

PC
5506



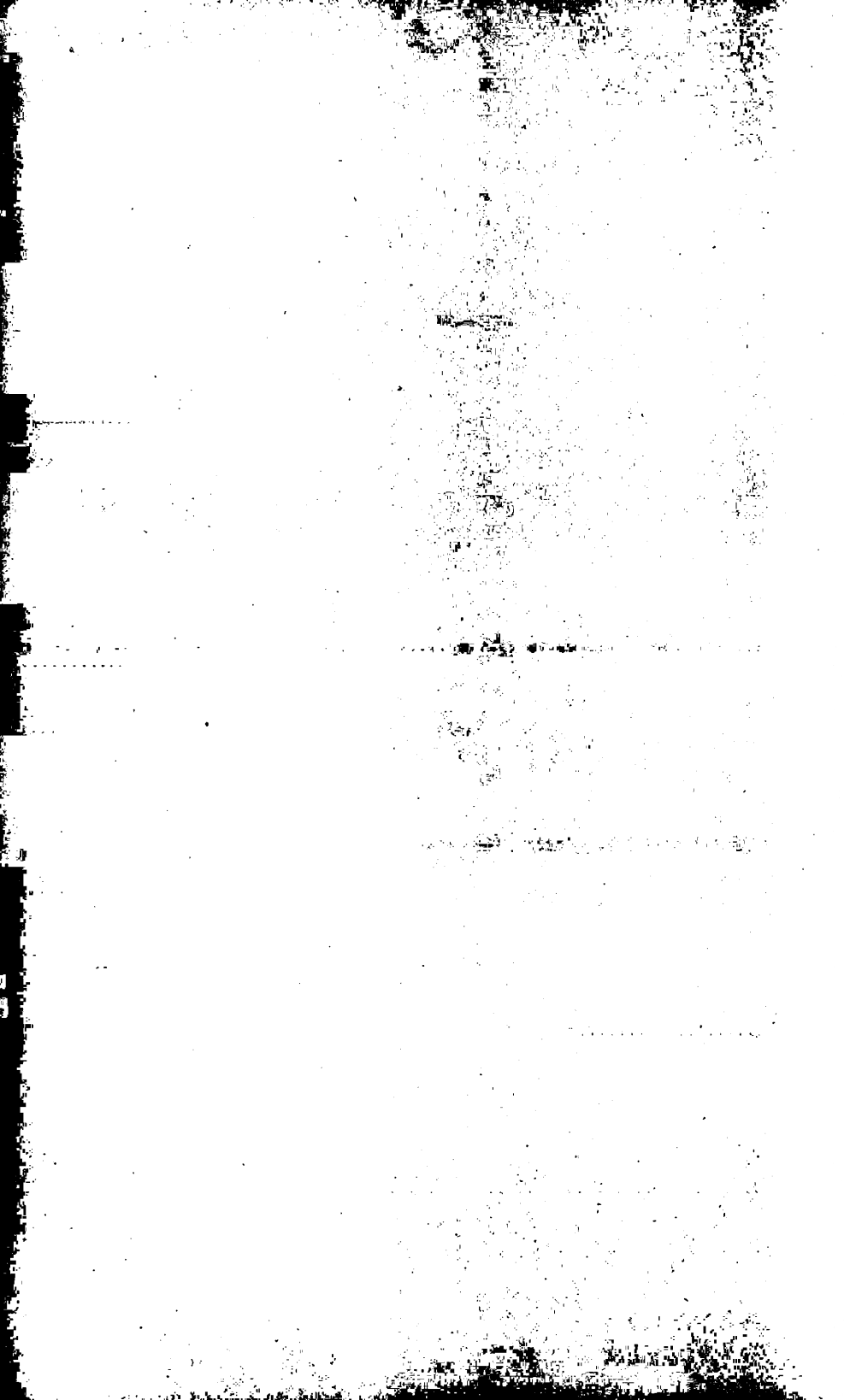
Gudstjänstfolket

Församlingssyn och liturgi



ÅRSBOK FÖR SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV 80 2005

GGUDDSTJÄRNSTIFOLKEFÖRSAMLINGEN OCH LITURGI
SGL 80/2005



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 80 / 2005

Gudstjänstfolket

Församlingssyn och liturgi





Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 80 / 2005

Gudstjänstfolket
Församlingssyn och liturgi

REDAKTÖR Sven-Åke Selander

Oloph Bexell Anders Björnberg Runar Eldebo Ragnar Holte
Bertil Nilsson Anders Piltz Elisabeth Stengård Johan Unger

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån samt meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften 2005 är 150 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till *sällskapets* plusgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510 50637. E-postadress: ingmarij@spray.se
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 140 kr för 2005. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på *årsbokens* plusgirokonto 42 68 84-3, Svenskt gudstjänstliv. Ekonomiansvarig för årsboken är professor Ragnar Holte, Magnus Stenbocksgatan 3, 222 24 Lund. Tel.: 046 151408. E-postadress: ragnar.holte@tele2.se

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Organisationsnummer 89 47 00-7822

Ordförande: TD Anna J Evertsson

Tel.: 044 76967

E-postadress: anna.evertsson@hem.utfors.se

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete inom det kyrkovetenskapliga området kring:

liturgi

kyrkokonst

kyrkomusik

predikan

Årsboken 2005 ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet samt från Thora Ohlssons Stiftelse.

© Artos & Norma bokförlag, 2005

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2005

Tryck Team Offset, Malmö 2005

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 1101-7937

www.artos.se

- Förord
6 SVEN-ÅKE SELANDER
- Allhelgonamässan i Katarina församling, Stockholm
Reflexioner kring församlingssyn och liturgi i storstadens miljö
II ANDERS BJÖRNBERG
- Panteism och religiös diskretion
– reflektioner kring några exempel på nutida svensk kyrkokonst
22 ELISABETH STENGÅRD
- Kyrkorum, församlingssyn och liturgi i Växjö domkyrka
43 JOHAN UNGER
- Församling och liturgi – några medeltida exempel
68 BERTIL NILSSON
- Från liturgisk enhetlighet till försöksverksamhet
Diskussionen om »handbokstroheten» i Svenska kyrkan
96 OLOPH BESELL
- Katedral och gemenskap
Svenska Missionskyrkans självförståelse
II8 RUNAR ELDEBO
- Församlingssyn och gudstjänstliv i nutida
romerskt-katolskt perspektiv
I4I ANDERS PILTZ
- Vart är Svenska kyrkan på väg?
Gudstjänstfolket och liturgiins tillbedjansspråk
I6I RAGNAR HOLTE
- I77 Recensioner
- I9I LPS:s verksamhetsberättelse 2004

Förord

SVEN-ÅKE SELANDER

Lördagen den 9 april 2005 – en minnesvärd dag – när man firade »Den gode herdens söndag» – utannonserades i en stockholmstidning bl.a. följande gudstjänster:

Gudstjänst för kropp och själ i Solna

African Madonna i Hedvig Eleonora

Gudstjänst för stora och små i Täby

Lovsångsmässa i S:ta Clara

Mässa och frälsarkransvandring i S:t Matteus

Das Land der Freiheit. Gottesdienst zum Gedenken an Dietrich

Bonhoeffers 60. Jahrestag der Hinrichtung i Tyska kyrkan i Stockholm

Gudstjänst med bibelundervisning: 2 Tim 2,5 i Betlehemskyrkan, EFS, Stockholm

Möjligheternas Afrika i Immanuelskyrkan, Svenska Missionskyrkan, Stockholm

I en sydsvensk tidning annonserades samma dag följande gudstjänster:

Requiemmässa i Vår Frälsares kyrka, Katolska kyrkan, Malmö

Finns det synd? Temagudstjänst i EFS-kapellet, Lund

Tomasmässa i Fosie

Gospelgudstjänst i Veberöd

Med rum för mina tankar. Gudstjänst som förberetts och genomförs av ungdomar i församlingen i Oxie

Gudstjänst med nattvard i Ljungkyrkan, Svenska Missionskyrkan, Höllviken.

Ett studium av olika teman för den söndagliga gudstjänsten ger anledning till många reflektioner. Varför så många olika teman? Vilken är den liturgiska utformningen? På vilket sätt är gudstjänsten präglad av det trossamfund och den församling i vilken gudstjänsten genomförs? Vilka yttre och inre faktorer spelar en roll för att gudstjänsterna utformas så olika?

Under senare år har gudstjänstutbudet inte bara i Svenska kyrkan utan också i andra trossamfund genomgått stora förändringar. Det hänger ofta samman med kontextuella faktorer men aktualiserar kanske just därför frågor om vad liturgi egentligen är och vad en församling kan vara. Avståndet från bibelundervisning till Tomasmässa kan synas långt, det kan finnas skäl för att en gudstjänstfirande församling firar requiemmässa och en annan gudstjänst för stora och små. Det ger viktiga signaler när någon församling firar gudstjänst med uppmärksamheten riktad mot Afrika och en annan gudstjänst för kropp och själ. Dans och musik spelar viktiga roller i en söndags gudstjänstutbud men det finns också gudstjänster med inriktning på undervisning och förkunnelse.

Årsbok för svenskt gudstjänstliv 2005 har valt att fokusera på två viktiga begrepp: *liturgi* och *församlingssyn*. Naturligt nog är båda begreppen nära knutna till den kristna kyrkans historia och tradition. Hugo Odeberg, nytestamentlig exeget i Lund, lärde oss teologie studerande på 1950-talet att man inte kunde förstå den urkristna gudstjänsttraditionen om man inte var medveten om synagogans gudstjänstfirande med dess koncentration på de bibliska texterna. Den första pingstpredikan var inte mindre genomgripande än profeternas i Gamla testamentet, men nu stod Kristus och Skriften i centrum för bibeltolkningen. Påsken var för den judiska traditionen den centrala högtiden, snart blev den också de kristnas initiations- och dophögtid och påskmåltiden utgångspunkt för återkallandet i minnet under nattvarden av det som skedde »den natt då han blev förrådd». De oinvidas och de invigas olika delar av gudstjänsten utgjorde till en början en grundläggande skiljelinje, markerad i den liturgiska utformningen av den urkristna gudstjänsten.

Den liturgiska traditionen har genom tiderna utvecklats i många olika riktningar. Frågan om vem som leder liturgin: biskopen, prästen eller folket har tolkats olika, frågor om gudstjänstens centrum likaså. 1900-talet har markerat en återgång till urkristen tradition i många kristna kyrkor, vilket

både har öppnat för ekumeniska initiativ och för att liturgin i sina former närmat sig folkliga traditioner och en respekt för att den gudstjänstfirande församlingen i sin helhet ansvarar för och bär liturgin. På ett anmärkningsvärt sätt har särskilt mässfirandet i olika kyrkor kommit att närma sig varandra – »det var ju ingen större skillnad» – samtidigt som det skett en liturgisk frigörelse med många olika gudstjänstformer för skilda mänskliga behov som resultat.

Begreppet liturgi kan svårligen skiljas från begreppet församling. Begreppet församling har också problematiserats i vår tid, men har naturligtvis också sin historia. Vem eller vilka är församlingen, vem eller vilka bildar kyrka, vem eller vilka bär den vidare till nya generationer. Det är inte bara utifrån liturgiska utan också utifrån funktionella och formella perspektiv som församlingsbegreppet problematiserats. Inklusiv eller exklusiv, öppen eller sluten, nationell eller världsomspännande, demokratisk eller hierarkisk – många är de begrepp som prövats för att beskriva vad en församling är. Ekonomiska och praktiska frågor har inte sällan fått bestämma vad en församling kan vara.

Spänningsfältet mellan församlingssyn och liturgi aktualiserar många frågor om gudstjänsternas inriktning och utformning. Det var ingen tillfällighet att man den 10 april 2005 firade requiemmässa i den katolska Vår Frälsares kyrka och inte heller att EFS hade en bibelundervisningsgudstjänst, att man firade en gudstjänst på temat Afrika i Immanuelskyrkan, en gudstjänst för kropp och själ i Solna eller en minnesgudstjänst för D. Bonhoeffer i Tyska kyrkan. Det är därför intressant att belysa frågor om förhållandet mellan församlingssyn och liturgi både i historiskt och aktuellt, i formellt och funktionellt perspektiv. Så sker i denna årsbok.

Årsboken inleds med att *Anders Björnberg* utifrån det konkreta exemplet »Allhelgonamässan», som fått sitt namn efter Allhelgonakyrkan, en distriktskyrka inom Katarina församling i Stockholm, utvecklar en reflektion kring förhållandet mellan liturgi och församling. I »Allhelgonamässan» finner han »en tydligt öppen församlingssyn, också i ekumeniskt avseende – åtminstone i svenskt perspektiv». »Den avskalade liturgin skapar öppenhet för ett brett deltagande». »Samtidigt fungerar den avskalade liturgin så, att den sätter fokus på kärnor i det kristna budskapet, så som de framträder i en mässa, som är så naken som möjligt – och därmed också så tydlig som möjligt. Det

avskalade öppnar också in mot ett tydligt centrum, som jag tror tydliggör att man utgör en kristen församlingsgemenskap just i gudstjänsten».

Problemet med att samtidigt vara öppen och tydliggöra det centrala kristna budskapet exemplifierar och problematiserar *Elisabeth Stengård*. Hon menar att »många nya svenska kyrkor/kapell har en mycket nedtonad specifikt kristen konstnärlig utformning. Kristusbilden har inte så sällan ersatts av moln, jordglober eller utblickar mot naturen». I sin uppsats ger hon flera exempel på sådana tendenser. En effekt av detta kan bli att »ju mer religiöst diskret ett modernt kyrkorum uppfattas som, desto oftare erbjuds donationer med klarare kristet budskap». Inte sällan är det någon i församlingen som sörjer för detta, något som kan tolkas som en församlingens reaktion mot ett alltför otydligt budskap.

Katedralens betydelse belyser *Johan Unger*. Han har som sin huvudtes att »kyrkobyggnaden är – explicit eller implicit – teologiskt utformad efter synen på församlingen, gudstjänsten och Gud. Kyrkan är sin tids arkitektoniska och konstnärliga uttryck för församling, gudstjänst och gudstro. Kyrkorummets är en sakral scenografi. Kyrkobyggnaden med sina rum åter speglar en teologi. Kyrkobyggnad och kyrkorum är en teolog som medverkar till att tolka det som händer där likaväl som skrivna texter». På vilket sätt detta sker utgör centrum i författarens framställning.

Efter dessa uppsatser följer en historisk tillbakablick. *Bertil Nilsson* anlägger i sin uppsats ett förreformatoriskt perspektiv på temat församlingssyn och liturgi. Det är svårt att i dag kunna få veta hur hela den gudstjänstfirande församlingen deltog i den romersk-katolska gudstjänsten, men man kan av de handböcker etc. som var gällande under medeltiden bilda sig en uppfattning om hur man *tänkte sig* samspelet mellan biskopen eller prästen som ansvarig för liturgin och folket som deltog.

Den reformatoriska och delvis 1600-talets liturgiska tradition belystes i föregående årsbok, *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv*. *Oloph Bexell* tar därför sin utgångspunkt i 1800-talet och följer utvecklingen fram till i dag. »Förpliktelserna i kyrkohandbokens lydelse och anvisningar uppfattades länge på ett juridiskt sätt. I rättsliga termer innebar detta att den av Svenska kyrkan officiellt fastställda gudstjänstordningen skulle följas i alla församlingar. Endast de variationer som var fastställda i handbokstexten fick förekomma». Bexell följer utvecklingen över 1800- och 1900-talen fram till den

försöksverksamhet som ledde till *Den svenska kyrkohandboken 1986* och till en helt annan syn på »bundenheten» vid kyrkohandbokens formuleringar.

Utvecklingen inom Svenska Missionsförbundet, från 2003 Svenska Missionskyrkan, beskriver *Runar Eldebo* som »ett paradigmskifte» som »burits av en önskan att förstå sin egen plats i Sverige och sitt eget anspråk på att vara kyrka. Gudstjänsten har i denna utveckling kommit att spela en speciell strategisk roll, som det skeende i vilket kyrkan blir till i världen. [...] Gudstjänsten som församlingslivets centrum tenderar att få rollen som den händelse som konstituerar vad det är att vara kyrka». Vad detta inneburit i praktiskt liturgiskt arbete ger författaren rika exempel på både historiskt och i nutid.

Anders Piltz utgår från den romersk-katolska tolkningen av förhållandet mellan gudstjänst och liturgi. *Gudstjänst* är epifani: »den synliga manifestationen (en 'epifani') av vad kyrkan är» och är till för att en *ekklesia* ska kunna samlas på varje ort. *Liturgin* är ett »offentligt uppdrag på folkets vägnar eller en tjänst åt folket». Den är en enda lång välsignelsehandling, där Kristus ger sin välsignelse till människor.

Ragnar Holte tar sin utgångspunkt i frågeställningar om språket: »Guds utsäglighet och tillbedjans språk». Han konstaterar att »sett i ett långt historiskt perspektiv är det förbluffande vilket berikande och mångskiftande tillbedjansspråk som växt fram i högmässan under de senaste decennierna. Genom den auktoritet som numera tillerkänns lokalförsamlingen finns det stora möjligheter att till följd av lokalt framställda önskemål välja de mest tillfredsställande alternativen i handboken och ge gudstjänsten en lokal prägel».

Församlingssyn och liturgi har alltså många beröringspunkter. I en funktionellt utövad liturgi förutsätter de varandra. När människor samlas som församling, ekklesia, kring liturgin, uttrycket för det kristna mysteriet, uppstår gemenskap. »Gudstjänstfolket» står alltså i centrum för denna årsbok.

Årsboken ges ut med stöd från Vetenskapsrådet samt i år också från Thora Ohlssons Stiftelse, vilket bidragit till att vi kan presentera viktiga belysande illustrationer.

Sven-Åke Selander

Allhelgonamässan i Katarina församling, Stockholm

*Reflexioner kring församlingssyn och liturgi
i storstadens miljö*

ANDERS BJÖRNBERG

Stockholm som nutida andlig miljö

Sedan några år har ett antal »profil-mässor» vuxit fram i Stockholms innerstad.

Det började nog i S:ta Clara, där en diakonal och evangelikal rörelse gav nytt liv åt en ganska avsomnad city-kyrka, den kanske mest centralt belägna i Stockholm.

I S:ta Maria Magdalena har sedan några år Sinnesrogudstjänsten vuxit sig stark.

Den feministteologiskt präglade Sofia-mässan i Sofia kyrka blev särskilt känd, då den anmäldes för domkapitlet som stridande mot Svenska kyrkans lära (anmälaren var en kvinnlig präst). Mässan kommenterades kritiskt av domkapitlet, men »bannlystes» inte.

I Gustav Vasa har Regnbågsmässan några år varit andlig hemvist för homo-, bi- och transsexuella kristna. I skrivande stund har den mässan flyttat till Sofia församling, bl.a. pga. samarbetsproblem i Gustav Vasa.

I Högalids församling har Ökenmässan, med egyptisk-kristen inspiration, blivit en magnet, som verkar attrahera många med intresse för urkyrkliga liturgiska traditioner.

För c:a 8 år sedan startade *Allhelgonamässan* i Katarina församling, på initiativ av bl.a. km Olle Carlsson, präst i Katarina. Denna mäs sa, som firas i Allhelgonakyrkan varje söndag kl. 18, är nu Stockholms kanske största söndagliga gudstjänst ifråga om antalet deltagare. Varje söndag samlas minst 200 människor, ofta över 300, främst i åldrarna 20–55 år, just de åldrar som vi i Svenska kyrkan säger oss sakna mest i gudstjänstlivet. Den lilla enkla, vackra träkyrkan vid Skanstull är då i regel sprängfylld av människor.

Det är denna gudstjänst, och livet däromkring, som denna artikel särskilt vill belysa i perspektivet församlingssyn och liturgi.

Intresse- och nätverksgudstjänster

Allmänt vill jag inledningsvis antyda några reflexioner kring dessa »profil-» eller »intressemässor». Jag kallar dem tentativt så, eftersom de verkar framsprungna ur olika intressen och behov. Vi kan tydligt se inslag av intressen för och inspiration från bl.a. följande perspektiv: diakonala/ evangeliska, feministiska, urkyrkliga, homosexuella, AA-folk och 12-stegsrörelsen, samt mera allmänt andligt sökande. Jag ser alltså både mänskliga och teologiska perspektiv som skapande faktorer för dessa gudstjänster, som också har sina speciella liturgiska uttrycksformer.

Dessa »intressemässor» verkar också växa ur olika nätverk av personliga kontakter med gemensamma eller liknande erfarenheter. Detta har bl.a. noterats av TD Sven Thidevall i en föreläsning som han höll i samband med Stockholms stifts 60-årsjubileum. Han talade då om Allhelgonamässan som en »nätverksförsamling», ett nytt församlingsbegrepp i Svenska kyrkans sammanhang.

Varje person i ett nätverk har också ofta sitt eget nätverk, som kan ge speciell spridningskraft också åt en sådan företeelse som en gudstjänst. Jag minns ärkebiskop Hammars uttalande i ett mediasammanhang, där han framhöll, att om alla våra förtroendevalda i Svenska kyrkan tydligare stod upp för relationen med Gud, »så skulle vi vara oslagbara [...]»

Han såg i alla förtroendevalda ett nätverk med otillräckligt utnyttjade möjligheter.

Traditionell församlingssyn utmanas

Till dessa »kringmässor» (som de ibland också kallas i Stockholms stift, kanske för att markera dem som komplement till huvudgudstjänsterna) söker sig människor oberoende av territoriell församlingstillhörighet och kyrkotillhörighet. Från t. ex. kyrkorådshåll kan man därför höra kritiska röster mot att bekosta gudstjänster och annan verksamhet för andra än församlingsbor; ibland också kritik mot att gudstjänsten ifråga inte ligger inom vår ordinarie gudstjänsttradition, fastställd i Kyrkohandboken. Kritiska röster kan också

höras om att gudstjänsterna inte stämmer med traditionell gudsbild (Sofiamässan) eller människosyn (Regnbågsmässan) i Svenska kyrkan.

Utmaningen mot traditionell territoriell församlingssyn är inte ny i Stockholm. Här har människor sedan länge sökt sig över församlingsgränserna till den gudstjänst, där de känner sig hemma. Den geografiska närheten gör det fullt möjligt.

Storkyrkan torde vara ett av flera olika exempel på detta förhållande, där den enskildes intresse, andliga behov och förkärlek för ett kyrkorum, en liturgi eller en predikant styr valet av gudstjänst oberoende av kyrkobokföringskvarter och kyrkotillhörighet.

I Katarina församling är t. ex. även den stora körverksamheten ett nätverk, som bildar något av en församling i församlingen eller åtminstone utgör ett starkt och välkänt varumärke för Katarina.

En liknande, men annorlunda, företeelse i Katarina har nu Allhelgonamässan blivit.

Allhelgonamässans födelse och dess ledare

Det måste anses höra till bilden att först mycket kortfattat presentera Allhelgonamässans initiativtagare Olle Carlsson: född 1955 och uppvuxen i ett frikyrkokopraglat (pingströrelse-) hem i Norrland. Prästvigd 1980, tidigare prästtjänst i bl.a. växande förorter som Kista och Vantör. Tidigt känd som begåvad och okonventionell – därmed också utmanande – i sitt sätt att vara präst.

Egna erfarenheter under tidigare prästår förde honom i kontakt med AA och 12-stegsrörelsen. Han blev ett personligt vittne om att man med Guds hjälp, medmänskligt stöd och beprövade metoder kan komma igen som människa och präst, fullt ut. Hans eget nätverk har i honom sett detta faktum av »recovery» och tagit intryck.

Min egen reflexion kring detta är att Olle Carlsson som människa och präst därmed fått en mänsklig och andlig trovärdighet, som stärkt och fördjupat ett nätverk kring honom.

Allhelgonamässan började för 8–9 år sedan. Kring komministern Olle Carlsson fanns en samtalsgrupp i andliga frågor. Deltagarna var sådana, som redan hörde till det nätverk, som då fanns kring honom som människa och präst. Förmodligen fanns också några »nya» människor med i samtals-

gruppen. Men det var ändå en ganska liten grupp. De samlades i regel i Allhelgonakyrkan, i själva kyrkorummet.

Plötsligt kom någon med förslaget: »Kan vi inte börja fira gudstjänst också?!»

Den andligt och mänskligt sensible Olle Carlsson reagerade med spontan lyhördhet: »Hurdan gudstjänst ska vi då fira?»

Gemenskap, liturgi, ledning och medverkande skapar gudstjänsten

Med ovanstående fråga (»Hurdan gudstjänst ska vi då fira?») föddes en delaktighetsprocess, där gruppdeltagarna kunde komma med sina förslag. Man enades om grundprincipen: Låt oss göra och fira en gudstjänst, som vi själva skulle vilja vara med i!

Redan här finns ett liturgiskt församlingsskapande moment, tänker jag.

Man enades, kanske förvånande (med tanke på traditionell »nattvardsskräck» i Svenska kyrkan, samt delvisa »frikyrkorötter» i sammanhanget), om att den skulle vara en mässa. I denna överenskommelse ser jag en tilltro till det liturgiskt gemenskapsskapande (församlingsskapande) momentet i gudstjänsten. Nattvardshandlingen, måltiden, talar ett konkret kroppsligt språk som både förenar och når bortom – djupare – än orden.

Grundformen för mässan blev Svenska kyrkans Veckomässa. Den byggdes ut med ett inledande välkomst- och vittnesbördsord, som man benämner »delande». Det leds ofta av en »vanlig» deltagare, som ges fria händer att berätta om sin egen andliga situation, ofta tvekan och längtan, förmodligen för att markera öppenhet för alla, oavsett »andlig status».

Tanken är att skapa bredd och djup i detta delande/vittnesbörd, där så många som möjligt successivt får komma till tals.

Tryckta agendor saknas helt i denna mässa. Jag tror, att sådana anses störa koncentrationen.

Gudstjänstens ledande personer blir därmed något av »agendan». Uppmärksamheten riktas mot dem; deras agerande och uttalade andliga erfarenhet, som kan kännas igen av många.

Agerande personer blir viktigare än utdelade paper med fasta formuleringar.

Dessa ledande och ofta igenkända personer får därmed kanske också en

sorts församlingsskapande funktion, med eller mot deras vilja. Jag kan dock konstatera, att det är människor som med sitt budskap och sin trovärdighet skapar gemenskap, kanske särskilt med sin inkännande lyhördhet för deltagarna. Dessa känner igen sig i det som sägs.

Detta betygas också i ledningens medvetna val av medverkande i mässan. I stort sett kan man säga, att endast sådana som delar gemenskapen och andan i Allhelgonamässan blir inbjudna att medverka. Det är ledningsgruppens uttalade policy i både ord och handling.

Den principen gäller både för anställda och frivilliga medverkande. På den punkten har jag som kyrkoherde haft ett par konflikter med Allhelgonamässans ledning. De har gällt relationen mellan Allhelgonamässan och fast anställd personal i Katarina församling. Min djupa förståelse för Allhelgonamässans andliga ambitioner har kommit i konflikt med mitt ansvar för och min omsorg om all personal. I båda perspektiven handlar det om min sammanhållande uppgift som kyrkoherde i Katarina församling, där alla i princip ska tillmätas samma värde, också andligt sett. Den »evangeliska lagen» ligger just i det kristna evangeliet och dess människosyn, lik som i vår svenskkyrkliga församlingssyn. Det är därför jag tagit konflikterna. Men de kan räknas på ena handens fingrar.

Erfarenheter skapar gemenskap

Agerande människor i Allhelgonamässan tydliggör alltså mänskliga och andliga erfarenheter, som skapar inre gemenskap, också mellan människor med vitt skilda livssituationer, erfarenheter och lika vitt skilda bibeltolkningar.

Dessa både gemensamma och olika erfarenheter kan i sig vara församlingsskapande. Det kan tyckas motsägelsefullt. Men erfarenheten som existentiell faktor är av stor betydelse för människors religiositet och gemenskap. Jag tror, att detta särskilt gäller erfarenheter av personlig sorg, smärta, nederlag och andra besvikelser. Det kan också gälla människor med helt olika social och intellektuell bakgrund.

I Allhelgonamässan möts människor, som dels märkts av nederlag, dels av framgång.

Där finns inte minst människor, som – också i sin framgång – hos andra mött och själva drabbats av motgång: artister, journalister, beteendevetare

och andra med etablerade yrken, men också de som aldrig nått vad vi ofta menar med välstånd och framgång; sådana som ofta befunnit sig i materiell, social eller andlig personlig kris.

En gemenskap med olika bibelsyner

De i mässan agerande personerna relaterar i sitt »delande» eller predikande tydligt till Bibelns berättelser om Gud, Jesus och Anden, samt till livets villkor och möjligheter.

I sådant bibliskt relaterande har jag själv i Allhelgonamässan hört allt från det oproblematiserade »Jesus är svaret!» (med avsaknad av Krister Stendahls: »Vad var frågan?») till djupt problematiserande och reflekterande tankar i t. ex. KG Hammars anda.

I Allhelgonamässan möts alltså människor med inte bara olika erfarenheter utan också med motsatta bibelsyner. Det senare har kanske förvånat mig mest. Olika bibelsyn är annars vanligen starkt åtskiljande, med återverkan på församlingssyn och gemenskap.

Den problematiserande och reflekterande bibelsynen dominerar i Allhelgonamässan, främst genom prästerna Olle Carlsson och Camilla Lif (den senare sedan hösten 2004), liksom när Jonas Gardell predikar. Det är mitt intryck.

Ändå tycks många av de mer fundamentalistiskt präglade söka sig till gemenskapen. Jag har där mött både djupt engagerade högkyrkliga ungdomar, som beretts utrymme i bl.a. sitt liturgiska engagemang, liksom människor med kvarlevor av frikyrkligt fundamentalistisk bibelsyn. De har kommit och gått, men till synes ändå samsats väl med människor med mera av intellektuell tvivel och tvekan i bagaget.

»Andlighet» som ny bas för en församlingssyn

Viktigare än bibelsyn och andra teologiska specialfrågor har hela tiden i Allhelgonamässan varit människors ökade behov av »andlighet», särskilt utifrån mänsklig erfarenhet på ont och gott, och hur man i Bibeln som Guds tilltal till människan kan söka svar på sådana behov.

Någon definition av »andlighet» har dock aldrig formulerats i Allhelgonamässan. Det kan kännas som en brist för den, som söker klara konturer kring vad som menas med »andlighet» i kristen tolkning.

Jag minns, att Olle Carlsson i en predikan i Katarina kyrka anförde som exempel på den öppna andligheten i Allhelgonamässan ungefär följande:

»Folk säger, att där borta i Allhelgonamässan får man tro ungefär vad som helst.»

Han sa det med tydligt gillande, som en sorts programförklaring i opposition mot en dogmatiskt styrd tro i traditionell svensk-kyrklig tappning.

Jag har också hört röster från Allhelgonamässans gemenskap, som kritiskt talar om »de andliga» i Svenska kyrkan, där »man inte behöver tro på någonting alls». Jag undrar då förstås, vad som är mest öppet: att man respekterar den som betecknar sig som ospecificerat »andlig», eller att man också respekterar den som inte har förmåga att alls uttrycka någon egen andlighet/religiös tro eller längtan men som ändå valt att vara kvar som medlemmar i Svenska kyrkan. Beslutet att stå kvar som medlem torde med säkerhet ha bottnar bakom de ekonomiska perspektiven, även om man sällan eller aldrig söker sig till en gudstjänst.

Den enda uttalade »strategi» jag kunnat notera i Allhelgonamässan är den tidigare nämnda om »vilken gudstjänst vi ska fira», d.v.s. en sådan som »vi själva skulle vilja fira».

Strategin har med tiden blivit denna, tycks det mig: att med mässan som bas försöka möta de andliga och konkret mänskliga behov, som visar sig.

Jag kan inte annat än se denna mer eller mindre genomtänkta och uttalade strategi som spontant biblisk i evangelisk-luthersk tolkning: Det var väl så Jesus själv agerade i ord och handling?!

Det är för mig uppenbart, att församlingssynen i Allhelgonamässans gemenskap är styrd av människors sätt att där ge uttryck för sin andliga längtan, hur ospecificerad den än må vara. Genom att delta i mässan och söka sig till dess självård visar man ett engagemang, som bejakas fullt ut utan krav på traditionellt formulerad kristen bekännelse. Det finns en tydlig koppling mellan liturgi och församlingssyn, där deltagandet i liturgin/mässan dominerar över både bibelsyn och dogmatik. De båda senare är väldigt olika hos deltagarna, som uppenbarligen representerar det mesta från fundamentalism till liberalism ifråga om just bibelsyn och dogmatik. De mångas gudstjänstgemenskap är viktigare än allt annat.

Avskalad liturgi skapar öppenhet i församlingssyner

En avskalad liturgi är också en specifik liturgi. Frikyrklig gudstjänst är lika fäst vid sin liturgiska »frihet från liturgi» som svenskkyrklig eller katolsk gudstjänst är fäst vid sin handboksbundna liturgi.

Liturgin i Allhelgonamässan är just avskalad, jämfört med den svenska kyrkohandbokens fasta formuleringar och anvisningar. Däremot är de handboksreglerade »substansmomenten» tydligt framträdande:

- 1 Öppnande hälsningsord, ofta i form av kort vittnesbörd av lekman
- 2 Bibelläsning och predikan, som ofta mynnar ut i en fritt formulerad syndabekännelse, ledd av prästen men utan deltagande i form av församlingens bokstavliga medläsande
- 3 Avlösningsord och tackbön
- 4 Fri nattvardsbön kringgårdande instiftelseorden och Jesu bön (Fader vår i gamla versionen)
- 5 Fridshälsning och traditionellt »svenskkyrkligt Agnus Dei», som sjungs av alla utan vare sig text eller noter. (Då tänker jag, att det kanske finns fler finnare än sökare i mässan)
- 6 Utdelandet, i kombination med möjlighet till personlig bön och liturgiskt ledd förbön vid anvisade platser
- 7 Tackbön och Välsignelsen
- 8 Personligt formulerade meddelanden, kollekt vid utgången, därefter kyrkkaffe.

Momenten är interfolierade med psalmsång i mediativ ton och tempo, ofta valda ur det traditionella »väckelsematerialet» i Den svenska psalmboken (nu också med Verbums tillägg), men också ur nutida Taizé-tradition i psalmboken. De flesta mässorna börjar med Taizé-tonen »Herre, hör vår bön», psalmboken nr 681.

Sången ackompanjeras med piano i koret; orgel från läktaren är »förbjudet». Jag kan ana, att pianot (en flygel av högsta klass) i sin ton känns mera avskalad än den kyrkligt institutionella orgeln på läktaren. Pianisten blir med sin plats i koret dessutom en tydlig medlem i gudstjänstens gemenskap.

Jag har då och då karakteriserat Allhelgonamässan som en kombination av både svensk och frikyrklig spiritualitet, med meditatív ton i Taizé-anda som en sorts gemensam nämnare.

Där finns då också ett ekumeniskt perspektiv, som jag uppfattar ungefär så (det ingår dock inte i någon formulerad programförklaring):

Kristen församlingssyn kan inte begränsas av kyrkor/samfund och dess mer eller mindre konstruerade gränser.

I Allhelgonamässan förekommer inga som helst halleluja-rop eller ljudligt suckande böner i bänkarna. Där finns inte heller någon liturgisk »domptör», som »eldar» deltagarna. Gudstjänstens innerlighet blir inte beordrad; den föds av en grundläggande öppen och fokuserad inkännande attityd. Församlingssången är meditatív och allmän, men absolut inte propagandistiskt högljudd.

I detta ser jag en tydligt öppen församlingssyn, också i ekumeniskt avseende åtminstone i svenskt perspektiv. Katolsk spiritualitet må vara undantagen. Dock finns, som sagts ovan, en tydlig närvaro av det mesta ur svensk liturgisk spiritualitet i Allhelgonamässan: allt från inslag av »högkyrklighet» till inslag av »frikyrklig» liturgisk tradition.

Avslutande reflexioner

En slutsats i mina reflexioner kring Allhelgonamässan, dess förkunnelse, liturgi och församlingssyn är denna:

Den avskalade liturgin skapar öppenhet för ett brett deltagande. Det som av många uppfattas som storvulna, standardiserade och teologiskt tunga liturgiska formuleringar är kraftigt reducerade för att minska traditionella hinder för människor att delta i en gudstjänst. Församlingssynen öppnas!

Samtidigt fungerar den avskalade liturgin så, att den sätter fokus på kärnor i det kristna budskapet, så som de framträder i en mässa, som är så naken som möjligt. och därmed också så tydlig som möjligt. Det avskalade öppnar också in mot ett tydligt centrum, som jag tror tydliggör att man utgör en kristen församlingssamfund just i gudstjänsten!

En liknande princip, men anpassad för tonåringar, har anammats i den ungdomsmässa, som varannan onsdag firas i Katarina kyrka under ledning av ungdomsprästen Erik Holmberg, hans medarbetare och ungdomarna själva. Den mässan samlar också många deltagare.

Ibland framställs begreppen »öppenhet» och »brännpunkt» som teologiskt dialektiska, inte minst beträffande församlingssyn. Vi känner igen dialektiken i begreppen »folkkyrka» och »bekännelsekyrka», som ofta beskrivits som polära i tidigare och nutida svensk kyrkodebatt.

I Allhelgonamässan har jag däremot alltmer erfarit en liturgisk praxis och process, som för mig röjer en sammanhållen teologi om gudstjänst och församlingssyn. Det är en mässa, där jag ser ett tydligt samspel mellan öppenhet och brännpunkt (fokus), inte minst i det liturgiska.

I detta samspel ser jag ett viktigt skäl till att Allhelgonamässan blivit så magnetisk, att dess växt har blivit jämförelsevis gränslös, sett i Svenska kyrkans perspektiv. Därmed kan mässans »församling» tyckas spreta åt alla möjliga håll, men den gör det utifrån ett mycket tydligt centrum, som man försöker visa så liturgiskt naket/avskalat som möjligt.

Därtill kommer att det liturgiska agerandet, förkunnelse och »delande» (vittnesbörd) syftar till att deltagande människor ska känna sig igenkända och bekräftade. I den inkännande tonen finns en stark faktor, som skapar mänsklig och andlig gemenskap.

När jag skriver detta, återkommer en för mig viktig teologisk tanke. Jag har sedan minst 20 år burits av den i min egen förkunnelse, själavård, liturgi och församlingssyn.

Jag fick den av före teologiprofessorn i Lund, Per-Erik Persson. Han föreläste vid en prästfortbildning i Växjö stift och yttrade bl.a. följande om kristen församlingssyn i ett centripetalt perspektiv:

»Församlingen hålls samman, inte av sina gränser men av sitt centrum, som är Jesus Kristus!»

Jag ser i Allhelgonamässan en liturgi, som väl svarar mot denna teologiska grundtanke om vad som konstituerar, håller samman och ger frihet åt en kristen församling.

Att det samtidigt finns andra liturgiska program och uttrycksformer, som verkar och fungerar i samma syfte som Allhelgonamässan det är en annan sak. All gudstjänst torde syfta till att bygga öppna församlingar i livgivande och levande relation med Jesus Kristus.

Summary

Some 8–9 years ago a priest, Olle Carlsson, in the Katarina Parish, in central Stockholm, held a new communion service in cooperation with some lay people, who were participants in a dialogue group which discussed spiritual questions of life.

This service has, in only a few years, grown to be perhaps the biggest Sunday service in Stockholm, according to participants. Two to three hundred people participate every Sunday at 6 p.m.

This service is called »Allhelgonamässan» (All Saints' Mass), due to the name of the church called »Allhelgonakyrkan» (All Saints' Church) – a relatively small wooden church built in 1917, belonging to the Katarina Parish.

The communion service was created very naked – free from overloaded liturgy, also totally free from overloaded enthusiastic evangelicalism. It follows the main structure of the weekday-mass in the Church of Sweden »handbook», but also includes an introductory testimony and a short sermon.

One of the main concepts is fellowship: in recognizing spiritual longing, material and social needs and a common experience of both failure and progress – all seen in local, national and international perspectives.

»Allhelgonamässan» is a challenge to the traditional territorial concept of ecclesiology in the Church of Sweden, especially in the city of Stockholm. Partakers also come from outside the territorial parish of Katarina, and some are perhaps not even churchmembers.

It is more of a »network» congregation, where common experiences shape a new congregation of people who recognize themselves in their needs and happiness of life in simple direct testimonies, sermons, prayers, singing and Holy Communion.

»Allhelgonamässan» has declared itself to be a service open for all kinds of people, especially for those who cannot declare a traditional belief in God. It is a service open to people in spiritual and social need. This fact creates a spiritual congregation, which is evidently magnetic – also to people with traditional Christian faith.

As the vicar of the parish, I highly appreciate and support »Allhelgonamässan» as a spiritual sign of our time in a so called secular society.

»Post-secularity» is evidently here.

Panteism och religiös diskretion – reflektioner kring några exempel på nutida svensk kyrkokonst

ELISABETH STENGÅRD

I varje tids kyrkokonst speglas de budskap, »signaler» med ett slitet modernt uttryck, som sänds ut av kyrkan. Den bysantinska konstens Pantokrator, Allhärskaren, visade på en sträng upphöjd kristendom, som markerade gränser mot andra religioner. 1300-talets lidandeskrucifix mitt i pestens härjningar sammanföll med de förtvivlade bönderna från kyrkans tjänare till den med-lidande Frälsaren. Motreformationens dramatiska barockkonst speglade istället mer konkret klerikal informationsverksamhet i en kyrklig brytningstid. Att i svenska kyrkor under 1900-talets första hälft Bergspredikan¹ och likartade didaktiska »protestantiska» motiv är så ofta förekommande på stora altartavlor/väggmålningar är ingen tillfällighet. De passar den svenska folkkyrkan väl. Inte heller att med allt starkare koncentration på ledorden solidaritet och ekumenik människor representerande olika åldrar², kön, samhällsklasser och folkslag ses samlade kring Kristus på målningarna.

Verken skiljer sig genom århundradena stilmässigt och för varje konstnärlig uttolkare åt, men de har det gemensamt, att de använder Bibelns berättelser som grund samt att de är kristocentriska. Sedan den radikala perioden under 1960- och 70-talen med avsakraliserade och multifunktionella kyrkorum i enlighet med tidens politiska strömningar och återigen nu under de allra senaste åren har detta ändrats. Många nya svenska kyrkor/kapell har en mycket nedtonad specifikt kristen konstnärlig utformning. Kristusbilden har inte så sällan ersatts av moln, jordglobler eller utblickar mot naturen.

Kommunikationsplattformen

Som en sammanfattning av de senaste decenniernas utveckling kan Svenska kyrkans kommunikationsplattform 04-06-22 ses. Dokumentet har följande explicita målsättning: »Ett strategiskt styrinstrument som beskriver hur Svenska kyrkan vill uppfattas internt och externt».

I Kyrkans Tidning 2004/26–27 skriver kulturredaktör Martin Larsson om detta:

Efter ett års stötande och blötande och med hundratals personer inblandade har nu Svenska kyrkan formulerat sitt kommunikationslöfte: *Svenska kyrkan vill ge rum för möten med Gud. Svenska kyrkan vill ge möjlighet till eftertanke, tro och engagemang. Svenska kyrkan vill vara en närvarande och öppen kyrka, buren av tillit, livsmod och hopp!*

Formuleringen klubbades av kyrkostyrelsen i tisdags.

Löftet ska ses som en motsvarighet till företagsvärldens varumärkeslöften. Syftet är att i några kärnfulla meningar fånga organisationens idé och de värderingar man vill förknippas med hos allmänheten.

För att handla om ett löfte är dock formuleringarna ovanligt öppet hållna.³

Med tanke på hur belysande kommunikationsplattformens text är för de i det följande framförda tankegångarna om sambandet mellan centralt uppmuntrad förkunnelse och kyrkorummets gestaltning återges den in extenso i slutet av denna artikel som bilaga. Den egentliga teologiska analysen av texten får ske på annat håll men i detta sammanhang kan konstateras, att den med sin utslätade försiktighet med Kristus bara två gånger närmast pliktskyldigt nämnd och utan några referenser till evangeliernas i hög grad visuella texter lämpar sig föga som utgångspunkt för en dialog med konstnärer.⁴ Att en text är kort och menad som »kärnfull» behöver inte betyda, att den inte är bildinspirerande. Det mest näraliggande exemplet är trosbekännelsen, som i ett koncentrat inrymmer motiven inom tidigare århundradens kyrkokonst med dess starka rörelse mellan gott och ont, död och uppståndelse samt totala inriktning på Inkarnationen. Vi kan påminna oss, att kristendomen är den enda av de tre monoteistiska religionerna, som har givit upphov till en enastående rik uttolkande bildkonst och det uttryckligen på grund av inkarnationen, att Jesus Kristus blev människa.

Gud i naturen

Landskap eller fragment därav har funnits länge inom den kristna konsten och givetvis uppfattats som en del av Guds skapelse i enlighet med Genesis men i övrigt bara fått tjäna som inramning till de heliga scenerna. Enskilda

naturfenomen som ljuset, vattnet eller trädet (Livets träd) har skänkts symbolisk betydelse men ingått i ett större ikonografiskt program. På 1500-talet med ett mer världsligt synsätt kunde ibland inte minst i det flamländska måleriet »det jordiska» i form av snöiga landskap eller anhopningar av frukter och grönsaker i förgrunden helt dominera över den bibliska scenen, till exempel Pieter Aertsens (1507/8–1575) »Äktenskapsbryterskan» och »Jesus hos Marta och Maria». De vardagliga inslagen fick emellertid ingen som helst helig prägel utan behöll sin timlighet. I *vanitas*-måleriets överdåd av blommor och frukter blev förgängligheten därefter själva grundtanken som en kontrast till den dödska eller det kors, som även infogades för den existentiella eftertanken.

När det istället handlar om den ensamma gestaltens möte med Gud i det besjälade, sublimala, landskapet förs tankarna i första hand till den tyske konstnären Caspar David Friedrichs (1774–1840) verk med sina isolerade bortvända människor, som begrundar Guds storhet i havsutblickar och framför allt hans målning »Das Kreuz im Gebirge», som 1808 väckte stor uppmärksamhet gränsande till skandal för sin naturfixering. Även schweizaren Arnold Böcklins (1827–1901) symbolistiska »Dödens ö» (i flera versioner och tekniker kring 1880–86) fick tidigt stor betydelse för både konstnärer och författare i Norden.

Att sätta in den bibliska berättelsen i det egna landskapet/den egna hemmiljön var inte nytt och fick i Albert Edelfelts (1854–1905) målning »Kristus och Maria Magdalena» från 1890 med sitt urfinska landskap en mycket nordisk uttolkning. Det var också i Finland, som kyrkor med korväggar av glas ut mot naturen befastes. Berömd är Kaija och Heikki Siréns universitetsskapell i Otaniemi från 1957 med en altärvägg av glas och ett kors utanför. Invändningar gjordes redan då att detta kunde leda till panteism. Axel Rappe skriver i »Domus Ecclesiae»⁵:

Ett stycke finsk natur har fått ersätta en altartavla, gjord av människohand, hela rumsformen med det sluttande taket synes vald blott för att sammanknyta gudstjänsten kring Ord och sakrament med Guds verk i skapelsen. Den utomordentliga konstnärliga verkan, som här blivit uppnådd, har dock ej kunnat förhindra, att vissa teologiska betänkligheter yppat sig. Man har frågat, om inte gudstjänst-rummet med en sådan öppenhet har blivit mera panteistiskt än kristet, om det i denna gestalt kan anses transparent för en annan verk-

lighet än den jordiska, ja, om »die unerlöste Natur» (Rom. 8:19 f.) kan vara det rätta motivet för en »altartavla», den anblick, som bör möta församlingen i helgedomen.

Rappe understryker därefter den avskiljande »murens», det vill säga altavväggen, stora vikt även som eskatologisk symbol, en hänvisning till en värld hinsides den vi vanligen har framför ögonen.

Att genom glasade partier bjuda in naturen i kyrkorummet har även tagits upp i Sverige med skiftande resultat. Mest namnkunnigt är Sigurd Lewerentz mästerverk Markuskyrkan (1960) i Björkhagen, som just låter den omkringliggande björkdungen bli en del av helheten – dock inte bakom altaret utan genom generösa sidofönster. Om altavväggen i glas i Sankt Knuts kyrka i Lund (1973) av Sten Samuelssons arkitektkontor skrev författaren i *Sydsvenska Dagbladet* 30/12 1988 i en jämförelse med de finska kyrkorna: »Det blir inte riktigt samma sak när vi istället för de tunga grannarna och de stora vidderna ser en spretig och tufsigt rabatt framför en stum, fängseliknande vit mur».

Abstrakt sakral konst

Av vikt i detta sammanhang är naturligtvis den abstrakta konsten, som är ett så omfattande område, att det här bara helt kort kan beröras. Flera av de abstrakta verken tar Apokalypsen som utgångspunkt (Ralph Bergholz i Uppenbarelsekyrkan i Hägersten 1961, Mogens Jørgensens glasväggar i Tibble kyrka i Täby 1978). I Frankrike finns abstrakt konst – i synnerhet glaskonst – av mycket hög kvalitet både i nya förortskyrkor och medeltida katedraler av främst välkända konstnärer som Jean Bazaine (1904–2001) och Alfred Manessier (1911–1993). Den intresserade kan alltsedan 1980 studera detta i Centre International du Vitrail i Chartres.

Huvudämnet är emellertid här panteismen, som även används som utgångspunkt för abstrakta tolkningar och då med flytande gränser. Det tidigaste och mest kända svenska exemplet torde vara Alf Munthes (1892–1971) mångomskrivna⁶ dopkapell i Karolinska sjukhuset från 1940 med titeln »Ljusbrytning». Munthes helhetslösning av rummet har med rätta lovprisats. Ljusets brytningar i vatten eller kristaller bildar ett eko till det himmelska ljuset och Jesu ord »Jag är världens ljus» (Joh. 8:12).

Det kan noteras att Stockholms stifts senaste kyrka, invigd första söndagen i advent 2004 i Hallunda, har givits namnet »Ljusets kyrka». Den båtformade byggnadens arkitekt är Thomas Bernerstedt. Konstnärlig utsmyckning saknas ännu, men Statens konstråd (SK) är här liksom i senare nämnda nya kyrkor/kapell råd- och finansiell bidragsgivare. Den av SK rekommenderade glaskonstnären Per B. Sundberg har fått i uppdrag att göra ett förslag. Han har tidigare bland annat gjort ljuskronor i neonrör i Hammarby sjöstad på konstrådets uppdrag.

Prins Eugen

Den konstnär man förmodligen först kommer att tänka på, när det gäller panteism inom svensk kyrkokonst under 1900-talet, är Prins Eugen (1865–1947) och då hans altarmålning i Kiruna kyrka från 1911/12. I Hans Henrik Brummers bok *Prins Eugen – minnet av ett landskap*⁷ läser vi: »Som altarmålning betraktad är Eugens målning för Kiruna kyrka unik i sitt slag. Motivet, en träddunge i ett slättlandskap belyst av kraftiga solstråleknippen, saknar uttalad religiös symbolik men förmedlar likväl en andlig dimension genom en sakral enkelhet». Betydligt senare, 1943, gjorde prinsen en snarlik målning med titeln »Den signade solen», som skänktes till Djurgårdskyrkan. I den första målningen faller de gudomliga ljusstrålarna ner från ett ljusst moln mot en tätt sammanhållen träddunge (som en skara tillbedjande människor), i den senare målningen faller samma strålar ner mot det silverglänsande vattnet, som ju har sitt eget kristna sammanhang i dopet.

Redan 1910, bara ett år före altarmålningens i Kiruna tillkomst, gjorde prins Eugen en likartad al fresco-målning i Östra Reals centrala trappuppgång: »Solen strålar över staden». Själva uppläggningsen med de ljusa molnen, de kraftfulla ljusknippena och det idealiserade landskapet är densamma och har förmodligen banat väg för altarmålningen. Enda skillnaden är att istället för en tät träddunge silhuetten av några – av människohand gjorda – byggnader har satts i centrum, som därmed ger verket en något mer alldaglig prägel. En så liten förändring behövdes för att markera skillnaden mellan ett profant motiv och en altartavla.

Edsbergskyrkan, Sollentuna

Sveriges i massmedia oftast förekommande verk är Elisabet Hasselberg-Olssons mycket stora vävnad »Minnet av ett landskap» i ett betydande antal gråtoner från 1983 i riksdagens plenisal. En likartad framställning i tre sektioner av ett landskap som allmängiltig idé – men med en uppåtriktad linje istället för horisontal – hade konstnären 1972 (installerad 1974) gjort för Edsbergskyrkan i Sollentuna. Skillnaden är givetvis betydelsebärande, men det visar hur lika verk med en mer eller mindre panteistisk laddning kan vara i profana och sakrala miljöer. Lokaliseringen bestämmer i hög grad tolkningen.

Enligt konstnären är avsikten: »Den som ser vävnaden skall mest förnimma den känslomässigt, låta ögat följda den smala, slingrande stigen mot horisonten – och mot de blå himmelsskyarna»⁸

Verket var först placerat ovanför ingången, senare ovanför altaret men är nu sidoplacerat sedan altaret flyttas till hörnet. Det är svårt att uppfatta motivet med sina mjuka nyanser mot den hårt profilerade träväggen. Visuellt dominerande är istället ett glaskors i olika starka färger (invigt första advent 2004) ritat av kyrkans arkitekt Lars Olof Torstensson med hjälp av sonen Jonas Torstensson.

Dessutom har en Mariaikon av Britt-Louise Hjälmgren tillkommit vid ljusbäraren. »Någon gång för fem-sex år sedan, det var en diakonissa som frågade» enligt konstnären i telefonsamtal 21/12 2004. De kyrkligt ansvariga var också svävande i sina uppgifter, och vi återkommer senare till att det ofta är svårt att slå fast när en ikon »ställs in» och av vem.

Trönö kyrka

1998 brann kyrkan från 1895 ned och en ny uppfördes 2002 med Åsa Flarup Källmark som arkitekt. Som konstkonsulent anlätades Ann Magnusson genom Statens konstråd, och hon har därefter anlåtits i flera kyrkoprojekt, senast nu pågående är Mariakapellet i Uppsala domkyrka. Vid samtal med författaren den 8/12 2004 berättade hon, att hon ursprungligen är socionom och samtidigt konstnär med intresse för andliga frågor. Det är också tydligt att »det andliga rummet» – inte specifikt kyrkorummet – står i fokus i den bok, *Samtidighet – om rum för ritualer*⁹, som Statens konstråd

har gett ut med henne som redaktör, även om Sjöstadskapellet, Almtuna-kyrkan i Uppsala och Trönö kyrka inkluderas.

Signe Persson-Melin, som har gjort altarskärmen i mosaik med ett moln som motiv, är konstfacksprofessor, välkänd formgivare som bland mycket annat har utformat väggdekoren i tunnelbanestationen T-centralen i samarbete med Anders Österlin. Hennes för kyrkorummet centrala verk kompletteras med diskreta glasfönster av Mikael Lundberg med Kristussymboler, ett av dem dock fyllt med de skrivna namnen på Bibelns alla böcker i en nästan reformert bildlös utformning.

