisk bildproduktion. Därför blev jag överraskad av Wadells uppgifter om att bröderna, enligt Plantin, var begåvade med opålitliga lättningar, som endast motvilligt engagerats för företaget.

Beträffande förlagorna till *Imagines* har kunskaperna innan Wadells bok kom varit små och fragmentariska. Ett par tecknar-namn, främst Passeris, har förekommit på

trycken, men Passeris namn har efter någon tid, gåtfullt nog, raderats ut på plåtarna.

Vad Maj-Britt Wadell gör i detta imponerande arbete är att hon för det första gör en noggrann rekonstruktion av det historiska förloppet kring *Imagines* tillkomst, för det andra fastställer de tre befintliga teckningsseriernas inbördes förhållande och att hon slutligen med stilkritisk metod bestämmer respektive förlageseries upphovsman. Sålunda attribuerar hon de pennteckningar som finns i Bryssel till Bernadino Passeri. Efter dessa har gravyrerna utförts. Passeri renritade och förbättrade de rödkrititeckningar som nu finns i Windsor Castle, men som tills för drygt hundra år sedan fanns i Florens varifrån de tydligen stulits. . . Dessa har Giovanni Battista Fiammeri till upphovsman. De ursprungliga teckningarna i bläck, vilka Fiammeri omarbetade för bättre reproducerbarhet, tillskriver författaren Livio Agresti, tillkomsttid 1555–62. Dessa teckningar finns nu i Biblioteca Nazionale i Rom och dem hade Nadal framför sig då han i slutet av 1560-talet skrev sina *Meditationes*. Det är alltså att lägga märke till att bilderna inte är illustrationer till en färdig meditationstext, utan att bilderna är utgångspunkt för texten.

Det är en fascinerande historia som Maj-Britt Wadell berättar och det finns så vitt jag kan förstå all anledning att sätta tilltro till hennes rekonstruktioner och attribueringar. Om jag skulle önska något så vore det en mera ingående analys av *Imagines* i förhållande till den bildsyn som formulerades vid det tridentinska konciliet. Författaren berör dessa frågor på ett par ställen och framhåller också den innehållsmässiga och kompositionsmässiga förskjutning som kan iakttas, från Livio Agrestis skisser till gravyrerna. Dessa torde i någon mån kunna tolkas som utslag av den tridentinska bildsynen, även om också stilhistoriska skäl för förändringarna kan anföras.

Uttalandena om bilder vid konciliet innehåller något förenklat fyra huvudpunkter som

kan vara av intresse i detta sammanhang: Bilderna skall överensstämma med bibelordet. De skall ge uttryck för trohet mot romersk-katolska kyrkans dogmatik. Anstötliga inslag, som t. ex. nakenhet, skall undvikas. Bilderna skall kännetecknas av pedagogisk klarhet.

Inte minst den sistnämnda punkten förtjänar ett fortsatt resonemang. Denna intention var genomgående i västeuropeisk kyrklig bildproduktion under 1500-talet, på båda sidor om konfessionsgränsen. Begreppen "berätta" och "beteckna" skulle här kunna vara relevanta. Även där avsikten torde vara ett direkt, konstlöst berättande, kan man i bildmaterialet från 1500-talets sista decennier iaktta en glidning mot det betecknande, något som, enligt min åsikt, det material som Maj-Britt Wadell på ett så förtjänstfullt sätt har behandlat visar.

Hedvig Brander Jonsson

KYRKAN BYGGER OCH FÖRNYAR. Om planerings- och byggnadsfrågor. Från projektgruppen Framtidens Kyrkorum Svenska Kyrkans Centralråd Svenska Kyrkans Församlings- och Pastoratsförbund Red. L. Isaksson och G. Sverker. Verbum, Falköping 1983. 68 s.

"Kyrkan bygger och förnyar" är en slutrapport från projektgruppen "Framtidens kyrkorum", som tillsatts av Svenska kyrkans centralråd 1976 och Svenska kyrkans församlings- och pastoratsförbund. Rapporten/boken är tänkt som en handbok i planerings- och byggnadsfrågor och vänder sig till de människor inom församlingarna, som har ansvar för de befintliga byggnaderna, nybyggnation och restaurering. Man riktar sig till tre målgrupper: byggkommittén som fått församlingens uppdrag att handha ett byggnadsprojekt; byggfolket som ska praktiskt genomföra detta projekt; samt aktiva församlingsmedlem-

mar som ska nyttja kyrkorumen och församlingslokalerna.

Utifrån olika aspekter och synpunkter som kan läggas på församlingarnas byggnadsprojekt, har boken indelats i fyra avsnitt. Den första delen innehåller uppsatser av teologer rörande bl. a. kyrkans symbolspråk, liturgi och gudstjänst, kyrkobyggnandet förr och nu, dvs. vad som är specifikt för ett kyrkorum i jämförelse med s. k. profana rum. Bland författarna märks biskoparna M. Lönnebo och G. Weman.

I den andra delen har uppsatserna skrivits av experter på olika områden. B. Erman, som är jurist, redogör för byggnadskommitténs tillsättande, arbetsuppgift samt hur den ska genomföra det sig tilldelade uppdraget. Han tar också i ett särskilt avsnitt upp viktiga frågor som brandskydd och försäkringar. Arkitekten J. Alton, som själv ritat flera kyrkor och har stor praktisk erfarenhet av dylika projekt, berör i ett antal uppsatser frågor som ekonomi, finansiering, akustik och energi. Domkyrkoorganisten J. H. Åberg tar upp frågan om körens och orgelns plats och funktion och konservator P. Tångeberg tillsyn och vård av inventarier.

Den tredje delen består av tre programunderlag med testlistor för byggandet av ny kyrka, kyrkorestaurering samt byggandet av församlingshem. Dessa tre specialiserade uppsatser, skrivna av J. Alton, berör de tre här nämnda aktuella byggprojekten och är avsedda att vara direkt praktiskt användbara.

Den fjärde och sista delen är exempel på ett konkret lokalprogram för kyrka och församlingslokaler utarbetat av Kyrkfrämjandet. Vidare innehåller den adress och telefonlista.

Utifrån den första delens uppsatser, som tar upp de teoretiska och principiella frågeställningarna, kommer man i den andra delen således in på mer praktiska och konkreta råd och anvisningar vid genomförandet av projekt. Men det är viktigt att dessa två delar hålls samman. Byggnaden, vare sig det är kyrka eller församlingshem, är "skalet" som ska

fyllas med innehåll. Det betonas också i förordet att förkunnelse och funktion bör utgöra förutsättningen för hur rummen ska gestaltas. Att detta är något man understryker framgår klart i J. Altons uppsats "Att bygga ny kyrka". Kyrkorummet ska utformas så att det fungerar både vid minimi- och maximibelastning. Vidare ska korpartiet vara flexibelt och funktionellt utformat för att svara mot de liturgiska funktionernas krav. De liturgiska funktionerna är ju koncentrerade till koret. Kyrkorummets brännpunkt är – och det betonas – krucifixet. I detta ska linjerna löpa samman.

Uppsatserna är konkreta och lättlästa. Vis-sa saker upprepas, men det får snarast anses bero på att flera författare bidragit med synpunkter utifrån sina infallsvinklar.

Boken är som framgått dels en slutrapport, dels en handbok. Som handbok vänder den sig som ovan nämnts till tre grupper. Att en byggnadskommitté här får fin handledning och värdefulla råd framgår klart. Vidare får övriga aktiva församlingsmedlemmar en bra orientering för att bättre förstå byggnadernas funktion och budskap. Men hur når man bygghuset? Hur ska man få dem att uppleva skillnaden mellan hörsal/aula och ett kyrkorum? Här saknas något. Det finns många tips i boken. Men hur ska denna senare målgrupp föras in i och förstå kyrkorummets symbol-språk?

