

# Församling och liturgi – några medeltida exempel

---

BERTIL NILSSON

## I. 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 (*fideliū 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*).<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Det sistnämnda gäller också om de begravningsliturgier som använts. Utgångspunkt har därvidlag tagits i det så kallade Hemsjömanualen från omkring år 1400,<sup>11</sup> vilket kompletterats med begravningsriten i ett antal manualen från i synnerhet de allra senaste decennierna av medeltiden.<sup>12</sup>

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 kyrkoprovinsen. Under senare delen av medeltiden åstadkoms dock i stor utsträckning liturgisk enhetlighet inom de olika stiftet. Respektive domkyrkas liturgi blev därvid normerande för sockenkyrkorna.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> 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 (c:a 1295–1366) *Horologium æternæ sapientiæ*, som på svenska fått titeln *Gudeliga snilles väckare*.<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> och hans verk kom att ligga till grund för den senare medeltidens mest betydande liturgiska kommentarer, så också för Durandus'.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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,<sup>21</sup> men också prästens vardagsmässa 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» (*dygdher*, 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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*.<sup>24</sup> 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.»<sup>25</sup>

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.»<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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 vid ett antal tillfällen under mässan.<sup>28</sup> 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». <sup>29</sup> 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. <sup>30</sup>

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.» <sup>31</sup> Suso framhöll om *Oremus* att prästen därigenom förenade sig själv med alla som befann sig i kyrkan och deltog i mässan. <sup>32</sup> 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. <sup>33</sup> 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...»<sup>34</sup> Under bönen skulle alla falla på knä och bedja Gud att prästens bön måtte bli hörd.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup> 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.»<sup>43</sup> För svenskt vidkommande har det gjorts sannolikt att därvidlag också Fader Vår och Hell Maria lästes gemensamt på svenska.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> De sistnämnda gåvorna betraktades då som ett uttryck för att var och en genom handling uppfyllde den tro som just bekänts.<sup>49</sup> 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 offrandes 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.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> I exempelvis en av de böner som återfinns i *Gudeliga smilles 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...».<sup>53</sup>

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».<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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.»<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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 föräldra siäla oc allom cristnom lifuandis oc dödhom.»<sup>58</sup> 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.»<sup>59</sup> Som exempel på andra böner som kunde bedjas av lekmännen under kanonbönerna angavs i *Gudeliga 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».<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> 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 blicka Gud för våra synder...».<sup>62</sup>

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

16:16). Detta utgjorde enligt Durandus en av anledningarna till att en fridskysst 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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> Så har troligen varit fallet under senmedeltiden, men bruket att utväxla kyss kan ha levt kvar här och var. Det förefaller ha varit allmänt i den norska kyrkoprovinsen (ännu) vid mitten av 1300-talet.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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.).<sup>68</sup>

I *Gudelige 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).<sup>69</sup> Detta moment utgjorde en senmedeltida utbyggnad av mässliturgin, och genom läsningen framhölls sambandet mellan inkarnationen och mässan.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

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 rådde 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.<sup>72</sup> *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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup>

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 mässor<sup>77</sup> och i olika slag av processioner, inte minst för att försäkra sig om tjänligt väder och god äring.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup>

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).<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> 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....».<sup>85</sup>

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».<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> 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 mening

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 kroppsställningen 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 Beleths 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 kyrkobergreppet 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 bönerns 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.; Lårusson 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. 1611.

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  
*Somma de ecclesiasticis officiis*. Ed. Heribertus Douteil. Vol. 1–2. (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 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  
*Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum*. Eds Anselme Davril & Timothy Thibodeau. Vol. 1–2. (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 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 sen-medeltida 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

*Gudelige snilles väckare*. Utg. Rich. Bergström. Stockholm 1868-1870.

ÖgL

Östgöotalagen.