Enligt e-postbrev till författaren den 9/12 2004 från prästen Krister Bohman i Trönö hade det från kyrkans sida först föreslagits tre nytestamentliga motiv. »Vår önskan var alltså något figurativt som betraktaren skulle kunna känna igen.» Så blev det nu inte, och i boken *Samtidighet* förklarar Signe Persson-Melin den symboliska bildens bakgrund genom att citera 2 Mos. 13:21 och 4 Mos 9:17. Hon skriver: »För mig var molnet en naturlig symbol att arbeta med. I Gamla Testamentet möter man molnet framför allt i de olika Moseböckerna. Det griper ganska detaljerat in i israeliternas liv. Där molnet stannade slog de läger och blev där tills det rörde sig vidare [...] I Nya Testamentets evangelier talar också Herren ur ett lysande moln. Molnet visar sig på Förklaringsberget och när Jesus i sin himmelsfärd upptas i ett moln. Molnet är således en symbol för Gud och har också tolkats på många sätt genom århundraden.»¹⁰

Med tanke på bristande bibelkunskaper i det svenska samhället idag inte minst när det gäller Gamla testamentet finns dock en risk, att betraktaren inte ser Gudstecknet utan just bara ett vackert dekorativt men ur sitt ikonografiska sammanhang isolerat moln (jämför prins Eugens ofta reproducerade målning »Molnet», 1895, som normalt inte brukar ges en djupare religiös tolkning men som naturligtvis också kan uppfattas som panteistisk i vidare bemärkelse). Med Bohmans ord i nyss nämna e-postbrev: »Resultatet har blivit ett lågmält symbolspråk som ger betraktaren stor tolkningsfrihet, vilket i och för sig ligger i linje med våra tankar om att möta människor utifrån deras förhållanden i stället för att de ska få ett för färdigt religiöst uttryck.»

Kapellet i Södersjukhuset

När ett nytt sjukhuskapell/meditationsrum¹¹ 2003 (White arkitekter/Mats Egelius) skulle inrättas på Södersjukhuset var Ann Magnusson åter Statens konstråds ansvariga rådgivare. Hon föreslog först ett verk av Ann Edholm, som har gjort de 14 non-figurativa »korsvägsstationer», (även kallade »Tango d'amour»), som hänger i korridoren utanför. Enligt både rådgivaren¹² och den ansvarige sjukhusprästen Bengt Hallermalm accepterades inte verket av de inblandade i den kyrkliga arbetsgruppen. »Vi tyckte inte om det non-figurativa verket och var rädda för att det skulle slitas ned och förta effekten av närhet och innerlighet»¹³. Istället mottogs det nya förslaget – den danska konstnären Eva Kochs videoinstallation »Sken» – med stor entusiasm av gruppen och finns nu projicerad snett bakom altaret.

Bredvid altaret står till höger ett processionskors. Utanför själva kapellet/meditationsrummet finns en dopfont, över vilken en bild föreställande Kristus med kvinnan vid Sykars brunn placerades 2004. Den är gjord på den koptiskt ortodoxa ikonverkstaden i Kairo och inköpt av sjukhusprästen¹⁴.

Videon inne i kapellet/meditationsrummet utgörs av en loop om 8 minuter som långsamt låter solen, månen och jorden byta plats i fotografier tagna av den amerikanska rymdorganisationen NASA. »Jag vill ge plats åt reflektion och förundran i vardagen genom att peka på naturens storhet och människan som en mikrodel av det universella» skriver konstnären i sitt skissförslag¹⁵, som kan ges en panteistisk tolkning om man så vill. Verket var ursprungligen avsett för projektion på en husfasad i Hammarby sjöstad, där Statens konstråd står för mycket av den konstnärliga utsmyckningen. Det refuserades först i det sammanhanget och föreslogs därefter för kapellet i sjukhuset¹⁶. Senare blev det ändå godkänt för den ursprungliga placeringen och kan nu även ses som en mycket likartad projektion på en husfasad i kvarteret Innanhavet med den danska titeln »Skin», det vill säga samma »Sken» som i kapellet¹⁷.

Memento

När kapellet/meditationsrummet är stängt är videon även automatiskt avstängd, vilket kan tyckas rationellt. En viktig generell fråga om kyrkorummets natur och kyrkokonstens roll ställs ändå på sin spets, som här bara kan

antydast. Tillfälliga videoinstallationer (i likhet med tillfälliga utställningar) har redan med mycket intressanta resultat använts i olika sammanhang både i Sverige och inte minst utomlands för att på nytt belysa eller kommentera kyrkan/kyrkorummet. Det kreativa samarbetet med internationella konstnärer, som alltsedan 1987 har genomförts av pater Friedhelm Mennekes S.J. i Kunst-Station Sankt Peter i Köln, är ett framträdande exempel. En viktig dialog uppstår och en möjlighet att se både kyrkorummet och konsten på nytt. Men vad händer om ett *permanent* videoverk med central placering i altaronen utan sakralt bärande arkitektur i rummet släcks ned vid stängningsdags eller slocknar när tekniken sviker och lämnar en stum vit vägg tills den lagas?

Kyrkorummets beständighet i djupare bemärkelse, dess inbedda väggar och tysta predikan via den konstnärliga/arkitektoniska utformningen även under dygnets dunkla timmar är högst ovetenskapliga företeelser, men bidrar påtagligt till »det annorlunda rummets» säregna attraktionskraft genom århundradena, till dess tröste- och glädjeförmåga. Det är bland annat därför som det upplevs som så dramatiskt och högtidligt, när altarskåpet traditionsenligt stängs under fastetiden. Men det finns fortfarande kvar i kyrkorummet omgivet av den kyrkliga arkitekturen och uppfyller även som tillslutet i hög grad sin roll i kyrkoårets mäktiga återkommande religiösa rytm mellan död och liv.

Sjöstadskapellet, Hammarby sjöstad

Sjöstadskapellet¹⁸ från 2002 ingår i Sofia församling i Stockholm. Ansvarig arkitekt är Kjell Mejhert och konstnärlig utformning har gjorts av Veronica Nygren. I likhet med Signe Persson-Melin är även hon professor vid Konstfacksskolan och ett renommerat namn inom design. I boken »Samtidig-
het»¹⁹ läser vi om ett samtal mellan konstnären och kyrkoherden i Sofia församling Hans Ulfvebrand: »När jag var ung kunde jag inte tänka mig att skissa på utsmyckningar till kyrkan, för att jag tycker att kristendomen burit med sig så många negativa värden, förklarar hon. Men när jag reser går jag alltid in i kyrkor för att se den tidens konst, så efter att ha funderat så ändrade jag mig. Det har varit vitaliserande att arbeta med kyrkorummet. För mig handlar det om ett fredat rum. Därför att det krävs inget av mig där. Jag kan gå in och få mina tankar förstärkta av att det är vackert med hög kvalitet på olika sätt.»

Konstnärlig rådgivare från Statens konstråds sida var Kjell Strandqvist. På författarens e-postförfrågan den 15/12 2004 till honom om temat för och arbetet med kapellet kom nästa dag följande svar, som ger en ungefärlig bild av hur själva processen kan te sig:

Jag valde att presentera två konstnärer för uppdraget att arbeta med Sjöstadskapellet. Det var Veronica N. och Monica Nilsson. Det slutgiltiga valet gjordes av en samrådsgrupp som bestod av mig arkitekt och förtroendevalda församlingsbor.

Statens konstråd satsade 230.000 kr i projektet och Sofia församling 362.000 kr.

Jag är projektledare för Statens konstråd och har som uppdrag att välja konstnärer för olika projekt som jag åläggs att sköta. Jag gör alltid ett besök på plats och samtalar med dem som vänt sig till oss för ett samarbete, går igenom ritningar, förklarar hur vi arbetar och bildar en samrådsgrupp.

I det speciella fallet med Sjöstadskapellet så hade man en tanke om en slags skärmsystem, man hade kommit en bit på väg. Här fanns ett definierat problem som man ville ha hjälp med att lösa. Det var ett komplext problem, det handlade om en lösning för hela byggnaden inte bara för själva kyrkorummet.

Naturligtvis lade konstnären en särskild vikt vid kyrkorummet, hon engagerade sig i helheten, hon lät väva upp tre särskilda vävar för rummet och vi flyttade på en utrymningsdörr. Hon bekymrade sig också mycket för hur det stora korset skulle skäras in i väggen.

Under den här resan hade vi ett flertal möten med den grupp jag nämnde tidigare. Som bestod av c:a fem personer från församlingen, arkitekt och en projektledare för bygget.

Eftersom svaret mest var av rent praktisk natur upprepade författaren den 17/12 2004 förfrågan om det fanns ett »tema» för arbetet i kyrkorummet med preciseringen att det rörde sig om eventuellt teologiskt tema, det vill säga innehållstankar, från kyrkans eller konstnärens sida. Omgående inflöt följande i sig avslöjande lakoniska e-mail: »Svar Nej.»

Kyrkorummet befinner sig på tredje våningen och nås via en liten hiss eller trappa²⁰. Runt ett hörn till höger finns ett diskret kors inristat i väggen

bakom stolsraderna. Vid författarens olika besök gick andra närvarande förbi och uppfattade inte korset förrän det påpekades. Glasväggarna har täckts av flyttbara skärmar med gallermonster av Veronica Nygren. De öppnar sig bakom altaret mot en kulle långt bort men med ett stort betongdominerat område framför. Där finns utplacerade planterade träd, som med tiden är tänkta att göra intrycket mjukare. Om skärmarna skjuts samman uppnås större avskildhet i rummet, men deras gallermonster accentueras istället, vilket ger ett mer instängt burliknande intryck.

Både skärmarna och inredningen i övrigt är i sparsmakad vacker design, som bryts på vänster vägg av en donerad²¹ äldre naivistiskt utformad väggrelief av Torolf Engström (1909–1987) föreställande »Jesus stillar stormen». Längst bak hade en reproduktion av en ikon monterad på träunderlag placerats på ett stativ. Bägge dessa verk tycks vara den typ av tillägg, som sker när kyrkor/kapell upplevs som alltför neutrala, och som tas upp i det följande.

Världslig mellanhand

Som vi har sett när det gäller de omnämnda nyaste kyrkorna/kapellen har konstnärssurvalet skett (och kommer att ske i till exempel »Ljusets kyrka» i Hallunda och Mariakapellet i Uppsala domkyrka) av rådgivare utsedda av Statens konstråd. Rådet representerar en mycket hög konstnärlig kompetens, men i dess uppdrag i alla andra utformningar av offentliga miljöer (landsting, bostadsområden med flera) ligger att vara strikt religiöst neutralt.

Från kyrkans sida har i varje enskilt fall givetvis präster och andra kyrkliga representanter deltagit i diskussionen med omvittnat intresse och haft veto rätt mot vissa konstnärer/verk. Att alla inblandade har upplevt, att det är någonting speciellt att utforma ett kyrkorum har framkommit av tryckt material och författarens intervjuer. Men med tanke på att Statens konstråd både står för en så stor del av den helt nödvändiga finansieringen och inte minst en mycket stor fackkunskap om nutida konst – vilket kyrkligt anställda i gemen saknar på grund av bristande konstvetenskapliga inslag i den teologiska utbildningen – är det inte märkligt att konstrådet i stor utsträckning bestämmer slutresultatet. Det är snarast naturligt, att Statens konstråd handlar på samma sätt som med alla andra profana uppdrag och använder sig av redan beprövade konstnärer för att garantera ett konstnärligt kvalitativt tilltalande resultat. Med andra ord kan det inte vara lätt – och ingenting som kan förväntas



Prins Eugens altarmålning i Kiruna kyrka, skiss, 1911/12.
Foto Waldemarsudde/Per Myrehed.



Prins Eugens fresk i Östra Reals trapphall »Solen strålar över staden», 1910.
Foto Per Myrehed.



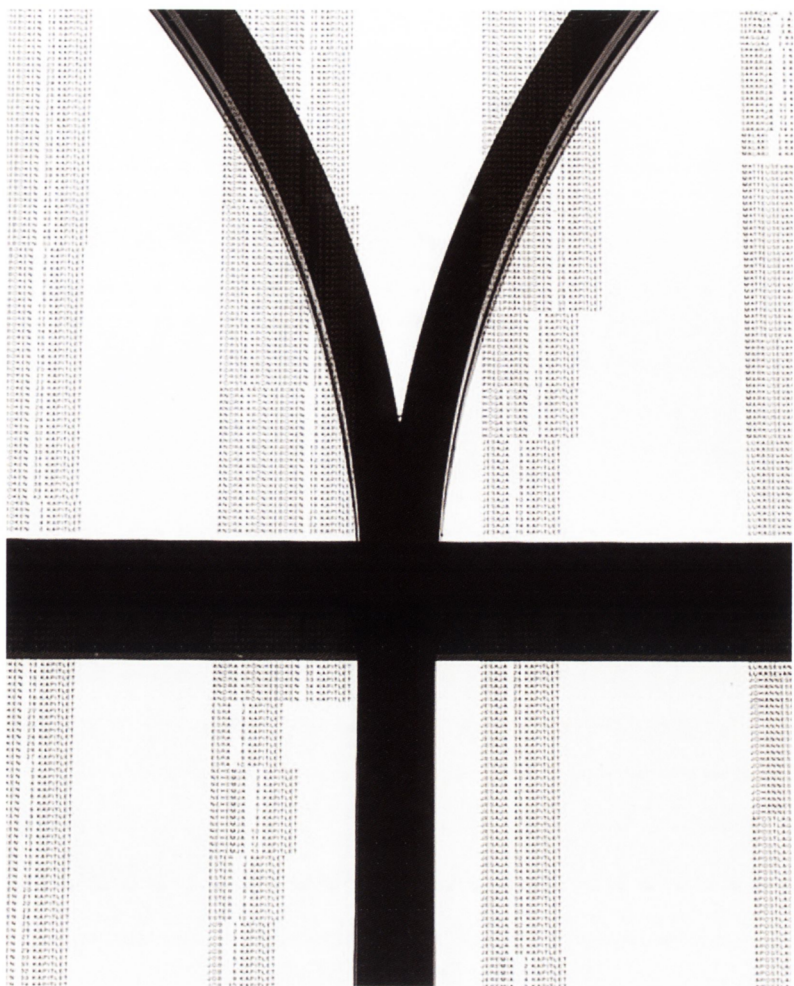
Edsbergskyrkan. Elisabet Hasselberg-Olssons tredelade vävnad, 1972.
Foto Per Myrehed.



Interiör av Trönö nya kyrka, 2002. Foto Per Myrehed.



Trönö kyrkas altarskärm i mosaik med moln (Gudssymbol)
som motiv av Signe Persson-Melin, 2002.
Foto Per Myrehed.



Trönö kyrka. Fönster av Mikael Lundberg med alla
Bibels böcker inskrivna i glaset, 2002.
Foto Per Myrehed.



Södersjukhusets kapell/meditationsrum med videoinstallationen
»Sken» av konstnären Eva Koch, 2003.
Foto Per Myrehed.



En annan sekvens av videoinstallationen »Sken», där solen, månen och jorden långsamt byter plats i en loop om cirka 8 minuter.
Foto Per Myrehed.



Södersjukhuset – utanför kapellet/meditationsrummet.
Dopfont av Karl Otto Lodén, 1943, samt »Jesus och kvinnan vid Sykars brunn»
gjord på den koptiskt ortodoxa ikonverkstaden i Kairo, inköpt 2004.
Foto Per Myrehed.



Sjöstadskapellet. Interiör av Veronica Nygren, 2002. Kapellet med skärmar delvis öppna mot omgivningen. Foto Per Myrehed.



Sjöstadskapellet. Interiör av Veronica Nygren, 2002. Kapellet med stängda skärmar. Foto Per Myrehed.



Sjöstadskapellet. Det nästan osynligt inristade korset
på bakre väggen vid ingången, 2002.
Foto Per Myrehed.



Sjöstadskapellet. Vägrelief »Jesus stillar stormen» av Torolf Engström.
Foto Per Myrehed.



Sjöstadskapellet. Ikonreproduktion på staffli.
Foto Per Myrehed.

– att Statens konstråd i samband med ett kyrkligt uppdrag skall stå för någon som helst teologisk kompetens eller ens vilja att styra den konstnärliga »ut-smyckningen» i den riktningen. Att resultaten rent teologiskt har blivit mer neutrala – nästan obefintliga utan skriftliga utläggningar – får ses som en kyrklig angelägenhet.

Med referens till den inledningsvis gjorda hänvisningen till Svenska kyrkans kommunikationsplattform är det inte svårt att i samband med många nya kyrkor/kapell se en ängslighet för att »tvinga på» någon det kristna budskapet och istället skapa vagt andliga rum med den grundläggande målsättningen att de framför allt skall vara trevliga och inte irritera någon. I Anders Bäckströms studier i Svenska kyrkans forskningsråds serie Tro och Tanke²² av människors förhållande till kyrkobyggnaden/-rummet läser vi bland mycket annat, som stödjer att de flesta vill ha »en riktig kyrka»: »Då kyrkobyggnadens ställning på en ort analyseras närmare, är det tydligt att det finns preferenser för äldre, kanske medeltida, kyrkor med högt kulturhistoriskt värde. Preferenserna blir särskilt tydliga i relation till mindre, moderna (nya) stadsdelskyrkor.»²³ Uppenbarligen känner sig inte majoriteten besvärade av att evangeliernas berättelser bokstavligen skrivs på de medeltida väggarna i aldrig sinande bildflöden eller fyller de stora altarskåpen till brädden i koret.²⁴

Ikoner som motreaktion

Intressant nog kommer därför snart en spontan protest mot den religiösa vagheten. Det dröjer inte länge efter invigningen innan antingen ett kitschigt bibliskt tydligt verk i västerländsk tradition eller allt oftare en modern ikon placeras in som ett slags kristen hallstämpel. Det är ibland svårt att få reda på vem som har gjort detta. »Någon», som antingen själv har målat bilden/har någon bekant som har gjort den eller har köpt den på en utlandsresa/i en kristen bokhandel, sätter helt enkelt in den. Sedan blir den kvar och vållar osämja om den avlägsnas.

Genom ikonmåleriets bundna form är det extra svårt att göra en kvalitetsbedömning för den som inte är specialist, utan allt som målas på de ofta förekommande ikonkurserna betraktas som »ikoner» enligt det gängse uttrycket »fönster mot himmelen» och därmed definitionsmässigt som lämpligt för kyrkorummet. Vissa är dessutom ikontryck monterade på en träram för illusionens skull utan att skillnaden direkt uppfattas – vilket förmodli-

gen hade skett om det hade rört sig om reproduktioner av västerländska verk (sådana reproduktioner placeras sällan in i kyrkorummet, där det finns en ofta uttryckt vilja att bara ha »äkta vara»).

Gärna anförs även ekumeniska skäl till detta som ett närmande till de ortodoxa kyrkorna. Vid samtal med ortodoxa teologer har författaren emellertid funnit ett – visserligen artig uttalat – avståndstagande till att »ikoner» av inte alltid så god kvalitet används på ett västerländskt isolerat och inte ortodoxt liturgiskt inkluderat sätt i kyrkorummet. I svenska kyrkor lär de knappast vördas, kyssas eller i övrigt behandlas utifrån ortodox tradition utan ses helt enkelt som mycket tydliga och välbehövliga Kristus- respektive Mariabilder, där sådana saknas.

Fader Matias Norström vid den Ryska-Ortodoxa kyrkan i Stockholm underströk just det liturgiska sambandet, helheten i mässan med alla komponenter sammantagna och den annorlunda synen på ikoner vid vårt samtal den 21 oktober 2004. Han tillade även att »det skulle vara helt främmande för oss att helt plötsligt sätta in en västerländsk Kristus- eller Maria-tolkning för att våra församlingsmedlemmar skulle inte förstå den». Den skulle vara lika ryckt ur sitt sammanhang.

Det som tydligen händer är, att ju mer religiöst diskret ett modernt kyrkorum uppfattas som, desto oftare erbjuds donationer med klarare kristet budskap i form av antingen moderna ikoner eller kitschiga västerländska bibelbilder. Därmed uppstår det en skarp kontrast mellan det konstnärligt kvalitativt goda men religiöst mer neutrala kyrkorummet och de senare kvalitativt sämre men religiöst mycket tydliga tilläggen/donationerna.

Nödvändig förnyelse – möjlig förnyelse

Det bör avslutningsvis starkt understrykas, att en ständig förnyelse av kyrkonkonsten är både nödvändig och möjlig. Under alla århundraden av den kristna eran fram till reformationen har stilarna ändrats, varje tids bästa arkitekter/konstnärer anlitats men grundbudskapet förblivit detsamma. Att nostalgiskt blicka bakåt och upprepa gamla lösningar leder endast till stagnation som 1800-talets eklektiska arkitektur och konst visade.

Att en verklig förnyelse är möjlig övertygade inte minst de franska dominikanfäderna Couturier och Régamey en inledningsvis motsträvig värld om i samband med pilotkyrkorna i Assy, Audincourt, Vence, Ronchamp med

flera kring år 1950. De anlidade tidens största konstnärer, Rouault, Matisse, Braque, Chagall, Léger för att bara nämna några namn. Här finns emellertid den stora skillnaden, att uppdragsgivarna själva med den egna livsförankringen djupt inom kyrkan valde ut konstnärerna utan någon profan organisation som mellanhand. En så viktig fråga lades inte ut på entreprenad. Vidare ägnade de sig intensivt åt konstnärliga frågor, var kontinuerligt väl förtrogna med dem, kände och samtalade med konstnärerna under lång tid och inte bara helt kort i samband med ett uppdrag.

Det kunde utan vidare leda till att uppdragsgivarna anlidade konstnärer, som inte alls var kända som »kristna», men tillräckligt stora för att förstå och bejaka uppgiftens kärna i dialog med de kyrkliga företrädarna.

Därmed uppstod en levande kontakt mellan kyrkan och konsten. Detta skedde inte utan svårigheter och tidvis starka protester från bägge håll, men det skedde genom övertygelse och med stor konsekvens. Dominikanfädernas envisa hållning väckte respekt, öppnade portar och lämnade kyrkor/kapell efter sig, som är mycket välbesökta och näst intill lika berömda som de medeltida katedralerna. Kristet neutrala är de förvisso inte.

Att det idag är svårt att göra kyrkokonst, som både är teologiskt betydelsebärande och konstnärligt av hög kvalitet, står utom allt tvivel. Många stora konstnärer är emellertid mycket villiga att arbeta för kyrkan och tolkar helt frivilligt i ateljén utan kyrkligt uppdrag framför allt tre ämnesområden: Korsfästelsen, Maria samt Apokalypsen ur Johannes Uppenbarelse. Det som krävs är ett djupt, kunnigt och kontinuerligt engagemang från kyrkans sida. Kommunikationsplattformens vaga uttalanden om »Guds närvaro i världen» och »livets Gud» inbjuder till panteistiska verk och i sig mycket vacker design²⁵, som skulle passa väl in i varje annan offentlig miljö utan att väcka några som helst protester för att den skulle anses för kyrklig. Någon utgångspunkt erbjuder den texten dock knappast för kyrkokonst, som angeläget och på nytt tar upp de verkligt svåra existentiella/eskatologiska frågorna med evangeliernas berättelser som grund. Huvudrubriken »Vart tog Jesus vägen?» till Owe Wikströms helsidesbetraktelse i Svenska Dagbladet på julafton 2004 är en påkallad sammanfattande fråga i samband med en utveckling, för vilken det kommersialiserade och sekulariserade samhället knappast ensamt kan bära ansvaret.

Summary

Over the centuries, official Church doctrines have influenced church art and changed its focus. The Byzantine Pantocrator revealed a stern, majestic religion in a surrounding non-Christian society, whereas the much more emotive Baroque style of the Counter-Reformation was a part of an ongoing inter-Christian propaganda war. It was by no means an accident that the Sermon on the Mount was the favourite »Protestant», motif in Swedish churches during the first half of the 20th century. The Word as preached was placed firmly in the centre, and the listeners gathered around Christ were of both sexes, all nationalities and ages and from different levels in society – very much in harmony with the democratic ideals of the Church of Sweden. However, all these different themes and styles had a common source: the Bible, and it was a highly Christological art.

During the latest decades, however, this no longer seems to be the case in Swedish churches, where Pantheism prevails, and Christ has sometimes been exchanged for a Cloud, a Globe or the more or less enchanting view through a glass wall behind the altar instead of an altarpiece. This is a result of the »radical years», in the 1960s–70s, when many small suburban churches were built in Sweden with the ideal of creating a not so sacred, but sometimes even multi-functional church interior in accordance with the political views of the time.

Prince Eugen initiated this development already in 1911/12 with his altarpiece for the church in Kiruna. Very distinctive sunbeams from above embrace a Swedish landscape with a cluster of trees in its centre, much like a crowd of people praying but without Christ or other allusions to the Bible. Just one year earlier, in 1910, he had painted a fresco for a school in the centre of Stockholm with a very similar motif, the only difference being that in the centre under the sunbeams we see the outline, not of trees but of a city. So little was needed to change a piece of art in a profane building into an altarpiece. This similarity was to be accentuated in later Swedish church art, as the examples mentioned in the article show. It has also been theologically confirmed in an official document called the »Communication Platform of the Church of Sweden» presented on June 22nd 2004 by its Board, where the emphasis is placed, not on the Christ of the Gospels but rather on a very general idea of »the God of life».

Edsberg Church, designed by the architect Lars Olof Torstensson, was consecrated in 1972. A woven picture in three parts by Elisabet Hasselberg-Olsson with shades of grey and white depicting a path of light leading up to the horizon, was first placed over the exit door and later moved to the altar wall. A very similar tapestry by the same artist called »The Memory of a Landscape», is – as a result of being placed in the Assembly Hall of the Parliament in Stockholm – the most exposed piece of art in the Swedish media.

Trönö Church burnt down in 1998, and a new church was consecrated in 2002, designed by the architect Åsa Flarup-Källmark. The National Public Art Council Sweden chose Ann Magnusson as their representative. No special religious theme was stipulated, and the artist selected, Signe Persson-Melin, made a screen behind the altar with a mosaic depicting a Cloud to signify the symbolic representation of God in the Old Testament (with references to the New Testament). However, it is hard to know whether the modern spectator with only a very vague knowledge of the Bible, especially the Old Testament, will really see this and not just a very decorative cloud.

In 2003, the same councillor, Ann Magnusson, helped the chaplain at Södersjukhuset (a Stockholm hospital) to find a work of art for the chapel. A video projection by the Danish artist Eva Koch was chosen, showing intertwining pictures of the earth, the moon and the sun photographed by the American space organization NASA. At first it was proposed that it should be projected on the facade of an apartment building in a new Stockholm suburb. However, when initially rejected, it was then placed in the hospital chapel. An almost similar work can now be seen, projected as originally planned, on the building in the suburb.

In the same newly built suburb, Hammarby sjöstad, we find Sjöstadskapellet (2002), a glass building with the chapel on the second floor designed by the architect Kjell Mejhert. This time the councillor from the National Public Art Council was Kjell Strandqvist and the artist chosen was Veronika Nygren. Sliding screens behind the altar open on to a view which is intended to be more of a landscape later on, and not just all the concrete shown today – a very urban landscape, one may imagine. An almost invisible Cross is encrusted in the wall right by the exit of the chapel room behind the rows of chairs. A very distinct relief in a naive style depicting Christ calming the

storm has been added on one wall (as well as a reproduction of an icon) in sharp contrast to the original artistic conception.

In conclusion, art for the new churches and chapels mentioned has been chosen by councillors from the Swedish National Public Art Council, which has also given substantial financial support. As a result, it had a great influence on the result, even if the clergy were entitled to reject a particular artist or work of art. However, in the course of its work the Council chooses high quality but specifically non-confessional art for public surroundings, and this total change of focus has been difficult to overcome. The artists chosen have a background as professors or students at the University College of Arts, Crafts and Design in Stockholm. They are highly respected for their design and art in public spaces such as the Stockholm Underground. However, they and the Council can hardly be expected to hold the ultimate theological responsibility for the art chosen.

When a church interior is experienced as being too profane, examples of Christian kitsch art – in recent decades mostly modern icons of questionable quality – are often donated by members of the congregation or quite simply placed on a bare wall as a distinct, Christian hallmark.

A continuous renewal of church art is both necessary – as has been shown over the centuries – and quite possible even today. The French Dominican Fathers Couturier and Régamey showed with great emphasis around 1950 that the very best contemporary artists would gladly agree to work for the Church if they were approached with knowledge and respect. The world-famous churches at Assy, Audincourt, Ronchamp or Matisse's chapel at Vence are by no means non-confessional. On the contrary, the artists follow the long tradition of using the Bible as a source of inspiration for each and every generation.

Vague expressions like »the God of all life» and »the presence of God in the world» used in the Communication Platform of the Church of Sweden invite pantheistic interpretations or just well-balanced design to be found in any other environment – not contemporary works of art evoking the profound existential/eschatological question based on the Gospels.

NOTER

1 Se författarens doktorsavhandling *Såsom en människa – Kristustolkningar i svensk 1900-talskonst*, Stockholm 1986, där första kapitlet »Den vackre guden» med underavdelningen »A. Bibelberättare» tar upp detta.

2 Se t. ex. a.a. bilder ss. 50, 53 (Hjortzberg), ss. 61, 62, 63 (Forseth), s. 83 (Torhamn), s. 86 (Sörman), s. 97 (Siegård), s. 118 (Lorentzon), ss. 157, 159 (Hjorth), s. 253 (Ljungberg).

3 I debattartikeln »Svenska kyrkans varumärkeshierarki» i *Svensk Kyrkotidning* 2004/52, s. 707, granskar Mikael Mogren kritiskt detta bruk av uttryck direkt övertagna från näringslivet. Han konstaterar torrt: »Även om det verkar så är texten inte undertecknad av pastor Jansson».

4 En återkommande kommentar bland studenterna vid författarens projekt med Konstfackskolan och KTH Arkitektur 1989–93 var just att »predikningarna i kyrkorna och radion inte gav någonting» för dem att utgå ifrån i det konstnärliga arbetet. Däremot gav Bibelns berättelser, symbolerna och den traditionella kyrkliga ikonografen i inte minst medeltida kyrkor mycket att använda som utgångspunkt för nytolkningar. Författaren har skrivit om detta i flera sammanhang, bland annat i *Signum* 6/2003, »Konsten att vara tydlig», och *Svensk kyrkotidning* 41–42/2004, »Upplevelsen av kyrkorummet».

5 Nyköping 1962, s. 208.

6 Se senast skriften *Samtidighet*, Statens konstråd 2002, s. 52 ff.

7 Stockholm 1998, s. 340.

8 Cit. efter informationskriften *Edsbergskyrkan* av Ann Mari Karlsson, Katrineholm 1984, s 4.

9 *Samtidighet – om rum för ritualer*, (red. Ann Magnusson). Statens konstråd 2002. Trönö kyrka finns även med i boken *Gamla kyrkorum i en ny tid* (red. Gunnar Granberg), Uppsala stift/Libris 2004, s. 5, med detalj av mosaiken som omslagsbild och i en artikel av arkitekten Åsa Flarup Källmark »Rum i rummet – att ge människor plats», a.a. s. 31 f.

10 *Samtidighet* 2002 s. 72.

11 Anges som »Sjukhuskyrka» med »Meditationsrum» under på sjukhusets officiella skylt i korridoren. Den används regelbundet för gudstjänster och har invigt altare och processionskors och kallas därför här även för kapell.

12 Telefonsamtal med författaren 16/9 2004 samt personligt samtal med författaren 8/12 2004.

13 Telefonsamtal med Bengt Hallermalm den 16/9 2004.

14 Telefonsamtal med Bengt Hallermalm 11/1 2005.

15 Se *Statens konstråds katalog* 33, 2003, s. 54–55.

16 Enligt samtal med Ann Magnusson 8/12 2004.

17 Se *Statens konstråds katalog*, 2003, s. 57.

18 Kapellet är behandlat i *Samtidighet* 2002 s.12. f. samt i *Statens konstråds katalog* 2002 s.84 f.

19 *Samtidighet* 2002, s. 16 f.

20 I Sofia församlings informationsskrifter *Sjöstadskapellet* och *Sjöstadskapellet – konstnären, arkitekten och teologen berättar* anges förklaringen till den höga placeringen vara: »När Jesus instiftade nattvarden gjorde han det i ett rum i övervåningen på ett hus (Markus 14.15)». Det är dock tveksamt om gudstjänstbesökarna tänker på detta.

21 Enligt e-mailuppgift av Hans Ulfvebrand 16/1 2005.

22 Se även *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet* (red. Anders Bäckström – Jonas Bromander). [Svenska kyrkans utredningar 1995:5].

23 *Livsåskådning och kyrkobyggnad* (red. Anders Bäckström). [Tro & Tanke 1997:4], kap. 3.6 »Vilken kyrkobyggnad betyder mest?», s. 39.

24 Många artiklar har skrivits inte minst under de allra senaste åren med protester mot trivialiseringen av kyrkorummet och kyrkans språk. Ett aktuellt exempel är Kerstin Ekmans artikel »Våra hjärtan mot en diskokula» (*Dagens Nyheter* 7/1 2005) i vilken hon säger sig vara »omdirigerad till en modern kyrkobyggnad i samhället» eftersom »verksamheten» inte längre äger rum i den medeltida kyrkan. Hon avslutar med frågan: »Ska vi se på tafatta kyrkoprydnader medan de åttahundraåriga madonnorna sträcker sina stympade armar mot tomheten i en nerkyld stenbyggnad?»

25 Att vacker design utan teologiskt sammanhang till sist kan bli sig själv nog i de nya kyrkorna påpekade konstkritikern Mats Arvidsson i en temperamentsfull uppmärksamrad artikel med rubriken »Hantverket, smaken och de heliga naturmaterialen» i *Dagens Nyheter* 14/7 1987. »Bara man undvek det religiösa så mycket som möjligt, så skulle det säkert gå bra». Att författaren inte minst genom samarbetsprojekt med Konstfack och Carl Malmstens skola anser, att formgivning av hög klass när det gäller stolar och annan inredning är viktig i kyrkorummet är uppenbart. Teologiskt bärande är i första hand den uttolkande konsten och arkitekturen, men helheten måste samverka för att rummet skall fungera. Att sätta in helt fel stolar i en vacker kyrklig miljö kan vara nog så störande.

Bilaga

Svenska kyrkan

SIDA
1 (2)

UPPRÄTTAD AV
Projektgruppen

DOKUMENTTYP
Beslut av Kyrkostyrelsen

DATUM
04-06-22

VERSION
1.0

Svenska kyrkans kommunikationsplattform

Kommunikationsvision (1998)

En kyrka som människor har en positiv relation till och känner glädje över att tillhöra.

Kommunikationslöfte

Svenska kyrkan vill ge rum för möten med Gud.

Svenska kyrkan vill ge möjlighet till eftertanke, tro och engagemang.

Svenska kyrkan vill vara en närvarande och öppen kyrka buren av tillit, livsmod och hopp.

Kärnvärden

Närvaro

Guds närvaro i världen föregår allt annat. Det är i Gud som vi lever, rör oss och är till. Kyrkans uppdrag är att ge rum för den närvaron i livets alla skeden. Svenska kyrkan vill vara en följeslagare både i vardagen och vid gudstjänster och högtider som dop, konfirmation, vigsel och begravning. Svenska kyrkan vill erbjuda möjligheter till stöd, eftertanke, engagemang och tro.

Svenska kyrkan vill vara nära glädjen och nära sorgen, nära livets Gud.

Svenska kyrkan finns i hela Sverige med sina församlingar och sina kyrkor, och är en del av den världsvida kyrkan.

Öppenhet

Svenska kyrkan vill vara en öppen folkkyrka som välkomnar var och en som söker sig till henne. Troende, sökare eller tvivlare, medlem eller icke medlem - Svenska kyrkan vill vara öppen för alla.

Svenska kyrkan vill vara öppen för eftertanke, stillhet och samtal kring liv, tro och tvivel. Svenska kyrkan vill ge rum för möten med Gud och med den som tydligast låter oss ana vem Gud är, Jesus Kristus.

Svenska kyrkan vill vara en lyhörd kyrka som vågar vara ärlig kring trons villkor i samtiden.

Svenska kyrkan är demokratiskt uppbyggd och beroende av människors engagemang. Alla kan vara med och påverka och det finns rum för många olika sätt att ta ansvar för sin tro.

Hopp

Svenska kyrkan vill inspirera till framtidstro i både ljusa och mörka stunder. Varje människa är skapad till Guds avbild och har rätt till ett värdigt liv. Kyrkan vill bidra till att var och en kan få uppleva sitt liv som meningsfullt. Kyrkan vill ge rum för den

Projekt: Styrdokument för kommunikation

tillit som gör det möjligt att orka leva och det hopp som kan bära genom tillkortakommanden, sorg och död.

Det innersta i Svenska kyrkan är tron på en kärleksfull Gud, en levande och närvarande Kristus och en helig, livgivande Ande. Den tron är en gåva som skapas i mötet mellan människor och med den Gud som i varje ögonblick vill befria, förändra och skapa – på nytt.

Svenska kyrkans varumärkeshierarki

Svenska kyrkan har ett gemensamt löfte för hela sin verksamhet. Målbilden är ett gemensamt varumärke, Svenska kyrkan, dvs en monolitisk varumärkeshierarki.

Allt som rymms inom löftet för Svenska kyrkan bör ha Svenska kyrkan som avsändare. Vi har en tydlig strategi att minska antalet varumärken och på så sätt tillsammans bygga varumärket Svenska kyrkan på ett så effektivt sätt som möjligt. Överföringsstrategier kommer att utarbetas.

Ovanstående stöds av gällande grafiska riktlinjer och styrdokument för Svenska kyrkans kommunikation. Dokumenten är bindande för nationell nivå och erbjuds övriga nivåer.

Definition av kommunikationslöftet

Ett strategiskt styrinstrument som beskriver hur Svenska kyrkan vill uppfattas internt och externt. Detta för att tydliggöra vilka vi är, vad vi står för och vad vi erbjuder. Allt som kommunicerar Svenska kyrkan ska i största möjliga mån bidra till att bygga denna önskade bild av Svenska kyrkan.

Kärnvärden

Kärnvärdena utgör grundpelarna för Svenska kyrkans kommunikation. De ska ge riktning och inspiration såväl internt som externt. De beskriver värderingar som ska genomsyra kommunikationsvisionen och varumärkeslöftet.

Kyrkorum, församlingssyn och liturgi i Växjö domkyrka

JOHAN UNGER

I en saluhall handlar man mat och byggnaden är uppbyggd kring detta ändamål. I en restaurang äter man och lokalen är formad efter det. På en fotbollsplan spelar man fotboll och den är strukturerad efter det. Liksom lokalerna är avpassade efter sina ändamål, så anpassas vårt beteende och våra attityder till den plats vi befinner oss på. När vi går in i en saluhall aktualiseras ett köpbeteende, när vi går in i en restaurang aktualiseras ett måltidsbeteende. På en fotbollsplan följer vi reglerna för fotboll. Mot rummet svarar ett visst beteende, ja, en hel beteenderepertoar. Byggnaderna och rummen kan variera i mycket hög grad liksom beteendena, men det finns ändå ett gemensamt grundmönster, som har med ändamålet att göra. En saluhall, en restaurang och en fotbollsplan kan inte se ut hur som helst. De har alla olika idéer, som formar den.

På ett liknande sätt förhåller det sig med kyrkorummet, det har också sitt ändamål och sin beteenderepertoar. Ändamålet är att församlingen skall fira gudstjänst. Eller för att formulera det lite mer ospecifikt: menigheten skall möta den som den gudomligt uppfattade Andre, Gud. Byggnaden och rummet är avpassat för församlingen, den Andre och för mötet dem emellan.

Om det förhåller sig så, och det vill jag hävda, då borde byggnaden och rummet formas av tre teologiska huvudkoncept: av den gudomlige Andre, av församlingen och av formerna för mötet (gudstjänsterna, liturgierna). Liturgierna och riterna är kyrkorummets interaktionsmönster, beteenderepertoarer.

Min huvudtes är därför: Kyrkobyggnaden är explicit eller implicit teologiskt formad efter synen på församlingen, gudstjänsten och Gud. Kyrkan är sin tids arkitektoniska och konstnärliga uttryck för församling, gudstjänst och gudstro. Kyrkorummet är en sakral scenografi, ett symboliskt rum. Kyrkobyggnaden med sina rum återspeglar en teologi. Kyrkobyggnad och

kyrkorum fungerar som en teolog som medverkar till att tolka det som händer där likaväl som skrivna texter gör det.

På vilket sätt kan då Växjö domkyrka säga något om vad en församling är?

Kyrkorummet – ett Guds hus eller församlingens sal?

Vad finns det då i domkyrkans historia, arkitektur och konst som uttrycker församlingsmedvetande? Låt mig antyda några tolkningar.

Som en mötesplats mellan församlingen och Gud är domkyrkans ena funktion att vara ett tecken på att den gudomlige Andre är där och kyrkan är en form för detta tecken. Kyrkobyggnaden har därför kallats ett Guds hus, för att Gud uppfattas vara där. Denna syn kan kallas tempeltraditionen. Jerusalems tempel liksom Noaks ark, tabernaklet, Hesekiels vision av det nya templet och Uppenbarelsebokens Nya Jerusalem har varit formativa mönster för kyrkobyggnader genom historien.¹ Vi återkommer till detta senare. Det är en allmänkyrklig syn.

Laurentius Petri var i sin kyrkoordning 1571 emot att kalla kyrkobyggnaden Guds hus. Det är den kristna församlingen som är Guds hus hävdade han.² Jag skulle vilja invända att bara för att man med biblisk referens kallar församlingen för Guds hus, så utesluter detta inte att man också kallar kyrkobyggnaden med andra bibliska referenser för Guds hus. Detta är i alla fall logiskt om man, som vi i vår huvudtes, hävdar att kyrkobyggnaden är ett arkitektoniskt uttryck för församlingens mötesplats med Gud. 1686 år kyrkolag återtog termen Guds hus som beteckning på kyrkobyggnaden.

Jag skulle dock närmare bestämt vilja specificera altarrummet, koret med sina centrala gudssymboler som Guds hus. Gud handlar vid altaret, där nattvarden firas, talar vid ambon, predikstolen, där Bibeln läses och utläggs. Gud är visserligen allestädes närvarande, enligt en samfällid teologisk tradition. Men kyrkobyggnaden med koret är huvudplatsen där menigheten möter Gud och blir en liturgisk församling.

Laurentius Petri menade i kyrkoordningen 1571 att kyrkobyggnaden är ett »almenneligh Hws»³ och inte ett »Gudz hws.»⁴ Växjö domkyrka som fanns till under sina första femhundra år under medeltiden kan sägas stå i tempeltradition. Man lätt iakttar tre olika delar i kyrkorummet: koret, lång-

huset och västpartiet. Eftersom församlingen samlas i långhuset är det rimligt att kalla det församlingens sal.

Kyrkobyggnadens andra funktion är att vara församlingens hus, eftersom församlingen är en av de två parter som möts i byggnaden.

Församlingen har olika hus

Den liturgiska församlingen är dock bara en av fyra församlingar som kyrkan har manifesterat sig i.

Därför har församlingen också andra hus än kyrkan. Den kan manifesteras sig som en diakonal församling. Den diakonala församlingens hus är vårdinrättningen, helgeandshus, sedan hospital och fattigstuga som huset kallades i gamla tider. I Växjö låg helgeandshuset och senare hospitalet sydost om domkyrkan och utvecklades till St. Sigfrids sjukhus och flyttade ännu längre åt sydost. Idag har Sigfridsområdet psykiatriska avdelningar. Vid 1500-talets början var hospitalets omslutning större än stadens.⁵ Luther betonade att alla var kallade som kristna att tjäna sin nästa i den syssla man hade – det allmänna diakonatet kan man väl kalla det, i analogi med det allmänna prästadömet. Men det hindrade inte att det genom kyrkans historia också utvecklades särskilda diakonala institutioner. Med tiden sekulariserades de och då blev de en angelägenhet för alla oberoende av tro och blev expanderande kommunala välfärdsinstitutioner. Nutida exempel på sådana är vårdcentraler, sjukhus, servicehem, etc. Stadsmissionerna och familjerådgivningsbyråerna kan ses som några av vår tids uttryck för den diakonala församlingens kyrkliga institutioner med sina hus. I Växjö finns många diakoner, även en familjerådgivningsbyrå, Öppna dörren och RIA samt 6 arbetskretsar med många medlemmar som verkar för internationell diakoni.

Den diakonala församlingen var vårdssamhällets moder.

Ett annat av församlingens hus var skolan. I Växjö låg en av dem norr om domkyrkan. I slutet av 1700-talet fick Växjö även en skola för »stadens fattigaste» genom en donation, den förstärktes av domprosten Sjögren i början av 1800 och hade över 100 elever.⁶ Den speglar den lärande församlingen, som berättar den bibliska historien, som lär in och lär ut. Kyrkskolorna utvecklades med tiden till allmänna skolor av samma skäl som de diakonala institutionerna och har expanderat enormt. Vår tids kyrkliga uttryck för den lärande församlingen är predikan, dop- och vigselgenom-

gångarna, konfirmandundervisningen, olika studiegrupper och den kyrkliga opinionsbildningen och dialogen i skilda samhälls- och livsåskådningsfrågor i församlingarna, på arbetsplatserna och i media. Kristna förskolor och skolor blir också vanligare i det post-moderna pluralistiska samhället.

Den lärande församlingen var kunskapssamhällets moder.

Den fjärde formen församlingen tar sig är den beslutande församlingen, församlingen som organisation. Formerna för beslut och styrning har växlat genom tiderna som de andra formerna församlingen tagit sig. Men typiskt för Svenska kyrkans utveckling är den starka folkstyrelsen i kombination med den klerikala ämbetsförvaltningen. Församlingsstyrelsen var demokratins och kommunens moder.

Det har utbildats en slags svenskkyrklig modell med vigningstjänsten, biskop, präst och diakon, och det valda lekfolket i samverkan, den dubbla ansvarslinjen.⁷ Med det menas att de vigda tjänarna får sitt mandat genom kallelse och vigning och de redovisar det inför domkapitel och biskop, som kallat och vigt dem till ämbetsbärare. De valda lekfolket får sitt mandat genom val av de församlingstillhöriga och de är ansvariga inför sina väljare. Att församlingen består av myndiga medlemmar är en viktig del av församlingssynen i Svenska kyrkan och därmed i Växjö domkyrkoförsamling. Prästgård med sätesstuga och pastorsexpedition, sockenstuga och kyrkans hus är och har varit platser för församlingen som styrelse. I Växjö var domkyrkans kor en tid platsen för sockenstämmans förhandlingar.⁸ Från början skiljde man inte mellan kyrkliga och kommunala angelägenheter och församlingar. Det slog igenom ordentligt med kommunallagstiftningen 1862. Socken blev församling och kommun – en utveckling av den kyrkliga beslutande församlingen.

Den *liturgiska* församlingen, den *diakonala* församlingen, den *lärande* församlingen och den *beslutande* församlingen är de fyra former som gudsfolket, den allmänliga kyrkan synliggör sig i lokalt. Församlingens olika hus speglar en församlingssyn.

Hur Växjö kristnades

Växjötrakten är ett exempel på detta. Området kristnades enligt traditionen av St. Sigfrid på 1000-talet.⁹ Hur det nu än är med legenden om Sigfrid – den synes vara från 1200-talet och ett inlägg i den tidens regionalpolitiska debatt om var biskopssätena skulle placeras – så kristnades Värebygdens av

den dåtida katolska kyrkan. Företrädare för den tidens allmänliga kyrka bildade tillsammans med några av den tidens värendsbor en kristen församling. Den dåtida katolska kyrkans företrädare, som var ämbetsbärare, förmedlade ordet och sakramenten. Människor kom till gudstjänst, kom till tro, döptes och mottog andra nådemedel. Så uppstod och utvecklades en kristen församling i Växjö.

På frågan om församlingarna bildar kyrka eller kyrkan bildar församlingar, så kan vi för Växjös del svara att kyrkan – den allmänliga kyrkan – konstituerade Växjö församling i samverkan med de värendsbor, som bejakade kyrkans tro och ordning. Församlingen bildade således enligt denna syn inte sig själv, utan värendsbor i förening med den allmänliga kyrkans företrädare konstituerade Växjö församling. Det är en viktig aspekt av församlingssynen att man uppfattar sig som en del av den allmänliga kyrkan.

Man kan säga att den allmänliga kyrkan manifesterar sig i Växjö församling. Den hade samma koinonia (gudsgemenskap) med den gudomlige Andre och det är samma »kyrkoordning», som förenar den allmänliga kyrkans församlingar med varandra. Den apostoliska traditionen med tron och bekännelsen, bönerna och sakramenten, Bibeln, vigningstjänsten och lekmannaansvaret är synliga tecken och medel för enheten inom kyrkan.

Vi säger ibland med rätta att Svenska kyrkan har en episkopal struktur. Biskopen är en länk och ett enande band mellan stiftets församlingar, mellan stiftet och den nationella och universella kyrkan med det apostoliska arvet.¹⁰

Svenska kyrkans internationella struktur är mycket svagt utvecklad om man jämför med den regionala och nationella nivån. Den internationella gemenskapen tar sig uttryck genom den inspiration som man får genom media och personliga besök och genom engagemang i Svenska kyrkan i utlandet, Svenska kyrkans mission och Lutherhjälpen. I domkyrkan beds regelbundet »din heliga kristna kyrka»¹¹ och särskilt för kyrkorna i Borgå-gemenskapen och för vänstiftet i Oxford och i Pommern.

Enligt den kongregationalistiska församlingssynen konstitueras församlingen av de troende och församlingarna bildar tillsammans kyrka. Den uppfattningen är inte förenlig med Växjö domkyrkas historia.

Först byggdes en kyrka i Växjö på 1000-talet och sedan inte långt ifrån den en skola, belagd genom ett testamente 1341, och ett helgeandshus,

belagt genom ett testamente 1318. Inga lämningar finns dock som informerar oss om deras riktiga ålder.

Med reformationen fortsatte samma syn på den kristna församlingen i dess fyra former: den liturgiska, den diakonala, den lärande och den beslutande. Det framgår av Kyrkoordningen 1571, där Laurentius Petri utformat normer för gudstjänsterna, skolorna, hospital/sjukstugor och präster och biskopar. 1686 års kyrkolag förde vidare samma fyrfaldiga syn på församlingen – dock med betoning på den lärande församlingen. Församlingsborna kallades för åhörarna och prästen för läraren.

Det är viktigt att dessa fyra former som församlingen tar sig balanserar varandra. Det är uppenbart i det begynnande 2000-talet att Svenska kyrkans diakonala och pedagogiska strukturer är underdimensionerade i förhållande till den liturgiska och den beslutande/förvaltande.

Församlingen i kyrkorummet är således bara en form som församlingen tar sig, men det är den vi skall uppmärksamma mer nu. Hur gestaltas då föreställningen om den gudomlige Andre i Växjö katedralen?

Kyrkorummets gudssymboler

Växjö domkyrka är orienterad åt öster liksom så många andra kyrkor. Det beror på att solen, det fysiska ljuset, som går upp i öster, är en symbol för Gud¹². Att vända sig mot öster, det är en symbolisk hänvändelse åt Gud. När man vänder sig från mörkret och döden i väster¹³, motsatsen och motbilden till ljuset och livet i öster, och riktar sig mot Gud, då börjar eller förnyar man livsvandringen mot Gudsriket, som kyrkogången symboliserar. Denna via sacra börjar med dopet i väster och leder till altaret i öster. Det är en av domkyrkans grundläggande teologiska tankar och arkitektoniska strukturer.

Växjö domkyrkas altarskåp i öster har många gudssymboler och scener från Bibeln, gestaltade av glaskonstnären Bertil Wallien 2002. Förutom ljuset i öster, förmedlas Faderssymbolen i Treenigheten av den stora solen, som återfinns bakom korset i skåpets tredje våning. Både ljuset och cirkeln bildar solen och är bilder för Gud Fader. En duva, en klassisk bild för Anden, flyger från höger sida i altarskåpets överstycke in mot mitten.

Kristusbilderna i altarskåpet är andra viktiga gudssymboler. Mest centrala är förstås Jesus på korset, vars stam reser sig genom hela skåpet, och



Altarskåpet »Fiat Lux» – Från mörker till ljus, Bertil Vallien, 2002.
Foto Roy Himsel.



Högmässa i Växjö domkyrka med Jan Brazdas altare, Bertil Valliens altarskåp och Jan Brazdas korfönster i fonden. Foto Roy Himsel.



Åtta scener ur Nya testamentet på altarskåpets norra sida.
Foto Roy Himself.



Åtta scener ur Gamla testamentet på altarskåpets södra sida.
Foto Roy Himself.



Sex av de tolv apostlarna på altarskåpets södra port.
Judas längst till höger. Foto Roy Himsel.

den Uppståndne. På altarskåpets överstycke ser man den uppståndne Kristus i form av ett ansikte som lämnar graven och spränger den försegling som sattes på det dit rullade stenblocket.

Det nyfödda Jesusbarnet vilar i sin mors famn som en person bland andra personer i raden på skåpets norra sida. Där finns även flera andra scener ur Jesu liv. Den gudomlige Andre framträder således i många bilder. Den treenige Gudens bilder är omgivna av gudsfolket i fyra slags bildsviter. Ett bildkomplex utgörs av åtta scener ur Gamla testamentet på altarskåpets södra sidan och åtta scener ur Nya testamentet på motsvarande norra sida. Personerna i dessa bildberättelser representerar det gamla och nya testamentets gudsfolk. Bilderna är utförda i sexton glasblock, som tillsammans bildar murarna i den heliga staden Jerusalem. Jerusalem var i Gamla testamentet en av bilderna för Israels folk, gudsfolket. I kyrkans tradition blev Jerusalem en av bilderna för kyrkan, det nya gudsfolket. » Jerusalem, höj upp din röst», Sv. psalm 106.

Den andra bildsviten är de tolv lärjungarna på altarskåpsdörrarnas insidor, sex på vardera. De tolv apostlarna bildar mot bakgrund av Israels tolv stammar det nya gudsfolket med dess grund: gemenskapen med Jesus. I nedre delen av altarskåpsdörrarna insida finns en mängd prickar. De representerar alla okända medlemmar i gudsfolket. Längst ned i altarskåpet, mitt under korsets fot finns Adams och Evas grav. Den består av en dödskafe, som ligger på en tegelsten, där hålen i den representerar alla andra döda. Dödsrikets mörker och eld anar vi runt korsets fot.¹⁴ Altarskåpet är således uppbyggt i tre våningar: *underjorden* med Adams och Evas grav, *jorden* med den heliga staden Jerusalem och *himlen* med solen.

Enligt Svenska kyrkans tradition är altaret det viktigaste liturgiska föremålet i kyrkorummets östra del. Det är den avgörande gudssymbolen i en kyrka. I domkyrkan blir altarskåpet med sina former och bilder ett rum med altaret i mitten. Detta altarrum samspelar med långhuset och de som är församlade där. Det samspelet är liturgin.

När altarskåpets portar är öppna – de stängs på skärtorsdagens kväll och öppnas vid påsknattsmässan – ser skåpet ut som en välkomnande famn. På dörrarnas insida avbildas nattvardsbrödet och kalken. Den korfäste och uppståndne Kristus med Fadern och Anden tillsammans med gudsfolket i gamla och nya testamentet inbjuder till eukaristin.

Konsten blir en del av liturgiins åminnelse (anamnes)¹⁵ och bön om Anden (epikles).

Förutom i koret finns bilder av »personerna » i Treenigheten även på andra platser i kyrkorummet. I kyrkans ingång finns det ett par glasdörrar som symboliskt skildrar de sex skapelsedagarna och Skaparen framställs även här som ljuset och som en sol. Denna bildsvit av Irene Jartz förmedlar skapelsemotivet. Den kan tolkas som att församlingsborna är »först mänskliga och kristna sen.» I överstycket på gången in i kyrkorummet från vapenhuset finns en bild av Kristus pantokrator av Kajsa Mattas i stuckatur från 1995. Bakom Kristusgestalten anar man en dörr, som anspelar på Joh. 10:9: »Jag är dörren.»

