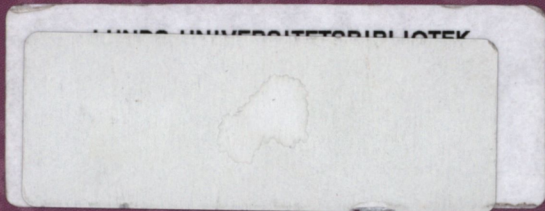


976

LAURENTIUS PETRI

*och svenskt
gudstjänstliv*



ÅRSBOK FÖR SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV 79 2004

LAUDRER PENTUS PENTRI

SGT 79/2004



PC
S 506:7

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 79 / 2004

Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv





Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 79 / 2004

Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv

REDAKTÖR Sven-Åke Selander

Folke Bohlin Sven-Erik Brodd Ragnar Holte
Christer Pahlmblad Birgit Stolt

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 2004 är 150 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till *sällskapets* postgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är Ing-Mari Johansson, Box 3 193, 531 03 Vinninga. Tel.: 0510 50637. E-postadress: ingmarij@spray.se
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 125 kr för 2004. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på *årsbokens* postgirokonto 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, främst inom det praktiskt-teologiska området. Särskilt viktiga bevakningsområden är:

liturgi

kyrkokonst

kyrkomusik

predikan

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet

© Artos & Norma bokförlag, 2004

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2004

Tryck Prinfo/Team Offset & Media, Malmö 2004

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 1101-7937

www.artos.se



Trycktak Licensnummer 341 011.

	Förord	
6	SVEN-ÅKE SELANDER	
	Bröderna Petri, Gustav Vasa och gudstjänstreformen	
11	RAGNAR HOLTE	
	På väg mot en evangelisk kyrka i svensk tradition	
38	BIRGIT STOLT	
	Laurentius Petri och gudstjänstsången	
64	RAGNAR HOLTE	
	Tidig mässång på svenska i Västerås stift	
95	FOLKE BOHLIN	
	Traces of Italian Influences in Sweden during the Reformation Period 1521 to 1632	
105	SVEN-ERIK BRODD	
	Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten	
120	CHRISTER PAHLMBLAD	
	Tradition och förnyelse – arvet från Laurentius Petri	
150	RAGNAR HOLTE	
159	Recensioner	
190	Verksamhetsberättelse	

Förord

SVEN-ÅKE SELANDER

Varför en årsbok om Laurentius Petri?

Kanske har det att göra med att vi just nu lever i en tid då många olika inslag i det svenska kyrkolivet befinner sig under omvärdering. Svenska kyrkan har fått en ny kyrkoordning, som håller på att få genomslagskraft, man diskuterar gudstjänstlivets utformning och det liturgiska språkets roll, frågan om vilken roll psalm och sång skall ha i en modern kyrka står under debatt. Problemet om vad en församling är och om församlingens utformning och innehåll utifrån nya förutsättningar har fått förnyad aktualitet efter reformerna 2000. För inte länge sedan skapades Borgådokumenten, som har som en av sina förutsättningar den karaktär av 'brobygge' som Svenska kyrkan fick under 1500-talet.

Samtidigt lever vi i en tid då den vetenskapliga forskningen utifrån olika forskningsperspektiv kommit att ge en ny eller i varje fall mer nyanserad bild av vad som egentligen skedde under 1500-talet och vilka de faktorer var som ledde fram till det politiska och kyrkopolitiska skeendet. Inte minst har detta skapat en tydligare bild av det medeltida arv som den svenska kyrkoreformationen hade sin utgångspunkt i.

Laurentius Petri är den reformatoriskt historiske person som verkade längst under det turbulenta 1500-talet. Han påverkade det mesta av det som skedde genom att föra en diplomatiskt skicklig kyrkopolitik med utgångspunkt i en egen genomtänkt syn på det reformatoriska skeendet. Han kom att påverka den kyrkorättsliga utvecklingen, synen på gudstjänst och böneliv och behovet av att tolka församlingens roll och funktion i ett reformatoriskt perspektiv, dvs. beröra i princip samtliga kyrkans olika angelägenheter och verksamhetsformer, teologiskt, pastoralt och organisatoriskt.

Att beskriva en sådan personlighet i några få nyckelord kan vara svårt. Det tycks ändå som att begreppen

- tradition
- intention
- funktion

kan fånga några intressanta infallsvinklar på vad Laurentius Petri stod för och vilken genomslagskraft hans verk fick.

Den svenska reformationen har gärna framställts som något nytt, dramatiskt, genomgripande och som ett tydligt brott med medeltida tradition. Den Laurentius Petri som möter i nutida forskning och också i de här publicerade uppsatserna är en Laurentius Petri som var mån om att så långt möjligt anknyta till den kristna kyrkans *tradition* och inte förändra annat än vad som med nödvändighet måste förändras utifrån perspektivet att det inte överensstämmer med den heliga Skrift. Laurentius Petri kom därför att behålla mycket av sådant som andra reformatoriska kyrkor förkastade. Det var inte i första hand av taktiska och diplomatiska skäl som Laurentius Petri drev denna linje – han var inspirerad av en tolkning av det reformatoriska uppdraget som hellre behöll än förkastade. Laurentius Petri höll alltså inte fast vid traditionen för traditionens egen skull utan för att han tolkade intentionen med reformationen så.

Intentionen var att skapa en reformatorisk kyrka som så långt möjligt kunde behålla sin egenart, förankrad i den heliga Skrift och tydlig i sin tolkning av det kristna evangeliet. Tydligheten fick inte skymmas av sådant som tog bort uppmärksamheten från det centrala i kyrkans budskap, men man behövde inte nödvändigtvis kasta bort sådant som medverkade till att uppleva den kristna tron på ett både upphöjt och fördjupande sätt därför att det hade en medeltida och romersk-katolsk tradition. I detta spelade kyrkans gudstjänstliv en viktig roll. Den gregorianska sången medverkade till en sådan fördjupande upplevelse, nattvardsliturgin behövde inte berövas alla sina upplevelsemoment, om bara Kristi verk för människorna framgick tydligt, mycket av gudstjänstrummens skönhet och bildmässighet kunde få vara kvar, om det bara inte störde koncentrationen på det väsentliga. Biskopsämbetet spelade en viktig roll för att upprätthålla kyrkans evangelisatoriska gudstjänstuppslag. Genom ett kontinuerligt författarskap och översättningsarbete under hela sin långa ärkebiskopstid sökte Laurentius Petri konkretisera sina intentioner på kyrkans olika områden.

Förändringar i gudstjänstlivet behöver tid att växa fram, men måste hjälpas och understödjas, teoretiskt och praktiskt. Laurentius Petri förefaller ha haft en *funktionell* syn på hur reformeringen av gudstjänstlivet skulle kunna genomföras. Missbruk måste bort, men bruk behållas. Därför värnade han gärna om den latinska sången, även om han inte gav avkall på principen att de som deltog i gudstjänsten måste möta inslag på sitt eget språk. Han införde gärna alternativa inslag i sina rekommendationer om gudstjänst och tidegård utifrån vad som var uppnåeligt för en församling. Han insåg att gudstjänstledtagarna, inte minst på landet, måste ha tid på sig, samtidigt som han kunde konstatera att mängden kyrkovisor växte under 1500-talet och beredskapen att sjunga aktivt i gudstjänsten ökade. I sin Kyrkoordning från 1571 skriver han att man »före predikan [kan] sjunga någon Bönepsalm eller Lovsång, så som det nu nästan överallt har kommit i bruk».

I denna årsbok beskrivs det lutherska reformationsverket i ett brett perspektiv. Liksom Laurentius Petri fick verka under en lång tid, så krävde också de reformatoriska förändringarna lång tid för att bli genomförda. Den medeltida bakgrunden är viktig att lyfta fram för att få rätt perspektiv på vad som faktiskt bevarades liksom medvetenheten om att reformationsverket behövde lång tid för att genomföras kräver att man behöver följa processen in över 1600-talet för att tolka skeendet på ett riktigt sätt. Strävan har därför varit att inte fokusera så mycket på Laurentius som person, detta är i många avseenden redan beskrivet, utan ambitionen är att försöka beskriva på ett mera övergripande sätt det skeende i vilket Laurentius Petri var en central gestalt och spelade en viktig roll.

Ragnar Holte beskriver inledningsvis den roll som bröderna Petri och Gustav Vasa spelade för gudstjänstreformen. Han påpekar »det paradoxala i att utan kung Gustav (och utan Stockholms blodbads decimering av det katolska biskopskollegiet) skulle Olavus Petri och Laurentius Petri förmodligen aldrig fått möjlighet att verka för reformationen i Sverige, men med kungen hölls de ständigt innanför de av honom satta gränserna och bestraffades när de sökte gå egna vägar».

Birgit Stolt ger en utförlig bild av Luthers, Melanchtons och Laurentius syn på predikan. För Luther framstod funktioner som intellectus, affectus och moveatur som centrala. För Melanchton var själva lärandet det väsent-

liga, människans moraliska och etiska fostran. Även för Laurentius Petri var undervisningen som funktion central. Ceremonierna är de som tjänar affectus.

Ragnar Holte beskriver och analyserar Laurentius Petris roll och syn på gudstjänstsången och vad man kan veta om hur denna utvecklades under 1500- och in på 1600-talet. Central i uppsatsen är frågan om i vilken omfattning församlingen faktiskt sjöng psalmer i gudstjänsten. Författaren konstaterar att psalmrepertoaren växte under hela tiden och omfattade i 1594 års psalmbok 149 psalmer. Han menar att även om högmässan i städerna under en mycket lång övergångstid förblir blandspråklig är det helt klart psalmböckernas sånger som på sikt fyller platserna för högmässans gamla propriésånger, samtidigt som de gregorianska ordinariesångerna också står sig.

Folke Bohlin riktar uppmärksamheten mot Västerås stift och argumenterar för att tidig mässång på svenska inte bara förekom i Stockholm på 1530-talet utan också i Västerås stift under biskop Henrik (Henricus Johannis), en av Gustav Vasas gunstlingar.

Sven-Erik Brodd fokuserar på ett mindre uppmärksammat inslag: det italienska, som gjorde sig påmint i synen på kungens roll, i relationerna till kurian i Rom, i det filosofiska tänkandet, i teologin och i kulturen i mera allmän mening.

Christer Pahlmblad anlägger ett funktionellt perspektiv på studiet av den reformatoriska liturgiska utvecklingen. Om tidigare forskning ansett det som självklart att man kunnat följa den liturgiska utvecklingen genom att studera de tryckta liturgiska texterna så hävdar författaren att dessa texter måste tolkas i relation till praxis. Denna utgångspunkt leder fram till viktiga omvärderingar av synen på hur liturgin fungerade under 1500-talet och början av 1600-talet, både när det gäller rötterna bakåt till medeltida liturgi och när det gäller synen på genomförandet av de liturgiska reformerna. Hans slutsatser blir därför i långa stycken andra än tidigare forsknings.

Ragnar Holte sammanfattar under rubriken: »tradition och förnyelse – arvet från Laurentius Petri» och gör en utblick mot nutiden.

Sång och rit ingår en funktionell förening, där tradition och intention kan samverka. Så har det oftast varit i den kristna fromhetstraditionens historia. Laurentius Petris uppgift var att med fast men varsam hand leda denna

tradition in i den svenska reformatoriska kyrkan. Att försöka tydliggöra detta är syftet med denna årsbok 2004.

I den traditionella recensionsavdelningen finner man litteratur som ytterligare belyser frågor om gudstjänst- och andaktsliv, historiskt och aktuellt.

Årsboken som numera som bekant ges ut i Laurentius Petri Sällskapets egen regi, med stöd av Vetenskapsrådet, har blivit en framgång. Vi tackar för den uppmuntran vi fått!

Sven-Åke Selander

Bröderna Petri, Gustav Vasa och gudstjänstreformen

RAGNAR HOLTE

Bröderna Petri och reformrörelserna i Tyskland

Bröderna Olov och Lars Petersson var smedssöner från Örebro. Det var sex år emellan dem: Olov var född 1493, Lars 1499. Fadern Peter Olovsson fick genom sitt yrke viss del i välståndet från den blomstrande gruvnäringen i Bergslagen och kunde bekosta universitetsstudier i Tyskland för sin äldste son 1516–18. Olov inskrevs först vid universitetet i Leipzig, där undervisningen gick i gamla hjulspår. Snart fick han höra om de nya vindar som blåste vid universitetet i Wittenberg och flyttade över dit. Där var Martin Luther sedan 1512 verksam som professor i bibelvetenskap och drog till sig stora åhörarskaror. När han föreläste pågick därför ingen annan undervisning samtidigt. Hösten 1518 kom Philipp Melanchthon till Wittenberg som professor i grekiska, och hans nära samarbete med Luther inleddes. Olov, som var kvar det året ut, har säkert åtnjutit bådas undervisning.¹

Även Lars for senare till Wittenberg för studier, men nu behövde inte fadern bekosta utbildningen. Mycket hade under mellanåren hänt i Sverige. Gustav Eriksson (Vasa) hade som segrare i befrielsekriget mot Danmark 1521 valts till riksföreståndare, 1523 till kung, och reformationsriksdagen i Västerås 1527 hade just hållits. Där hade bl a beslutats att tre unga män skulle skickas till Wittenberg för studier, och Lars var en av de lyckliga. Han for iväg försedd med en välfylld penningbörs och ett av kungen själv utfärdat rekommendationsbrev till Martin Luther. Han hade dock lite otur: en del sjukdomsfall i pest hade upptäckts i staden, och större delen av universitetet hade evakuerats till Jena, dit också Lars for. (Luther lämnade dock inte Wittenberg.) Evakueringen upphörde i april 1528. Troligen uppehöll sig Lars sedan i Wittenberg fram till någon gång under 1530.²

Som studerade karlar latiniserade bröderna enligt tidens sed sina namn, och vi känner dem därför som Olavus och Laurentius Petri. Ingen tvekan

kan råda om att studieåren i Wittenberg fick livsavgörande betydelse för dem båda. De blev helhjärtade anhängare av evangelisk kristendom, Lars föredan redan tidigare påverkad av brodern i denna riktning. Den politiska utvecklingen i Sverige tillsammans med deras personliga begåvning, driftighet och målmedvetenhet kom att göra dem till nyckelpersoner vid den svenska katolska kyrkoprovinsens omvandling till en nationalkyrka med evangelisk-luthersk bekännelse. Olavus kom att dominera den svenska reformationens inledningsfas, Laurentius dess stabiliseringsfas.

Båda bröderna har lämnat ytterst knapphändig information om innehållet i sina Tysklandsstudier. Vi vet att Olavus avlade filosofie magisterexamen i februari 1518, men inte vilka ämnen hans examen innefattade eller vilka ytterligare studier han ägnade sig åt resten av året. Helt klart har det inte varit fråga om en renodlat teologisk, snarare en mångsidigt humanistisk utbildning med inslag också av juridik. Detta kan man sluta till utifrån dels den mångsidiga lärdom som präglar hans omfattande författarskap, dels den typ av befattningar han kom att tilldelas vid återkomsten hem. Hans svenska krönika utgör vårt tidigast existerande exempel på ett medvetet bruk av källkritisk historisk metod³, och han framträder i några skrifter som vår första svenska rättshistoriker.⁴ Efter hemkomsten till Sverige engageras han som kansler och arkivarie åt biskop Mattias Gregersson i sin stiftsstad Strängnäs, och senare kommer kung Gustav att använda honom i liknande uppgifter, varom mera nedan. Någon rent prästerlig tjänst har han inte innehaft förrän mot slutet av sitt liv, och han prästvigdes inte förrän 1539. Däremot hade han diakonvigts 1520, och det innebar viss predikoskyldighet.

När Olavus lockades till Wittenberg spelade Luthers renommé säkert stor roll, men det fanns ännu inte någon »lutherdom». Den reformrörelse som var mest i ropet både vid universiteten och inom kyrkan var humanismen, med Erasmus av Rotterdam som främsta namn. Humanisterna ville gå »till källorna» både vad gäller den grekisk-romerska antiken och den kristna kyrkan. Man ivrade för bibelstudiets förnyelse och ställde kyrkofädernas teologi emot den medeltida skolteologin. Man ivrade också för större nationellt självbestämmande inom kyrkan under furstemaktens beskydd, utan att fördenskull vilja bryta med påvedömet. Luther började sin professorsgärning med att lansera Erasmus utgåva av Nya testamentets grekiska originaltext som grundbok i studiet och kom väl till en början att uppfattas just

som reformist i humanismens anda. De båda hade också täta personliga kontakter fram till brytningen 1525, då de blev oeniga om den mänskliga viljans roll i frälsningsprocessen. Efter detta bekämpade Erasmus Luther och markerade sin trohet mot påven. Melanchthon däremot sökte i det längsta uppehålla vänskapen med Erasmus, men humanismens öde blev på längre sikt att splittras upp i en katolsk och en evangelisk gren.⁵

I Wittenberg fick Olavus på nära håll bevittna den lutherska åskådningens framväxt. Luther föreläste 1516 över Romarbrevet och gjorde i anslutning till 1:16–17 m fl ställen sin »reformatoriska upptäckt» att Guds rättfärdighet inte är i första hand en dömande utan en frälsande rättfärdighet, som vi av idel nåd får del av genom tron. 1517 publicerade Luther först 97 teser mot den medeltida skolteologin och senare 95 teser mot avlaten. Han kritiserade där själva systemet med botövningar som av kyrkan ålades dem som biktat sig och fått avlösning, men som kyrkan på g a helgonens överloppsgärningar kunde befria från. Det var detta som kallades avlat. Ej rätt genomförda botövningar påstods orsaka skärseldslidanden, men även från dem kunde man befrias genom avlat. Systemet hade urartat genom att avlat kunde köpas för pengar. Avlatsteserna trycktes, fick vid spridning och våldade enorm uppståndelse. Många upplevde dem som ord i rättan tid, men vid den påvliga kurian reagerade man enbart negativt och inledde i juni 1518 en kätteriprocess mot Luther. Som ett led häri ställdes Luther vid riksdagen i Augsburg 1518 till svars inför kardinal Cajetanus och avgav då en fulltonig bekännelse om rättfärdiggörelse genom tro.

Med färska intryck av dessa dramatiska händelser återvände Olavus hem som övertygad Lutherlärjunge. Men Luthers reformatoriska förkunnelse framstod ännu inte som klart skild från andra närstående rörelser. Olavus visar i sina reformatoriska skrifter även stark påverkan av vissa nord- och sydtyska reformrörelser.⁶ Den tidigaste uppgiften om hans reformatoriska förkunnelse föreligger från 1523, då en katolsk vedersakare lämnat en rapport om den »lutherska smitta» som spritts från predikstolen i Strängnäs domkyrka. Genomgående i åtta som »kätterska» klassade åsikter är att Olavus kritiserat en rad former för gudsdyrkan utifrån Skriften som högsta norm, överordnad alla mänskliga traditioner. Det har gällt Maria-, Anna- och helgondyrkan, liksom munkarnas tiggeri. Han har framhävt Gud som enda grund för frälsning och förtröstan gentemot såväl helgondyrkan som präster-

lig auktoritet, och angivit predikan som prästens främsta uppgift. Värst var nog anklagelsen mot den katolska kyrkans biktpraxis för att lägga större vikt vid prästens domsmakt än vid hjärtats botfärdighet inför Gud och det i Skriften grundade förlåtelseordet. Olavus ville dock inte avskaffa bikten, som ibland antagits, utan reformera dess teologi och praxis.⁷

När Laurentius Petri kom till Wittenberg i början av 1528 hade mycket förändrats. Schismen inom kyrkan var nu ett faktum. Luther var bannlyst av påven och förklarad fredlös av den tyske kejsaren sedan 1521⁸ men skyddades av Sachsens kurfurste Fredrik den vise och dennes efterträdare Johan Fredrik. Wittenbergs universitet hade av Luther och Melanchthon omskapats i reformatorisk anda, och ett evangeliskt församlingliv hade byggts upp i Wittenberg och på många andra orter. Men Luther hade också tvingats till uppgörelse med radikaler på reformrörelsernas vänsterflygel. 1525 utbröt i Tyskland ett stort bondeuppror inspirerat av en religiös och social frihetsförkunnelse. Även om Luther sympatiserade med många av böndernas krav tog han avstånd från väpnat uppror i religionens namn. Han avgränsade sig helt från spiritualistiska rörelser, och 1529 kom det till en brytning med Zürichs reformator Huldrych Zwingli. Här gällde det nattvardsläran: Luther försvarade läran om Kristi kropps och blods reala närvaro i nattvardselementen gentemot Zwinglis symboliska tolkning.

Laurentius Petri har själv omvitnat att han i Wittenberg hört såväl Luther och Melanchthon som Johannes Bugenhagen både föreläsa och predika.⁹ Den sistnämnde var Wittenbergs kyrkoherde, och nummer två bland Luthers nära medarbetare. Han blev specialist på kyrkoordningar och reste på Luthers uppdrag till andra orter för att bygga upp ett evangeliskt kyrko- och församlingliv (senare även till Danmark). Tidvis vikarierade Luther själv som kyrkoherde. Han såg då behovet av undervisningsmaterial både för präster och lekfolk och utgav 1529 sina båda katekeser, den stora och den lilla. Hans föreläsningar behandlade vid denna tid Jesajaboken, den gammaltestamentliga bok som utförligast vittnar om messianism och frälsningshopp och därmed enligt Luther särskilt tydligt »driver Kristus». Det är ovisst om Laurentius var kvar i Wittenberg när den betydelsefulla riksdagen i Augsburg inleddes i april 1530. De evangeliska framlade där den av Melanchthon författade Augsburgska bekännelsen, som senare blivit en för alla lutherska kyrkor gemensam bekännelsekrift. Luther kunde ju som

fredlös inte delta i Augsburg, och för säkerhets skull vistades han på slottet Koburg, men gav därifrån sin fulla anslutning till Melanchthons text.

Till skillnad från sin äldre bror har Laurentius Petri i Wittenberg lärt känna en framväxande teologiskt profilerad lutherdom, och det avspeglas tydligt i hans kommande författarskap. Hans inspiration hämtas från den unga lutherdomens kärnförfattare, bland vilka främst tre namn kan märkas. Till Luther och Melanchthon kommer snart att fogas den med honom själv jämnåriga Johannes Brenz, Württembergs reformator. Vid sin återkomst till Sverige tjänstgör Laurentius först som skolmästare vid katedralskolan i Uppsala. Men snart väntar en mycket större uppgift ...