Barbro Bohman

Bengt Ingmar Kilström, GUDS HUS. Vad byggnaden och föremålen berättar om Kyrkan igår och idag. Proprius Förlag. Stockholm 1980, 121 sid.

Bengt Ingmar Kilström, BILD och SYMBOL i Guds hus, 2:dra uppl. Proprius Förlag. Stockholm 1983, 80 sid.

Docenten vid Uppsala universitet och t. f. professorn vid Åbo akademi Bengt Ingmar Kilström ger i dessa skrifter en nyttig undervisning om våra kyrkobyggnader, deras inredning och utsmyckning. Som expert på medeltida kyrkoarkitektur och kyrkomåleri delar han här med sig av sin rika kunskap, därtill på ett språk och med ett bildmaterial, som är lättillgängligt också för den teologiskt otränade läsaren.

GUDS HUS ger i elva korta och rikt illustrerade kapitel en god framställning av kyrkobyggnadernas arkitektur under skilda tider, kyrkorummets inredning med altare, predikstol, dopfont, orgel och kyrkbänkar, helgedomens utsmyckning i skulptur, måleri och liturgiska textilier, nattvardssilver och kyrkklockor. Också kyrkomusiken och kyrkans böcker ägnas ett avsnitt, till sist också kyrkogård och gravskick. Framställningen är kortfattad och åskådlig, alltså lämplig för vanliga kyrkibesökare.

Kyrkobyggandets historia borde dock ha fått en mer detaljerad och nyanserad framställning från 1800-talets början och fram till vår tid. Visst kan man beklaga, att många medeltidskyrkor revs för att ersättas med stora och kala kyrkor i nyklassisk eller nygotisk stil, men det borde med kraft framhållas, att denna byggnadsverksamhet inte skedde för att tillfredsställa tidens smak utan motsvarade ett verkligt behov. Genom folkökningen under 1800-talets förra del och den alltjämt obrutna kyrkogångsseden hade de små medeltidskyrkorna blivit alldeles för trånga. Ingen må förtänka, att man ville bygga nya helgedomar efter tidens smak och då tog till dimensionerna efter samtidens kanske också framtidens behov. Ingen kunde ju ana, att framtiden skulle medföra både en svår folkminskning i många bygder och en tilltagande upplösning av kyrkogångsseden. Det behöver också sägas, att vår tids kyrkoarkitekter, kyrkokonstnärer och kyrkomusiker kunnat skapa både festglädje och andakt i de stora kyr-

korummen. Författaren hade också kunnat visa, hur många församlingar löste trångboddheten i de gamla kyrkorna genom deras tillbyggnad antingen på längden eller på bredden – inte alltid med så lyckat resultat ur arkitektonisk eller liturgisk synpunkt. – Vår egen tids livliga småkyrkobyggande kunde också ha fått en plats i detta sammanhang. Boken BILD och SYMBOL i Guds hus är en komplettering av den föregående skriften. Här får vi läsa om symboliken i framställningen av Tree-nigheten, Jungfru Maria, apostlarna, evangelisterna och de i den svenska kyrkokonsten vanligast förekommande helgonen. Vi får lära om framställningar av döden, domen och det eviga livet, ja också av djävulen. Även gravarnas symbolspråk får komma till tals. Som en särskild förtjänst vill jag framhålla de korta biografier, som presenteras för de olika helgonen. De gör, att dessa bilder med sina attribut, vanligen redskapen vid deras martyrium, inte upplevs som dekorativa detaljer i altarskåp och på kyrkväggar utan som människor av kött och blod, som levat och dött såsom vittnen för sin kristna tro.

Till båda böckernas förtjänster hör också de avslutande litteraturförteckningarna till tjänst för de läsare som vill veta mera i det fascinerande studium, som dessa båda böcker helt visst kan inspirera till.

Alf Corell

Karling, Sten: KALMAR DOMKYRKA OCH NIKODEMUS TESSIN D. Ä. (Växjö Stiftshistoriska Sällskap, meddelande nr 5 1984).

I sin lilla men innehållsrika skrift "Kalmar domkyrka och Nikodemus Tessin d. ä." (Växjö Stiftshistoriska Sällskap, meddelande nr 5 1984) behandlar Sten Karling denna byggnad insatt i ett större sammanhang av Tessins övriga verksamhet både före och efter utlandsresan 1651–53. Karling påtalar det formala

skiftet i arkitektens verk från en närmast "postgotisk" och av nederländska och tyska renässansformer präglad uppfattning till en betydligt modernare, såväl romerskt, palladianskt som franskt orienterad stil. Han ger vidare en överblick över tidigare forskning kring eller kommentarer rörande Kalmar domkyrka och refererar de åsikter som under årens lopp framförts om domkyrkans förebilder. Bland de äldre byggnader vilka åberopats som sannolika inspirationskällor hör några stora kupolkyrkor – främst Sant' Agnese in Navona i Rom, Santa Maria di Carignano i Genova och Sorbonnekyrkan i Paris. Även domkyrkan i Kalmar har bl. a. därför ansetts vara från början planerad som en kupolbyggnad, något som av ekonomiska skäl dock ej kunde förverkligas. Karling finner det likväl troligt att Tessin aldrig tänkt sig någon kupol, utan att den förenkling som genomfördes vid byggandet endast rörde mindre, dekorativa inslag. Av flera skäl verkar denna hans uppfattning mycket rimlig – kanske framför allt genom att de äldre byggnader eller projekt som Tessins kyrka tycks komma principiellt allra närmast alla saknar kupol. Karling tar emellertid i sin skrift icke själv närmare ställning till härledningsproblemen, utan nöjer sig huvudsakligen med att objektivt referera tidigare synsätt. Sin uppfattning i den så ofta berörda kupolfrågan har han i stället nått genom att studera två grundplaner, vilka han vill se som icke utförda alternativ till Tessins kyrkoprojekt. Dessa alternativa planer saknar också kupolmarkering. Det verkar därmed som om Karling på ett ganska övertygande sätt kunnat komplettera den mångåriga diskussionen om Kalmarmarkens ursprungligen tänkta utseende. – Angående Tessins ovan påtalade stilskifte exemplifierar Karling detta men kommenterar det icke närmare. Det förefaller emellertid rimligt att antaga att begagnandet av gotiska former i mellan- och nordeuropeisk arkitektur under tiden efter 1550 och fram till omkring 1650 varit ett fullt

medvetet vidmakthållande eller återupplivande av vad man betraktade som traditionell, nationell form i motsats till den italienska konst- och formimporten. I Sverige torde aktualiserandet av gotiken i kyrkomiljöerna och omsorgen om gamla kloster och borgar från och med Johan III:s tid således vara ett utslag av intresset för folkungatiden och Sveriges ännu mycket äldre, ärorika forngötiska förflutna sådant det skildrats av Johannes Magnus i hans stora rikshistoria. Dessa götiska tankegångar ägde aktualitet långt in på 1600-talet, och de gotiska inslagen i arkitektur och dekoration under hela denna period bör nog åtminstone delvis ses som ett medvetet försök att bygga och smycka i svensk historisk anda. Under 1600-talet kom till detta götiska synsätt i växande utsträckning ännu en fiktion, nämligen betraktandet av svenskarna som också de antika romarnas sedliga arvtagare. Denna romerska bindning blev mycket stark under Gustav II Adolfs tid för att sedan prägla även resten av århundradet. De romersk-palladianska inslagen i svensk arkitektur och det antikiserande porträttmåleriet efter omkring 1650 är nog också ofta en spegling av dessa idéer. Så får Tessin d. ä.:s stilskifte icke endast en formal, stil- eller mode-mässig utan även en ideologisk förankring.