Konsten i Växjö domkyrka har den estetiska funktionen att pryda, den pedagogiska funktionen att lära, den scenografiska funktionen att förtydliga och förstärka riterna, de liturgiska funktionerna att synliggöra och hylla den som gudomligt uppfattade Andre.¹⁶

Dessa liturgiska funktioner har också ikonerna i Östkyrkan. Under de senaste årtiondena har det vuxit fram ett stort intresse för dem. Många ikoner finns numera i svenska kyrkor. Är det reformationens betoning av bildernas uppgifter att » att lära och pryda,»¹⁷ som väckt ett behov av en annan bildsyn?

Kyrkorummet har utvecklat kyrkomusiken

Även kyrkomusiken kan ha ett slags symbolisk karaktär. Med det menar jag att kyrkomusiken kan ha en performativ funktion.¹⁸ När många människor hör organisten utföra (perform) ett orgelstycke, så skapas en sakral stämning för dem. Orgeln och orgelmusiken är så förbundna med kyrkorummet att de associeras med den religiösa sfären. Själva det musikaliska utförandet konstituerar en sakral verklighet. Kyrkorum och kyrkomusik förstärker ömsesidigt varandra. Andra exempel är när man sjunger »Bereden väg för Herren», Sv. psalm 103, då är – blir – det adventstid. När man hör »Stilla natt», Sv. psalm 114, då är – blir – det jultid. På andra tider »passar» inte dessa psalmer. Kyrkorummet och den liturgiska situationen (kyrkoåret och gudstjänsterna) har tolkat och laddat sången. Sången och musiken tolkar och laddar i sin tur de liturgiska situationerna. Kyrkorummet och kyrkomusiken är teologer i symbios.

Kyrkorummet och liturgin som »tolkare» och »laddare» är kanske särskilt tydliga när det gäller musik som från början var »världslig» och sen använts i kyrkan och blivit religiös.

Att använda världslig musik hördes inte bara med blida öron. Påven Johannes XXII förbjöd denna »lättfärdighet» 1323,¹⁹ men utvecklingen kunde inte hejdas. Reformationen satte nya texter till »världsliga» melodier. Genom bra melodier kunde man sjunga in tron :»lära känna och prisa Skaparen.»²⁰

Kyrkomusiken i Växjö domkyrka har en estetisk uppgift: att klinga vackert, en scenografisk: att vara sakral (i motsats till att vara »världslig»), en pedagogisk: att sjunga in och ut texter förutom de liturgiska: att lovsjunga Gud och förmedla Guds närvaro i toner.

Svenska kyrkan har en mycket rik orgelskatt. I Växjö domkyrka finns en orgel från 1700-talet, en från 1800-talet och en från 1900-talet. Varje orgel för sig och alla tillsammans ljuder med en mångstämmighet som förmedlar skapelsens och den nya skapelsens mångsidighet.

Utvecklingen av orgeln med dess musik kan delvis ses som ett musikaliskt svar på kyrkorummets akustiska utveckling. Det är ingen tillfällighet att orgeln utvecklades i västerlandet med dess aristoteliska bejakelse av sinnevärlden med dess mångfald och med arkitekturens utveckling av »kyrkorummets ekosal.»²¹ Kyrkorummet är musikens barnmorska. »Arkitektur och musik har en gemensam urgrund av religiösa motiv och syften, och de har i sin tur varit motivbildande för den europeiska vetenskapen,» skriver filosofen och idéhistorikern CH von Wright.²² Finns inte bland dessa religiösa motiv synen på kyrkan som mikrokosmos och som den nya skapelsen?

Före orgelns utveckling av sin polyfoni uppstod körsångens mångstämmighet. Båda stimulerades av kyrkorummets rymd, gudstjänsten och notskriften. Den tidiga kyrkan övertog sin sång – kyrkofäderna ansåg att instrument²³ var världsliga – från den judiska traditionen, som antagligen kom från hemmen och inte från synagogan.²⁴ Sången var från början enstämig och sjöngs av klerkerna och församlingen tillsammans. När kyrkan blev officiellt tillåten av Konstantin 313 byggdes många stora kyrkor. I dem fick schola cantorum, dvs. kören sin plats i korpartiet. Musiken i koren blev mer omfattande och koren blev större. Skolade sångare fick en framskjuten plats i kyrkorummet och i liturgin. Det kom att passivisera församlingen, musiken blev för svår för den.²⁵ Den enstämiga grego-

rianska sången, som bar fram orden och därför följde deras rytm, blev alltmer sofistikerad och kompletterades med tiden först med en stämma, sen med fler. Musikens ökande komplexitet gjorde att den blev en självständig konstform. Den var inte längre bara ordets tjänarinna.

Den reformatoriska rörelsen ville aktivera församlingen. Teologiskt betonades det allmänna prästadömet och musikaliskt utvecklades psalmsången. Växelsång mellan församling och kör har inte ovanlig. På 1600-talet brukades orgeln för att förstärka församlingssången liksom i vår tid.

Svenska kyrkan har en imponerande körtradition och musikverksamhet. I Växjö domkyrka som i andra domkyrkor var de första skolade sångarna prästerna i domkapitlet och sen domskolans gossar.²⁶ Hur gudstjänster och musik utformats i domkyrkan i äldre tid vet man inte mycket om. Man får väl förmoda att den i blygsam skala följde Europa i övrigt.

Nu finns det sju körer, som har en mycket bred repertoar och en bred samverkan med det musikaliska lokalsamhället. Klassisk och nutida sång och musik i olika genrer uppförs.

Första Advent med sina adventsgudstjänster och konserter tar halva adventstiden i anspråk. En första advent utan att Sigfridskören sjunger Otto Olssons Advent torde knappast vara möjlig. Gosskören sjunger på kvällen. Allemanskören som består av över 100 medlemmar har gjort andra adventskväll till en utsträckt första adventsgudstjänst med dess kända sånger. Advent har fått en speciell karaktär av »World Aids Day,» som högtidlighålls i domkyrkan sen något årtionde. Dansbandsledaren Ingmar Nordström har efter pension blivit en flitig saxofonist i domkyrkan och har fyra adventskonserter med organisterna Linda Andersson, som sjunger, och Yvonne Steen Ohlander som spelar orgel och piano.

Advent efterföljs av luciahögtider, som också samlar tusentals personer. Gymnasieskolornas musikklasser under David Newkumets ledning fyller domen med den traditionella luciamusiken i nya arrangemang. Domkyrkans barnkörer och flickkören Cecilia sjunger både i domen och på ett tjugotal ställen ute på stan.

Mycket julmusik av skilda arter och från olika tider ljuder sen. Domkyrkoorganisten Thomas Niklasson utför delar av Bachs Juloratorium eller Händels Messias med Oratoriekören och instrumentalister från Musica Vitae, som är stadens proffsorkester. Carolsgudstjänst på engelska sätter sin

musikaliska ton på julen. Skolor och olika universitetsutbildningar har sina avslutningar i domen. December med alla sina olika högtider torde ha en exceptionell musikalisk bredd och påverkar många människors uppfattning om vad jul är.

Nästa stora musiksatsning är på Palmsöndagen med någon passion eller annat liknande stort verk

På försommaren har sen flera år tillbaka stadens symfoniorkester spelat »Förklädd Gud» av Lars-Erik Larsson.

På senhösten dominerar Allhelgonahelgen och Alla själars dag. Då sätts något rekviem upp och ljusgudstjänster firas.

Vid ungdomsgudstjänsterna spelas samtida ungdomsmusik. Vid vinningarna är målet att alla tre orglarna skall ljuda tillsammans.

Lunchmusik erbjuds varje torsdag. Församlingens strävan efter samverkan kommer tydligt fram vid dem, då lokala musiker ofta medverkar. På sommaren finns ett sommarmusikprogram, där de flesta musikerna kommer från staden. Framförandet av »Förklädd Gud » är ett exempel på hur kyrkorummet kan tillföra något till tolkningen och laddningen av text och musik.

Kyrkomusikens betydelse för laddning både av kyrkorummet och av kyrkoåret med dess olika högtider torde vara svår att överskatta. Församlingen tar ett stort ansvar för att vidareföra ett rikt musikarv. Kyrkomusiken håller kontakt med människor, som inte i övrigt har så mycket beröring med församlingen och kyrkorummet.

Musikens former har utvecklats genom påverkan från den judiska traditionen, lokala musikseder och församlingsledningens ambitioner. Fruktar på detta träd är den gregorianska sången, polyfonin och den protestantiska koralen. Det liturgiska dramat började med en dramatisering av påskberättelsen²⁷, sedan följde andra bibelberättelser med kyrkorummet som scen. Ur det utvecklades musikformerna passionen, oratoriet, operan, operetten och musikalen, vilka med tiden skapade sina egna hus. Här som på andra områden var kyrkan förälder till en senare kulturutveckling.

I österlandet med den platonska idéläran och med en annan kyrkosyn har rummet, bilderna och sången en annan karaktär än i västerlandet. Östkyrkan accepterar musikaliskt bara den mänskliga rösten.²⁸

Kyrkorummet – en symbol för kosmos

Föreställningen om kyrkan som Guds hus kan man kalla tempelarvet.²⁹ Jerusalems tempel har bildat mönster för kyrkobyggandet.³⁰ Dock inte i någon direkt kopierande mening utan snarare som bärare av en ordning, en helig struktur med förgård, det heliga och det allra heligaste.

Josefos som var samtida med Jesus tolkade denna tredelade indelning av templet så att förgården var havet (dvs. kaosmakterna, underjorden), det heliga var jorden och det allra heligaste var himlen.³¹ Det är ett uttryck för att templet sågs som en avbild av kosmos.³²

I Östkyrkans kyrkorumsteologi finns denna tredelning.³³

Har detta tempelarv då påverkat utformningen av Växjö domkyrka? Är följande tolkning orimlig: altarrummet/koret är den symboliska platsen för gudsriket, himmelriket i kyrkorummets östra delen och underjorden, kyrkogården är det i den västra delen.

Kyrkorummets axialitet uttrycker de tre symboliska planen: himlen (altarrummet), jorden (långhuset, skeppet) och underjorden (kyrkogården).³⁴ Samma modell finns i kyrkans vertikalitet: under kyrkans golv ligger de döda, där var den första kyrkogården. Den representerar underjorden i bildlig mening. På kyrkans golv står de som lever och de företräder jorden. Kyrkans valv symboliserar himlavalvet och därmed himlen och himmelriket.

Dessa tre nivåer underjorden, jorden och himlen uttrycker en annan tredaldig struktur hos kyrkan som gemenskap: den vilande kyrkan (de döda som vilar i väntan på uppståndelsen), den stridande kyrkan (de levande som kämpar trons goda kamp) och den triumferande kyrkan (den himmelska härskaran) som jublar inför Guds tron. Alla dessa tre nivåer finns i kyrkan som gemenskap och därmed i församlingen. Det är kyrkan som bildar församling och inte församlingen som bildar kyrka. Tar sig denna församlings-syn sig uttryck också i liturgin?

Vi återkommer till den frågan.

Kyrkan bildas lokalt i församlingen. Den är inte en grupp med samma tro eller en förening av likasinnade, det är den nya skapelsen i koinonia, communio med Gud. Det är en gemenskap som sträcker sig ned i underjorden (den vilande kyrkan), ut över jorden (den stridande kyrkan) och upp i himlen (den triumferande kyrkan). Församlingen och kyrkan är således en andlig gemenskap och inte i första hand en social grupp.

Dessa tre plan är en gammal mytisk beskrivning av kosmos. Kosmos har också andra bilder som format kyrkoarkitekturen. En av dem är de fyra väderstrecken: öster–väster, norr–söder.³⁵

En annan är de fyra elementen: eld och vatten, luft och jord.

»Öst och väst och syd och nord,
eld och vatten, luft och jord,
sjunger påskens psalmer», Sv. psalm 517.

Tidigare har öst–väst-orienteringen antytt. Norr var länge kvinnosidan i kyrkorna och söder var manssidan. Livsträdet är också en kosmosymbol. Med sina rötter växer trädet i underjorden, med sin stam står det på jorden och med sin krona sträcker det upp mot himlen. Människokroppen är ytterligare en kosmosymbol. Huvudet är koret, bålen är mittskeppet och armarna är korsarmarna eller sidoskeppen.³⁶

Dessa tre bilder finns symboliskt stiliserade i korset. Väderstrecken återfinns i det liggande korset fyra delar. Livsträdet återspeglas i talet om korsstam. Människokroppen i korsarmarna.

Korset är kyrkobyggnadens grundform. I centralkyrkan, som är vanlig i öst, ger det likarmade korset en kvadratisk plan. Cirkeln, kupolen, som är en symbol för Gud och himmelriket, är inskriven i kvadraten, himmel och jord i förening. I väst, där långhusmodellen är vanlig, bestämmer det latinska korset planen. Det gör den också i Växjö domkyrka.

En biblisk bakgrund till föreställningen att hela skapelsen lovar Gud finner vi exempelvis i Psaltaren: »Lova Herren, alla hans verk,» Psalt. 103, 22 och »Allt som lever och andas skall prisa Herren, Psalt. 150:6. I Nya testamentet förmedlar Paulus kosmosmodellen med de tre nivåerna och allas tillbedjan:

»Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över allas andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesu namn, i himlen, på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud fadern till ära » Fil. 2:9–11.

Även i 1 Petrusbrevet 3:19 ff. kan vi återfinna det tredelade kosmos med underjorden, jorden och himlen. Tanken att hela skapelsen tillber Gud återfinnes också hos Eusebios i hans tal vid invigningen av kyrkan i Tyros 314. Det är det första kända talet vid en kyrkoinvigning:

»Sådant är det stora templet som världens store skapare, Ordet, byggt i hela världen under solen och själv har han åstadkommit den andliga avbild på jorden av himlavalven där ovan för att hans fader skall bli ärad och vördad av hela skapelsen och de förnuftiga varelserna på jorden.»³⁷

Här möter också tanken på kyrkan som en avbild av det himmelska templet och den himmelska staden. Inspiration kommer sannolikt från Uppenbarelsebokens kapitel 4 med den himmelska gudstjänsten och den himmelska staden i kapitel 21.

Om kyrkorummet med dess konst kan ses som ett uttryck för synen på kyrkan och församlingen som består av tre olika nivåer, så gäller detta också musiken. Både orgeln och kören kan representera den himmelska och den jordiska församlingen. Men kan de även företräda underjorden?

Församlingens tre delar i den eukaristiska bönen

Förutom i Bibeln, i teologin, i arkitekturen, i konsten och i musiken uttrycks denna kosmiska kyrkosyn även i kyrkans liturgi? Låt oss se efter i den bön som anses vara den viktigaste: den eukaristiska bönen, där kyrkan som bedjande subjekt framträder tydligast.

Den trefaldiga synen kan vi ana i den romerska kanonbönen. I prefationens övergång till Sanctus står det:

»himlarna och himlarnas alla makter och de saliga serafim jublar i samfällid lovsång.

Låt även våra röster få förenas med deras, när vi ödmjukt bekänner dig och sjunger:»³⁸

Den samlade menigheten ber om att förenas med den himmelska härskarens lovsång. Den implicita tanken är att en sådan förening är en möjlig realitet. Föreställningen att änglarna deltar i lovsången till Gud framgår redan av Psaltaren 103:20, där det står: »Lova Herren, ni hans änglar...» Senare i kanonbönen står det:

»i gemenskap med [...] den ärorika, alltid rena jungfrun Maria [...] dina saliga apostlar och martyrer [...] och alla dina helgon.»³⁹

Den samlade menigheten ber om att få förenas med Maria, apostlarna och martyrerna och alla andra helgon. Församlingen är fler än bara de fysiskt församlade.

I Baseiosliturgins eukaristibön läser man:

»Låt oss alla, som får del av ett och samma bröd och en och samma bägare, förenas med varandra till en och samma Andes gemenskap, och låt ingen av oss ta emot din Smordes heliga kropp och blod till dom eller fördömelse, utan låt oss ta emot dem så att vi finner barmhärtighet och nåd tillsammans med alla de heliga som tiderna genom behagat dig.»⁴⁰

Här gäller det alla heliga, dvs. alla kristna som ber, att de »förenas med varandra till en och samma Andes gemenskap...» Alla som tillhör gudsfolket i alla tider bildar en gemenskap och i den ber den bedjande fysiska menigheten om att få upptas. Den gemenskapen förverkligas genom »ett och samma bröd och en och samma bägare», dvs. genom Kristus, som är den som förenar »alla de heliga» genom tiderna till andlig kommunion med den fysiskt närvarande församlingen. Församlingsgemenskapen är ingen social gemenskap utan en andlig, en *communio*, en *koinonia*.

Finns denna syn på församlingen som består av den himmelska (triumferande), den jordiska (den stridande) och den vilande (underjordiska) kyrkan kvar i den liturgi som firas i Växjö domkyrka? Låt oss återkomma till den frågan, men först återgår vi till en rituell praxis i kyrkorummet.

Liturgin – fasväxling och interaktion

När de troende kommer in i kyrkorummet, i långhuset, skeppet, relaterar många till Gud genom att orientera sig åt öster, hälsa altaret med en bugining/nigning och kanske genom att göra ett korstecken. Man kanske tänder ett ljus, sätter sig ned, knäpper händerna, ber en bön.

Dessa riter kan ses som en fasväxling mellan profant och sakralt, kanske från diakonalt till liturgiskt. Det sker en omrelatering från att individen varit relaterad till andra människor, så relaterar sig nu individen genom riterna till den som gudomlige uppfattade Andre.

Klockringen kallar församlingsborna till kyrkan och samlar menigheten i långhuset, som är församlingens hus. När gudstjänsten börjar med den

första psalmen så konstituerar sig den liturgiska församlingen. Den blir ett kollektivt eller korporativt subjekt som relaterar sig till den som förstås som den helige Andre. En *communio*, en *koinonia* uppstår.

När gudstjänsten är slut sker en omväxling tillbaka från den liturgiska fasen till den diakonala. Den diakonala församlingen konstituerar sig igen. Denna växling mellan församlingens olika delstrukturer och roller, liturgisk, diakonal, lärande och beslutande, är central för en församling och för församlingsmedvetandet.

Bakom dessa delstrukturer finns helhetsstrukturen som är förbindelsen, enheten, gemenskapen, interaktionen mellan Gud och folket, trädet och grenarna, källan och de törstande, ljuset och lågorna, templet och stenarna, huvudet och kroppen med lemmarna, brudgummen och bruden, Skaparen och Eden (paradiset, trädgården), Noa och arken (skeppet), Herden och fåren, Mästaren (läraren, rabbinen) och lärjungarna, etc.

Samspelet, interaktionen är själva nerven i religionen och därför också i liturgin. Liturgin är således en växling mellan det mänskliga och det gudomliga ledet i relationen. Gud är subjekt (givare) och människan är objekt (mottagare) ena stunden, sen sker en växling, så att människan är subjekt (givare) och Gud objekt (mottagare). När Gud är subjekt och församlingen är objekt kallas interaktionen inom teologin för sakramentum. Då människan är subjekt och Gud objekt kallas det för sakrificium.⁴¹ Sakramentum i denna betydelse är exempelvis syndaförlåtelsen, bibelläsningar, predikan, nattvardens instiftelseord och gåvor, dopets ord och vatten samt välsignelsen. Sakrificium är exempelvis syndabekännelsen, trosbekännelsen, psalmer, tacksägelser, offertoriet, lovsånger och inte att förglömma »amen», det kontinuerliga samtycket.

Församlingssynen i högmässoliturgin

Återfinns den tredelade församlingssynen, den vilande, den kämpande och den triumferande kyrkan, i Svenska kyrkans nu gällande gudstjänstböcker som de brukas i Växjö domkyrka?

I nattvardsgudstjänsten som firas 4–5 gånger varje vecka brukas nästan alltid följande formulering av prefationens avslutning inför Sanctus:

»Därför vill vi med dina trogna i alla tider och med hela den himmelska härskaran prisa ditt namn och tillbedjande sjunga».42

Det är bara påskprefationen som saknar »hela den himmelska härskaran.»43

Den himmelska församlingen finns således med i nästan alla handbokens alternativ: »hela den himmelska härskaran.» Vilka som ingår i den behöver vi inte fördjupa oss i här.

Men det behöver vi göra med »dina trogna i alla tider.» Det kan tolkas på olika sätt. En rimlig tolkning är att orden avser alla kristna i alla tider och på alla platser. Det avser alla kristna i vår tid, men också alla troende i gången tid.

Då de från gången tid har dött fysiskt så tillhör de per definition »den vilande kyrkan.»

En del av de »trogna» var martyrerna och de kom direkt till himlen, Upp. 6:9, 7:13.

»De trogna» kan således referera dels till den »vilande kyrkan» dels till vissa medlemmar i den himmelska församlingen. De dödas närvaro i församlingen är dock mer implicit än explicit formulerad i kyrkohandboken. Prästen ber med den samlade menigheten: »Därför vill vi med dina trogna...» De närvarande ber att få förenas med, ansluta sig till några som redan ber, d.v.s. »de heligas samfund» Det finns en »osynlig församling» som tar upp de fysiskt församlades bön i sin gemenskap och därmed gör dem till en del av kyrkan. Kyrkan bildar församling. »Förenas vår bön med alla dina heligas böner och inneslut den i din Sons förbön för oss alla.»44 Kristus ses som den förenande personen.

Ser vi på nattvardsbönen och dess alternativ så är den himmelska och den jordiska kyrkan explicit nämnda:

» I väntan på att få se dig ansikte mot ansikte ber vi med hela din kyrka i himlen och på jorden.» 45

I alternativ F kan prästen be: »Förenas oss, o Gud inbördes och med alla heliga i himmel och på jord.» 46

Vilka är – »alla heliga [...] på jorden»? Jag tolkar det utifrån det kyrkorum som Växjö domkyrka är. Där finns gravar under kyrkogolvet och utan-

för kyrkans murar. De representerar de döda. De döda är en del av församlingen liksom gravarna är en del av kyrkorummet. De utgör den vilande kyrkan. Den kämpande kyrkan är den lokala liturgiska församlingen i andlig förening med andra lokala församlingar. Dessa ansluter sig till den triumferande kyrkan genom gudstjänstfirandet och i sista hand genom Kristus. »Den som tror på mig skall leva om han än dör,» Joh. 11:25. »Gud är inte en gud för döda, utan för levande, ty för honom är alla levande ,» Luk. 20:38. Dessa texter läses i domkyrkan vid begravningsgudstjänsterna. Den senare också regelbundet vid Alla själars dag. Den söndagen är en dag just för att framhäva att de döda är en del av kyrkan. En av dagens böner lyder: »Gud, som omsluter både levande och döda»⁴⁷ De döda kan således tolkas som en del av den andliga församlingen.

Församlingen innesluter skapelsen

Består församlingen bara av människor, döda, levande och förhärligade, eller består den också av hela skapelsen, kosmos? Psaltaren, Paulus och Eusebios menar, som vi sett ovan, att allt skapat prisar Gud. Skall det bara uppfattas eskatologiskt eller också ecklesiologiskt?

Hur dessa texter än skall tolkas, så kan man fråga sig om Växjö domkyrka som symboliskt rum medverkar till en sådan tolkning?

Vid domkyrkans ingång i väst finns det ett par innerdörrar i glas av Irene Jartz 1996, som antytts ovan. De symboliserar de sex skapelsedagarna och Skaparen över dem i formen av en sol. Att gå in genom kyrkans glasdörrar kan tolkas som att symboliskt gå in i skapelsen. Det är att aktualisera att man tillhör skapelsen och Skaparen. När besökaren kommer in i långhuset, så finns de fyra elementen i de fyra hörnen i form av fyra skulpturer. I sydväst finns Livets källa (vattnet), i nordväst Ljusträdet (elden), i sydost över körläktaren svävar en sky av lampor (som kan tolkas som molnstoden om dagen och eldstoden om natten; dvs. luften) och i nordväst några pelare som representerar jorden med vinrankor, fåglar och barn. De fyra elementen är en klassisk symbol för hela skapelsen. Tidigare har vi hänvisat också till andra kosmosymboler.

Brukas också texter som uttrycker skapelsetanken?

Nattvardsbönen G i handboken lyder:

»(Ja,) Helig är du, Herre. Hela skapelsen lovar dig.»⁴⁸

Hela skapelsen betraktas som den liturgiska, den lovprisande församlingen.

Jan Arvid Hellström, Växjö stifts biskop 1991–94, gjorde tillsammans med dansbandsmusikern Bert Månson en mäsas som kallas »Människan och Skapelsen,» som domkyrkoförsamlingen firat nästan varje år sen 1993. En av sångerna börjar.

»Nu sjunger hela skapelsen ditt pris...»⁴⁹

Den svenska psalmboken, som tillhör Svenska kyrkans antagna böcker och är normerande för Svenska kyrkan, innehåller flera psalmer med skapelsen som subjekt i lovsången.

»Hela jorden, hav och land, ärar, Fader vår, ditt namn», Sv. psalm 1.1

» Hela världen fröjdes Herran», Sv. psalm 4:1

»Allt vad liv och anda har; skynda dig och redo var: sjung med kraft och gladligt mod. Halleluja! Gud är god,», Sv. psalm 6:4

Den nu praktiserade kyrkohandboken från 1986, fastställd av kyrkomötet 1987, är i hög grad inspirerad av det s.k. Limadokumentet från 1982, »Dop, Nattvard, Ämbete.» Av detta framgår i beskrivningen av eukaristin att församlingen är hela skapelsen eller i alla fall en företrädare för hela skapelsen. Tre gånger framhäver Lima-texten att »kyrkan talar å hela skapelsens vägnar.»⁵⁰

»Ty den värld Gud har försonat är närvarande vid varje nattvardsfirande: i bröd och vin, i de troende och i de böner de frambär för sig och för alla människor.»⁵¹

Brödet och vinet får representera hela kosmos. Samma tanke finns redan hos Ireneus, död 200, när han skriver:

» När han (Jesus, min anm.) visade sina lärjungar hur de skulle frambära offer av sin skapelse – inte som om han behövde det utan för att de själva inte skulle vara utan frukt – tog han ett bröd, som kommer från skapelsen, tackade och sade: »Detta är min kropp.» Likaså förklarade han att kalken, som kommer av den skapelse som vi tillhör,

är hans blod, och han lärde att det är det nya förbundets nya offer. Det är det offer som kyrkan har tagit emot från apostlarna och i hela världen frambär som ett förstlingsoffer till Gud som ger oss föda.»⁵²

Brödet och vinet representerar skapelsen/kosmos. Det är en symbolik som går som en röd tråd genom kyrkans historia och förstärks av kyrkobyggnadens kosmologiska struktur och konst. Eller skall man säga att allt manifesterar samma grundmotiv, som tar sig vitt skilda uttryck?

Limatexten formulerar det så här.

»Bröd och vin, frukter av jorden och mänskligt arbete, frambäres till Fadern i tro och tacksägelse. Nattvarden blir sålunda till ett tecken för vad världen en gång skall bli: ett offer och en lovsång till Skaparen.»⁵³

Kan man inte säga samma sak om Växjö domkyrkoförsamling som om andra församlingar, att de kan ses som tecken på vad världen en gång skall bli: ett offer och en lovsång till Skaparen, en universell gemenskap i Kristi kropp, ett rättfärdighetens, kärlekens och fridens rike i den helige Ande.⁵⁴ Växjö domkyrka har en sådan kosmossymbolik, som medverkar till att tolka församlingens syn på sig själv som en del av skapelsen.

Dopet – vägen in i församlingen

Enligt klassisk teologi och kyrklig praxis är dopet ingången in i församlingens och kyrkans gemenskap,⁵⁵ så också i Svenska kyrkan. »Genom dopet föder han oss till nytt liv, *för oss in i sin kyrka* och ett liv i förening med honom»⁵⁶ För att uttrycka detta i Växjö domkyrka är dopplatsen placerad vid den klassiska ingången till kyrkan i sydväst. Dopet är porten in i kyrkan som gemenskap och konstituerar kyrkotillhörigheten..

Har då dopet liksom eukaristin en kosmologisk struktur? I Limatexten står det:

»Som framgår av vissa teologiska traditioner, betecknar bruket av vatten, med alla dess positiva associationer till liv och välsignelse, kontinuiteten mellan den gamla och den nya skapelsen och uppenbarar så dopets betydelse inte bara för människorna utan för *hela kosmos*.

Samtidigt representerar bruket av vatten en rening av *skapelsen*,

en död från det som är negativt och nedbrytande i världen: De som döpes in i Kristi kropp göres delaktiga i en förnyad tillvaro.»⁵⁷

Kristusföreningen genom dopet leder till att människan inlemmas i den nya skapelsen:

»den som är i Kristus är alltså en ny skapelse, det gamla är förbi, något nytt har kommit» 2 Kor. 5:17.

Dopplatsen i Växjö domkyrka är en skulptur av Göran Wärrff, 1995. Den gestaltar och aktualiserar Jesu dop i Jordanfloden med Johannes döparen på ena sidan och St. Sigfrid på den andra sidan. Mellan dem anar man Jesus fötter i Jordan. Dopskålen är formad som en båt (ark). Sigfrid förde enligt traditionen dopet och tron till Växjöbygden och grundade kyrkan och staden. Johannes och Sigfrid är kyrkans skyddspatroner. På fondväggen rinner paradisloderna från Livets källa i paradiset ned i Jordanfloden. Skulpturen kröns av himlen innesluten i en Jahvesol från vilken den Helige Ande i form av en luftström och en duva sänker sig ned över dopkandidaten.

Dopplatsens skulptur förmedlar den kosmologiska strukturen genom att paradisloderna rinner åt de fyra väderstrecken. De är en bild för kosmos. En annan sådan symbolik är de fyra elementen. Stenarna representerar jorden, floderna är vattnet, ljuset är elden samt himlen och luftströmmen luften. Ormen som Jesu fötter trampar på under vattnet representerar underjorden; stenarna, floderna, etc. uttrycker jorden; solen, etc. förmedlar det himmelska planet i den tre delade kosmosmodellen. Dopskulpturen i Växjö domkyrka ger dopet en scenografi, som förstärker dopets kosmologiska struktur. Liturgin och konsten inspirerar och berikar varandra.

Vem får vara med?

Man kan se kyrkorummet som ett rum avskilt för gudstjänster i Svenska kyrkans handboks ordning. Vilka får då vara med? Man kan betrakta kyrkan som ett heligt symboliskt mikrokosmos, som i sig skall rymma allt i den goda skapelsen. Vilka får då vara med?

Domkyrkan har ca 175 000 besök per år. Besökarna har naturligtvis olika förväntningar på sina besök. I församlingen önskar vi att alla skall känna sig välkomna och att de förnimmer att kyrkorummet är ett heligt

rum. Enligt min mening finns det många olika slags böner och lovsånger till Skaparen, som inte är gudstjänster i handbokens mening. Det är musik, konst, drama, dans, etc. Ett starkt kyrkorum tål mycket. Det har Växjö domkyrka visat att hon gör. Därför finns det en frikostig praxis för upplåtelse från kyrkorådets sida, tillstyrkt av domprosten och anställda.

Är kyrkorummet däremot svagt kan dess integritet ifrågasättas.

En bred men värdig verksamhet utanför gudstjänstområdet i snäv mening kan vidga församlingsmedvetandet på ett hälsosamt sätt. Det försöker vi göra i Växjö domkyrka och så förstärka medvetandet om att skapelsen och församlingen hör ihop i förtvivlans förbön och i den jublande lovsången om än ibland av annat slag än den etablerade. Då hjälper oss tolkningen av kyrkan som ett heligt symboliskt mikrokosmos.

Summary

That church building as an expression of theology is the fundamental idea of this article. The building is the House of God, while simultaneously being the meeting place of the congregation. The House of God is the choir with the altar, the pulpit and other symbols of God's presence. The meeting place of the congregation is the nave where the faithful gather to partake in the liturgy and meet 'the Other'. The divisions of the temple of Jerusalem between the Forecourt, the Holy and the Holy of Holies are still present in Växjö Cathedral.

A short presentation is given here of the various images of Bertil Vallien's glass altarpiece from 2002. Its fundamental role is to enhance the choir as a liturgical manifestation of heaven. Further, the nave is interpreted as the symbolic re-enactment of the earth, and the western part of the Cathedral, with its ancient burial ground, is understood as a manifestation of the underworld. Göran Wärff's 'Baptismal Spring', located in the south-west, is the starting point of the via sacra that is extended up the nave and eventually terminates in the east – the choir and the Eucharist.

The floorplan of the Cathedral resembles a cross – a formalisation of the Tree of Life, the human body, the body of Christ and the four cardinal points. The roots of the Tree of Life go deep into the underworld, the trunk stands firmly on the ground and its foliage embraces heaven. This tri-partite division is manifested vertically from the tombs beneath the floor to the

arches. The orientation of the Cathedral from west to east, bears witness to a similar message.

This architectural concept – in its various forms – expresses the idea that the congregation is composed of three distinct groups: the church dormant, the church militant and the church triumphant. This article concludes by discussing how this tri-partite division is reflected in the liturgy of the Church of Sweden.

Trans. Erik Sidenvall

NOTER

1 Toman, R, Gotik, Köln 2000, s 13.

2 Petri, L, 1571 års Kyrkoordning, Lund 1971, s 110.

3 ibm

4 En historisk översikt om denna diskussion se Hellström, J A, »Heligt rum och allmänligt hus» I Kyrka och universitet, Stockholm 1987, s 135.

5 Larsson, L O, Växjö genom 1000 år, Stockholm 1991, s 124.

6 a a. s 217 f.

7 Kyrkoordningen, Stockholm 1999, s 101 ff.

8 Larsson, L O, Växjö genom 1000 år, Stockholm 1991, s 214.

9 a a s 19 ff.

10 Kyrkoordningen 1999, s 101.

11 Den svenska kyrkohandboken, 1986, Stockholm 1987, s 139.

12 Martling, C H, Liturgik, Stockholm 1996, s 31.

13 Eliade, M, Heligt och profant, Stockholm 1968, s 42. De heliga tecknens hemlighet, Stockholm 1991, s 217.

14 Om detta har konstnären Bertil Wallien berättat vid offentliga visningar i domkyrkan. Se även Unger, J, Lindqvist, G, Fiat Lux – Ljus blir till, Stockholm 2002.

15 Anamnesis är ett aktualiserande av, ett närvarandegörande av Guds gärning i historien. Guds gärning uppfattas inte bara som något som hör historien till utan den har en förblivande verkningskraft. Den verkningskraften förnyas av den helige Ande, som kommer efter Guds löfte, när den anropas. Jfr Dop, nattvard ämbete, Uppsala 1983, s 27 ff.

16 Mer om konstens funktioner i kyrkorummet i Unger, J, »Kyrkorummet – Guds hus eller församlingens sal,» i Levande rum eller museum? Mitt i församlingen 2001:3, Uppsala 2002, s 40ff.

17 Lindgren, M, Att lära och pryda, Stockholm 1983.

18 Enligt semantiken har språket olika funktioner: informativa, expressiva, interrogativa, preskriptiva och performativa. Med performativ funktion avses att när man uttalar vissa ord så konstitueras ett faktum, en verklighet. »Härmed förklarar jag sammanträdet öppnat.» Med dessa ord konstitueras en grupp till en beslutande församling. »Härmed förklarar jag sammanträdet avslutat.» Med dessa ord och ett klubbslag är församlingen upplöst. »Anna Elisabet, jag döper dig ...» Med dessa ord och vattenbegjutning bildas ett religiöst faktum. Flickan blir kristen och tillhör kyrkan. På en liknande sätt menar jag att konst och musik kan ha en performativ funktion.

19 Wilson-Dickson, A, Musik i kristen tradition, Stockholm 1996, s 53.

20 a.a.s 63.

21 von Wright, C H, Tanke och förkunnelse, Lund 1964, s 139.

22 a.a.s 162.

23 Wilson-Dickson 1996, s 28, 150.

24 a.a.s 24 ff.

25 Larsson, R, Jubilate, Stockholm 1984, s 13.

26 Larsson, L O 1991, s 34.

27 Senn F C, Christian Liturgy, Minneapolis 1997, s 22.

28 Wilson-Dickson, 1996, s 150.

29 Unger, J, Guds boning – från Betel till Betlehem, Stockholm 2001, s 44.

30 Eusebios, Kyrkohistoria, Skellefteå 1995, s 316 ff.

31 Josefus, Antiquitates Judaicae III 7,7.

32 Eliade 1968, s 40.

33 Abel, U, Ikonen, Värnamo 1989, s 78.

34 Eliade 1968, s 42.

35 a.a.s 42 f.

36 Hård af Segerstad, U, Nya kyrkor i Skandinavien, Stockholm 1962, s 15.

37 Eusebios 1995, s 328.

38 Svenskt patristiskt bibliotek, band I, Skellefteå 1998, s 40.

39 a a s 41.

40 a.a.s 36. Den kallas Baseleiosliturgin efter kyrkofadern Baseleios (död 379), men anses vara äldre.

- 41 Melanchthon, F, Augsburgska bekännelsens apologi, Svenska kyrkans bekännelseskrifter, Stockholm 1957, s 268. Bexell, O, Liturgins teologi hos U L Ullman, Stockholm 1987, s 114 ff., Martling, C H, Liturgik, Stockholm 1996, s 12.
- 42 Den svenska kyrkohandboken 1988, s 140 ff. Detta är en stående formulering i 12 av 13 alternativ.
- 43 a.a.s 142.
- 44 a.a.s 151.
- 45 a.a.s 145.
- 46 a.a.s 153.
- 47 Den svenska evangelieboken, Stockholm 2003, s 738.
- 48 Den svenska kyrkohandboken 1988, s 153.
- 49 Se agenda för Människan och skapelsen i Växjö domkyrka.
- 50 Dop, nattvard, ämbete, Uppsala 1983, s 26, 31, 33.
- 51 a.a.s 26.
- 52 »Adversus haereses» IV 17: 5, Svenskt patristiskt bibliotek, band I, Skellefteå 1998, s 79 f.
- 53 Dop, nattvard, ämbete 1983, s 27.
- 54 a.a.s 27.
- 55 a.a.s 15.
- 56 Den svenska kyrkohandboken 1988, s 167 (kursiv här).
- 57 Dop, nattvard, ämbete 1983, s 22.

Församling och liturgi – några medeltida exempel

BERTIL NILSSON

1. Infallsvinklar, problem och källmaterial

Under sin tid som biskop av Mende i södra Frankrike mellan åren 1285 och 1295 författade Guillelmus Durandus en omfattande förklaring till kyrkans liturgi med namnet *Rationale divinatorum officiorum*. I den första boken av sitt verk uppehöll sig han inledningsvis vid »kyrkan och hennes delar». Han konstaterade där att kyrkan å ena sidan är kroppslig, vilket syftar på själva kyrkobyggnaden som gudstjänsterna firas i. Å andra sidan är kyrkan andlig och utgörs av samlingen av troende (*fideliium collectio*), det vill säga folket (*populus*) som har sammankallats av prästerna och samlats till en enhet och förenats i endräkt. Således, fortsatte Durandus, är den materiella kyrkan den i vilken folket möts för att prisas Gud, och den andliga kyrkan består av människor som församlas. Den kallas på latin *convocatio*, därför att den kallar till sig alla, och den benämns vidare katolsk, eftersom den är spridd över hela världen och eftersom de troende bör finnas i blott *en* sammanslutning (*congregatio*).¹

Församlingen var således enligt denna utläggning av fundamental betydelse i den medeltida kyrkan, även om man ibland i vår tid kan se uppgifter om att det huvudsakligen handlade om prästerskapets och hierarkins kyrka och att fokus enbart fanns där. Durandus' utläggning underströk i motsats till sådana uppfattningar att kyrkan konstituerades av folket, av dem »i hela världen» som kom till kyrkobyggnaden för att fira gudstjänst. Detta framgår även i fortsättningen av hans kommentarer, där han gav utrymme åt tolkningar av församlingens roll inom ramen för liturgin.

Den följande framställningen kommer att bestå av några *exempel* på hur den hos Durandus uttalade grundtanken om folkets/församlingens konstitutiva betydelse kom till uttryck i liturgier från den svenska medeltidskyrkan och hur dessa uttryck kunde tolkas i de medeltida utläggningarna av guds-

tjänsternas utformning och innehåll. Det handlar alltså om att söka komma åt den officiella och officiösa syn på församlingen och dess betydelse som kyrkan uttryckte genom texter, liturgiskt skeende enligt missalen och manualen samt tolkningen av detta. Vad som *faktiskt* skedde bland lekmännen inom ramen för liturgin i olika svenska sockenkyrkor måste emellertid lämnas därhän. Materialet till belysning av den frågeställningen är alltför tunt, och vad man huvudsakligen kan nå fram till är således en idealbild. Antagligen har församlingen åtminstone till dels agerat annorlunda än den idealbilden ger vid handen, och i detta avseende har variationer förekommit över tid beroende på förändringar i fråga om fromhetslivets uttrycksformer. Således är texterna sannolikt inte helt representativa för hur det liturgiska agerandet såg ut bland lekmännen på den svenska landsbygden eller någon annanstans heller. Avsikten här är emellertid primärt att studera idealet. Att pröva detta mot verkligheten är en annan uppgift, som för Sveriges del är svår att genomföra. Härtill kan exempelvis anföras att det i en svensk förordning från andra hälften av 1400-talet angavs vad prostarna skulle kontrollera vid sina visitationer av socknarna i sina prostier. Dit hörde bland annat hur prästerna förvaltade sitt ämbete, och det får väl antas att till detta också hörde frågor om gudstjänstliv och liturgi. Prostarna skulle till exempel undersöka hur det stod till med den kristna tron i församlingen samt vad de personer ägnade sig åt som på söndagar, helgondagar och apostladagar inte gick i sockenkyrkan. Något material från prostvisitationer som ger inblick i sockenbornas konkreta förhållningssätt till liturgin – relationen mellan ideal och verklighet – finns dock inte bevarat. Säkerligen beror detta på att det mesta som avhandlades vid dylika visitationer aldrig skrevs ner, något som också gäller om biskopsvisitationerna. Det som faktiskt antecknades (och bevarats) rör ekonomiska förhållanden, inte liturgisk disciplin.² Det går därför knappast att komma åt i vilken mån lekmännen levde upp till de ideal i liturgiskt hänseende som fanns uttryckta i de liturgiska böckerna respektive i den undervisning om liturgin som meddelades dem.

Det ord för »församling» som vanligtvis förekommer i de liturgiska källor som använts för artikeln här är *populus*. Det kunde ha den dubbla betydelsen av Guds folk såsom å ena sidan de kristna över hela världen eller de kristna i alla tider och å andra sidan den konkreta församling av lekmän som kommit samman i en bestämd kyrka för att delta i en bestämd guds-

tjänst, således lekfolket. Ibland ligger båda betydelserna implicit i formuleringarna av exempelvis förböner. I andra slag av källor kunde ordet *populus* också syfta på en bestämd socken och alltså ha territoriell innebörd.³

Församlingens roll och betydelse i idealt hänseende kan i viss mån avläsas inom tre olika nivåer i källmaterialet. För det första gäller det hur folket lyftes fram i de texter som sjöngs eller lästes inom ramen för en gudstjänst, huvudsakligen i böner. Detta utgör den officiella nivån, och liturgins texter är i praktiken de äldsta. Beträffande lekmännens betydelse har de i princip inte förändrats under hög- och senmedeltiden vare sig i fråga om teologiskt innehåll eller anvisningar för de deltagandes agerande sådant det framträder i rubrikerna. För det andra handlar det om församlingens agerande under gudstjänsten, alltså vilken medverkan lekmännen stod för i form av olika yttre åtbörder och förhållningssätt. Anvisningar för detta är emellertid fåtaliga i de liturgiska böckerna, och således är det inte särskilt lätt att erhålla mer detaljerad kunskap om hur församlingens medverkan såg ut vid en bestämd tidpunkt eller hur den varierat mellan olika sockenkyrkor och över tid. Och för det tredje rör det sig om vilka allegoriska och symboliska tolkningar som gavs. Liturgikommentarerna var emellertid avsedda för de teologiskt skolade. De ligger således på en nivå som inte omedelbart var tillgänglig för alla och uttrycker vidare ett ideal i fråga om församlingen, vilket säkerligen i många avseenden befann sig på tydligt avstånd från den svenska sockenkyrkans menighet.

I första hand kommer mässan att behandlas i det följande, bland annat beroende på att den territoriella församlingens invånare hade skyldighet att delta i den på söndagar, högtidsdagar och stora helgondagar då arbetsförbud rådde. Detta gällde som en grundsats hela medeltiden igenom.⁴ I Östgötalagens kyrkobalk uttrycktes det på följande sätt: »Nu är det bondes skyldighet att om söndagen komma till kyrkan». Liknande föreskrifter om gudstjänstplikt respektive arbetsförbud fanns också i andra svenska landskapslagar.⁵ Dessutom var det i mässan som uppfattningen om församlingens betydelse tydligast kom till uttryck. I de liturgier däremot som specifikt hörde samman med sakramenten i övrigt och med andra gudstjänster i samband med livets högtider gavs i texter och rubriker inte något utrymme att tala om med avseende på församlingen med undantag för begravningsakten. De från Sverige bevarade ritualerna för exempelvis dop, sista smörjelsen och *commendatio*

animae (kring dödsögonblicket) innehåller inte några uttryckliga formuleringar som medger att församlingens betydelse eller agerande kan utläsas.

Från den svenska medeltiden finns ett ansevärt antal liturgiska böcker bevarade helt eller delvis, både som handskrifter och i tryckt form.⁶ För att studera mässans texter har jag använt mig av tre källor, nämligen 1) Skaramissalet, 2) det så kallade Helgeandshusmissalet samt 3) den år 1989 rekonstruerade mässa som kan ha brukats i en vanlig sockenkyrka inom Linköpings stift omkring år 1450.⁷ Skaramissalet dateras till mitten av 1100-talet och är därmed det äldsta i någon större utsträckning bevarade missalet från Sverige, även om det är långt ifrån fullständigt. Det har antagligen brukats vid domkyrkan i Skara.⁸ Helgeandshusmissalet dateras till tiden 1391–1460 och har också brukats i sekulär miljö. Det anses vara utformat för »en medelstor eller större församlings resurser.» Antagligen har det använts i Stockholm, och i vilket fall som helst överensstämmer missalets struktur och innehåll huvudsakligen med liturgin i Uppsala stift, även om det uppvisar stor självständighet.⁹ Datering och proveniens har dock mindre betydelse för denna artikel, eftersom syftet endast är att ge exempel på hur församlingsperspektivet kunde komma till uttryck i en svensk medeltida mässa. Likheterna mellan de här brukade källorna och andra svenska missalens texter från 1400-talet är i just detta avseende mycket stora, och någon specifik stiftstradition har inte efterfrågats. I stället intresserar huvudsakligen det som kan antas ha varit allmänt förekommande över tid och i den svenska kyrkoprovinen som helhet, ja, i hela västkyrkan. Det var nämligen så, att mässans fasta partier (*ordo missae*) och dess evkaristiska kanon (nattvardsbönerna) var färdigutbildade redan när kyrkan etablerades i de skandinaviska länderna, och i dessa delar har det således inte förekommit några större variationer inom den svenska kyrkoprovinen under ledning av ärkebiskopen av Uppsala.¹⁰ Det sistnämnda gäller också om de begravningsliturgier som använts. Utgångspunkt har därvidlag tagits i det så kallade Hemsjömanualen från omkring år 1400,¹¹ vilket kompletterats med begravningsriten i ett antal manualer från i synnerhet de allra senaste decennierna av medeltiden.¹²

Mot bakgrund det nu sagda bör det emellertid framhållas att den medeltida liturgin i sin helhet inte var enhetlig i den svenska kyrkoprovinen. De olika stiftet och församlingarna uppvisade sina respektive särdrag, vilka bestod hela medeltiden igenom, även om det gjordes försök att skapa liturgisk

konformitet för hela kyrkoprovin sen. Under senare delen av medeltiden åstadkoms dock i stor utsträckning liturgisk enhetlighet inom de olika stift en. Respektive domkyrkas liturgi blev därvid normerande för sockenkyrkorna.¹³

När det gäller lekmännens deltagande i mässan och deras yttre agerande vid bestämda moment har detta ämne behandlats av Sven-Erik Pernler respektive Christer Pahlmblad, bland annat utifrån de mässutläggningar och kommentarer till liturgin som bevarats från den svenska medeltiden.¹⁴ Utförligast därvidlag är de anvisningar som finns i *Själens tröst*, en uppbyggelsebok som antagligen skrivits ner i Vadstena omkring 1420 och som går tillbaka på en tysk skrift från 1300-talets mitt utan att för den skull vara enbart en översättning till svenska. *Själens tröst* har i Pernlers framställning kompletterats med två versioner från 1400-talet av en till svenska översatt mässutläggning, som förmodligen har använts för undervisningen av lekmännen. Den går under beteckningen *Speculum missæ*. I fråga om församlingens yttre agerande går det med nuvarande materialläge för Sveriges del knappast att komma längre än Pernler och Pahlmblad gjort. Emellertid kan deras undersökningar punktvis kompletterats med de utläggningar och tolkningar av skick och bruk som gjorts av liturgikerna i deras kommentarverk. Till svenska har åtminstone en sådan utläggning översatts, som visserligen är besläktad med de båda varianterna av den nyss nämnda *Speculum missæ* men uppvisar en förhållandevis stor självständighet och är utförligare. Det rör sig om några avsnitt i Henrik Susos (ca: 1295–1366) *Horologium æternæ sapientiæ*, som på svenska fått titeln *Gudeliga snilles väckare*.¹⁵ De mer omfattande och fördjupade utläggningarna återfinns så i den *Summa de ecclesiasticis officiis* som Johannes Beleth (dödsår okänt) färdigställde vid mitten av 1100-talet och senast 1164 samt i synnerhet i det redan nämnda Guillelmus Durandus' *Rationale*. Beleth förde vidare traditionen från 800-talsliturgikern Amalarius av Metz,¹⁶ och hans verk kom att ligga till grund för den senare medeltidens mest betydande liturgiska kommentarer, så också för Durandus'.¹⁷ Således är Durandus' verk i stor utsträckning en sammanställning av vad hans föregångare inom området hade presenterat i sina liturgiska kommentarer, även om han själv gav egna bidrag till tolkningarna. Detta påpekade Durandus uttryckligen och angav också namnen på en del av dem som han hämtat material ifrån. Han stod sålunda insatt i en lång tradition av kommentarverksamhet i fråga om kyrkans litur-

giska texter och förde till eftervärlden vidare tolkningar som inte enbart var hans egna. Hans verk kan därför sägas vara representativt för de högmedeltida förklaringarna till kyrkans gudstjänst, i synnerhet till mässan och tidegården beträffande dels deras respektive fasta grundstruktur, dels variationerna inom ramen för kyrkoåret som helhet. Syftet med kommentarverket var att bland prästerna öka kännedomen om innebörden av de olika delarna av kyrkans gudstjänster, hur de kunde utläggas allegoriskt och symboliskt samt, delvis, också förklaras historiskt. Durandus' *Rationale* fick till följd av sitt omfång och sin detaljrikedom en stor betydelse för prästerskapet under hela den resterande delen av medeltiden och kom att prägla förståelsen av de liturgiska akternas utformning och innehåll samt, inte minst, den allegoriska tolkningen av olika moment och åtbörder.¹⁸

Det finns alltså en tydlig kontinuitet medeltiden igenom på detta område, och kunskapen om dessa utläggningar borde idealt sett ha varit god bland prästerskapet. Emellertid saknas det material för att nå fram till en någorlunda säker uppfattning om verkligheten också i detta avseende. Därför går det givetvis inte heller att säga något bestämt om hur stor kännedom lekmannen i gemen hade om innebörden i det liturgiska skeendet som helhet eller om församlingens betydelse i detta. Klart är dock att prästerna hade skyldighet att undervisa församlingsborna i kristen troslära, i synnerhet inom mässans ram men även i samband med bikt.¹⁹ Inget hindrar därför att anta att de givit förklaringar också till de delar av liturgin där Guds folk eller församlingen särskilt stod i fokus. I *Gudeliga snilles väckare* heter det exempelvis att prästen skulle vara lärd i Gamla och Nya testamentet och lära församlingen.²⁰ Och såsom innehållet i *Själens tröst* visar har man åtminstone försökt förklara innebörden av lekmännens liturgiska deltagande i mässan, i alla fall på vissa punkter. Men frågan om lekmännens faktiska kunskaper måste lämnas obesvarad, liksom frågan om var kommentarerna, såväl de till svenska översatta som de på latin mer precist varit i bruk.

2. Mässan

Som redan påpekats hade sockenborna skyldighet att delta i söndagens och de arbetsfria högtids- och helgondagarnas mässa. Detta betyder alltså att mässan på dessa dagar var hela församlingens angelägenhet när det gällde närvaro. Liturgi och församling hörde således samman, även om

mässor också vardagsvis celebrerades av prästen utan att några lekmän befann sig i kyrkan eller med enbart någon mässtjänare eller kantorn närvarande,²¹ men också prästens vardagsmessa var trots detta ytterst relaterad till församlingen till följd av sitt innehåll.

I *Gudeliga snilles väckare* underströks vad som för lekmännen var syftet med att delta i mässan och vilka andliga frukter detta gav. Suso angav här att det fanns tjugo »krafter» (*dygder*, lat. *virtus*) som den fick del av som åhörde åtminstone *en* mässa om dagen. Detta torde dock knappast ha låtit sig göra i en vanlig sockenkyrka på landet, men variationerna i fråga om mässfrekvensen i det medeltida Sverige har antagligen varit betydande. Det saknas emellertid material för att påstå något med bestämdhet om hur det sett ut i olika församlingar i detta avseende.²² Hur som helst var den första punkten hos Suso att det inte finns någon god gärning som är Gud mer behaglig än den att gudfruktigt höra mässan och skåda Guds lekamen. Ja, om man så gav av sin rikedom till de fattiga för Guds skull, så skulle inte Gud få så stor ära därav som av varje mässa som man lyssnade till. Suso angav härutöver en rad konsekvenser som det fick för den enskilde att höra mässan och dessutom i tolv punkter vilka följderna blev av att ta emot Herrens lekamen. Dit hörde bland annat syndaförlåtelse samt att onda seder och tankar fördrevs. Vidare heter det att människans längtan efter godhet och nåd upptändes och att den människa som gick från Guds bord tedde sig för djävulen så skräckinjagande »som det grymmaste lejon, vilket sprutar eld som bränner djävularna mer än helvetets eldar.» De böner som lästes i mässan hade större kraft än de som lästes på annan plats, och således skulle allt uppfyllas som man bad Gud om i mässan – här eller i den kommande världen. Varje steg som någon gick till kyrkan i akt och mening att höra mässan räknades henne av helgonen till lön i himmelriket, såvida hon var fri från dödssynd.²³ Den som fick del av denna undervisning, som här endast exemplifierats – Suso hade ytterligare mycket att andraga – kunde knappast tvivla på betydelsen av att enskilt eller kollektivt delta i och höra mässan eller ta emot sakramentet.

Det grundläggande förhållningssätt som församlingen uppmanades till under mässan var att ägna sig åt bön. Efter själva uttydningen av mässans olika moment tillfogade därför Suso ett antal böner som lämpligen lästes av lekmännen under eller i anslutning till olika delar av liturgin. Läsningen av somliga av dem var förknippad med påvlig avlat. Exempelvis hade påven

Innocentius VI (1352–1362) givit 2 000 års avlat för en bestämd bön att läsas under instiftelseorden. Ett större antal sådana böner finns sammanställda i *Svenska böner från medeltiden* och ett mindre antal i *Själen tröst*.²⁴ Innehållet i bönerna fokuserade i hög grad på den enskilde och hennes relation till Gud men uttryckte, som vi skall se, här och var också tanken på hennes delaktighet i det större sammanhang som församlingen och kyrkan utgjorde.