Bröderna Petri och kung Gustav Eriksson

År 1617 firades överallt i Tysklands evangeliska delstater reformationsfester till minne av Luthers proklamation av de 95 teserna mot avlaten, detta som kom att bli själva startskottet till reformationen. Sådana fester firades också i Danmark/Norge – men inte i Sverige. Här firades i stället reformationsfest 1621, och då närmast till minne av Gustav Erikssons val till riksföreståndare 1521. I det av Gustav II Adolf utfärdade ediktet om festen heter det bl a att det var Gud som »sporrade vår farfar, hjälten i helig åminnelse» att »befria det förtryckta fosterlandet genom att fördriva tyranen kung Kristian II», och att »rensa bort det papistiska mörkret ur landet och upplysa dem som älskar sitt land, så att de fick se evangeliets ljus, i vilket vi idag samfällt vandrar på sanningens banade väg».¹⁰

Sammanvävningen av politisk och andlig befrielsegärning är egenartad för den syn på reformationen som slogs fast som nationell doktrin av Gustav Vasa själv och som återklingat i nationalistisk historieskrivning i Sverige ända in på 1920-talet. Kalmarunionen var för kung Gustav enbart en frukt av dansk härskarvilja och förtryck, och dess svenska försvarare, inte minst den katolska hierarkin, framställdes som fosterlandsförrädare. Själv uppfattade kungen sig som den siste och viktigaste i raden av svenska frihetshjältar från Engelbrekt över Sturarna.¹¹ När Olavus Petri i sin svenska krönika sökte ge en mer nyanserad bild uppfattade kungen detta just som förräderi (varom mera nedan). Ändå såg även Olavus unionstiden som en för Sverige i huvudsak olycklig tid, men felet låg inte i unionstanken som sådan utan i att unionen inte kom att bestå av jämlika parter. För Olavus är egennyttan människans

stora grundsynd, och han finner inslag av den även i Engelbrekts och Sturarnas agerande, medan han omvänt inte sällan ger en positiv bedömning av de katolska biskoparna som fredsmäklare, främst ärkebiskop Jakob Ulvsson och hans egen stiftsbiskop Mattias Gregersson. Värst var kanske att han i sin skildring av tyranniska unionskungar sköt in generella reflektioner om självhärliga kungar och deras svek mot sin skyldighet att regera rättvist enligt lagar och ingångna avtal – här kände sig Gustav själv träffad.¹²

1997 firade vi 600-årsminnet av Kalmarunionens tillkomst, och även här i Sverige skildrades unionen i övervägande positiva ordalag, i varje fall i värderingen av dess egentliga arkitekt, drottning Margareta.¹³ För att skapa denna union hade hon skickligt utnyttjat sin släktskap med samtliga tre nordiska kungafamiljer.¹⁴ Unionen förefaller ha fungerat hyggligt så länge Margareta levde, och en period under kung Kristofer («av Bayern») har betecknats som »unionens bästa tid».¹⁵ Men däremellan regerade den tyranniske Erik («av Pommern»), föremålet för den av bergsmannen Engelbrekt initierade resningen. Senare gick det återigen snett under de första kungarna av den i Danmark ännu denna dag regerande Oldenburgska ätten. Det var dem Sturarnas uppror gällde. Kristian I besegrades av Sten Sture d. ä., men Sten Sture d. y. besegrades av Kristian II (och omkom). De omkastningar som präglade hela epoken illustreras av att Karl Knutsson var svensk kung i tre omgångar, med perioder av unionstrohet däremellan.

Efter nederlaget mot Kristian II fann det svenska riksrådet för gott att sluta fred med honom och erkänna honom som kung även över Sverige, och 1520 kröntes han i Stockholms storkyrka. Kristians stora misstag var nu att han i sin inbjudan i försonliga ordalag hade utlovat amnesti åt sina forna motståndare, men dagen efter kröningen tvärtemot sitt löfte lät avrätta 82 nationalisterna på Stortorget («Stockholms blodbad»). De första som avrättades var biskoparna i Skara och Strängnäs. Olavus Petri, som hade medföljt sin stiftschef, blev ögonvittne till händelsen. Gustav Eriksson var också inbjuden, men som han hade personlig erfarenhet av Kristians svekfullhet mistrodde han dennes avsikter och avstod från att komma.¹⁶ Nyheten om Stockholms blodbad spred sig som en löpeld genom landet och gav underlag för ny upprorsstämning. Gustav tog initiativet genom att precis som Sturarna vädja till dalkarlarna. En nationell befrielsearmé bildades som med hjälp av legosoldater från Lübeck lyckades besegra danskarna. Turligt

för Gustav och svenskarna var att Kristian drabbades av uppror även på hemmaplan. Han avsattes, och danskarna valde hans farbror Fredrik I till ny kung. Fredrik gjorde till en början anspråk också på Sveriges tron men kunde inte sätta makt bakom orden, eftersom ett inbördeskrig bröt ut i Danmark och Fredrik måste kämpa för att behålla makten där. Senare samarbetade Gustav med kung Fredrik och med dennes son Kristian III.

Under befrielsekriget var den katolska kyrkans ställning inte ifrågasatt, men av rikets sju biskopar (varav en i Finland) var vid krigets slut bara två kvar i tjänst. Övriga hade antingen avrättats, dött en naturlig död eller flytt ur landet; det senare gällde bl a ärkebiskop Gustav Trolle, som gjort sig allmänt hatad efter att ha iklätt sig åklagarrollen i samband med Stockholms blodbad. Av de två kvarvarande var Hans Brask i Linköping en ytterst handlingskraftig stiftschef som Gustav var angelägen att få till bundsförvant. Det fick han också, men enbart genom att avge ett högtidligt löfte att försvara alla den heliga kyrkans privilegier, personer och ägodelar (sic!), ett löfte som han snart skulle komma att i alla aveenden bryta.

Ännu hade kungen troligen inte fått kontakt med några reformatoriska strömningar. När skedde detta först? Troligen i samband med kungavalet vid riksdagen i Strängnäs 1523. Under vakansen efter den avrättade biskopen var ärkediakonen Laurentius Andreae stiftets högst uppsatte prelat, som vid riksdagen hade till uppgift att utföra de riter som var förbundna med kungavalet. Laurentius var en man med stor erfarenhet och betydande lärdom; han hade studerat vid flera tyska universitet och hade vid flera tillfällen besökt kurian i Rom. Han var väl förtrogen med striderna mellan påvlig centralism och nationalkyrklig reformism, vilken senare hade hans starka sympatier. Av den från Wittenberg hemvändande Olavus Petri påverkades han tydligen i evangelisk riktning. Han företrädde vidare en för kungen ytterst välbehaglig doktrin som gick ut på att eftersom kyrkan som de troendes samfund inte är identisk med hierarkin utan med hela gudsfolket, så är kyrkans stora rikedomar folkets egendom, som av dess hövding kan och bör användas till folkets bästa.¹⁷ Kungen var i akut behov av pengar, eftersom han hade en stor skuld att betala till staden Lübeck för dess medhjälp med legosoldater i befrielsekriget. 1523 fick problemet en tillfällig lösning genom att kungen beviljades lån av kyrkan, men ärkediakonens resonemang öppnade vägen till mer radikala lösningar i framtiden.

Hist.

I Strängnäs har Gustav också lärt känna Laurentius Andreaes nära medarbetare och förtrogne Olavus Petri, den blivande reformatorn. Han lyfter omedelbart fram båda till centrala befattningar i sin närhet i Stockholm. Laurentius gör han till ledamot av riksrådet, som dess secretarius (som sådan kom han närmast att fungera som kyrkominister). Olavus gör han till secretarius i Stockholms stads råd (ungefär motsvarande kommundirektör), och ger honom dessutom rätt att predika i Storkyrkan (egentligen S:t Nikolai kyrka). I Stockholm, med dess betydande inslag av tyska köpmän, hade evangeliska idéer sedan ungefär 1521 fått stor spridning via handelsvägarna, och senast 1524 fick S:t Nikolai landets troligen förste evangeliske kyrkoherde, den från Tyskland hämtade Nikolaus Stecker. Även i andra svenska kuststäder började evangelisk påverkan märkas, likaså i det till Danmark hörande Malmö, där den evangeliske prästen Claus Mortenson från 1527 med stor framgång verkade under borgmästare Jørgen Kochs (snart också under kung Fredriks) beskydd.¹⁸

Det vore fel att fränkänna kung Gustav intresse för den reformatoriska rörelsens innersida. Brask hade börjat slå larm om den »lutherska smitta» som spreds genom främst Olavus Petri, och lät från sitt tryckeri i Linköping sprida antilutherska skrifter. Han aktiverade också katolska lärde att ta till orda och fick påven att skicka en personlig representant för att bekämpa kätteriet. Kungen gav Olavus flera tillfällen att offentligt försvara den evangeliska läran mot dess vedersakare och lät reformatorerna tämligen fritt förfoga över landets enda tryckeri. Ett tidigare i Uppsala befintligt tryckeri hade han flyttat till Stockholm, och Brasks tryckeri konfiskerade han. Det påvliga sändebudet, den lärde Johannes Magnus, lyckades han delvis vingklippa genom att låta Uppsala domkapitel välja honom till ärkebiskop, och sedan ge honom ledningen för projektet att översätta Nya testamentet till svenska. Det var ett för den reformatoriska rörelsen livsviktigt projekt, men ett där de evangeliska kunde samarbeta med de katolska reformisterna, till vilka Johannes i någon mån kunde räknas. I realiteten var det dock Olavus Petri som såg till att projektet slutfördes. Redan 1526 var översättningen klar och tryckt.

Ändå är historiker numera tämligen ense om att det var två andra motiv som var de starkast drivande i kungens stöd för de evangeliska idéerna: det ekonomiska och det maktpolitiska. Luther och andra reformatorer hade kritiserat kyrkan för att ha tillvällt sig världslig makt och rikedom. Luther

skilde mellan andligt och världsligt regemente. Inom kyrkan skulle bara det inre, andliga regementet genom Gudsordet utövas, det världsliga regementet skulle överlätas åt den världsliga överheten. Båda regementena utövades dock på Guds uppdrag. Den världsliga överheten var därför skyldig att på allt sätt skydda och stödja den andliga verksamheten och ingripa mot kyrkliga missförhållanden. Ordets tjänare skulle å sin sida mana till lydnad mot överheten men samtidigt kritisera sociala och politiska orättvisor och ogudaktigt beteende av makthavarna. Det sistnämnda var Gustav mindre intresserad av, och han blev vid flera tillfällen rosenrasande över mot överheten kritiska inslag i Olavus Petris predikningar. I övrigt var läran om regementena en för Gustav ytterst välbehaglig doktrin, som han med åren kom att tolka i alltmer fursteabsolutistisk riktning.

Det verkligt paradoxala är att utan kung Gustav (och utan Stockholms blodbads decimering av det katolska biskopskollegiet) skulle Olavus Petri, liksom senare hans bror Laurentius Petri, förmodligen aldrig fått möjlighet att verka för reformationen i Sverige, men med kungen hölls de ständigt innanför de av honom satta gränserna, och bestraffades när de sökte gå egna vägar. Detsamma kom att gälla den erfarne Laurentius Andreae. Han och Olavus Petri blev t o m dömda till döden! Nyare undersökningar visar att Gustavs brutala behandling av reformatörerna inte utgör något unikt inslag i hans maktutövning. Det var snarare regel än undantag att han krävde absolut lydnad av sina medarbetare och att han på ett ofta drastiskt sätt bestraffade dem eller gjorde sig av med dem när misstankar om bristande lojalitet väcktes.¹⁹

2002 utkom två mästerliga biografier över Gustav Vasa. »Landsfader eller tyrann?» frågas det redan i titeln på Lars-Olof Larssons omfångsrika, fakta-späckade bok, och svaret blir väl närmast att det finns inslag av båda aspekterna. Richard Ringmars mer kortfattade men skarpsynta analys är särskilt värdefull i sin koncisa sammanfattning av Gustavs ekonomiska politik.²⁰ Båda framhåller den skicklighet och målmedvetenhet med vilken Gustav bygger upp en svensk nationalstat med Stockholm som huvudstad, men konstaterar samtidigt att hans maktutövning stämmer förbluffande väl överens med Machiavellis beryktade skildring av renässansfursten.²¹ »Lögner, löftesbrott och lönnmord är trädde som svarta kulor på hans politiska livstråd.»²²

Med stor skicklighet, bl a genom abdikationsshot, lotsade kungen fram riksdagen i Västerås 1527 till ett beslut om en omfattande reduktion av

kyrklig egendom. Vad gäller oenigheten i trosfrågan stannade man vid det berömda beslutet att Guds ord skulle överallt i riket »renliga predikat varda». Formeln har i efterhand kommit att »stelna till ett slags bekännelseformel, liktydig med luthersk tolkning av Skriften». ²³ I sin historiska kontext hade beslutet givetvis inte denna innebörd. Det gav snarare en gemensam nämnare för flera olika kyrkliga riktningar, av vilka bibelhumanismen var den mest inflytelserika. De nyvalda biskoparna var katolska reformister med nationalkyrklig ideologi och kunde därför delta i båda besluten, låt vara under visst nöd tvång. Den konservative Hans Brask, som i debatten yttrat sig mot båda besluten, lämnade däremot kort efter riksdagen Sverige för alltid.

Reduktionen av kyrklig egendom blev en utdragen process, som med ideliga nya skärpningar kom att prägla hela Gustavs regeringstid. I vilken utsträckning kyrkans slott, gods och gårdar övergick till kronan framgår av följande tabell över jordinnehavet 1521 respektive 1560 i det egentliga Sverige, redovisat i procent:²⁴

	kronojord	frälsejord	kyrkojord	skattejord	summa
år 1521	6,1	24,3	24,6	45,0	100
år 1560	30,5	22,3	0,0	47,2	100

Man kan ju genast se att kronan var fattig vid Gustavs trontillträde jämfört med adeln och kyrkan, och det behövdes givetvis pengar inte bara för att betala skulden till Lübeck utan framför allt för att bygga upp en nationalstat. Reduktionen kom att uteslutande drabba kyrkan, medan adeln gick fria. Kyrkan förlorade sin ekonomiska självständighet: den avkastning som gått till kyrkotjänarens löner och till underhåll av kyrkor var nu i kungens händer, dessutom bestämde kungen att även överskottet på det tionde som främst självägande böner betalade till kyrkan skulle tillfalla kronan. Hur stort överskottet var vilade helt på kungens bedömning. Kungen kom att i stor utsträckning personligen bestämma lönerna för i varje fall det högre prästerskapet och bedrev härvid ren utpressning: mot kungen fogliga präster fick större löneförmåner medan de som var oppositionella (eller misstänktes vara det) kunde sättas på svältlön. Men reduktionen kom inte enbart att gälla jordar och deras avkastning. Kungen hade bruk av ädel metall, och genom åren kom tonvis med kyrksilver att berövas kyrkorna. Härvid kunde kungen dra nytta av reformatörernas kritik mot att bära omkring invigt nattvardsbröd i procession och att i samband med dopet smörja bar-

net med olja. Detta gjorde att samtliga monstrarer och oljekar i samtliga kyrkor i landet kunde konfiskeras. Flera av de uppror som Gustav fick uppleva berodde bl a på konfiskeringen av kyrksilver. När han gav sig på även kyrkklockor ledde detta till det berömda »klockupproret».

Larsson påtalar Gustavs tendens att behandla riket som sitt familjeföretag.²⁵ Att detta även gäller kyrkan kan illustreras av kungens inställning till biskopsämbetet. I början sökte både han och Brask att få vakanta tjänster nybesatta, men problemet var att alla valda biskopar måste ha påvens godkännande för att kunna vigas till tjänsten. Särskilt besvärligt var det att den valde ärkebiskopen Johannes Magnus vägrades påvlig bekräftelse eftersom den kanoniskt vigde ärkebiskopen Gustav Trolle fortfarande var i livet. Av alla nyval som gjordes var det bara ett enda som påven godkände: till biskop i Västerås hade valts Birgittinmunken och föreståndaren för Birgittas hus i Rom Petrus Magni. Han biskopsvigdes i Rom 1524 och kom sedan till Sverige, vilket är av speciellt kyrkohistoriskt intresse eftersom genom honom den sk apostoliska successionen (att en ny biskop alltid vigs av minst en som själv är biskopsvigd) kom att bevaras i Svenska kyrkan.

Att senare flera nya biskopsvigningar kommer till stånd beror inte på de ständiga behov som förelåg i kyrkans ordinarie verksamhet utan på de personliga behov som vid två tillfällen uppstod hos »familjeföretagaren» kungen. Kungakröningen 1528 ville han ha med all pompa genomförd av vigda biskopar, likaså kungabröllopet med prinsessan Katarina av Sachsen-Lauenburg 1531. Vid båda tillfällena befallde kungen att biskopsvigningar skulle genomföras, och de berörda vågade inte säga nej utan nöjde sig med att avfatta hemliga protester och löften om att senare söka påvlig bekräftelse. 1528 vigde Petrus Magni tre valda biskopar och 1531 han och Magnus Sommar ytterligare två. Dessutom kallade Gustav till ärkebiskopsval 1531, eftersom Johannes Magnus i samband med ett kungligt uppdrag i Polen 1526 valt att inte återvända till Sverige. I stället kämpade han hela sitt återstående liv för att kunna som vigd ärkebiskop återvända till ett rekatoliserat Sverige, och 1533 blev han faktiskt vigd till ärkebiskop i Rom trots att Gustav Trolle ännu levde.²⁶ Men då hade Sverige redan fått sin förste evangeliske ärkebiskop: Laurentius Petri, vald av en större valförsamling än brukligt eftersom kungen hade inbjudit representanter för samtliga stift att delta, och i vederbörlig ordning vigd av äldre kolleger.²⁷

Samma år avsatte kungen sin secretarius Laurentius Andreae, som han hade haft sådan ovärderlig hjälp av, i synnerhet när det gällde planeringen av den viktiga Västeråsriksdagen 1527. I stället överflyttade han Olavus Petri till denna post, men redan efter två år avskedades även denne. Exakt vad som låg bakom vet vi inte, men kan gissa oss till det utifrån den öppna konflikt som inträdde några år senare. Gustav utvecklades alltmer i fursteabsolutistisk riktning och ville ha full kontroll över både stat och kyrka. Olavus framstår i sitt författarskap som en klar motståndare till fursteabsolutismen och pläderar i stället för traditionell svensk maktbalans mellan kung, riksråd och riksdag och betonar framför allt att riket skall styras enligt lag. Säkert hade Laurentius Andreae samma uppfattning. Kungen tenderade i stället att alltmer uppfatta sin vilja som rikets högsta lag och önskade så litet som möjligt vara bunden av skrivna lagar. När det gällde kyrkan var båda reformatörerna angelägna att värna om inre självstyre, regionalt genom biskop och domkapitel, lokalt genom sockenstämman. Men kungen hade börjat ingripa alltmer i kyrkliga personalfrågor, ibland genom att söka påverka valprocedurer, ibland genom att egenmäktigt avsätta och tillsätta tjänsteinnehavare.

Det förefaller som om kungen funnit att några män i den reformkatolska kretsen var mer benägna än reformatörerna att böja sig för överheten, och under några år hämtar han sina medarbetare därifrån. Men mot slutet av 1530-talet kommer han på en mer radikal lösning, troligen inspirerad av Kristian III:s burdusa genomförande av reformationen i Danmark 1536. Redan under Fredrik I hade ett evangeliskt församlingsliv spontant vuxit fram i flera städer under kungens beskydd, men efter dennes död började biskoparna ingripa mot evangeliska präster. Detta och andra faktorer ledde till att ett inbördeskrig utbröt, den s k grevefejden. Som segrare i kriget lät kung Kristian fängsla samtliga biskopar, vilka ensamma gjordes ansvariga för upproret. Från Wittenberg lånades Luthers medarbetare Johannes Bugenhagen för att bygga upp en landsomfattande evangelisk kyrkoorganisation. Liksom i Sverige företogs omfattande reduktion av kyrklig egendom till kronan, och alla stift fick nya evangeliska stiftschefer, som till skillnad från de katolska biskoparna saknade all världslig makt. För att markera skillnaden kallades de inte längre biskopar utan superintendenter (biskopstiteln återkom dock senare).²⁸

Nu börjar också kung Gustav leta efter tyska medarbetare, och lyckas till sin glädje finna två som är helhjärtade anhängare av fursteabsolutismen. Till rikets kansler utnämner han 1538 Conrad von Pyhy, och i december 1539 utnämner han plötsligt Georg Norman till superintendent för hela svenska kyrkan. Några månader dessförinnan har Pyhy gjort ett märkligt inhopps på ett kyrkomöte i Uppsala. Under hela Gustavs regeringstid dithills har ärkebiskopen fortsatt att enligt medeltida praxis kalla till överläggningar i interna kyrkliga frågor vid tillfällen då det högre prästerskapet av andra anledningar varit samlade, och man har fattat beslut utan kunglig inblandning. Till en sådan överläggning har Laurentius Petri kallat vid detta tillfälle. Men Pyhy dyker upp, kräver att få leda mötet, och deklarerar att i fortsättningen ingasomhelst beslut angående kyrkliga frågor får fattas utan godkännande av kungen eller dennes befullmäktigade. Vidare framlägger han en plan som han begär alla närvarandes underskrift på. Papperet är inte bevarat, men troligen gäller det en plan för statlig centralstyrning av kyrkan. Detta väcker stark motvilja bland de närvarande. Bland dessa är Laurentius Andreae och Olavus Petri de enda som har civilkurage nog att vägra skriva under.

Efter mötet börjar Pyhy sammanställa material till en förräderiprocess mot de båda vägrarna. Här tas diverse gammalt kungligt groll mot dem upp, såsom Olavus kätterska historieskrivning och hans predikstolskritik mot överheten. Vidare beskylls de för inblandning i diverse uppror, varav det enda som domstolen tar fasta på är att de genom bikten kan ha fått vetskap om att en liten revolutionär grupp i Stockholm planerat en politisk kupp mot kungen några år tidigare. Vid en grotesk domstolsförhandling i början av 1540 döms de helt enligt kungens önskan till döden, fastän avsikten förmodligen aldrig varit att verkställa avrättningen utan bara att ge dem en ordentlig näsknäpp. De benådas, men mot dryga bötesbelopp, vilka för Olavus del betalas av Stockholms stads råd. Olavus själv hade redan dragit sig tillbaka till sin gamla stiftstad Strängnäs och låtit prästviga sig.²⁹

Kungens inställning till reformatorn Olavus kommer i fortsättningen att vackla mellan respekt/uppskattning och misstänksamhet. Genom åren får Olavus flera nya uppdrag, och redan 1543 återförs han till Storkyrkan som församlingens kyrkoherde, vilket han förblir till sin död 1552.³⁰ Kungens misstänksamhet har framför allt gällt Olavus fortsatta historieskrivning: Gustav har varit livrädd för att den skulle komma att innefatta hans egen

regeringstid och vara kryddad med äreröriga omdömen. Kungen, som börjat censurera alla tryckalster, hade förhindrat tryckning av krönikan, som dock vunnit viss spridning i avskrifter. Efter Olavus död beordrar kungen att alla avskrifter skall konfiskeras och uppdrar åt sina söner hertigarna att hjälpa till med detta. En rad personer som misstänks för att besitta och sprida avskrifter ansätts hårt, bl a brodern ärkebiskopen; några, bland dem Olavus prästvigningsbiskop Botvid i Strängnäs, avsätts t o m från sina tjänster.³¹

Brodern Laurentius Petri har inte haft det lätt som nytillträdd ärkebiskop men vinner i längden och växer till ett samlande namn för den svenska reformationskyrkan genom all turbulens under Gustav Vasa och hans söner. I början står han som evangelisk ensam i ett av reformkatoliker dominerat biskopskollegium och motarbetas av sitt eget domkapitel. När han som första åtgärd utarbetar en plan för reformationens genomförande i linje med Västeråsriksdagen 1527 förbjuds han av kungen att genomföra några reformer: Gustav är orolig att en förändring av särskilt högmässans ceremoniella gestaltning skall skapa nya oroligheter bland allmogen. När kungen mot slutet av 1530-talet börjar tycka det vara på tiden att genomföra en konsekvent reformation, ser det ut som om detta kommer att ske under desavouering av de ursprungliga reformatörerna och av ärkebiskopen, som fått en oklar ställning i relation till den rikskyrkliga superintendenten. Denne börjar genomföra en ny organisation för kyrkan med statlig centralstyrning. Med åsidosättande av biskop och domkapitel införs en ny stiftsstyrelse med en direkt inför kungen ansvarig ämbetsman som högste chef. 1540 utfärdas ett kungligt mandat om reformation i lära och ceremonier, tänkt att genomföras av Norman vid visitation i samtliga stift.