Med utgångspunkt i Kalmar domkyrka har Sten Karling givit en komprimerad överblick över olika sidor av den äldre Tessins verksamhet – såväl stadsplanering som enskilda byggnadsuppgifter. Detta är särskilt värdefullt som någon större monografi över arkitektens arbeten ännu ej föreligger. Av samma skäl är författarens orientering om tidigare studier av Kalmar domkyrka av största intresse, likaså hans försök att taga ställning till problemen rörande kyrkans tidigaste planering. Den korta skriften har därmed blivit mycket informationsrik, vilket givetvis förklarar att författaren ej kunnat diskutera härlednings-, stil- och idéfrågor närmare. Den sakliga, lättlästa texten och det rika bildmate-

rialet borde kunna ge Karlings arbete en betydande spridning även utanför mera fackorienterade kretsar. Med detta verk har författaren ytterligare kompletterat den imponerande rad av publikationer i skilda arkitektur- och andra konstämnen som han utgivit under decennierna av mångsidig forskarverksamhet. Trots sitt knappa format bör det kunna fylla en viktig funktion både som kunskaps- och inspirationskälla för fortsatta studier kring Nikodemus Tessin d. ä. och dennes insatser i svensk byggnadsmiljö.

Torbjörn Fulton

Siegrun Fernlund: GÖTHEBORGS STADZ KONST- OCH MÅLARE-EMBETE.

Böcker om konst. 3. Bokförlaget Signum. Lund 1983. 145 s.

Under hela vårt sekel har det medeltida svenska kyrkomåleriet ägnats vederbörlig beundran, medan följande århundradens bidrag rönt marginellt intresse. På senare tid har dock den efterreformatoriska bildskrudan i våra kyrkor tilldragit sig konsthistorikers uppmärksamhet. 1983 kom tre betydande arbeten om svenskt kyrkomåleri efter 1530: Mereth Lindgrens digra avhandling *Att lära och att pryda*, om efterreformatoriska kyrkmålningar fram till omkring 1630, vidare Ingrid Telhammars *Från syndafall till himmelsfärd*, om interiörmåleri i norrländska fiskekapell på 1700-talet, och för det tredje Siegrun Fernlunds bok om ämbetsmålarna i Göteborg.

Siegrun Fernlunds rikt illustrerade introduktion till det västsvenska kyrkomåleriet på 1700-talet är en sammanfattning av forskningsresultat som tidigare presenterats av Hanna Hegardt och Sven-Axel Hallbäck, till vilka författaren hänvisar i sin inledning.

Pionjärarbetet beträffande västsvenskt kyrkomåleri – i Bohuslän, Halland och Västergötland – gjordes omkring 1920 av Hanna

Hegardt. Hon företog då en inventering inför jubileumsutställningen i Göteborg 1923. Resultaten publicerades i *Studier i västsvensk kyrklig konst. Västsvenska kyrkotakmålningar från sextonhundratalets slut till omkring 1800*. (Skrifter utgivna till Göteborgs stads trehundraårsjubileum genom jubileumsutställningarnas redaktionskommitté XVII), Göteborg 1923.

Hanna Hegardt bygger huvudsakligen på egna iakttagelser av dessa ofta väl bevarade målningar och kompletterar med arkivmaterial, bl. a. rörande Göteborgs målarämbete. När det gäller ämbetet diskuterar hon skråmålare kontra fritt utövande konstnär och påpekar att "skillnaden dem emellan var av rättslig, ej av konstnärlig art, om den också kunde till sina praktiska konsekvenser medföra en nivåhöjning för de fria". När det gäller yrkesmålare och konstnär anför hon vidare att det konstnärliga klimatet tedde sig helt olika i västra Sverige jämfört med östra. I Stockholm skapade närheten till hovet och dess roll som uppdragsgivare samt Konstakademien som institution speciella förutsättningar för konstnärligt nyskapande och konkurrens. Dessa betingelser saknades på Västkusten. Flertalet av de idéer som Hanna Hegardt framför i den omfattande inledande kommentaren till inventeringen är fortfarande livskraftiga: arvet från läckömåleriet genom flera belagda konstnärsgenerationer, målarämbetets centrala roll, intresset för de enskilda målarnas arbetsvillkor osv. Något antikverade förefaller kanske ansträngningarna att fördela kyrkomålarna i "grupper", men detta får väl ses som ett första försök att strukturera det väldiga materialet. Ytterligare ett frågetecken sätter läsaren inför Hanna Hegardts behandling av begreppet *humor* i kyrkomåleriet. Hon ser dessa bilder som ett slags uttrycks-konst där minspelen hos de avbildade eller andra detaljer röjer att konstnären varit mera road av sitt uppdrag än allvarligt inför det. Enligt Hegardt skiljer sig invand-

rade och inhemska konstnärer på denna punkt. De utländska målarna tycks ha haft mera distans till uppdragen, de svenska är däremot mera troskyldiga.

Sitt imponerande inventeringsarbete redovisar Hanna Hegardt i två avsnitt "Förteckning över tak- och väggmålningar från nyare tid i Bohusläns och Västergötlands kyrkor". (Halland fick utgå ur förteckningen p. g. a. att författaren ej haft tillgång till arkivalier över de målningar som försvunnit) samt "Förteckning över kyrkomålarna och deras arbeten".

I ett antal böcker och artiklar har sedan Sven-Axel Hallbäck arbetat vidare på Hanna Hegardts uppslag och vidgat vårt vetande om det västsvenska kyrkomåleriet under 1600- och 1700-talen.

Götheborgs Stadz Konst- och Målare-Embete grundades 1702. De flesta av de målare som var verksamma i kyrkorna hade sin yrkesmässiga gemenskap – på gott och ont – i denna sammanslutning. Siegrun Fernlund presenterar i en i bästa mening populär framställning dessa konstnärer och den bildskatt de givit upphov till. I åtskilliga kyrkor i Bohuslän, Halland och Västergötland smyckades trätunnvalvet från koret till läktaren med bildscener i lysande färger.

Denna bildvärld har föga gemensamt med 1400-talets kyrkomåleri, där de putsade tegelvalven pryddes med pedagogiskt och typologiskt hopkomponerade scener. Trätunnvalvet, himlingen, framstår istället som en sammanhängande himlarymd, där heliga gestalter tronar på moln, där helvetet öppnar sitt glödande gap för världens barn, medan de saliga går Guds nåd till mötes. Saliga och stränga änglar visar på syndens förfärliga följder och himmelrikets härlighet. Många gånger inbjuder de avbildade gestalterna till identifikation. Den nästan encyklopediska bredd som finns i det medeltida kyrkomåleriet har här fått vika för en ämnesmässig koncentration. Jordens skapelse och världsalldets slut är de två huvudmotiven.

Barockteaterns estetik har i dessa kyrktak givits en tvådimensionell, folklig tillämpning. Färgerna är av avgörande betydelse för upplevelsen: barockens mustigt röda, bruna och gyllene färgtoner får efterhand vika för rokokons lätta färgskala med grått och rosa mot ljus blågrön rymd, ofta med en nästan transparent effekt.

Siegrun Fernlund ger en på alla sätt gedigen, intressant och välbehövlig presentation av de olika målarmästarnas bakgrund, utbildning, arbetsvillkor och konstnärliga inriktning. De kyrktak som behandlas är valda så att de ger kronologisk och ämnesmässig spridning.

Som kritik mot boken kan anföras att den ikonografiska analysen är tunn. En närmare utredning om förhållandet mellan förkunnelse och bildskrud hade varit intressant att ta del av. Vissa ansatser görs men de stannar vid trevande försök. Å andra sidan är det i denna bok målarna och inte målningarna som är framställningens huvudtema.