Att vara försjunken i bön var alltså den grundhållning som anbefalldes församlingen under liturgin. Samtidigt uppmärksammades församlingens närvaro vid somliga moment med vissa ord och åtbörder från prästens sida liksom i fråga om innehållet i vissa av de böner som prästen bad. Församlingen skulle sålunda ta del i liturgin också genom sitt kroppsspråk. I *Själen tröst* heter det därför på följande sätt: »Ibland skall du stå, och ibland skall du falla på knä. Ibland skall du sitta, och ibland skall du ligga över bänken.»²⁵

Det första tillfälle då församlingen särskilt uppmärksammades ägde rum innan den egentliga mässan hade tagit sin början med introitus. Det skedde under den inledande vigvattenbestänkningen som utfördes också över det närvarande lekfolket. Tematiken i momentet anslogs i den sång som kantorn sjöng med utgångspunkt från psalm 51 i Psaltaren: »Bestänk mig, Herre, med isop, så att jag blir ren. Två mig, så att jag blir vitare än snö.» Momentet avslutades så med en bön om att Gud måtte sända sin »helige ängel från himlen att skydda, värna, bevara, besöka och försvara alla som bor i denna boning och i alla Kristi boningar.»²⁶ Enligt Durandus var syftet med vigvattenbestänkningen av altare, kyrka och församling att onda andar skulle fördrivas såväl från byggnaden som från de troendes hjärtan. Kraft till detta ansågs nämligen det exorcerade vattnet ha, och det fyllde samma funktion för de kristna, det nya folket, som en gång lammets blod fyllde när det ströks på dörrposterna för att skydda det gamla folket, judarna, från döden (se 2 Mos. 12:13). Sålunda välsignades församlingen med vigvatten för att alla skulle renas och helgas. Härvidlag gjordes en anknytning till pånyttfödelsen genom dopet, inte därför att församlingen skulle behöva döpas på nytt, utan för att dopet skulle hållas i minne när Gud anropades om nåd.²⁷

Församlingen kom sedan att hälsas av prästen, som vände sig mot denna med de sjungna orden *Dominus vobiscum*, »Herren vare med er.» Detta skedde första gången före kollektbönen och upprepades sedan vi ett antal tillfällen under mässan.²⁸ Hälsningen blev föremål för ett antal kommenta-

rer. Durandus hänvisade till ställen i Gamla testamentet, där den förekommer men framhöll även att den påminner om hur Kristus hälsade apostlarna efter uppståndelsen. Detta innebar att prästen på liknande sätt gav församlingen uppmärksamhet, något som syftade till att de närvarandes sinnen skulle förenas med Gud. Innebörden i hälsningens ord var att Herren skulle förbli hos församlingen, så att den skulle belönas med evigt liv och så att böerna skulle få det önskade resultatet. Att hälsningen återkom sju gånger under mässan tolkades som en hänsyftning på den helige Andes sju gåvor. Vid vissa tillfällen, såsom på fastedagar, förekom i stället för hälsningen en uppmaning till ödmjukhet, nämligen »Låt oss böja knä» eller »Böj edra huvuden till Gud». ²⁹ Hos Suso förklarades det faktum att prästen i samband med salutationerna vände sig mot församlingen endast vid fem tillfällen – trots att de upprepades sju gånger – på så sätt att Kristus uppenbarade sig fem gånger på påskdagen för sina lärjungar. ³⁰

Enligt Durandus förväntades både kören och församlingen besvara prästens hälsning med *Et cum spiritu tuo*, »Och med din ande». Denna ömsesidighet gav uttryck åt att prästens och församlingens innerlighet i bön skulle vara en och densamma. Han utvecklade denna tankegång vidare på följande sätt: Eftersom det var prästens uppgift att fram bära böner till Gud för församlingens skull och eftersom Gud endast hör de böner som bärs fram av ett rent hjärta, bad också församlingen för prästen. Lekmännens bön avsåg att Guds ande skulle vara med honom, i hans mun och i hans hjärta och förbli där, liksom församlingen då vände sin koncentration bort från det jordiska. När så prästen vänt sig mot altaret och sjöng *Oremus*, »Låt oss bedja», samlade han hela den universella kyrkan omkring sig i de orden, för att »vi snabbare skall erhålla det som vi ber om.» ³¹ Suso framhöll om *Oremus* att prästen därigenom förenade sig själv med alla som befann sig i kyrkan och deltog i mässan. ³² Han gjorde därmed tydligare än Durandus en anknytning till den lokala församlingens gudstjänst.

Så följde kollektbönen, som under medeltiden inte var specifikt förknippad med innehållet i den aktuella dagens textläsningar utan i stället hade ett mer allmänt innehåll. ³³ Detta varierade emellertid från söndag till söndag och inkluderade i formuleringarna ibland uttryckligen tanken på hela Guds folk liksom tanken på den närvarande församlingen. Kollektbönen var formulerad i vi-form, som de flesta böner, och det kunde exempelvis heta: »Vi

ber dig, Herre, att du i mildhet lyssnar till ditt folks böner, så att...»³⁴ Under bönen skulle alla falla på knä och bedja Gud att prästens bön måtte bli hörd.³⁵ Efter kollektbönens slut skulle folket svara *Amen*. Detta gällde i princip vid alla böner och innebar enligt Durandus att församlingen samtyckte till prästens bön, eftersom denne var församlingens ledare i allt som hörde samman med Gud, heter det.³⁶ Enligt kommentatorerna gällde alltså om den ideala mässan att församlingen också deltog muntligen med sjungna svar på latin. Om detta varit en realitet i den svenska sockenkyrkan kan inte avgöras, men det har framhållits att det kanske inte är omöjligt när det gällde de partier som återkom regelbundet i varje mässa.³⁷ Frågan om kommentarernas »nivå» ställs emellertid på sin spets när man kommer till textläsningarna. Exempelvis Durandus utgick ifrån att församlingen förstod innehållet i de texter som lästes, när han skrev att församlingen skulle sitta ner under det att episteln reciterades, därför att läran skulle inhämtas under tystnad och lugn.³⁸ Sockenmenigheten har givetvis inte kunnat inhämta epistelns lära, och någon utläggning av den aktuella dagens epistel från prästens sida var inte påbjuden. Vågar man säga att den normala församlingen här var marginaliserad, vilket i så fall givetvis också gällt i anslutning till andra texter inom liturgiins ram då folket (*populus*) var inbegripet?

Efter att ha tecknat sig med korsets tecken, skulle församlingen stå upp under det att evangeliet sjöngs och vända sig mot den plats varifrån läsningen skedde, det vill säga mot norr. Därigenom tydliggjordes att man stod emot helvetet och djävulens frestelser.³⁹ Genom att stå upp vid detta tillfälle markerade församlingen sin beredskap att strida för den kristna tron. En del lade av sig sina mantlar, därför att man skulle lägga av allt världsligt för Kristi skull i enlighet med Petrus' ord: »Se, vi har lämnat allt och följt dig» (Matt. 19:27). Man reste sig från sina platser för att markera att man inte ville förlita sig på världsliga furstar eller ta stöd av det som hör världen till. Man skulle stå något böjd för att visa ödmjukhet också med kroppen. Männerna skulle lyssna med bart huvud för att alla sinnen skulle vara öppna och därför att det som varit fördolt i Gamla testamentet blivit uppenbart i det Nya – förhänget i templet brast under Kristi lidande. Kvinnorna däremot skulle ha sina huvuden täckta, även de unga flickorna, som kanske inte hade egen huvudbonad. De skulle då få hjälp av sin mor eller någon annan kvinna med att lägga något slags duk på huvudet.⁴⁰ Käppar och vapen skulle man lägga ifrån sig. Också till detta

fanns en rad skäl enligt Durandus. Bland annat skulle man inte efterlikna judarna som bar vapen i den korsfästes åsyn, och dessutom var det ett uttryck för ödmjukhet att avlägga dessa, därför att kristen fullkomlighet innebär att överlåta räddningen till Kristus.⁴¹

Sedan evangeliet sjungits skulle *credo nicenum* sjungas högt för att alla skulle »stämna in» samt lära sig ytterligare (*ut omnes dicant et addiscant*). Detta därför att det tillkom varje kristen att kunna bekänna tron offentligt.⁴² Också här blir det tydligt att Durandus utgick ifrån det ideala läget att församlingen faktiskt på något sätt kunde delta i detta moment. Durandus förutsatte vidare att en predikan (*predicatio*) därefter hölls för församlingen (*populo*) såsom en utläggning (*expositio*) av trosbekännelsens respektive evangeliets budskap såväl från Gamla som Nya testamentet och att *symbolum apostolicum* gemensamt lästes därefter, »eftersom kyrkan lovat att hålla sig till den tro som blivit förkunnad.»⁴³ För svenskt vidkommande har det gjorts sannolikt att därvidlag också Fader Vår och Hell Maria lästes gemensamt på svenska.⁴⁴ Det skedde alltså en dubblering av trosbekännelsen på så sätt att den först sjöngs på latin i nicenums form och efter prästens utläggning lästes i apostolicums form på folkspråket.⁴⁵ Som Christer Pahlmblad har visat handlade säkerligen »predikan» i en vanlig sockenkyrka snarare om just en utläggning eller kommentar av undervisande karaktär än om en predikan i vår tids mening. Fokus låg på att prästen skulle delge sockenborna kunskap i kristen tro.⁴⁶

Mässans andra del utgjordes av evkaristins gudstjänst som inleddes med offertoriet. Prästens *Oremus*, »Låt oss bedja» i anslutning till offertoriets inledning var en uppmaning till församlingen att bedja om att undfå tro på det som just uttryckts i trosbekännelsen och om att förbli i den tron.⁴⁷ Under den inledande delen av offertoriet skedde också bland annat kollektupptagning. Beleth påpekade att frambärandet därvidlag var av tre slag. För det första bar församlingen fram sig själv, för det andra bar prästen fram de gåvor som skulle konsekreras, det vill säga bröd, vin och vatten, varvid vattnet representerade folket, alltså kyrkan, och för det tredje överlämnades lekmännens gåvor.⁴⁸ De sistnämnda gåvorna betraktades då som ett uttryck för att var och en genom handling uppfyllde den tro som just bekänts.⁴⁹ Församlingens skyldighet att offra motiverades utifrån Bibelns ord i 2 Mos. 23:15: »Ingen skall träda fram inför mig med tomma händer», men också utifrån gammaltestamentliga förebilder, exempelvis hur folket bar fram

offer i samband med att kung Salomo helgade templet och altaret i Jerusalem (3 Kung. 8:62 ff.). Men i kyrkan handlade det också om församlingens andliga offer, och därför skulle man inte se till vilken mängd som bars fram eller vilket slags offergåvor det handlade om utan i stället beakta den offerandes sinnelag. Vid frambärandet av offergåvor skulle männen komma först, eftersom de betecknade de starkare i Kristus, medan kvinnorna ansågs vara de svagare. Efter det att prästen mottagit församlingens gåvor skulle han åter vända sig mot altaret.⁵⁰

Under de följande delarna av offertoriet samt under den evkaristiska bönen och kommunionen, skulle församlingen på vissa ställen förändra kroppsställning. Här fanns dock en viss valfrihet, liksom i övrigt under mässan.⁵¹ Församlingen skulle emellertid i princip förbli bedjande. Detta skedde i en ömsesidighet mellan de agerande i mässan, på så sätt att prästen bad för församlingen och denna bad för honom samt för att offret skulle accepteras av Gud.⁵² I exempelvis en av de böner som återfinns i *Gudeliga snilles väckare* och som anbefalldes att bedjas av var och en i församlingen »tha prestin haffwer läsit offertorium» heter det bland annat att Herren Gud måtte »...höra dina [prästens] böner som du nu beder för oss här närvarande och alla kristna människor...».⁵³

I fråga om det innehåll i kanonbönerna som var specifikt relaterat till själva mässoffret, var Durandus noga med att betona allas delaktighet i detta offer: »det är inte bara prästen som offerar utan alla troende».⁵⁴ På liknande sätt inkluderades »alla närvarande, vilkas tro och hängivenhet du [Herre] känner» i den del av en av kanonbönerna där de nu levande särskilt nämndes.⁵⁵ Prästen gjorde under denna bön en kort paus för att tyst nämna dem vid namn som han ville be för. Ett motsvarande moment av tystnad för namns nämnande återkom i en av de senare kanonbönerna, och då avsåg bönen de döda, »som före oss gått hädan tecknade med trons tecken och nu vilar i fridens sömn.»⁵⁶ Durandus kommenterade denna del av bönen så, att den heliga kyrkan ber inte endast för de levande utan också för de döda i tron på att blodet »som utgjutits för många till syndernas förlåtelse» också gäller dem som inte längre finns bland de levande. I anslutning till Augustinus framhöll han att när det saknades någon nära anhörig eller vän som kunde bedja för en bestämd avliden, så bad ändå hela kyrkan för henne eller honom, fastän man inte kunde uppge något namn.⁵⁷

Förböner för såväl levande som döda uppmanades också lekmännen att bedja under mässan. I de medeltida nattvardsböner som finns bevarade på svenska och som kunde bedjas av lekmännen före och efter mottagandet av sakramentet samt under elevationen av hostia och kalk ligger visserligen betoningen naturligt nog och nästan uteslutande på den enskilde och hans eller hennes relation till Gud. De ger ofta uttryck åt syndamedvetande och bön om förlåtelse, men också andra personer, hela Guds folk, kunde inbegripas generellt eller mer preciserat. Så kunde det exempelvis heta på följande sätt: »For giff mik mildasta ihesu, mith syndoga lifwärne, iak hafwir hafth i allan minz liffs thima. O sötasthe gudh, miskuna tik oc owir minna förältra siäla oc allom cristnom lifuandis oc dödhom.»⁵⁸ Eller: »Miskunna miskunna os, O härra gudh, Oc allom them som thina nadh, oc miskund bedhas aff tik Oc giff allom widhertorfftelikom thina nadhe Oc lät os alla samman swa bruka thina nadh, At wi wärdogha wardhom, hwar dag främmias til äwärdelikt liff j hymerike».⁵⁹ Som exempel på andra böner som kunde bedjas av lekmännen under kanonbönerna angavs i *Gudelige snilles väckare* två vid elevation av hostian respektive kalken. Under det förstnämnda momentet bad man om syndaförlåtelse för sig själv »och alla mina vänner och släktingar» och under det andra »för alla som församlats här i ditt namn».⁶⁰

I en passus rörande det »Amen» som följde på bönen Fader vår och som lästes tyst enbart av prästen förklarade Durandus varför inte församlingen sjöng »Amen» vid detta tillfälle såsom enligt honom annars var brukligt. Det skedde därför att prästen betraktades som medlaren mellan församlingen och Gud. Det var hans uppgift att å ena sidan bära fram församlingens bönerop och att å andra sidan kungöra Guds vilja för folket. Här hänvisades till 2 Mos. 19, där det berättas om hur Mose tog emot budskap från Gud på Sinai berg och förmedlade hans vilja till folket. I fråga om Fader vår ansågs det nämligen mer handla om det sistnämnda; Fader vår är ju en del av evangeliet och kan därmed ses som ett slags förkunnelse.⁶¹ Prästens ställning som medlare mellan Gud och församlingen lyftes fram också i en av de enskilda böner som lekmännen kunde bedja under mässans kanon. Där heter det att Gud måtte höra prästens böner, eftersom han har »satt prästen till en medlare mellan sig och sitt folk, så att prästen skall bedja och blidka Gud för våra synder...».⁶²

»Hälsa varandra med en helig kyss», skrev Paulus i Romarbrevet (Rom.

16:16). Detta utgjorde enligt Durandus en av anledningarna till att en fridskys delades ut i mässan som spreds via alla troende i hela kyrkan. En annan anledning var att den uppståndne Kristus gav frid åt människorna. Vidare framhöll Durandus att kyssen utdelades mellan personerna i församlingen under just mässan, därför att församlingen försonades med den Högste genom offret av hostian. Kyssen var sålunda ett tecken på att människorna förenades i Kristi kropp. Han underströk vidare att kyssen i Bibeln står för just förening men även för kärlek, frid och vörndnad.⁶³ Huruvida man verkligen kysste varandra under mässan kan diskuteras. Om det skedde, utdelades fridskyssen mellan männen för sig i kyrkans södra del, där de hade sin plats, och mellan kvinnorna för sig i den norra delen. Sven-Erik Pernler menar att så inte var fallet, utan att man i stället antagligen kysste en speciell så kallad pax-tavla eller önskade varandra frid.⁶⁴ Så har troligen varit fallet under senmedeltiden, men bruket att utväxla kys kan ha levt kvar här och var. Det förefaller ha varit allmänt i den norska kyrkoprovinsen (ännu) vid mitten av 1300-talet.⁶⁵ Hur som helst är det viktiga här att framhålla utläggningarnas syn på fridskyssens innebörd.

Även den avslutande delen av mässan relaterade på vissa punkter mer uttalat också till församlingen. Först skedde det i *postcommunio*, bönen som uttalade församlingens tack för sakramentet och aktualiserade apostlarnas glädje över Kristi uppståndelse.⁶⁶ För det andra i sändningen och för det tredje vid välsignelsen över folket. När en församling var närvarande avslutades mässan enligt Durandus vanligtvis genom att prästen uttalade orden *Ite, missa est*, »Gå nu är det slut». Sändningsfrasens betydelsen var enligt honom att församlingen skulle gå ut och följa Kristus: »Människan skall inte stå stilla i denna världen utan genom goda gärningar skynda mot det himmelska fäderneslandet, och detta sker desto lättare eftersom hostian nu framburits till Gud.» Genom detta offer hade helvetets plågor omintetgjorts och ingången till paradiset hade öppnats. På sändningsorden förväntades församlingen svara *Deo gratias*, »Vi tackar Gud», som uttryck för hur apostlarna med stor glädje återvände till Jerusalem och ständigt vistades i templet, där de prisade och välsignade Gud.⁶⁷ Slutligen lästes välsignelsen över församlingen. Den symboliserade hur den helige Ande sändes till apostlarna sedan Kristus stigit upp till himmelen.

Durandus uppgav på några ställen att det från ett tidigt koncilium i Arles

fanns föreskrifter om att församlingen inte fick lämna kyrkan förrän sändningsorden och välsignelsen uttalats. Någon specifik motivering gavs dock inte för detta varken av konciliet eller Durandus, men av hans formuleringar framgår att han menade, att fastän det var biskopen eller prästen som uttalade välsignelsen, så var det egentligen Kristus som välsignade på samma sätt som han hade gjort med lärjungarna vid himmelfärden (Luk. 24:50 f.).⁶⁸

I *Gudeliga smilles väckare* har Suso utgått från att mässan inte var helt avslutad med välsignelsen. Efter denna följde nämligen läsningen av Johannesprologen (Joh. 1:1-14).⁶⁹ Detta moment utgjorde en senmedeltida utbyggnad av mässliturgin, och genom läsningen framhölls sambandet mellan inkarnationen och mässan.⁷⁰ Suso skrev att församlingen skulle stå upp under denna läsning och tillfogade: »läs henne [texten] själv, om du kan». Vid orden »och Ordet blev kött» skulle församlingen tillsammans med prästen falla på knä. För detta deltagande hade påven Clemens V (1305-1314) medgivit fem års och 40 dagars avlat.⁷¹

Sön- och helgondagarnas »vanliga» mässa varierade emellertid mer än vad som hittills framkommit här i fråga om församlingens aktivitet inom ramen för den och i anslutning till den. Detta berodde bland annat på att kyrkoårets tematik skiftade och att de enskilda dagarna och perioderna därför hade olika liturgisk gestaltning.

Fastetiden före påsk och i synnerhet Stilla veckan hade en mycket rik liturgi, varvid församlingen medverkade i det drama som utspelades kring Jesu sista tid i livet. Denna del av kyrkoåret har noggrant studerats av Ulf Björkman rörande medeltiden i Sverige mot bakgrund av den fornkyrkliga och tidigmedeltida liturgiska och läromässiga utvecklingen. Jag hänvisar generellt till hans undersökning, som ger inblick i den stora mängden variationer under perioden, men stannar för det moment i mässan som kallades *oratio super populum*. Denna bön förekom nästan enbart under 40-dagarsfastan och då i vardagsmässorna. Den hade sin plats närmast efter *postcommunio*. Det råde emellertid redan under medeltiden olika uppfattningar om hur detta moment uppkommit och infogats i mässans liturgi och med vilket syfte det en gång skett. Det förefaller dock vara så, att det i den tidiga kyrkan ursprungligen handlat om en välsignelsebön efter mässans formella avslutning. Bönen kom emellertid efter hand att enbart kopplas samman med botgöringstiden,

som avslutades på skärtorsdagen då församlingens botgörare återupptogs i församlingsgemenskapen. Därigenom kom denna böns användning att inskränkas till fastetidens vardagsmässor. Även om man inte längre hade klart för sig vilken den ursprungliga innebörden varit, behölls bönen som en rest också i högmedeltidens mässliturgier.⁷² *Oratio super populum* återfinns således i Skaramissalet respektive Helgeandshusmissalet. Bönen innehåll varierade från vecka till vecka under fastetiden och fokuserades i större utsträckning på församlingen än den allmänna välsignelse som utdelades vid den söndagliga mässans slut. Enligt Skaramissalet bad man exempelvis sålunda att Herren måtte vara sitt folk nådig, så att de som misshagat honom åter skulle komma att uppfyllas av glädjen att följa hans bud; eller att församlingen som bad om skydd av Guds nåd skulle befrias från allt ont och tryggt kunna tjäna honom; eller att Gud måtte värna om sitt folk och lyssna till dess böner, så att den tröst som det erhållit genom mässan skulle komma att bestå.⁷³ De tre böner *super populum* som bevarats i det ofullständiga Skaramissalet återfinns med samma ordalydelse i Helgeandshusmissalet, och samma tematik går igen också i de övriga bönerna i Helgeandshusmissalet på denna plats i mässan.⁷⁴ Således bad man också om att Gud måtte lösa från syndens band eller att han måtte skona sitt folk, »som är värt att tas i upptuktelse» eller att han måtte giva sitt folk läkedom till kropp och själ.⁷⁵

Karaktäristiskt för dessa kortfattade böner, vilkas innehåll får betraktas som relativt allmänt – det handlar enkelt uttryckt om människans tillkortakommanden och bönen om Guds bistånd nu och i framtiden – är annars att Guds folk uttryckligen nämns påfallande ofta. Vanligtvis används i andra fall, såsom i kollektbönen och *postcommunio*, enbart verben i första person pluralis eller möjligen med orden »vi» eller »oss» infogade för att markera församlingens och kyrkans bönegemenskap. Det är således tydligt att i bönerna *super populum* fanns en betoning på kyrkan som Guds folk också vid de tillfällen då det kanske inte var så vanligt att en församling var närvarande i mässan. I prästens böner under fastetiden fanns den dock infogad som ett påtagligt inslag.

Till andra variationer under kyrkoåret hörde mässor som förekom vid olika slag av naturkatastrofer och under perioder av materiell nöd. Dessa mässor har med säkerhet haft en stor uppslutning av församlingsbor i synnerhet

under senmedeltiden, när allt oftare kvantitativa aspekter lades på religionsutövningens effekter. Ju fler personer som var engagerade i böner, processioner och mässor, desto bättre verkan ansågs de ha.⁷⁶

Regelbundet återkommande var dock, oavsett om nöd förelåg eller ej, de så kallade rogations- eller gångedagarna, det vill säga måndag, tisdag och onsdag före Kristi himmelfärdsdag. Dessa hade karaktären av bot- och böndagar, och inslaget av folklig medverkan var stort, då församlingen deltog i särskilda mässor⁷⁷ och i olika slag av processioner, inte minst för att försäkra sig om tjänligt väder och god äring.⁷⁸ För församlingens del ansågs dessa liturgiska aktiviteter vara av avgörande betydelse, och för liturgins skull var församlingens uppslutning och aktiva medverkan en förutsättning.

3. Begravningsriterna

Mer än andra gudstjänster – med undantag för sön- och högtidsdagarnas mässa – engagerade begravningsgudstjänsten med tillhörande requiemmässa församlingen som helhet, åtminstone så länge det rörde sig om en församling på den svenska landsbygden. Församlingsbornas antal var ännu förhållandevis litet och i princip alla uppmanades att delta i begravningen, åtminstone med sina förböner och somliga också på annat sätt, eftersom ju ett dödsfall och en begravning krävde praktiskt handlande inte bara från prästens och klockarens sidan utan även från sorgehusets och släktens. Församlingen som helhet manades redan genom klockringningen i samband med att ett dödsfall inträffat – den så kallade själaringningen – till förbön för den dödes själ. Klockringning hade över huvud taget en stark ställning som en del av liturgin i allmänhet, och i synnerhet vid dödsfall och begravningar spelade den en betydande roll för församlingsborna i gemen. Särskilt vid dessa tillfällen framhölls det att klockornas klang kunde driva bort onda andar och demoner, som hade för avsikt att angripa den dödes själ, innan de jordiska kvarlevorna vigts till griftero i helgad jord.⁷⁹

Ett antal begravningsliturgier är bevarade från den svenska medeltiden, men några symboliska eller allegoriska tolkningar av begravningsaktens olika moment synes emellertid inte ha förekommit, åtminstone inte hos de inflytelserika liturgiker som har brukats för den föreliggande artikeln. Johannes Belet gav dock några kommentarer till utförandet av begravningsriterna från dödsögonblicket fram till dess att gravsättningen ägt rum och

berörde i samband därmed också församlingens medverkan. Förutom de rent praktiska arrangemang som måste vidtagas handlade mycket om uppmaningar till församlingen att bedja för den dödes själ. Förböns- och åminnelsemotivet (*commemoratio*) präglade i stor utsträckning handlandet kring den döde och skall ses mot bakgrund av den medeltida kyrkans lära om döden, skärselden och de yttersta tingen. Beleth underströk sålunda att klockringning skulle äga rum så snart döden inträtt för att församlingen därigenom skulle uppmanas till förbön för den dödes själ. Därvidlag skulle man ringa så, att det framgick av antalet slag om det var en kvinna eller en man som hade avlidit. På liknande sätt skulle man också ringa, när den döde bars till kyrkan respektive till graven.⁸⁰

Att requiemmässan celebrerades i närvaro av en församling var en självklarhet – begravning i stillhet förekom inte. Därvidlag kunde det enligt Beleth i somliga kyrkor hända att var och en fick ett (vax)ljus i ena handen och en gåva i den andra, vilka efter evangelieläsningen överlämnades till prästen som offergåva för den döde under det att en *versus* sjöngs med omkvädet *hostias et preces* (offergåvor och förböner).⁸¹ Här manifesterades alltså församlingens omsorg om den döde i en konkret handling med yttre medel inom ramen för begravningsmässans liturgi, samtidigt som förbönens betydelse poängterades. Om denna rit såsom en del av liturgin i kyrkorummet förekommit också i Sverige går inte att avgöra. Det finns dock inget i de liturgiska källorna som pekar i den riktningen, men detta utesluter inte att församlingen på sina håll kan ha varit delaktig också på det av Beleth nämnda sättet. Sjalagåvor spelade både principiellt och i praktiken en betydande roll också i den svenska kyrkoprovinsen.

Förbönsmotivet återkom på några ställen i begravningsliturgin och gav då uttryck åt de levandes gemenskap med de döda.⁸² I exempelvis *Manuale Lincopense* fanns en särskild bön med överskriften »för församlingen». Här bad man att Gud i sin stora mildhet måtte medge att »vår församlings bröder och systrar, släktingar, välgörare och vänner» som lämnat detta livet skulle nå fram till gemenskapen i den eviga saligheten. Därtill kom en allmän bön för alla avlidna troende att Gud måtte skänka dem förlåtelse för alla synder.⁸³ I Skaramissalet uttrycktes i en av bönerna tanken på alla troendes gemenskap med orden: »vilkas kroppar vilar här och på alla andra kyrkogårdar», samtidigt som de levandes böner, »våra böner», för dem

framhölls.⁸⁴ Andra böner där åminnelsemotivet betonades kunde inledas med följande ord eller liknande: »I tillgiven hågkomst, käre bröder, håller vi förbön för vår käre N.N....».⁸⁵

Gemenskapsmotivet mellan de döda och Guds »här närvarande familj» kom också till uttryck genom den bön i vilken denna familj hängivet bad för »vår broders själ» under åberopande av jungfrun Maria, de heliga apostlarna och alla helgon, att »han inte skulle drabbas av helvetets lågor utan få förlåtelse för alla synder, eftersom vår Herre, Jesus Kristus, återköpt honom genom sitt dyrbara blod.» Senare i samma bön inkluderades också alla Guds tjänare och tjänarinnor som »i Kristus vilar här och på alla andra platser».⁸⁶ Innehållet i denna bön tycks ha funnits med hela medeltiden igenom i det svenska materialet, alltifrån de äldsta handskrifterna till de manualen som vi känner från 1500-talets början.⁸⁷ Bönen utgjorde avslutningen på begravningsakten – efter den återstod endast välsignelsen »över graven och den kropp som vilar här» – och uttryckte den grundläggande församlingssyn som utmärkte den medeltida kyrkan i Sverige och i övriga Västeuropa. Församlingen är en familj som ber för levande och döda och som följer med fram till den sista viloplatsen i detta jordiska i förvisningen om att gemenskapen ändå inte brutits genom döden.

4. Slutord

Söndagarnas, högtidsdagarnas och de stora helgondagarnas mässa utgjorde centrum i det medeltida fromhetslivet. I mässan kom lekmännens, församlingens och Gudsfolkets konstitutiva betydelse till uttryck på flera sätt. Församlingen lyftes fram inför Gud i de böner som var föreskrivna, även om det förekom variationer i detta avseende under kyrkoårets gång. Inom ramen för den evkaristiska delen av mässan bad man i princip varje gång både för levande och döda med namns nämnande, därvidlag också för personer i ens omedelbara närhet. De lekmän som deltog i mässan förväntades under stora delar av denna vara försänkta i bön, varvid de med hjälp av redan formulerade böner tyst bad också för sina medkristna lokalt och för alla i den världsvida kyrkan. Denna bönegemenskap sträckte sig också bortom dödens gräns, något som blev särskilt tydligt i utformningen av begravningsriterna som helhet med återkommande uppmaningar till församlingsborna att bedja för den dödes själ. Församlingen deltog idealt sett aktivt i mässan i den meningen

att man ibland befann sig i liturgisk dialog med prästen och kantorn, att man åtminstone läste trosbekännelsen (apostolicum), Fader vår och Hell Maria samt att man förändrade kroppställningen vid olika moment. Hur praxis sett ut i detta avseende när det gäller de svenska sockenkyrkorna är emellertid en annan fråga, som inte enkelt låter sig besvara. Innebörden av församlingens deltagande förklarades och tolkades av liturgikerna i bland annat symboliska och allegoriska utläggningar. I vilken utsträckning lekmän i Sverige, och för den skull också präster, ägde kännedom om innehållet i sådana utläggningar går inte att avgöra. Det har naturligtvis varierat, men det bör inte uteslutas att kunskapen i alla fall hos vissa personer kan ha varit god. Med utgångspunkt från att översättningar gjordes till svenska av böcker med kommentarer till lekmännens kyrkogång, kan åtminstone den slutsatsen dras, att man eftersträvat att dessa skulle ha grundläggande kunskaper också om det liturgiska skeendet, inte enbart i troslära. För den som hade full kännedom om detta skeende måste lekmännens framträdande roll ha varit uppenbar, när man nämligen gav akt på hur ofta liturgins texter fokuserade på dem.

Zusammenfassung

Einige Missalien bzw. Ritualien aus der mittelalterlichen Kirche Schwedens bilden Ausgangspunkt des vorliegenden Artikels. Ihr Inhalt in bezug auf das Verhältnis zwischen Gemeinde und Liturgie wird mit Ausgangspunkt von Johannes Belets und Wilhelm Durandus' Kommentaren und Erklärungen zu der Liturgie beleuchtet. Dazu kommen auch einige nicht so umfassende Kommentare, die während des Mittelalters ins Schwedische übertragen wurden. Die Bedeutung der Gemeinde in der Liturgie wird von drei Ausgangspunkten studiert, nämlich 1), und hauptsächlich, auf welche Weise die Gemeinde in den Texten der Liturgie hervorgehoben wurde, 2) wie die Gemeinde im Rahmen der Messe agierte, und 3) wie die Ausgestaltung der Liturgie und deren Inhalt gedeutet wurden. In Bezug auf die Frage, in welchem Grade die Laien dem Ideal entsprachen bzw. von den Deutungen ihrer Mitwirkung Kenntnis hatten, kann konstatiert werden, dass keine bestimmte Antwort gegeben werden kann, aber hervorgehoben wird, dass die Priester die Pflicht hatten, besonders mit Hilfe der Predigt, die Gemeinde über gewisse Hauptpunkte des christlichen Glaubens zu unterrichten. Dass tatsächlich volkssprachliche Übersetzungen von Büchern mit Kommentaren und Anweisung-

en zu der Liturgie vorliegen, zeigt aber, dass die Gemeinde auch über den Sinn der Liturgie und das große Gewicht in der Messe mit Gebeten und äußeren Gebärden teilzunehmen, unterrichtet wurde. In dem Artikel kommen auch Beispiele vor, die zeigen, wie verschiedene Momente, wenn die Gemeinde besonders erwähnt wurde, allegorisch und symbolisch gedeutet wurden. Dies gilt beispielsweise die Besprengung mit Weihwasser, für die wiederholten Grüsse des Priesters oder warum man während der Lesung vom Evangelium stand. Darüber hinaus wird betont, wie die Gemeinde in die Gebete der Messe eingeschlossen wurde, und wie eine Gegenseitigkeit zwischen Priester und Gemeinde auf die Weise vorausgesetzt wurde, dass von den Laien erwartet wurde, dass sie für den Priester beteten, während er die Gebete der Gemeinde an Gott richtete. Durchgehend für die erwähnten Schriften gilt, dass die Laien dazu aufgefordert wurden während der ganzen Messe still zu beten, und spezifische Gebete wurden für sie angewiesen, die bei bestimmten Momenten gebetet werden sollten, besonders während des eucharistischen Teiles der Liturgie. Dabei wurde hervorgehoben, dass nicht nur der Priester sondern die ganze Gemeinde Gott das eucharistische Opfer brachte. In diesen persönlichen Gebeten sowie in den Kollektgebeten und *postcommunio* wurde manchmal der Gedanke ausgedrückt, dass dank dem Messopfer eine Gemeinschaft geschaffen wurde zwischen den einzelnen Christen und der lokalen Gemeinde bzw. dieser Gemeinde und der universellen, katholischen Kirche. Diese Gemeinschaft schloss auch eine historische Kontinuität in sich und war von grundlegender Bedeutung für die Kirchenauffassung aller mittelalterlichen Liturgien.

NOTER

1 Durandus, I:1:1, 2, 9. – Om det medeltida kyrkobegreppet i västkyrkan, se vidare översikten hos Jay 1977, s. 97–141.

2 Se Inger 1961, s. 524–528.

3 Till den terminologiska frågan, se även Anders Piltz' artikel i föreliggande volym.

4 Se vidare Franz 1902, s. 15 ff.

5 ÖgL Kk 20; se exempelvis GL 6 pr.

6 För en översikt över det bevarade beståndet, se Johansson 1987, s. 66–73. – Utöver de böcker som bevarats helt eller i större delar finns en stor mängd fragment. De utgörs av pergamentsblad av »slaktade» liturgiska böcker och

användes under 1500-talet och början av 1600-talet som omslag till räkenskaper. Fragmenten kommer från inte mindre än 4595 böcker. Se Helander 2001, s. 40 f.

7 Se Helander et al. 1993. – Om källorna till rekonstruktionen, se Helander 1993, s. 94–97.

8 Se vidare, Johansson 1956, s. 12–28. – En faksimiledition av Skaramissalet med translitterering och översättning från latin samt med vetenskapliga kommentarer beräknas komma ut i september 2005. För den vetenskapliga ledningen svarar docent Christer Pahlmblad, Lund.

9 Frithz 1976, s. 23 f., 28, 210, 213 f.; se även Sven Helanders recension av Frithz' avhandling i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1976, s. 274 ff.

10 Johansson 1987, s. 73.

11 Johansson 1950, s. 64–76; se även Eric Segelbergs recension av Johanssons avhandling i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1950, s. 265–270. – En utgåva av Hemsjömanualen, motsvarande den av Skaramissalet (se ovan not 8), är under utarbetande.

12 Se not 87.

13 Helander 1991, s. 192 ff.

14 Pernler 1993; Pahlmblad 1994 passim; Pahlmblad 1998, exempelvis s. 214–226 passim.

15 Se Brilioth 1922, s. 47–51.

16 Om Amalarius' liturgiutläggning, se Ekenberg 1987, s. 11 ff. och där anförd litteratur.

17 Douteil 1976, s. 29–32.

18 Franz 1902, s. 476 ff.; Davril & Thibodeau 1995, s. vii ff., xvi ff.

19 Pahlmblad 1998, s. 98–105, 114–118; se vidare Kilström 79–108; se även Pernler 1982.

20 Suso, s. 312.

21 Se vidare Helander 1991, s. 210–220.

22 Till detta, se Helander 1991, s. 210 f.

23 Suso, s. 304–306.

24 Suso, s. 318–326; Geete 1907–1909, s. 123–176, 233–238; Själens tröst, s. 142–145, också återgivna i Pernler 1993, s. 126 ff.

25 Själens tröst, s. 139. – Om hur detta kunde varieras i detalj vid olika moment i mässan, se Pernler 1993, s. 105–108.

26 Helander et al. 1993, s. 17.

27 Durandus, IV:4:1, 2, 4.

- 28 Beleth och andra räknade med att prästen hälsade församlingen sju gånger och vände sig mot denna vid fem av dessa tillfällen. Detta hängde samman med de efterföljande bönernas innehåll, Beleth, cap. 37.
- 29 Durandus, IV:14:1-4, 9-10.
- 30 Suso, s. 310.
- 31 Durandus, IV:14:5.
- 32 Suso, s. 310.
- 33 Se Helander 1993, s. 81 f.
- 34 Helgeandshusmissalet, Frithz utg. 1976, s. 273; se även Skaramissalet, Johansson utg. 1956, s. 177, 183.
- 35 Suso, s. 310; Speculum missæ, s. 82, 87.
- 36 Durandus, IV:15:2.
- 37 Så Pernler 1993, s. 120.
- 38 Durandus, IV:16:9.
- 39 Suso, s. 311.
- 40 Beleth, cap. 39i.
- 41 Durandus, IV:24:22-25.
- 42 Durandus, IV:25:2.
- 43 Durandus, IV:26:1.
- 44 Pernler 1993, s. 111 f.; Helander et al. 1993, s. 26.
- 45 Pahlmblad 1998, s. 159-162.
- 46 Se Pahlmblad 1998, s. 98-105.
- 47 Durandus, IV:27:3.
- 48 Beleth, cap. 41; se även Durandus, IV:27:3. – Om vattnets symboliska innebörd i detta sammanhang, se Härdelin 1973, s. 4-13, 46-51.
- 49 Durandus, IV:27:3.
- 50 Durandus, IV:30:32-43.
- 51 Se Pernler 1993, s. 109, 112-116; Durandus, IV:34:7; IV:35:13.
- 52 Durandus, IV:32:2-3.
- 53 Suso, s. 319.
- 54 Durandus, IV:37:3.
- 55 Helander et al. 1993, s. 33 f.; se vidare även Durandus, IV:37:1-7.
- 56 Helander et al. 1993, s. 38 f.
- 57 Durandus, IV:45:2.

58 Geete 1907–1909, s. 125 nr 3; se generellt idem, s. 123 ff. – Om lekmännens böner under mässans evkaristiska del, se vidare Pahlmblad 1994, s. 112–121.

59 Geete 1907–1909, s. 140 f. nr 6.

60 Suso, s. 320 ff.

61 Durandus, IV:48:20.

62 Suso, s. 319.

63 Durandus, IV:53:1–2, 4, 10.

64 Pernler 1993, s. 114 f.

65 Jungmann 2:1958, s. 408 f.; Lárusson 1959, sp. 608.

66 Durandus, IV:56:1–3.

67 Durandus, IV:57:5–7.

68 Durandus, IV:57:5, IV:59:1–2.

69 Suso, s. 326.

70 Helander 1993, s. 93. – Helander tycks här mena att denna läsning införts i Sverige först mot slutet av 1400-talet. Som Susos framställning visar är den emellertid äldre än så, åtminstone på kontinenten. Möjligen är det så, att svenska källor saknas som ger belägg för att läsningen infördes på 1300-talet, och det kan alltså ha skett utan att vi känner till det. Men det hela är osäkert. Se även Jungmann 2:1958, s. 554 ff.

71 Suso, s. 326. – Som Folke Bohlin har framhållit kan det ha förekommit att församlingen sjöng en andlig visa i samband med att hostian bars ut efter mässans slut och att var och en för detta deltagande erhöll 40 dagars avlat, Bohlin 1990, s. 3–6.

72 Eisenhofer 1:1932, s. 513 f.; Jungmann 2:1958, s. 529 ff.

73 Skaramissalet, Johansson utg. 1956, s. 175, 177, 179.

74 Helgeandshusmissalet, Frithz utg. 1976, s. 315 f.

75 Helgeandshusmissalet, Frithz utg. 1976, s. 287 ff., 297.

76 Till detta, se vidare Hanska 2002, s. 48–87.

77 Se Skaramissalet, Johansson utg. 1956, s. 186 ff.; Johansson 1956, s. 46 ff.; Helgeandshusmissalet, Frithz utg. 1976, s. 344 f.

78 Se Hanska 2002, s. 68–78.

79 Se Bringéus 1958, s. 211, 226f., 250 f. och där anförd litteratur.

80 Beleth, cap. 161l.

81 Beleth, cap. 161n.

82 Om bönen för de döda, se vidare Piltz 1994, s. 19 f., 29 f.

83 Manuale Lincopense, Freisen utg. 1904, s. 95.

- 84 Skaramissalet, Johansson utg. 1951, s. 179.
 85 Hemsjömanualet, Johansson utg. 1950, s. 180 f.
 86 Hemsjömanualet, Johansson utg. 1950, s. 184 f.
 87 C 481, Johansson utg. 1951, s. 167; C 515, Johansson utg. 1951, s. 175; Manuale Lincopense, Freisen utg. 1904, s. 99, 106 f.; Breviarium Scarense, Freisen utg. 1904, s. 153, 156; Manuale Aboense, Freisen utg. 1904, s. 226, 232 f.; Manuale Upsalense, Collijn utg. 1918, s. 105, 109.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

- Beleth, Iohannis
Summa de ecclesiasticis officiis. Ed. Heribertus Douteil. Vol. 1–2. (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 41, 41A). Tvrnholti.
- Björkman, Ulf
 1957 *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition*. Lund.
- Bohlin, Folke
 1990 *Ett bidrag till diskussionen om medeltida församlingssång i Sverige*. (Otryckt manuskript).
- Breviarium Scarense
 Se Freisen 1904, s. 129–158.
- Brilioth, Yngve
 1922 »Till belysning av den svenska medeltidskyrkans mässfromhet», *Teologiska studier tillägnade Erik Stave på 65-årsdagen den 10 juni 1922 av kolleger och lärjungar*. Uppsala, s. 42–57.
- Bringéus, Nils-Arvid
 1958 *Klockringningsseden i Sverige*. Stockholm.
- Davril, Anselme & Thibodeau, Timothy
 1995 »Préambule», se Durandus vol. 1, s. vii–xix.
- Douteil, Heribertus
 1976 »Johannes Beleth, Leben und Werk», se Beleth vol. 1, s. 29–36.
- Durandus
Gvillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum. Eds Anselme Davril & Timothy Thibodeau. Vol. 1–2. (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 140, 140A). Tvrnholti 1995–1998.
- Eisenhofer, Ludwig
 1932– *Handbuch der katholischen Liturgik*. 1–2. Freiburg im B.
 1933

- Ekenberg, Anders
1987 *Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*. Stockholm.
- Franz, Adolph
1902 *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*. Freiburg im B. (Nytryck Darmstadt 1963).
- Freisen, Joseph (ed.)
1904 *Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Katholische Ritualbücher Schwedens und Finnlands im Mittelalter*. Paderborn.
- Frithz, Carl-Gösta
1976 *Till frågan om det s.k. Helgeandshusmissalets liturgiska ställning*. Uppsala.
- Geete, Robert (ed.)
1907- *Svenska böner från medeltiden*. Stockholm.
1909
- GL
Gutalagen.
- Hanska, Jussi
2002 *Strategies of sanity and survival. Religious responses to natural disasters in the Middle Ages*. Helsinki.
- Helander, Sven
1991 »Sockenkyrkans liturgiska profil», *Kyrka och socken i medeltidens Sverige*. Red. Olle Ferm. Stockholm, s. 189-230.
1993 »Mässans liturgi», *Mässa i medeltida socken*. En studiebok av Sven Helander et al. Skellefteå, s. 55-99.
2001 *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*. Lund.
- Helander et al.
1993 *Mässa i medeltida socken*. En studiebok av Sven Helander, Sven-Erik Pernler, Anders Piltz och Bengt Stolt. Skellefteå 1993.
- Helgeandshusmissalet
Se Frithz 1976, s. 257-428.
- Hemsjömanualet
Se Johansson 1950, s. 159-202.
- Härdelin, Alf
1973 *Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches*. Münster.

Jay, Eric G.

1977 *The Church. Its changing image through twenty centuries. 1: The first seventeen centuries.* London.

Johansson, Hilding

1950 *Hemsjömanualet. En liturgi-historisk studie.* Stockholm.

1951 *Bidrag till den svenska manualetraditionen.* Lund.

1956 *Den medeltida liturgin i Skara stift. Studier i mässa och helgonkult.* Lund.

1987 »Gudstjänstliv i Sverige», *Tanke och tro. Aspekter på medeltidens tankevärld och fromhetsliv.* Red. Olle Ferm & Göran Tegnér. Stockholm, s. 66–88.

Jungmann, Josef Andreas

1958 *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* 1–2. 4. erg. Aufl. Wien.

Kilström, Bengt Ingmar

1958 *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden.* Uppsala.

Lárusson, Magnús Már

1959 »Fredskys», *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 4, sp. 608 f.

Manuale Aboense

Se Freisen 1904, s. 159–257.

Manuale Lincopense

Se Freisen 1904, s. 1–128.

Manuale Upsalense

Ed. Isak Collijn. Stockholm 1918.

Pahlmblad, Christer

1994 »'Men hoo wore så galen?' Om elevationsfromhet och reformation», *Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro–kyrka–praxis.* Red. Alf Härdelin. (Tro och tanke 1994:1–2). Uppsala, s. 109–141.

1998 *Mässa på svenska. Den reformatiska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden.* Lund.

Pernler, Sven-Erik

1982 »Predikan ad populum under svensk medeltid. Till frågan om sockenprästernas predikoskyldighet», *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke André.* Red. Alf Härdelin. Stockholm, s. 73–94.

1993 »En mässa för folket?», *Mässa i medeltida socken.* En studiebok av Sven Helander et al. Skellefteå, s. 101–134.

Piltz, Anders

1994 »Communicantes. Aspekter på kyrkan som solidarisk gemenskap i svensk högmedeltid», *Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro–kyrka–praxis.* Red. Alf Härdelin. (Tro och tanke 1994:1–2). Uppsala, s. 15–55.

Själens tröst

Sjælinna trøst. Utg. Sam. Henning. (Samlingar utg. av Svenska Fornskriftsällskapet 59). Uppsala 1954.

Skaramissalet

Se Johansson 1956, s. 171-214; Johansson 1951, s. 177-179.

Speculum missæ

»Speculum missæ», *Svenska kyrkobrök under medeltiden*. Utg. Robert Geete. Stockholm 1900, s. 79-91.

Suso, Henrik

Gudeliga snilles väckare. Utg. Rich. Bergström. Stockholm 1868-1870.

ÖgL

Östgötalagen.

Från liturgisk enhetlighet till försöksverksamhet

Diskussionen om »handbokstroheten» i Svenska kyrkan

OLOPH BEXELL

Efter långt förberedelsearbete antog 1809 års riksdag en ny *Kyrko-handbok hvaruti stadgas huru Gudstjensten i Svenska Församlingar skall behandlas*. Den gamla kyrkohandboken från 1693 skulle ersättas. Den fråga som bekymrade prästeståndet var hur receptionen av de nya ordningarna och de ovana formuleringarna skulle gå till i församlingarna. Uppenbarligen hade man sina dubier, eftersom pastoralutskottet i sin remissbehandling markerade att det också efter den nya handbokens stadfästande borde vara tillåtet att använda »det gamla eller det nya formuläret i kyrkans ritual för barndop, för brudvigsel, samt för barnakvinnors kyrkogång». ¹ Saken motiverades med att man genom detta tillmötesgående vad gäller de s.k. förrättningarna ville »vinna Allmänhetens förtroende [...] helst emellan dessa nya och gamla formler ingen huvudsaklig åtskillnad finnes, och i fall av eget fria val ingen skäligen kan klaga, att han i sin kärlek för gammal smak blivit ofredad.»

Ur principiell synvinkel är detta av intresse. Vi skall i denna uppsats med några exempel belysa hur man i Svenska kyrkan under de två senaste seklen – fram till 1986 års kyrkohandbok – diskuterat den gudstjänstfirande församlingens roll som liturgisk aktör och hur upprottet från den strikta enhetligheten gått till på vägen från enhetskyrkans gemensamma liturgi till det sena 1900-talets möjligheter till försöksverksamhet och liturgiska experiment.

Pastoralutskottet vid 1809 års riksdag ville ge den enskilde prästen eller församlingsbon möjlighet vad gällde de s.k. förrättningarna att välja mellan två alternativa ordningar, den ditillsvarande och den som nu skulle antas. Det skulle således inte längre finnas ett enda förpliktande ritual. I skrivelsen till Kungl. Maj:t anslöt sig prästeståndet till pastoralutskottets förslag »varigenom prästeståndet förmodar, att arbetet [dvs. den nya kyrkohandboken] både snarast och lättast skall vinna meniga folkets förtroende.» ²

När kyrkohandboken sedermera kom av trycket blev det ingenting av

med detta. Istället var däri infogad en Kungl. Maj:ts kungörelse, signerad av Carl XIII, där det stadgades att den nu utgivna boken skulle »utan anseende till stånd eller personer tjäna till oryggelig och oförändrad efterföljd vid den offentliga gudstjänsten och alla andra däruti förekommande heliga förrättningar samt kyrkoceremonier, så att det vid ansvar icke må vara någon tillåtet att därifrån avvika.»³ Prästernas önskemål om möjlighet att de eller församlingsborna fritt skulle kunna välja mellan olika givna formulär hade således inte tillgodosetts. Avvisandet av pastoralutskottets mjukare linje ledde till den i svensk kyrkohistoria välkända liturgiska strid och kyrkliga separatism, som uppstod när de s.k. norrlandsläsarna i sitt gudstjänstliv inte tilläts förbli vid de gamla böckernas lydelse.⁴

Enhetlighet och församlingspassivitet

Gudstjänsten i den svenska kyrkan skulle tillgå på samma sätt i alla församlingar. Det var en ordning som skulle gälla länge än. Kyrkohandbokens text detaljstyrde varje ord som prästen skulle säga, liksom både hans och församlingens liturgiska agerande. Högmäsoordningen i 1811 års kyrkohandbok innehöll heller inga möjligheter till alternativa formuleringar, utan gudstjänsten tillgick på samma sätt söndag efter söndag – variationerna utgjordes av textläsningarna, kollektbönen och psalmerna. Församlingarna eller någon enskild kunde inte ta initiativ, motiverade t.ex. utifrån lokala förhållanden eller önskemål. Den nationella enhetligheten sågs som ett pastoralt värde. Det enda exemplet på möjlighet till att anknyta till lokala förhållanden är den »Bön att nyttjas vid hälsobrunnar» som återfanns i det andra kapitlet i 1811 års kyrkohandbok jämsides med litanian, böner före och efter riksmötet, samt några kasuella böner i krigstid och hungersnöd osv.

Ett praktiskt undantag gällde anvisningarna om hur man liturgiskt skulle förfara i de fall då prästen inte sjöng mässpartierna, utan läste dem. Man menade vid denna tid att sång och läsning inte kunde blandas i liturgin, vilket fick till följd att t.ex. om prästen *läste* salutationen »Herren vare med eder!» skulle församlingen inte som eljest svara »Med dig vare ock Herren!» utan prästen fortsätta direkt med den följande bönen. På motsvarande sätt var det vid *Sursum corda*, som föregicks av salutation. Om prästen där sedan läste »Upplyfter edra hjärtan till Gud!» skulle församlingssvaret »Gud upplyfte våra hjärtan!» uteslutas och hans läsning direkt fortsätta

med instiftelseorden.⁵ Det ansågs således att en liturgisk dialog endast kunde sjungas och att en församling inte gemensamt kunde recitera liturgiska partier. En icke sångkunnig präst dämpade därmed församlingens redan ringa aktivitet.⁶ Först genom ett kungl. cirkulär 1874 medgavs församlingen rätt att sjungande besvara prästens lästa mässpartier.⁷ Den närvarande gudstjänstförsamlingens aktiva medverkan i det liturgiska skeendet var under 1800-talet alltså mycket inskränkt och några initiativ i annan riktning var inte tillåtna. Någon ambition att markera församlingens delaktighet i det som skedde fanns heller inte. Den offentliga gudstjänsten var en prästerlig aktivitet, riktad mot en – fränsett psalmsången – mottagande och i allt väsentligt tyst och lyssnande församling.

Ett av de tidigaste försöken att bryta med denna ensidiga passivitet var, när man på 1890-talet i en del församlingar började högt läsa med i *Credo*. Kyrkohandboken erbjöd visserligen den enskilde möjlighet att stämma in i trosbekännelsen, men endast – som framgått av det nyss sagda – »om hon sjunges», varvid skulle »brukas den i Psalmboken införda rimmade tron», dvs. Luthers Credopsalm.⁸ Om så skedde skulle prästen stå vänd mot altaret. Den möjlighet som här erbjöds synes dock i varje fall under 1800-talets senare del knappast ha utnyttjats.⁹ Om däremot den apostoliska trosbekännelsen användes skulle prästen vara vänd mot församlingen och så att säga föreläsa tron inför den tiggande menigheten. I HB 1894 infördes en fakultativ möjlighet att »mellan evangelieläsningen och tron må kunna inskjutas» en uppmaning att »gemensamt bekänna vår kristna tro», men först i HB 1942 sägs explicit att detta innebar att »församlingen må kunna delta i läsningen». Hjälpverbet 'må' i kyrkohandbokens rubrik uttryckte något fakultativt, tillåtet och möjligt, men inte förpliktande. På denna punkt kunde således det enhetligt utformade liturgiska handlandet brytas olika församlingar emellan. I HB 1942 sägs också att prästen vid läsningen av trosbekännelsen skulle vara »vänd mot församlingen (eller altaret).»¹⁰

En av dem som tidigt drev på församlingens aktiva deltagande i den lästa trosbekännelsen var kyrkoherden i Falkenberg, sedermera i Adolf Fredrik i Stockholm, Elis Heüman (1859–1908). Vid en av provpredikningarna i Falkenberg i ledigheten efter honom 1896 hände det dock att en av provpredikanterna genom tillsägelse tystade ned församlingen när den stämde in i trosbekännelsen. I diakonissanstaltens kapell på Ersta började systrarna

tidigt delta i den lästa trosbekännelsen.¹¹ Lundabiskopen Gottfrid Billing (1841–1923) brukade under sina stockholmsvistelser bo på Ersta och hjälpa till med altartjänsten i kapellet. När han i början på 1890-talet för första gången varit med om församlingens hörbara medläsande i trosbekännelsen bestämde han sig för att aldrig mer tjänstgöra i sammanhang där en sådan irregularitet förekom.¹² Det ansågs i dessa fall således inte möjligt med lokalt förankrade enskilda initiativ, som förändrade enhetligheten mellan församlingarnas liturgiska bruk.