Efter att alltmer ha tillfrisknat efter en lång sjukdomsperiod inser kungen att han slagit in på en felaktig väg och ändrar sig på nytt. Den Normanska reorganisationen av kyrkan och hans visitationsresor stoppas efter att nätt och jämnt ha påbörjats (den kom aldrig att beröra mer än de tre sydligaste stiftet). Norman fortsätter som rådgivare men omtalas inte längre som superintendent för hela kyrkan. Han anlitas mer och mer för diplomatiska uppdrag, särskilt sedan Pyhy 1542 kommit i onåd och satts i fängelse efter att enligt kungens uppfattning ha misskött ett diplomatiskt uppdrag i Frankrike. Under den segslitna Dackefejden, då Dacke liar sig med mäktiga utländska katolska krafter, kommer kungen fram till två slutsatser, som

leder fram till viktiga beslut vid riksdagen i Västerås 1544, egentligen mer än 1527 års riksdag förtjänt att kallas »reformationsriksdagen». Den ena slutsatsen är att det nu blivit tid att klart definiera den svenska kyrkan som evangelisk, i motsats till katolicismen. Här har han tagit starkt intryck av Normans tes att enhet i religionen är en förutsättning för en fungerande stat, men det står också i överensstämmelse med vad reformatörerna länge önskat. Den andra slutsatsen är att det är föga populärt med utländska visitatorer i svenska församlingar, och att överhuvud den reformation varom nu beslutas skall ses som ett fullföljande av det viktiga verk som utförts av de svenska reformatörerna sedan årtionden tillbaka. Detta finns också klart uttryckt i texten till den kungliga propositionen.³²

Laurentius Petris auktoritet har under tiden väsentligt stärkts, sedan under hans huvudansvar den kompletta Bibeln på svenska utkommit 1541. Efter de nya Västeråsbesluten kommer han alltmer i förgrunden i arbetet för att sätta besluten i verket. Delvis sker detta i samarbete med Norman, som när han avlider 1552 inte får någon egentlig ersättare. Inga nya biskopar tillsätts – biskopar är enligt kungens erfarenhet alltför maktlystna. I stället inrättas en ny tjänst, ordinarius, som fylls med kungatrogna innehavare. När kungen dör 1560 är Laurentius Petri och Paul Juusten i Åbo de enda kvarlevande biskoparna, och däri förändras ingenting under Erik XIV:s regering. Det blir Johan III som efter sitt trontillträde 1568 återupprättar episkopatet, vilket alltsedan dess har bibehållits i Svenska kyrkan. Laurentius Petri avlider 1573.³³

Bröderna Petri och gudstjänstreformen

Mycken forskning har genom åren ägnats den svenska reformationstidens gudstjänstliv, och värdefulla resultat har presenterats av K B Westman, Edvard Rodhe, Yngve Brilioth, Sven Kjällerström, Åke Andrén med flera. Brilioths *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* är en lysande teologisk klassiker. Med start i Nya testamentet, fornkyrkan och medeltidskyrkan granskar han i tur och ordning de lutherska, reformerta och anglikanska linjerna. Slutkapitlen ägnas den svenska reformationen och utvecklingen fram till nutid, dvs 1951, då den andra, utvidgade upplagan av det 1926 först publicerade arbetet utkom. Brilioths nutid ligger ju över ett halvsekel tillbaka, men det märkliga är att den liturgiska framtidsvision han skisserar i mycket föregriper det sena 1900-talets reformarbete.

Medan flera andra forskare rätt tydligt betraktat 1500-talets gudstjänst-reform ur ett lutherskt-konfessionellt perspektiv söker Brilioth i stället anlägga ett ekumeniskt perspektiv. Genom att lyssna på olika traditioners bidrag formar han en teologisk helhetskonception av nattvarden och kan sedan utifrån den peka både på positiva drag och på tillkortakommanden i den svenska utvecklingen. En huvudsynpunkt är önskemålet om en balans mellan delaktighetssidan i mässan och vad han kallar dess framställande sida, d v s att mässan inte bara i ord utan också i symbolisk handling gestaltar frälsnings skeendet. Den senmedeltida romerska mässan renodlade den framställande sidan: mässan blev främst en skådemässa som skulle väcka andakt och tillbedjan, men kunde firas utan kommunicerande församling. Reformatorerna hävdade häremot att mässans syfte låg just i kommunionen, medan den framställande sidan hamnade i bakgrunden. Brilioth kom att särskilt uppskatta Laurentius Petri för att denne i högre grad än andra slog vakt också om den framställande sidan.³⁴

Även den senast framlagda doktorsavhandlingen om den reformatoriska mässan, Christer Pahlmblads från 1998, har kunnat tillföra forskningen en del nya aspekter och klara ut vissa missförstånd. Pahlmblad varnar bl a för benägenheten att betrakta beslut och publicerade texter som en återspeglning av skeenden på sockenplanet. Utifrån tidigare obeaktat källmaterial betonar han de senmedeltida förutsättningar i liturgisk praxis vilka inte kan direkt utläsas ur de tryckta ritualen och den förförståelse av gudstjänsten som förmedlats till prästerskapet genom prästutbildningen vid domkyrkorna.

Att det tillkom tryckta svenska texter innebar inte att de handskrivna latinska gudstjänstböckerna genast kom ur bruk. Under en mycket lång övergångstid användes gammalt och nytt parallellt och i kombination.

Ganska säkert var det i Stockholm man var först med att fira mässa på svenska. Exakt när detta tog sin början vet vi inte, men från 1529 finns ett beslut av stadens råd bevarat med innebörd att svensk mässa fortfarande (obs) skall hållas men den latinska mässan inte helt nedläggas. Kanske var det efter Västeråsriksdagen 1527 som försvenskningen påbörjades, kanske hade något hänt redan tidigare: både Olavus Petri och Nikolaus Stecker hade funnits på plats i Storkyrkan sedan 1524. Olavus utger *Den svenska mässan* av trycket 1531, men dessförinnan har det säkert funnits en handskrivna ordning. Sedan länge har man inom forskningen haft klart för sig,

att även om Olavus mässordning i huvuddragen stämmer med Luthers latinska *Formula missae* från 1523, är det en annan mässordning som utgjort hans närmaste förebild: Andreas Döbers tyska mässa för hospitalet i Nürnberg, utgiven 1526.³⁵ Man kan undra hur Olavus kommit att fästa sig just vid den, men som ovan framhållits uppvisar Olavus influenser från Nürnberg också i andra avseenden. Folke Bohlin har uppdatat att det gått ett brett informationsflöde från Nürnberg via det lågtyska Rostock och de lågtyska, evangeliskt påverkade köpmannakretsarna i Stockholm.³⁶

Brilioth framhåller att varken Döbers tyska mässa eller Olavus svenska mässa var avsedda att ersätta församlingens huvudgudstjänst, den sjungna högmässan. Olavus arbetade efter två linjer: den predikopostilla han utgav 1530 var avsedd att ge landets prästerskap underlag för predikan inom den latinska högmässans ram, mässordningen 1531 var liksom Döbers avsedd att ersätta en i huvudsak läst tidig kommunionmässa.³⁷ David Lindquist har anfört en rad exempel från olika orter i Tyskland, där liturgireformen började just med den lästa morgonmässan.³⁸ Olavus dubbla policy svarade mot kungens tolkning av Västeråsbeslutet i trosfrågan: församlingarna skulle till en början bara undervisas i den nya andan, först därefter kunde det bli tal om (för alla förpliktande) ändringar i liturgin. Svensk mässa fick länge bara användas av församlingar som uttryckligen begärt det.

Pahlmblad framhåller att den svenska »låga» mässans särprägel tydligast framgår av att den svenska syndabekännelsen lagts i mässans inledning på platsen motsvarande det latinska prästerliga *Confiteor*. I högmässan, både den latinska och smånigom den svenska, utgjorde församlingens syndabekännelse en del av predikstolsakten. Under senmedeltiden hade det blivit praxis att ett helt kateketiskt block på svenska lades in i högmässan efter det sjungna latinska evangeliet. Detta block innehöll en återgivning av evangeliet på svenska, i bästa fall en utläggning av det, visst kateketiskt stoff, främst de tio buden och den apostoliska trosbekännelsen, och utmynnade i församlingens syndabekännelse.³⁹ Den på latin sjungna nicenska bekännelsen ingick i själva mässritualen. Den försvenskade högmässan kom att ta i arv inte bara syndabekännelsens sena placering, utan också det dubbla framförandet av evangeliet, först sjunget, sedan läst från predikstolen. Även trosbekännelsemomentet kom troligen ofta att dubblas: den apostoliska bekännelsen, som redan var väl känd i sin svenska ordalydelse men saknade

melodi, kom som viktig kateketisk text att behålla sin plats, och som ersättning för sjunget *Nicenum* vann Luthers credopsalm *Vi tro uppå allsmäktig Gud* alltmera ingång.⁴⁰

I Uppsala 1536 beslöts av representanter för samtliga stift att man skulle vinnlägga sig om att fira svensk mässa i alla domkyrkor och i landskyrkor där omständigheterna tillät det. Genom att beslutet tolkats som gällande högmässan har vissa senare beslut uppfattats som en tillbakagång för den reformatoriska saken. Att beslutet 1536 enbart avser lågmässa som alternativ till latinsk mässa visas bl a av att flera stift räknade med att en speciell prästtjänst behövdes för denna typ av mässor.⁴¹ Det var först på 1540-talet som man på allvar påbörjade arbetet med högmässoliturgi försvenskning, dock med det viktiga undantaget att man här och var, och i Stockholm redan 1530, lade in nattvardens instiftelseord lästa på svenska.⁴²

I den medeltida mässan lästes själva nattvardsbönen (*kanon*) med de däri ingående instiftelseorden alltid tyst av prästen, men momentet markerades genom att de invigda nattvardselementen lyftes upp för att beskådas och tillbes av församlingen. Reformatorernas främsta krav när det gäller bruk av folkspråket var att instiftelseberättelsen skulle läsas »överblytt» på svenska för församlingen, gärna med bibehållet upplyftande (*elevation*). Däremot ville man inte försvenska utan utesluta de omgivande bönerna, eftersom de framställde mässan som ett försoningsoffer, inte bara som en aktualisering av Kristi en gång för alla framburna offer på korset, utan så att den bringade försoning därutöver. I den senmedeltida teologin hette det ofta att kors-offret givit försoning för arvsynden men mässoffret gav försoning för de dagliga synderna. Vidare ansågs att mässor firade till förmån för avlidna kunde förkorta deras lidanden i skärselden, precis som avlaten kunde. Det här var läror som reformatorerna eftertryckligt tog avstånd ifrån.

När både de tyska och svenska reformatorerna valde att utesluta de böner som i den romerska kanon omgav instiftelseorden utan några försök i nyskapande riktning, uppstod frågan hur instiftelseorden lämpligast skulle infogas i liturgin. Olavus Petri följer den lösning som Luther valt i *Formula missae* och Döber i den tyska mässa som utgjort Olavus närmaste förebild: att låta lovsägelsen (*prefationen*) i nattvardsmässans inledning utmyнна i instiftelseorden, och efterföljas av det trefaldiga *Helig med Välsignad vare han*. Denna lösning har i varje fall haft det goda med sig att den framhått

nattvardens karaktär av tacksägelse, *eukaristi*. Olavus utformning av momentet är utförligare än förlagornas. Han har skapat en fint utformad tacksägelse över Guds välgärningar, kulminerande i att Gud lät sin son bli mänskliga, lida, dö och uppstå för vår frälsning, och gav oss nattvarden som en hjälp att sådana välgärningar »till sinnes taga». Under instiftelseordens läsande upplyfts brödet och kalken var för sig.

Som redan sagts förlägger Olavus syndabekännelsen i mässans inledning; efter en kort välkomsthälsning och förmaning möter vi den kända *Jag fattig syndig människa* som ända fram till 1986 utgjort Svenska kyrkans huvudalternativ till syndabekännelse. Därefter följs den traditionella ordningen med ingång (något psaltarställe väljs), *Herre, förbarma dig, Ära vare Gud i höjden* med *Vi love dig*, kollektbön, epistel, graduale (här kan man välja en sång), evangelium, trosbekännelse. Valet mellan Apostolicum och Nicenum lämnas öppet, men bara den förras text meddelas. Någon predikan nämns inte, ytterligare ett tecken på att det inte är fråga om högmässa utan om en i huvudsak läst morgonmässa. Nattvardsmässan följer enligt ovan; efter *Helig* kommer *Fader vår*, fridshälsning och *O Guds lamm*. En nattvardsförmaning har inlagts omedelbart före kommunionen. Mässan avslutas med *Tackom och lovom* och Välsignelsen (enligt luthersk sed den aronitiska ur 4 Mosebok 6:24–26).

Olavus mässordning hade ingen officiell status. Den var ett förslag som han personligen stod bakom och gav teologiska motiveringar för. Den gavs ut i flera upplagor, men när den 1541 utkom med den ändrade titeln *Mässan på svenska* saknades författarnamn. Det var brodern ärkebiskopen som hade ombesörjt utgåvan, som därmed fick viss officiell status. Auktoritetsläget var dock oklart: kungen hade givit Georg Norman i uppdrag att skapa en kyrkoordning i fursteabsolutistisk anda för kyrkan i Sverige, och i den skulle ingå också gudstjänstordningar. När det kom till kritan ville Gustav dock inte ha någon fastställd kyrkoordning; han ville ha så litet lagar och förordningar som möjligt för att inte själv behöva vara bunden av dem. Normans arbete avbröts, men vissa gudstjänstordningar hann han färdigställa och utge. Det fanns egentligen inga djupgående skillnader mellan Norman och ärkebiskopen i uppfattningen om hur en reformerad svensk högmässa skulle gestaltas, och båda ville skynda långsamt med försvenskningen; högmässan förblev under mycket lång tid blandspråklig (se artikeln om gudstjänstsången).

I den mån det fanns skillnader mellan Normans och ärkebiskopens linje var det i varje fall på sikt ärkebiskopens som vann mark. När man vid Uppsala möte 1593 gjorde upp med Johan III:s liturgi («Röda boken») sade man sig vilja vända tillbaka till »den gamla mässboken» från 1557; denna var en senare upplaga av Laurentius Petris mässordning från 1541, som i sin tur i allt väsentligt följde Olavus Petris mässordning från 1531, men med tillfogande av alternativ som gjorde den tillämplig även för högmässan. Olavus lösning att infoga instiftelseorden i prefationen blev bestående i Svenska kyrkan ända fram till 1942. Brilioth var mycket kritisk mot denna lösning⁴³, och det är främst hans förtjänst att prefationens klassiska utmyning i *Helig* återställdes i 1942 års mässordning. Däremot nämner han med stor uppskattning Laurentius Petris sinne för nattvardshandlingens framställande sida. Fastän Laurentius i polemik mot mässoffret fastslår att Kristus är det enda syndoffret framhäver han offeraspekten i två avseenden: (1) Sakramentet »representerar det offer som Kristus gjorde på korset» och utgör »ett fridens tecken» mellan Guds vrede och våra synder. (2) Som gensvar offrar vi oss själva i ett livets och lovsångens offer.⁴⁴ Laurentius värde- rar både elevationen och tillbedjan av det invigda brödet och kalken, och försvarar dem senare mot Erik XIV:s kalvinskt inspirerade angrepp.⁴⁵

Laurentius Petri lade ner mycket arbete och mycken omsorg på att skapa material för ett rikt gudstjänstliv i den svenska kyrkan. Inte minst älskade han de traditionella bönegudstjänsterna i tidegårdens form. Han slog också vakt om sången, både i mässa och tidegård, och arbetade detaljerat med kyrkoåret. Hans insatser på dessa fält kommer att belysas i artiklar i det följande. Han insåg också behovet av en kyrkoordning med samlade riktlinjer för gudstjänstlivet. Hans närmaste förebild blev en kyrkoordning för Württemberg sammanställd av Johannes Brenz, en kyrkoledare och trogen Lutherlärjunge som Laurentius också i övrigt mycket uppskattade. En kyrkoordning skulle vidare ange formerna för ett kyrkligt självstyre i inre angelägenheter. Till skillnad från Norman hade ärkebiskopen inget uppdrag från kungen att arbeta med frågan. Ändå hade han 1546 ett förslag färdigt och försökte få kungen att stadfästa det, vilket självfallet misslyckades. Ärkebiskopen kunde dock i stor utsträckning förankra bestämmelserna i sin kyrkoordning vid interna kyrkliga överläggningar. 1561 gjorde han ett nytt försök att få sin kyrkoordning fastställd, nu av den nye

kungen Erik XIV, fortfarande resultatlös. 1571 blev den äntligen antagen av Johan III, som därmed gav officiell status åt det dokument till vilket man 1593 skulle vända tillbaka när man gjorde upp med Johans egna liturgiska strävanden.

Summary

The Petri Brothers, King Gustav, and the Reform of the Eucharist

Olavus Petri (1493–1552) and his brother Laurentius Petri (1499–1573) were the main Church reformers in Sweden. Both of them had studied under Martin Luther in Wittenberg and become his true adherents. Gustav Eriksson (Vasa), elected king in 1523, became interested in Lutheranism, too, but his motives were mainly political and economical: he strived for absolute power over both State and Church and wanted to incorporate the riches of the Church with the national treasury (which he succeeded to do). He however loved to propagate a picture of himself as the great political and religious Liberator. Sweden (including Finland) and Denmark/Norway had been tied together in the Kalmar union since 1397 (though with several interruptions), but the union was definitely dissolved through Gustav's successful rebellion against the Danish king Christian II. His annals included an unnuanced charge against all the Catholic bishops for treason against their country. So, during centuries, Patriotism and Lutheranism have been closely associated in Swedish national self-esteem.

For the Petri brothers, a paradoxical situation arose: *without* the King, probably neither of them would have got the opportunity to work successfully for the evangelical cause, but *with* the King, they were constantly held within the bounds set by him, and were punished when trying to go their own ways. In 1540, Olavus was even condemned to death for treason, though he was immediately reprieved; the reason lay mainly in his opposition to absolutism and his argumentation for traditional Swedish balance of power between king, council and parliament. Up to that point, Olavus had been active as reformer for nearly 20 years, from 1523 promoted by the King and placed in his vicinity, as the secretary of Stockholm's city council and as preacher in the foremost city church. He edited collections of sermons, hymn books and liturgical formularies, but also historical and juridical

works. He ended up more in the background, but still was accepted by the King as Rector for the the most important church in Stockholm.

Laurentius Petri became Sweden's first evangelical archbishop in 1531, but about 1540 he, too, was shown royal disgrace. The King had employed two advisers from Germany, both wholehearted adherents of absolutism, and had appointed one of them, Georg Normann, superintendent for the whole Swedish church, thereby making the position of the archbishop unclear. The reformation of the divine service had been carried through step by step. The first step was taken in the parliamentary session at Västerås 1527 where it was decided that the Word of God should everywhere in the kingdom be »purely» preached. No change in the liturgy was enjoined, the High Mass continued to be celebrated in latin with all traditional ceremonies, but morning masses in Swedish began to spread starting in Stockholm. In 1540 the King suddenly enacted a decree demanding a »reformation in teaching and ceremonies» and commissioned Normann to supervise the realization of this during visitations in all dioceses. The archbishop, too, became active in realizing the decree. After a violent rebellion in southern Sweden, Normann's authority was substantially reduced, but the decree for an Evangelical reformation was confirmed by the parliament in Västerås 1544.

A Swedish translation of the eucharistic liturgy had been published in 1531 designed for a »low» mass with little or no chant, but a new edition 1541 gave also directions for a High Mass in Swedish. The Swedish liturgy reform was decidedly conservative: the general progress of the mass was left intact with the exception of the *canon missae*, the prayers surrounding the words of institution being rejected for dogmatic reasons. The consecrative words were instead joined to the preface and followed by the *Sanctus*. Unlike the *ordinarium missae*, the *proprium de tempore* was never translated. Introit and gradual could still be sung in latin, but they became more and more replaced by Swedish hymns.

After the death of Normann in 1552, the archbishop was the undisputed leader of the church, surviving king Gustav and resisting the Calvinist sympathies of his son Erik XIV. His authority was referred to when the Uppsala council 1593 had to decide about the confessional status of the Swedish church after Johan III's efforts to re-establish the connections with the

Catholic Church. In Uppsala, the Augsburg confession from 1530 and Laurentius Petri's Church Ordinance from 1571 were assumed as confessional documents for the Church of Sweden.

NOTER

1 Holmquist 1933, 78 ff. Ingebrand 1994, 13 ff.

2 Carlsson 1915, 41 ff. Kick 1997, 13 ff.

3 Westin 1994, 51 ff.

4 Inger 1994, 169 ff.

5 Erasmus skrift »Den fria viljan» uppfattade Luther som ett hot mot sin reformatoriska upptäckt av en rättfärdiggörelse av idel nåd, och gav den 1525 ett fränt bemötande i skriften »Den trälbundna viljan». Melanchthon kunde inte följa Luther här utan kom att alltmer betona att människan för att kunna ställas till svars för sitt livsval måste antas äga fri vilja att säga ja eller nej till Gud. Holte 1998, 54 ff.

6 Beroendet av de s k Ansbacher Ratschlag och Nürnberger Ratschlag har påvisats redan av Holmquist 1933, 131 ff. Saken behandlas utförligare av Ingebrand 1964, 120 ff, där även ett beroende av Strassburgs reformator Martin Bucer fastslås.

7 Holmquist 1933, 102 f. För kategoriskt *mot* bikten främst Andréén 1999, 38, och Ingebrand 1994, 16, märkligt nog utan täckning i den mer nyanserade analysen hos Ingebrand 1964, 336 ff. Välgrundad kritik även mot den sistnämnda analysen hos Pahlmblad 1998, 174 ff.

8 Dessförinnan hade påven 1520 sänt Luther en bannhotsbulla, med möjlighet för Luther att göra avbön och ta tillbaka sina uttalanden. Luther hade då väckt stort uppseende genom att tillsammans med Melanchthon offentligt bränna denna bulla tillsammans med bl a den katolska kyrkans kanoniska rätt.

9 Bugenhagen var långa perioder borta från Wittenberg, och Laurentius kan inte ha hört honom förrän hösten 1529. Med tanke på universitetets studieordning är det troligt att Laurentius var kvar i Wittenberg även våren 1530. Kick 1997, 13 ff.

10 Aurelius 1994, 18 ff.

11 Larsson 1997, 21 ff.

12 Westin 1994, 53 ff.

13 Se Larsson 1997 (ur svenskt), Linton 1997 (ur danskt perspektiv).

14 Hon var dotter till Valdemar Atterdag, dansk kung (med dåligt svensk renommé), och änka efter Håkan Magnusson, kung av Norge men son till svenske kungen Magnus Eriksson. Sverige omfattade ju även Finland (men

inte Skånelanden). Margareta sökte inte själv bli krönt monark utan nöjde sig med förmyndarrollen, först för sin son Olov, sedan, när denne tragiskt avled, för sin släkting Bogislav, som hon adopterade under det för Norden mer passande namnet Erik.

15 Så Larsson 1997, 250 ff.

16 I ett tidigare förhandlingsskede hade Gustav av riksrådet sänts som gisslan till kung Kristian men satts i fängelse av denne. Han lyckades fly ur fängelset och ta sig till Hansestaden Lübeck, där han knöt för framtiden värdefulla kontakter.