Boken förmedlar upptäckarglädje och kommer säkert att inspirera åtskilliga att besöka dessa västkustkyrkor för att möta ett levande 1700-tal och göra egna iakttagelser. Illustrationerna är väl valda och av hög kvalitet. Det är främst på denna punkt boken skiljer sig från föregångarnas. Hanna Hegardts arbete må ha många innehållsliga förtjänster, men bildmaterialet är uselt och kan i sig inte entusiasmera någon.

Läsaren kan också fundera vidare över – men detta hör förvisso inte till bokens ämne – hur församlingarna genom tiderna upplevt dessa målningar, då de haft dem över sina huvuden medan de lyssnat till de schartauanska prästernas ofta mycket abstrakta utläggningar. Om det funnes tillräckligt med material för en receptionsanalys så skulle en sådan ge en viktig dimension åt våra kunskaper om västsvenskt kyrkomåleri.

Hedvig Brander Jonsson

Elisabeth Stengård: RELIGIÖS KONST ELLER SAKRAL. Ett debattinlägg om konstens form och funktion i kyrkan.

Svenska kyrkans kulturinstitut. Orienteringsserien 6. Proprius förlag 1984. 70 s.

Den moderna religiösa konstens dilemma är ett återkommande tema bland de skribenter som vill presentera eller kritisera de konstnärer som mer eller mindre målmedvetet närmar sig den kristna ikonografien. Vårt århundrade beskrivs som sekulariserat, äldre bildformler som förbrukade eller irrelevanta och såväl konstnären som den tilltänkte betraktaren kallas sökare.

Till dessa tongångar ansluter sig Elisabeth Stengård i sitt debattinlägg om konsten i kyrkan: "Försök att skapa en ny och för vår tid angelägen religiös konst, som närmast har sin förankring i orden 'hjälp min otro' har stött på både bristande förståelse och felaktiga förväntningar." (s. 68).

Författaren beklagar "den mycket olyckliga uppdelningen mellan en religiös konst, som görs privat av konstnärerna och oftast inte når in i kyrkorummet, och en sakral konst, som för det mesta består av beställningsarbeten av inte alltid så inspirerat slag". (s. 8)

I äldre tider, speciellt under medeltiden, var den kristna tron gemensam för hela samhället och konsten till övervägande delen sakral. Vår tid är präglad av rationalism och eventuella trosupplevelser är förbehållna privatlivet. Grunden för ett nära samarbete mellan kyrka och konstnär finns inte längre. Den slutsats som läsaren kan dra av detta Elisabeth Stengårds resonemang är att kyrkans roll som konstbeställare är utspelad. Om kyrkan beställer bilder "upphör konstnären att vara en kreativ person och övergår istället till att lösa en given uppgift." (s. 10) Alternativet är att konstnären skapar och kyrkan accepterar. Motfrågan till Elisabeth Stengård blir "Är detta rimligt i en sekulariserad tid?"

Författarens syn på den religiösa/sakrala/

kristna/kyrkliga konsten – begreppen hålls aldrig klart isär – kan bäst sammanfattas i begreppet *romantisk*: "Om ett religiöst motiv inte garanterar att det blir religiös konst kan ett profant motiv istället ha en stark religiös dimension." (s. 11) Detta var något som upptäcktes och började debatteras under 1800-talets första år, bl. a. med anledning av Caspar David Friedrichs måleri. Kunde inte ett inlevelsefullt målat landskap vara mer andaktsbefrämjande än en konventionell biblisk scen? Är inte konstnärens inlevelse i sitt verk avgörande för dess trovärdighet, äkthet och kvalitet?

Det är inget fel att ha en romantisk syn på konstnärer, konstverk och religiös konst. Men frågan är vad konsekvenserna av detta synsätt blir för kyrkokonsten, den konst som i hög grad är funktionellt betingad och som är ett resultat av att kyrkan använder också bilden som språk, dvs. den uttrycker sin tro i bild, vid sidan av liturgi, musik, predikan, drama?

Elisabeth Stengård ger i boken även en kortfattad översikt över den internationella debatten och svenska initiativ på den kristna konstens område. Hon nämner t. ex. den stora samlingen av moderna konstnärers religiösa verk, som finns i Appartamento Borgia i Vatikanen med "skänkta verk som ibland urskiljningslöst har accepterats", en helt riktig beskrivning, pekar på riskerna med abstrakt konst i sakrala sammanhang och gisslar hobby-ikonmåleriet.

Dessa glimtar ger en inblick i den aktuella situationen på den kristna konstens område i vår västeuropeiska kultur. Men författarens ambition är att formulera ett debattinlägg. Konsekvensen av hennes resonemang blir att den religiösa konsten har möjligheter i vår tid och i framtiden, medan kyrkokonsten är död. Är detta sant?

Hedvig Brander Jonsson

GENESIS PROFETA. NORDISKA STUDIER I GAMMALTESTAMENTLIG IKONOGRAFI. *Acta Universitatis Stockholmiensis 33*. Stockholm 1980 ISBN 91-22-00375-4. Cirkapris: 115 kronor.

Vartannat år samlas nordiska ikonografer till symposium kring ett speciellt tema. De nordiska länderna turas om att stå som värdland för dessa symposier och som utgivare av de publikationer som de brukar resultera i.

1978 hölls det sjätte ikonografiska symposiet på Gimo herrgård i Uppland. Tema var Gamla testamentet. Den något besynnerliga titeln på symposiepublikationen – *Genesis profeta*, "Profeten Genesis", återgår på en målning i Södra Råda, Värmland. Om denna kuriositet kan man läsa i Bengt Ingmar Kilströms uppsats i Gimopublikationen. Uppsatsen behandlar profeternas roll av gammaltestamentliga apostlar och berör särskilt de s. k. Credosviterna, där i vissa fall profeter prefixurerar apostlarna. Kilström hävdar bl. a. att tonvikten ligger på profetian och att Genesis därför kan förekomma bland "profeterna".

Publikationen inleds med en utförlig genomgång av medeltida bibeltolkning, där den som vill fördjupa sig i det typologiska betraktelsesättet har särskilt mycket att hämta. Carl-Martin Edsman, som står för detta bidrag, ger här en synnerligen rikhaltig bibliografi i ämnet och en värdefull översikt över de synsätt som ligger till grund för bibeltolkningen från kyrkofäderna och fram till medeltidens slut. Här kan också den fäkunnige hämta terminologisk kunskap. Edsman låter Martin Luther få sista ordet, ty även hos denne finner man typologiska tankegångar. Enligt Edsman beror detta på att det typologiska betraktelsesättet är kristologiskt.

Torkel Eriksson behandlar i en uppsats om den gotländska Ekebyfunten de sex skapelsedagarna, sexdagarsverket, som enligt Erikssons uppfattning avbildas på funtens cuppa. Men tonvikten ligger framför allt på männi-

skans skapelse och syndafallet. Sviten inleds enligt Eriksson med en bild av Herren i sitt majestät av en beskaftenhet som han finner problematisk. Men han inrangerar den med de två följande – läsningen sker motsols – och betecknar alla tre som en skildring av världens skapelse. Därefter följer Adams skapelse av jord, övertygande tolkad av Eriksson, kvinnans skapelse av mannens revben samt syndafallet. Där slutar enligt Eriksson sviten. Men frågan är om inte den bild som Eriksson utan att riktigt övertyga gör till skapelseberättelsens första bild i själva verket är tänkt att avsluta berättelsen. Man saknar ju annars syndafallsdramats lyckliga upplösning genom Kristus. Den tronande gestalten med den välsignande gesten, framställd under den enda arkadbåge som kröns av ett kors och omgiven av änglar till tecken på att miljön är himmelen, kan knappast avse någon annan än Kristus – återlösaren. De svickelfigurer, som Eriksson avfärdar som utfyllnad, kanske trots allt skall ses i sammanhang med den beskrivna sviten. Så förefaller det, även om det inte i detta sammanhang ges utrymme för en närmare analys. Skapelsedagarna är för övrigt tema också för Aina Trotzigs uppsats, som penetrerar skapelsesviten i Ärentuna kyrka.