Ett halvsekel senare markerade den ny tillträdde biskopen Gunnar Hultgren (1902–1991) i Visby i sitt herdabrev att »den på senare år återupprättade seden med gemensam läsning av trosbekännelsen [hade] sitt djupa berättigande» när det gällde att lära, fostra och öva församlingen till ett aktivt deltagande i gudstjänsten.¹³ Bruket hade återinförts genom enskilda lokala initiativ, varvid HB 1942 kom att kodifiera en på många ställen förekommande praxis.

Fr.o.m. HB 1894 förekom i kyrkohandboken ett begränsat, men med tiden ökande antal alternativa böner etc. HB 1942 innehöll tre syndabekännelser, fyra alternativ för *Laudamus*, fem allmänna kyrkoböner, fyra prefationer och fyra tacksägelseböner efter nattvardsutdelandet. Vanligen fanns det ett allmänt, kyrkoårsneutralt alternativ till dessa liturgiska moment och därefter ett antal kyrkoårsreglerade texter. Rubriken till momentet »Välönskan över församlingen» vid predikstolsaktens avslutning bestämde att en sådan välönskan skulle uttalas och gav sju alternativ, men markerade samtidigt att det var bland dessa som välönskan »lämpligen» kunde väljas. Prästen hade här således möjligheten att välja utöver vad som angavs i kyrkohandboken.

HB 1917 markerade i en rubrik att församlingen vid *Benedicamus* »uppstår och sjunger: Herren vare tack och lov!». Däremot fanns inte någon anvisning om dess kroppsställning vid Välsignelsen. Uppenbarligen åstadkom detta villrådighet, eftersom HB 1942 fann anledning att markera frihet på denna punkt: »Församlingen sätter sig ned eller förbliver stående under Välsignelsen, allt efter hittillsvarande sed.» Här var alltså tydligt utsagt att församlingens liturgiska bruk inte behövde vara alldeles enhetligt över riket. På samma sätt fanns vid syndabekännelsen angivet en alternativ möjlighet för församlingen att falla på knä eller att böja sig ned.

Kyrkohandbokens förpliktande lydelse

Det svenska gudstjänstlivet präglades alltså ännu under mitten av 1900-talet av uniformitet och stundom detaljerade handboks-föreskrifter. Det sågs som ett starkt värde att gudstjänsten tillgick på lika sätt överallt. Likformigheten blev en symbolfråga för den kyrkliga enheten och för att de kyrkliga församlingarna verkligen hörde ihop i den kyrka vars gränser sammanföll med nationens. På romersk-katolskt håll stod den tridentinska liturgireformen som en symbol för samma idé.

I vårt land har denna strävan sina rötter i stormaktstidens politisk-religiösa enhetssträvanden. Den offentliga gudstjänsten skulle medverka till att göra det svenska folket till en nation med gemensam tro. Detta var en politisk strävan.¹⁴ När dessa mål i sinom tid var uppnådda fanns den liturgiska uniformitetstanken kvar och präglade det tid efter annan pågående kyrkohandboksarbetet. Att lokala förhållanden kunde styra gudstjänstens genomförande var inte tänkbart.

Förpliktelsen till kyrkohandbokens lydelse och anvisningar uppfattades på ett juridiskt sätt. Detta förstärktes genom att inte bara – och de gängse formuleringarna talar överhetens vanliga språk – »Kongl. Maj:ts nådiga påbud» om kyrkohandboken som var »giv Stockholms Slott den 7 mars 1811» *in extenso* trycktes som inledning till alla upplagor härav, utan också att därefter på sida efter sida återgavs alla de kungl. förordningar och cirkulär varigenom större eller mindre ändringar i texten successivt hade införts. Själva utgåvan av kyrkohandboken var således en tydlig markering av att dess lydelse var förpliktande och att avvikelser inte var tillåtna.

När 1854 års kyrkohandbokskommitté i företalet till sitt förslag markerade att kyrkans gudstjänst var »i viss mening att betrakta såsom en församlingens bekännelse, ett dess symbolum» var detta en markering av uniformitetskravet. Kyrkans enhetliga bekännelse skulle uttryckas i en likformad gudstjänst. Liksom kyrkan som helhet antagit sin bekännelse, vilken var av förpliktande natur, skulle den på samma sätt och med samma syfte anta en ny kyrkohandbok.¹⁵

I rättsliga termer innebar detta att den av Svenska kyrkan officiellt fastställda gudstjänstordningen skulle följas i alla församlingar. Endast de variationer som var fastställda i handbokstexten fick förekomma.

När U.L. Ullman (1837–1930), det svenska gudstjänstlivets förnyare un-

der decennierna kring sekelskiftet 1900, kritiserade 1811 års kyrkohandbok och ingick i den kommitté som 1894 skulle åstadkomma en ny, markerade han hur den var statiskt låst på ett sätt som var främmande för liturgins eget väsen. En levande gudstjänst måste, menade han, alltid innehålla ett mått av omväxling inom de olika momenten. Men det var då inte fråga om spontana improvisationer, utan om en sådan omväxling, som utgick från kyrkans eget sätt att vara. Det var viktigt att den kyrkliga liturgin var bunden vid fastställda ordningar för att församlingen skulle skyddas mot prästers tillfälliga infall.¹⁶ Däremot skulle gudstjänsten varieras utifrån t.ex. de principer kyrkoårets omväxling medgav, vad gäller texter, böner, musik och liturgiska färger. Med Ullman som drivkraft blev *de tempore*-omväxlingen en tydlig liturgisk princip i Svenska kyrkans tradition.¹⁷

Ullman markerade att kyrkans gudstjänst inte kunde genomföras i det han kallade »vild oordning»¹⁸ Det innebar att den måste vara konstruerad på ett sätt som motsvarade dess eget inre väsen. Gudstjänstens liturgiska gestaltande var hos Ullman motiverat utifrån hans kyrko- och församlingssyn. Den kristna gudstjänsten var en manifestation av den ena, heliga, allmänliga kyrkans naturliga liv inför Guds ansikte, där dess yttersta uppgift var att lovsjunga Gud. Denna kyrka framträdde genom kyrkosamfundet och dess församlingar och det uppfattades därför som självklart och rimligt att gudstjänsten tillgick på samma sätt i Svenska kyrkans alla församlingar. Den lokala församlingen hade således att underordna sig under och samordna sig med den större gemenskapen, just för att manifesteras som en del i den allmänliga kyrka som kom till uttryck i kyrkosamfundet. Dess uppgift var enligt Ullmans mening att aktivt agera i gudstjänsten. Liturgisk omväxling skulle ske, men i av kyrkan stadfästa, handbokensliga former.¹⁹

Uppbrytandet av gudstjänstlivets monotoni och enhetlighet över riket skedde emellertid inte så mycket via kyrkohandbokens texter, som genom mässmusiken. I *Musiken till den svenska mässan* (1897) förekom vad som föreföll vara ett oändligt antal alternativa melodier till de enhetliga texterna: elva melodier till *Kyrie*, nio till *Gloria*, sju till den kortare formen av *Laudamus*, fyra till salutationen, tre melodier i olika tonarter till *Sursum corda*, prefationen och instiftelseorden, elva till *Sanctus*, fyra till *Pax*, tolv till *Agnus Dei*, sju till *Benedicamus*, och sex till Amen efter välsignelsen.²⁰ Det är inte undra på att skolade studentsångare i det svenska prästerskapet

vid altartjänsten tog tillfället i akt att visa sina musikaliska talanger. Variationsmöjligheterna inom de fasta texternas ordalydelse blev plötsligt stora.

När 1917 års kyrkohandbok antogs sades i Kungl. Maj:ts kungörelse, att denna inte bara skulle »tjäna till efterföljd vid den offentliga gudstjänsten samt övriga heliga förrättningar och kyrkoceremonier», utan också att det ålåg »ärkebiskopen, biskoparna, domkapitlet och övriga vederbörande att hava noggrann vård och inseende» »över verkställigheten av vad Vi sålunda i nåder förordnat». ²¹ Prästerskapets och församlingarnas handbokstrohet skulle vara föremål för kontroll. När 1942 års kyrkohandbok antogs var formuleringen om efterföljden densamma, men uppdraget till biskoparna att övervaka det hela fanns inte längre med. Att det var en in i detalj tänkt handbokstrohet som avsågs framgår därav, att hela kyrkohandboken nu var fogad som bilaga till *Svensk Författningssamling*. Den trycktes visserligen inte av i själva författningstrycket, men i en fotnot angavs att bilagan »finnes tillgänglig å ecklesiastikdepartementets registratorskontor.» ²² Vid en liturgisk tvist fanns alltså den i konkret mening gillade och stadfästa kyrkohandboken i en *editio typica* av normerande karaktär att tillgå i Kungl. Maj:ts kansli.

Stiftsledningarnas skyldighet att övervaka den liturgiska likformigheten är historiskt sett inte särskilt anmärkningsvärd – den var inskriven i 1686 års kyrkolag. I 2 kap. 14 § var där stadgat att om »uti sättet att förrätta gudstjänsten [...] något av en eller annans godtycke finnes vara för detta infört, som inte kommer överens med denna, så ock uti handboken föreskrivna ordning, det skola biskoparna vid visitationer och kyrkoherdarna var å sin ort avskaffa samt allmogen behörigen undervisa om den nyttan, som en likformighet i gudstjänstens övning med sig haver [...]».

Det låg således i biskoparnas tillsynsansvar att övervaka så att ingen enskild präst ändrade i gudstjänstordningen. Det var från kyrkoledningens sida fråga om antingen lojal handbokstrohet – eller vad som beskrevs som godtycke. Detta kunde leda till diskussion om hur handbokens skulle tolkas. ²³ I varje fall fram till 1890-talet var det sålunda vanligt, att prästen bad högmässans syndabekännelse vänd mot församlingen. En knäfallspall på altarringens insida i en del kyrkor erinrar alltså om detta. Någon bestämmelse om åt vilket håll prästen skulle vara vänd fanns emellertid inte i kyrkohandboken. HB 1811 sade endast att här faller »prästen tillika med församlingen på knä och beder». När det i handboksförslagen 1892 och

1893 markerades att prästen skulle vara vänd »mot altaret», fick denna rubrik inte gehör i kyrkomötet och 1811 års formulering kvarstod därför oförändrad i HB 1894. Många präster uppfattade att det därigenom uppstått ett liturgiskt oklart läge, i all synnerhet sedan biskoparna Billing och Ullman framträtt i debatten och hävdade diametralt motsatta uppfattningar om hur kyrkohandboken skulle tolkas.²⁴ Det blev en omfattande debatt i den kyrkliga dagstidningen *Vårt Land*. Församlingsprästerna ville ha klara besked om hur man skulle agera för att inte att begå tjänstefel. Det var en ordning som skulle gälla och den skulle vara föreskriven.

Visst kunde en präst önska att det skulle tillgå på annat sätt än vad kyrkohandboken föreskrev och få församlingen med på det. »Men», som biskop Edgar Reuterskiöld (1872–1932) uttryckte det under slutet av 1920-talet, »intill dess förändringarna kommit till stånd, är ovillkorlig lydnad för kyrkans föreskrift hans enkla trohetsplikt. [...] Kyrkan har icke tvingat sig till sina tjänares tjänster. Det ömsinta samvetet och det ödmjuka sanningskravet har fler tillfällen att dokumentera sig än i liturgiskt godtycke.»²⁵

För den lokala församlingens egna initiativ på gudstjänstlivets område lämnades således ingen plats och mycket utrymme åt alternativa liturgiska bruk ville man inte ge, inte ens vad gäller sådant där det för alla var uppenbart att någon väsentlig, teologiskt motiverad betydelskillnad mellan dem inte förelåg. Den liturgiska likformigheten och språkliga överensstämelsen i högmässans utförande uppfattades som en positiv tillgång i kyrkolivet.

De liturgiska anvisningarna i HB 1942 gick stundom långt i detaljreglering och de tryckta, gillade och stadfästa anvisningarna skulle gälla. Så var det t.ex. i fråga om ingångspsalmen stadgat att prästen skulle träda för altaret just »under orgelförspelet» till denna. Vid psalmen efter predikan stod det inte blott att prästen då skulle bege sig till altaret utan att detta skulle ske *antingen* »under orgelförspelet (eller psalmsången)».²⁶ Vid momentet »Slutpsalm» såväl i högmässan, som vid ottesång och aftonsång fanns däremot inte – väl genom ett förbiseende vid textens slutredigering – någon anvisning alls om huruvida, när eller under vilka former prästen skulle lämna altaret. När i prästerliga samtal denna lapsus kunde leda till viss munterhet – hur skulle man lagligen bete sig? – kan väl sådana skämtsamma kommentarer för vårt sammanhang endast understryka det förpliktande förhållningssätt man, så länge HB 1942 var gällande, faktiskt hade gentemot kyrkohandbokens anvis-

ningar. Var kyrkohandbokens rubriker förpliktande och var samtidigt därmed allt som inte uttryckligen sades förbjudet? Ett halvsekel tidigare var frågan sannerligen inte lättvindigt ställd. Svaret blev med tiden allt mera relativt.

Enhetsdebatten i kyrkomötet

Samtidigt var kyrkohandboken på sitt sätt återhållsam med liturgiska anvisningar. Vid 1951 års kyrkomöte förekom en motion, som pekade på att sådana saknades vid Introitus, *Gloria*, *Agnus Dei* och *Benedicamus*, vilket hade lett till att en del präster utförde dessa liturgiska moment vända mot altaret, andra vända mot församlingen. Utan att det var föreskrivet förekom också »två officierande präster vid nattvardsfirandet», där den ene kvar klädd som celebrant i mässhake, den andra som diakon i alba och stola. Eftersom dessa skiftande bruk »oroade församlingarna» önskade man att saken reglerades.²⁷ En av motionärerna, kontraktsprosten Otto Bolling (1879–1964) i Stora Tuna tog i debatten ett exempel på hur han menade att vad som »i gudstjänstordningen föreskrives bör strikt iakttas icke blott vad angår prästen, utan också när det gäller församlingen.» På Västkusten hade han varit med om en högmässa där församlingens tradition var att förbli stående från psalmen »Allena Gud i himmelrik» ända till gradualpsalmen, dvs. också under kollektbönen. Ståendet tolkade han som trots mot handbokens föreskrift att »församlingen sätter sig ned» efter *Credo*. Själv hade han vid bönen som den ende i kyrkan satt sig ned i bänken. Det fick inte i Svenska kyrkan förekomma »att man i en landsända förfar på ett sätt och i en annan på något annat sätt.»²⁸ Ändå hade sedermera ärkebiskopen Brilioth vid kyrkomötet 1941 deklarerat att det var legitimt att i liturgiska frågor ha olika meningar inom kyrkan. Men kyrkans gudstjänstordning var ett uttryck för »det andliga samfundets liv och tillbedjan», vilket i sig alltid var något större och rikare än den enskildes.²⁹ Kyrkan var alltså för Brilioth gudstjänstens subjekt, inte t.ex. den enskilde prästen eller närvarande gudstjänstdeltagarna såsom isolerade individer.

I kyrkomötet 1963 aktualiserades de liturgiska frågorna av prosten Einar Svensson (1903–1984) i Glömminge. Åter var det enhetligheten han ville värna. Nu var de liturgiska olikheterna så stora »att många känner sig främmande, när de kommer till gudstjänsten i en annan kyrka än hemförsamlingens, och understundom kan mången känna sig både förvånad och förbryllad i hemförsamlingens kyrka» när man såg att prästerna agerade på olika sätt.

Motionen föreslog att »närmare föreskrifter rörande svenska kyrkans gudstjänstbruk» skulle utarbetas. Detta skulle trygga »församlingarnas rätt till en evangelisk-luthersk utformning» av kyrkohandbokens gudstjänster. Det som han beskrev som »faran» blev större, när prästernas stiftsband upphört och »flera präster icke som hittills är knutna till respektive hemstifts traditioner». ³⁰ Motionen inriktade sig således uteslutande på det prästerliga agerandet.

Det faktum att det förekom ett oregerat differentierat liturgiskt beteende uppfattades alltså som ett orosmoment. De återkommande liturgiska diskussionerna i kyrkomötet skall dock ses i ett sammanhang, som det här ej är vår uppgift att diskutera, nämligen den högkyrkliga liturgiska rörelsens utbredning, och där elevationen och korstecknet stod i centrum för debatten. ³¹ Om sådant sade ju kyrkohandboken ingenting. Kyrkomötet ville dock efter de olika motionerna inte göra några regleringar, eftersom man menade att viss rörelsefrihet inom de påpekade områdena vore tillåten. Kyrkomötet var inte benäget att låta Kungl. Maj:t reglera det liturgiska bruket utan överlät hela ärendet till biskoparna och biskopsmötet. ³² Något ceremoniale sammanställdes aldrig, men biskopsmötet gjorde ett uttalande och biskop John Cullberg i Västerås (1895–1983) utgav ett över hela landet läst extra herdabrev till sitt stift *Om gudstjänstbruk i svenska kyrkan. Tillika ett ord om enhet i mångfald* (1952). ³³

Kritik mot »självsvåld» och »godtycke»

Den kyrkokritik som från nyevangeliskt håll hade vuxit fram under 1800-talets senare del inriktade sig till inte ringa del på gudstjänstlivets område. Gudstjänsten uppfattades som kall och stel och utan möjlighet till spontana uttryck för den personliga tron. Men så vitt känt var också nyevangeliskt sinnade präster noga med att vid nattvardsgudstjänster följa den antagna kyrkohandbokens ordning. ³⁴ När Paul Petter Waldenström 1876 ledde den i kyrkohistorien mångomskrivna nattvardsgången i Lutherska missionshuset i Uppsala använde han enligt egen utsago »den för statskyrkans officiella nattvardsgångar bestämda ordningen» och »överhoppade eller förändrade eller tillade [...] icke ett enda ord.» ³⁵

En präst i Lunds stift anmäldes 1936 till domkapitlet av några församlingsbor för avvikelser från kyrkohandboken. Han hade under flera år i stället för kyrkohandboken använt de av Emanuel Linderholm utgivna och

emot den rätt tydligt avvikande ordningarna för högmässa och jordfästning. Åtskilligt i gällande kyrkohandbok var där utbytt mot andra texter. Prästen tilldelades för detta en varning av domkapitlet.³⁶ Den dåvarande domprosten Yngve Brilioth (1891–1959) anförde i domkapitelsutslaget att »den föreskrivna gudstjänstordningens noggranna iakttagande är av väsentlig betydelse i svenskt kyrkoskick framför allt som ett församlingens skydd mot prästerligt godtycke».³⁷ Hans argumentering återgick därvid på den ovan citerade grundtanken i 1686 års kyrkolag. Motiveringen hade sin underbyggnad i synen på Svenska kyrkan som en gudstjänstfirande enhet.

I sitt första herdabrev 1938, markerade Brilioth samma ståndpunkt och säkert med den nu relaterade tilldragelsen i åtanke. Gudstjänstens fasta ordning var »förvisso [...] en av vår kyrkas stora tillgångar» och gudstjänstdeltagaren »åtminstone i altartjänsten icke [...] utlämnad åt den enskilde prästens godtycke.» Å andra sidan ville Brilioth – utan att hans ståndpunkt skulle tas »till intäkt för självsvåldiga experiment» – »sätta ifråga, om icke denna strängt genomförda likriktning går för långt». Svenska kyrkan var hårdare bunden i sin liturgiska ordning än någon annan kyrka. Man måste nu eftersträva någon slags »elasticitet i de enskilda delarnas utformning» som kunde förenas »sträng fasthet i det väsentliga, i gudstjänstens resning och huvuddelar». För Brilioth var det inte rimligt att gudstjänsten »förlöper exakt lika till alla sina delar i ett anspråkslöst träkapell och en majestätisk katedral». Utan att man gav upp enheten borde det således i Svenska kyrkan finnas »utrymme å ena sidan för en enklare, mer puritansk typ, å den andra för en rikare liturgisk och musikalisk utgestaltning».³⁸ Han satte enhetligheten, men inte handbokstroheten under debatt.

I sin modesta, men tydliga kritik av de rådande förhållandena gav Brilioth här en tydlig anvisning om hur den rådande striktheten vad gäller handbokstroheten uppfattades. Avvikelser definierades som självsvåld, och förändringar var prästerliga initiativ som i extrema fall kunde stävjas via domkapitlet. Att en församling t.ex. genom sitt kyrkoråd skulle ha yrkanden på gudstjänstlivets område var genom den dubbla ansvarslinjens struktur knappast möjligt; prästen var ansvarig för allt som gällde gudstjänsten och förpliktad att följa kyrkolagen.

Att Brilioth reagerade mot de linderholmska ordningarnas genomförande i praxis är inte konstigt. Men också den minsta avvikelse från kyrkohandbok-

ens lydelse tolkade han som prästerligt »självsvåld». Bekant från hans tidigaste ärkebiskopstid är, hur det kommit till hans kännedom, att en präst vid en »nattvardsgudstjänst, högtidligare form» i Helga Trefaldighets kyrka i Uppsala efter trosbekännelsen hade läst Allmän kyrkobönen i enlighet med vad som gällde i ordningen för högmässa. Inga teologiska invändningar kunde således anföras mot den lästa bödens innehåll. De båda gudstjänsternas liturgi var närmast identiska, förutom det att nattvardsgudstjänsten endast innehöll en textläsning och saknade kyrkobön.³⁹ Inte desto mindre var det inträffade ett brott mot kyrkohandboken och ärkebiskopen gav till prästen i fråga en tydlig admonition om att det som förevarit var alldeles otillåtet och förbjudet. Däremot hade han uttryckligen ingenting att invända emot att korstecken och elevation förekommit.⁴⁰ Det fanns uppenbarligen hos Yngve Brilioth en större tolerans mot differentiering vad gäller de liturgiska gesterna, än i fråga om liturgins ordalydelse.

Församlingens deltagande och gemenskap

Svenska kyrkan fick 1811, 1894, 1917 och 1942 nya kyrkohandböcker. I formellt avseende hade de således det gemensamt, att de innehöll texter som var av förpliktande karaktär. De infördes alla på samma sätt. De föregicks inte av någon prövotid eller försöksperiod. I stället gick man i hela landet samtidigt på ett visst datum över från den ena kyrkohandboken till den andra. Svenska kyrkan uppfattades som en enhet och helhet och i förberedelsearbetet hade kyrkan givit sin mening till känna genom remissarbetet och kyrkomötesdiskussionen. Den enskilda lokalförsamlingens inflytande över förändringen och den framtida utgestaltningen av sin egen gudstjänst var i realiteten obefintligt.

En lika strikt »handbokstrohet» fanns i den romersk-katolska kyrkan. Där hade det tridentinska konciliets *Missale Romanum* 1570 varit gällande ända fram till den förändring som skedde på 1960-talet. Prästernas förpliktelse till missalets ordalydelse och rubrikanvisningar var fullständig och den närvarande församlingen hade ingen liturgiskt markerad delaktighet i det som skedde. Mässbesöket var många gånger ett tillfälle till ostörd enskild andakt.

I Andra Vatikankonciliets liturgikonstitution *Sacrosantum Concilium* fastlades år 1963 principerna för de liturgiska reformer som nu skulle ske. Från en närmast total enhetlighet på gudstjänstlivets område kom den ro-

mersk-katolska kyrkan in i en liturgisk övergångsfas, där tillfälliga försöksordningar gav församlingarna möjlighet att anpassa liturgin efter sina önskemål och förutsättningar. Liturgikonstitutionen sade uttryckligen att nu skulle »utrymme lämnas för berättigad mångfald och anpassning till olika grupper, trakter och folk [...] även vid revisionen av de liturgiska böckerna.»⁴¹ Vad gäller »sådant som inte berör tron eller hela gemenskapens bästa» var det inte längre tal om att »ålägga en stel enhetlighet i formen, inte ens i liturgin».⁴² I liturgireformen underströks församlingens fulla, medvetna och aktiva deltagande (*participatio*) i liturgin⁴³ och församlingen som Guds folks gemenskap (*communio*) i och kring Kristus. I det liturgiska arbetet blev den s.k. gudsfolkstanken en allt tydligare principstruktur. Liturgikonstitutionen medgav regionala variationer av riten och även valfrihet inom de ramar den ställde upp. Konciliet beslut går inte att se fristående från den breda liturgiska rörelse som pågått under hela 1900-talet, där i liturgihistorien välkända gestalter som Pius Parsch (1884–1954), Odo Casel (1886–1948) och J.A. Jungmann (1889–1975). Från anglikanskt håll hade Gregory Dix (1901–1952) påverkat utvecklingen framför allt genom sin bok *The Shape of the Liturgy* (1945), som också för Svenska kyrkans förhållanden spelat en betydande roll. Dix menade att mässan principiellt var strukturerad mera utifrån instiftelseordens verb, vad Jesus gjorde – tog, tackade, bröt och gav – än att den definierades utifrån exakta formuleringar som beledsagade den liturgiska aktionen. Dix' bok fick stort inflytande i vårt land. Det väsentliga var skeendet, inte ordalydelsen, inte den exakta formen, utan den övergripande strukturen.⁴⁴

Samma liturgiska strävanden som fanns inom den romersk-katolska kyrkan fanns också i vårt land. Den s.k. folkliturgiska rörelsen spred sig hit och fick konkreta nedslag. Ett exempel är den 1940–41 av högkyrklighetens banbrytare Gunnar Rosendal (1897–1988) i Osby utgivna »kyrkokalendern» *Nådens år* i tre delar, där kyrkoårets teologi och praxis lyftes fram. Fastän den på sitt sätt kan sägas ha utkommit en smula i otakt med det från kyrkomötet ledda förändringsarbetet – den publicerades endast något år innan ny kyrkohandbok och evangeliebok utkom och utan hänsyn till detta – kom den i hög grad att påverka och inspirera kyrkoårsmedvetandet hos de svenska prästerna och via dem församlingarna. Boken var påtagligt influerad av Pius Parschs likartade bok med den motsvarande titeln *Das Jahr des Heiles* (1923),

ett av den folkliturgiska rörelsens banbrytande verk. Detta tänkande ville Rensdal presentera för en svensk läsekrets.

Försöksverksamheten bryter upp enhetligheten

Det radikala brottet med det svenska gudstjänstlivets strikta enhetlighet skedde genom den försöksverksamhet som genomfördes av 1968 års kyrkohandboks-kommitté. Kommittén hade en mycket omfattande överblick över och kunskap om den internationella liturgiska utveckling, av vilken man själv också var en del. Man ville dela med sig av sina erfarenheter och pröva och därefter utvärdera vad som kunde vara lämpligt för Svenska kyrkan. Redan 1963 hade tre ledamöter av Svenska kyrkans liturgiska nämnd, biskoparna Ragnar Askmark (1914–1983) och David Lindquist (1905–1973) samt professor Åke Andrén i kyrkomötet motionerat om att liturgisk försöksverksamhet skulle få bedrivas i av domkapitlen utsedda församlingar. Visserligen fanns det vad man beskrev som en »försöksverksamhet på gudstjänstlivets område» med konfirmandhögmässor, familjegudstjänster och helgmålsböner och »skilda former av andakter och kortare gudstjänster i kyrkorna under vardagarna».45 Många gudstjänsttyper behövde ingen särskild legalisering, utan skulle ses som ett komplement till kyrkohandbokens ritual. Men, sade motionärerna, det skulle »knappast vara till gagn, att en experimentverksamhet utan någon form av vägledning och samordning växer till en mer eller mindre vildvuxen flora av gudstjänstformer, som skulle förtaga den enhetlighet, som varit en styrka i svenskt gudstjänstliv. Försöksverksamheten bör samordnas.» För att »förena församlingarnas rättmätiga krav på att få fira gudstjänst helt enligt gällande ordning och en önskvärd prövning av nya vägar på gudstjänstlivets område» borde domkapitlen bli bemyndigade att ge vissa församlingar tillstånd till viss försöksverksamhet, som avvek från gällande ritual i den allmänna gudstjänsten. Försöksverksamheten skulle dock inte ske mot kyrkorådets, pastors eller kyrkomusikers vilja.46 Utskottet tillstyrkte motionen, men markerade i sitt betänkande att vad gäller de officiella ritualen var »inga avvikelser [...] tillåtna eller möjliga» och »liturgiskt självsvåld» måste förhindras.47 Professor Sven Kjällerström (1901–1981) erinrade emellertid i debatten om att någon försöksverksamhet inte var möjlig med mindre att man ändrade den ovan citerade bestämmelsen i KL kap 2 § 14 om att gudstjänsten skulle förrättas efter »uti handboken föreskrivna ord-

ning». På förslag av biskop Bo Giertz (1905–1998) beslöt kyrkomötet an- hålla hos Kungl. Maj:t om en sådan ändring i kyrkolagen. Vile berednings- utskottet med sitt tillstyrkande av motionen hindra »liturgiskt självsvåld», skulle kyrkomötet också stävja »legislativt självsvåld».48 I enlighet härmed blev också kyrkomötets beslut.49

När nästa kyrkomöte sammanträdde i september 1968 fanns sedan våren samma år en på officiellt uppdrag arbetande kyrkohandbokskommitté med uppdrag att revidera *Den svenska kyrkohandboken*. Till kyrkomötet före- låg en kungl. skrivelse med det förslag till »lag om försöksverksamhet i fråga om ordningen för den allmänna gudstjänsten» som kyrkomötet öns- kat. Under vissa omständigheter skulle högst tio församlingar i varje stift få bedriva försöksverksamhet efter domkapitlets bestämmande. Medgivande om försöksverksamheten skulle lämnas av kyrkorådet »efter samråd med församlingens präster och kyrkomusiker». Med referens till ärkebiskopen hade departementschefen markerat att den åberopade kyrkolagsparagrafen visserligen inte var en »liturgisk föreskrift» utan syftade till att bevara en- hetligheten i gudstjänstlivet. Men »likformighet i gudstjänstens förrättande får anses vara av sådan vikt i det kyrkliga livet att bestämmelserna härom bör anses ha kyrkolags natur.» Avsteg från kyrkohandboken, dvs. en för- söksverksamhet, måste därför medges i kyrkolags ordning.⁵⁰ Frågan om liturgisk försöksverksamhet var således en kyrkolagsfråga.

Den ordning enligt vilken försöksverksamheten skulle genomföras var inte oomtvistlig. Kunde domkapitlet eller ett kyrkoråd ålägga en präst att förrätta den allmänna gudstjänsten efter en försöksordning även om prästen av något skäl inte gillade den? Lagförslagens skrivning om hur medgivandet skulle ske tydde på denna möjlighet. Kyrkomötets kyrkolagsutskott var dock inte berett att i lagtexten skriva in att pastor skulle ha formell vetorätt eftersom »det synes uteslutet, att domkapitlet skulle tvinga någon präst att mot hans bestri- dande delta i försöksverksamheten». Denna detalj är emellertid av princi- piellt intresse i det svenska gudstjänstlivets historia. Det hade påpekats av utskottsreservanterna, som menade att försöksverksamheten borde få anord- nas »endast om kyrkorådet och kyrkoherden i församlingen medger det».51 Eljest skulle ju den situationen uppstå att om man hittills varit förpliktad till lojal och detaljerad handbokstrohet, skulle prästerna i försöksförsamlingar- na bli förhindrade att följa en faktiskt gällande handbok. Var det rimligt? Det

övergripande ansvaret för gudstjänstlivets karaktär gled emellertid över från pastor till kyrkorådet. För utskottet talade docenten Carl Strandberg, som samtidigt var en av reservanterna. Han markerade angelägenheten i att en ny kyrkohandbok snarast möjligt kom till stånd: »Den är brådskande också därför att den fria företagsamheten på detta område har nått en oroväckande omfattning. Med stöd av en originell uppfattning om innebörden av den prästerliga tjänsteplikten pågår redan nu [...] på en del håll en privat försöksverksamhet som bär hemslöjdens alla kännetecken och som också omfattar sådana ritual som är ovillkorligen förpliktande.»⁵² Om att detta inte var en lycklig ordning var kyrkomötet alldeles överens.

Efter kyrkomötets beslut infördes så småningom den föreslagna lagen om försöksverksamhet, ett slags milstolpe i svensk liturgihistoria. Den principiellt motiverade enhetligheten i gudstjänstlivet i Svenska kyrkans alla församlingar blev därmed *de facto* uppbrutet. Att det – som prostarna Svensson och Bolling en gång velat – på alla håll skulle tillgå som i hemförsamlingens kyrka och då på lika sätt i ena landsändan som i den andra, skulle snabbt bli ett passerat stadium.

1968 års kyrkohandbokskommitté gick grundligt och beslutsamt till verket när den i laga ordning genomförda försöksverksamheten tog sin form. Hur detta gick till är här inte uppgiften att skildra. Men det blev nu i gudstjänsten möjligt att säga och handla annorlunda än man var van vid och också att göra detta på flera olika sätt. Gudstjänsten skulle uttryckligen vara lokalt förankrad. Detta ledde till centrala och lokala initiativ. Till Kyrkornas världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 skapades i Svenska kyrkans sammanhang mässor med nyskrivna texter och böner.⁵³ Ett liturgiskt kreativt arbete även vid sidan av handbokskommitténs resulterade i genomtänkta förslag, som påverkade utvecklingen, framför allt genom »Västeråsmässan», dvs. den under biskop Siléns ledning tillskapade försöksordning, som prövades och vidareutvecklades i Västerås stift.⁵⁴ En motsvarande stiftsmässa utarbetades också för Göteborgs stift. Inte minst genom domkyrkokaplanen Martin Lönnebos engagemang för saken blev Uppsala domkyrka platsen där experiment med nyskrivna mässor genomfördes.⁵⁵ Bland många nya initiativ blev hans och tonsättaren Ingmar Milvedens *Mässa i skördetid* (1969) mycket uppmärksammas. Studentprästen Anders Ekenberg utgav på uppdrag av arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse boken

Svensk mässa (1971) med ett liturgiskt genomarbetat och utförligt material.⁵⁶ Det började finnas ett stort antal nya, nyöversatta eller nybearbetade liturgiska texter publicerade för församlingsprästerna att studera, också vid sidan av den officiellt pågående försöksverksamhetens utgivning.

I kölvattnet till detta började då – i stencilapparaternas stora expansionsperiod – lokala variationer och kombinationer av olika ritual och nyskapade texter användas såsom församlingsbaserad »försöksverksamhet». Den officiella försöksverksamheten med dess många variationer – inte minst det nya tänkande som knäslattes genom de s.k. temamässorna – pågick under så lång tid, att nästan en prästgeneration kom att utbildas under perioden. Vid de praktisk-teologiska övningsinstituten fick de blivande prästerna lära sig att möta en liturgiteologisk reflexion som hade öppenhet för alternativa texter och handlingsmodeller. Det var inte länge fråga om inskolning i en av konungen gillad och stadfäst kyrkohandboks rubriker och texter, utan i ett helt annat förhållningssätt. I församlingarna var det här och var så, att man efter en tidsbegränsad försöksperiods officiella avslutande fortsatte att använda de texter, böner eller ordningar man funnit fungerande. De enskilda initiativen blev många. Enhetlighetens tid var förbi.

Ett första samlande förslag från kyrkohandbokskommittén framlades 1974, med bl.a. förslag till reviderade eller nya former för vad som i HB 1942 kallades »Den allmänna gudstjänsten».⁵⁷ Mot bakgrund härav och efter beslut av 1975 års kyrkomöte förordnade regeringen, att församlingar som så önskade temporärt fick använda vad som kom att gallas »1976 års gudstjänstordning» som alternativ till HB 1942. Denna blev mycket spridd. Ett motsvarande beslut om ytterligare en gudstjänstordning fattades av 1982 års kyrkomöte.⁵⁸ Bruket av HB 1942 blev successivt allt mera marginellt. Översägligen var det så att, den formella detaljbundenheten till de senare gudstjänstordningarna, av präster och församlingar upplevdes som alltmera överspelad. Måhända går utvecklingen under 2000-talets första decennier mot ett läge där man också formellt vill ge präst och lokalförsamling en alltmera långtgående frihet, att på eget ansvar och utifrån egna behov och bedömningar utforma sin huvudgudstjänst.

När 1986 års gudstjänstordning sedermera stadfästes fick Svenska kyrkan en kyrkohandbok som i sig inrymde en rad fakultativa moment, möjligheter till *ad hoc*-formuleringar, lokalt förankrade böner och som förutsatte lokalt

engagemang och lokala initiativ. Högmässans struktur är fortfarande fast, men variationsmöjligheterna närmast oändliga. Alternativa huvudgudstjänster finns också. Temamässan ger sådan frihet att kyrkohandboken inte innehåller något ritual, utan endast korta, övergripande anvisningar.⁵⁹

Uppbrottet från det tidigare mycket formella förhållningssättet och mot denna situation har, som jag här med några exempel velat visa, skett under några få av 1900-talets sista decennier. Den pastoralliturgiska rörelsen hade berett marken för ett nytänkande om vad gudstjänst teologiskt sätt är. Alternativa mässtexter vid världskyrkomötet i Uppsala 1968 och den försöksverksamhet som ägde rum inom ramen 1968 års kyrkohandboks-kommitténs arbete bidrog till att relativisera den tidigare mycket strikta bundenheten till gällande kyrkohandbok. Att gudstjänsten verkligen skulle vara »lokalt förankrad» blev ett starkt värde och den skulle helst aktivt förberedas av präst, musiker, kyrkvårdar och andra tillsammans. Man prövade sig fram. En brytpunkt synes ha passerats redan när det officiellt medgavs, att andra liturgiska texter och ordningar var tillåtna och fick användas, än de som var av konungen gillades och stadfästa i HB 1942. Därefter blev en återgång omöjlig, inte bara till denna gudstjänstordnings språkligt åldriga formuleringar, utan också till det enhetskyrkotänkande och den 1942 års liturgiteologi som den representerade.

De liturgiska anvisningarnas återkommande formulering i 1986 års högmässoordning om att något »kan» ske markerar närmast symboliskt olika möjligheter. När en rubrik t.ex. säger att »Gammalkyrklig introitus, psaltarsalm *eller annan* introitussång *kan* sjungas här» ger det församlingen total frihet att göra som den finner lämpligt.⁶⁰ Något av en sinnebild för det nya är rubriken till högmässans moment Kyrkans förbön. Denna »bör vara lokalt förankrad i församlingen och förberedd av präst och/eller lekman samt utformas med egna eller följande ord».

Summary

The aim of this study is to elucidate the liturgical alteration in the Church of Sweden from strict uniformity according to the Canon Law in the early 1900's, up to the liturgical experiments and freedom of today.

In the Service books of 1811, 1894, 1917 and 1942 the priest and the congregation were pledged to conform to all the texts and rubrics. In their

pastoral letters the bishops described any deviation from the Service book as self-indulgent and pure arbitrariness. When the high church movement came, some nonliturgically minded priests strove in vain to retain the national uniformity, also in peripheral details, in all parts of the country.

During the period of preparation of the Service book of 1986, the official committee arranged a period of official liturgical experiments and alternative orders. Parallel with this, and influenced by the liturgical and pastoral renewal in the Roman Catholic Church after Vaticanum II, some of the Swedish dioceses under the guidance of the bishop made alternative liturgical orders. This was also done by the Swedish Church Union. As early as the General Assembly of the World Council of Churches in Uppsala in 1968, communion services with other texts than the official ones were held in the Church of Sweden. The time of liturgical pluralism had come.

The Service book of 1986 has a very great number of variations and opportunities to use free variations.

NOTER

1 RD 1809, PrProt. bd 3, s. 240. Om införandet av HB 1811, se. D. Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet. I. Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok.* (Lunds universitets årsskrift NF 1:29:8.) Lund 1934, s. 176-204.

2 RD 1809, PrProt. bd 3, s. 415.

3 HB 1811, tr. 1811, s. 5.

4 Hårtill t.ex. A. Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820-1855.* (Skrifter utg. av Svenska kyrkohistoriska föreningen. NF. II:4) Stockholm 1952, passim.

5 I HB 1811 saknades prefation, medan *Sursum corda* föregick av salutation. Härom t.ex. O. Bexell, *Liturgins teologi hos U.L. Ullman.* (Bibliotheca theologicae practicae 42.) Stockholm 1987, s. 305f.

6 Cf. U.L. Ullman, *Till prästerskapet i Strängnäs stift. Cirkulärbrev af Biskopen.* (Bilaga till Strängnäs domkapitels cirkulär 1918, nr 4), s. 7, där denne markerar att det var en fördom att se församlingens sjungna svar till prästens lästa partier som störande för »den harmoniska samverkan» i gudstjänsten

7 KC 25.9 1874, mom. 1.

8 HB 1811, tr. 1811 s. 20. PsB 1819:17 (1936:26).

9 Detta påpekas av U.L. Ullman, *Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden, 1874-85, II:1, s. 19f.*

10 I kyrkomötets plenum vid antaganet av HB 1942 förekom yrkanden att parenteserna skulle utgå. Friherre Israel Lagerfelt (1877–1956) menade att det inte var »trevligt» om prästen under trosbekännelsen inte stod vänd mot församlingen. Prot. nr 5, s. 45.

11 A. Jarlert, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet.* (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 13.) Lund 1984, s. 228.

12 Billing i KM 1915, prot. 12, s. 41.

13 G. Hultgren, *Herdabrev till Visby stift*, Stockholm 1948, s. 36.

14 C.-G. Andrén, »Enhet i kyrkoceremonier. Kring uniformitetsbestämmelserna i kyrkolagen 1686.» *Kyrka folk stat. Till Sven Kjällerström.* Lund 1967, s. 281–293.

15 *Kyrko-handbok, hwaruti stadgas huru Gudstjensten i Svenska Församlingen skall förrättas. Underdånigt förslag uppgjordt af dertill i Nåder utsedde Committerade.* Stockholm 1854, s. x.

16 U.L. Ullman, *Liturgik*, I, s. 40. Bexell 1987, s. 201ff

17 Bexell 1987, s. 204–219.

18 Ullman, *Liturgik* II:2, s. 311.

19 Bexell 1987, s. 253f.

20 G. Aulén, *Högmässans förnyelse liturgiskt och kyrkomusikaliskt.* Stockholm 1961, s. 87.

21 SFS 1917:685.

22 SFS 1942:816

23 Till det följande se O. Bexell 1987, s. 351–353

24 Se inlägg av signaturerna U.L.U. och G. B-g i *Vårt Land* 15 och 24.10 1894 resp. 20.10 1894

25 E. Reuterskiöld, *Herdabrev till prästerskapet i Växjö stift.* Stockholm 1928, s. 28. – Det kan vara av intresse att här anföra SAOB:s definition av ordet 'godtycke': »pregnant (med klandrande innebörd): förhållande(t) att ngas tänkesätt l. handling o. d. grundar sig bl. på en rent personlig l. tillfällig mening l. stämning l. impuls o. d. (utan att hänsyn tages till den logiska tankens l. till rättvisans krav o. d. l. till lag l. förordning l. regler o. d.)», SAOB, sp. G 746.

26 Kurs. här.

27 KM 1951, motion 16, av Otto Bolling, Oscar Rundblom och Petrus Envall. Cf KM 1951, motion 77, av Herbert Lagerström m.fl. som explicit riktade sig emot elevationen.

28 KM 1951, prot. 2, s. 6.

29 KM 1941, prot. 5, s. 24.

30 KM 1963, motion 31 (av Einar Svensson samt Martin Lindström, Yngve Ekström, Ingvar Kalm, Erik Magnusson, Allan Svantesson och Gillis Gerleman), prot. 8, s. 28.

31 Härtill se t.ex. Å. Andrén, »Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under senare tid.» *Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer* bilaga 1 till Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. (SOU 1974:67), s. 45–73 och där a.a. – Vid prästmötet i Strängnäs 1948 hade biskop Gustaf Aulén markerat att det »föreligger intet hinder för att välsignelsen vid gudstjänstens slut åtföljes av korstecknet». *Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1948*, Strängnäs 1949, s. 83.

32 KM 1948, mot 33. Beredningsutskottets betänkande 1948:5.

33 I andra upplagan härav, 1962, avtrycktes biskopsmötets uttalande.

34 P.-O. Ahrén, *Nattvardsgudstjänsten i Svenska missionsförbundet. En liturghistorisk undersökning*. Falköping 1966, s. 12.

35 Waldenström t. Uppsala domkapitel 24.4 1877, tryckt i *Göteborgs Weckoblad* 27.4 1877. Om situationen, se O. Bexell, *Sveriges kyrkohistoria. 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm 2003, s. 114ff.

36 Se »En kättardom i Lunds Domkapitel. Kyrkoherde Lundberg i Glimåkra varnad för avvikelser från Handbok. Akterna i målet samlade och utgivna» av Em. Linderholm. *Religion och kultur* 7 (1936), s. 195–209.

37 Lunds domkapitels utslag 22.10 1936, cit. e. »En kättardom [...]», *Religion och kultur* 7 (1936), s. 204.

38 Y. Brilioth, *Herdabrev till Växjö stift*. Lund 1938, s. 119f.

39 HB 1942, kap 5, avd. B

40 G.A. Danell i KM 1963, prot. nr 78, s. 50. Härtill O. Bexell, *Präster i S:t Sigfrids stift. 3. Minnesteckningar till prästmötet i Växjö 2002*. Lund 2002, s. 35.

41 *Sacrosantum concilium* § 38. Dokumentet finns i svensk översättning i *Det kristna livets källor*. (Katolsk dokumentation 1/2.) Uppsala 1972.

42 *Sacrosantum concilium* § 37.

43 *Sacrosantum concilium* § 14.

44 Härtill Andrén 1974, s. 54. Om Dix i Sverige, se E. Segelberg, »Kyrklig förnyelse och ekumeniska förbindelser.» *Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972*. Uppsala 1972, s. 325.

45 Med den sistnämnda formuleringen torde avses de tidedärgsgudstjänster som förekom på många håll.

46 KM 1963, motion 5.

47 Beredningsutskottets betänkande 1.

48 KM 1963 prot. 2, s. 10–13.

49 Röstisiffrorna var efter votering 43 för utskottet, 46 för Giertz' ändringsförslag; 5 ledamöter avstod.

50 KM 1968, kyrkolagsutskottets bet. 7, s. 3.

51 KM 1968, kyrkolagsutskottets bet. 7, s. 7f. Reservation av Gustaf Elving, David Svenungsson, G.A. Danell och Carl Strandberg.

52 KM 1968 prot. 3, s. 5f.

53 Olov Hartman och Gunnel Vallquist gjorde *Mässa för kyrkans enhet* och Martin Lönnebo *Missa suecana. Mässa för kyrkans enhet*.

54 S. Helander, »Mässa för Västerås stift.» *Västerås stiftsbok* 66 (1971).

55 Se t.ex. M. Lönnebo & H. Weman, *Ljusets mässa*, Uppsala 1969.

56 *Svensk mässa. Material från arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelses kommission för pastorala och liturgiska frågor* utg. av Anders Ekenberg. Uppsala 1971

57 SOU 1974:66-68, 97-98.

58 SFS 1976:204, SFS 1982:870.

59 »Den i gudstjänstordningen fastställda gudstjänststrukturen bibehålls, men samtliga moment, förutom Måltiden, liksom musiken, gestaltas med ledning av det ämne som valts. Med domkapitlets tillstånd kan Temamässa enligt denna ordning firas som huvudgudstjänst. Temamässa kan också utformas så att struktur, texter och musik utformas med ledning av det valda temat. Instiftelseorden samt utdelandet av bröd och vin skall dock ingå. Temamässa av detta slag kan inte utgöra huvudgudstjänst.» HB 1986, kap. 2.

60 Kurs. här.

FÖRKORTNINGAR

HB Den svenska kyrkohandboken (och motsv.)

KC kungligt cirkulär

KM Allmänna kyrkomötet

PrProt Prästeståndets protokoll

PsB psalmboken

RD riksdagen

SAOB Svenska Akademiens Ordbok

SFS Svensk författningssamling

SOU Statens offentliga utredningar

Katedral och gemenskap.

Svenska Missionskyrkans självförståelse

RUNAR ELDEBO

I en norsk studie från 1993 beskrivs människors olika attityder till den kristna församlingen i dag.¹ Sammanfattningen är att församlingen uppträder antingen som *katedral* eller som *gemenskap*.² Kännetecknande för katedralen är de ståtliga byggnaderna och de högtidliga formerna medan gemenskapen uttrycker enkelhet och vardaglighet i både rum och gudstjänst. Katedralen fokuserar det institutionella draget och de professionella företrädarna där gemenskapen bärs av folklighet och allas gemensamma ansvar och bidrag. Det kan vara många olika motiv bakom katedralhållningen, skriver denna studie, en personlig känsla av att inte vara »innanför», behovet av stillhet och tid för egna tankar eller en mer estetisk hållning till församlingen med tonvikt på kyrkorummet och de musikaliska kvaliteterna. Författarna beskriver också att det moderna samhällets »tröskelproblematik» kan spela in i olika församlingars profilering. Det gäller för katedralen att förena en naturlig, inte påträngande och inkluderande hållning med de faktorer i kyrkorum och musikalitet som kan stå till buds.³

Jag skulle vilja generalisera katedralens och gemenskapens kännetecken på följande sätt:

Katedralen

Öppen kyrka
Folkkyrka
Medveten ledning
Institution
Medborgarskap
Succession
Hierarkisk
Episkopal

Gemenskapen

Fri kyrka
Bekännarekyrka
Medvetna människor
Folkrörelse
Lärjungaskap
Uppenbarelse
Anarkistisk
Kongregationalistisk/
Independentistisk

Extern finansiering	Egen finansiering
Sakrament	Gemenskap
Myndighet	Sekt
Rättfärdiggörelse	Helgelse
Synden existentiell	Synderna möjliga att identifiera
Människan skapad	Människan fallen
Barndop	Troendedop
Borgare	Pilgrim
Garantin i kulturen/samhället	Garantin i gruppen

Det är möjligen också klargörande att karaktärisera den kristendoms-tolkning som katedralen företräder som extensiv.

Extensiv tro i bemärkelsen en kristendomstolkning som vill omfatta så många som möjligt eller alla medborgare i ett land och som finns i vanor innan personliga beslut, i traditioner innan individuella ställningstaganden, i seder innan intellektuell och muntlig övertygelse. Den fungerar inte sällan i samarbete med den politiska makten och i svensk tradition i överensstäm-melse med territorialförsamlingens ideologi. Enligt detta sätt att se räknas historiskt alla svenskar in i Svenska kyrkans församling oavsett om och hur man trodde och oavsett hur man förhöll sig till kyrkans gudstjänstliv och sakrament. Denna kristendomstolknings öppenhet kan egentligen bara ifrågasättas av en annorlunda hållning till denna oinskränkta öppenhet.

Gemenskapens kristendomstolkning skulle enligt en liknande generalise-ring kunna karaktäriseras som *intensiv*. Den intensiva tron är otillfreds-ställd med en till intet förpliktande tro. Här betonas på ett eller annat sätt individens självinsats.⁴

Svenska Missionskyrkan

Genom att Svenska Missionskyrkan härstammar ur Svenska kyrkan och den inhemska nyevangeliska väckelsen, och inte från internationellt inflyt-tade väckelser som exempelvis Svenska Baptistsamfundet, rymmer denna kyrka en spänning mellan katedral och gemenskap som gör att Mission-skyrkan inte står bakom den nya handbok som fyra trossamfund tillsam-mans ger ut år 2005.⁵

Svenska Missionskyrkan bildades år 1878 under namnet Svenska Mis-

sionsförbundet. Namnbytet skedde först år 2003. Bildandet skedde i ett samhälle av förändring. Mitten av 1800-talet kännetecknades av stor rörlighet. Den industriella revolutionen hör hemma här. Urbaniseringen tar fart. Emigrationen är människors svar på uteblivna arbetstillfällen, svält och bristande utrymme för sin kristna tro. Folkskolestadgan antogs år 1842. Konventikelplakatet upphävdes år 1856. Dissenterlagen från år 1860 gav människor rätt att utträda ur Svenska kyrkan och övergå till annat trossamfund. Alla dessa samhällsförändringar utgör en nödvändig bakgrund till Svenska Missionsförbundets bildande.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen hade sprungit ur den nyevangeliska väckelsen som intensifierade den extensiva kristendom som fanns inom Svenska kyrkan. Man ville samla frivilliga krafter och vara en gemensam föreningspunkt. Man ville lämna sitt bidrag till att Kristi rike skulle växa bland Kristi bekännare.⁶ Man tänkte sig en yttre, synlig kyrka, inom vilken den sanna, osynliga kyrkan existerade. De väckta människorna skulle alltså leva i solidaritet med den stora oväckta kyrkan. Paul Petter Waldenström och Erik Jakob Ekman, båda präster inom Svenska kyrkan, argumenterade annorlunda. Enligt deras sätt att se borde de väckta kristna göra sin gemenskap, sin tro och sitt liv synligt. Efter många och långa debatter och predikantmöten klövs Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och Svenska Missionsförbundet bildades den 2 augusti 1878.

Paul Petter Waldenström, som blev Svenska Missionsförbundets förste ordförande, förnekade bestämt att Missionsförbundet var en kyrka och kallade det ett förbund.⁷ Axel Andersson, en senare ledare inom Svenska Missionsförbundet, ansåg sig inte leda ett kyrkosamfund utan en förening av fria kristna församlingar.⁸ Väckelsens församlingssyn tonade ner värdet av den yttre kyrkliga organisationen, sakramenten/nådemedlen, kyrkans rit och sedvänjor som garantier för människans välfärd.⁹ I stadgarna från åren 1879–1964 står det:

Svenska Missionsförbundets ändamål är att förena kristna församlingar och missionsföreningar i landet till gemensam verksamhet för såväl inre som yttre mission.¹⁰

Samtidigt är det viktigt att konstatera att det redan från början fanns en spänning i sammanhanget. Om Waldenström såg Svenska Missionsförbun-

det som en del av Svenska kyrkan var Ekman, som blev den förste missionsföreståndaren, mer negativt inställd till Svenska kyrkan.¹¹ Svenska Missionsförbundets högsta medlemsiffra var år 1926: 115.500 personer.¹² Under 1930-talet uppstod en ytterligare spänning i Svenska Missionsförbundet där de mer pingstbetonade församlingarna ifrågasatte utvecklingen inom trossamfundet. Detta ledde till att några församlingar lämnade för att övergå till Pingströrelsen. Riksevangelist Alex Olovson lämnade som ett exempel år 1932 sin tjänst i samfundet.¹³ Debatten om Svenska Missionsförbundets självförståelse har fortsatt genom åren, särskilt intensivt under 1950-talet då frågan gällde om Svenska Missionsförbundet skulle förbli väckelserörelse eller kalla sig kyrka i termer av familjekyrka.¹⁴

Liv och frihet har varit honnörsord inom Svenska Missionsförbundet.¹⁵ Det betyder att det personliga trosengagemanget har satts i första hand. Engagemanget har gällt Jesus Kristus och bekännelsen till honom, och som enda rättesnöre för denna har Bibeln gällt. Den frihet som samfundet ville slå vakt om redan från början handlade om den enskildes rätt att under Andens ledning söka klarhet i läro- och tolkningsfrågor. Detta betydde i sin tur en öppenhet när det gällde tidigare församlingsskiljande frågor som bibelsyn och dopform. I Svenska Missionsförbundet samlades de väckelsens människor som hade råd med en övervägande öppenhet.

En karaktäristik av den tro som här finns innehåller en kärleksfull gudsbild. Gud är framför allt fadern som längtar efter den förlorade sonen. Gud förknippas med kärlek, omsorg, nåd och närhet. Frälsningsvisshet betonas som en visshet om att vara Guds älskade barn. Man är glad i sitt liv och trygg i sin tro.