17 Holmquist 1933, 74 ff. Ärkediakonens ekonomiska resonemang klingar här knappast »lutherskt» utan återspeglar snarare en reformistisk tes som går tillbaka på den italienske rättslärde Marsilius av Padua, † 1343.

18 Schwarz Lausten 1999, 322 ff.

19 Berend von Melen var ledare för de tyska legotrupper som tillsammans med Gustavs upprorsstyrkor besegrade danskarna 1522–23. Han blev rikligt belönad men råkade senare i onåd och tvingades fly ur landet. Han blev sedan en av Gustavs bittraste fiender, som t ex framgångsrikt lyckades stoppa Gustavs försök att i likhet med den danske kungen bli upptagen i det Schmalkaldiska förbundet, sammanslutningen av de protestantiska furstarna i Tyskland. Diplomaten Wulf Gyler och officeren Johan von Hoya var andra tyskar som först var uppskattade medarbetare (och liksom von Melen blev ingifta i Vasafamiljen) men senare tvingades fly. Ringmar 2002, 135 ff. Peder Jakobsson, tidigare kansler hos Sten Sture d.y., och officiant vid tacksägelsegudstjänsten efter Gustavs intåg i Stockholm 1523, blev med kungens goda minne vald till biskop i Västerås och ledamot av riksrådet men anklagades för förräderi och avsattes sedan ett brev med kritiska kommentarer om kungens religionspolitik uppsnappats. När domprosten Knut Mickelson yttrade ett ord till sin biskops försvar blev också han avsatt. (Strax innan hade Mickelson blivit i kanonisk ordning vald till ärkebiskop men av kungen tvingats avsäga sig.) Nu blev de båda prelaterna verkligt oppositionella och for till Dalarna för att införa allmogen agitera mot kungen, dock utan större framgång. Det var emellertid tillräckligt för att kungen skulle låta fängsla och avrätta dem. De hade flytt till Norge, men Gustav bröt sitt löfte om fri lejd när de återvände. Larsson 2002, 103 ff, 145 ff.

20 Larsson 2002, Ringmar 2002.

21 Niccolo Machiavellis *Il principe*, tillkommen 1513, trycktes 1532.

22 Larsson 2002, 352.

23 Pahlmblad 2001, 366 ff visar att formuleringen speglar en i samtiden utbredd kritik mot predikanterens vana att hopa citat ur utombibliska texter som snarare förvrängde meningen i bibelordet och i vissa fall var uttryck för ren vidskepelse. – Om Västeråsriksdagens förlopp mer i detalj se Andrén 1999, kap 3.

- 24 Ringmar 2002, 93, hämtat ur Behre, Larsson, Österberg, Sveriges historia 1523-1809, 1985.
- 25 Larsson 2002, 286 ff.
- 26 Vid sin död 1544 efterträddes Johannes Magnus av sin bror Olaus Magnus, † 1557. Sverige hade alltså formellt en katolsk ärkebiskop ända till 1557. I denna egenskap kom Olaus Magnus att representera Sverige vid det 1546 inledda Tridentinska kyrkomötet, som kom att bilda startpunkten för den katolska motreformationen.
- 27 Andrén 1999, 37 f, 71 ff. »Därmed blev Laurentius Petri också enligt romersk-katolskt sätt att se bärare av den apostoliska successionen, trots att han uppfattades som en schismatisk biskop.» (s 72.) – Valet av Laurentius Petri underlättades av att i dåläget ingen reformkatolik vågade kandidera, av fruktan för repressalier från påven.
- 28 Schwarz Lausten 1999, 326 ff.
- 29 Holmquist 1933, 260 f, 269 ff.
- 30 Holmquist 1933, 304 f, 314, 331 ff.
- 31 Holmquist 1933, 352 ff.
- 32 Kjällerström 1971, 204 ff.
- 33 Till ny ärkebiskop vigs 1575 Laurentius Petri Gothus. Genom Paul Juustens medverkan vidarebefordras ännu en gång den apostoliska successionen.
- 34 Brilioth 1951, 39 f, 357 ff (härom närmare i slutet av artikeln).
- 35 Rodhe 1917, 39 f. Brilioth 1951, 337.
- 36 Bohlin 1973, 248 ff.
- 37 Brilioth 1951, 343.
- 38 Lindquist 1945, 168 ff.
- 39 Pahlmblad 1998, 50 ff.
- 40 Pahlmblad 1998, 154 ff.
- 41 Pahlmblad 1998, 42 ff.
- 42 Pahlmblad 1998, 35 ff.
- 43 Brilioth 1951, 173 f, 339
- 44 Brilioth 1951, 357 ff. Citaten är från Laurentius Dialog, 1542.
- 45 Kjällerström 1935. Brilioth 1951, 361.

- Andrén, Åke, 1999, Reformationstid. *Sveriges kyrkohistoria*, red. L Tegborg, 3. Stockholm.
- Aurelius, Carl Axel, 1994, *Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler*. Skellefteå.
- Bohlin, Folke, 1973, Luthers Credo-psalm och Den svenska mässan 1531. *Reformationen i Norden*, utg. C-G Andrén, s 241–262. Lund.
- Brilioth, Yngve, (1926) 1951. *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*. 2 uppl. Stockholm.
- Carlsson, Gottfrid, 1915, Vår förste evangeliske ärkebiskops Wittenbergsstudier. *Kyrkohistorisk årsskrift* 1915, s 41–49.
- Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. S Kjällerström. Lund 1971.
- Holmquist, Hjalmar, 1933, Reformationstidevarvet 1521–1611. *Svenska kyrkans historia*, III.
- Holte, Ragnar, 1998, Philipp Melanchthon – aktuell idag? *Svensk teologisk kvartalskrift* 74, s 50–59.
- Ingebrand, Sven, 1964, *Olavus Petris reformatoriska åskådning*. *Studia doctrinae christianae upsaliensia*, 1.
- Ingebrand, Sven, 1994, Olavus Petri – reformatorn. *Olaus Petri, den mångsidige reformatorn*, utg. Hallencreutz/Lindberg, s 13–30. Uppsala.
- Inger, Göran, 1994, Olaus Petri i rättshistoriens ljus. *Olaus Petri, den mångsidige reformatorn*, utg. Hallencreutz/Lindberg, s 169–182. Uppsala.
- Kick, Remi, 1997, *Tel un navire sur la mer dechainée. La communauté chrétienne dans l'œuvre de Laurentius Petri, archevêque d'Uppsala (1531–1573)*. Lund.
- Kjällerström, Sven, 1935, *Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV*. Lunds universitets årsskrift, N.F., avd. 1, 31:5.
- Kjällerström, Sven, 1971, Laurentius Petris Kyrkoordning 1571–1971. Tillkomst och användning. *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. Sven Kjällerström, s 201–277. Lund.
- Larsson, Lars-Olof, 1997, *Kalmarunionens tid. Från drottning Margareta till Kristian II*. Stockholm.
- Larsson, Lars-Olof, 2002, *Gustav Vasa – landsfader eller tyrann?* Stockholm.
- Lindquist, David, 1945, *Första-mässan i Stockholm. En liturgihistorisk studie*. Stockholm.
- Linton, Michael, 1997, *Margareta, Nordens drottning 1375–1412*. Stockholm.
- Olavus Petri, *Samlade skrifter*, band 1–4, utg. i nytryck 1914–17, red. Bengt Hesselman. Uppsala.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. *Bibliotheca theologiae practicae*, 60.
- Pahlmblad, Christer, 2001, Påskpredikan i Sverige under reformationstiden. *Luthersk påskpredikan i Norden*, red. Selander/Pahlmblad, I, s 365–399. Nord 2001:6. Lund.
- Ringmar, Richard, 2002, *Gustaf Eriksson Vasa. Kung Kamrer Koncernchef*. Stockholm.

- Rodhe, Edvard, 1917, *Studier i den svenska reformationens liturgiska tradition*. Uppsala universitetets årsskrift.
- Schwarz Lausten, Martin, 1999, Reformationen i Skånelanden. *Sveriges kyrkohistoria*, red. L Tegborg, 3, s 321–331. Stockholm.
- Westin, Gunnar T, 1994, Olaus Petri – mannen och historieskrivaren. *Olaus Petri, den mångsidige reformatorn*, utg. Hallencreutz/Lindberg, s 31–60. Uppsala.
- Westman, Knut B, 1918, *Reformationens genombrottsår i Sverige*. Stockholm.

På väg mot en evangelisk kyrka i svensk tradition

BIRGIT STOLT

1. Den historiska bakgrunden

Laurentius Petris ärkebiskopstid infaller under en period av stor och ständig kyrkopolitisk turbulens.

I Tyskland dog Martin Luther 1546. Därefter blev Philipp Melanchthon den tyska reformationens portalgestalt. Hans inflytande hade varit stort redan under Luthers livstid. Det har varit Melanchthon som givit Luthers teologi form och stadga genom att formulera de avgörande teologiska dokumenten. Det kyrkopolitiskt främsta av dessa är Augsburgska bekännelsen 1530. Förutom en skicklig diplomat var han framför allt lärare. Av stor betydelse blev hans systematisering och strukturering av de teologiska huvudtankarna i hans kompendium *Loci communes*, läroboken framför alla andra för otaliga generationer av lutherska teologer, vilken han reviderade under hela sin livstid.¹ Luther var full av översvallande beröm: enligt honom fanns det ingen bättre bok efter den Heliga skrift. Om en blivande teolog bara läste Bibeln och Melanchthons *Loci* skulle han vara väl rustad att stå emot både djävulen och kättarna, yttrade han i ett Bordssamtal i slutet av år 1542 (TR 5, 5511). För Sveriges del har Melanchthon och inte Luther blivit den dogmatiska auktoriteten genom sina läroböcker. Särskilt Erik XIV var präglad av honom. Hans förste lärare, Georg Norman, var elev till Melanchthon.

I Tyskland utsattes den lutherska rörelsen för stora påfrestningar genom inbördes splittring och motreformationen. Melanchthon sökte förgäves ena och medla fram till sin död 1560.

I Sverige, där Gustav Vasa enväldigt styrde kyrkan mera under realpolitiska än kyrkopolitiska riktpunkter, var utvecklingen av annat slag. Det råder bland historikerna olika uppfattningar om när övergångsprocessen från katolicism till protestantism skall anses vara avslutad. Åke André

anser perioden 1544–1560 som den tid då reformationen konsoliderades, i och med att Gustav Vasa, efter att ha tvekat och givit dubbla budskap under nästan hela 1530-talet, vid herredagen i Örebro 1540 entydigt tog ställning för den evangeliska tron och med maktfullkomlighet utfärdade mandat för en fullständig reformation av lära och ceremonier.² Andra sätter Uppsala möte 1593 som slutpunkt; även Gustav II Adolfs död 1632 har nämnts.

Laurentius Petris ärkebiskopstid föll sålunda till stora delar inom »konsolideringsperioden» efter 1540. Dubbla budskap förekom dock fortfarande, i det att Gustav Vasas andra gemål, Margareta Leijonhuvud, mor till Johan och Karl, förblev trogen sin gamla tro och t.ex. stödde nunnorna i Vadstena kloster. Detta förhållande fortsatte även under nästa generation. Tiden efter Gustav Vasas död 1560 utmärks av att pendeln under hans söner slår än åt kalvinistiskt håll under Erik XIV, än åt en eftersträvad återförening med en reformerad katolsk kyrka under Johan III, under vilkens regeringstid Sverige hade en romersk-katolsk drottning, och arvprinsen Sigismund uppfostrades till katolik. Under hans regeringstid avlider Laurentius.

Hela sin ämbetsstid hade han fått navigera mellan talrika skär i de religiösa farvattnen i sin strävan efter en självständig svensk kyrka på Bibelns grund, med en pietetsfull inställning till den svenska traditionen.

Här får vi avbryta vår skiss över Laurentius Petris samtid och den vinglande väg reformationen tog under hans tid som ärkebiskop i Sverige. Det skall göras ett – med nödvändighet skissartat – försök att placera in honom i det ovan tecknade kraftfältet, där det också finns en stark motpart: den svenska befolkningen.

Vi koncentrerar oss därvid främst på två punkter: predikan och de kyrkliga ceremonierna.

2. Luther, Melanchthon och Laurentius Petri om predikan

I motsats till Olavus Petri har Laurentius en tid studerat i Wittenberg för Melanchthon. När han senare i livet i polemik mot motståndare skall åberopa teologiska auktoriteter, nämner han Luther, Melanchthon och Bugenhagen (»Pomeranus»). Dessa män hade han en tid med egna öron hört, och alltsedan dess brukade han noggrannt läsa deras böcker och skrifter.³ Vid tiden för hans verksamhet var det Melanchthon som efterträtt Martin

Luther som protestantismens »portalgestalt». Det måste något skisseras skillnaden mellan Luther och Melanchthon .

2.1. *Luther: Intellectus et affectus*

För Martin Luther är tron en »hjärtesak»: hjärtats svar på vad örat hört och förståndet upptagit.⁴ Intellektuellt vetande är inte nog: »Påven och hans anhang har det väl i boken, men då de inte känner det i hjärtat föraktar de det» (WA 45, 19, 17). Men »hjärta» hade på hans tid – och i Bibeln – en vidare betydelse än nu, när man mest brukar ordet som metafor för känslolivet. Det betydde människans hela, innersta centrum, förutom känslan också platsen för förstånd, vilja, omdöme, fantasi, allt det som utgör personligheten. Ordet »hjärta», lat. *cor*, tolkar Luther upprepade gånger som *intellectus et affectus*, och *affectus* tillmäts den största betydelsen. I samband med Ps. 119:10: *In toto corde meo exquisivi*, ordagrant: »Jag söker dig med hela mitt hjärta», skriver han: »Jag söker med hela mitt hjärta, inte halva, som filosoferna brukar, de som söker bara med intellektet, inte känslan» (WA 4, 282), och i en kommentar till Ps. 27, 8: »'Sök Herren', manar mitt hjärta» skriver han, att man enbart kan söka Gud genom att vända sig till honom »*per intellectum et affectum*». ⁵

Tron kommer av predikan, heter det, och predikanten måste således »tala till hjärtat». Då är retoriken ofrånkomlig. Den är för Luther en »hjärtats retorik», där i predikan människorna både skall undervisas och gripas i sitt innersta. Prästen på predikstolen skall vara som en ammande mor som drar fram bröstet och ger barnen di, slösande och ömt (TR 3421, 3579). Men för att verkligen tända tro i åhörarnas hjärtan behövs också den Helige Ande:

»Målet för predikan, dopet, sakramentet och avlösningen är att vi skall veta att Kristus har lidit för oss. Därutöver skriver han [den Helige Ande] in det i vårt innersta, i hjärtat. Ty hos dem som hör det tänds en inre låga så att hjärtat säger: »Det är förvisso sant, om jag så skulle dö hundra gånger om för detta.» (WA 45, 23, 8–12)

Vi har många uttalanden av Luther om hur en predikan skall vara. De bygger alla explicit på retoriken, och den finner Luther redan i Bibeln. Framför allt är det aposteln Paulus som betecknas som *optimus rhetor*, den bästa talaren (WA 29, 271, 19). Om hans sätt att predika sägs det: »S. Paulus delar

i Rom. 12 in predikoämbetet i två delar: *Doctrinam et exhortationem*, lära och förmaning». *Exhortatio* utgör ett översättningsproblem, för det betyder mer än »förmåna», även om Luther själv ofta översätter det så. Det innebär allt vi menar med »uppbyggelse», vid sidan av att förmana också varna, trösta, ingjuta mod och gudstillit. »Trösta, lär, förmana och varna» sammanfattades begreppet i 1942 års bön efter predikan. Också »trösta» hade i äldre tider en vidare betydelse än idag och betydde framför allt att inge förtröstan (jfr. eng. »trust»), hopp, styrka, mod och tillförsikt, att stärka de svaga och ängslande i tron. Allt detta ingår i begreppet *exhortatio*. Det är framför allt i detta moment som *affectus* har sin uppgift.

Så här beskriver Luther predikans båda delar:

»Lära är, när man predikar det som är okänt för att åhörarna skall bli informerade och förståndiga. Förmana är, då man lockar och uppmuntrar dem till sådant som alla redan väl vet. Båda är nödvändiga för den som predikar, och därför brukar också Paulus dem båda. Och för att förmaningen skall bli starkare och behagligare att tas emot (»lieblich eingehe», = ung. »slinka ner som godis»), brukar han många fina, smyckade (vorblümeter) ord, och håller ett vackert, mångfärgat tal, kallar sömnen för mörker och uppvaknandet för ljus, verk för vapen, dag och natt, alltsammans är idel blomstersmyckade ord, som skall förstås i överförd bemärkelse.»

På så sätt målar Paulus upp inför oss en liknelse, för att locka och leda oss in i vår andliga tillvaro, förtydligar Luther, och fortsätter sedan att utlägga samma tankegång med bred utförlighet i sin »Adventspostilla» 1522. (WA 10:1:1, s. 1, 16–1, 26.)

Upprepade gånger betecknar Luther aposteln Paulus som retoriker. I ett Bordssamtal börjar Luther med att förklara skillnaden mellan dialektik och retorik: dialektiken nämner en sak med klara, korta ord, medan retoriken utlägger den medelst till- och avrådan. Detta hade Paulus mycket kort sammanfattat med orden i Rom. 12, 7f.: »*Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando*», i Bibel 2000: »undervisningens gåva hos den som undervisar, tröstens gåva hos den som tröstar och förmanar». (Observera dubbelöversättningen av *exhortando*!):

»Det är dessa två som utgör predikans väsen. [...] Därtill kommer så ett tredje moment, som illustrerar predikan och som också är retoriskt: att anföra bibelställen, exempel, liknelser och andra taleblomster («*floribus orationis*»), vilka kan draga lyssnarna till att tro och lyda dina ord som du predikar. Detta är *exhortatio* [...] Kap. 4 i Romarbrevet är helt retoriskt med ett undantag, där han [Paulus] definierar tro och rättfärdiggörelse.» (TR 2629a)

Bland de retoriska auktoriteterna berömmar Luther särskilt Quintilianus, »för han tränger in i ens hjärta»(TR 2299).

I ett annat uttalande redogör Luther för hur han går tillväga inför en församling av bönder. Han använder både dialektik och retorik, och alla en talares tre uppgifter: *docere*, *delectare* och *movere* (undervisa, underhålla samt gripa och rycka med sig) handhas i tur och ordning:

»Om jag vill undervisa en bonde, definierar jag med dialektik hans liv, arbete, hushåll, skördar och vad mer som tillhör substansen i hans tillvaro. Därefter börjar jag med retorik att prisa hans liv, hur det är det lugnaste, fruktbaraste [...] och jag uppmuntrar honom genom att råda honom till detta och avråda från övriga levnadssätt. Om jag vill förebrå, klandrar jag deras synder och överdriver deras råhet.»(TR 2629a).

Att det just är en enkel församling som särskilt behöver retorikens hjälpmedel betonar Luther en annan gång i samband med profeten Habakuk. Här gäller det *copia verborum* (=ordrikedom), dvs. tekniken att förklara och förtydliga genom att upprepa en sak eller tankegång flera gånger med olika ord⁶, men också ett åskådligt språk, som broderar ut och målar upp en scen framför det inre ögat, vilket är ägnat att väcka starka känslor.⁷ Också Habakuk är en skicklig retoriker. Luther brukar den i retoriken traditionella jämförelsen med en målare:

»Så brukar Habakuk här målarkonsten, så att han målar fiendernas intåg för ögonen och beskriver därtill hur de människor kände det som drabbades, nämligen att de trodde de skulle bli sönderslitna som en örn gör med ett as som inte kan försvara sig.[...] Det som en annan skulle ha sagt med ett ord: »Babylonierna skall komma och förstöra Jerusalem», om detta talar Habakuk med många ord, och utmålar

allting i detalj och smyckar med liknelser, som man ju måste göra, när man predikar för det grova, hårda folket. För dem måste man åskådligt beskriva, hamra in och tugga om och försöka på alla sätt om man skall kunna beveka dem.»(WA 19, 370).

Det är tydligt att det som hör till retorikens konstgrepp, dess *ornatus*, har sin funktion i en predikan för enkla människor för att folket skulle ta predikan till sig, »i hjärtat», låta sig »bevekas» (*affectus*).

Retorikens uppgift att väcka känslor kan ibland vara en predikants huvuduppgift på speciella högtidsdagar. Således menar Luther att en saklig, undervisande argumentation eller analys (han talar om »*disputationes*») inte är på sin plats på Jungfru Marie Bebådelsedag:

»Denna dag skall man predika idel retorik, för att vi skall glädja oss åt Kristi inkarnation [...] Diskussioner [= *disputationes*] hindrar glädjen, för de föder enbart tvivel [...] Men en kristen lämnar diskussionerna därhän och ägnar sig åt känslan (= »*et tractat affectus*»).» (TR 494, den 25.3. 1533.)

Att väcka *affectus*, här alltså glädjen, kan bara ske med retorikens konst. På särskilda högtidsdagar får således dialektikens *docere* stå tillbaka.

»*Iipse moveatur*»; *naturlighet*

För att predikanten skall nå lyssnarnas »hjärtan» på det sätt som här skisserats krävs vad som i retoriken kallas regeln *ipse moveatur*: talaren måste själv vara övertygad om det han säger samt uppfylld av samma känslor som dem han vill väcka. Bara därigenom kunde affekterna förefalla naturliga och göra åsyftad verkan. Annars skulle han genom hycklade känslor väcka löje.⁸

Hos Luther är det just den personliga erfarenheten av troslivet som är utslagsgivande för den som predikar. »*Sola experientia facit theologum*», bara erfarenheten gör en teolog, yttrade han en gång i ett Bordssamtal (nr. 46). Erfarenheten påverkar både förståelsen av bibelordet och hans sätt att engagerat undervisa om det. I samband med ps. 77 inskräper han:

»Den som inte själv har erfarenhet av sådana samvetskval och tankar kan inte med ett ord undervisa om denna psalm [...] Ty ingen kan rätt undervisa om den Heliga Skrift eller rätt förstå vad han hör, om inte

hans känsla är i samklang med den (»*nisi conformiter ei sit affectus*»), så att han i sitt inre känner vad han hör eller talar, och säger: »Ja, sannerligen, så är det!» (»*Eia, vere, sic est!*») (WA 3, 549, 30–35.)

Detta står helt i överensstämmelse med grundregeln *ipse moveatur*. Här förenas retoriken med teologin.

Till »hjärtats tro» kommer således för predikanten en »hjärtats retorik». Åhöraren märker, om känslorna inte är äkta. I det redan flera gånger nämnda förordet till Psaltaren jämför Luther hjärtat med ett skepp som drivs av stormvindar på ett villande hav. Stormvindarna är lärare i retorik på känslornas område:

»Sådana stormvindar lär att tala med allvar, öppna hjärtat och ösa ut dess innehåll ända till grunden. Ty den som själv svävar i nöd och ångest talar helt annorlunda om olyckor än den som lever i glädje. Och den som lever i glädje sjunger och talar om glädjen på ett helt annat sätt än den som svävar i ångest. »Det kommer inte från hjärtat», säger man, om en sorgsen skall skratta eller en glad skall gråta.» (WA Bi 10:1, 103, 1–6.)

Särskilt markant är kombinationen av *intellectus et affectus* i ett bordssamtal som anbefaller en enkel predikan, med sikte särskilt på barnen, och då skall den helst handla om katekesen. Det låter för våra öron som ett torrt och lärodominerat ämne. Men hos Luther blir läran till livsviktig föda, och prästen skall vara som en ammande mor: »Hon kelar med barnet, räcker det bröstet, behöver varken vin eller madeira». Han skulle »dra fram bröstet och mätta folket med modersmjölk, flitigt behandla katekesen och dela ut födan» (TR 3, 3421, 3579).