Paradiset berörs i flera uppsatser. Lennart Karlsson behandlar i sitt bidrag om kyrkans dörr som paradiset port ett antal till synes rent ornamentalt sirade, järnsmidda dörrar i Sydsverige och visar att det kan finnas anledning att se en symbolik i sammanställningen av vissa formelement. Av intresse för resonemanget är givetvis, att benämningen "paradisport" har medeltida belägg – om också inte i Sverige. I Tyskland har beteckningen enligt Karlsson, som här refererar till Eckart Sauer, anknytning till en medeltida botceremoni, där kyrkans symboliska paradiset stängdes för syndarna tills boten var fullgjord. Med hänvisning till flera dörrar, bl. a. den i Mohe-da, gör Karlsson troligt, att paradisdörrens idé kan ha föresvävat även svenska dörrsme-

der, som kan ha velat visa, att vägen till salighet går genom kyrkan.

I uppsatsen "Simson, styrkebältet och den sakrala kraften" återvänder Oscar Reutersvärd till ett för honom kärt ämne, nämligen kolonnfigurer, denna gång dock inte Lund utan S. Gertrud i Nivelles, där Simsonportalen är föremål för hans intresse. Det mest uppseendeväckande i Reutersvärds framställning är att de båda gestalterna på kolonnskafaten, den stödjande och den famnande, inte skulle ha med tympanonfältets utförliga Simsonberättelse att göra utan enligt hans mening skall ses som rent symboliska gestalter, vilka "med kraft" hanterar respektive "med ömhet" omfamnar "olika fundamentala byggnadselement i kyrkans själva konstruktion", därmed uttryckande andlig och sakral kraft.

Abrahams sköte som paradissymbol är temat för Ulla Haastrups bidrag. Haastrup hävdar att motivet försvinner under loppet av 1300-talet och vill i Petrus med nyckeln se dess ersättare.

En uppsats med titeln "Davids kamp mot lejon och björn" av Jan Svanberg utreder problemet med att skilja Davids och Simsons lejonkamper åt. Det avgörande kriteriet för Davids kamp mot lejonet är det lamm som han räddar och som, då David avses, brukar avbildas. Någon gång som t. ex. i ett tympanon i Lunds domkyrka händer det att de båda gestalterna sammanblandas. Där ser man nämligen Simson med de karakteristiska långa flätorna grensla lejonet och bända upp dess käftar, medan den räddade gumsen koögd och fromt bligande tittar fram, fasthållen av lejonets vänstertass.

En annan sida av Davids gestalten kommer till tals i Dorte Falcon-Möllers uppsats om David med strängospel. Enligt skriften hanterar han antingen psalterium eller cithara. I kyrkmåleriet är hans instrument vanligen den allom bekanta harpan. I uppsatsen utreds Davids musicerande dock på ett mera djuplodande sätt.

Kirsten Dannesboe behandlar Daniels upprepede vistelser i lejongropen, och Ingalill Pegelow låter läsaren närmare bekanta sig med profeten Jesajas gruvliga ändalykt, som enligt apokryferna bestod i att han sågades mitt itu på längden.

Få har förunnats att levande upptas till himmelen. Men alla känner Elie berömda himmelsfärd. Mindre bekant är att också Enok fick samma förmån. Denne upprycktes levande till himmelen för att han skulle slippa se döden. Åke Andrén behandlar dessa två gestalter och den roll de spelar i typologiska bildprogram. Nikodemusevangeliets berättelse om de två gamla människors vistelse i Paradiset återges däremot inte i västerländsk kyrkon Konst men väl i den ortodoxa, dock inte förrän på 1600-talet.

Knud Banning analyserar den sida i Biblia pauperum, som behandlar omskärelsen och dess förebilder i GT.

Mereth Lindgren har undersökt en ovanlig framställning av Adams och Evas utdrivande ur paradiset, där döden själv förföljer de olyckliga med – får man förmoda – makaber gitarrmusik. Bilden finns i Hägerstادتaket från 1608 (nu i SHM). Lindgren visar motivets sammanhang med dödsdånsmotivet och har även hittat jämförbara motiv, t. ex. i Glanshammar, Närke, där dödmannen håller upp ett timglas. Lindgren konstaterar avslutningsvis, att motivtypen med döden i paradiset skapas under 1400-talet och sedan fortlever under de närmaste århundradena.

Man vill gärna instämma med Patrik Reuterswärd i hans konstaterande, att målningarna i Lojo, Finland, hör till de märkligare i Norden. Reuterswärd har i detta sammanhang särskilt intresserat sig för framställningen av Edens lustgård, där Evas skapelse och förening med Adam samt Syndafallet framställs. Djurens ofred skildras i bilden liksom sjujungfrun med kam och spegel – en syndasymbol. Reuterswärd tar Thomas av Aquino till stöd för konstaterandet, att djuren

redan från början varit skapade att riva varandra, vilket skulle förklara ofreden som en blott skenbar störning av paradiset.

Ingrid Telhammer presenterar några gammaltestamentliga motiv på arbeten av norrlänningen Petter Blom i Hälsingland, tillkomna i förra hälften av 1700-talet. Telhammer berör här ett material som är föga känt och därför intressant att få ta del av. Bloms reliefer finns framför allt på hans predikstolar.

Bernt C. Lange ger en beskrivning av målningarna i Tydal kyrkas kor från 1696 och går igenom bildprogrammet med dess många Mossescener och bilder ur andra gammaltestamentliga hjältars historia. Men det intressantaste med Tydal är kanske ändå, att eftervärlden här via en inskrift får veta, att det är biskopen, som på allmogens anmodan ombesörjt målningarnas tillkomst. Som programmet är väl genomtänkt, torde Langes förmodan att biskopen själv gjort upp det, vara riktig. Hade någon annan andlig varit inblandad, skulle det säkert ha framgått av inskriften.

I en längre uppsats, som placerats som appendix, analyserar Sören Kaspersen Munkalivpsaltarens figurinitialer, hur de förhåller sig till texten och det väggmåleri, som enligt Kaspersens uppfattning är birgittinskt, dvs. en ansevärd del av det senmedeltida kyrkmåleriet i Norden. Birgitta Sigfusdotter, nunna i Munkalivs kloster, både präntade texten och utförde initialerna. Handen är alltså birgittinskt. Men är de avbildade scenerna ur skapelseberättelsen särskilt birgittinska? Enligt Kaspersen är urvalet av scener och deras placering relevant, och han anser sig ha påvisat ett intimt sammanhang mellan bild och text. Han är också benägen att koppla Birgittas initialbilder till det ovannämnda väggmåleriet, där liknande skapelsebilder förekommer. Men det finns skäl att ifrågasätta om det aktuella väggmåleriet verkligen är birgittinskt. Kaspersen förutsätter att det är det. Invändningarna till trots är Kaspersens uppsats ett högst läsvärt arbete och ett lärdomsprov.

Andakt och vetenskap ingår förening i Aron Anderssons studie av Mariasymboler hos Birgitta och Matthias Grünewald, detta utan förfång för det vetenskapliga resonemanget. "Bågen i skyn, Salomos tempel och renhetens käril" heter uppsatsen som stilistiskt höjer sig till det närmast poetiska och kan avnjutas även som litterärt alster. Sin förank-

ring i *Genesis profeta* får uppsatsen genom de typologier som behandlas.

Genesis profeta har som synes åtskilligt att ge den ikonografiskt intresserade och bidrar stort till belysningen av Gamla testamentets bilder.