Kännetecknade för det tidiga Missionsförbundet var missionshus byggda som en skolsal med predikstolen som en viktig markör för betydelsen av predikan som ett Guds tilltal. Ett annat kännetecken var de så kallade seriemötena eller kampanjerna, dvs. gudstjänster ofta på kvällstid, ofta som tältmöten under en eller ett par veckor, gärna i augusti. Då koncentrerade man utbudet till de ännu inte kristna deltagarna, som bjöds in till frälsning och en ny gemenskap i den kristna församlingen. Medlen var en rättfram och tydlig förkunnelse, en varm och inbjudande atmosfär och en folklighet, en berättarkonst utan jämförelse och sånger som öppnade människors försvar mot Gud.

Missionsföreståndare Janne Nyrén skriver år 1933:

Ett väckelsemöte skulle kungöras kraftigt och förhoppningsfullt. Tron på seger borde förnimmas redan i mötets publicering i tidningarna och från predikstolen. Det drog publiken och satte den i den rätta stämningen. Församlingens medlemmar och vänner arbetade flitigt med att utdela inbjudningskort och mana utomstående att komma med. Envar ville gärna om möjligt ha någon med, som ej brukade besöka andliga sammankomster. Denne blev alltid föremål för särskild, personlig förbön och samtal. Det förberedande arbetet var av den största betydelse, icke blott för att mötena skulle kunna hållas för överfullt hus, utan även för att hela menigheten skulle vara inställd på det, som man önskade och väntade skulle ske.¹⁶

I denna beskrivning finns det offentliga ärendet i den kraftiga kungörelsen. Här finns också optimismen å människornas vägnar och man är samlad i ett tydligt och positivt ärende. Janne Nyrén betonar stämningen, atmosfären som en betydelsefull faktor för väckelsemötet. Det är också att lägga märke till hur marknadsföringen, inbjudan, äger ett personligt drag och sker med inbjudningskort människor och vänner emellan. Det är också intressant att se hur medlemmarnas ansvar finns med, så att var och en som redan är med i församlingen gärna vill ha någon med sig till dessa sammankomster, det vi i dag brukar kalla vänskapsevangelisation.

Missionsföreståndaren fortsätter:

Den första anblicken av ett sådant möte var ock inspirerande och upplyftande. Och när sången tog vid, brusade den med kraft och hänförelse. Bönen var gemensam och innerligt vädjande till Gud om välsignelse, predikan enkel och riktad direkt till själarna. Stundens evighetsvärde ställdes i den starkaste belysning, och de ofrälsta manades med gripande allvar att lämna sig åt Gud. Den heliga elden brann i allas sinnen. De fromma bådo hörbart än här än där i lokalen, och de oomvända kände sig bestrålade av evighetens klara ljus. De vaknande själarna kämpade en hård strid i sitt inre för och emot. Att det avgörande steget en gång måste tagas, det var det enda nödvändiga. Men om det skulle tagas »i dag» eller om man skulle uppskjuta det till lägligare tid, det var den stora frågan och den sista maskan. Varmed fienden sökte hålla sitt offer kvar. I timmar kunde en sådan

kamp fortgå. Man vågade icke gå sin väg, man ville det icke heller, och man kunde ej besluta sig. Man satt bara kvar, kämpade och stred i sitt inre. Mänskliga krafter arbetade, man stod i valet mellan liv och död, mellan salighet och förtappelse. Den kristendoms-kunskap, man fått från barndomen, stod med en gång levande och verklighets-mättad för ens inre syn.¹⁷

Här målas interiören upp med betoning på sångens kraft. Den musikaliska betydelsen för ett väckelsemöte kan inte överskattas då frälsningsärendet sjöngs in i åhörarna. Bönen är den andra faktorn som missionsföreståndaren nämner. Bön som vädjan inför Gud och som ett gemensamt projekt. Predikan karaktäriseras som enkel och riktad med ett tydligt ärende. Det som sedan följer är missionsföreståndarens försök till betraktelse av mentaliteten i mötet. Evighetsvärdet ställs i belysning. Ett gripande allvar råder över samlingsen, en seriositet som tar sig uttryck i allas påtagliga engagemang. Janne Nyrén stannar sedan länge i sin betraktelse av kampen för människornas frälsning. Samtidigt finns en generositet i atmosfären, det är varje människa som har sin väg att gå och det finns därmed inget medvetet tvång och ingen avsiktlig manipulation. Till sist den intensiva kristendoms-tolkningens koppling till den extensiva: det är tidigare vunnen kristendoms-kunskap som i väckelsemötet levandegörs och blir verklighetsmättad.

Jag skulle fortsättningsvis vilja göra några nedslag i Svenska Missionsförbundets ecklesiologiska och liturgiska utveckling utifrån de kyrkohandböcker som utgivits, samtalen med Svenska kyrkan och utbildningen av pastorer.

Min hypotes är att Svenska Missionskyrkan söker sin självförståelse i en konstruktiv spänning mellan katedral och gemenskap.

Till församlingens tjänst

I dåvarande Svenska Missionsförbundet väcktes tidigt behov av råd och anvisningar för förrättningar och gudstjänster i församlingen.¹⁸ Redan år 1893 utarbetades de första ordningarna av distriktsföreståndarna.¹⁹ I den på Svenska Missionsförbundets förlag utkommande missionshandboken fanns sådana råd och anvisningar.²⁰ Under 1910-talet tillsattes en »ritualkommitté» som under pågående debatt om bibelsyn och bekännelse lade ett förslag år 1927 som efter behandling utkom som *Handledning till den*

kristna församlingens tjänst år 1928.²¹ I denna handledning finns råd och anvisningar för dop, bibelskolans avslutning, medlemmars intagning i församlingen, nattvardsgång, bröllop, då borgerlig vigsel ingås, och begravning. Det finns inga råd och anvisningar för huvudgudstjänst eller väckelsemöte. Det är också att notera att bibelord och bibelhänvisningar utgör en stor del av handledningens material och att företalet tydligt föreskriver att »var och en må i särskilt fall utvälja, vad som han anser lämpligt».²² Denna generösa formulering återkommer också när det gäller bruket av *Apostoliska trosbekännelsen*, den kan användas »efter fritt val vid förrättningar, vars beskaffenhet göra det lämpligt».²³

År 1947 kommer den första egentliga handboken i Svenska Missionsförbundet.²⁴ Den inleds med ord om att varje församling har haft »frihet att själv gestalta sitt gudstjänstliv och att skapa ordningar för de olika kristna akterna».²⁵ Samtidigt betonas behovet av värdighet. Också här är det övervägande bibelord som utgör råd och vägledning för dem som fått uppdraget att vara församlingens herdar och lärare. Det finns inte heller här några råd och anvisningar för huvudgudstjänsten men möjliga bibelord som ingångsord å allmänna söndagar och särskilda sön- och helgdagar samt avslutningsord.²⁶ Det finns också råd och anvisningar för välsignelse av barn, två alternativ till *Herrens heliga nattvard*, som formuleringen nu lyder, två alternativ till vigsel, andakt i sorgehuset, gravsättning, pastors installation, lokalförsamlings ordnande, grundstensläggning och invigning av kyrkor och missionshus. Det är också att anmärka att *Vår Herres Jesu Kristi lidande* finns med liksom kyrkoårets predikotexter och några vägledande anmärkningar från trossamfundet. Också här ges möjlighet att låta den anbefallda trosbekännelsen utgå vid nattvardsfirande.²⁷

År 1963 kommer nästa handbok präglad av trossamfundets ordinationsutredning och konstitutionsarbete.²⁸ Här finns för första gången en ordning för allmän gudstjänst. Här finns också en intressant notis kring trosbekännelsen vid nattvardsfirande. Det är fortfarande möjligt att låta trosbekännelsen utgå men handboken fastslår:

Uteslutes Trosbekännelsen bör lämpligen Fader vår bedjas gemensamt. Föreståndaren inbjuder härtill med orden: Låt oss nu alla bedja så, som vår Herre Jesus Kristus själv har lärt oss. Efter Fader vår må en kort stunds tystnad kunna följa för stilla bön.²⁹

Handboken år 1983 föranleddes av NT 81 men också av fortsatt liturgisk medvetenhet och utveckling inom Svenska Missionsförbundet. Denna handbok utgavs tillsammans med Svenska Alliansmissionen och kom senare också att antas av Svenska Frälsningsarmén som sin handbok.³⁰

Det är också att lägga märke till att alla dessa handledningar och handböcker i Svenska Missionsförbundet varit anmälda i Missionsstyrelsen men inte formellt fastställt av densamma. Den nya *Kyrkohandbok för Missionsskyrkan – till församlingens tjänst* från år 2003 är fastställd av Kyrkostyrelsen och rekommenderas för bruk från första söndagen i advent år 2003.³¹

En viktig skillnad kan noteras mellan 1963 års handbok och senare. I den förra ställs följande frågor vid medlemsupptagning:

1. Tror du på Gud, vår Fader, på hans Son, Jesus Kristus, vår Frälsare, och på den Helige Ande, de trognas hjälpare och ledsagare?

Svar.

2. Vill du leva det fördolda livet med Kristus i Gud och för den skull i gemenskap med Kristi församling mottaga Guds nåd, så att du växer till andlig mognad och till Kristi fullhet?

Svar.

3. Vill du genom den nåd Gud giver föra en sådan vandel, som är värdig Kristi evangelium och på allt sätt söka främja det verk Kristus vill utföra genom sin församling?

Svar.

Då dessa frågor besvarats jakande, ställes församlingen inför frågan:

Vill då församlingen i Jesu Kristi namn upptaga dessa trossyskon (denne broder, denna syster) i sin gemenskap?

Svar.³²

I senare handböcker är de tre frågorna reducerade till en som i den nya kyrkohandboken lyder:

Du/ni har döpts som barn i.../döpts på grund av egen bekännelse i.../har döpts idag/kommit till tro/och genom Jesus Kristus fått livsgemenskap med Gud. Du/ni vill höra till hans församling. Vill du/ni i församlingen bekräfta din/er tro på Jesus Kristus?

Svar.

eller

Vi gläder oss över att du finns i vår gemenskap. Församlingen vill be för dig/er att du/ni tillsammans med oss alla i församlingen ska växa till i tro, hopp och kärlek.

Därefter följer en fråga till församlingen:

Vill församlingen omsluta NN i gemenskap och kärlek för att tillsammans med henne/honom/dem förnyas och växa i tro, hopp och kärlek?

Svar.³³

Till välkommandet av nya medlemmar hör också *Apostoliska trosbekännelsen* som föregår eller kommer efter frågan eller meddelandet om ny medlem.

En jämförelse med Svenska Missionskyrkans systerkyrka i USA ger några intressanta iakttagelser. I *The Covenant Book of Worship* inleds all text med *The Apostolic Creed* och bönen *Our Father*. I medlemsupptagningen som kallas *Reception of New Members* sker följande:

We thank God for you! Through our Lord Jesus Christ has made you part of his universal Church and has led you to unite with this congregation.

I now call on you to affirm your faith in the presence of God and your brothers and sisters.

Do you confess Jesus Christ as your Saviour and promise to follow him as Lord?

The candidates will respond:

I do.

You have made public confession of your faith and have been baptized. Do you accept the Holy Scriptures, the Old and New Testaments, as the Word of God and the only perfect rule for faith, doctrine and conduct?

The candidates will respond:

I do.

Do you intend to live among God's faithful people, to hear his Word and share in his Supper, to proclaim the good news of God in Christ through word and deed, and to strive for justice and peace in all the earth?

The candidates will respond:

I do.

Do you also promise to support the ministries of this church, including the conference and denomination to which we belong?

The candidates will respond:

I do.³⁴

I Svenska Missionskyrkans nya *Kyrkohandbok* beskrivs gudstjänsten som församlingens centrum.³⁵ Jag ser här en tyngdpunktsförskjutning när jag jämför med tidigare skrivningar. Jag ser också en annan möjlig utvecklingslinje när jag jämför amerikansk utveckling med svensk.

Svenska Missionsförbundet uppfattades tidigare som en tydlig bekännarekyrka. Missionsföreståndare Gösta Nicklasson skriver:

Svenska Missionsförbundets mest karaktäristiska drag är dess syn på församlingen och dess väsen.

Församlingen är en skapelse av Gud och inte ett verk av människor. Gud erbjuder i Kristus Jesus var och en sin nåd till frälsning. Därigenom blir människan ställd inför ett val: att förkasta eller mottaga denna nåd. Den som är villig att tillägna sig den erbjudna nåden införlivas med Kristus, blir en gren i det sanna vinträdet, för att använda bilden i Joh. 15. Denna gemenskap innebär också gemenskap med alla dem som hör Kristus till.³⁶

Nicklasson tydliggör tanken att Kristus enligt Bibeln bygger sin församling genom att pånyttföda människor och införliva dem i sin gemenskap. Nicklasson fortsätter:

Missionsförbundet intar här en särställning bland trossamfunden. Det gör inte anspråk på läromässig fullkomlighet, enhetlighet. Församlingen tillskriver inte medlemmarna en uniformerad trosuppfattning utan frågar efter deras övertygelse och gör därmed allvar av Paulus' ord om att vår kunskap är ett styckverk. Församlingens port står öppen för alla som bekänner sig till Kristus, för särlingar, skrupulösa, gemenskapsskygga, oppositionella, för de strängt upptagna som sällan kan vara med på sammankomsterna, för dem vilkas tro är som en flämtande låga eller som ett klart skinande ljus, för dem vilkas tro på Kristus har kommit till plötsligt och dramatiskt eller stilla och långsamt som när en ny dag gryr.³⁷

Det är tankar som dessa som gjort att man ibland karakteriserat Svenska Missionsförbundet som *odogmatiskt*; där den egna erfarenhetens och insiktens prioritet går före lärobyggnader, *osakramental*; där det personliga, direkta gudsmötet varit det avgörande, *oliturgiskt*; där gudstjänstlivets avgörande underström präglats av en folklig spontanitet och *okyrkligt*; där detta trossamfunds gåva varit kyrkokritik snarare än kyrkobyggande.³⁸

Under senare decennier har en avgörande utveckling skett. Församlings-syn, kyrkorum, dop, nattvard och ämbete har bearbetats på ett sätt som av somliga tolkats som att ett paradigmskifte har ägt rum.³⁹ En liturgihistorisk undersökning gjordes mitt under denna förändring, speciellt av nattvards-gudstjänsten där det t.ex. konstaterades att gemensam kalk och ett gående mottagande av nattvardsgåvorna ersatte det tidigare utdelandet i varannan bänk.⁴⁰ Detta är den andra undersökningen någonsin av Svenska Missionsförbundets gudstjänstliv.⁴¹ Kanske kan man säga att de senare decenniernas utveckling i Svenska Missionskyrkan har burits av önskan att förstå sin egen plats i Sverige och sitt eget anspråk på att vara kyrka.⁴² Gudstjänsten har i denna utveckling kommit att spela en speciell ecklesiologisk roll, som det skeende i vilket kyrkan blir till i världen.⁴³ Jag tolkar det också som att gudstjänsten som församlingslivets centrum tenderar att få rollen som den händelse som konstituerar vad det är att vara kyrka.⁴⁴ Gudstjänsten har, i denna utveckling inom Svenska Missionskyrkan, blivit möjlig att se som den grundläggande manifestationen av kyrkan.⁴⁵

Det är många som bidragit till den nya medvetenheten. Missionssekreterare Lars Lindberg skriver år 1973 en bok som håller samman perspektivet

om en levande gudstjänst med en levande församling.⁴⁶ En gemensam nattvardskalk över en storstad pryder omslaget. Inne i boken är det dock ett kristusmonogram på kalkens plats. Gudstjänst definieras som ett praktiserande av Kristi närvaro, gemenskap och glädje, lovsång och tillbedjan och ett handlande för världen.⁴⁷ I denna bok är det också mig veterligt första gången som ordet »mässa» brukas inom Svenska Missionsförbundet för nattvardsfirande.⁴⁸ En utveckling som sedan fortsatt men som inte lämnar avtryck i den nya kyrkohandboken där nattvardsfirandet beskrivs under rubriken *Bordet*.⁴⁹

En jämförelse med den amerikanska systerkyrkan ger vid handen att där existerar fortfarande en gemenskapstanke som tenderar att tonas ner inom Svenska Missionskyrkan. De tre tidigare frågorna vid medlemsupptagningen fokuserar den enskildes förpliktelse till gemenskapen som den enskildes personliga tro på Jesus Kristus, fördolda liv med sin Herre och Fräl-sare ochandel i den kristnas trons efterföljelse. Idag är dessa tre frågor ersatta av en enda fråga eller ett konstaterande som inte urskiljer individen som tidigare och förpliktat henne till gemenskapen. I den amerikanska utvecklingen finns den tidigare förpliktelsen kvar och är också utbyggd till ett förpliktande liv för rättvisa och fred i världen. Varför har inte en liknande utveckling skett inom Svenska Missionskyrkan?

Kanske därför att denna kyrka lever i en skandinavisk kontext som skiljer mellan folkkyrkor och bekännarekyrkor där de förra inte frågar efter individens egeninsats alls medan de senare tidigare har förpliktat individer till ett efterföljelseliv tillsammans med de övriga i församlingen. Denna senare profil tycks alltmer svår att gestalta i det moderna Sverige.⁵⁰ Inte minst Svenska Missionskyrkan har därför lämnat bakom sig många av de tidigare uppfattningarna och istället försökt att gestalta en gudstjänstcentrerad församling med mycket svaga förpliktelser och föreskrivna egeninsatser. Det inre hotet mot den tidigare hållningen som tydlig bekännarekyrka är tvivlet på föreningskyrkomodellen som uttryck för en nytestamentlig församlings-syn. Det yttre hotet är den sektstämpel som fortfarande kan förbindas med en kyrka i Skandinavien som inte är folkkyrklig.

Jag ser alltså friktionen mellan Svenska Missionskyrkan och Svenska kyrkan som avgörande för den senare tidens utveckling inom Svenska Missionskyrkan där Svenska kyrkan kanske tydligare än någonsin fungerar som moder och skugga till Svenska Missionskyrkans utveckling och

jag vill se närmare på de senare decenniernas samtal mellan dessa båda trossamfund.

Samtalen med Svenska kyrkan

Det är min hypotes för denna framställning att Svenska Missionskyrkan söker sin självförståelse i en konstruktiv spänning mellan katedral och gemenskap. Denna spänning är särskilt tydlig i de samtal som sedan 1900-talets senare decennier regelbundet förts mellan representativa samtalsgrupper för Svenska kyrkan, Katolska kyrkan och Svenska Baptistsamfundet/Metodistkyrkan i Sverige. Det är i närkontakten med Svenska kyrkan som moder och skugga för Svenska Missionskyrkans självförståelse som detta trossamfund tydligast söker sin identitet. Samtalen med Svenska kyrkan har förts i olika samtalsomgångar, alla med väl nedskrivna rapporter.⁵¹

Svenska Missionskyrkan ställer kritiska frågor till Svenska kyrkan i dessa samtal, både av ecklesiologisk och liturgisk karaktär. Det är intressant att konstatera att frågan ställs i dessa samtal om inte varje kyrka, alltså också Svenska kyrkan, måste ha någon form av församlingstukt inom församlingstvårdens ram, d.v.s. frågan gäller om vilka krav Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan ställer på sina medlemmar för att, enligt sin egen bekännelse, göra anspråk på att vara »de heligas samfund».⁵²

Det konstateras också att i Svenska Missionsförbundet fanns självfallet inte bara den personliga tron, utan där har också alltid funnits en bekännelsetradition med luthersk grund. Klas Hansson, deltagare i den senaste samtalsdelegationen från Svenska kyrkan, tolkar det så att denna bekännelsetradition fått ord i den nya konstitutionen där det precis som i Svenska kyrkans kyrkoordning finns avsnitt av bekännelsekaraktär (Trons grund) och där stadgarnas bestämmelser förankras i en syn på samfundets gemensamma bekännelse.⁵³

När det gäller dopet är trossamfunden i dag överens om dopet som »ett införlivande av Kristus och därigenom ett inträde i Guds folk».⁵⁴ Samtidigt konstaterar Klas Hansson att i Svenska Missionskyrkan »är det inte i första hand dopet utan tron som är den formella grunden för medlemskap i församlingen».⁵⁵ Det är också att lägga märke till att det är en episkopal kyrka som samtalar med en kongregationalistisk kyrka. Hansson skriver:

Svenska Missionskyrkan har ingen tradition att staka ut gränser för förbjudet och tillåtet. I stället betonar man det som håller samman och riktar blicken mot centrum – Kristus.⁵⁶

I nattvardsfirandet gäller skilje frågan vem som leder nattvarden eller mäs-
san. Hansson skriver i sin kommentar om Svenska Missionskyrkan:

Grundsynen delas dock med Svenska kyrkan, att nattvardsfirande
leds av den som vigts till präst eller ordinerats till pastor.⁵⁷

Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst skriver dock:

Som regel leds nattvarden av ordinerad pastor. I gemensam nattvard
med t.ex. Svenska kyrkan bör detta alltid vara fallet av ekumeniska
skäl. Det är en lång tradition i Missionskyrkan att, när pastor saknas,
någon annan i församlingen, t.ex. församlingsföreståndare som inte
är pastor, väljs av församlingen och avskiljs genom bön och handpå-
läggning för uppdraget att leda nattvarden.⁵⁸

Den kongregationalistiska identiteten i Svenska Missionskyrkan framträ-
der tydligt i kontrast till Svenska kyrkans episkopala framtoning. Det är
också så att gemenskapsdraget i Svenska Missionskyrkan, så att vem som
helst, som därtill är avskild, kan leda ett nattvardsfirande, blir tydligt i re-
lation till Svenska kyrkans hierarkiska ämbetssyn.

Jag vill till sist observera ännu en viktig faktor för utvecklingen inom
Svenska Missionskyrkan: pastorsutbildningen.

Pastorsutbildningen

Pastor Egon Onerup tillsattes som timlärare från år 1968 och som huvudlä-
rare i praktisk teologi vid Teologiska Seminariet från år 1981. Han kom i
egenskap av utbildare av samfundets pastorer att få ett mycket stort infly-
tande både på frågor om församlingssyn och liturgi. Mellan åren 1981 och
1993 var Egon Onerup den som präglade pastoral praxis inom trossam-
fundet. Det hör också till saken att denne lärare själv genomgått en utveckling
från att ha varit evangelist i traditionell mening, genom självavårdsutbildning
inom S:t Lukasstiftelsen, till att vara steget före samfundets egen process när
det gällde ämbetssyn, nattvardsbruk och liturgiska inflytanden inte bara från

Svenska kyrkan utan också från katolskt och ortodoxt håll. Många är de studenter som under Onerups ledning lärt sig vad fasväxling är mellan det vanliga livet och gudstjänstlivet, en terminologi som tidigare var okänd inom Svenska Missionsförbundet. Man skulle med Gordon Lathrop kunna säga att i pastorsutbildningen under dessa år vid Teologiska Seminariet praktiserades *en liturgisk ecklesiologi*, som, enligt Lathrop fungerar primärt i människors, i detta fall blivande pastorers, liv, för att senare kunna formuleras som ett sekundärt steg till det först praktiserade.⁵⁹ Kanske kan man säga att den nya kyrkohandboken egentligen är formulerandet av den praxis som många pastorer under flera decennier till och från prövat i sina församlingar.

Jag vill påstå att det är svårt att överskatta den betydelse Onerups praktiska undervisning hade för Svenska Missionsförbundets ecklesiologiska och liturgiska utveckling och självförståelse under senare tid. Onerups undervisning finns sammanställd och är därför möjlig att komprimera för denna framställning.⁶⁰

Jag menar att Onerups undervisning hjälper blivande pastorer att se sin framtid i ett nytt ljus. Onerup betonar Svenska kyrkan som moder, det tidiga Svenska Missionsförbundet som en antites och den nya situationen som en utmaning till syntesbyggande. Det gäller för de blivande pastorerna att »ta vara på kyrkornas hela historia, symbolvärld, språk och liturgiska rötter».⁶¹ Onerup ifrågasätter också de tidigare föreställningarna om vad en folkkyrka är och övervinner därigenom ett negativt förhållningssätt som präglat många pastorer tidigare. Han skriver:

Med *folkkyrka* avses i dag en kyrka eller församling, som med Kristus som förebild, lever nära människorna och är öppen för de frågor och behov, som alla människor har som ett gemensamt område, en öppenhet som kan uttryckas av såväl frikyrkliga församlingar som territoriella folkkyrkoförsamlingar.⁶²

Viktigt i hans undervisning är att det andliga livet inte kan standardiseras. Det betyder att den gamla väckelsekristendomen, och den därmed tydliga bekännareförsamlingen, kanske inte är det enda sättet att uppfatta övergången till kristen tro och den kristna gemenskapen. Onerup tydliggör trons övergång som *ett vägskäl*, men också som *en markering*.⁶³

När det gäller pastors klädsel verkar den kanske spela en marginell roll,

men i verkligheten är det inte så, menar Onerup. Och till undervisningen inköper han och presenterar många av de olika möjligheter till klerikal klädsel som kyrkan rymmer och låter de blivande pastorerna pröva sig fram: kaftan, svart kostym/rundkrage, robe (enligt anglosachsisk tradition), alba, röcklin, stola, mässhake och korkåpa.⁶⁴

Gudstjänsten är framför allt »vänners möte».⁶⁵ Därmed finns koinonia-temat tydligt och det gemenskapsdrag som alltid funnits i Svenska Missionsförbundet. Till detta tydliggörs nu en förberedelsefas och fasväxling, som handlar om avskild tid för gudstjänst och inträdet i ett heligt rum.⁶⁶ Onerup betonar transcendent temat som ett ömsesidigt gränsöverskridande. Just detta helighetsmotiv kräver, enligt Onerup:

*ett tryggt, återkommande grundmönster som på något sätt alltid håller, vare sig det är nedskrivet eller bevarat som »det självklara».*⁶⁷

Ett trossamfund av liv och frihet, menar Onerup, att undervisningen måste vara klaggörande och vägledande:

Gudstjänstens första del skall ha en sådan karaktär att den förnyar vår insikt om att vi är samlade *inför Gud*. Gudstjänsten firas i »tidens rum» men är *samtidig* med den himmelska gudstjänsten, där Guds ära står i centrum, Jes 6:3, Upp 4:6-11. Även vår gudstjänst skall präglas av samma inriktning. Under denna del av gudstjänsten sker inga presentationer eller uttalanden av välkomstord, men väl *preludium, ingångspsalm och intåg, ingångsord, tillbedjan, åkallan, tack-sägelse, lousång* och *syndabekännelse med avlösning*.⁶⁸

Det är inte heller främmande att slå fast att »dopet är det första sakramentet och nattvarden det andra».⁶⁹

När det gäller nattvardsfirandet är Onerup mycket explicit. Det handlar om att låta nattvardsbordet vara nattvardsbord, vilket rent stilistiskt betyder att de två ljusen på nattvardsbordet symboliserar Gamla och Nya testamentet.⁷⁰ »Nattvardsbordet/altaret är och skall inte vara någonting annat än ett nattvardsbord. Det skall inte förvandlas till blomsterbord eller överlastas med föremål, som endast har en dekorativ funktion.»⁷¹ Mycket vanligt i många missionshus har varit att Bibeln ligger på nattvardsbordet. Men Onerup skriver:

Bibeln är inte en symbol på samma sätt som ett kors eller en kalk. Bibeln är helig skrift som skall användas. Om den bara har en prydnadsfunktion på nattvardsbordet bör den alltså ersättas med ett kors eller en kalk.⁷²

»Mässa», som beteckning, står för den fullständiga gudstjänsten.⁷³ När det gäller nattvardsgåvorna är det »viktigt att det överblivna hanteras på ett sätt som är förenligt med respekten och vördnaden för nattvarden, och den praktiska nödvändigheten av att ta vara på det som blir över».⁷⁴ För första gången i Svenska Missionsförbundets tradition introducerades nu »*intinktion*, vilket innebär att nattvardsbrödet doppas i vinet».⁷⁵ Onerup gjorde också studenterna bekanta med för sammanhanget ovanliga föreställningar som introduktionen av den katolska mässordningens eukaristiska bön: »Trons mysterium!».⁷⁶ Ord som i *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* istället härleds indirekt från *Limaliturgins ekumeniska nattvardsordning*.⁷⁷

Det är tydligt hur denna undervisning öppnade Svenska Missionsförbundets blivande pastorer för en större kyrka än det tidigare sammanhangets. Det finns också en tydligare teocentrisk spiritualitet som framförs i undervisningen i nattvarens och gudstjänstens helighet med fasväxlingens övergångsmoment. Den nya definitionen av folkkyrka öppnar för en delvis reträtt från tidigare bekännarekyrka till förmån för en mer extensiv tro. Det antropocentriska draget, vikten av egeninsats och uppdelningen av människor, har ingen framskjuten plats i framställningen. Kanske kan man säga att om heligheten i Svenska Missionsförbundet kopplats samman med människor, ungefär som Paulus gör i sina brev till de heliga i Efesos eller Rom,⁷⁸ så kopplas nu i Svenska Missionskyrkan heligheten till rum, nattvardselement och/eller gudstjänstmoment.

Sammanfattning

Min framställning om Svenska Missionsförbundets, sedan 2003 Svenska Missionskyrkans självförståelse mitt emellan katedral och gemenskap har därmed nått sitt slut. Gordon Lathrop säger att »bara en är helig» och det är Gud.⁷⁹ I katedralens församlingstolkning tenderar denna helighet att ligga närmare kyrkorummet, nattvarden och gudstjänsten än människorna.

I gemenskapens församlingstolkning är det människor som genom nyfödelsen iklädes helighet. Svenska missionsförbundet och Svenska Missionskyrkan har i olika tider, på olika sätt och i olika kontakter med samhälle och kyrka sökt sin självförståelse i dessa båda riktningar.

Summary

In the Mission Covenant Church of Sweden there is a tension between Cathedral and Community in the Process of self-understanding. Cathedral is characterized by institution, succession, hierarchy, episcopalism and sacraments while Community represents discipleship, revelation, anarchy, congregationalism and fellowship. From the very beginning of the Mission Covenant Church of Sweden in 1878, this tension has existed in this church being born in Sweden, out of Lutheran roots and having an engagement for revival faith. From time to time neither Cathedral nor Community have been the dominant factors for self-understanding and this article tries to trace different circumstances and reasons for one or the other to be dominant.

I study especially the ecclesiological and liturgical development in this church concentrating on looking at the Book of Worship over the years, the dialogue between the Mission Covenant Church and the Church of Sweden and the teaching of pastoral students.

There are interesting observations to be made in the different volumes of the Book of Worship where in the earlier years, questions were asked of the new members of the church concerning habits of faith and conduct. In recent years those questions are no longer asked and people are more generally welcomed into the family of God.

In the dialogue with the Church of Sweden, the Mission Covenant Church is dealing with its Mother Church and the overall understanding of Christian Faith in Sweden, the Church of Sweden being a national church open to everyone living in Sweden and with some 7 million members. My conclusion is that being in dialogue with this church and seeing members under no obligation to attend church on a regular basis be recognized as people of a strong faith, prepares the Mission Covenant Church to understand itself as more of a Cathedral than a Community.

At the Seminary, in the teaching of pastoral students, I recognize a teacher as being a forerunner in the movement taking place in the Mission Covenant

Church as a whole. This teacher presents the students with a worldwide church and thereby introduces the students for impacts in the Cathedral direction.

My conclusion is that both Cathedral and Community need to be considered in order to understand the blend that is the Mission Covenant Church of Sweden; Cathedral giving more emphasis on liturgy and the holy priesthood, while Community stresses the heritage of holy people.

NOTER

1 Pirjo Krabye, Olav Skjevesland, 1993: Rapport fra gudstjenesten. Norske menigheter vurderer kirkegangen. Oslo: Verbum. Rapporten beskriver egentligen gudstjänsten, men som del av kyrkokulturen, och gör detta med den egna terminologin »katedralen» och »arbeidskirken», s. 28–29, s. 36–37.

2 Se för en liknande distinktion Bäckström, Anders, 1990: *Den meningsfulla gudstjänsten. En explorativ studie av den svenska gudstjänstens behovsrelatering*. Religionssociologiska Skrifter Nr 1. Uppsala: Uppsala Universitet, s. 62.

3 Krabye, Skjevesland 1993, s. 29.

4 Eldebo, Runar, 1999: *Kristen i landet lagom*. Örebro: Libris, s. 60–64. Eldebo, Runar, 2004: »A Transformed Church Through A Transformed Society: The Mission Covenant Church of Sweden in between a Transformed Established Lutheran Church». Christine Lienemann-Perrin, Hendrik M. Vroom, Michael Weinrich (Eds.), *Contextuality in Reformed Europe. The Mission of the Church in the Transformation of European Culture*. Currents of Encounter 23. Amsterdam, New York: Rodopi, s. 58–60. Eldebo, Runar, 2005: *Det homiletiska rummet. Mötet mellan predikant och lyssnare*. Örebro: Libris, s. 43–46.

5 *Gudstjänstboken. Handbok för församlingens gudstjänstliv*. 2005. Evangeliska frikyrkan, Pingströrelsen, Svenska Alliansmissionen, Svenska Baptist-samfundet. Örebro: Libris.

6 Walan, Bror, 1964: *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. Stockholm: Gummessons, s. 31.

7 Johansson, O., 1931: *P. P. Waldenström i kyrkomötet*. Stockholm: Missionsförbundets förlag, s. 249.

8 Axel Andersson enligt Dahlén, Rune, 1999: *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samfundsledningen*. Lund: Lund University Press, s. 285.

- 9 Leufvén, Edvard, 1920: *P. Waldenström som predikant*. Uppsala: J. A. Lindblads förlag, s. 136–144.
- 10 *Stadgar för Svenska Missionsförbundet 1879–1964*. Stockholm: Svenska Missionskyrkans arkiv.
- 11 Walan 1964, s. 277.
- 12 Halvardson, Sven, 1991: *Samfund och samhälle. Svenska Missionsförbundet – dess medlemsutveckling, inre miljö och socio-kulturella kontext*. Acta Universitatis Upsaliensis Psychologia et Sociologia Religionum 5. Uppsala: Uppsala Universitet, s. 19.
- 13 Eldebo, Runar, 1997: *Den ensamma tron. En studie i Frank Mangs predikan*. Örebro: Libris, s. 81–89. Dahlén 1999, s. 360–368.
- 14 *Tro & Liv 1951–1953, 1957–1958*. Sundström, Erland, 1959: *Förbundskyrkan. Nådegåva eller villfarelse?* Stockholm: Missionsförbundets förlag.
- 15 *Liv och frihet. En bok om Svenska Missionsförbundet*. 1978. Red. Olof Wennås. Stockholm: GumMESSONS.
- 16 Nyrén, Janne, 1933: *Tiden går. Levnadsminnen*. Del II. Stockholm: Missionsförbundets förlag, s. 80.
- 17 Nyrén 1933, s. 81.
- 18 Jmf formuleringen »råd och anvisningar» från år 1928 med formuleringen »ordningar» från år 2003, *Handledning till den kristna församlingens tjänst*. 1928. Stockholm: Svenska Missionsförbundets förlag, s. 3, *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst*. 2003. Stockholm: Svenska Missionskyrkan och Verbum, s. 5.
- 19 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 5.
- 20 *Handledning i den kristna församlingens tjänst* 1928, s. 3.
- 21 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 5.
- 22 *Handledning i den kristna församlingens tjänst* 1928, s. 3.
- 23 *Handledning i den kristna församlingens tjänst* 1928, s. 31.
- 24 *Handbok till den kristna församlingens tjänst*. 1947. Stockholm: Missionsförbundets förlag.
- 25 *Handbok till den kristna församlingens tjänst* 1947, s. 5.
- 26 *Handbok till den kristna församlingens tjänst* 1947, s. 148–159.
- 27 *Handbok till den kristna församlingens tjänst* 1947, s. 43.
- 28 *Handbok till den kristna församlingens tjänst*. 1963. Stockholm: Missionsförbundets förlag.
- 29 *Handbok till den kristna församlingens tjänst* 1963, s. 73.
- 30 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 5.

- 31 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 5.
- 32 *Handbok till den kristna församlingens tjänst* 1963, s. 63.
- 33 *Kyrkohandbok i Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 77–78.
- 34 *The Covenant Book of Worship*. 1981. Chicago: Covenant Press, s. 233–237.
- 35 *Kyrkohandbok i Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 7. Se även *Konstitution för Svenska Missionskyrkan*. 2000. Stockholm: Svenska Missionskyrkan.
- 36 Nicklasson, Gösta, 1965: *En kristen livsrörelse*. Stockholm: Missionsförbundets förlag, s. 10.
- 37 Nicklasson 1965, s. 10.
- 38 En karaktäristik som tillskrivs läraren vid Svenska Missionsförbundets pastorsutbildning Sven Hemrin.
- 39 Selinder, Per-Magnus, 2004: »Genom fromhetsvallen. Om 1950- och 1960-talen och John Hedlund som evangelist.» Red. Rune W. Dahlén, Valborg Lindgärde, *En historia berättar – om missionsförbundare*. Falköping: Kimpese, s. 241.
- 40 Ahrén, Per-Olov, 1966: *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet*. Stockholm: Gummessons, s. 160–166.
- 41 Den första kom 1943, Bredberg, William, 1943: *Frihet – ordning. Om gudstjänstlivet inom Svenska Missionsförbundet*. Stockholm: Missionsförbundets förlag.
- 42 Det Beckman menar att ekklesiologi egentligen bör uttrycka. Se Beckman, Ninna Edgardh, 2001: *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie*. Stockholm: Verbum, s. 34.
- 43 Se för denna terminologi Beckman 2001, s. 35.
- 44 Se för denna terminologi Irwin, Kevin W, 1994: *Context and text: Method in Liturgical Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, s. 48.
- 45 Se för denna terminologi Tjørholm, Ola, 1999: *Kirken – troens mor. Ett ekumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi*. Oslo: Verbum, s. 194.
- 46 Lindberg, Lars, 1973: *En levande gudstjänst – en levande församling*. Stockholm: Gummessons.
- 47 Lindberg 1973, s. 41–75.
- 48 Lindberg 1973, s. 76.
- 49 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 19–22.
- 50 En iakttagelse som min kollega Owe Kennerberg vid Teologiska Högskolan gör i sin doktorsavhandling, Kennerberg, Owe, 1996: *Innanför eller utanför?*

En studie av församlingstukten i nio svenska frikyrkoförsamlingar. Örebro: Libris, s. 334.

51 *Samtal i samverkan. Svenska kyrkan Svenska Missionsförbundet.* 1971. Red. Gösta Hedberg. Stockholm: Gummessons. Nicklasson, Gösta, 1971: *Missionsförbundet och ekumeniken.* Stockholm: Gummessons. Fagerberg, Holsten, 1987: *Svenska kyrkan i ekumeniska samtal.* Svenska kyrkans utredningar 1987:1. Stockholm: Verbum. *Guds kyrka och en levande församling.* 1995. Rapport från den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionsförbundet. Stockholm: Svenska kyrkans centralstyrelse och Svenska Missionsförbundets missionsstyrelse, Verbum. *På väg mot en djupare enhet.* 2000. Samtalsrapport från överläggningar 1997–2000. Svenska Missionsförbundet och Svenska kyrkan: Stockholm. *Förslag till Överenskommelse om kyrkogemenskap.* 2004. Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan. Stockholm: Samarbetsrådet mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan.

52 *Guds kyrka och en levande församling* 1995, s. 165.

53 Hansson, Klas, 2004: »I mål efter 40 år?» *Svensk kyrkotidning* nr 49, s. 671.

54 *Förslag till Överenskommelse om kyrkogemenskap* 2004, s. 29.

55 Hansson 2004, s. 671.

56 Hansson 2004, s. 671.

57 Hansson 2004, s. 672.

58 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 19–20.

59 Lathrop, Gordon W., 1999: *Holy People. A Liturgical Ecclesiology.* Minneapolis: Fortress Press, s. 9.

60 Onerup, Egon, 1995: *Somliga till pastorerna.* Stockholm: Verbum.

61 Onerup 1995, s. 224.

62 Onerup 1995, s. 210.

63 Onerup 1995, s. 210–211.

64 Onerup 1995, s. 225–227.

65 Onerup 1995, s. 37.

66 Onerup 1995, s. 58.

67 Onerup 1995, s. 53.

68 Onerup 1995, s. 60.

69 Onerup 1995, s. 89.

70 Onerup 1995, s. 48.

- 71 Onerup 1995, s. 93.
- 72 Onerup 1995, s. 93.
- 73 Onerup 1995, s. 49–50.
- 74 Onerup 1995, s. 86.
- 75 Onerup 1995, s. 86.
- 76 Onerup 1995, s. 292.
- 77 *Kyrkohandbok för Missionskyrkan – till församlingens tjänst* 2003, s. 19.
- 78 Ef 1:1, Rom 1:7.
- 79 Lathrop 1999, i boken med titeln *Holy People*, s. 226.

Församlingssyn och gudstjänstliv i nutida romerskt-katolskt perspektiv

ANDERS PILTZ

Den romersk-katolska kyrkan har, mer än något annat kristet samfund, en klart definierad lära, dokumenterad utförligt och detaljerat i läroämnetens officiella texter. Det är följaktligen inte svårt att finna officiella uttalanden och lärotexter som behandlar snart sagt alla aspekter av det kristna livet – om inte själva mängden av texter är en svårighet. Alla dokument har naturligtvis inte samma auktoritativa tyngd. Viktigast är kyrkomötenas beslut och påvliga uttalanden. När det gäller gudstjänsten finns ytterligare en källa, den tydligaste: gudstjänstens böner, som både återspeglar, uttrycker och undervisar i kyrkans tro, enligt principen *lex orandi lex credendi* – den lag som gäller för liturgin är den som gäller för tron, och omvänt. Gudstjänstens böner och sångskatt är därför bekännelseokument, lika väl som konciliodekret och katekeser.

En mängd texter som belyser temat församlingssyn och gudstjänstliv föreligger. Denna uppsats är ett anspråkslöst försök att sammanfatta detta ämne utifrån officiella lärodokument och gudstjänstböcker från och med Andra Vatikankonciliet (1962–65).¹ Översikten avslutas med några personliga tankar utifrån svenskt katolskt perspektiv och mot bakgrunden av en viss erfarenhet av församlingsgudstjänst, förkunnelse och liturgisk gestaltning i den miljön.

När det gäller begreppet *församlingssyn* måste man inleda med några terminologiska preciseringar. Svenskans »församling» heter på latin vanligtvis *paroecia*. Men ville man undersöka den katolska »församlingssynen» genom att leta efter texter där ordet *paroecia* och dess modernspråkliga motsvarigheter (*parish*, *paroisse*, etc.) nämns, då skulle undersökningen bli missvisande och inskränkt. En präst i Sverige kan mycket väl hälsa sin församling med orden »Kära församling!» Något liknande är knappast möjligt på till exempel engelska eller franska (»Dear parish» eller »Chère paroisse» vore absurda

hälsningar i gudstjänstens sammanhang.) Detta faktum blottlägger ett terminologiskt problem som först måste klarläggas.

Då vi på svenska talar om »församlingssyn» avses både synen på och uppfattningen av det som latinet uttrycker med *paroecia*, församlingen i dess kyrkorättsliga aspekt, och det som Nya testamentet kallar *ekklesia* eller *koinonia* (motsvarande latinets *ecclesia* och *communio*), dvs. gemenskapen av troende kristna både i hela världen och lokalt, på en viss ort. När den lokala gemenskapen är faktiskt samlad i ett och samma rum för att lyssna till Guds ord och fira eukaristin, då har en lokal *ekklesia/ecclesia* konstituerats till en *synaxis/congregatio*. Här kommer begreppet »församling» att behandlas både i betydelsen *paroecia*, lokalförsamlingen som kyrkorättsligt begrepp, och i betydelsen »den till gudstjänst församlade kristna menigheten», *congregatio fidelium*. (Tyskans *Gemeinde* återspeglar bättre i ett enda ord dessa olika aspekter av kyrkan.)²

Liturgikonstitutionen *Sacrosanctum Concilium*

Det andra Vatikanconciliet har kallats den viktigaste kyrkohistoriska händelsen under 1900-talet. Detta kyrkomöte påverkade snart sagt alla aspekter av det kristna livet, inte bara inom den romersk-katolska kyrkan själv. Dess stadganden om liturgins förnyelse har haft påtagliga verkningar också i andra delar av den västerländska kristenheten – inte minst inom Svenska kyrkan, något som man lätt kan övertyga sig om när man jämför sättet att gestalta låt oss säga högmässa med nattvard år 1950 och idag. Gudstjänstens rituella och verbala gestaltning har verkligen genomgått en revolution, inte bara inom högkyrkligheten, som redan på 1930-talet uppställde den liturgiska reformen som en huvudpunkt på sin agenda.

Konciliets viktigaste dokument när det gäller gudstjänsten är konstitutionen *Sacrosanctum Concilium* (så kallad efter begynnelseorden) om den heliga liturgin, antagen 4 december 1963. Denna text hade förberetts genom den pastoralliturgiska rörelsen under hela 1900-talet och fick sin officiella sanktion i påven Pius XII:s encyklika *Mediator Dei* från 1947. Men i sin reflexion över den kristna kultens teologi saknade den egentliga föregångare i form av tidigare konciliebeslut. Texten innehåller principiella resonemang som gäller all kristen gudstjänst. Den innehåller dessutom en rad reformer som endast avser den latinska riten.³

En kort referat av texten är därför på sin plats beträffande de partier som direkt påverkar församlingens gudstjänst.

Gud sände sin Son för att alla människor skulle nås av räddningen. Kristi mänskliga natur var redskapet för frälsningen. Mänsklighetens räddning är samtidigt Guds förhärligande, och den genomfördes genom Kristi påskmysterium: hans lidande, död och uppståndelse. På korset föddes kyrkan ur Kristi öppnade sida.

Liksom Kristus var sänd av Fadern, så sände Kristus apostlarna att förkunna evangeliet för hela skapelsen: att vi har räddats undan satan och död och förflyttats till Faderns rike. Det apostlarna *förkunnade* med ord skulle de också *utföra* i eukaristin och de övriga sakramenten. Genom dopet infogas en människa i Kristi hemlighet och dör, begravs och uppstår med honom. Hon får barnaskapets Ande och ett personligt förhållande till Fadern. I trohet mot apostlarnas undervisning, brödsbrytelsen och bönerna fortsätter kyrkan genom tiderna och över världen att förkunna påskens mysterium i skriftläsning, predikan och eukaristisk tacksägelse och måltid.

Kristi närvaro manifesteras på fem sätt i den synliga kyrkan: i den vigde prästen som handlar *in persona Christi*, i de eukaristiska gestalterna (bröd och vin), i de övriga sakramenten (när någon döper är det Kristus själv som döper), i gudsordet som proklameras i gudstjänsten genom läsning och predikan, samt i kyrkans bön och sång. Genom allt detta blir Gud förhärligad och människan helgad. Kristus förenas med kyrkan, sin Brud, som åkallar honom som Herre och ger Fadern den rätta tillbedjan i ande och sanning.

Liturgin är därför utövandet av Kristi översteprästerliga ämbete. I synliga tecken både symboliseras och förverkligas reellt människans helgelse. Kristus och hans Kropp, kyrkan, frambär i förening med varandra gudstjänsten till Fadern.

I den jordiska gudstjänsten ges en försmak av den himmelska liturgin, som frambärs av änglar och helgon. Himlen öppnas på jorden, i väntan på att Herren kommer åter. Liturgin är alltså ett föregripande. Men liturgin är ingalunda kyrkans enda verksamhet. Innan man kan nalkas gudstjänsten måste man beredas för den genom tro och omvändelse. Härav nödvändigheten av mission och predikan. Från liturgin utgår den diakonala verksamheten och får sin kraft. Således är liturgin höjdpunkten i kyrkans verksamhet. Tillbaka till liturgin syftar dock hela denna övriga verksamhet.

Tillbedjan är således utgångspunkt och mål för kyrkans vara och verk i världen.

Liturgin består av oföränderliga delar av gudomlig instiftelse, vilka inte får manipuleras eller instrumentaliseras. Men den består även av tidsbundna former och kulturellt betingade uttryck, som kan och bör ändras efter tidens gång och växlande krav. Liturgireformen syftar till att ordna texter och gudstjänsthandlingar så att den heliga symboliken blir genomskinligare och mer äkta och till att därigenom underlätta folkets aktiva delaktighet i de heliga handlingarna. I detta syfte stadgade konciliet att ingen privatperson på eget bevåg får ingripa i gudstjänstordningarna genom ändringar, tillägg eller strykningar. Kompetent instans är biskopen, när det gäller lokala förhållanden, i övrigt den Apostoliska stolen. Gudstjänsten är inget privat företag utan en handling av kyrkan som är »enhetens sakrament» och definieras som »Guds folk samlat och ordnat under biskoparna», ett uttryck lånat från Cyprianus.

I den romerska mässan ska därför var och en göra allt det och endast det som tillkommer vederbörande (det vill säga: lekmännen ska inte klerikaliseras, prästerna inte laiceras). För att underlätta folkets aktiva deltagande ska acklamationer, liturgiska svar, psaltaromkväden, antifoner och psalmsång samt lämpliga gester införas. Även »den heliga tystnaden» har sin givna plats i liturgin.

Gudstjänsthandlingarna ska utmärkas av »sublim enkelhet» (*nobilis simplicitas*), vara korta, uttrycksfulla och undvika onödiga upprepningar. De ska vara begripliga inom respektive kulturella kod och normalt inte behöva kommenteras och förklaras.

Det latinska språkets rangplats i den latinska riten fastslogs. Man medgav dock större utrymme för modersmålen. (En synnerligen viktig aspekt var att den romerska riten firades på latin, ett språk som endast en elit förstod. Utvecklingen gick senare sin egen väg. Det är på mycket få ställen man numera kan höra en katolsk gudstjänst firas helt eller delvis på latin.)

Så långt liturgikonstitutionen.⁴

Konstitutionens genomförande

Sedermera genomfördes liturgireformen genom ett nytt altarmissale⁵ och en ny, fullkomligt omarbetad läsordning för mässan.⁶ (Övriga reformer lämnas i detta sammanhang därhän.)

Tre årgångar bibelläsningar infördes i söndagsmässan (GT, epistelperikop, evangelium). I vardagsmässan följer man en tvåårig cykel, där evangelierna dock är gemensamma för båda årgångarna. Predikan skall utgå »från den heliga texten» (något som även kan inkludera texterna i mässoordningen, t ex Gloria; se nedan). Predikan får aldrig bortfalla på sön- och helgdagar utan mycket allvarliga skäl. Kyrkans allmänna förbön (*oratio fidelium*) återställdes efter att ha varit frånvarande sedan fornkyrkan. Koncelebration (det vill säga att flera präster tillsammans celebrerar mässan vid samma altare, ett bruk dittills endast praktiserat i prästvigningmässan) återinfördes, vilket också medförde att behovet av ett antal sidoaltaren i kyrkorna i stort sett bortföll.

Någon plikt att celebrera mässan dagligen föreligger inte (i motsats till förpliktelsen att be tidegården), även om prästerna uppmuntras att göra så.⁷ Celebranten får inte utan tvingande skäl fira mässan utan att åtminstone en annan person är närvarande och deltar i de liturgiska svaren.⁸ Prästen får inte heller utan pastorala skäl fira mässan mer än en gång om dagen (med undantag av juldagen och Alla själars dag, 2 november, då tre mässor är tillåtna).⁹

Ett antal valmöjligheter infördes. Beslutet tillämpades i senare liturgisk lagstiftning så att man kan välja att t ex fira ett helgon på en viss plats utan att det måste ske överallt (så kallade fakultativa minnesdagar). Sålunda kan man i Sverige välja att fira Nikolaus Hermansson (död 1391) den 4 februari, Anna (Ingegerd) av Novgorod den 9 februari eller Elisabeth Hesselblad den 4 juni, men man är inte förpliktad att göra det; man kan i stället välja vardagens mässoformulär. Firar man helgonet kan man i mässan läsa de speciella perikoper som är avsedda just för detta helgon, eller man kan välja att fortsätta de löpande läsningarna ur bibeln enligt principen *lectio continua* från vardagsserien, allt beroende på församlingens behov och/eller predikantens utformning av förkunnelsen.

Liturgikonstitutionen öppnade portarna till ett omfattande bruk av bibeln. Den bibliska renässansen är ett av de mest påfallande dragen i den liturgiska reformen. Efter att ha haft en tillbakaträngd roll i kyrkfolkets

medvetande är nu bibeln i hög grad tillgänglig för den uppmärksamme kyrkbesökaren. En katolsk präst som dagligen firar mässa och tidegård blir med tiden tämligen förtrogen med bibeln och konfronteras under loppet av två år med alla väsentligare texter i Gamla och Nya testamentet – i synnerhet Psaltaren, som går igenom varje månad.

Församlingen

Vad är då en kristen församling? I dess kyrkorättsliga aspekt definierar den kanoniska lagen begreppet så: »En församling (*paroecia*) är en bestämd gemenskap av kristna, upprättad som en bestående enhet i en partikulär kyrka [*ecclesia particularis*, normalt ett biskopsstift]. Det pastoralansvaret anförtros åt en kyrkoherde (*parochus*), som under stiftsbiskopens överinseende är dess herde.»¹⁰

Kyrkoherdens uppgift är att förkunna Guds ord och att svara för en adekvat trosundervisning för alla åldrar. Han ska se till att eukaristifirandet blir mittpunkten i församlingens liv. Han ska erbjuda rikliga tillfällen till bikt. Han bör lära känna sina församlingsmedlemmar genom hembesök och ägna särskild omsorg åt ungdomen, de fattiga och de sjuka.¹¹

Församlingen, *paroecia*, säger *Katolska kyrkans katekes*,¹² är platsen där de troende kan samlas för att fira söndagseukaristin. Församlingen är skolan där det kristna folket lär sig att uttrycka sig liturgiskt och får undervisning om Kristus. Katekesen citerar Johannes Chrysostomos: »Be kan du göra hemma. Men där kan du inte be som du ber i kyrkan, där fäderna samlas i stort antal, där man enhälligt ropar till Gud ... Här finns något mer: endrekten, samstämmigheten, kärlekens sammanhållande band, prästernas böner.»¹³ Församlingen är en eukaristisk gemenskap och hjärtat i de kristna familjernas liv, platsen framför andra för barnens och föräldrarnas trosundervisning.¹⁴

Den katolska församlingssynen är som framgår centrerad kring biskopen. Denne anses som »hjordens överstepräst». Kyrkan manifesteras synligt och tydligast när biskopen firar liturgin i kretsen av sitt presbyterium och sitt folk. Eftersom biskopen inte kan göra detta själv och alltid och överallt och med hela sin hjord, måste han upprätta lokala gemenskaper, församlingar (*congregationes*), under en herde som verkar i hans namn. Dessa församlingar representerar hela den synliga kyrkan på jorden.¹⁵

Biskopen är, i kraft av att han mottagit vigningsämbetet i dess fullhet,

nådens förvaltare, framför allt i eukaristin, som han själv frambär eller låter frambära. Genom eukaristin lever och växer kyrkan. Kristi kyrka finns i alla legitimt upprättade, lokala gemenskaper (*congregationes*) som samlas kring sina herdar och som i Nya testamentet kallas kyrkor (*ecclesiae*). Dessa utgör det nya folket som Gud har kallat samman genom den helige Ande. Genom att Kristi evangelium förkunnas och Herrens måltids mysterium firas, samlas och stärks denna gemenskap.