Jämförelsen med en kärleksfullt ammande mor ger en hänvisning till kombinationen av *intellectus et affectus*, förstånd och känsla, av läran (*docere*), här sett som födan, och glädjen och kärleken (*delectare et movere*) i predikan.

Det är detta som är den kristna retoriken i luthersk gestalt. Den präglar hela hans författarskap, inklusive bibelöversättningen. Det är ett dynamiskt förhållande mellan *intellectus et affectus*, där den största tyngdpunkten ligger på *affectus*-sidan.

2.2. Melanchthon

Melanchthon har genom sina läroböcker dominerat den svenska prästutbildningen på 1500-talet. En bearbetning av hans *Loci communes* från 1535, som blivit den av reformationskyrkorna allmänt accepterade läroboken, bearbetades 1540 av Johannes Spangenberg med titeln *Margarita theologica*, vilken översattes till svenska från en av de tyska upplagorna av Melanchthonlärjungen Erik Falck 1558. Både undervisningen i dogmatik och homiletik dominerades av dessa läroböcker. Laurentius anbefaller prästerna i sin kyrkoordning som hjälp vid predikoförberedelser både postillor, *Loci* och *Margarita theologica*.⁹

Finns det någon avgörande skillnad mellan Melanchthon och Luther i synen på predikan?

När det gäller trons väsen – den som skulle väckas av predikan – råder i princip full överensstämmelse mellan de båda reformatorerna. Melanchthon angriper i sin första upplaga av *Loci communes* i skarpa ordalag skolastikernas uppfattning att tro enbart är ett försanthållande av vad som står i Bibeln. Detta är en *fides historica*, en kylig intellektuell åskådarhållning som han inte ens vill kalla »tro» utan en åsikt, en *frigida opinio*. Trons egentliga väsen är enligt Melanchthon en affektladdad tillit till Guds barmhärtighet, med den Helige Andes hjälp. Han kallar den inte *fides* utan *fiducia*.¹⁰

I teorin ser överensstämmelsen mellan de båda reformatorerna således ut att vara total. Men i praktiken finns en påtaglig skillnad. Av det anförda om affekternas betydelse framgår hur talarens personliga temperament och livserfarenhet med nödvändighet måste slå igenom vid användandet av retorikens instrumentarium. För den på känslornas område rikt utrustade Luther, som hade en genial förmåga att uttrycka känslor i ord, att finna bilder och liknelser, måste tillämpningen falla sig naturligt. Hos Melanchthon däremot dominerar *intellectus* i hög grad över *affectus*, även om *affectus* inte saknas.

Den inre drivkraften hos Melanchthon var väsensskild från Luthers. »Jag är medveten om att jag ägnat mig åt teologin av ingen annan anledning än för att förbättra livet», skriver han den 22 jan. 1525 till en vän.¹¹ Teologin liksom all bildning tjänar enligt honom människans moraliska och etiska fostran. Han har aldrig bytt *artes*-fakulteten mot den teologiska, aldrig varit präst, har aldrig själv stått i en predikstol, har inte sett *exhortatio* som en stor del av prästens uppgift. Det närmaste Melanchthon kom en predikan

var i de söndagliga utläggningarna av dagens predikotexter på latin som han höll för de studenter som inte behärskade tyska tillräckligt bra för att delta i någon av stadens gudstjänster. Han var till 100% lärare. *Pietas et eruditio*, fromhet och lärdom, hör enligt honom oskiljaktigt ihop. Medan Luther ansåg tron som »långt större än lärdom», betonar Melanchthon att tro förutsätter rätt kunskap för att inte leda till svärmeri och sektarism. Evangeliets substans kunde sammanfattas i »lära». Det är därför som prästens huvuduppgift enligt honom var *docere*, vartill han behöver både filosofi och retorik.

Därmed reducerades predikantens enligt Luther och Paulus tvåfaldiga uppgift huvudsakligen till en. Det finns ingen plats för mystik. Detta återverkar på synen på församlingen: medan Luther såg den som en gemenskap av troende kristna, ett tempel åt den Helige Ande, såg Melanchthon Kyrkan mest som en skolsal. Till och med himlen såg han som en skola med Kristus som läraren. När han på morgonen den 19 februari 1546 meddelade studenterna att Luther hade avlidit under natten uttryckte han det med orden att Gud hade kallat honom »till den eviga skolan och den eviga glädjen». ¹²

Men det finns också teologiska sammanhang. Eftersom kunskaper var viktiga för rätt tro blir de i Melanchthons ögon också helgade. Det var för honom inte fråga om en profanering av kyrkan och himmelriket att likna dem vid en skola, utan istället en sakralisering av skolan. I Melanchthons resonemang är kyrka och skola ofta identiska. Där Guds ORD undervisas är det alltid verksamt, och det är det som enligt honom konstituerar Kyrkan. Så kan han skriva 1543 till Rådet i staden Soest:

»...att barnens församling i en kristen skola är en mycket vacker del av Guds sanna Kyrka. Detta är den skara om vilken Jesus säger »Låt barnen komma till mig, sådana hör himmelriket till»; och sålunda skall skolmästarna och pojkar, när de samlas i skolan, se sig själva som i en Kyrka inför Gud och hans änglar, vilka också sitter bredvid de unga i skolan och bevarar dem.» ¹³

Men det är nog tyvärr inte många skolbarn som känt änglar sitta bredvid sig i bänken.

Eftersom prästens huvuduppgift för Melanchthon koncentreras på *docere*, medan *exhortari* träder tillbaka och får tonvikt på etisk fostran, minskas också affekternas roll och predikan intellektualiseras. Skillnaden i tempera-

ment kan avläsas i den roll affekterna spelar i Melanchthons läroböcker i retorik. I teorin överensstämmer Melanchthon visserligen med Quintilianus' uppfattning om affekternas stora betydelse, men ändå är avsnittet *De affectibus* i hans lärobok *Elementa rhetorices* mycket kort, torftigt och allmänt hållet och går inte in på teologernas speciella behov. Här vållas inte affekterna av några »stormvindar»!

Det är aldrig tal om *ipse moveatur*, den regel som ligger bakom Luthers upprepade betoning av hjärtats levande erfarenhet. Han har inte samma intensiva erfarenhet som Luther av meditation och de känslor den kan väcka, av skriftaffekt och böneaffekt.¹⁴ Han beskrivs i forskningen som en mycket from man, i vars personliga liv bönen spelar en stor roll, men att i hans undervisning om bönen, oberoende av i vilken genre den företas, både språket och argumentationssättet genomgående är fritt från emotioner. Även hans böner hade en läromässig karaktär, tillbedjan och lovsång saknades nästan helt.¹⁵

Det har påverkat den protestantiska predikokonsten och synen på gudstjänsten, att den som författat dess mest inflytelserika läroböcker själv i själ och hjärta inte var präst utan lärare. Medan hos Luther intellekt och affekt stöder varandra och *affectus* är en förutsättning för förståelse på ett djupare plan, och för tron att få fäste i »hjärtat», förskjuts denna balans under Melanchthons era till en dominans av *intellectus* över *affectus*, och vi får en »huvudets retorik».

Med avemotionaliseringen av förkunnelsen följer lätt en känslomässig avsakralisering.

2.3. *Laurentius mellan Luther och Melanchthon*

Att Laurentius var påverkad av Melanchthons syn på den gudstjänstfirande församlingen demonstreras av att kyrkobesökarna omtalas i hans Kyrkoordning i regel som »åhörare», »ett uttryck för den nya roll som menigheten hade tilldelats, » som Göran Malmstedt noterar.¹⁶ Där skriver Laurentius inledningsvis »Om Predican och Christelig läro». Det är »lära» som dominerar, även om han tillägger, att det är »icke undervisning allenast, utan också tröst, förmaning, råd och rättelse, hot, straff etc.» – alltså *exhortatio*. Det är undervisning och fostran som gäller, tonvikten ligger på moralen och stilen är nykter. Han hänvisar explicit till »*Loci communibus Philippi*» och den försvenskade *Margarita theologica* för metoden att låta utläggningen

av evangelietexterna utmytna i någon artikel av katekesen.¹⁷ Församlingen blev därmed till objekt, predikan ett medel till disciplinering.

År 1555 utgav Laurentius en Postilla, som en förebild för prästerna och en komplettering till Olavus Petris postillor. Den innehöll predikningar över evangelietexterna för högmässan och måste ha uppfattats som mönstergilla. Postillan är inte ett originalverk som återspeglar Laurentius' egen muntliga predikostil, utan består av översättningar och bearbetningar av tyska förlagor. Laurentius har dock ställt sig bakom texterna, och meningen var att de skulle tjäna prästerna till hjälp precis som på sin tid Olavus »En nyttog postilla» från 1528, som var en översättning av Luthers »Sommerpostille» 1526. Den moraliska, fostrande tendensen i Postillan är genomgående.

Här är inte platsen för en ingående analys av postillans predikostil. Skillnaden mot Luther skall enbart (grovt) illustreras genom att anföra Postillans predikan på Marie Bebådelsedag. Enligt den ovan citerade uppfattningen av Luther skulle en sådan vara ren retorik genom att koncentrera sig på *affectus* för att väcka glädje och tacksamhet över Kristi människoblivande. I Laurentius Petris' Postilla 1555 däremot gäller det moralisk fostran.¹⁸ Här ett utdrag där det förmanas till flit och trohet i kallelsen:

»När nu Engelen kom til then werdiga Jungfrun ther hon war allena/
Doch utan twiffuel intet fåfeng [sysslös] / uthan antingen hade
någhra Hws syzlo för hender / eller ock som likast är / war stadd j sinne
bön til Gud / Ty ther menniskan är stadd j sådana skickelse [göromal]/
som är effter Gudz befalning och hwars och eens retta kallelse / ther
pläggha ock Gudz Englar wara / och sigh offta uppenbara».¹⁹

Visst predikade också Luther att Maria skulle tjäna oss till föredöme, men det var nog knappast rollen som den ständigt flitiga husmodern som föresvävade honom. Dessutom varnas för »the Påweskas Surdeegh» med att tillbe Maria, och för att sträva efter lycka i detta livet, medan vi bör »låte oß wårda om thet ewiga». Medan det hos Luther är inkarnationens mysterium som skulle väcka glädje och andakt avfärdar Postillan texten efter »Hur skall detta ske» summariskt med att detta nu är »för högh» för oss, »men i thet tilkommande lijfwet wara the oß förståndeligh». Så blir också på denna festdag, vars text förvisso inbjuder till *delectare* och *movere*, essensen lära och förmaning.

I detta sammanhang måste också nämnas Gustav Vasas förmaning till

präster att i predikan inpränta folkets skyldighet att lyda konungen och överheten. Predikan hade således instrumentaliserats till ett disciplinerings- och uppfostringsmedel.

Att församlingen skulle reduceras till objekt var inte Luthers avsikt. Tvärtom var ju hela hans reformationsgärning inställd på dess förståelsefulla deltagande. Det går att avläsa bl.a. i hans predikan vid invigningen av slottskyrkan i Torgau den 5 okt. 1544: han förklarar att han inte ämnar att företa någon vigning ensam, med rökelse och vigvatten, utan hela menigheten skall vara med genom bön och lovsång (WA 49, 588). I den lutherska mässan är församlingens sång dess främsta egna uttrycksmedel.

Detta för oss över till frågan om ceremonierna, och menighetens reaktioner. Det blir då nödvändigt att förutskicka något om den menighet all reformation riktade sig till.

3. Ceremonierna

3.1. *Religionssociologiska skillnader mellan den svenska och den tyska reformationen*

Det finns en mycket viktig religionssociologisk skillnad mellan reformationen i Tyskland och den i Sverige: Luthers tyska reformation var en städernas rörelse²⁰, medan den största delen av Sveriges befolkning levde på landet. Martin Luther har visserligen någon gång betecknat sig själv som bondson, men det var hans farfar som var bonde, medan hans far var egen företagare i gruvbranschen och hans mor från en framstående släkt med en rad akademiker på viktiga poster i Eisenach, så Martin var stadsbo från barnsben.²¹

I de svenska städerna levde många tyska hantverkare och köpmän och också nederländska invandrare, och där fick reformationen framgång, både den lutherska och den kalvinska. Särskilt i Stockholm blev detta märkbart, där halva stadens Råd bestod av tyskar, enligt en bestämmelse som var till för att säkerställa svenskarnas inflytande! Att här fanns en motsättning jämförbar med dagens invandrarproblem framgår tydligt efter Örebro möte 1529, när Olavus Petri fick försvara sig mot häftiga angrepp från vad han kallar »de tyska köpsvenner här i staden» för beslutet att bibehålla bilder, vigvatten och andra ceremonier fast med en evangelisk tolkning. Två svenska rådsherrar tog sedan »hårdeliga» till orda och förmanade tyskarna att inte göra uppror i staden, ty »man måste fara sakta med folket i detta land».²²

På den svenska landsbygden var förhållandena helt annorlunda. Här var man mycket konservativ. Religionen var intimt förknippad med jordbruksbefolkningens beroende av jordens fruktbarhet, vädrets makter, naturens avgörande betydelse för livets villkor. På ett helt annat sätt än stadsbefolkningen var man utlämnad åt starka naturkrafter, och religionen präglad av detta. För att naturen skulle ge goda skördar krävdes att folket vinnlade sig om en god relation till Gud, för vilket kyrkan tillhandahöll ritualer. Den var en emotionell trygghetsfaktor, och här hade helgonen en viktig funktion. Ännu idag citeras »Om Erik ger ax, ger Olof kaka». Årets sysslor som följde rytmen med sådd och skörd förknippades med det dagsaktuella helgonnamnet, t.ex.: »Anna med kannan», dvs. på Anna-dagen skulle julölet vara klart. Mycken vidskepelse var förknippad med bruken.²³ Om Erik den Heliges skrin inte längre fick bäras från Uppsaladomen till Gamla Uppsala kyrka på Eriksdagen kunde skörden slå fel. När reformatorerna förbjöd ett antal helgondagar och rensade ut ritualer de ansåg som magiska och vidskepliga samt förbjöd menigheten att anropa de gamla nödhjälparna berövades folket ett stort mått av trygghet. Man skulle be till Gud och Kristus i stället för till helgonen, sades det. Folket lär sig alldeles för snabbt att vända sig bort från Gud och Kristus och istället förlita sig på helgonen, manade Luther. Gud själv hade fått vara helt sysslolös och låta helgonen verka i sitt ställe (WA 30:II, 643 ff.). Men i den kyrkliga förkunnelsen betonades främst moralen, vikten av det eviga livets väl, och höga och heliga ting, medan bondebefolkningen framför allt ville ha hjälp i konkret, ofta simpel, vardagsnöd för att klara livhanken.

Här gapade ett glapp mellan vad kyrkan erbjöd och folkets vardagsbehov, där helgonen haft sin uppgift. Malmstedt beskriver i boken »Bondetro och kyrkoro» hur uppfattningarna om vad en gudstjänst är gick isär mellan folket och prästen.²⁴ Ännu under 1600-talet hade de intellektuella och pedagogiska aspekterna inte vunnit gehör bland allmänheten. Malmstedt anser det för troligt att gudstjänstfirandet av många ansågs som en förtjänstfull prestation och som en nödvändig plikt i »kontraktsförhållandet mellan Gud och människorna». Att prästen predikade ansågs förvisso viktigt, men det medförde ingen inlärningssskyldighet. »Det viktiga var att han tjänstgjorde för Gud och att man var delaktig i denna tjänst genom att försörja prästen, underhålla kyrkan samt vistas i närheten av det heliga». Han talar om »folkfostran med förhinder».

Helgdagsreduktionen väckte stort folkligt missnöje, oro och förtvivlan. Hur stort motståndet var mot avskaffandet av helgonkulten och hur envist man höll fast vid t.ex. kyrkornas skyddspatroner och firandet av deras helgdagar har beskrivits i en annan avhandling av Göran Malmstedt.²⁵ Prästerna framstår där som tämligen maktlösa: missväxt och farsoter skylldes på det uteblivna firandet av skyddshelgonet, ja, även den olyckliga utgången av kriget mot Ryssland tolkades av allmogen som Guds straff för att man hade slutat fira de gamla helgdagarna. Uppfattningen att svåra tider, missväxt, pest, dyrtid osv. var Guds straff för folkets synder hade Gustav Vasa själv befallt prästerna att inpränta i folket 1544 i samband med införandet av böndagsfirande. Enligt kungen var det folkets synder mot tio Guds bud som framkallat Guds vrede och orsakat landsplågorna. Men folket hade sin egen tolkning och såg bl.a. reformationstidens ingrepp i kulten som orsaken. Det förekom att präster låstes ut från sina kyrkor; till och med handgripligheter finns dokumenterade.²⁶

Detta är en värld som är fjärran från Luthers och Melanchthons. De myndiga, jordägande bönderna i Sverige, med representation i ständsriksdagen, hade ingen motsvarighet i Luthers Tyskland, där feodalväsendet härskade. Tysklands bondebefolkning kan enbart jämföras med svenska statare och lantarbetare. Det förfärliga tyska bondeupproret 1525 låg på ett annat plan. Gustav Vasa var tvungen att ta hänsyn till realiteterna på hemmaplan, där det konservativa bondeståndet representerade en maktfaktor att räkna med av ett helt annat slag. Av politiska skäl var försiktighet av nöden när det gällde förändringar. Att klockupproren var blodiga, var inte att förvåna. Det var inte bara den fysiska förlusten av kyrkans egendom: Om kyrkklockorna inte rensade luften från onda makter var i bondens föreställningsvärld fara å färde. Häxorna färdades ju till Blåkulla under Stilla veckan, från Skärtorsdag till Påskafton, när klockorna tystats!

Gustav Vasa måste till varje pris undvika oro bland befolkningen. I Sverige-Finland upprätthölls därför konsekvent principen att endast göra de nödvändigaste förändringarna. På grund av vidskepelsen var prästerna hågade att avskaffa en del bruk. (I samband med nattvarden förekom t.ex. uppfattningen, att den som sett elevationen och då spottat tre gånger inte skulle drabbas av tandvärk den dagen.) Men när på 1550-talet kyrkfolket klagade över att en präst hade avskaffat elevationen gav kungen själv

strängeligen order om att genast återgå till den.²⁷ Så litet som möjligt skulle ändras i de yttre bruken. Prästerna fick ge ceremonierna en evangelisk tolkning, det var allt. Att detta var strategiskt klokt i förhållandet till en traditionsbunden bondebefolkning är uppenbart. Laurentius Petri upprepar dessa överhetens synpunkter år 1566: »*Omnis mutatio, etiam neccesaria, est periculosa*» (all förändring, också den av nödvändigt slag, är farlig).²⁸ Folkets vidskepelse och magiska övertro vägde således lätt mot risken att få ett uppror på halsen.

3.2. *Den teologiska striden om ceremonierna.*

Här måste förutskickas angående terminologin, att jag brukar »ceremonier» i överensstämmelse med den tidens dokument, fast det rör sig om en samlingsbeteckning för en rad olika yttringar i kulten. André citerar ur ett dokument 1528: »vigvatten, bilder, ljus, smörjelse, pilgrimsresor, kyrkobyggnader, klockringning, fasta»²⁹. Vi skulle knappast tala om »ceremonier» ifråga om bilder eller kyrkobyggnader, eller botgöringspraxis som pilgrimsresor eller fasta. Snarare skulle vi differentiera mellan ritual resp. riter, liturgi, kyrkobyggnader och folkliga bruk. Det borde också utnyttjas den omfattande ritualforskning som numera finns för att beakta samspelet mellan utförande och deltagare, och vad som händer i receptions- resp. utövarprocessen vid förändringar.

Här fattas ännu en differentierande forskning. Teologerna har främst behandlat liturgin. Frontställningen hos de svenska reformatorerna när det gällde »missbruk» var främst riktad mot sammanblandningen av religion och magi, dels också mot rester av hedniska bruk, som t. ex. inom källkulten. Däremot synes frontställningen mot »de påviska» (t.ex. botgöringspraxis, offertanken i mässan, helgonbilder) vara mera sekundär och centrerad kring städernas invandrare. Det var »importerade problem», som ju hela reformationen var en »importerad» stadsrörelse, påbjuden uppifrån. Genom Olavus Petris förbud att avhandla »påviska» missbruk i predikan för att de skulle skada de svaga i tron och underminera Kyrkans auktoritet, och genom överhetens i praktiken dubbla budskap, måste motivationen för ställningstagande i denna stridsfråga varit dämpad. Där har man istället fått försvara en svensk linie till förmån för 'ceremonier' mot ortodoxa (»gnesio») lutheraner (jfr. nedan) och kalvinister.³⁰

Luther hade ansett om de kyrkliga ceremonierna, att det fanns tre slag: de nödvändiga, utan vilka en kyrka inte kunde fungera (som bröd och vin i nattvarden), de frivilliga , som man kunde ha så länge de inte stred mot evangeliet, och de förkastliga (som att bära omkring hostian i procession). I Luthers »*Formula Missae*» (1523) fick prästen själv avgöra om han ville behålla den högtidliga evangelieprocessionen med tända ljus och rökelse. Inställningen att de flesta ceremonierna var »*adiafora*», frivilliga ting som kunde behållas om de tolkades evangeliskt, blev också Augsburgska bekännelsens mönster. Men efter Luthers död 1546 hade det i Tyskland uppstått en splittring bland de evangeliska. I samband med den allt aggressivare motreformationen frångick man på en del håll denna syn och hävdade i stället att ceremonierna hade bekännelsestatus i de konfessionella striderna, att de flesta var »påviska» och av den anledningen skulle förbjudas. Den stridbare ledaren för denna rörelse var Matthias Flacius Illyricus. Hans anhängare kallade sig »gnesiolutheraner», dvs. »rätta lutheraner» (ett namn som kan bestridas). (I svensk forskning betecknas de ofta som »ortodoxa» lutheraner.) Philipp Melanchthon däremot höll i en skrift 1548 (»*Leipziger Interim*») fast vid den ursprungliga uppfattningen, varefter hans anhängare fick namnet »filippister». Melanchthon förlorade efter detta sin ledande ställning inom de evangeliska kyrkorna.

3.3. *Ceremonier och helgon i Sverige*

I Sverige höll Laurentius Petri fast vid samma syn som Luther i traditionen sedan Gustav Vasas tid.³¹ Ett försök att även förbjuda de frivilliga ceremonierna som företogs av Erik XIV:s lärare Dionysius Beurreus bemöttes energiskt av Laurentius i en skrift på mer än 136 foliosidor³². Också i en skrift »*Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier*» hävdas samma åsikter, under hänvisning till Luthers tal om den kristliga friheten. I 1571 års kyrkoordning upprepar Laurentius Petri försvaret för de frivilliga ceremonierna (*res indifferentes*) mot gnesiolutheranerna och kalvinisterna, utan att för den skull gå i »filippisternas» ledband. Han intar en egen position genom att inte enbart hysa en tolerant, utan definitivt en positiv syn på *adiafora*. I klar motsats till gnesiolutheranerna ansåg han att »missbruk inte upphäver bruket».³³ Ceremonierna var efter kristenhetens gamla bruk, Paulus säger man bör pröva allt och behålla vad gott är (1 Tess 5). I en kristelig församling

finns många nyttiga ordningar och stadgar som ingalunda skall förkastas för den skull, »at thet under Påuan oc så haffuer varit j bruk». Då nu varken papister eller kalvinister kan bevisa att Gud i Skriften har påbjudit eller förbjudit dem, »läte wij oss theras fåfänga murr och knorr intet anfechta» utan fortsätter »efter Christennhetens gamla bruk», under åberopande av den kristeliga friheten. Förutom liturgiska bruk som mässkläder, ljus, kors-tecken, elevation mm. nämner han särskilt, i polemik mot bildstormare, »målning och beläte» som illustrerar den bibliska historien. Motståndarna bortkastar det goda med det onda, själva tinget med missbruket som dock väl kan rättas till genom »kristelig undervisning». Om allt brukas »måttelig och utan misbruk» är det »väl lidelig[t]»³⁴. Vidare bibehölls både tideböner och många helgdagar som den tyska lutherska kyrkan avskaffat.³⁵ Att be till helgonen var förbjudet, däremot inte vördnaden för dem och firandet av deras dagar. (Det är således i en obruten svensk tradition, där Laurentius har sin andel, som vår svenska almanacka, ensam bland de evangeliska, har kvar sina namnsdagar.)