Anna Nilsén

Homiletik

KG Hammar, DET SOM HÖRS – ETT PREDIKOTEORETISKT PERSPEKTIV Verbum 1985

PREDIKA MED GLÄDJE, red. Olle Nivenius
Skeab Förlag, 1982

Homiletik kan betyda två saker: läran om vad predikan *är* och *bör vara*, samt studiet av hur predikan faktiskt *har varit*; alltså antingen en normativ eller en deskriptiv disciplin. De båda böcker som skall recenserar här hör till den första kategorin. *Predika med glädje* är resultatet av en serie samlingar med predikanter i lundatrakten under ledning av biskop em. Olle Nivenius, och även om den uttryckligen av utgivaren anges vara något mera anspråkslöst än en homiletik, så är den dock främst avsedd som en hjälp för predikanter att komma vidare i sitt kall.

Jag återkommer till denna bok. *Det som hörs* är däremot direkt tänkt som en teori om predikans väsen och metod, och vi börjar därför med den.

KG Hammar har försökt sig på något så ambitiöst som att bygga upp ett nytt slags homiletik på den moderna hermeneutikens grundvalar. Det hade varit bättre om han låtit bli. Inte därför att företaget inte vore önskvärt – tvärtom – men det måste utföras betydligt bättre om det inte skall leda till förakt för både hermeneutiken och homiletiken. Hammar börjar med att utifrån en (tveksam och slarvig) exeges av Rom. 10:17 slå fast uppgiften för en "homiletik idag": att beakta inte så mycket "det som sägs" som "det som hörs". Det är i och för sig en viktig synpunkt. Poängen är att olika gudstjänstdeltagare "hör" olika saker i en och samma predikan, emedan vi människor tillägnar oss alla våra erfarenheter genom en tolkningsakt som är betingad av vars och ens speciella förutsättningar. Men är den insikten särskilt originell?

Har inte t. ex. lutherska predikanter länge vetat att somliga människor bara hör lag, andra bara evangelium i en och samma predikan? Vidare, vilka konsekvenser drar Hammar av detta förhållande? Å ena sidan säger han att "predikanten har ansvar för vad människor hör" och att det gäller att "skapa möjligheter för likartade sätt att förstå och tolka" (s. 10). Å andra sidan vänder han sig mot fromt efter-sägande. Hans predikoteori förutsätter "den myndiga människan. . . fri att lyssna och tolka Guds röst utifrån 'det som hörs'" (s. 33).

Boken är full av dylika oklarheter. För att ta ytterligare ett slående exempel, så läser vi på s. 31: " 'Det som hörs' blir alltså till i mötet mellan texten och kontexten. Det skapas på nytt i varje ny situation. Vi kan kalla det *tema*. . ."; och på s. 32: "Temat bildar underlaget för 'det som hörs'. Temat är inte detsamma som det som hörs." Det är inte det att man inte kan begripa ungefär vad förf. menar. Men i ett arbete av det här slaget har läsaren rätt att kräva en stabil terminologi, klara distinktioner och ett värdat språk.

Vidare är förf. alltför okunnig om modern hermeneutik. Han talar obesvärat om "då-tolkning" och "nu-tolkning", i betydelsen exeges och aktuell tillämpning, alldeles som om en verklig "då-tolkning" vore möjlig. Men Hans-Georg Gadamer visade för snart trettio år sedan i sitt stora arbete *Wahrheit und Methode*, att all tolkning är nu-tolkning. Någon objektiv "ursprunglig innebörd" finns inte, emedan texter alltid når oss via en tolkningsprocess. Samtidigt hävdar Gadamer att textens *sanning* (Wahrheit) är en evig storhet, även om den alltid bryts genom historiens prisma innan den når oss – ett helt annat perspektiv än Hammars relativistiska tal om att "tilldela mening", "ge något en innebörd som det inte tidigare haft" osv. Att på allvar tillämpa Gadamer's hermeneutik på homiletiken –

under beaktande av de skilda tolkningsprocesser som försiggår när predikan skrivs, när den avhålls och när den senare eventuellt läses som litterär produkt i en ny kontext – det vore mycket intressant, men något sådant har förf. inte gjort. Gadammers centrala begrepp *Wirkungsgeschichte* och hans positiva värdering av traditionens roll i tolkningen förbigås helt, till förmån för en ofta upprepad kritik av auktoriteter och "fastlåsta" tolkningar.

Visst finns det ett och annat att ta vara på i den här boken också, framför allt i kapitlet som går in på praktiska tillämpningar. Men den teoretiska delen är ohjälpligt dålig.

Den intressantaste synpunkten i boken är enligt recensenten att en predikant, bl. a. på grund av den moderna pluralismen, måste sträva att göra själva predikohändelsen så entydig som möjligt om kommunikation skall kunna äga rum. Men just här ges tyvärr inga konkreta råd. Det är uppenbart att det måste ligga en modern predikant i fatet att ha ett stort förgyllt allseende Öga på dominerande plats i kyrkorummet när han vill lära sin mening att Gud inte är någon dömande Gud. Men hur "skapa enhetlighet över talhändelsen" utan att komma på kollisionskurs med riksantikvarieämbetet?

Slutligen något litet om bokens märkliga teologi. Den representerar en större trend inom Svenska kyrkan idag som skulle förtjäna att analyseras ordentligt i något sammanhang. Hammar reducerar hela den kristna tron till ett slags hemsnickrad hermeneutik. "Kristen tro handlar om att vara människa, om att få sin vardag tolkad, om en frigörande helhetsupplevelse av 'allt som finns' " (s. 63f). Någon gång kan det heta litet mer profilerat att kristen tro är att tolka livet i ljuset av Jesus Kristus. Men inte mer än så. Säkert syftar inte Hammar till en reduktion utan bara till att framställa den kristna tron i termer som moderna människor kan förstå. Men därmed inträder faktiskt en reduktion: av det andliga livet till själsliv, av uppenbarelser till "tröstolk-

ning", av kyrkans uppgift till terapi. Vad man än anser om det, så är det tydligt att det är detta synsätt som ligger bakom Hammars "homiletik" och styr hans framställning, långt mer än en genomtänkt syn på hermeneutikens bidrag till predikandets konst.

Predika med glädje är, som redan antytts, ett helt annat slags bok. Den utgörs av nio uppsatser i olika ämnen som rör predikandets aktuella villkor, skrivna av elva författare. Uppsatserna är mycket olika, inte minst till innehållet: så olika, att man måste ta med en nypa salt för ordets påstående om en gemensam grundsyn. Teologiskt sett finner man allt från en existentialistisk tröstolkning av Hammars snitt till ganska traditionell lutherdom.

Boken börjar litet tungt, med tre problem-inriktade bidrag följda av en uppsats full av råd och tips. Sedan lyfter den, med Göran Forkmans "Från bibelns Gud till dagens människa". Här kombineras klarsynthet och god framställningskonst. På några få sidor får läsaren en levande bild av predikans uppgift, dess speciella svårigheter och möjligheter. Samtidigt som blicken för uppdragets konturer är klar, förmår Forkman lyfta fram den mångfald av sätt som det kan utföras på. Genomgången av Nya testamentets olika uttryck för ordet "predika" är särskilt nyttig.

Efter Forkmans uppsats följer en till lika gedigen och välskriven, Birger Gerhardssons "Att förvalta Guds hemligheter". Gerhardsson erbjuder en genomtänkt luthersk syn på predikans uppgift och funktion, fri från dogmatism och med intressanta personliga kompletteringar. Ingen kan beskylla Gerhardsson för att vara "fastlåst" (som Hammar uttrycker det) – han visar lika stor medvetenhet om behovet av nutidsanknytning som någon annan av de här recenserade författarna. Men han är inte så snar som andra att kräva en omtolkning av bibelns budskap i moderna tanke-kategorier. Snarare trycker han på vikten av att omforma moderna tankar efter bibelns kate-

gorier. Hans reflexioner kring den "prövande andelöshet" som råder i Sverige just nu är djupt tänkvärda.