Lokalförsamlingen är alltså en gemenskap kring ett altare, som är tecknet för den »mystiska kroppens» enhet i Kristus. Där blir Kristus närvarande, och hur liten och obetydlig menigheten än må tyckas, finns där den ena, heliga, katolska och apostoliska kyrkan. Delaktigheten i Kristi kropp och blod åstadkommer att de troende »förvandlas till det de tar emot», alltså till Kristi kropp.¹⁶

Biskopens centrala roll understryks kraftigt. Även de enskilda troendes kristenliv är på något sätt beroende av biskopen.¹⁷ Genom förkunnelsen, »ordets tjänst», förmedlar biskoparna Guds kraft, och genom sakramenten, vilkas egentliga förvaltare de är, blir de kristna helgade. Även när prästerna och diakonerna firar sakramenten är det i egentlig mening biskopen som låter dessa handlingar ske.

För att förvalta sitt ämbete måste en präst inte bara vara giltigt vigd av en katolsk biskop. Han måste (från och med diakonvigningen) vara »inkardinerad» i ett biskopsstift eller i en religiös orden under en superior, det vill säga: ingen får verka som präst utan att ha en legitim överordnad.¹⁸ För att utöva sina funktioner *in persona Christi*, på Kristi vägnar, som predikant och sakramentsförvaltare, i synnerhet som biktfader, måste han dessutom ha mottagit de så kallade fakulteterna, det skriftliga uppdraget att utföra dessa ting på biskopens uppdrag.¹⁹

Saken understryker ytterligare kyrkans episkopala författning. Biskopen är den personliga symbolen för kyrkans enhet inom ett stift. Han går i god för att de kristna inom hans område får så att säga den äkta varan, allt det som Kristus ville förmedla genom sin kyrka på jorden. Biskopen är som främste »förvaltare av Guds hemligheter» den som ansvarar för förvaltningen av dopets sakrament. Man citerar Ignatios av Antiochias ord: »Utan biskopen är det inte tillåtet att döpa».²⁰

Det är normalt att biskopen själv förrättar vuxendop, i synnerhet på påsk-

natten. Likaså har på många håll i världen det fornkyrkliga katekumenatet återupplivats. Den gudstjänstordning som gäller för »de vuxnas kristna initiation» förutsätter att biskopen förrättar inskrivningen i katekumenatet samt överlämnandet (*traditio*) av trosbekännelsen och Herrens bön.²¹

Biskopen är garanten för kontinuiteten med den universella kyrkan, eftersom han inte kan verka annat än i gemenskap med den romerske biskopen, Petri efterträdare. Han är också genom vigningssuccessionen tillbaka till apostlarna ett led i apostlakollegiet, som på detta sätt tänks fortleva genom tiden.²²

Församlingen är således inte bara en institution (*paroecia*) utan även ett dynamiskt skeende, en för-samling (*ekklesia, con-gregatio*). Den är upprättad genom en administrativ handling av biskopen. Samtidigt konstitueras den på nytt var gång den samlas till det som Nya testamentet kallar *ekklesia*, de troende som kommer samman för att begå Kristi mysterier.

I eukaristin blir församlingen vad den tar emot, Kristi kropp.²³

Gudstjänsten som epifani

Tanken är alltså följande: allt som kan sägas på ett teoretiskt plan om kyrkan blir synligt i liturgin. Gudstjänsten är den synliga manifestationen (en »epifani») av vad kyrkan är. Alla juridiska strukturer tjänar syftet att garantera att förutsättningarna ska finnas för att en *ekklesia* ska kunna samlas på varje ort.

Kyrkan är grundad av Kristus, som givit den en apostolisk struktur och vissa symbolhandlingar, som i det kyrkliga språkbruket kom att kallas sakrament. Till denna kyrka och dessa handlingar har han själv knutit sina löften. Även om de människor som fått den apostoliska uppgiften att fullfölja hans uppdrag på jorden är ofullkomliga, i vissa fall klandervärda människor, kan detta faktum inte rubba faktum att den lokala församlingens firande av Kristi mysterier (och därmed menas inte bara sakramenten utan även alla de innebörder som ligger i evangeliet) är något pålitligt, något objektivt, ett förmedlande av den nåd och frälsning som Gud vill skänka människan. Sakrament som förrättas med intentionen att »göra det kyrkan gör» är giltiga *ex opere operato*, »i kraft av att handlingen utförs», med andra ord i kraft av Kristi frälsningsgärning, inte i kraft av sakramentsförvaltarens personliga kvalifikationer (*ex opere operantis*). Sakramentens

reella frukt däremot är naturligtvis avhängig av mottagarens personliga disposition.²⁴

Även en torftig och slarvigt utförd liturgi bygger på Guds löften. Men det åligger liturgins aktörer att utforma gudstjänsten så att den blir ett så äkta, tydligt och genomskinligt tecken som möjligt på det osynliga skeendet: Guds framträdande i synlig gestalt, hans epifani, mötet mellan honom och människan, frälsningen som genombryter tiden och rummet och förverkligas här och nu.

Liturgi ska alltså vara epifani. Hela Kristusmysteriet genomgås under kyrkoårets lopp.

När kyrkan firar åminnelsen av återlösningens mysterier blir Herrens kraftgärningar och förtjänst närvarande: de blir möjliga att »ta på».²⁵ Kyrkoåret liknar således Jesu vandring på jorden: kyrkoåret »har en särskild sakramental verksam kraft. Det är Kristus själv som går fram på sin oändliga barmhärtighets väg i sina mysterier, eller i åminnelsen av helgonen, framför allt hans Moder. De kristna inte bara ihågkommer och mediterar över återlösningens mysterier. De rör vid dem, tar del i dem och lever genom dem».²⁶

Liturgin enligt katekesen

Andra delen av fyra i den katolska kyrkans världskatekes från 1992 bär rubriken »Firandet av det kristna mysteriet» och behandlar följaktligen liturgin.

Vad betyder liturgi? Ursprungligen »offentligt uppdrag på folkets vägnar eller en tjänst åt folket». I det kristna sammanhanget står ordet för det faktum att folket deltar i *opus Dei*, i Guds verk. Det är Kristus själv, vår frälsare och Överstepräst, som genom sin kyrkas liturgi, med kyrkan och genom kyrkan, fortsätter sitt verk att rädda världen. I Nya testamentet används ordet liturgi och betyder där inte bara kulten utan också förkunnelsen av evangeliet.²⁷

Liturgin är en enda lång välsignelsehandling. I kyrkans liturgi uppenbaras och förmedlas Guds välsignelse. Fadern förhärligas och tillbedes som urkällan till och slutmålet för alla skapelsens och frälsningens välsignelser. I Kristus-Ordet som blivit människa, som har dött och uppstått för vår skull, överhöljer han oss med sin välsignelse, och genom Kristus-Ordet utgjuter han i våra hjärtan den gåva som sammanfattar alla gåvor: den helige Ande.

Kristus, som sitter på Faderns högra sida och därifrån utgjuter helig Ande över sin jordiska kropp som är kyrkan, verkar i sina sakrament. Sakramenten är synliga tecken (ord och handlingar) som är möjliga att uppfatta av människan. De åstadkommer det som de betecknar, de är *signa efficacia*. Kristus förkunnade och föregrep under sitt jordeliv i ord och handling det påskmysterium som han genomförde när hans »stund» hade kommit.

Påskens händelser är enastående, därför att de har utspelats i det förflutna utan att tillhöra det förflutna, utan att vara passé.

Påskens mysterier har således bestående verkan, som en musikalisk klang som aldrig förklingar. Jesus dör, begravs, uppstår och sitter på Faderns högra sida. Detta är en verklig historisk händelse, men en unik händelse: alla andra händelser inträffar och fortsätter därefter in i förflutenheten. Kristi påsk kan inte höra till det förflutna, eftersom han med sin död förintat döden. Allt som Kristus är, allt han gjort och lidit, har del i Guds evighet och transcenderar alla tider och är närvarande nu. Korsets och uppståndelsens händelse är förblivande och drar allt till livet.²⁸

Den Uppståndne skänker apostlarna den helige Ande och ger dem fullmakten att helga. Apostlarna blir själva sakramentala tecken som hänvisar till Kristus, och de lämnar denna fullmakt vidare till sina efterföljare. Det är denna »apostoliska succession» som är grunden för kyrkans liturgiska liv och som förmedlas till nya tider och platser genom vigningens sakrament.²⁹

Den helige Ande uppfyller i liturgin det gamla förbundets förebilder. Gamla testamentet är en integrerad del i liturgin och kan inte ersättas av något annat. Kyrkans liturgi fullföljer det gamla förbundets gudstjänst och gör den till sin, främst genom läsningen av Gamla testamentet, genom psaltarbönen och genom åminnelsen av de händelser och institutioner i Gamla förbundet som funnit sin fullbordan i Kristushemligheten: löftena, förbunden, offren, exodus och påskhögtiden, riket och templet, exilen och återkomsten. Dessa »typer» läses på nytt i ljuset av Kristushemligheten: syndaflo den förebådar dopets bad, molnskyn och övergången över Röda havet likaså. Vattnet ur klippan var en »typ» för Kristi gåvor. Mannat förebådade eukaristin, det sanna brödet från himlen (Joh 6:32), etcetera.³⁰

I synnerhet under advents- och fastetiden och framför allt under påsknatten läser kyrkan dessa stora frälsningshistoriska händelser i liturgins »idag» och upplever dem på nytt. Det är förkunnelsens uppgift att peka på

dessa överensstämmelser. Den helige Ande låter dem som läser och lyssnar till Guds ord förstå detta sammanhang. Genom ord, handlingar och symboler, som tillsammans bildar gudstjänstens struktur, träder deltagarna i levande kontakt med Kristus, Faderns Ord och Ikon.

Ordets förkunnelse är därför mer än information och instruktion. Den kräver trons svar. Svaret är ett instämmande i och ett löfte att iaktta förbundet mellan Gud och hans folk.³¹ I ordgudstjänsten erinrar den helige Ande församlingen om det som Kristus gjort för oss (*anamnesis*). På detta sätt blir händelserna närvarande.

Predikan, som i de officiella dokumenten kallas *homilia*, utlägger under kyrkoårets lopp och utifrån den heliga texten »trons mysterier och normerna för det kristna livet». Påskens mysterium, som förkunnas i läsningar och i predikan, ställs inför församlingens ögon genom mässans offermåltid.

Predikan kan även utgå från »annan liturgisk text». Förkunnelsen bör vara frukten av predikantens personliga meditation. Predikan ska avpassas för församlingens behov, och den ska vara möjlig att uppfatta också av barn och olärda.

Predikan är obligatorisk på sön- och helgdagar och rekommenderas varmt i mässorna under advents-, faste- och påsktiden eller överhuvud när en mer talrik församling kommit tillstådes i mässan.³²

»Eftersom Guds folk kallas samman först och främst genom den levande Gudens ord, som man har rätt att vänta sig av prästerna, måste kyrkans tjänare hålla predikouppdraget högt i ära; det är ju en av deras främsta plikter att förkunna Guds evangelium för alla.»³³

Lekmän kan av biskopen ges uppdraget att predika offentligt i kyrkor och kapell, men homilian i egentlig mening, dvs. utläggningen av bibelläsningarna i mässan, är en uppgift reserverad för präster och diakoner.³⁴

Mysterienärvaro

Kristi påsk *firas*, den upprepas inte. Det är gudstjänsterna som upprepas. Var gång kyrkan firar gudstjänsten utgjuts Anden och gör den enda och unika händelsen, Kristi påsk, närvarande.³⁵

Tillsammans med anamnesen, åminnelsen av Guds frälsande gärningar i det förgångna, utför kyrkan också epiklesen, bönen om den helige Ande

över bröd och vin, så att de blir Kristi kropp och blod, och över mottagarna själva, så att de blir en levande offergåva framburen till Gud.

Anden åstadkommer och befäster vid varje gudstjänst gemenskapen, »kommunionen», bandet till Kristus och tillika bandet mellan de kristna. Kyrkan är sakramentet, den verksamma symbolen, för denna kommunion, som församlar alla Guds skingrade barn till ett (Joh 11:52). Anden åstadkommer alltså kommunionen med den heliga Treenigheten och kommunionen med de andra i Kristi kropp.³⁶

Vem är det som firar liturgin? Svaret är: *Christus totus*, Kristus i sin helhet, Kristus tillsammans med Kroppen, Kyrkan.

I Uppenbarelseboken framställs den himmelska liturgin i bildspråk: en tron och Någon som sitter på tronen, och intill står Lammet »liksom slaktat», den korsfäste och uppståndne Kristus, den ende Översteprästen i det sanna förbundet, som inte är gjort av människohand. Från Guds och Lammets tron utgår en flod med levande vatten, en bild för den helige Andes utgående. Otaliga skaror av änglar bildar en krans kring detta skeende. Hela skapelsen deltar (de fyra varelserna), Guds tjänare i Gamla och Nya förbundet (de tjugofyra äldste), hela Guds folk (de fyrtiofyra tusen), i synnerhet martyrerna som dödas för Guds ords skull, och Guds Moder, Kvinna, Lammets Brud, och slutligen den stora skaran som ingen kan räkna från alla folk och stammar och länder och språk.

Den jordiska gudstjänsten stämmer in i denna himmelska liturgi. Hela gemenskapen (*communitas*) firar den. Gemenskapen består av medlemmarna i det allmänna prästadömet (*sacerdotium commune*), som blivit vigda genom dopet och Andens smörjelse till en helig byggnad och ett heligt prästerskap.

Men alla lemmarna har inte samma uppgift (Rom 12:4). Några har kallats att genom vinningens sakrament handla *in persona Christi Capitis*, på Kristus Huvudets vägnar och till de andras tjänst. Prästen vigs såsom till en ikon (*velut »icon»*) av Kristus-Prästen. Andra har fått uppgifter som inte ges genom särskild vinning. Också ministranter, lektorer, kommentatorer och sångare utför en verklig liturgisk tjänst (*ministerium liturgicum*). Hela församlingen är »liturg», var och en efter sin särskilda uppgift i Andens enhet.³⁷

Liturgin, kommunikativa tecken hämtade ur skapelsen

Som social varelse måste människan använda tecken och koder för att kommunicera med andra i gester, handlingar och ord. Detsamma gäller kommunikationen med Gud. Gud talar ju till människan genom den synliga skapelsen. Den materiella världen ligger framför människan för att vara ett budskap från Gud till människan, som däri ska upptäcka spåren av Skaparen. Ljus och mörker, vind och eld, vatten och jord, träd och frukter talar om Gud och är tecken för hans storhet och närhet.

Dessa skapade realiteter kan bli platsen där Guds handlande blir tydligt: han helgar människan. Likaså förtydligas människans handlande: hon tillber Gud sin Skapare.

Detsamma sker också medelst det mänskliga sociala livets tecken och symboler: att tvätta och att smörja, att bryta ett bröd, att dela en bägare, att omfamna och att lägga händerna på någons huvud. Dessa handlingar får uttrycka Guds närvaro och människans tacksamhet.

Liturgin använder således symboler hämtade från människans värld. Andliga sanningar uttrycks och uppfattas med hjälp av materiella tecken och symboler. Kyrkans liturgi förutsätter dessa universella beteenden, använder sig av dem och helgar dem. De upphöjs så till en ny värdighet: de blir tecken för nåden och för den nya skapelsen i Kristus.

Det folk som Gud har kallat samman tar emot dessa tecken och symboler av honom. De är inte längre bara markörer för kosmiska cykliska skeenden eller sociala riter. De har blivit tecken för Förbundet, symboler för Guds väldiga gärningar med sitt folk. Hit hör det Gamla förbundets omskärelse, smörjelsen av kungar och präster, handpåläggningar, offer, och i synnerhet påskhögtiden.

Herren Jesus använde ofta tecken ur skapelsen för att hänvisa till Guds rikes hemligheter. När han botade de sjuka spottade han på marken och gjorde en deg av spotten (Joh 9:6). Han lade fingrarna på öronen, spottade och vidrörde tungan på den dövblinde (Mark 7:33–35). Han spottade på den blindes ögon och lade händerna på honom (Mark 22:22–25). Han gav ny innebörd åt handlingar och tecken i det gamla förbundet, i synnerhet exodus och påskhögtiden: han är själv innebörden i dessa förebilder.³⁸

Ett sakrament är ett möte mellan Guds barn och deras Fader, genom Kristus och i den helige Ande. Mötet uttrycks som en *dialog* i handlingar

och ord. De symboliska handlingarna är också ett sorts språk. Men Guds ord och trons svar måste beledsaga och ge liv åt dessa handlingar, om de ska bli fruktbarande. De liturgiska symbolhandlingarna säger samma sak som Guds ord. De talar om Guds oförskyllda initiativ och Guds folks svar.

Ordets liturgi är därför en omistlig del av den sakramentala gudstjänsten. Man bör göra så mycket som möjligt av dess symboler. Evangelieboken ska markeras genom processioner, rökelse och ljus. Platsen där ordet förkunnas (ambonen) ska ha en framträdande placering. Läsningen ska vara tydlig och noggrann. Predikan ska vara en omsorgsfullt utförd förklaring av ordet. Folkets liturgiska svar uttrycker trons gensvar.³⁹

Den gammaltestamentliga gudstjänstens inspirerade texter används av kyrkan. Sång och musik blir desto mer uttrycksfulla ju intimare de är förknippade med gudstjänsthandlingarna. De heliga bilderna, ikonerna, representerar framför allt Kristus. Sedan Gud blivit synlig i köttet och umgicks med människorna har det blivit möjligt att avbilda Kristus, Guds ikon. »Vi skådar Guds härlighet med avtäckt ansikte», säger Paulus (2 Kor 3:18). Det som orden i evangeliet förmedlar genom penna och bläck, det förmedlar den kristna ikonografin med pensel och färger.

Alla liturgiska tecken syftar ytterst till att framhäva Kristus, också bilder av Maria och de övriga helgonen. Dessa är en sky av vittnen. Helgonen är själva ikoner av den frälsta människan som förvandlats till Guds avbild och likhet.

Efter apostolisk tradition, som går tillbaka till själva den dag då Kristus uppstod, firar kyrkan påskmysteriet var åttonde dag, som därför kallas Herrens dag.⁴⁰ Söndagen är dagen framför andra för »sammankomsten» (*episyntagó/collectio* Heb 10:25).

Kyrkobyggnadens symbolik

Det nya förbundets gudstjänst »i ande och sanning» är inte knuten till någon viss plats. Hela jorden är helig och överlämnad åt människan. Men de kristna måste samlas för att bli levande stenar och ett andligt hus (1 Pet 2:5). Det egentliga templet är naturligtvis församlingen, *ekklesia*. Normalt uppför församlingen ett hus för sina sammankomster. Sådana byggnader blir i sin tur symboler för kyrkan/församlingen, platsen där Gud bor hos sitt folk, som i Kristus har försonats och enats. I kyrkobyggnaden, »Guds hus», ska symbolerna vara äkta och beteckna Kristus, som är närvarande och verksam där.

Katekesen framhäver altaret, Herrens bord, där korsoffret blir närvarande under sakramentala tecken; tabernaklet som gör det möjligt att tillbe Kristus, närvarande i Altarets sakrament, också utanför gudstjänstens ram; krismassmörjelsen, symbol för Andens gåva, som därför bör förvaras på säker och hedersam plats; biskopens eller prästens kathedra, som visar vem som förestår gudstjänsten; ambonen som ska utgöra ett naturligt centrum för uppmärksamheten och så framhäva Guds ords värdighet; baptisteriet och dopfunten som påminner om dopet (inklusive vigvattnet som är en ständig doperinran), samt slutligen platsen där man biktar sig, biktstolen eller samtalsrummet, där man bekänner sina synder och tar emot försoningen.

Kyrkobyggnaden har också en eskatologisk symbolik. När man passerar tröskeln betecknar detta övergången från världen, sårad av synden, till det nya livets och försoningens värld, dit alla är kallade. Kyrkobyggnaden är tecken för Faderns hus, dit Guds folk är på väg och där han ska »torka alla tårar» (Upp 21:4). Kyrkobyggnaden är därför ett hem för alla Guds barn.⁴¹

Slutreflexion

Den liturgiska reform som initierades av Andra Vatikankonciliet var resultat av den patristiska renässansen, grundlagd redan på 1700-talet genom studier av fornkyrkan och kraftigt främjad genom Jean-Paul Mignes editioner på 1800-talet av de grekiska och latinska kyrkofäderna (*Patrologia graeca* resp. *latina*) som gjorde fornkyrkans tankevärld allmänt tillgänglig. Genom en jämförelse mellan kyrkans dåtid och nutid upptäckte teologerna att många rikedomar från fornkyrkan hade bleknat och/eller fallit i glömska. Inte minst gällde detta ecklesiologin och liturgin, ett faktum som är så väl betygat att det här inte kräver några ytterligare kommentarer eller hänvisningar.

Ett koncilium kan visserligen fatta beslut och dekretera att de ska genomföras. En helt annan sak är receptionen av ett koncilium bland kyrkfolket, en process som tar sin tid. Kyrkohistorien lär att den katolska kyrkan har varit utomordentligt präglad av sina koncilier. Man behöver bara tänka på fjärde Laterankonciliet bestämmelser om årlig bikt, eller det Tridentinska kyrkomötets reformstatuter, som i fyrahundra år präglade den romersk-katolska spiritualiteten och mentaliteten också på gräsrotsnivå.

Andra Vatikankonciliet har förvisso satt sin prägel på kyrkolivet, men man kan knappast säga att det ännu blivit recipierat till fullo. Frågan, som

här måste lämnas obesvarad, är hur mycket de genomsnittliga gudstjänstdeltagarna har anammat av konciliets tankar och riktlinjer. Upplever sig den vanlige kyrkobesökaren som lem i Kristi kropp, som mottagare av Guds tilltal, som präst i det allmänna prästadömet? Eller mer som en konsument av prästerlig service, mottagare av den kyrkliga personalens tillhandahållande av gudstjänstverksamhet och sakrament, i synnerhet i livets brytpunkter, då människan har störst behov av *rites de passage*?

Förnyelsen av tänkandet pågår naturligtvis, som en frukt av liturgi-nygestaltning och av medveten förkunnelse, kanske även genom studiecirk-
lar och annan bildningsverksamhet som ägt rum under de mer än fyrtio år som förflutit sedan den revolutionerande konciliekonstitutionen om den heliga liturgin 1963. Men troligen är det i de nya andliga rörelserna som det nygamla församlingstänkandet och den liturgiska reformen recipieras och traderas bäst.

Utifrån den svenska katolska situationen är dessa frågor förvisso ett vär-
digt men ännu obeträtt forskningsfält. Den romersk-katolska kyrkan i Sverige består av människor från ett hundratal länder och alla möjliga kul-
turella bakgrunder. Här finns inte mindre än åtta olika liturgiska riter repre-
senterade, alltså inte bara den västerländskt »latinska», som termen lyder. Alla dessa liturgiska koder inbjuder till olika accentsättningar i det kristna livet. En kristen från Irak torde inte få samma associationer under liturgin som en irländare eller en svensk, när vederbörande deltar i en katolsk söndagseukaristi i vårt land.

Mitt eget intryck är att en stor spridning skulle kunna konstateras i mentaliteter, uppfattningar, trosföreställningar och teologier, om man företog en djuplodande religionssociologisk undersökning av de i Sverige praktiserande katolikerna.

De som, trots all så kallad sekularisering, troget samlas till den söndagliga eukaristin på alla större orter i Sverige binds troligen samman av själva handlingen, mer än av olika välartikulerade trosföreställningar och försanthållanden.

Att göra något är ju ett lika viktigt uttryck som att tänka något. Liturgin är praxis, som både förutsätter en tro men också, och kanske än mer, fostrar en tro.

Liturgin är och förblir den stora skolan för Kristi lärjungar.

Summary

The article summarizes the official Roman documents issued after the second Vatican Council (1962–65) and related to the theology of the liturgy and the congregation (Gr. *ekklesia*, *synaxis*; Lat. *congregatio*) of the faithful as the focus of God's self-revelation and Christ's presence among his people.

According to the conciliar constitution *Sacrosanctum Concilium* (1963), the liturgy is an act of Christ, who continues to offer himself to his heavenly Father in the Eucharist and associates with the human priest and, through his ministry, all the faithful in this oblation act. Thus, the earthly liturgy is a participation as well as an anticipation of the celestial liturgy, presided over by Christ, the heavenly Priest. At the same time, the Eucharist constitutes the Church on earth (as a local as well as a universal reality) and makes her visible in the world.

The local congregation is the sign of the Church as a totality, one, holy, apostolic and catholic. The bishop is the personal symbol of continuity with its apostolic origins and the link to the Church universal and the college of bishops in communion with the successor of Peter, the Roman Bishop. This means that the Church is not only, or primarily, an institution but rather a dynamic process, the coming together of the Body of Christ on earth, here and now, in living contact with the whole Body of Christ through the centuries.

The role of the bishop is heavily stressed in the Roman documents, and the ordinary priest celebrating Mass is seen as the local representative of his bishop, acting with his authorisation and on his behalf.

The liturgy is an epiphany. Even in the poorest conditions, Christ makes himself present in the liturgy. Within the liturgical year, he offers every aspect of himself to be »touched» by the faithful, through the inspired word and the Eucharist.

But the mystery which is celebrated in every Eucharist is the Paschal mystery, Christ's salvific death and resurrection, which is a unique historical event, the only one that does not belong to the past: it persists in the Church's coming together to celebrate the Eucharist.

Some leading thoughts concerning liturgy in the *Catechism of the Catholic Church* are presented (liturgy using signs taken from creation, the symbolism of the church building).

The directives of the Council were enacted during the decades to come. The most conspicuous effects of the reform were the introduction of the vernacular in the Sunday mass, the celebration *versus populum*, and the three year cycle of readings (Old Testament-epistle-gospel) as well as a stronger sense of the liturgy as a common act of all the faithful.

Also, the Roman Catholic liturgical reform has somehow affected most reformed Churches with their historical roots in Medieval Catholicism, not the least the Lutheran Church of Sweden, which has recently applied many of the principles of the *Sacrosanctum Concilium*.

Some concluding reflections are made on the need for comprehensive sociological and theological studies of how this spectacular reform has been received by the average churchgoer.

The author is a professor of Latin, University of Lund, and a Roman Catholic priest.

NOTER

1 Här finns ingen möjlighet att ge ens en översikt över den enorma mängden kommentarer och följdskrifter till Andra Vatikankonciliet dokument om liturgin. Jag nöjer mig med att hänvisa till standardverket *L'Église en prière*, I–IV (ed. A.G. Martimort et al.), Paris 1984 (med relevant bibliografi), i synnerhet kapitlet »Structures et lois de la célébration liturgique» i första bandet, där ett systematiskt/historiskt perspektiv anläggs på det som på franska kallas *l'assemblée*, den till gudstjänst församlade menigheten i liturgiteologiskt perspektiv. Verket föreligger även i engelsk översättning: *The church at prayer. An introduction to the liturgy*, I–IV, Collegeville, Minnesota, 1986–1988. För medeltida dokument se Bertil Nilssons uppsats i denna volym.

2 För ytterligare diskussion om definitioner hänvisas till Bertil Nilssons uppsats i denna bok.

3 Med rit avses här liturgisk traditionsgemenskap. Den latinska riten omfattar främst den romerska, den ambrosianska (i Milanostiftet), Braga- (Portugal) och Toledo-riten (Spanien). Dessutom har vissa religiösa ordnar sina egna traditioner. Samtliga dessa traditioner har efter Andra Vatikankonciliet restaurerats efter konciliet anvisningar. Förutom den latinska riten finns bl.a. den bysantinska, alexandrinska (koptiska), den syriska, den armeniska, den maronitiska och den kaldéiska riten inom den katolska gemenskapen i de så kallade unierade kyrkorna.

4 Texten är tillgänglig på svenska i serien *Katolsk dokumentation* som nummer 1–2: *Andra Vatikankonciliet och det kristna livets källor. Uppenbarelsen, liturgin* [innehåller konstitutionerna *Dei Verbum* och *Sacrosanctum Concilium*], tredje upplagan, Uppsala 1987.

5 *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*. Editio typica, Vatikanen 1970. Efter lätt revidering och komplettering utkom den nu gällande upplagan av det latinska missalet (editio typica tertia) år 2002. Den svenska versionen av missalet utgavs av Stockholms katolska stift 1987 och är lättast tillgänglig i den så kallade folkmässboken *Mässbok. Mässans ordning och böner samt läsningarna för sön- och helgdagar*. Stockholm 1989. Denna svenska version av den romerska mässordningen är i skrivande stund (mars 2005) under bearbetning och skall i lätt reviderad och utvidgad form tas i bruk första söndagen i advent 2005, tillsammans med en ny psalmbok.

6 Första upplagan av den nya perikopordningen *Ordo lectionum missae* trädde i kraft första söndagen i advent 1969. Den nu gällande upplagan (editio typica altera) utkom 1981 och återfinnes i katolska stiftets lektionarier.

7 *Codex iuris canonici* (CIC), canon 904. Denna kyrkans lagbok promulgerades 1983. Dess stadganden kallas *cánones*.

8 CIC, can. 906.

9 CIC, can. 905.

10 CIC, can. 515, § 1.

11 Andra Vatikankonciliet, dekretet om biskoparnas uppgift i kyrkan *Christus Dominus*, 30.

12 Den första upplagan av världskatekesen författades på franska och utkom på detta språk 1992. Den officiella latinska texten utgavs först fem år senare: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Vatikanen 1997. I svensk översättning *Katolska kyrkans katekes* (KKK), andra reviderade upplagan, Vejbystrand 2000.

13 KKK 2179 (med citat ur Johannes Chrysostomos *De incomprehensibili Dei natura seu contra Anomoeos*, 3, 6).

14 KKK 2226.

15 *Sacrosanctum Concilium*, 41.

16 *Lumen gentium*, 26. Slutorden är ett citat av Leo den store, *Sermo* 63,7; *Patrologia latina* 54, 357.

17 *Sacrosanctum Concilium*, 41.

18 CIC, can. 265.

19 CIC, can. 900 och 966.

20 *Ad Smyrnaeos*, 8, 2.

21 *Rituale Romanum. Ordo Initiationis christianae adultorum*, 133–151. *Cæremoniale Episcoporum*, editio typica 1984, 404–430.

22 Jfr CIC, can. 336.

23 *Missale Romanum*, bön efter kommunionen, 27:e söndagen under året. I encyklikan *Ecclesia de eucharistia* (utgiven Skärtorsdagen 2003) utvecklar Johannes Paulus II en *communio*-teologi grundad på eukaristin. Kyrkans *communio* förutsätts som ett faktum innan eukaristin kan firas. Den är sålunda inte ett medel i ekumeniken utan målet för denna. (Härav följer att själva termen inter-kommunion innehåller en motsägelse: antingen finns kommunionen, och då manifesteras den i eukaristin, eller också finns den inte, och då vore gemensam eukaristi en missvisande handling.) Svensk text i *Eukaristin och kyrkan. Encyklikan Ecclesia de eucharistia om eukaristin i dess förhållande till kyrkan*, Vejbystrand 2003.

24 KKK 1128.

25 *Sacrosanctum Concilium*, 102.

26 *Caeremoniale episcoporum* (Vatikanen 1984), n. 231.

27 KKK 1066–1072.

28 Jfr KKK 1084–1085.

29 KKK 1086–1087.

30 KKK 1093–1094.

31 *Ordo lectionum missae*, introduktionen, I, 3, 7–10; på svenska i *Lektionarium för vardagar*, band I, Katolska liturgiska nämnden, Stockholm 1992, sidorna x–xiii.

32 *Ordo lectionum missae*, introduktionen, II, 24–27.

33 CIC, can. 762.

34 CIC, can. 767.

35 KKK 1100–1104.

36 KKK 1108–1109.

37 KKK 1136–1144.

38 KKK 1145–1152.

39 KKK 1153–1155.

40 *Sacrosanctum Concilium*, 106.

41 KKK 1179–1186.

Vart är Svenska kyrkan på väg?

Gudstjänstfolket och liturgins tillbedjansspråk

RAGNAR HOLTE

Rubrikens fråga, och andra med liknande innebörd, hörs idag ganska ofta i den inomkyrkliga, ibland även i den hemmaekumeniska debatten. De som frågar är kristna med vad vi kan kalla en gammaltroende inställning. Är det inte en väldigt urvattnad kristendom som numera erbjuder Svenska kyrkans församlingar? Och är det inte alldeles på tok när man även inom Svenska kyrkans högsta ledning svävar på målet i fråga om grundläggande kristna läror? Ibland blir Svenska kyrkan även föremål för gyckel av kristendomens belackare. Dessa vill gärna ha en så fyrkantig kristen tro som möjligt att argumentera emot, och en kyrka som tycks vilja vara alla till lags utmanar bara löjet, anser man.

Guds outsäglighet och liturgins tillbedjansspråk

Jag vill ställa följande motfråga: hur kan man vara så tvärsäker om Guds väsen och vilja, hur kan vi överhuvud tala om Gud? Fornkyrkans stora teologer var ense om att Gud egentligen är *outsäglig*, vi kommer ständigt till korta när vi försöker tolka Guds väsen och vilja med det mänskliga språkets hjälp.¹ Ändå är språket nödvändigt för att kommunicera våra erfarenheter om Gud, men alla våra formuleringar blir med nödvändighet tentativa; läror eller dogmer utgör härvid inget undantag. En sentida judisk tänkare, Martin Buber, som övat ett djupgående inflytande även på kristen teologi, framhåller att det är särskilt riskabelt att tala om Gud i tredje person. Utsagor *om* Gud ser ut som vanliga påståendesatser och kan lätt misstolkas informera om något slags fakta liknande dem vi förnimmer med våra sinnen. Gud riskerar därmed att uppfattas som ett objekt man kan förfoga över. Ett tillbedjansspråk där man inte talar *om* Gud utan talar *till* Gud som Du, alltså i andra person, är mindre riskabelt än lärans eller dogmens tredje personsspråk. När jag i den här artikeln vill bidra med synpunkter på

Svenska kyrkans vägval ska jag därför lägga särskild vikt vid hur tillbedjansspråk praktisera(t)s och utveckla(t)s. Och detta ter sig så mycket mer befo gat som gudstjänsten är det första som nämns, när den från 1 januari 2000 gällande Kyrkoordningen för Svenska kyrkan redogör för den lokala församlingens grundläggande uppgift.²

Denna Kyrkoordning startar med att fastslå: »Svenska kyrkan är ett trosamfund som leder sin historia tillbaka till de äldsta kristna församlingarna och deras bekännelse till Kristus. Svenska kyrkans trosarv är den apostoliska tron [...] Svenska kyrkans identitet som ett trossamfund med evangelisk-luthersk bekännelse kan härledas till reformationen av den svenska kyrkopro vinsen. Den bekännelsen antogs slutligt vid Uppsala möte 1593 i ett beslut innefattande 1571 års kyrkoordning. Kontinuiteten tillbaka framgår av att den evangelisk-lutherska bekännelsen är grundad i Guds ord samt innehåller de ekumeniska trosbekännelserna från fornkyrkan och den augsburgska be kännelsen som skrevs inom den odelade västkyrkans ram» (s 11).³

Kyrkoordningen framhåller att »det är en uppgift för enskilda kristna och kyrkan att i varje tid på nytt leva sig in i trons djup och klargöra dess innebörd [...] Kyrkans lära formuleras genom den teologiska reflektionen över vad tron och bekännelsen innebär» (s 13). Läran tillmäts alltså betydelse, men dess tentativa och tidsbetingade karaktär understryks genom det viktiga påpekandet att »varken trosbekännelserna eller läran [själva] är föremål för tro». De utgör mänskliga försök att utlägga och förklara tron. Reformationstidens bekännelseskriterier vittnar om »hur tron utlades som svar på den tidens frågeställningar»; i nutiden är det viktigt med »fortlö pande lärosamtal med andra traditioner», och vid sidan av de fornkyrkliga och reformatoriska bekännelserna nämns också »andra av Svenska kyrkan bejakade dokument» som vägledande.

Ett modernt sådant av Svenska kyrkan bejakat dokument är den av Kyrkornas Världsråd utgivna ekumeniska rapporten *Baptism, Eucharist and Ministry* från 1982, som utkom i svensk översättning 1983.⁴ Rapportens andra del, den om eukaristin (nattvarden), skall jag här ta som utgångspunkt för ett studium av hur tillbedjansspråket genom tiderna gestaltats och utvecklats inom Svenska kyrkans främsta huvudgudstjänst, högmässan, och hur denna kyrkas vägriktning ter sig i nuet.

Eukaristins fem huvudmotiv

Svenska kyrkans nu gällande kyrkohandbok, med ordningar för den allmänna gudstjänsten och de kyrkliga handlingarna, antogs 1986, fyra år efter den nämnda ekumeniska BEM-rapportens tillkomst.⁵ Någon direkt påverkan från rapporten på de svenska gudstjänstordningarna kan man ändå knappast tala om, förslagen från 1968 års handboks-kommitté hade växt fram långsamt och prövats i församlingarnas försöksverksamhet innan de slutligen antogs. Men kommittén hade grundligt orienterat sig om de liturgiska utvecklingslinjerna inom de olika konfessionerna och i olika länder under främst 1900-talet.⁶ Liturgiska förnyelserörelser med beslätade program inspirerade bl. a. av fördjupat studium av Bibeln och av den tidiga kyrkans gudstjänstliv hade växt fram på många håll inom kristenheten. Inom den romersk-katolska kyrkan hade vittgående liturgiska reformer antagits av Andra Vatikan-konciliet. Inom den anglikanska kyrkan och många evangeliska kyrkor hade också nya ordningar växt fram. Inom Kyrkornas Världsråd stod ekumeniska överläggningar om liturgin, särskilt nattvardsfirandet, högt på agendan, och BEM-rapporten ger en god överblick över den samsyn som där växt fram. Som vi ska se är de önskemål som rapporten ger uttryck åt väl tillgodosedda i Svenska kyrkans nya högmäsoordning från 1986. Men först en kort redogörelse för rapportens avsnitt om eukaristin (nattvarden).

Rapporten beskriver eukaristins innebörd genom att peka på fem huvudmotiv: (1) Nattvarden som *tacksägelse till Fadern*. Benämningen eukaristi är bildad just efter det grekiska ordet för tacksägelse. »Nattvarden, som alltid innefattar både ord och sakrament, är en förkunnelse och ett firande av Guds gärningar. Den är den stora tacksägelsen till Fadern för allt som skett i skapelse, frälsning och helgelse [...] det stora tackoffer, varigenom kyrkan talar å hela skapelsens vägnar.» – (2) Nattvarden som *åminnelse (anámnesis) av Kristus*. »Nattvarden är åminnelsen av den korsfäste och uppståndne Kristus, dvs. det levande och verksamma tecknet på hans offer, fullbordat en gång för alla på korset och alltså verksamt för hela mänskligheten. Den bibliska åminnelsetanken, tillämpad på nattvarden, hänvisar till Guds verks aktuella verkningskraft, då detta verk firas av Guds folk i liturgisk form.» – (3) Nattvarden som *nedkallande av Den helige Ande*. »Anden gör den korsfäste och uppståndne Kristus reellt närvarande för oss i nattvarden måltid och uppfyller därvid det löfte, som ligger i instiftelse-

orden.» – (4) Nattvarden som *de troendes gemenskap (kommunion)*. »Nattvarden gemenskap med Kristus, vilken när kyrkans liv, är samtidigt en gemenskap inom den Kristi kropp, som kyrkan utgör [...] Nattvardsfirande har alltid med hela kyrkan att göra [...] Nattvardsfirandet kräver försoning och meddelaktighet mellan alla som ses som bröder och systrar i Guds stora familj och utgör en ständig uppfordran till äkta medmänskliga relationer i det sociala, ekonomiska och politiska livet.» – (5) Nattvarden som *Gudsrikets måltid*. »Nattvarden öppnar våra ögon för det gudomliga herravälde, som utlovats oss som skapelsens slutliga förnyelse, och den är en försmak av det [...] Nattvarden är den fest, där kyrkan [...] med fröjd firar och föregriper det kommande Gudsriket i Kristus.»

Nattvardsliturgins tillbedjansspråk från 1531 till 1942

I den medeltida mässan var nattvardsliturgin helt på latin. Maningen *Sursum corda* (Upplyft era hjärtan) och den efterföljande lovsången (prefationen) sjöngs eller lästes högt av prästen och utmynnade i körens trefaldiga *Sanctus* (Helig), men själva nattvardsbönerna, i vilka nattvarden instiftelseord var inbyggda, lästes tyst av prästen. Det fanns ingen för präst och församling gemensam nattvardsliturgi: församlingen bad egna eller av prästen rekommenderade tysta böner medan liturgin förrättades, men en gemensam höjdpunkt nåddes då det invigda brödet och kalken lyftes upp för att tillbes.

1531 utkom för första gången en mässordning med liturgins text på svenska. Olavus Petri var utgivare. Gången i den latinska mässan följdes i huvudsak, men de böner som omgav instiftelseorden förkastades av läromässiga skäl. I stället fick prefationen utmynna i instiftelseorden som sedan följdes av Helig-sången. De ovannämnda motiven tacksägelse (1) och åminnelse (2) är alltså sammanförda: Olavus har skapat en fint utformad tacksägelse över Guds välgärningar, kulminerande i att Gud lät sin Son bli människa, lida, dö och uppstå för vår frälsning, och gav oss nattvarden som en hjälp att sådana välgärningar »till sinnes taga». Åminnelsemotivet fokuseras sedan i bibeltextens instiftelseord. Moment (3) saknas helt (så också i den medeltida mässan). Kommunionmomentet (4) var centralt för reformatorerna, men tolkades främst som den enskildes möte med Kristus, medan den sociala dimensionen kom i skymundan. (5) fanns inte explicit med.⁷

Svensk mässa mottogs ingalunda överallt med förtjusning av församlingarna. Det latinska språket kunde upplevas som ett adekvat uttryck för nattvardens mysteriekaraktär och understryka prästens professionalitet som ceremonimästare. Att höra mässan framförd på svenska kunde uppfattas som alltför simpelt. I kretsen kring upprorsledaren Nils Dacke skrädde man inte orden över den nya ordningen: »ett barn kunde snart vid en dyngevagn vissla fram en mässa».⁸

På lång sikt slog dock svensk mässa helt igenom, och vi kan nog förutsetta att församlingarna mer och mer lärde sig uppskatta att de verkligen kunde följa med i och förstå liturgin. Vid Uppsala möte 1593 hänvisade man till 1557 års mässordning som normerande. Den ordningen, som i flera upplagor utgivits av ärkebiskop Laurentius Petri, var i huvudsak överensstämmande med Olavus Petris mässordning från 1531. Den kom också att bevaras i kyrkohandböckerna från 1614 och 1693. Därigenom blev de svenskkyrkliga församlingarna övade i ett tillbedjansspråk med tonvikt på tacksägelse till Fadern (1) och åminnelse av Kristus och hans försoningsoffer (2), två helt centrala motiv i nattvardens liturgi. Ändå var detta motivval något smalt; sambandet mellan Kristi kropp under brödets gestalt och församlingen som Kristi kropp saknade t. ex. uttryck i den liturgiska texten.⁹ Lite illavarslande var det att man gav möjlighet för ett starkt förkortat prefationsmoment, varigenom tacksägelsemotivet försvagades. Illavarslande var det också att reformatorernas ivriga maningar till församlingborna att ofta gå till kommunion så dåligt hörsammades, och bättre blev det inte under ortodoxins tid, då i stället en huvudgudstjänst utan nattvard växte fram som ett alternativ till söndagens högmässa.

I 1811 års kyrkohandbok raseras på ett uppseendeväckande sätt reformatorernas på fornkyrkans och den medeltida kyrkans grund uppbyggda mässordning. Tacksägelsemomentet försvinner helt ur nattvardsmässan genom att både prefationen och Helig-sången uteslutits: från maningen »Upplyfter edra hjertan till Gud» med eventuellt församlingssvar går man direkt till nattvardens instiftelseord. Handboken vittnar också indirekt om hur man misslyckats med att göra församlingen aktiv i liturgin, vilket för reformatorerna var en huvudpoäng med mässans försvenskning. 1811 tilltros församlingen över huvud inte att högt läsa med i några liturgiska moment. Om prästen inte sjunger utan läser maningen »Upplyfter edra hjertan

[...]» förutsätts församlingens svar utebli. Senare blir det tillåtet att under orgelns beledsagning sjunga svaret.¹⁰ Orgeln är alltså förutsättning för församlingens aktiva deltagande i liturgin. (Jag har faktiskt i min bokhylla en gammal kyrkohandbok från 1800-talet där någon med bläckpenna förtydligat liturgins rollspel genom att växelvis skriva »Präst:» respektive »Orgel:», det senare på ställen där man hade väntat sig anvisningen »Församling:»)

Liturgisk väckelse under 1800-talets senare del gör att den reformatoriska mässordningen återställs i 1894 års handbok, men först med 1942 års handbok vågar man sig på att överskrida ramarna för denna ordning. Tacksägelse- och lovsångsmotivet förstärks genom att den ursprungliga ordningsföljden mellan momenten återställs: prefationen får sin utmyning i Helig-sången och ges dessutom alternativa lydelse växlande efter kyrkoåret. Men mest anmärkningsvärt är att för första gången i svensk tradition (och tidigare än i bl. a. den romersk-katolska kyrkan) en åkallan av den helige Ande införs, efter fornkyrkligt och östkyrkligt mönster, alltså motiv (3) enligt BEM-rapporten. Reformatorerna hade strukit de särskilda kánon-bönerna utan att ersätta dem med några nya; först 1942 tillkommer en särskild nattvardsbön som övergång mellan »Helig» och instiftelseorden.

Eukaristins fem huvudmotiv i 1986 års högmässordning

1900-talets liturgiska väckelse i ekumenisk anda är ett mycket spännande kapitel i gudstjänstlivets historia, men det kan inte skildras här.¹¹ (För Svenska kyrkans del är det skeende som ledde fram till 1986 års kyrkohandbok föremål för en doktorsavhandling i vardande av förre ärkebiskopen Gunnar Weman.) Som redan nämnts: utan att vara direkt beroende av BEM-rapporten från 1982 ger 1986 års högmäsoordning mångvarierade uttryck åt alla de fem huvudmotiv som rapporten pekar på. Jämförd med den sparsamma reformatoriska nattvardsliturgi som med undantag av dekadansperioden mellan 1811 och 1894 utgjort den svenska högmässans kärna möter vi nu en formlig explosion av nyansatser i gudstjänstens tillbedjansspråk. Antalet alternativa prefationer har utökats till 13. Liksom 1942 utmynnar prefationen i Helig-sången, men i fortsättningen blommar det ut extra mycket: medan 1942 hade en enda nyinförd nattvardsbön som övergång till instiftelseorden finner vi nu åtta alternativa, betydligt längre

böner med instiftelseorden inbyggda. Här kan tilläggas att år 2000 ett förslag till reviderad Kyrkohandbok framlades utan att dock bli antaget.¹² Detta förslag har framför allt uppmärksammats (och kritiserats) för sina försök att ersätta maskulina Gudsbenämningar med mer inklusiva sådana.¹³ Men även andra förslag är värda att notera, bl. a. har antalet alternativa nattvardsböner utökats till elva. Min granskning här kommer dock att koncentreras till gällande ordningar från 1986; bara på några få punkter tar jag upp detaljförslag från 2000 års utredning.

Med många varierande uttryck riktas både i prefationerna och i nattvardsbönerna *tacksägelse till Fadern* (1) för alla välgärningar mot mänskligheten i skapelse och frälsning. Tonen anslås redan i prefationens för alla alternativ gemensamma ingress: »Ja sannerligen, du ensam är värd vårt lov, allsmäktige Fader, helige Gud. Dig vill vi prisa och välsigna genom Jesus Kristus, vår Herre.» Grundprincipen i nattvardsliturgin är att tacksägelsen riktas *till* Gud själv *genom* Kristus, försonaren och förebedjaren, men på några ställen riktas tillbedjan och lovsång direkt till Kristus (se nedan). Även efter prefationen och Helig-sången riktas tacksägelse till Fadern, i A och G med direkt anknytning till föregående sång: »Ja, helig är du [...]». Bönen C ger en välmotiverad påminnelse om att Gud inte i bokstavlig bemärkelse är en far/en man: notera den fina formuleringen: »du som är som en fader och en moder för oss».

Eftersom uppenbarelsen i Kristus nästan genomgående blir en huvudpunkt i tacksägelsen (1) flyter detta motiv gärna samman med (2) *åminnelse av Kristus*. Vi kan notera att nattvardsbönerna C, D, E och G utmynnar i en doxologi, d.v.s. i en kulminerande lovprisning till Guds ära. En sedvänja som går tillbaka till fornkyrkan är att vid detta moment samtidigt lyfta upp bägaren och en oblat hållen ovanför den. Handboken ger inga föreskrifter härom, men något hinder att utföra denna talande rit föreligger inte heller. Förslaget från 2000 ville införa doxologier även i A, B och F, kanske för att möjliggöra uppflytanderiten också när dessa alternativ brukas.

De åtta bönerna apostroferar med varierande uttryck olika sidor i Kristi verk. Några an knyter tydligt till bibelord, A till Fil 2:6 ff., D till Joh 3:16 och 2 Kor 5:19. D startar som 1942 års nattvardsbön: »Lovad vare du himmelens och jordens Herre, som förbarmat dig över oss och utgivit din ende Son, för att var och en som tror på honom inte skall gå förlorad utan ha evigt liv.»

1986 är bönen dock betydligt utvidgad och ger bl. a. utrymme för ett offermotiv i vilket menigheten inneslutes i Kristi offer. Därigenom åstadkoms en fin förening av åminnelse- och gemenskapsmotiv (2 och 4): »Vi ber dig: se till hans fullkomliga och eviga offer med vilket du har försonat världen med dig själv. Låt oss alla genom den helige Ande förenas till en enda kropp och fullkomnas till ett levande offer i Kristus.» Offermotiv i nattvarden har länge varit en ömtålig fråga efter den reformatoriska polemiken mot katolsk mässofferslära. Att nattvarden är en åminnelse av Kristi offer är okontroversiellt, men varje tal om gudstjänstdeltagarnas offer har kunnat misstänkliggöras som utslag av gärningsrättfärdighet. BEM-rapporten uppmärksammar hur markant den medeltida mässoffersläran har reviderats i den nya romersk-katolska liturgin, och den rekommenderar medlemskyrkorna att på nytt tänka igenom nattvardens offermotiv. D-alternativet är den av bönerna som går längst i denna riktning, enligt min mening på ett övertygande sätt.¹⁴

Även i alt. F ber man att de som delar brödet och bägaren skall »förenas till en enda kropp och fullkomnas till en levande offergåva i Kristus». En annan offeraspekt är att brödet och vinet »bärs fram» inför Gud för att välsignas och helgas, »gåvor av jordens frukt och människors arbete» som det heter det i D, liknande i A, E, H. – Att Kristus är vår förebedjare och att liturgins böner upptas i hans förbön markeras särskilt i E (jfr C): »Förena vår bön med alla dina heligas böner och inneslut den i din Sons förbön för oss alla.» Flera av alternativen innehåller »modernt» klingande formuleringar, såsom C: »Han är din Son, här i vår mitt, den nya människan, vår framtid och vårt hopp.» Över huvud erbjuder nattvardsböernas utsagor om Kristus och hans gärning ett brett spektrum från bibelnära till mer »moderna» uttryck.

Samtliga alternativ ger omedelbart efter instiftelseorden församlingen möjlighet att direkt till Kristus uttala hyllningen »Din död förkunnar vi, Herre, din uppståndelse bekänner vi, till dess du kommer åter i härlighet», ett mycket omtyckt moment. Som ovan sagts är grundregeln att liturgins böner och sånger riktas till Gud själv. Denna hyllning till Kristus är alltså ett uppskattat undantag, liksom den klassiska sång som föregår kommunionen: »O Guds Lamm som borttager världens synder».

En bön om *nedkallande av den heliga Anden* (3) kan tyckas ha en självklar plats i nattvardsmässan, eftersom det flerstädes i Nya testamentet betonas att det är Anden som förmedlar Kristi närvaro till församlingen och

ger hans ord och gärningar aktuell verkningskraft. Ändå har en sådan bön saknats både i den romersk-katolska och den evangelisk-lutherska liturgin. I fornkyrkans och östkyrkans liturgier möter formuleringar som »[s]änd din Ande över oss och över dessa gåvor av bröd och vin». Från lutherskt håll har det funnits viss tvekan om i varje fall det senare ledet av en sådan bön: reformatorerna övertog nämligen, fastän de samtidigt nytolkade, den medeltida uppfattningen att det är själva uttalandet av instiftelsens ord »[d]etta är min kropp» etc. som skapar Kristi sakramentala närvaro i brödet och vinet. Men i ljuset av det ovan nämnda intima sambandet mellan Anden och Kristi ord går det inte att spela ut dem mot varandra. Numera föreskriver t.o.m. Kyrkoordningen att båda skall vara med: »Nattvarden firas med en nattvardsbön, som innefattar en bön om den heliga Andens närvaro och Bibelns berättelse om hur Jesus instiftar nattvarden (instiftelseorden) samt med utdelandet av det välsignade brödet och vinet.»¹⁵ Åkallan av Anden ingår i alla åtta alternativa bönerna i 1986 års handbok. A och B stannar liksom 1942 års handbok vid att nedkalla Anden över de troende, men i övriga alternativ omfattas även brödet och vinet. Handboksförslaget 2000 föreslog att detta skulle införas även i A och B.

Som ovan nämndes betonade reformatorerna starkt *kommunionens* betydelse men tolkade den främst som den enskildes möte med Kristus. BEM-rapporten framhåller kommunionen som *de troendes gemenskap* (4). Detta betonas i alla nattvardsbönerna och särskilt starkt i D och F (se ovan), liksom i G. I alla alternativen uttrycks detta även vid den följande brödsbrytelsen, i ordalag hämtade från 1 Kor 10:16–17. Prästen säger: »Brödet som vi bryter är en delaktighet av Kristi kropp.» Församlingen svarar: »Så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd.» Även detta är ett mycket omtyckt moment. Att de troendes gemenskap skall inspirera till socialt ansvar för de nödlidande i världen och till att befrämja fred och tillit mellan människor betonas i flera av alternativen, t ex i G: »Gör oss till ett i kärleken, så att vi kan vara Kristi kropp i världen och uppenbara hans liv till fred och läkedom för alla människor.»

BEM-rapportens motiv (5) var nattvarden som *Gudsrikets måltid*. Åminnelsen av Kristi lidande, död och uppståndelse övergår därmed i förväntan på hans återkomst i härlighet och alltings fullkomnande i evigheten. Detta motiv finns med i alla handbokens nattvardsböner (i varje fall alltid i den ovan

citerade, av alla uttalade direkta hyllningen till Kristus), även om uttrycket »Gudsrikets måltid» inte explicit nämns. I E heter det: »Låt den dag komma snart då du befriar din skapelse från lidande och förnedring till glädje och fulländning.»

Herrens bön har alltid varit ett självklart inslag i nattvardsliturgin, liksom fridshälsningen och hyllningen till Kristus/»Guds Lamm» som inledning till kommunionen, vari givetvis nattvarden som *handling* kulminerar. Även tackbönen efter kommunionen har 1986 fått en rad alternativa utformningar, fjorton stycken, av vilka tio anpassats till kyrkoårets växlingar.

Liturgi och församlingssyn

Som Oloph Bexell visar i sin i denna volym ingående artikel har Svenska kyrkan under senare delen av 1900-talet alltmer utvecklats från uppifrån styrd kyrka till kyrka med betoning av lokalförsamlingens grundläggande betydelse och av dess långtgående självstyre. I den från 2000 gällande Kyrkoordningen heter det: »Svenska kyrkan framträder lokalt som en församling. Denna är den primära enheten inom kyrkan. Församlingens grundläggande uppgift är att fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission. Syftet är att människor skall komma till tro på Kristus och leva i tro, en kristen gemenskap skapas och fördjupas, Guds rike utbreddas och skapelsen återupprättas» (s 15). Att fira gudstjänst är inte församlingens enda uppgift, men den nämns först. Gudstjänst innehåller inte bara liturgi utan också predikan och psalmsång, ofta också körsång, de båda sistnämnda nära förknippade med liturgin. Men som temat för denna volym av årsboken formulerats är det motiverat att speciellt skärskåda liturgin och dess relation till församlingen. Min huvudaspekt på liturgin är ju att se den som ett tillbedjansspråk, ett språk som inte talar *om* Gud utan *till* Gud som Du. Jag vill då gärna framhålla att många av psalmbokens psalmer har ett liknande tillbedjansspråk, så också många körsånger.