I samband med reformatörernas kamp mot vidskepelse förekommer i forskningen ett påstående att Laurentius Petri år 1544 personligen lät riva krucifixet vid Svinnegarns källa och bränna det. Detta torde vara en skröna. Laurentius motsatte sig avlägsnandet av helgonbilder, och krucifixet har för honom alltid varit heligt och vördnadsvärt. Uppgiften härstammar från en »kryptokatolik» Johannes Messenius 1608 och har alltigenom karaktär av sägen genom de hemska olyckor som drabbade de agerande. Däremot strämer det att Laurentius motsatte sig källkulten för de många vidskepliga och anstötliga bruken i samband med den, och rekommenderade biskoparna att låta källorna igenfyllas med sten (så att man inte längre kunde bada i dem!), i hopp om att de så småningom skulle falla i glömska.³⁶

Vad han främst vänder sig emot är alla former av vigningar (»signerier»). Man fick visst använda salt, vatten och olja vid dop och smörjning av de sjuka, men de skulle inte först vigas av en präst och därigenom anses få en övernaturlig egenskap: detta var magiskt tänkande. Det var här den känsliga gränsen gick mellan liturgi och magi. Gränsen mellan kyrklig välsig-nelse, relaterad till exorcism (som fortfarande var påbjuden vid dop) och magiska skyddsriter var för allmänheten svår att dra. Ljus och palmkvistar skulle inte vigas. De skulle ju tas med hem, och hur de sedan användes gick

inte att kontrollera.³⁷ Det var en osäkerhetsfaktor som allmänt gällde för »ceremonierna»: man kunde inte vara säker på att den symbolik som allmänheten förknippade med dem överensstämde med den av prästerna sanktionerade »evangeliska tolkningen».

»Kroppsspråk»

Inom lingvistikens har man sedan 60-talet sysslat med »talakter», om handlingar utförda genom tal. Banbrytande var boken »How to do Things with Words» av Oxfordforskaren John L. Austin (1962). Man har också noterat att det finns »kroppsspråk». (Förr talades det bara om »gester».) Rappaport har observerat att ritual inte är bara »doing by saying», utan att omvänt: »ritual doing is an especially powerful way of »saying».³⁸ För folket måste deltagandet i en procession för att be om tjänlig väderlek ha varit ett kroppsligt sätt att intensivt uttrycka vad prästen bad i litanian: »Giv att marken må bära sin frukt». Ritualen möjliggör deltagandet i den sakrala handlingen också för de verbalt mindre utrustade gudstjänstbesökarna. När Laurentius inom ramen för sakramentsfromheten vid elevationen (jfr. nedan) anbefaller »utvärtes tecken och åthävor» såsom knäfall, händers upplyftande, att böja på huvudet etc, såsom nödvändiga uttryck av vördnad³⁹, är det just fråga om »kroppsspråk», om ordlös tillbedjan. Det samma kan sägas om korstecknet, en ordlös men synlig bekännelse till Kristus, vilket ju Luther anbefaller som det första man skall göra på morgonen och det sista på kvällen, samt att man skall lära barnen när de hör någonting skrämmande eller förskräckligt, att välsigna sig med korstecknet och säga »Bevare mig, Gud», eller »Hjälp, Herre Kristus» e.d.⁴⁰. Gränsen mellan att uppfatta det som bödens skydd mot onda makter och magi är hårfin.

3.4 Elevationen⁴¹

Elevationen förtjänar att tas upp särskilt, då den gång på gång var föremål för stridigheter, och här är en punkt på vilken Laurentius för första gången »för fram Luther som normgivande auktoritet för svenska kyrkan i nattvardsläran med direkt avståndstagande från Melancthon»⁴².

Under 1550-talet hade Sverige blivit en tillflyktsort för förföljda kalvinister, och på så sätt kom de kontinentala teologiska tvisterna också att påverka Sverige, särskilt under 1560-talet. Erik XIV hade påverkats av sin

Hist.

lärare Dionysius Beurraeus och omgivit sig med radikalare reformatoriska kretsar. På riksdagarna i Arboga 1561 och Stockholm 1562 krävde han svar av prästerna, biskoparna och »andra vällärde» och beslut om »de tvistiga artiklar och meningar» inom kyrkan om sakramentens bruk och ceremonier. Här hade Laurentius Petri att ta ställning till 1) den romersk-katolska synen att nattvardens bröd och vin förvandlades till Kristi lekamen och blod; instiftelseorden var »förvandlingsord»; 2) den kalvinska som förnekade Kristi realpresens i elementen och hävdade att närvaron var symbolisk och Kristusmötet ett andligt möte, 3) den lutherska läran att Kristus var helt och fullt närvarande i elementen (»realpresens») samtidigt som dessa förblev bröd och vin; instiftelseorden var »löftesord» till församlingen; 4) den melanchthonska där Kristi närvaro knyts till själva mottagandet av brödet och vinet.⁴³ Synen på elevationen hänger samman med synen på nattvards-elementen: katolikerna höll på den, kalvinisterna och Melanchthon ansåg den som omöjlig, Luther ansåg att den varken tillfogade eller tog ifrån sakramentet någonting utöver instiftelseorden, så att man fick ha kvar den om man ville. I Tyskland hade den ändå avskaffats, i Wittenberg så sent som 1542, och då inte av Luther utan av Bugenhagen. I den svenska reformatoriska mässan var elevationen påbjuden i anslutning till instiftelseorden.

Att tvisten inte är ett inhemskt, utan ett »importerat» problem antyder Laurentius, när han noterar i sitt svar att »främmande folk», hos vilka elevationen sedan länge är nedlagd, håller den för »papisteri» när de ser oss brukar den, och »stoorliga ther öffuer förarghas». Mot detta upprepar han energiskt att det rör sig om ett *adiaforon* där det hör till den »Christeligha frijheten» att själv bestämma över dess bruk. Prästerna hade svarat att de hållit elevationen för frivillig, men sakramentens tillbedjan för nödvändig därför att dessa är Kristi sanna lekamen och blod, »som all äro och vördningh verdh är»⁴⁴. Laurentius anser elevationen för värdefull därför att den låter församlingen se det Kristi ord handlar om. Han accepterar som redan nämnts den medeltida elevationsfromheten med dess kroppsliga uttrycksformer för menigheten.

Pahlmblad, som utförligt redogör för argumentationen i denna konflikt, finner den påfallande envisheten, med vilken bruket upprätthålls, som anmärkningsvärd, särskilt mot bakgrund av motsättningen mellan eleva-

tionen som inbegreppet av den »skådande mässan» (som majoriteten av de gudstjänstfirande fortfarande höll fast vid) och mässan som kommunion (som inte efterfrågades). Det fanns en stark ovilja till förändring på just denna punkt, vilket dikterade försiktighet: »reformationen är ingen folklig rörelse, folklig är däremot sakramentsadorationen»⁴⁵.

Påfallande är Laurentius' stora tilltro till den »kristeliga undervisnings», dvs predikans, effekt att åstadkomma den önskvärda upplysningen och motverka missbruk och vidskepelse. I detta intar han en särställning bland evangeliska reformatorer. När vi tidigare har kunnat påvisa inflytande från olika håll: kungen, Luther, Melanchthon m. fl., går han här en självständig, egen väg. Han gör det med sin inte blott pietetsfulla och toleranta inställning till traditionerna, som ibland har framhållits, utan med sin positiva syn på att *adiafora* inte blott kunde tolereras, havas eller mistas, utan att de hade ett egenvärde för folkets andakt och personliga tillbedjan och därför inte borde slopas.⁴⁶ Tvärtemot åsikten även bland det egna prästerskapet att missbruk och vidskepelse var anledning till att avskaffa många bruk hävdar Laurentius den tålmodiga undervisningens väg. Fromhetsvärdet för folket ansåg han tydligen som viktigare än skadan av villfarelserna.

På detta plan – vi kan kalla det det liturgiska – motverkas därigenom den känslomässiga avsakralisering som skett på förkunnelsesidan. Ceremonierna tjänar *affectus*, de lyfter skeendet över den banala vardagen och förhindrar att gudstjänsten enbart blir till skolmässig inlärning och moralisk uppfostran.

4. Utblick

4.1. *Uppsala möte – samtidigt seger och förlust*

Det innebar en seger för Laurentius att Uppsala möte tillsammans med Augsburgska bekännelsen antog hans Kyrkoordning som bekännelseskrift, men hans positiva inställning till *adiafora* och hans optimism om att kunna stävja missbruk genom undervisning delades inte. Salt, ljus och elevation vid dop och nattvard mm. sades redan i många församlingar ha blivit avlagda, eftersom de kommit i stort missbruk, »så att mere ondt uthaf missbruket, än godt af ceremonierna blifver förorsaket». (I praktiken övergavs således Laurentius' syn att »missbruk inte upphäver bruket»). Prästerna uppmanades att flitigt undervisa och bekämpa missbruket, men förhopp-

ningarna om att lyckas tycks ha varit obefintliga, då slutet blir att vid fortsatt missbruk de läraste av prästerskapet skulle rådslå »om fogeligeste medel [...] huruledes desse för:ne ceremonier medh tiden, dogh uthan någon förargelse och buller, i stillhet kunne afläggies».

Det bör dock observeras att mötet ägde rum under Hertig Karl, i polemik mot Johan III:s reformkatolska bemödanden, och inför utsikten att Sigismund som romersk-katolsk kung skulle infinna sig i Sverige.

Att avskaffandet skulle ske i »stillhet» innebar dock inte att det skedde smärtfritt och utan konflikter. Vid Riksdagen i Linköping år 1600 krävde allmogen att handboken skulle behålla de ceremonier »som var i konung Gustavs tid». »Allmogen ville helt enkelt slå vakt om reformationens inhemska, nationella särprägel», konstaterar Ingun Montgomery.⁴⁷ Den fick dock inget gehör.

4.2. *Intellectus kontra affectus*

Det är beklagligt att Laurentius' inställning inte fick genomslag utan att utarmningen av gudstjänstbruket fick fortsätta. Det verkar som om allt misstroddes som inte var verbalt och kunde kontrolleras. Särskilt på landsbygden uppstod problem. De fortsatte under de kommande århundradena. Som exempel kan nämnas de gotländska gårdskorsen, av allmänheten sedda som ett välsignelserikt tecken och skydd för gårdsfolket, boskapen, hus och hem, men bekämpade av prästerskapet. Ännu 1705 blev två bönder i Roma socken instämnda till konsistoriet, anklagade för vidskepelse och avguderier för att ha rest ett gårdskors för boskapslycka.⁴⁸ För den som inte är så verbalt lagd fungerar korset som en ständigt pågående, ordlös bön om beskydd och välgång, också för de ordlösa kreaturen. Man kan jämföra den fromma inskriften på ett hus i Bayern från 1700-talet: »Jesus, Maria, Joseph, unter eurem Schutze stehe dieses Haus.» I litanian bad kyrkan om beskydd »för djävulens försåt och list». Men ordlösa symboler var tydligen misstänkta för att deras rätta bruk inte kunde kontrolleras.

Inom den tyska lutherska kyrkan har man sett bl.a. införandet av kyrkbänken som bidragande till att förvandla gudstjänstdeltagaren från subjekt till objekt, som skall formas och bearbetas och därvid befinner sig i ett tillstånd av »kommunikativ försvarslöshet».⁴⁹ Man kan, med ärkebiskop Brilioths ord (i samband med nattvardslivets förfall på 1800-talet), tala om

en »det talade ordets tyranni»: »Det talade ordets tyranni, endast i ringa mån begränsat av katekumenmässans liturgiska inramning, hade förjagat kultens livfulla *actio*, låtit ordets subjektiva utläggning helt träda i stället för sakramentets objektiva ord och gjort en slapp passivitet till gudstjänstbesökarens naturliga hållning.»⁵⁰

Laurentius Petris inställning gynnade »kultens livfulla *actio*, » och därmed menighetens emotionella och aktiva deltagande i gudstjänstlivet. Därigenom bildade han en motvikt mot den intellektualisering av förkunnelsen, i skolmässig anda, som var en följd av Melanchthons undervisningsnit och »de ortodoxa lutheranernas och deras efterföljares» ceremonifientlighet från och med andra hälften av 1500-talet.

Summary

There is a crucial sociological difference between the Reformation in Germany and its reception by the Swedish population. The German movement had its origin and support in the cities and towns, while 80% of the population of Sweden in the 16th century made their living as farmers. Farmers are by nature opposed to changes in traditional customs. Laurentius Petri considered all changes dangerous and a possible cause of riots. After Luther's death in 1546 Melanchthon became the leading theological authority in Sweden, mainly by way of his *loci communes* and other books of learning. For Luther both *intellectus* and *affectus* were necessary for a living faith, with the main stress on *affectus* as the meeting place with God. Melanchthon on the other hand stressed the dominance of *intellectus*, seeing the Church mainly as an educational institution. Petri's preaching was influenced by Melanchthon, stressing the dominance of teaching and moral instruction, seeing the worshippers as an 'audience'. Liturgically he opposed changes in those ceremonies Luther had called '*adiaphora*', which were optional. He not only tolerated them, but appreciated them and attached an »evangelical meaning» to them. Contrary to his colleagues on the Continent he declared that »abuse does not abolish use». Thus elevation, largely abolished in Lutheran Germany after 1542, was prescribed in the Swedish Mass, as being of value for the community, allowing people to see what was going on, and adore. The loss of emotional involvement in the service caused by the dominance of *intellectus* in the sermon, reducing the worshippers to pupils,

was thus counteracted by the upkeep of traditional liturgical ceremonies in worship which gave opportunities for active participation and the feeling of a sacral dimension (=Luther's *affectus*).

NOTER

1 Upplagen 1521 har 1997 publicerats i svensk översättning av Martin Jacobsson, med en introduktion av Bengt Hägglund; Göteborg (= Församlingsfakultetens skriftserie 1). Melanchthon har reviderat den under hela sin livstid. Jfr. Birgit Stolt (utg.), Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien. Vorträge eines internationalen Symposions anlässlich seines 500. Jahrestages an der Königlichen Akademie der Literatur, Geschichte und Altertümer in Stockholm den 9–10 Oktober 1997. Det finns ännu ingen systematisk framställning över Melanchthons betydelse för den svenska reformationen.

2 Åke Andrén, Sveriges Kyrkohistoria. Reformationstid, Stockholm 1999, 96 ff.

3 Bo Ahlberg, Laurentius Petri och traditionen, KÅ 63(1963)145–149, 160 f.

4 Birgit Stolt, Martin Luther, människohjärtat och Bibeln, Stockholm 1994; dens., Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000 (=UTB 2141). Se också: Birgit Stolt, Retorikens roll under reformationstiden, i: Kurt Johanneson (utg.), Vetenskap och retorik. En gammal konst i modern belysning, Stockholm 2001, 106–125. Där beskrivs Luthers »*sermo humilis*».

5 Utförligt om *intellectus et affectus* och förbindelselinien med traditionen – bl.a. Gerson – se Günther Metzger, Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts, Göttingen 1964 (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 14), särskilt 57–68 och 69–74; Martin Nicol, Meditation bei Luther. Göttingen 1984 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 34), 83–86. Avsnittet »Intellekt und Affekt» hos Reinhard Schwarz, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, Berlin 1962 (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 34), 117–134.

6 Tankemässig *expolitio*, eller: *de eadem re dicendo*, Lausberg § 842, samt *pluribus modis tractare*, § 1104–1139.

7 Jfr. Quintilianus: »Den som väl behärskar detta har den största makten över affekterna». Inst. or. VI, 2, 29; figuren kallas *evidentia*.

8 Cicero, De oratione kap. 43–52. Quintilianus, Inst. or. kap. vi, 2. Se Metzger (som anm. 5) sid. 64–68 om »Die Konformität des Affekts als Verstehensweg».

9 Andrén 1999, 100, 115, 256 f.

10 Jfr. Uwe Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons, Berlin/Hamburg 1968, 88; Loci communes 1521, punkt 6:18.

11 Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, 90.

- 12 Scheible, Melanchthonbiographie 166.
- 13 CR V, nr. 2719, sp. 130. Jfr. Peter Fraenkel, Testimonia Patrum. The function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon. Genf 1961 (=Traveau d'humanisme et renaissance XLVI), 126–128.
- 14 Se Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Göttingen, Bd. 2 (1969), 252f.
- 15 Martin H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und der Lehre des Reformators, Tübingen 1998, 306, 321; 210.
- 16 Göran Malmstedt, Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige, Lund 2002, 31.
- 17 Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571, Uppsala 1932, 23, 29. Om Melanchthons betydelse för svensk teologi se också Ingun Montgemery, Die Bedeutung Melanchthons für die schwedische Ausformung der Reformation, i: Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien (som ovan anm.1), 103–112.
- 18 Jfr. Andrén 1999, 115 och 255 f.
- 19 Laurentius Petri Postilla/ eller Uthlägningen öfwer alla Ewangelia [...] Winterdelen, Stockholm 1641 (UUB Cronst.Saml. 8:186), 671 ff. Till mariologin se Sven-Erik Brodd, Mariafromhet och mariologi under Svensk reformationstid. I: Maria i Sverige under tusen år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994, utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Hårdelin, del II 2, Eslöv 1996, 619–646; Christer Pahlmblad, *O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ*. Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker, ibid. 587–618. Som jämförelse med Luther se Birgit Stolt: »Docere, delectare und movere bei Luther, Analysiert anhand der »Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle«, i dens., Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis, Frankfurt/Main 1974), 31–77 (=Respublica literaria 8 och SGF 13).
- 20 Detta har särskilt betonats av Bernd Moeller, Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, ed. Johannes Schilling, Göttingen 2001; 52–72. Se rec. av undertecknad i KÅ 2002, 147–149.
- 21 Ian D. Siggins, Luther and his mother. Philadelphia 1981.
- 22 Stockholms Stads Tänkebok 1524–29, utg. av Ludvig Larsson, Lund 1929–1940, 267 f. Andrén 1999, 64.
- 23 Liknande förhållanden gällde på den tyska landsbygden. Robert W. Scribner, Popular Culture and popular religion in Reformation Germany, London & Ronceverte 1987, kap. 2, 17–47. Väderprocessioner och processioner för beskydd av kreatur 34 f.; de kritiserades av kyrkan.
- 24 Till det följande se Göran Malmstedt, Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige, Lund 2002, 167 ff.

- 25 Göran Malmstedt, Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800. Göteborg 1994 (=Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg nr.8). Se också Magnus Nyman, För-
lorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina,
Uppsala 1997.
- 26 Malmstedt 1994, 79, 88–94, 127–134, 135, 145–148, 196 f., 211 f. Kap.
»De utelåsta prästerna» i dens. 2002, 105–118.
- 27 Andrén 1999 (som anm.2), 134. Christer Pahlmblad, Mässa på svenska.
Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden, diss.
Lund 1998, s.236.
- 28 Christer Pahlmblad, »Men hoo wore så galen?» Om elevationsfromhet och
reformation, i: Alf Härdelin (red.). Svensk spiritualitet. Tio studier i förhållan-
det tro-kyrka-praxis, TRO & TANKE 1994:1–2, 109–141, cit. 112.
- 29 Olaus Petri 1528; Andrén 1999 (som anm.2), 63. hos Christer Pahlmblad,
Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst, Samfundet Örebro stads- och läns-
biblioteks vänner, Meddelande N:o 48 (2000), 68 ff.
- 30 Sven Kjällerström, Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, i:
LUÅ NF 1935 avd. 1, 31:2.
- 31 Laurentius Petri Nericius, Om kyrkiostadgar och ceremonier scriffuen
[...]1566 [...] Wittenberg 1587. Kjällerström (som anm. 30) , 31:2. Jfr. Nils
Ahlund, Svensk sägen och hävd. Kulturbilder, Stockholm 1928, 74.
- 32 Kjällerström *ibid.* s. 155 ff.
- 33 »*abusus non tollit rem*», »Om Kyrkio Stadgar... 53f.
- 34 Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571, Uppsala 1932, 12–14, 113.
- 35 Utförligt framställt hos Christer Pahlmblad, Laurentius Petri och kyrkans
gudstjänst, (som ovan not 29).
- 36 Stig Lindholm, Socken och sockenpräst i Uppland under två århundraden,
i: Uppsala ärkestift i ord och bild, Idun 1954, 179f.; Nils Ahlund, Svinne-
garns källa, i: RIG 5 (1922), 59–76. 63f. Gunnar Granberg, Kyrkan och folk-
tron, i: Anna Birgitta Rooth (utg.), Folkdikt och folktro, Lund 1978, 121–143.
Där s. 128–131 ett brev från LP till biskopen i Strängnäs; särskilt nämns
»Eskils källa» och Svinnegarns källa. Källkulten fortsatte dock trots präster-
skapets intensiva bekämpning ända fram till 1900-talet.
- 37 Se utförligt hos Pahlmblad , Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst (som
not 29), 68 ff. Scribner (som anm. 23) 31ff., beskriver sammanblandning av
liturgi och skyddsmagi i samband med ljus- och palmvigningar: de användes i
husandakter »as a form of protective magic»; »Sometimes there seems to have
been a very thin line between the liturgically acceptable and the magically
unacceptable».

- 38 Roy A. Rappaport, Liturgies and Lies, i Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie 10(1976) 75–104, 87.
- 39 Pahlmblad, Mässa (1998) 214 f., 234 f.
- 40 WA 30:1, 262, 392, 142.
- 41 Utförligt om elevationen se Pahlmblad, Mässa kap. 6, särskilt 210–226.
- 42 Andrén 1999 (som ovan anm.2), cit.148, Utförligt se Pahlmblad 2000, 80–82, och dens.1994 (som anm. 28).
- 43 Se Andrén 1999 (som anm.2) 145, och Pahlmblad 1994 (som anm. 28), 121–136.
- 44 Pahlmblad, Mässa (1998) 211.
- 45 Dens.1994 (som anm.28), 122. Om adorationen se dens. 2000, 81.
- 46 Se Lars Eckerdal, »Församlingen till förbättring». Reformatoriskt bruk av 1 Korinthiebrevets kapitel 14, i Kyrka och universitet. FS till Carl-Gustaf Andrén, Stockholm 1987, 91–112, 104 f., 110 ff. Eckerdal påvisar kontinuiteten sedan Olavus och Erik Falcks »Margarita theologia», det ytterligare steget i positiv riktning från Laurentius' sida, talar om »den svenska evangeliska särtraditionen» och finner det »frapperande» att de i Tyskland enbart tolererade adiafora i Sverige blivit »nyttiga» och nödvändiga, sid. 110 f.
- 47 Ingun Montgomery, Sveriges kyrkohistoria bd. 4, Enhetskyrkans tid, Stockholm 2002, 31.
- 48 Bodil Nildin-Wall och Jan-Inge Wall, Det ropades i skymningen... Vidskepelse och trolldomstro på Gotland, Göteborg 1996, 225 och bild 26.
- 49 Wolfgang Ratzmann, Evangelischer Gottesdienst und Leiblichkeit, i: »Körper / Sprache. Ausdrucksformen der Leiblichkeit in Kunst und Wissenschaft, Hgg. A. Corbineau-Hoffmann und P. Nicklas, Hildesheim etc 2002, 241–255, cit.247.
- 50 Yngve Brilioth, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, Stockholm, 2:a uppl. 1951, 405.