Två saker vill jag ifrågasätta hos Gerhards-son. För det första hans parentes i det annars kraftfulla framhållandet av trons anspråk: i ett sammanhang måste tron hållas utanför, nämligen det vetenskapliga. Detta är ett ofta framhållet ideal i svensk teologi, men är det möjligt eller ens önskvärt? Problemet måste dryftas betydligt mer ingående än vad som hittills har skett. För det andra ifrågasätter jag den exklusiva roll som motsatsparet *lag - evangelium* (i betydelsen *krav - gåva*) får spela. Jag instämmer med Gerhardsson att detta begreppspar är ett genialt "program för den praktiska förvaltningen av bibelns budskap". Men på ett mer grundläggande plan existerar en annan dynamik, tydligt omvitnad i både bibeln och i kyrklig utläggningstradition. Den beskrivs kanske bäst som *löfte - fullbordan*, men även andra begreppspar täcker samma verklighet: *gammalt - nytt, lag - nåd, kött - ande*. Detta är själva frälsningshistoriens dynamik och borde därmed vara grundmönstret för kristen predikan. Inom detta grundmönster har det lutherska *lag - evangelium*, reflexionen över Guds krav och Guds gåva, sin rätta plats.

Det finns inte utrymme att här diskutera övriga bidrag i *Predika med glädje*. De flesta är givande, inte minst utgivarens båda egna, och de bjuder tillsammans på en stor bredd av erfarenhet och kunskap. Detta torde alltså vara en bok som alla predikanter kan ha god nytta av.

Stephan Borgehammar

Hans-Ruedi Weber: EN FREDAG VID MID-DAGSTID. Meditationer inför korset. 96 sid. Gummessons Stockholm 1979.

Denna utmärkt vackra och innehållsrika bok består av två delar. Den första utgör en sammanställning av trettiofem meditativa texter och reproduktioner av konstnärliga verk. Dessa skildrar hur man tolkat Jesu död i olika kulturer och traditioner, från det förhärligade korset på en 500-talsmosaik i Ravenna fram till vår tid. Den andra delen följer huvudlinjerna inom den kristna bildkonstens utveckling i anslutning till den första delens texter och bilder. Boken grundar sig på ett större forskningsprojekt kring frågan: vilket inflytande utövar olika slag av kulturell miljö på förståelsen av Jesu korsfästelse, både när det gäller Nya Testamentets tid och i vår tids skiftande kulturmiljöer? Utifrån detta gör författaren till boken, som är pastor inom den schweiziska reformerta kyrkan och sedan 1971 direktor för bibelstudiearbetet i Kyrkornas Världsråd, många kloka iakttagelser, bl. a. beträffande utövaren av kyrkokonst: "Konstnären får inte endast arbeta med korsfästelsen som tema, utan detta motiv måste självt påverka, bearbeta och forma konstnären. Först då, när man inifrån tar del i det som hände på Golgata kan en ny sida av korsfästelsens hemlighet upptäckas och få sin form." (sid. 86). Samt vidare på samma sida: "All kristen konst kan endast visa på den sanna gudsbild som uppenbarades i Jesus Kristus. . . Likväl finns det ett mera existentiellt sätt att göra denna bild synlig. . . Kyrkan själv är kallad att bli Guds konstverk och de kristnas liv är avsett att bli en kontinuerlig tolkning av Kristi liv, död och uppståndelse." Därför låter han också den sista bilden vara ett foto av en korsformad dopgrav från fornkyrkan.

Enligt min mening utgör boken ett inlägg att ta på allvar i den pågående kyrkokonstdebatten i vårt land, men den arbetar som sagt inte bara på ett vetenskapligt plan och äger in-

te bara ett konstnärligt värde. Den är i högsta grad en bok att meditera över, att ta till sig i sin Kristusefterföljelse, oavsett om man sysslar med kyrkokonst som yrke eller av intresse.

Författaren lyckas verkligen framställa kyrkokonsten som ett med sitt förblivande bibliska budskap.

sr Marianne Nordström

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv



Verksamhetsberättelse för år 1986

Sällskapet styrelse utgjordes år 1986 av professor Ragnar Holte, Uppsala, ordförande, kyrkoherde em. Karl-Erik Wallin, Osby, vice ordförande, musikdir., teol. och fil. kand. Gudrun Zethelius, Lilla Edet, sekreterare, fil. mag. Vivi Andersson, Lilla Edet, kassaförvaltare, studierektor Albert Sjögren, Ransäter,

samt musikdirektörerna Curt Lindström, Borås och Maria Thyresson Hedin, Örebro.

Suppleanter i styrelsen har varit musikdir. Gun Palmqvist, Falköping, professor Folke Bohlin, Lund och pastor Sören Bolander, Partille.

Sällskapet medlemsantal uppgick den 31

december 1986 till 190.

Styrelsen sammanträdde den 10 mars och 2 augusti.

Styrelsen, som i egenskap av RISKS sektion för liturgi och musikvetenskap ägnat ett grundligt arbete åt granskningen av utredningen SOU 1985:44-47, Svenska Kyrkans Gudstjänst, kunde i mars presentera ett fylligt remissutlåtande med en ingående kritisk granskning av förslagen.

Sällskapets årsmöte hölls den 2 augusti på Stjärnholms stiftsgård i samband med koral-dagar. Dessa ägnades åt resultaten av remisserna på de nya förslagen till psalmbok, hand-bok och mässbok. Orienteringar och diskus-

sionsinledningar gavs av Curt Lindström, Maria Thyresson Hedin och Ragnar Holte. Sång-övningarna leddes av Maria Thyresson Hedin.

Årsboken Svenskt Gudstjänstliv, årg. 60/61, ett temanummer om Den Svenska Psalmboken, är den första produkten av den nya redaktionens arbete. Den förmedlar bl.a. material från RISK och från Uppsala teologiska fakultet vad gäller psalmboksremissen. Årsbo-ken planeras i fortsättningen utkomma med en volym per år.

Uppsala och Lilla Edet i februari 1987
Ragnar Holte Gudrun Zethelius
ordf. sekr.

INNEHÅLL

<i>Sven-Erik Brodd</i> , Ekumenik och eucha-risti. En presentation av årsboken Svenskt Gudstjänstliv 1987	3	cal Manuals – One Ecumenical Liturgy of the Eucharist	35
<i>Richard Stetson</i> , De eukaristiska böerna i Svenska kyrkans mässordning 1986. En internationell jämförelse (The Eucharistic Prayers of the Swedish Mass 1986 – An International Comparison)	5	Recenserad litteratur	
<i>Carl-Göran Bergman</i> , Eucharistins plats i kyrkorummet (The Eucharist's Place in the Place of Worship)	19	Förord till recensensavdelningen (Birgit Lindkvist Markström)	56
<i>Sune Fahlgren</i> , Sju samfund – tre handböcker – en gemensam nattvardsliturgi (Seven Denominations – Three Liturgi-		Kyrkomusik med hymnologi	57
		<i>Birgitta och Sven-Erik Brodd</i> , Maria-musik (G. Zethelius)	
		Den svenska psalmboken, betänkande resp. slutbetänkande (R. Holte)	
		Den svenska psalmboken, SGL 1960-61 (R. Holte)	

Den svenska psalmboken 1695/1697 års koralbok (R. Holte)

Anders Ekenberg, Det klingande sakramentet (T. Hedlund)

Karl-Johan Hansson, En levande församlingssång (S. Serenius)

Gunnar Hillerdal, En ny sång vill jag sjunga (R. Holte)

Henrik Jansson, Om kyrkomusiken i Göteborg (B. Lindkvist Markström)

Henrik Jansson, Musiklivet i västsvenska kyrkor (B. Lindkvist Markström)

Henrik Jansson, Orgelverken i Göteborgs Domkyrka (G. Arnér)