I Kyrkoordningen heter det vidare: »Gudstjänsten är hela församlingens gåva och uppgift. Alla i församlingen är kallade att delta i gudstjänsten och komma med sina erfarenheter och livsfrågor till det gemensamma mötet med Gud. Kyrkorådet och kyrkoherden har gemensamt ansvar för gudstjänstlivets utformning och utveckling. Prästen, kyrkomusikern, kyrkoverdarna och den gudstjänstfirande församlingen gestaltar tillsammans

varje enskild gudstjänst» (s 75). Det ligger nära till hands att uppfatta detta som en skildring av ett idealtillstånd, som inte alltid har så god kontakt med den jordnära verkligheten. Det är inte obekant att Svenska kyrkans gudstjänstliv i många församlingar väcker ringa intresse och att det någon gång t. o. m. kan förekomma att prästen, kyrkomusikern och kyrkovärdarna utgör de enda gudstjänstdeltagarna. Men så är det ju inte överallt. Det finns också uppmuntrande exempel på församlingar där huvudgudstjänsten drar till sig alltfler engagerade deltagare som också erbjuds och accepterar att ta på sig uppgifter i gudstjänsten. Gärna uppstår i sådana fall önskemål om att huvudgudstjänsten allt oftare skall firas som högmässa. Territorialförsamlingen får som sin kärna en levande gudstjänstförsamling, vi kan kalla den *gudstjänstfolket*. Motivet *de troendes gemenskap* (4) blir i sådana sammanhang levandegjort, deltagarna får konkret uppleva hur de genom att näras av Kristi sakramental kropp själva byggs upp som en kropp i Kristus, som församling i kontakt med den universella kyrkan och med hela Guds skapade värld.

Genom den auktoritet som numera tillerkänns lokalförsamlingen finns det stora möjligheter att till följd av lokalt framställda önskemål välja de mest passande alternativen i handboken och ge gudstjänsten en lokal prägel. Dessutom medger Kyrkoordningen uttryckligen församlingarna att vid vissa tillfällen eller under viss tid använda någon annan gudstjänstordning eller musik än den som ingår i Kyrkohandboken (s 80). I själva verket har det växt fram en stor repertoar av nyskrivna mässor i efterföljd av Martin Lönnebos och Ingmar Milvedens mycket uppmärksammade *Mässa i skördetid* från 1969, och i många olika musikaliska genrer. Detta gör att vi utöver det redan mångskiftande tillbedjansspråk som finns i handbokens alternativa böner har fått ett kontinuerligt nyskapande på området, låt vara att flera textförfattare avstår från försök att nyskapa själva nattvardsbönen utan där ger rum för att använda något av kyrkohandbokens alternativ.

Vilken kontrast mot 1800-talets påvra och förstelnade högmässoliturgi! Lena Petersson, forskare i systematisk teologi och i musik, håller f. n. på med att lägga sista handen vid en doktorsavhandling som inventerar och analyserar hela den spännande repertoaren av nyskrivna mässor efter 1986. Här har funnits något för lokala kyrkokörer att bita i – detta ingalunda bara i de stora stadsförsamlingarna¹⁶ – och med församlingarnas nya frihet att

ibland låta sådana nyskrivna mässor ersätta den ordinarie högmässan växer deras självförtroende och ökas individernas vilja till engagemang.

Svenska kyrkans väg – centrum och periferi

Min artikel startade med frågan om vart Svenska kyrkan är på väg. Självfallet kan inget entydigt svar ges. Svenska kyrkan innehåller många olika strömningar och rörelser som söker sig i skilda riktningar. Framför allt är Svenska kyrkan en folkkyrka, som å ena sidan innefattar trogna och engagerade gudstjänstdeltagare, dem vi här kallat gudstjänstfolket, å andra sidan människor som främst brukar kyrkans tjänster i samband med dop, vigsel och begravning. Å ena sidan avgjorda kristna, å andra sidan religiösa sökare eller människor med svalt religiöst intresse. Svenska kyrkan vill vara till för alla dessa kategorier, men självfallet måste de bemötas på olika sätt och med olika sorts språk. Den rörelse jag koncentrerat mig på i denna artikel, gudstjänstfolket som utövar liturgins tillbedjansspråk, leder rakt in i troslivets centrum. Dokument som främst vänder sig till religiösa sökare och människor med svalt intresse rör sig i riktning mot kyrkans periferi.

Ett typiskt periferidokument är den på annan plats i denna årsbok återgivna »kommunikationsplattformen» för Svenska kyrkan.¹⁷ När det där heter att »Svenska kyrkan vill ge rum för möten med Gud [...] ge möjlighet till eftertanke, tro och engagemang [...] vara en närvarande och öppen kyrka buren av tillit, livsmod och hopp» finner jag detta vara idel positiva ting, även om det inte direkt leder in i troslivets centrum. Läser man sedan vidare i dokumentet finner man att det utmynnar i följande utsaga: »Det innersta i Svenska kyrkan är tron på en kärleksfull Gud, en levande och närvarande Kristus och en helig, livgivande Ande. Den tron är en gåva som skapas i mötet mellan människor och med den Gud som i varje ögonblick vill befria, förändra och skapa – på nytt.»

Även om detta dokument främst riktar sig till människor i kyrkans periferi visar det sig alltså att man hoppas kunna visa dem vägen till centrum: till »trons innersta». Hur detta innersta eller centrum uttrycks i Svenska kyrkans nattvardsliturgis tillbedjansspråk är vad jag velat skildra i denna artikel, som visat att området präglas av en lika häpnadsväckande som glädjande kreativitet. Sett i ett långt historiskt perspektiv är det påfallande vilket berikande och mångskiftande tillbedjansspråk som växt fram i Svenska

kyrkans högmässa under de senaste decennierna. Eftersom vi här utgått från att tillbedjansspråket ger en omedelbarare och tillförlitligare tillgång till Guds väsen i dess outsäglighet än lärospråket gör, kan en kyrka som alltmer öppnat sig för liturgins tillbedjansspråk knappast gå allvarligt vilse – det är i varje fall min bedömning.

Summary

Towards the end of the last century, the bonds between church and state in Sweden existing since the time of the reformation were dissolved, and a new Church ordinance for the independent Swedish church came into use from 1 January 2000. The Swedish church there is defined as a Christian community leading its history back to the earliest Christian congregations and their confession to Christ, and transmitting the apostolic faith. It has an evangelical-lutheran confession accepted 1593 including the ecumenical creeds from the early church and the Swedish Church ordinance from 1571. Also more recent documents accepted by the Swedish church are awarded a guiding function, and the importance of continuous theological reflection upon the faith in dialogue with other Christian traditions is emphasized.

The Swedish church sometimes is accused of not being firm enough in its doctrine. Personally, I judge it important always to bear in mind the conviction of the great Early Church theologians that God is *ineffable*. This conviction makes it necessary to accept that confessions and doctrines only have a tentative character. The Church ordinance underlines that they are not themselves the object of faith: they simply try to apply and explain faith. The Jewish thinker Martin Buber has warned us against speaking *of* God making God an object we have recourse to, rather than *to* God as Thou/You, in a language of adoration. In the present essay, I have studied the character and development of adorative language in the Swedish church, concentrating on the liturgy of the eucharist.

My starting point is an ecumenical document accepted by the Swedish Church, the WCC-report *Baptism, Eucharist and Ministry*, 1982. It describes the meaning of the eucharist under five aspects: (1) »[...] as thanksgiving to the Father [...] for everything accomplished in creation, redemption and sanctification». (2) »[...] as anámnesis or memorial [...] of the crucified and risen Christ, i.e. the living and effective sign of his sacrifice,

accomplished once and for all on the cross and still operative on behalf of all humankind.» (3) »[...] as invocation of the Spirit [who] makes the crucified and risen Christ really present to us in the eucharistic meal, fulfilling the promise contained in the words of institution.» (4) »[...] as communion of the faithful [...] within the body of Christ [...] the Church [...]in search for appropriate relationships in social, economic and political life». (5) »[...] as meal of the Kingdom [...] at which the Church joyfully celebrates and anticipates the coming of the Kingdom in Christ».

Their repudiation of the medieval doctrine of the eucharistic sacrifice had led the Swedish reformers to delete the prayers surrounding the words of institution, instead placing these between the preface and the *Sanctus*. This gave a concentrated combination of aspects (1) and (2). (3) was missing (as in the medieval mass) and (5) not explicitly mentioned. The communion (4) was emphasized, but mainly as the individual believer's meeting with Christ; the connection between the sacramental body of Christ and the church as his body lacked liturgical expression. No later Swedish liturgy went beyond this form of the liturgy till 1942, when the preface was anew combined with the *Sanctus* and an innovating prayer i.a. containing an invocation of the Spirit introduced as transition to the words of institution.

A wholly new liturgy for the eucharist was accepted in 1986. Here the language of adoration is really flourishing. The preface has 13 alternatives adapted to the ecclesiastical year. Instead of the one short 1942 prayer following the *Sanctus* there are now 8 alternative, much longer prayers surrounding the words of institution. The five aspects mentioned in the BEM report are all presented in diversified and enriching ways, even when approaching themes that in the light of traditional Lutheran theology appear a little delicate, e.g. the believers being included in the sacrifice of Christ forming one body with Him, or the Spirit and not exclusively the words of institution bringing about the sacramental presence of Christ.

Whereas the established Swedish church had a rather authoritarian form of government, and no deviations from the wordings of the prescribed liturgy were tolerated, the 2000 Church ordinance awards the local parish, »the primary unit within the church», a considerable degree of self-government. Not only can it choose freely among the many alternatives in the prescribed liturgy, it is also explicitly allowed, at certain occasions or during

a longer period, to replace the official liturgy with alternative rites. Actually, a great number of newly created masses have appeared, in many different musical styles, mostly with extensive parts for the church choirs.

Seen in a longer historical perspective, the adorative creativity of the Swedish church during the latest decades is most striking. Since, according to our conviction, adorative language gives a more immediate and reliable access to the ineffable God than doctrinal language, a church showing an increasing openness towards that kind of language does not seem to be in danger of going seriously astray.

NOTER

1 Se härom exempelvis artiklar av Samuel Rubenson och Ragnar Holte i årsboken Svenskt gudstjänstliv 2003 *Liturgi och språk*.

2 *Kyrkoordning med angreänsande lagstiftning för Svenska kyrkan*, 1999, 15.

3 Frågan hur svenskt gudstjänstliv omformades i evangelisk riktning ägnades hela föregående volym av Svenskt gudstjänstliv åt, med tonvikt på vår förste evangeliske ärkebiskop och hans 1571 antagna Kyrkoordning: *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv*, 2004.

4 *Baptism, Eucharist and Ministry*. Faith and Order Paper No. 111, World Council of Churches, Geneva 1982. – *Dop Nattvard Ämbete*, red K O Nilsson, Nordisk Ekumenisk skriftserie 11, 1983.

5 *Den svenska Kyrkohandboken*, I. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. 1987.

6 Se särskilt 1968 års kyrkohandbokskommitté, *Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer*, SOU 1974:67.

7 Se utförligare om framväxten av svensk mässa under 1500-talet i mina och andras artiklar i *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv*, Svenskt gudstjänstliv 2004.

8 Holmqvist, Hj, *Reformationstidevarvet 1521–1611*, 1933, 300. Svenska kyrkans historia, III.

9 Jfr avsnittet »Vart tog kroppen vägen?» i Christer Pahlmblads artikel i 2004 års volym av Svenskt Gudstjänstliv, 136 ff.

10 Utförligare om 1800-talets liturgiska utveckling i Oloph Bexells artikel i denna volym.

11 De allmänna utvecklingslinjerna berörs i Bexells artikel.

12 *Kyrkohandboksgruppens förslag till kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. Svenska kyrkans utredningar 2000:1.

13 Denna sida av förslaget har jag diskuterat i min artikel »Berättelse, liturgi, symbolspråk» som ingår i Svenskt Gudstjänstliv 2003, *Liturgi och språk*.

14 D-alternativets nattvardsbön hade inte växt fram inom handboks-kommittén utan inom den av biskop Sven Silén ledda försöksverksamheten i Västerås stift. Personligen finner jag att D är det alternativ som fulltonigast ger uttryck åt de klassiska nattvardsmotiven. Andra av förslagen kan ha förtjänster genom det nytänkande de ger uttryck åt, kanske speciellt C.

15 *Kyrkoordning* [...], 1999, 83.

16 Som exempel kan nämnas att i den församling där jag vistas under sommarhalvåret, Löderups församling i Lunds stift, har under senare år två nyskrivna mässor framförts av församlingens körer. 1997 och 1998 framfördes en svensk version av *Misa campesina nicaragüense – den nicaraguanska bondemässan* (1987) 1995, textmässigt ett spännande utslag av latinamerikansk befrielse-teologi och med rytmisk/folkmusikalisk prägel; unga latinamerikanska musiker medverkade. 2003 och 2005 har framförts *I välsignan och fröjd, En folkmusikmässa av Alf Hambe och Hans Kennemark*, 2000, melodiskt mycket tilltalande och med charmfulla sångtexter om den förlorade sonen och om skapelsens under. Ingen av dessa mässor hade nyskriven nattvardsbön. Körerna leddes av församlingens kantor Håkan Olsson.

17 Den kompletta texten återges ovan som bilaga till Elisabeth Stengårds artikel.

Recensioner

REDAKTÖR: ANNA J EVERTSSON

Tjugotvå psalmer & andliga visor genom fem sekler

Utgivna och kommenterade av Harald Göransson

Altantis, Stockholm 2004, 62 s., ISBN 91-7353-006-9

Upprinnelsen till denna bok har enligt förordet varit Harald Göranssons missnöje med att Svenska Akademien inte har tagit med melodin till en enda av psalmerna i sin utgåva *Den gamla psalmboken. Ett urval ur 1695, 1819 och 1937 års psalmböcker* (2001). Musikaliska Akademien tog fasta på Göranssons kritik och gav honom uppdraget att ge ut en bok med melodier till valda psalmer jämte kommentarer.

Man kan säga att Göranssons bok – den blev hans sista – är ett komplement till hans *Koral och andlig visa i Sverige*, utgiven 1997, dock utan att vara ett utdrag ur denna. Sexton av de tjugotvå psalmerna i den sista boken kommenteras även i den förra.

Boken har fått en tilltalande, luftig layout med de mer tekniska melodi-kommentarerna placerade med finstil i marginalen. Brödtexten kan sålunda läsas utan att man behöver fördjupa sig i melodiernas enskildheter.

Melodierna har varit bestämmande för urvalet, men det är tydligt att psalmerna och visorna också har valts med tanke på att texten skall representera det karakteristiska för olika epoker och fromhetstyper. Urvalet är okonventionellt och mycket personligt. Ungefär hälften av de valda psalmerna/koralerna finns kvar i 1986 års psalmbok, de äldre givetvis i reviderad form.

Medan Svenska Akademiens textutgåva ger ett urval från de officiella psalmböckerna från 1695 till 1937 presenterar Göransson koraler från många olika källor och inte bara psalmer för bruk i kyrkan och vid husandakter utan även för fester i hemmet.

Boken börjar med en julsekvens från 1100-talet, »Laetabundus exultat fidelis chorus», med tillhörande skottvers, »Kristus är födder av en jungfrun». Skottverssjungandet blev början till församlingssången; men Göransson har för säkerhets skull satt ett frågetecken efter sitt påstående. I urvalet ingår både kända och mindre kända sånger. Den kvardröjande katolicismen under 1500-talet representeras med en skålvisa till Sankta Anna som sjungits

vid bröllop. Varför Geijers Nyårssång tagits med förstår jag inte. Alla de andra psalmerna och visorna hör till kategorin unison sång, medan denna är en typisk solosång med en stil hemmahörande i de borgerliga salongernas musik.

Presentationerna av de olika epokerna och fromhetsriktningarna är mycket summariska. Lina Sandell skulle blivit bedrövad om hon vetat att hon nämns som exempel på frikyrklighetens sångdiktare. Att unglyrkligheten får representeras av »Fädernas kyrka» är givet. På så sätt ges tillfälle till en välbehövlig kommentar till varför denna psalm, till många äldres förtrytelse, saknas i vår nuvarande psalmbok. Som exempel på nutida barnpsalm har Göransson valt Eva Norbergs finstämda »Det gungar så fint, när han bär dig, mitt barn». Jag har inget emot valet, men hans påstående att barnvisor i egentlig mening är sällsynta är djupt felaktigt. Han håller före att barnen behandlas i ett »uppifrån-perspektiv» i *Kyrkvisor för barn*. Den nya typ av kristen barnvisa som skapades av Anders Frostenson och Britt G. Hallqvist presenterades först i denna sångsamling, som blev mycket uppmärksammas. I synnerhet Britt G. Hallqvists barnpsalmer är befriade från »uppifrån-perspektiv». Se t.ex. »Vem är det som kommer på vägen».

Uppläggnigen av kommentarerna är osystematisk, men impressionismen skapar variation. Melodierna och deras utformning står givetvis i centrum. Någon anmärkningsvärd detalj lyfts fram. Det är ingalunda alltid det första trycket som avbildas; det är äldre melodiformer som varit spridda eller är särskilt intressanta. Ibland kommenteras bruket: när och hur koralerna sjungits. Men psalmens/koralens förekomst i officiella psalmböcker över tid noteras inte. Särskilt värdefulla är marginalkommentarerna, och här har Göransson utnyttjat de handskrifter som samlats in under senare år, inte minst av Elisabet Wentz-Janacek.

Ett intressant exempel på hur en flerstämmig sats gett upphov till två olika koraler är den fyrstämmiga satsen till »Ich weiss mir ein Blümlein hübsch und fein» försvenskad 1583 av Därleman, »Jag vet ett blomster skönt och fint». Sopranmelodin finns till texten i 1697 års koralbok. Samuel Hedborns om-diktning av psalmen i 1819 års psalmbok har av Haeffner försetts med tenormelodin och denna används även till Mannerheims bearbetning av Hedborns text i 1986 års psalmbok, »En blomma uti öknen stod».

Texterna kommenteras mycket sparsamt och oftast är bara ett par verser upptryckta. Relationen text-melodi uppmärksammas tyvärr mera sällan,

men beträffande Evers psalm »Vår blick mot helga berget går» visar Göransson på hur Otto Olssons melodi framhäver inrimmen och även i övrigt är följsam mot texten och betonar dess höjdpunkter. För koralen »Den signade dag» ges exempel på åtta olika slutfall. Här hade man gärna sett en kommentar om vilken betydelse alternativen kan få för texten.

Någon vetenskaplig utgåva av melodierna är inte denna bok och referenser och källuppgifter saknas. Men boken är ändå ett välkommet bidrag till det hymnologiska biblioteket. Harald Göransson hade förmågan att meddela sina kunskaper på ett välformulerat och lättillgängligt sätt.

Inger Selander

Nisser, Per Olof

Ett samband att beakta – psalm, psalmbok, samhälle

Diss., Bibliotheca Theologiae Practicae 75, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2005, 352 s., ISBN 91 7580 278-3

På 1970- och 1980-talen pågick en intensiv förnyelse av psalmböcker i de nordiska länderna – med undantag av Danmark. Det som främst motiverade arbetet var de omvälvningar som hade ägt rum i samhället efter 1960-talet. Förändringarna berörde så gott som alla områden: arbetsliv, livsmiljö, kommunikation, utbildning, livsåskådning, språk, teologi. De officiella psalmböckerna dominerades av en agrar livsstil och ett gammaldags språk och upplevdes föråldrade. När den nya svenska psalmboken slutligen antogs av kyrkomötet 1986 hade den föregåtts av ett långt förarbete och livliga diskussioner om psalmens roll i ett samhälle under omvandling.

I sin doktorsavhandling *Ett samband att beakta – psalm, psalmbok, samhälle* försöker Per Olof Nisser ge svar på frågan hur samhällssituationen under senare hälften av 1900-talet kom att påverka det slutliga innehållet i 1986 års psalmbok. För sin analys har han granskat psalmboksrevisionen utifrån sex olika områden eller motiv som starkt berördes av samhällsutvecklingen under senare hälften av 1900-talet: mission, evangelisation, diakoni, ekumenik, arbetsliv och ungdomens nya situation. Att han har valt att granska just dessa motiv beror på att de nämndes i de två kyrkomötesmotioner som lades fram 1958 och 1968 och som blev impulsen till att arbetet med psalmboken påbörjades 1969. Det var framför allt på dessa områden som det fanns ett stort behov av nya psalmer.

Nisser vill med sin avhandling i främsta rummet svara på frågan hur samhällsutvecklingen kom att påverka psalmbokens innehåll, men han har också ambitionen att fylla en lucka inom den hymnologiska forskningen. Han utgår nämligen från den kritik av hymnologin som Sven-Åke Selander och Jan Arvid Hellström i början av 1980-talet framförde i olika sammanhang när de menade att den hymnologiska forskningen arbetar alltför isolationistiskt. Forskarna granskar psalmer och psalmböcker ur ett alltför snävt perspektiv. Man koncentrerar sig på enskilda psalmer och psalmböcker i ett kyrkligt perspektiv. Man studerar texter och författare, melodier, språk, teologi och olika teman, men beaktar inte den betydelse som samhället och kulturen har haft på psalmernas utformning. Nisser vill därför genom sitt arbete göra en ny inbrytning inom svensk hymnologisk forskning – fylla en lucka, som han själv uttrycker det. Hans utgångspunkt är att det finns ett nära samband mellan psalm, psalmbok och samhälle och att detta faktum måste beaktas i den hymnologiska forskningen. Detta motiverar undersökningens något otydliga titel *Ett samband att beakta*.

Avhandlingen innehåller en ganska utförlig beskrivning av efterkrigstidens samhällsförändringar och hur de har påverkat de sex motiven som avhandlingen koncentreras på. *Missionen*, som tidigare var inriktad på att predika evangelium i hednavärlden och på den enskildes omvändelse, arbetar numera också med att förändra människors sociala, ekonomiska och politiska strukturer. Den bedrivs på sex kontinenter som *missio Dei*, en Guds mission, som inte bara har kyrkan i blickpunkten utan som ivrar för att Guds plan med världen och mänskligheten skall förverkligas. Mission och det besläktade området *evangelisation* har därför kommit alltmer närma sig varandra. Också gränsen mellan mission och *diakoni* har blivit flytande. Från att tidigare ha setts som en privat verksamhet har diakonin blivit en obligatorisk uppgift för församlingen och från att ha betraktats som en del av kyrkans förkunnelse fungerar den i dag förutsättningslöst för att skapa grundvalar för människovärdigt liv utan tanke på att omvända folk. *Ekumenik* handlar på samma sätt inte längre bara om att försöka skapa kyrklig enhet. Den är inriktad på arbete för att hela världen, hela mänskligheten och inte bara kyrkorna, skall försonas och enas. Viktiga frågor har blivit ämnen som fred, frihet och rättvisa.

Stora förändringar har skett inom *arbetslivet*. Arbetsmiljö, arbetstider,

arbetsmarknad, fackföreningarnas roll, demokratisering och tekniska förändringar gör att arbetslivet idag ser helt annorlunda ut i jämförelse med situationen på 1930-talet när den förra psalmboken förbereddes. Förändringarna gäller framför allt ungdomsvärlden och *ungdomens situation*. När 1937 års psalmbok utarbetades var ungdomar något som skulle fostras och styras och bevaras från de faror som hotade på vägen till vuxenlivet, en ideologiskt passiv grupp. Men från 1950-talet och framåt utvecklades en ny ungdomskultur, där speciellt musiken spelade en viktig roll för identifikationen. De unga blev i synnerhet på 1960-talet allt mer engagerade i samhället och radikala i sina värderingar, ett aktivt handlande subjekt som går sina egna vägar.

Sammantaget visar Nisser hur utvecklingen har inneburit stora förändringar inom de sex områden eller motiv som han granskar. Den viktiga frågan är: Hur påverkade samhällsutvecklingen urvalet av psalmer i 1986 års psalmbok? Författaren ger många intressanta svar utifrån de sex motiven, men han har inte undersökt bara själva psalmboken. Han analyserar också andra sångsamlingar och psalmboksförslag, som *Psalmer och visor* (PoV) 1971, 1976 och 1982 samt deras förlagor. Han visar hur olika enskilda psalmer åkte in och ut, hur de omarbetades och med vilka motiveringar ändringarna gjordes.

Slutsatsen är att samhällsförändringarna inte alls tycks ha påverkat 1986 års psalmbok i den grad som man kunde ha förväntat sig. Och kanske än mer överraskande: psalmerna i 1937 års psalmbok visar en större påverkan av samhället än 1986 års psalmbok. Detsamma gäller många andra kristna sångsamlingar som utgavs på 1960- och 1970-talen. De tidiga ansatserna till ett närmande mellan psalmen och samhället som bl.a. framgår av de olika upplagorna av PoV försvann genom att samhällsorienterade psalmer inte togs med i den slutliga psalmboken.

Detta betyder självfallet inte att samhällsförändringarna negligeras, men Nisser menar att omvälvningarna hade återspeglats mycket tydligare om vissa psalmförslag inte hade utmönstrats och om psalmkommittén inte hade gjort ändringar som ledde till att psalmerna blev mer tidlösa och kyrkligt inriktade. En motivering till sådana ändringar var ofta de estetiska krav som ställdes. Psalmboken måste ha nivå och kvalitet, vara tidlös.

Nedtoningen kunde illustreras med Anders Frostensons översättning av Sydney Carters »Said Judas to Mary» (»Maria, sa Judas»). I den version

som ingick i PoV71 har psalmen fem verser och ett klart diakonalt perspektiv. Den sociala dimensionen var central i den engelska versionen som anknyter till bibeltexten (Mt 25) om att Jesu efterföljare känns igen på att de värnar om samhällets utsatta individer. När kyrkomötet 1975 strök den sista versen inför PoV76 blev psalmen en hyllning till Mästaren i stället för att vara en uppmaning till diakonal handling. En annan sak är att hela psalmen senare utmönstrades.

Nisser ger många exempel på ändringar som gjordes i psalmerna innan de togs med i 1986 års psalmbok. Detta gäller psalmer som uttryckte tvivel, t.ex. Britt G. Hallqvists »Gud du gick bort» (Psb nr 592). Psalmen handlar om människans utsatthet och hennes fråga var Gud finns i allt det svåra. Den slutade ursprungligen med orden »Hör du oss, Herre, så svara», ett rop av förtvivlan. Men i slutet ändrades denna rad till att återge en mycket vanlig psalmbokskliché: »styrk oss i nöd och fara!» Därmed försvann en samhällsaspekt och en identifikationspotential som i dagens katastrofutsatta värld finns på många läppar, nämligen känslan av uppgivenhet och förtvivlan. Var finns Gud i allt detta? Finns han?

Det är enligt Nisser dåligt ställt med psalmer om det moderna arbetslivet i 1986 års psalmbok. Den psalm som han värderar högst skrevs redan 1739 av Charles Wesley, »Herre din dag var också lik» (Psb nr 290). Den största förnyelsen av psalmerna skedde inom den motivkrets som berör ungdomen, även om psalmboken inte längre talar om ungdomspsalmer.

Nissers granskning av hur samhällsförändringarna återspeglas i 1986 års psalmbok innehåller även positiva bedömningar, men som helhet anser författaren att förnyelsen av de sex motiv som han granskar var försiktig. Psalmbokens samtidsfärg blev tunnare än den kunde ha varit. Psalmboken blev »en bok som domineras av ett internt kyrkligt perspektiv, av gudstjänsten och ett traditionellt präglad kristet liv.» Frågor om fred, rättvisa, frihet och miljön, mänsklighetens stora teman, behandlas bara i mycket allmänna ordalag. Möjligheten för sekulariserade människor att identifiera sig med psalmboken har därför minskat. Men det bör framhållas, vilket Nisser också påpekar, att identifikation med olika psalmer kan finnas också om samhällsrelationen är svag. Detta gäller t.ex. flera jul- och sommarpsalmer.

Nisser avslutar med frågan om psalmboken i framtiden. Om psalmboken skall ha en framtid måste den ta sin utgångspunkt i samhället och dess frå-

gor, inte i den kyrkliga traditionen. Det är möjligt, avslutar han, att 1986 års psalmbok blir den sista svenska psalmboken, även om den kommer att kompletteras av olika tillägg.

Nissers avhandling utgör ett viktigt tillskott till den hymnologiska forskningen. Det är en innehållsrik avhandling med många spännande slutsatser, ibland överraskande sådana och ibland kanske förhastade. Dagens hymnologi är nog inte så isolationistisk som Nisser påstår. Han är inte heller alltid entydig när han bedömer motiven i olika psalmer, han hittar samhälls-samband där dessa inte är så uppenbara. Han kunde också mer kritiskt ha diskuterat frågan i vilken omfattning en psalmbok bör vara en samhälls-spegel, den är ju primärt en bok för gudstjänstlivet. Den internationella och framför allt den nordisk kontexten kunde ha beaktats.

Avhandlingen innehåller å andra sidan många träffsäkra iakttagelser. Det är en välskriven bok med aktuell information, användbara register och många uppslag. Nisser har gjort en viktig inbrytning genom sin frågeställning och sina resultat när han granskar hur samhällsomvälvningar påverkar arbetet med en psalmbok. Han är den första som i Sverige på detta sätt har närmat sig en psalmboksrevision med samhället i blickpunkten. Den hymnologiska forskningen har fått ny kunskap på ett outforskat område, och boken blir ett viktigt memento för framtida psalmboksskapare – om sådana överhuvudtaget kommer att finnas!

Karl-Johan Hansson

Siitan, Toomas

Die Choralreform in den Ostseeprovinzen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Kirchengesangs in Estland und Livland.

Diss., Edition IME (Institut für deutsche Musikkultur im östlichen Europa), Reihe 1, Band 10, Studio Verlag, Sinzig 2003, 326 s., ISBN 3895640832

År 1991 fick den lutherska kyrkan i Estland en ny psalmbok, där dock inslaget av inhemskt och nyare material är mycket begränsat; alltjämt är det äldre tyska koraler som dominerar. Denna särpräglade konservatism går tillbaka på 1800-talets strävanden på kyrkosångens område i det ryska rikets s.k. östersjöprovinser. Det är därför ett förståelsen av dagens situation viktigt

ämne som den estniska musikforskaren Toomas Siitan tar sig an i sin avhandling: koralreformen i dåvarande Estland och Livland vid mitten av 1800-talet.

Östersjöprovinserna hade på flera sätt en särställning inom det ryska riket. Kulturellt dominerade ännu under 1800-talet den tyskspråkiga minoriteten över den estniska och lettiska befolkningen. Betydelsen av den omfattande invandringen av högutbildade, inte minst teologer, från Tyskland under decennierna kring 1800 visas av att samtliga fyra koralboksutgivare i Livland och Estland under 1800-talet var födda, uppvuxna och utbildade i Tyskland.

Avhandlingen har sitt fokus på musikestetiska och ideologiska frågeställningar. Detaljstudier av melodiformer har därför en underordnad roll, medan bakgrundsteckningar av allmän- och kulturhistorisk art får stort utrymme. I metodikavsnittet framhåller författaren att forskningens huvudföremål inte är koralböckerna själva utan koralreformen betraktad som förändringsprocess i musiklivet.

I bokens första del ges en utförlig bakgrund till den tämligen komplicerade politiska och kyrkliga situationen i området; den senare karakteriseras under det tidiga 1800-talet av en kyrkopolitisk strid mellan den då etablerade rationalismen och en växande luthersk-ortodox strömning – allt medan herrnhutismens innerliga fromhet skördade stora framgångar bland majoritetsbefolkningen. Dessa teologiska spänningar avspeglades även i kyrkans sångböcker, och inte minst den herrnhutiska sången blev av stor betydelse för koralreformen, både uppförandepraktiskt (där brödraförsamlingarnas mjuka och icke-ornamenterande sångsätt framhölls som förebild) och då det gäller melodimaterialet. Kapitlet innehåller också avsnitt om musikundervisning och förekomsten av orglar – båda viktiga faktorer för församlingssångens utveckling. I det tredje kapitlet behandlas församlingssångens situation i det baltiska området under decennierna omkring år 1800, framför allt med utgångspunkt i koralhandskrifter och tryckta koralböcker. Ett kapitel om ideologiskt och estetiskt motiverade strävanden till förnyelse av kyrkosången leder över till avhandlingens kärna: den reform som vid mitten av 1820-talet initierades och senare framgångsrikt genomfördes av den sydlivländske pastorn Johann Leberecht Ehregott Punschel, framför allt genom hans 1840 utgivna koralbok, som blev en omedelbar framgång och utkom i inte mindre än 17 upplagor fram till 1935.

Vari bestod då Punschels reformidéer? Här finns flera inslag som har

motsvarigheter på samtida lutherskt håll i Tyskland och Norden, framför allt strävan efter en »ren» koralång, utan individuella variationer. Till hans program hör också avskaffandet av organistens traditionella mellanspel mellan koralverserna. Ett drag som torde hänga samman med den speciella situationen i östersjöprovinserna är den stora vikt som Punschel lägger vid »likformighet» i koralången; han kritiserar skarpt tidigare koralboksutgivare – framför allt den ledande kyrkomusikern Georg Michael Telemann (sonson och elev till Georg Philipp) i Riga – för att ha anpassat sig till lokala sångtraditioner. Punschel hämtar sitt material nära nog helt och hållet från tyska koralböcker och framhåller bl.a. J.A. Hillers koralbok som en viktig förebild. Trots att utgåvan bygger på en rad olika källor, präglas den enligt Siitan av enhetlighet. Till historiserande strävanden har Punschel en ambivalent inställning, och han är väl medveten om att den »äka» form han söker långt ifrån alltid är identisk med melodins historiska ursprungsgestalt. På denna ideologiskt centrala punkt hade man kanske önskat en utförligare och mer sammanhållen diskussion.

Medan Punschels koralbok snabbt etablerade sig i Livland, stötte den på visst motstånd i Estland, där också en konkurrerande koralbok utkom 1845, redigerad av organisten, musikpedagogen och tonsättaren J.A. Hagen. Det finns dock stora likheter mellan Punschels och Hagens grundprinciper, även om den senare i sin egenskap av professionell musiker var mer mån om framförandets än om själva melodiernas »renhet». Hagens koralbok minskade dock i betydelse redan på 1860-talet, och livländaren Punschels bok kom, paradoxalt nog, att sätta sin prägel på kyrkosången just i Estland långt efter det att den kommit ur bruk i hans hemprovins.

Några randanmärkningar: på s. 53 anges den schweiziske musikpedagogen Hans Georg Nägeli vara elev till Johannes Schmidlin, som dock dog 1772, ett år innan Nägeli föddes! På s. 64 sägs utan reservationer att en »duktig snickare» kunde förfärdiga ett orgelpositiv; att musikalitet är en nödvändig kvalifikation för intonationen av piporna nämns inte. På s. 71 talas om invandring till Estland och Livland av bl.a. svenska orgelbyggmästare redan under 1500- och 1600-talet; uppgiften (som tyvärr saknar källangivelse) är överraskande, eftersom det handlar om en tid då alla mer betydande orglar i Sverige byggdes av utländska mästare. Slutligen: nog hade man önskat sig åtminstone något notexempel från Punschels koral-

bok, särskilt som den för avhandlingsämnet inte fullt så centrala Mylichska koralboken från 1810 representeras med tre exempel.

Toomas Siitans avhandling är en pionjärinsats av stort värde för förståelsen av den lutherska koralångens utveckling i Baltikum. Han har lyft fram betydande mängder av tidigare föga beaktat källmaterial i ljuset och diskuterar det insiktsfullt och balanserat. Av stort värde är även att författaren i bilagematerialet, vid sidan av en sammanställning av melodimaterialet i de behandlade koralböckerna, också återgivit centrala dokument från Punschel och Hagen in extenso. Även om Siitan uttryckligen frånsäger sig ambitionen att skriva en heltäckande koralhistorik för perioden, så ger ändå de fylliga bakgrundsteckningarna en god översiktsbild som gör avhandlingen högst läsvärd även för den i baltisk kyrkohistoria mindre bevandrade läsaren.

Sverker Jullander

Sundkvist, Bernice
Evangelium och Existens

Predikan som helande dialog

Artos förlag, Skellefteå 2003, 160 s., ISBN 91 7580 275-0

Evangelium och existens har tillkommit av hjärtats lust, meddelar oss författaren, och lägger till »men också ur hjärtats nöd». Sundkvist drivs av otålighetens nyfikenhet att få ta steget vidare från avhandlingens *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse* (recenserad i *Svenskt Gudstjänstliv* 2004) strikta dogmatiska analys till att få ge ett självständigt bidrag till en systematisk och praktisk reflektion kring predikan. I recensionen av avhandlingen lyfte jag fram att det hade varit spännande om författaren i en kommande skrift tog vara på sina dogmatiska kunskaper och lät dem samspeja med en tydlig åhörarorientering. I den lilla skriften *En predikan – nio berättelser. En studie i predikoreception* (2003) genomförs just en sådan undersökning och i *Evangelium och Existens* förs ett teoretiskt vetenskapligt resonemang kring frågan hur man kan predika evangelium idag så att det upplevs angeläget för lyssnaren. Sundkvist vill komma åt på vilket sätt evangeliet och kontexten kan samspeja så att predikan kan bli trovärdig i förhållande till evangeliet och meningsfull i förhållande till åhörarens frågor och livstolkning, till åhörarens existens.

Efter ett inledande kapitel diskuteras i andra kapitlet relationen mellan

evangelium och adressat, såväl med exegetisk utgångspunkt där Bibelns texter står i centrum som med dogmatisk utgångspunkt utifrån Luthers syn. Författaren framhåller att adressaten för budskapet är innesluten i evangeliet och att predikan därför riktar sig till människor i alla tider, samtidigt som Luther vill samspela med åhörarna och dra in dem i kommunikationsprocessen genom att tala utifrån sin kändedom om åhörarnas livsvillkor. Predikan tolkas här som samspelet mellan evangelium och existens där predikanten ger evangeliet fötter och röst i den nya innevarande tiden. När man läser om Luther i Sundkvists tolkning anar man att Luthers tankar om kommunikation tydligt samspelar med modern kommunikationsteori.

I kapitel tre, som är bokens viktigaste, diskuteras utifrån förhållandet mellan evangelium och existens dess relation till predikanten, åhörarens och predikans gestaltning. Detta är tre viktiga komponenter för att predikan ska kunna fungera i en bestämd kontext. Utan en predikant som har en målsättning för sin predikan, ingen fungerande predikan. Utan åhörare som är villiga att lyssna i meningen att relatera det sagda till sitt eget liv och på så sätt få möjlighet att tyda sitt liv i ljuset av evangelium och existens, ingen fungerande predikan. Utan en gestaltning av predikan som tar hänsyn till den inre dispositionen eller yttre omständigheter som t.ex. rummet, ingen fungerande predikan. Så är det naturligtvis, det känns självklart när jag läser, nästan som gammal skåpmat och samtidigt är det befriande att någon nordisk teolog utanför Danmark vågar vara så tryggt förankrad i en evangelisk-luthersk tradition. Det som här sägs behöver sägas gång på gång, inte minst till svenska predikanter. T.ex. att predikanten är Guds representant och därmed bärare av Guds röst som har att tolka Bibeln inom ramen för den tro som kyrkan bekänner även om den i detaljer skulle skilja sig från predikantens privata trostolkning. I en evangelisk-luthersk kyrka är ämbetet främst ett predikoämbete som påminner »om att predikanten inte uppträder som privatperson, med sina egna tankar och idéer, utan har att förvalta evangeliet rätt» (s. 33). Predikantens röst är också kyrkans röst. Om Sundkvist är tydlig när det gäller predikantens bestämning och funktion blir hon, som de flesta andra forskare betydligt vagare när åhörarnas situation och funktion diskuteras. Delvis handlar det nog om att när hon skriver om predikanten gör hon det i regel i singularis och kanske t.o.m. för sin inre bild ser en särskild predikant, medan åhörarna är ett kollektiv, något som i regel

beskrivs i pluralis. Det handlar också om att åhörarna diskuteras utifrån två perspektiv som flyter samman i framställningen, dels utifrån predikantens horisont, dels utifrån åhörarens egen horisont. Den homiletiska forskningen skulle behöva intensifiera undersökningar om åhörarnas roll i spänningsfältet mellan evangelium och existens. Man skulle då med fördel kunna ta sin teoretiska utgångspunkt i Sundkvists framställning om detta samspel som en helande dialog där åhöraren får sina tankar, sina frågor och sin nöd artikulera. Språkets betydelse behandlas kortfattat i kapitel fyra.

Evangelium och existens är nyttig läsning för varje predikant med en viktig påminnelse om att evangelium inte är något statiskt, en gång för alla givet, utan något som måste tolkas in i varje ny tid. Men även en påminnelse att en för ensidig betoning av existensen inte tar människans sökande efter och behov av mening på allvar. Sundkvist påminner oss om att all förkunelse handlar om ett samspel mellan evangelium och existens.

Jan-Olof Aggedal

Wentz-Janacek, Elisabet

John Enninger

– spelman, kongl. kammarmusikus, klockare

Gidlunds förlag, Hedemora 2003, 189 s., ISBN 91-7844-637-6

John Enninger var violinvirtuos, berömd och beundrad för sitt spel. Han var dessutom folkmusikforskare, kyrkomusiker och en färgstark personlighet. Om denne märklige man, hans liv och verk, har Elisabet Wentz-Janacek skrivit en biografi som förenar saklighet med litterär kvalitet. Den berättar om musikanten Enninger men också om den tid och den miljö där han verkade. Boken är innehållsrik men samtidigt lättläst som en roman.

Elisabet Wentz-Janacek är koralforskare, kantor, tonsättare, författare. Hon har publicerat artiklar i många sammanhang, nu senast i boken *Kyrkomusik i Lunds stift under 1900-talet*. Hon har komponerat bl.a. *Mässa i skånsk folkton*, står som utgivare för samlingar av folkpsalmtoner, arbetar med koralregistrering och är aktiv i olika kyrkomusikaliska sammanhang.

En anledning till att hon kom att skriva boken om John Enninger är att hon är uppvuxen i Höör där Enninger på sin tid var kantor. Det var långt före Elisabets tid, men hon hörde berättas om honom och lärde genom ett par av hans elever känna hans musik och repertoar. Hennes far prosten

Hilmer Wentz hade skrivit om honom i sin bok *Klockaren i helg och söcken*. Hon själv hade tidigare skrivit uppsatser om honom och spelat hans orgelkompositioner.

När hon gick igenom Enningers-papper i Musikmuseet i Stockholm gjorde hon ett överraskande fynd – Enningers dagbok 1884–1903, som gav henne ett unikt material som bidrag till den biografi som nu föreligger.

John Enninger (1844–1908) växte upp i ett skånskt allmogehem som var präglad av musik. Fadern var spelman, modern sjöng visor bl.a. gamla folkliga psalmmelodier. Tre av sönerna blev utbildade musiker. John började spela fiol som barn, lärde av de gamla spelmännen och kom så småningom till konservatoriet i Stockholm. Han blev skicklig violinist, spelade i hovkapellet och andra orkestrar och framträdde också som solist. Hans åtaganden blev efterhand så krävande att han beslöt sig för att återvända till Skåne och en lugnare miljö. 1882 tillträdde han kantorstjänst i Höör.

Om John Enninger som kyrkomusiker har Elisabet tidigare skrivit i en uppsats. Dagboken ger henne möjlighet att berätta om hans tjänst som kantor, om gudstjänster, psalmer och solistinslag, om samarbete och mellanhandande med prästerna m.m. Han hade engagemang också i grannförsamlingarna och anlätades ofta som sakkunnig i fråga om orgelbygge och orgelkontroll. En hel del kyrkomusik har han efterlämnat, en serie preludier och koralförspel, en festmarsch, åtskilliga arrangemang. Han övervägde någon gång att söka annan tjänst, bl.a. efter sin ungdoms lärare kantor Bengt Wilhelm Hallberg i Landskrona, men avstod och kvarstannade i Höör livet ut.

Höör var ett musikcentrum med många skickliga amatörer. Det musicerades mycket på herrgårdarna och i de finare hemmen i trakten, och Enninger var med överallt med sin fiol. Han uppskattade god mat och inte minst drycker. Han gav också konserter och musikaftnar på många platser i Skåne. Behållningen blev ett välkommet tillskott till hans bekymmersamma ekonomi. Han skötte själv lantbruket på klockarejorden, vilket krävde mycket slit och inte inbringade mycket. Dagboken ger många realistiska bilder från hans vardagstillvaro, bekymmer med oxar, ladugårdsbrand, plöjning och körslor. Anteckningarna ger också inblickar i den tidens sociala och kyrkliga förhållanden och speglar även världspolitiska händelser.

Sedan sin uppväxt var han förtrogen med folkmusik och han lade ner mycket arbete på att uppteckna gamla spelmanslåtar. Han fick ett häfte med

tre mazurkor utgivet i Berlin med titeln *Volksbilder*. Han renskrev en del av sina många uppteckningar så sent som 1907. Han är representerad i samlingsverket *Svenska låtar*. Hilding Rosenberg, själv uppvuxen i Höörtrakten, har betecknat honom som »en av de lyhördaste och kunnigaste av alla de som överfört folkets musik till noter».

Speciellt intresserade sig Enninger för folkliga koraler. Redan som ung hade han fått hymnologisk fostran och impulser av sin lärare Bengt Wilhelm Hallberg. Hemma hade han hört sin mor sjunga psalmer med gamla folkliga melodier. Han sammanställde en serie uppteckningar som han gav titeln *Original-Folkpsalmtoner från Skåne*. Den blev inte utgiven i hans livstid, men Elisabet Wentz-Janacek har sett till att samlingen kommit ut i tryck (Wessmans förlag 1994).

I sitt arbete redogör hon ingående för Enningers efterlämnade musikalier. Han komponerade åtskilligt och kunde t.o.m. i drömmen få ingivelse. Han ägnade sig mycket åt att göra arrangemang av klassisk musik för tillgängliga ensembler. Genom ett omfattande forskningsarbete har hon i olika arkiv bl.a. i Lunds Universitetsbibliotek och Stockholms musikmuseum letat fram ett stort material. Med sakkunskap kommenterar hon en del av sina fynd. Särskilt fäster hon sig vid en vals efter Lasse i Lyby i dorisk tonart. Hon analyserar kompositioner och arrangemang – man hade gärna sett mer av sådana musiktekniska kommentarer. I det intressanta bildmaterialet ingår bl.a. prov på Enningers notskrift.

Elisabet Wentz-Janacek har med sin bok gett värdefull kunskap om ett fångslande människoöde och om en dåtida musikmiljö. Man får en levande bild av den hyllade violinvirtuosen och musikanten – »när han spelade, då logo Guds änglar» var ett samtida omdöme. Man får också följa hans levnad från år till år, i vardag och fest, med ljus och skuggor. Författaren skriver med inlevelse och med litterär talang. Hennes berättande interfolieras med personliga, ofta humoristiska inslag. En litterär höjdpunkt är slutkapitlet med överskriften »Coda».

Inge Löfström



Laurentius Petri Sällskapet
för svenskt gudstjänstliv

Verksamhetsberättelse för år 2004

Sällskapets styrelse utgjordes år 2004 av Anna J Evertsson, Önnestad, ordförande; Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; Gun Palmqvist, Hova, sekreterare; Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; Maud Rydén, Lund, och Peter Wallin, Malmö.

Suppleanter i styrelsen har varit Folke Bohlin, Lund; Sören Bolander, Göteborg; AnnaMaria Th Hedin, Stockholm, och Gudrun Zethelius, Västerlanda.

Styrelsen sammanträdde den 31/10.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 2004 till 183.

I samband med årsmötet 31/10 anordnades en studiedag med temat *Tala till varandra med psalmer och hymner och andlig sång* i Tomaskyrkan, Linköping. Medverkande var Ragnar Holte, Per Olof Nisser och Lars Åberg samt Mathiaskören under ledning av Hans Edqvist.

Redaktör för årsboken *Svenskt gudstjänstliv* har varit Sven-Åke Selander, Lund. Årgång 79/2004 hade rubriken *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv*.

Önnestad och Hova i april 2005

Anna J Evertsson
ORDFÖRANDE

Gun Palmqvist
SEKRETERARE

Årsbok för svenskt gudstjänstliv fr.o.m 1991
(tidigare årgångar i serien Tro & Tanke)

- 1991:5 *Tidegårdens tillskyndare* (årg 66)
1992:9 *Kyrkbröllop* (årg 67)
1993:8 *Bildligt – om gudstjänst och bild* (årg 68)
1994:8 *Söndagens mässa* (årg 69)
1995:4 *Gregorianik* (årg 70)
1996:3 *Psaltarens tolkning och funktion* (årg 71)
1997:5 *Söndagen som påskdag* (årg 72)
1998:6 *Begravning* (årg 73)
1999:3 *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet* (årg 74)
2000:2 *Forskning om gudstjänst* (årg 75)
2001:1 *Teologi och musik* (årg 76)
2001:9 *Liturgi och drama* (årg 77)

Ny serie i samarbete med Artos och Norma förlag

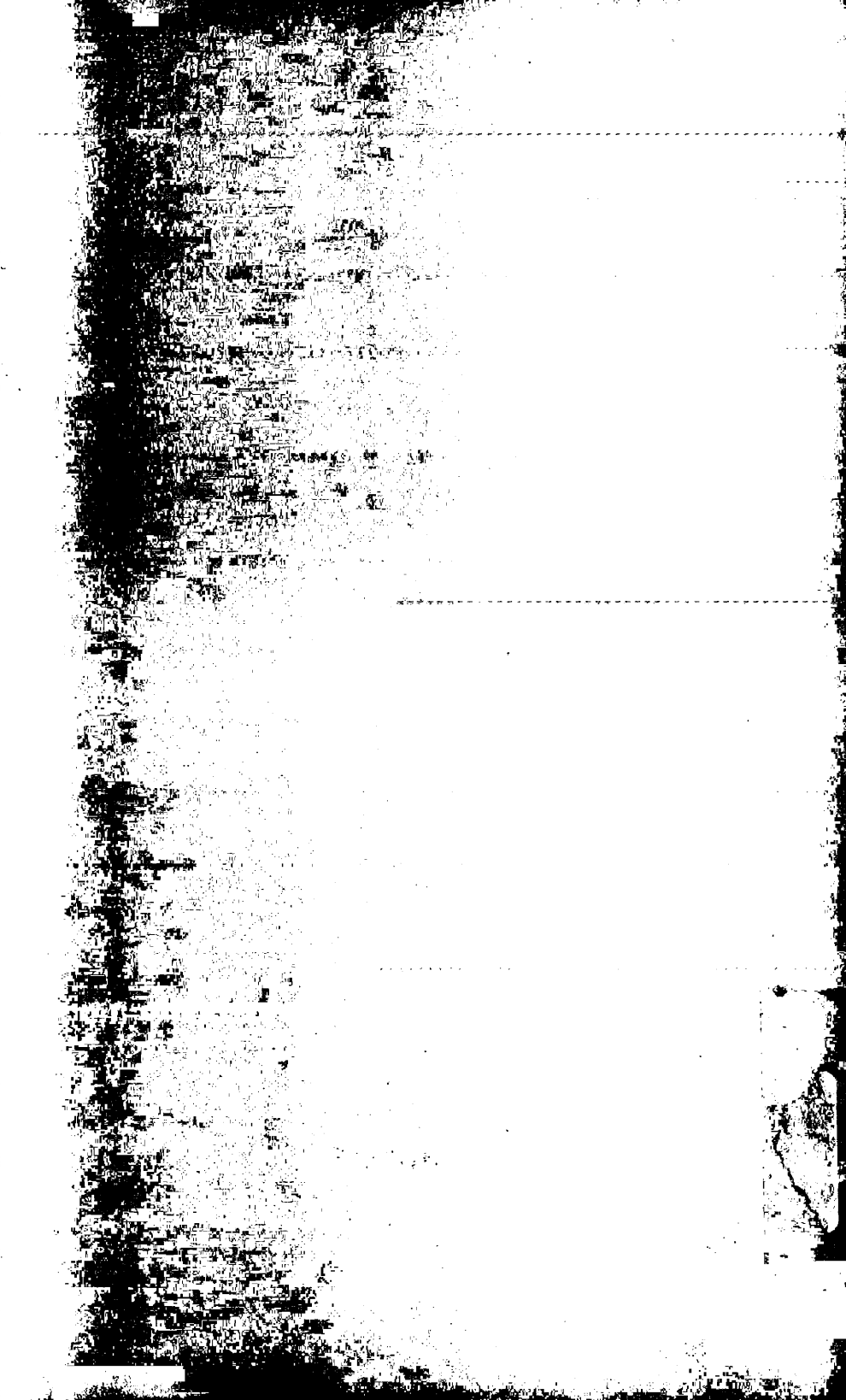
- 2003 *Liturgi och språk* (årg 78)
2004 *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv* (årg 79)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,
kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga..
Tel.: 0510 50637. E-postadress: ingmarij@spray.se

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

2006 -01- 19

LUND



Gudstjänstfolket – vad är det?

En blick på annonserna i dagstidningarna om gudstjänster i olika kyrkor och samfund visar hur många teman som förekommer. Det ger anledning till många reflektioner. På vilket sätt är gudstjänsten präglad av det trossamfund och den församling i vilken gudstjänsten genomförs? Vilka yttre och inre faktorer spelar en roll för att gudstjänsterna utformas olika?

Skiftande gudstjänstformer är något relativt nytt. Gudstjänsterna har till långt fram i tiden varit hårt reglerade i många kyrkor. På senare tid har nya traditioner växt fram. Variationerna har blivit allt fler. Människor involveras i gudstjänsterna på ett annat sätt än förr. *Gudsfolket* har också blivit ett *gudstjänstfolk*.

Om detta handlar denna årsbok. Författare med erfarenheter från olika kyrkor behandlar frågor om församlingssyn och liturgi som belyser bakgrunderna till framväxten av ett *gudstjänstfolk*.

FÖRFATTARNA:

Anders Björnberg, teol.dr. och kyrkoherde i Katarina församling i Stockholm

Oloph Bexell, professor i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet

Rune Eldebo, docent vid Teologiska Högskolan i Stockholm och pastor i Svenska Missionskyrkan

Ragnar Holte, professor emeritus i etik vid Uppsala universitet, mångårig kännare av liturgiska spörsmål och gudstjänstlivets utformning

Bertil Nilsson, professor i kristendomens historia vid Göteborgs universitet

Anders Piltz, professor i latin vid Lunds universitet och präst i katolska kyrkan

Elisabeth Stengård, fil.dr. i konsthistoria och konstkritiker

Johan Unger, docent och domprost i Växjö

REDAKTÖR FÖR ÅRSBOKEN

Sven-Åke Seländer, professor emeritus i kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet

REDAKTÖR FÖR RECENSIONSÅVDELNINGEN

Anna J Evertsson, teol.dr. i kyrkovetenskap, ordförande i Laurentius Petri Sällskapet och präst i Svenska kyrkan

REDAKTION

Folke Bohlin, *Hedvig Brander-Jönsson*, *Anna J Evertsson*, *Ragnar Holte*, *Sven-Åke Seländer*

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet och från Thora Ohlssons Stiftelse

Omslagsbild: Gudstjänstprocession i Höllvikens församling, Lunds stift

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

550099704