Laurentius Petri och gudstjänstsången

RAGNAR HOLTE

Vår äldsta »psalmbok» 1530 och 1536

»Genom andliga sånger eller visor blir Gud prisad för sin obegripliga godhet, och människan, som av sig själv är glömsk och otacksam i det goda, blir därigenom uppväckt och påmind om vad Gud har gjort henne till godo, och får därav hugnad och tröst ...»¹ Orden är hämtade ur förordet till vår äldsta »psalmbok», för att bruka en senare tids terminologi – vid den här tiden är det fortfarande bara psaltarpsalmer som benämns »psalmer». Det tryckta häftet *Svenska sånger eller visor* från 1536 utgör en väsentligt utökad upplaga av en samling *Gudelig visor* som kom ut 1530. Det tidigare häftet tycks bara ha innehållit 10 sånger. 1536 har antalet utökats till 47.

Det har allmänt antagits att Olavus Petri är huvudansvarig för dessa utgåvor, det skulle ligga helt i linje med hans ambition att presentera material för ett försvenskat gudstjänstliv. Han kom att få huvudansvaret för översättningen av Nya testamentet 1526 och medverkade senare i den kompletta svenska Bibeln 1541. Hans svenska kyrkohandbok (med dop-, vigsel- och begravningsritual m m) utkom 1529, hans predikopostilla 1530 och *Den svenska mässan* 1531. Inräknas sångsamlingen har han haft sitt finger med i allt försvenskingsarbete vad gäller textsidan – vi vet inte om han sysslat med musikalisk redigering. Frågan i vilken utsträckning Olavus författat respektive översatt individuella sånger i häftet har varit mycket omdiskuterad, men den behöver vi inte ta ställning till här. Att hans hand finns med i åtskilligt är troligt, men bl a växlande litterär kvalitet på alstren tyder på att flera skribenter kan ha medverkat.² Frånsett biblarna var ingen av dessa utgåvor officiellt sanktionerad, men de utkom säkert inte utan kungens inofficiella stöd. I *Den svenska mässan* anges i själva rubriken att den meddelar ordningen för mässan så som den då firades i Stockholm. Givetvis har utgivaren önskat att andra skulle följa efter.

För den som vill skriva om gudstjänstsången under reformationstiden är

det frustrerande att vår äldsta sångsamling inte innehåller några melodier. Reformatorerna utnyttjade den nya boktryckarkonsten med energi och glädje och hade tämligen fri tillgång till landets enda tryckeri i Stockholm. Men där kunde man inte trycka nottecken, en kostsam teknik som man behärskade på flera kontinentala tryckerier. Ett stort graduale enligt Västerås stiftstradition (möjligen med vidare syftning) trycktes troligen redan 1493 i Lübeck, och däri finns mässans sånger för hela kyrkoåret i prydligt nottryck.³

På vilka melodier har sångerna i vår äldsta psalmbok sjungits, och vilka har sjungit dem? Vi får inte föreställa oss, att i och med att det fanns sångtexter på svenska uppstod genast en livlig församlingssång. Under medeltiden utfördes gudstjänstsången i de stora stadskyrkorna av präster och djäknar, i de små lantkyrkorna ofta bara av präst och kantor. Gustav Vasa hade 1529 gjort en donation till latinskolan i Stockholm med syfte att vidmakthålla sången i Stockholms kyrkor. Vi får tänka oss att i Storkyrkan delar av den latinska mäss- och tidegårdsrepertoaren under en ganska lång övergångstid har sjungits parallellt med de nylanserade svenska sångerna. Vi vet också att försvenskningen av mässan startade med den sk förstamässan (en tidig morgonmessa) och att det i första hand var den som mässordningen 1531 och sångböckerna inriktade sig på⁴; högmässans försvenskning påbörjades först under 1540-talet. Förstamässan var i långt högre grad än högmässan en komunionmessa, bl a beroende på kravet att nattvarden skulle mottas fastande. Den bör ha dragit till sig de evangeliskt sinnade församlingsborna. Den var till skillnad från högmässan en i huvudsak läst messa, men den kunde ha sånginslag av varierande omfattning. Vi kan tänka oss att en församlingssång så småningom kommit igång genom att menigheten lärde sig känna igen ofta förekommande sånger och började sjunga med i dem.

Varje välförsedd kyrka ägde handskrivna böcker med melodier till sångerna för de olika gudstjänsttyperna. I Storkyrkan bör man ha haft även de nya svenska sångernas melodier i handskrift, men ingenting härav finns bevarat. Vi får söka efter melodiuppteckningar både bakåt och framåt i tiden för att få klarhet. Ganska många av sångerna bör ha sjungits på sina traditionella gregorianska melodier. Dit hör de inledande sånger som enligt förordet 1536 av ålder sjungits på latin i tidegården »och som i evangeliets text lyder som de här sjungs». Här åsyftas de tre nytestamentliga lovsånger (*cantica*) ur Lukas-evangeliet kap 1 och 2 som bildar höjdpunkter i tre av tidebönera: Sakarias

lovsång (*Benedictus*) i morgonens laudes, Marias lovsång (*Magnificat*) och Symeons lovsång (*Nunc dimittis*) i aftonens vesper och completorium. De har säkerligen sjungits på sina traditionella psalmtoner; i den formen finns de bevarade ännu i 1697 års koralpsalmbok. Så länge latinsk tidegärd fortfarande sjöngs i Storkyrkan kan det tänkas att dessa svenska sånginslag infogades på canticas ordinarie plats i ritualen och t o m omramades av latinska antifoner (ramverser) enligt en praxis som finns dokumenterad ännu i en tryckt sångbok från 1620.⁵ De kan också ha sjungits separat; i mässordningen anvisas Symeons lovsång som kommunionssång.

Återstoden av sångerna sägs vara »i vår tid diktade», men då glömmes utgivaren att som nr 4 har medtagits ytterligare ett canticum ur tidegården, nämligen *O Gud, vi lova dig*, rubricerad *S. Ambrosii och Augustini lovsång Te Deum*. Den hör till matutinen (morgonens första tidebön) men sjöngs ofta separat som lovsång vid festliga tillfällen. Under reformationstiden upptecknades den ofta med svensk text underlagd den traditionella melodin; så ännu i 1697 års koralpsalmbok. Dessutom står sist i samlingen den korta fridsbön (*Pro pace*) som (utan att nämnas i mässordningen 1531) under lång tid framåt kom att avsluta mässan. Som den står här bör den ha sjungits på en gregoriansk antifonmelodi.⁶ Senare gavs den metrisk form och kompletterades med en bön om välsignelse över konung och överhet (*Pro pace et principe*). Den sjöngs sedan på en hymnmelodi snarlik den ursprungliga antifonmelodin (=1986:594, med starkt moderniserad text).

Bland de »i vår tid diktade» sångerna finns därutöver 11 som utgör fria tolkningar av latinska hymner från fornkyrka och medeltid. Originalens begynnelseord anges, vilket även tjänar som melodiangivelse. En annan sång anges skola sjungas »under samma noter» som en av dem. Hymnerna utgör nästan det enda inslaget av metrisk text i den latinska tidegården. De som medtagits i sångboken har alla en enkel uppbyggnad med fyrradiga strofer i jambiskt versmått. För att finna de noter till vilka texterna skulle sjungas och som utgivaren förutsätter tillgängliga fick man gå till kyrkans handskrivna latinska antifonale. Troligen ansågs hymnernas strofiska och metriska uppbyggnad positiv för sångbarheten. Vissa mer komplicerade melodier förenklades senare; så hade t ex Luther gjort med pingsthymnen *Veni Creator Spiritus*, som återfinns i sångboken med texten *Kom Helge Ande, Herre god* (1986 *Kom Skaparande, Herre god*).

17 av de 47 sångerna är alltså förmodligen tänkta att sjungas till traditionella gregorianska melodier. De övriga 30 kan räknas som tillhörande den sk lutherska kyrkovisan, delvis skapad av Luther själv. De 10 sångerna från 1530 tillhör alla denna kategori, fattad i vid mening. (En mellanform är julsången *En jungfru födde ett barn i dag*, som sjungs på melodin till en medeltida latinsk julvisa.) I vid mening: det var inte bara i Wittenberg man skrev andliga sånger. Den i Nordtyskland verksamme evangeliske prästen Nicolaus Decius var tidigt ute, t o m före Luther. Bl a skrev både han och Luther parafraaser över mässordinariets texter. Decius sånger var skrivna på lågtyska. Men Luther godkände inte Decius sånger. De togs inte med i Walters körpsalmbok 1524 eller Klugs melodipsalmbok 1529, i vilka enbart Wittenbergsångerna ingår. Lågtyskarna var mer vidhjärtade. Joachim Slüters Rostocksångbok 1531 (tyvärr utan melodier) innehåller sånger från flera evangeliska traditioner. Över Rostock spreds också bl a sydtyskt material från reformationen i Nürnberg. Det har länge varit känt att Nürnberg utgjort en viktig inspirationskälla för Olavus Petri, delvis i lågtysk förmedling. Det gäller inte minst mässordningen.⁷ 1526 utgav Jobst Gutknecht i Nürnberg en gudstjänstbok, vari ingår sånger ur mässordinariet och kyrkovisor med melodier; texterna till dessa intogs i stor utsträckning i Slüters sångbok, men översatta till lågtyska. Vi får inte glömma att Stockholm hade en ganska stor lågtysk population, och sedan 1524 dessutom en tysk evangelisk kyrkoherde. Det är högst sannolikt att lågtysk mässa firades där vid sidan av latinsk mässa redan innan svensk mässa började firas. En del av de melodier till vilka svenska sångtexter började knytas kan ha introducerats i Stockholm i samband med gudstjänster på lågtyska.

Särskilt Folke Bohlin framhäver den lågtyska bakgrunden både till svensk mässa och till svensk psalmsång som de växte fram i Stockholm. Harald Göransson bedömer att 5 av melodierna till de 10 sångerna i häftet 1530 kan ha hämtats ur Gutknechts gudstjänstbok via Rostock; senare nedteckningar stämmer med Gutknecht. Flera av de nya sångtexterna 1536 kan ha hämtats från lågtyska original i Slüters sångbok; melodierna kan man ha fått i handskrift från Rostock.⁸ Bohlin noterar att dispositionen av sångerna 1530 tycks vara anpassad till ordningsföljden mellan momenten i mässan 1531.⁹ Ändå finns bara på en enda punkt en hänvisning till sångbokens sånger: som *graduale* (mellan epistel och evangelium) föreslås man

läsa 10 Guds bud eller sjunga sången om budorden, eller någon annan. Här måste avses nr 2 i sånghäftet, *Den som vill en kristen beta*, och som alternativ troligen nr 3, *O Jesu Krist som mandom tog*, och 4, *O Herre Gud av himmelrik*, vilka ännu i KO 1571 nämns som lämpliga gradualpsalmer. De följs nämligen av Luthers credopsalm (varom mera nedan), säkert avsedd att kunna sjungas på trosbekännelsens plats efter evangeliet, och längre fram följer en nattvardspsalms, *Jesus Kristus är vår hälsa*.¹⁰ I mässordningen nämns inte något alternativ med sjungen ingång (det talas bara om att läsa något psaltarställe), men det ligger nära till hands att tro att en sådan funktion är tänkt för samlingens första sång, *O Fader vår, barmhärtig, god*. Den börjar nämligen med en bön till Gud att låta sitt heliga ord komma till oss, en i evangeliskt sammanhang passande gudstjänstingress. I KO 1571 utgör sången ett av flera rekommenderade ingångsalternativ.

Såvitt vi vet utgör de fyra första sångerna svenska originaltexter, troligen ända från början kopplade till de melodier ur den tyska 1500-talsreper-toaren som de senare behållit. I äldre forskning antogs alla fyra vara förfat-tade av Olavus Petri¹¹. I 1986 års psalmbok sattes frågetecken efter namnet vid de två sånger som bevarats där (nr 1 och nr 3), men i Verbums nyutgåva 2002 har frågetecknen tagits bort igen. Låt oss se litet närmare på nr 3, *O Jesu Krist som mandom tog* (1986 ... *som mänska blev*). Denna verkliga dyrgrip bland sånger utlägger det centralt kristna temat om försoning och rättfärdiggörelse genom Kristus. Till det teologiska innehållet, men inte till formen, liknar den Lutherpsalmen *Nun freut euch lieben Christen gmein* («Gläd er nu tillsammans, kära kristna») som i översättning togs in i sång-samlingen 1536. (Dess lite platta och för vårt öra aningen sexistiskt kling-ande ingress *Var man må nu väl glädja sig* har 1986 ändrats till *O gläd dig Guds församling nu*.) Det har t o m spekulerats i att *O Jesu Krist* skulle gå tillbaka på en eljest okänd Luthertext.¹² Mer sannolikt är att den skrivits av en som var väl förtrogen med Luthers tankegångar – och vem i svensk miljö var detta vid denna tid bättre än Olavus Petri?

Teologiskt ger *O Jesu Krist* lika dramatiskt som Lutherpsalmen uttryck åt den sk klassiska försoningstanken, med Kristi kamp mot och seger över fördärvmakterna som avgörande poäng¹³: »... heluetit stodh oss öppet./ Thet låtst tu thå förbarma dich / kunde det ey lenger lijda / at diäflen toogh oss så till sich / ther om wille du strijdah / gaff så dich här j werlden nidh /

och gjorde oss en ewigh frijdh / medh tinom dödth och pino.» Det var ett lyckokast att koppla denna text till den ljust dansanta 3-takts-melodin från Strassburg, som där märkligt nog och betydligt mindre passande tycks ha sjungits till Luthertexten *Aus tiefer Not* (se nedan).¹⁴

En intressant sångkategori är psaltarparafrasen. Den representeras 1536 av nio sånger bland vilka vi genast känner igen två Luthertexter bevarade i vår nuvarande psalmbok; vi kan nog förutsätta att de ända från början sjungits på sina av Luther själv skapade melodier. Det gäller *Ein feste Burg* (Psalt 46, *Vår Gud är oss en väldig borg*)¹⁵ och *Aus tiefer Not* (Psalt 130, ordagrant »Ur djup nöd», 1536 *Af diuupsens nödh*. 1986 *Ur djupen ropar jag till dig* har delvis förlorat sin Lutherprägel: Luther stannade aldrig vid att bara återge psaltarorden, han gjorde aktualiserande tolkningar av dem). Psaltaren värderades högt av reformatörerna, men de svenska psaltartexterna har knappast i samma utsträckning som de nytestamentliga cantica sjungits enligt de traditionella psalmtonerna. För läst mässa föreslogs psaltartexter, men i sjungen mässa snarare psaltarparafraser. I tidegården behölls latinet.

Traderingen av Luthers credo-psalm

Som ovan framhållits finns inga uppteckningar av psalmmelodier bevarade från svenskt 1530-tal. Men genom att skaffa sig tillgång till ett omfattande källmaterial som samlats inom ett tyskt koralprojekt har Folke Bohlin kunnat verifiera de lågtyska influenserna i de svenska sångsamlingarna. I en specialstudie har han undersökt traderingen av Luthers credopsalm *Wir glauben all an einen Gott* (delvis skapad efter medeltida förebild), som först publicerades i Johann Walters ovan nämnda körpsalmbok från 1524. I Sverige tycks den dock ha kommit in i en från Walter delvis avvikande melodiform, belagd just längs traditionslinjen Nürnberg/Rostock.¹⁶ Märkligt nog finns från hela 1500-talet och ända fram till omkring 1640 bara en enda svensk melodiuppteckning av psalmen bevarad, nämligen i den viktiga handskriften från Högs kyrka i ärkestiftet, daterad c:a 1540–41, alltså från den tid då försvenskningen av högmässans liturgi påbörjades.¹⁷

Texterna till mässans ordinariesånger (*Herre, förbarma dig* etc) fanns ju på svenska sedan 1531, men de lades nu under sina traditionella gregorianska melodier (se härom i nästa avsnitt). Påfallande är dock att ingen melodi presenteras till den nicenska trosbekännelsen, som traditionellt bru-

kade sjungas i mässan. I stället meddelas just Luthers credopsalm, uttryckligen rubricerad *Den evangeliska Credo*. Bohlin noterar att Hög också meddelar den äldsta bevarade melodiuppteckningen till den svenska översättningen av Nicolaus Decius på lågtyskt språk avfattade *Agnus Dei*-parafra *O rene gudz lamb* (1986 *Guds rena lamm oskyldig*). Den upptas inte som ersättning för men som alternativ till den traditionella *O Guds lamm*. Texten till sången finns med i sångsamlingen från 1536.

Ingen av de mässordningar som utgavs av Olavus resp Laurentius Petri nämner Luthers credopsalm.¹⁸ Ändå ingick den i alla psalmboksutgåvor fr o m 1530, rubricerad *Tronnes bekenilse*. Den har därför säkert varit avsedd att sjungas i mässan, men troligen snarare som komplettering av än som ersättning för läst *Apostolicum*.¹⁹ *O rene gudz lamb* upptas fr o m 1548 års mässordning som alternativ till *O Guds lamm*. Att den var tänkt för detta bruk redan när den först lanserades i sångsamlingen 1536 framgår indirekt av att den liksom *O Guds lamm* har alternativa versslut med *förbarma dig ... resp giv oss ... frid*, och av att den står näst sist i samlingen omedelbart före den fridsbön som brukade avsluta mässan. *O rene* finns inte med i Walters körpsalmbok; både den och credopsalmen i dess från Walter avvikande melodiform måste ha förmedlats till Sverige via Rostock (Slüter). Dessa melodier med underlagda svenska texter bör alltså ha kommit till ärkestiftet via Stockholms storkyrka. Därigenom ger Hög indirekt upplysning om hur dessa melodier sjungits i Stockholm.

Bohlin noterar att Hög uppvisar ett flertal avvikelser från credopsalmens originalmelodi. Av dessa återfinns nästan samtliga hos Gutknecht. Det gäller främst rytmiska avvikelser. Lutherpsalmen har en fast 2-taktsrytm med omväxlande långa och korta toner, de flesta med halvnots eller fjärdelsnots tidsvärde. Detta framgår tydligt hos Walter, som återger psalmen i mensuralnotskrift. Gutknecht och Hög använder däremot olika varianter av senmedeltida notskrift för de gregorianska melodierna, vilka ju saknar fast taktart. Här utgör dubblerat nottecken enda sättet att ange dubbelt tidsvärde i förhållande till normalnoten. Gutknecht och Hög har i viss utsträckning använt sig av den möjligheten, men det har inte gjorts konsekvent. Huvudintrycket blir att originalpsalmen har utsatts för viss rytmisk utjämning. Den grundläggande 2-taktsrytmen rubbas inte alltid härigenom, men i några fall sker även detta, så t ex i inledningsfrasen. Dess gestaltning

väljer jag här som enda exempel bland dem som noterats i Bohlins artikel. Jag gör en egen uppställning av skilda varianter transkriberade i nutida mensural resp gregoriansk (s k koral-)notskrift:



Walter:	Wir	glau --- ben	all an	ei - nen	Gott,
1697:	Vi	tro up-på en	alls - mäk - tig	Gud,	
Altern.:	Vi	tro	(up)på en	alls - - - mäk - tig	Gud,
1939:	Vi tro på	en	alls - - - mäk - - - - - tig	Gud,	



Gutknecht:	Wir	glau - - ben	all an	ei - nen	Gott,
1530?:	Vi	tro på	alls - mäk - tig	Gud,	
Hög:	Vi	tro up - på	alls - mäk - tig	Gud,	

Credopsalmens melodi är huvudsakligen syllabiskt uppbyggd (en ton för varje stavelse), men ett markant undantag utgör själva inledningsordet *Wir* som har en tonslinga med hela fem toner, i Sverige t o m utökad till sex toner (därför den lilla bågen *under* notskriften; den skall man bortse från när det gäller den tyska texten). Originalmelodin har som sagt 2-taktsrytm, och accenten ligger ofta markant på 1:an: *Wi'r glau'ben a'll an ei'nen Go'tt* («Vi tror alla på *en* Gud»). I originalet har frasen halvnoter på tre ställen, men Gutknecht har bara återgivit två av dessa: han har dubblat inlednings- och slutnoterna, men han bryter 2-taktsrytmen genom att inte dubbla noten över första stavelsen i ordet *glau'ben*. Hög följer Gutknecht i att dubbla inledningsnoten men inte dubbla noten motsvarande tyskans *glau'(ben)*. Till skillnad från Gutknecht har Hög inte heller dubblat frasens slutnot (därför parenteserna i notexemplet), men det beror troligen på rent slarv av avskrivaren. Psalmens tre verser är i Hög fullständigt utskrivna och inleds alla med samma melodiska fras. I tredje versen har avskrivaren kommit ihåg att dubbla slutnoten.

Nu till den svenska texten och dess underläggning. Troligen för att tyd-

ligare anknyta till den apostoliska trosbekännelsen inleds den svenska versionen 1530 *Vi tro på allsmäktig Gud*. I Hög har *på* utökats till *uppå*. Högs version har samma antal stavelser som den tyska texten och hade utan svårighet kunna läggas under melodin stavelse för stavelse enligt den tyska förlagan. I stället inträder det märkliga att ordet *Vi* utökas med en not och ordet *uppå* inpassas genom att notparet e-g upplöses. Vad kan vara anledningen till detta? Vi vet ju inte hur melodin sjöngs i Stockholm men kan gissa: textversionen 1530 har en stavelse mindre än tyskans, därför förlängs inledningsordet och vi får den version som i notexemplet ovan angetts med årtalet 1530 följt av ett frågetecken. Detta sätt att utföra *Vi* har sedan blivit så insjunget att man inte velat ändra det trots utökat stavelseantal. För kanske man i Uppsala/Hög inte hade tillgång till någon tysk version.

På sikt leder detta till en helt barock konsekvens: går vi så långt fram som till 1697 års koralpsalmbok, så har ytterligare en stavelse tillkommit i inledningsfrasen eftersom man velat ha med Luthers *en Gud: Vi tro uppå en allsmäktig Gud*. I sin mensuralnotskrift har utgivaren Harald Vallerius återställt den långa noten motsvarande tyskans *glau'(ben)*. Det hade nu varit ett ypperligt tillfälle att även lägga textunderläggningen närmare originalet genom att välja versionen »Altern(ativ)», en version som faktiskt finns i Lutherska världsförbundets flerspråkiga sångbok *Laudamus* 1963. Då hade ordet *Vi* fått samma antal toner som originalets *Wir*, och ordet *tro* hade blivit bättre framhävt liksom det viktiga nytillkomna ordet *en*. Vallerius hade då inte heller behövt införa två noter med ett i förhållande till normalnoten halverat tidsvärde. I 1939 års koralbok valde man i stället att upplösa ordet *Vi*:s tonslinga. 1986 togs psalmen inte med.