Rolf Larsson och Lars-Åke Lundberg, Hjärtats nyckel . . . (S. Bolander)

Rolf Larsson, Jubilate! (B. Lindkvist Markström)

Erik Lundkvist, Geistliche Musik in Schweden (B. Lindkvist Markström)

Inge Löfström, En bok om Britt G. (R. Holte)

Augustin Mannerheim, Gamla psalmisters röst (R. Holte)

Musikaliska kvalitetskriterier (G. Zethelius)

Musiken i liturgin (S. Bolander)

Rune Pär Olofsson, ". . . och ett oändligt hem" (R. Holte)

Per Olof Nisser, Psalmens väg till oss (R. Holte)

Per Olof Nisser m.fl., Vår nya psalmbok (R. Holte)

Olle Nivenius, En psalmbok blir till (R. Holte)

Stig Magnus Thorsén, Du är musiken (S. Bolander)

Claes-Bertil Ytterberg, Olov Hartman och det kosmiska dramat (R. Holte)

Hilmer Wentz, Klockaren i helg och söcken (B. Lindkvist Markström)

Liturgik

J.G. Davies, Nya perspektiv på gudstjänsten (P.O. Sjögren)

74

Ingvar Hector, Te Deum (M. Nordström)

Ragnar Lundell m.fl., Förnyad gudstjänst (P.O. Sjögren)

Carl-Henrik Martling, Tider och dagar (M. Nordström)

Klaus Moritz, Församlingens väg till söndaglig mässa (G. Prytz)

Kyrkokonst med kyrkoarkitektur 79

Siegrun Fernlund, "ett Herranom värdigt tempel" (H. Brander Jonsson)

Siegrun Fernlund, Götheborgs stadskonst- och målare-embete (H. Brander Jonsson)

Genesis profeta, (A. Nilsén)

Anders Gustavsson, Religiösa bilder inom väckelserörelser (H. Brander Jonsson)

Sten Karling, Kalmar domkyrka och Nikodemus Tessin d.ä. (T. Fulton)

Bengt Ingmar Kilström, Bild och symbol i Guds hus (A. Corell)

Bengt Ingmar Kilström, Guds hus (A. Corell)

Kyrkan bygger och förnyar (B. Bohman)

Günther Niemeyer, Påsklandskapet (E. Persson)

Folke Nordström, Medieval Baptismal Fonts (A. Nilsén)

Elisabeth Stengård, Religiös konst eller sakral (H. Brander Jonsson)

Ingrid Telhammar, Från syndafall till himmelsfärd (H. Brander Jonsson)

Varnhems klosterkyrka (J.O.M. Karlsson)

Maj-Britt Wadell, Evangelicæ historiae imagines (H. Brander Jonsson)

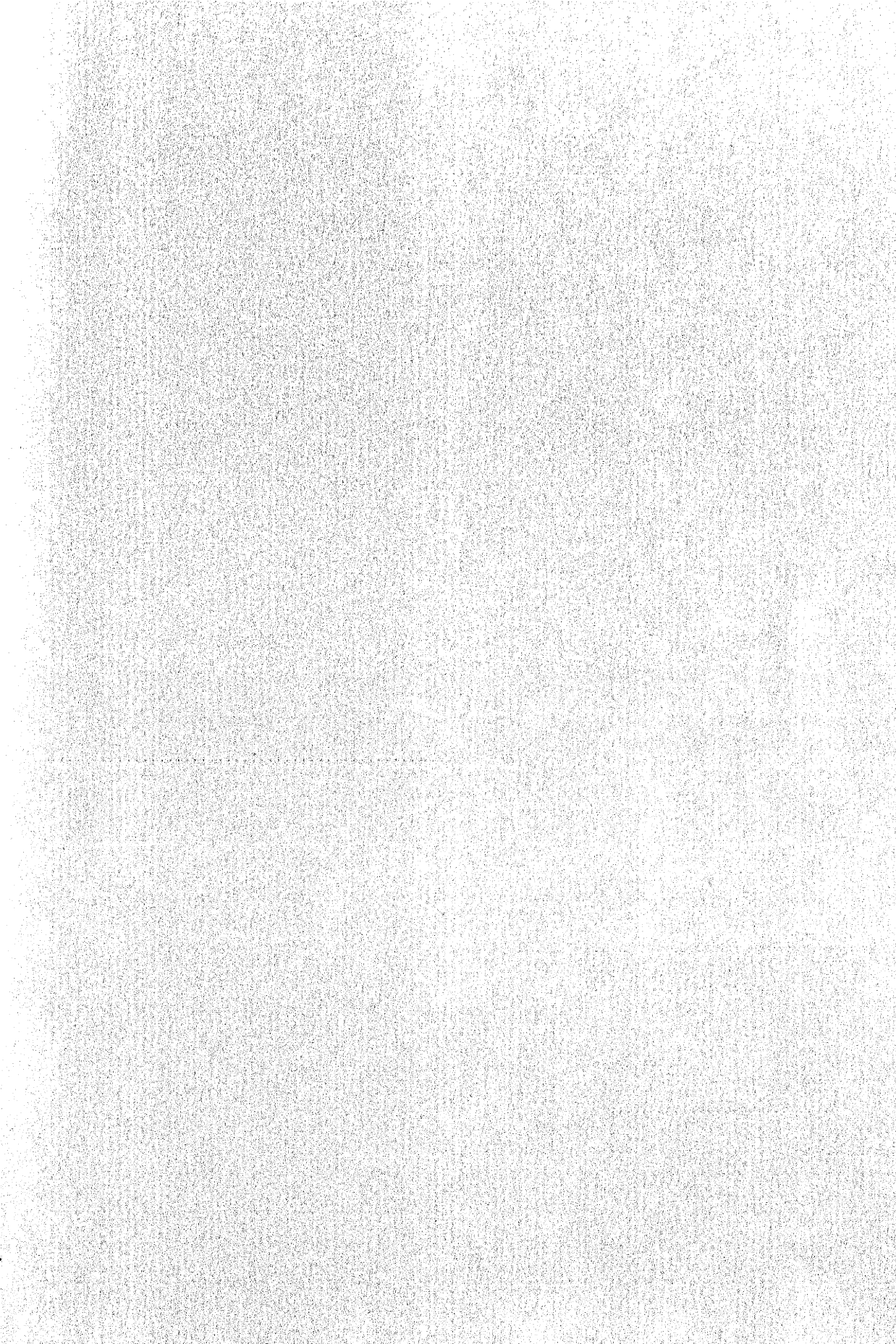
Hans-Ruedi Weber, En fredag vid middagstid (M. Nordström)

Homiletik

K.-G. Hammar, Det som hörs (S. Borgehammar)

O. Nivenius, red. Predika med glädje (S. Borgehammar)

99



Svenskt Gudstjänstliv har 1987 temat Ekumenik och Eucharisti. De ekumeniska och liturgiska rörelserna har alltmer, och på ett sätt som inte så ofta uppmärksammas, visat sig höra samman. När Svenskt Gudstjänstliv nu gör det, sker det i form av tre större uppsatser som belyser detta samband ur tre viktiga aspekter: Först det faktum att Svenska kyrkan nu fått nya mässordningar som i hög grad anknyter till den internationella utvecklingen. Vidare genom att belysa betydelsen av att olika kyrkosamfund får kyrkorum som uppvisar stora likheter vilket kan få betydelse för en gemensam uppfattning av liturgi och nattvard. Slutligen behandlas den liturgiska förnyelsen i svensk frikyrklighet utifrån det ekumeniska perspektivet.

Svenskt Gudstjänstliv presenterar från och med i år en omfattande recensionsavdelning som omfattar litteratur inom de områden årsboken ska bevaka: liturgi, kyrkonst, kyrkomusik och homiletik.

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600324356