Luthers credopsalm kan ingalunda räknas till de mer lättsjungna bland de lutherska kyrkovisorna, men just för att den i många församlingar förekom varje söndag kom den att höra till den repertoar som 1500-talets menigheter småningom lärde sig att sjunga med i. Ett vittnesbörd härom finns i en av handskrifterna till Johan III:s *Nova ordinantia* från 1575. I anslutning till credopsalmen heter det här att församlingen är van att sjunga med inte bara i tron utan även i annat som i koret sjunges »på förståndeligt tungomål».²⁰

Försvenskningen av den sjungna högmässan

Alltifrån sitt tillträde som ärkebiskop hade Laurentius Petri velat genomföra en liturgireform i evangelisk anda men hållits tillbaka av kung Gustav, som framhöll att man i ett inledningsskede borde stanna vid att genom predikan och undervisning förbereda församlingarna på en sådan reform. Men 1540 tog kungen själv initiativet genom att utfärda ett mandat om reform i lära och ceremonier. Ärkebiskopen var inte sen att ta vara på det erbjudna tillfället, och som en första åtgärd utgav han 1541 *Mässan på svenska*, i huvudsak ett nytryck av den mässa brodern Olavus utgivit men utökad med alternativ för sjungen högmässa. Olavus själv hade berövats sin ledande roll som svensk reformator genom den makabra förräderiprocessen mot honom i början av året. (Se årsbokens inledande artikel.)

I ärkestiftet påbörjades under ärkebiskopens ledning ett ambitiöst arbete med att försvenska mässans och tidegårdens latinska sånger. Kungens tanke var dock att reformerna skulle genomföras av den nyutnämnde rikskyrkliche superintendenten Georg Norman och dennes medhjälpare under visitationsresor i samtliga stift, med början i de södra stiftet. Visitationen i Småland (då Norman själv var förhindrad delta) blev bidragande orsak till utbrottet av den sk Dackefejden, det svåraste uppror Gustav drabbades av under hela sin regeringstid. Detta fick kungen att på nytt överväga sina reformplaner. Efter kungens seger över Dacke 1543 reducerades mandatet för Norman betydligt, men beslutet om liturgireformen konfirmerades av Västeråsriksdagen 1544. Normans bidrag till gudstjänstreformen har utförligt behandlats av forskningen och kan förbigås här. På sikt var det Laurentius Petris reformarbete som kom att prägla den svenska kyrkan. Ärkestiftets liturgiska tradition kom härigenom att i stor utsträckning bli normerande även i övriga stift. Under medeltiden hade varje stift haft viss liturgisk särprägel, men denna försvann mer och mer på den svenska reformationskyrkans tendens till centralism och liturgisk enhetlighet.

Ett intensivt avskrivningsarbete måste ha pågått i ärkestiftets församlingar för att uppteckna alla försvenskade melodier för högmässa och tidegård, men av detta finns mycket litet bevarat. Det är tur att de ovan nämnda sångböckerna från Högs och Bjuråkers kyrkor har undgått förstörelse. De medeltida sångböckerna för högmässans latinska körsånger var dels *kyrialet*, som innehöll de varje söndag återkommande sångerna (*ordinariet*), dels *grad-*

ualet, som innehöll sångerna för kyrkoårets sön- och helgdagar (*propriet*). Försvenskningen av de gregorianska sångerna kom så gott som enbart att gälla ordinariet. Även dess melodier varierade i viss utsträckning efter kyrkoåret, och våra två handskrifter erbjuder ett rikt sortiment²¹: i Hög 11 melodier för *Kyrie* (*Herre, förbarma dig*) och 7 à 9 melodier till övriga ordinariesånger, dvs. *Gloria* med *Laudamus* (*Ära vare Gud i höjden med Vi love dig*), *Sanctus* med *Benedictus* (*Helig med Välsignad vare han*) och *Agnus Dei* (*O Guds lamm*). Dessutom en uppsjö melodier till *Benedicamus* (*Tackom och lovom*). Som redan nämnts presenteras ingen svensk version av det sjungna *Nicenum* men däremot av Luthers credopsalm. Vidare finns här Decius *Agnus Dei*-parafra och en s k trop till *Sanctus*: *Dig vare lov och pris, o Krist*. I Hög är den infogad i *Sanctus*-momentet på så sätt att v 1 sjungs mellan *Sanctus* och *Benedictus* som sedan följs av v 2 och 3. I senare uppteckningar har den lösgjorts från *Sanctus*-momentet och blivit en omtyckt kommuniionsång, bevarad ännu 1986.

De efter kyrkoåret växlande sångerna i den medeltida mässan utgjordes av *introitus* (ingång), *graduale* med ytterligare sånger mellan epistel och evangelium, *offertorium* vid frambärandet av brödet och vinet, samt *communio*. Under svensk senmedeltid tycks man dock i allmänhet inte ha mäktat att utföra mer än de två förstnämnda sångtyperna; de båda senare ersattes med icke kyrkoårsbundna sakraments- och kommuniionsånger. I anslutning till *gradualet* sjöngs vid vissa högtider en metriskt versifierad sång med en speciell uppbyggnad, en s k *sekvens*. Denna typ av sång blev mycket omtyckt, och de utökades väsentligt i antal under senmedeltiden. Sekvenserna var den enda typ av *propriesånger* som man i Sverige sökte ge svenska versioner av. Hög och Bjuråker upptar sex sådana sekvenser. Av dem kom tre: för jul, påsk och pingst, att leva kvar länge.

I Stockholm trycktes 1553 *En liten sångbok* med trolig anknytning till det av ärkebiskopen ledda försvenskingsarbetet.²² Boken fick stor spridning. Den var försedd med notlinjer, men noterna fick man själv fylla i. Därmed gavs också tillfälle för inköpare från andra stift att föra in melodierna enligt sin stiftstradition. Antalet gregorianska mässånger hade nu nerbantats till fyra serier. En nyhet är en latinsk sång om nattvardsinstiftelsen: *Discubuit Iesus*. Av sekvenserna har bara två medtagits: för jul och påsk.

När man nu aldrig sökte försvenska *propriesånger*na, med undantag av

sekvenserna, vad sjöng man då i stället? Härvidlag är det viktigt att skilja mellan stadskyrkor med anknytning till latinskolor, och landskyrkor. Laurentius Petri hade inte uppfattningen att allting i mässan måste utföras på svenska. I stadskyrkorna utfördes korsången av lärare och elever vid latinskolorna. De förstod ju latin respektive utbildades till att förstå språket, och då var det nyttigt och uppbyggligt för dem att sjunga sånger på latin. Dessutom var ärkebiskopen uppenbarligen förtjust i den gregorianska repertoaren och ville inte att den skulle bli bortglömd. Men *proprie*-sångerna kunde också ersättas med sånger ur den ständigt ökande repertoaren av kyrkovisor, och i landskyrkor, där kanske ingen utom prästen kunde latin, borde högmässans alla sånger sjungas på svenska.

1557 års mässordning var den sista som Laurentius Petri utgav²³, och det var till den man vände tillbaka efter Uppsala möte 1593 fram till dess den nya kyrkohandboken 1614 antogs; i den hade mässbok och kyrkohandbok sammanförts i en volym. Mässan 1557 bär fortfarande spår av 1531 års ursprungsversion som huvudsakligen läst mässta. I flera fall anges först svenskt, därefter latinskt alternativ. Låt oss här bortse från alternativet läst mässta och se hur en sjungen högmässta enligt 1557 års ordning kunnat gestaltas. Vi kan notera att mässordningen saknar föreskrift om att vid sjungen högmässta församlingens syndabekännelse skall placeras efter predikan, men den ordningen hade fastställts i de s k Vadstena artiklar 1552, och saken är förutsedd genom att det liksom i den katolska mässans inledning finns ett latinskt *Confiteor* för prästen att i sådana fall be tyst.

Högmässan börjar med ingången, som skall utgöras av någon psalm eller annan lovsång på svenska eller latin; i senare fallet avsågs förstås det latinska *propriets introitus*. *Kyrie* återges trefaldigt på svenska, men av sångboken 1553 framgår att det också kunde sjungas niofaldigt (enligt KO 1571 ibland på grekiska). *Gloria* med *Laudamus* förutsätts sjungas på svenska, men Decius betydligt mer lättsjungna parafra *Allenaste Gud i himmelrik* började vinna ingång, utan att nämnas i mässordningen. Den fanns möjligen med i en förlorad psalmbok från 1543, och i varje fall 1562. Ett uttryckligt godkännande av den från ärkebiskopen finns från 1565.²⁴

I sjungen högmässta sjöngs i allmänhet även epistel och evangelium, givetvis på svenska. Mellan dem kunde det klassiska latinska *gradualet* sjungas, eller också en svensk psalm. Vid jul, påsk och pingst kunde de ovan nämnda sek-

venserna sjungas, på svenska eller latin, ofta med inlagda skottverser för att underlätta församlingens deltagande. (Den enda som finns kvar 1986 är påsksekvensen: nr 464). Efter evangeliet skulle predikan följa. Som trosbekännelse kunde man välja mellan den apostoliska och den nicenska, som även kunde sjungas på latin. Luthers credopsalm nämns inte, men vi vet ju att den funnits med i psalmböckerna sedan 1530. I praktiken har nog ofta både läst *Apostolicum* och sjungen credopsalm utförts.²⁵ Någon svensk version av sjunget *Nicenum* fanns tydligen inte ännu, men Johan III såg senare till att en sådan infördes.²⁶ Både den och Lutherpsalmen bevarades i 1697 års koralpsalmbok. I nattvardsmässan sjöngs även instiftelseorden, som ingående i prefationen; notlinjer till detta moment har tagits in i mässordningen. Upplyftandet av det invigda brödet och vinet är fortfarande föreskrivet. Sedan följer förstås *Helig med Välsignad, Fader vår* (med notlinjer), fridshälsning och *O Guds lamm och/eller(?) O rene gudz lamb*. Under kommunionen kan sjungas *Discubuit Iesus, Jesus Kristus är vår hälsa* m fl alternativ. Avslutning sker med fridsbön, tackbön, *Tackom och lovom* och Välsignelsen.

Psalmpertoaren växer hela tiden. En starkt utvidgad psalmbok utkom 1562 under Laurentius Petris ledning, och 1594 utkom århundradets sista psalmbok, innehållande inte mindre än 149 psalmer. Även om högmässan i städerna under en mycket lång övergångstid förblir blandspråklig är det helt klart psalmböckernas sånger som på sikt fyller platserna för högmässans gamla propriesånger. Men de gregorianska ordinariesångerna står sig också. 1620, några år efter att 1600-talets första mäss- och kyrkohandbok utkom, trycktes en *Liber cantus* med sånger för mässan och tidegården (nu med tryckta nottecken!). Här är mässångerna t o m något flera än i *En liten sångbok*: fem serier. Vidare kommuniionsånger, och tre sekvenser.

Koralpsalmboken 1697 upptar även mässans sånger. Det är nu återigen fyra serier: en för vanliga söndagar och en för vardera jul, påsk och pingst. Alla serierna innehåller *Laudamus*-melodier, men det framgår att dessa kan utbytas mot *Allenaste Gud i himmelrik*. Vill man ha sjunget *Credo* kan man som ovan sagt välja mellan *Nicenum* och Luthers credopsalm.

1811 års kyrkohandbok representerar ett bottenläge för den gregorianska sången, med 1894 års följer däremot en viss restauration av repertoaren. 1942 är vi tillbaka i fyra serier. Melodierna behålls i huvudsak 1986, som även erbjuder en del nya alternativ. Svårigheten i de klassiska sångerna har

hela tiden legat i det långa ursprungliga *Laudamus*, men för den sången har med varje utgåva fr o m 1894 tillkommit en rad goda alternativ. Av hela församlingen läst trosbekännelse har fått en stark ställning. Möjligheten att ersätta den med en psalm finns fortfarande men utnyttjas relativt litet.


Låt oss till sist se hur man klarade av att lägga svensk text under en av de finaste klassiska *Kyrie*-melodierna, den s k *Kyrie orbis factor*. Det var den enda *Kyrie*-melodi som lämnades kvar under 1800-talets reduktion av det gregorianska materialet. Huvudproblemet för textunderläggarna var att i högmedeltida praxis slutvokalen e i det inledande *Kyrie* resp *Christe* hade smält samman med det inledande e i ordet *elei'son*. Detta var praxis redan när denna relativt sena melodi tillkom. Notbilden gav alltså ingen ledning för hur melodin lämpligast skulle delas upp mellan de svenska orden. I medeltida avskrifter av melodin sitter alla noter som skall sjungas till vokalen e samman i en enda lång slinga med nottecknen tätt tillsammans. I notexemplet här har de i stället grupperats på ett sådant sätt att alla varianter av underlagd text skall passa ihop med respektive noter. Uppsala-varianten, som kommit att bevaras i alla senare mässböcker, låter ordet *Herre* börja och sluta på tonen a (fast man senare har fört över en rad toner från andra till första stavelsen). Med påtaglig melodisk känsla har andra stavelsen i ordet *förbarma* placerats på tonen b, melodins höjdpunkt. Växjö-varianten har en helt annan lösning. Intressant är att se var moderna romerska utgåvor sätter gränsen mellan de båda orden: observera att denna gräns, som dessutom markerats med förlängningar och cesur, alls icke är ursprunglig. Uppsala-versionen har god balans: vi kan notera att även andra ledets *Kriste* rör sig från a till a, men genom en fint kontrasterande uppåtgående båge till skillnad från första ledets nedåtgående båge.

Medeltid:	Ky - ri - e lei -- son.
Uppsala:	Her-re för-bar-ma dig ö-ver oss.
Växjö:	Her-re förbarma dig över oss.
Rom:	Ky - ri - e e -le-i-son.

Lektionstonerna enligt Uppsala-traditionen

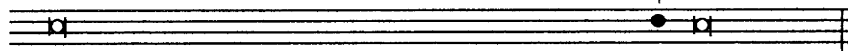
Som ovan nämnts innebar under 1500-talet sjungen högmässa att även epistel och evangelium sjöngs, dvs. reciterades på speciella lektionstoner. Dessas medeltida utformning kunde variera mellan de olika stiftet. Vi vet i allmänhet inte i vad mån Laurentius Petri personligen har ägnat sig åt musikalisk redigering av svensk text, men just i fråga om lektionstonerna och andra recitationstoner finns en handskrift bevarad av honom, *De punctis distinctionum et*

Profettonen *Metrum* *Punctum*



Ropa ut din glädje, dot-ter Si-on, jubla, dotter Je-ru-salem!

Finalis



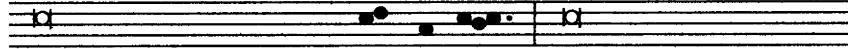
... hans välde skall nå från hav till hav, från floden till värl-dens ände.

Episteltonen *Metrum*



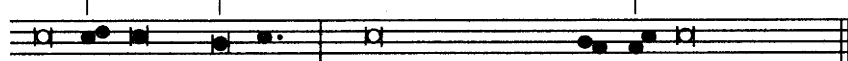
Ni vet vad tiden lider: det är dags för er att vakna. Ty nu är vår

Punctum med betonad slutstavelse



räddning närmare än när vi kom till tro. Natten går mot sitt slut

Punctum i övrigt *Finalis*



och da-gen är nä-ra. ... Nej, ikläd er her-ren Je-sus Kristus.

Evangelietonen *Fråga* *Punctum*



Varför söker ni den levande bland de döda? Han är inte här, han har uppstått.

Evangelietonen har samma metrum och finalis som episteltonen. Fråga utförs på samma sätt i alla tre lektionstonerna.

accentu ecclesiastico, dvs. »Om skiljetecken och kyrklig recitation».²⁷ Arbetet är tillkommet under tidigt 1560-tal, och avsikten har varit att skapa en lärobok i liturgisk recitation för djäknarna. Särskilt vill han slå vakt om Uppsala-traditionen, och han angriper en recitationspraxis som med start på a reciterar på h för att vid skiljetecken gå upp på c, och sedan texten igenom upprepa samma procedur. Detta bruk är enligt Laurentius helt främmande för Uppsala-traditionen, och ytterst oskönt. Sannolikt avser han en lågtysk recitationspraxis som är känd från bl a Stockholm och Kalmar liksom från Danmark.²⁸

Uppsala-traditionens profet- och episteltoner har uppenbara likheter med de toner som är vanligast förekommande i nutida katolsk gudstjänstpraxis, medan evangelietonen framstår som originell, framför allt genom sin vackra punctum-kadens. I medeltidens och reformationstidens mässfirande förekom bara två textläsningar, och Laurentius föreskriver att profettexter som förekommer på episteln plats skall reciteras på episteltonen. Nutida praxis med tre texter skulle däremot kunna motivera att alla tre tonerna används, om man vill försöka återuppliva det ännu under 1800-talet rätt spridda bruket att recitera texterna. Att därvid anknyta till Laurentius Petri och Uppsala-traditionen förefaller mer motiverat än att nyinföra romerska lektionstoner som saknar svenskkyrklig tradition.

Vid latinsk recitation har man som tumregel att knyta de olika kadenserna till de tre viktigaste skiljetecken som förekommer i latinsk text: komma, kolon och punkt. I fråga om lektionstonerna föreskriver ärkebiskopen att man inte skall kadensera vid komma, däremot vid kolon (den kadens som senare kom att kallas *metrum*) och punkt (*punctum*). Han framhåller dock att denna tumregel inte är fullt tillämplig på det svenska språket (säkert tänker han på skiljetecknens placering i Gustav Vasas bibel). Ännu större problem vållar modern svenska med dess korta meningsbildning. Kolon förekommer ju f.ö. sparsamt och har mest specialfunktionen att introducera en direkt anföring. Man kan alltså inte välja *punctum*-kadens vid varje avslutad mening. *Metrum*-kadens kan (som i exemplen ovan) lämpligen användas ibland vid komma, ibland vid punkt. Man bör i förväg studera hur texten är uppbyggd och välja *punctum*-kadens främst vid meningsslut som innebär att en sammanhängande tankegång avslutas. Man kan vidare lämpligen välja tätare kadensering i korta, glesare i längre texter.

Tidegärdssången mest på latin

Ingen tvekan kan råda om att Laurentius Petri i hög grad uppskattade den medeltida korsången och önskade behålla viktiga delar av den. Framför allt gällde det söndagarna inklusive deras helgsmål, och i än högre grad de stora högtiderna jul, påsk, pingst, Mikaeli och några till. För att uppehålla sången krävdes emellertid ekonomiska resurser, och den tidigare så rika kyrkan hade under Gustav Vasa blivit fattig. Det ekonomiska trycket hade från 1539 ytterligare ökat genom Pyhys och Normans åtgärder. Ärkebiskopen hade i detta sammanhang skriftligen klagat hos kungen över att denne försvårade den gudstjänstliga verksamheten genom att lägga beslag på domkapitlets inkomster, så att man saknade underhåll för kordjäknarna.²⁹

Att i detta läge hålla sig med särskilda korpräster för tidegården var inte att tänka på. Ansvaret fick vila på katedralskolans lärare och elever, och även detta kunde alltså tidvis vara svårt att klara. Ändå påbörjas ett omfattande arbete med att försvenska viktiga delar av tidegården, även detta tydligast dokumenterat i Hög- och Bjuråkershandskrifterna. Antifonarierna med den latinska tidegårdens musik brukade aldrig innehålla underläggningar av psaltarpsalmer och cantica under de vanliga psalmtönerna; man nöjde sig med att ge antifonmelodin och respektive psalmtöns finalisform, sedan förut-sattes sångarna kunna klara underläggningen. Ett undantag var dock den festliga och komplicerade psalmodin för psalmen *Venite* (Psalt. 95), den viktigaste, dagligen förekommande psalmen i matutinen (ottesången). Den brukade finnas utskrivet underlagd en hel rad olika melodier.

I våra båda handskrifter möter nu de viktigaste delarna av matutinen försvenskade med melodier. Först kommer den inledande växelsången *Upp-låt, Herre, mina läppar*, därefter sex olika melodier till *Venite*-psalmen, i fem fall med rikt utsirade antifoner. Detta melodiurval betecknas i Hög som »all *Venite* på svenska som görs behov att sjungas». Antifontexterna har tydlig referens till de resp firningsämnen som anges, dvs. juldagen, kyndelsmäss, Marie bebådelse (enligt Bjuråker användbar också vid Mikaeli, vilket dock måste ha krävt annan antifon), påskdagen (torde ha varit användbar även vid pingst, om antifonen byttes), apostladagar. Den melodivariant som saknar antifon är enligt Hög avsedd för Allhelgona, enligt Bjuråker för kyrkmässa. Efter *Venite*-melodierna följer matutinens stora canticum *Te Deum* i svensk version *O Gud, vi lova dig*, vidare tre melodier till *Tackom och lovom*.

Hur var ottesången tänkt att utföras i övrigt? Mellan *Venite* och *Te Deum* innehöll den latinska matutinen hymn, psaltarpsalmer med antifoner och textläsningar med musikaliskt rikt utsirade responsorier. Dessutom brukade man i allmänhet låta matutinen omedelbart följas av morgonens andra stora tidebön laudes, vilket innebar en ny omgång psaltarpsalmer med antifoner, hymn, och så morgonens andra stora canticum *Benedictus*, Sakarias lovsång. Våra två handskrifter innehåller inga laudes-sånger. Svaret på frågan måste bli att vi nästan ingenting säkert vet om detta. Man kan forma hypoteser i olika riktningar. En maximal försvenskningshypotes har pekat på följande förhållanden: 1536 hade *Svenska sånger och visor* utkommit, och den innehöll bl a de nytestamentliga cantica och en hel rad försvenskade tidegårds-hymner. 1536 hade också en svensk översättning av Psaltaren utkommit. Med hjälp av dessa böcker och det handskrivna materialet hade man det mesta som behövdes för att kunna utföra en komplett sjungen ottesång på svenska, nämligen om man förutsätter att sångarna kunde läras att lägga den svenska psaltartexten under de välkända latinska psalntonerna precis som de kunde göra med latinsk psaltartext. Det som fattades var antifoner till psalmerna, och responsorierna. De fick hämtas ur de latinska sångböckerna.³⁰ En mothypotes kan gå ut på att stora delar av tidegården fortfarande sjöngs på latin. Under alla förhållanden får man räkna med att sångmaterialet skars ner, särskilt om tidebönen hade karaktär av verklig församlingsgudstjänst; i sådana fall var det viktigt att lägga in predikan eller katekesförhör.

Frågetecknen blir än mer akuta när vi funderar över aftonsången (vespern), som i senmedeltida praxis ofta brukade omedelbart följas av natt-sången (completoriet). Våra handskrifter innehåller inga vespersånger alls, men det hindrar väl inte i och för sig att ovan anförda argument för en maximal försvenskningshypotes kan aktualiseras också här. Däremot finns ett försvenskat completorium detaljerat utfört, enligt rubriken avsett för Kyndelsmäss – och man kan väl förstå tanken med att just en sådan kväll ha en stämmingsfull kvällsgudstjänst med tända ljus. I detta fall har även antifonerna till psalm och canticum skrivits ut på svenska, men psalmodins underläggning har bara antytts på det traditionella sättet, genom att ange finalis. Julhymnen *Corde natus ex parentis* finns också med i en svensk tolkning och kompletterar härigenom hymnbeståndet i »Svenska sånger».

Vi måste förstå att man i hög grad befunnit sig på ett experimentstadium

när det gäller tidegårdens plats och utförande i ett reformerat gudstjänstliv. Högmässan förblev ju mycket länge blandspråklig, men på lång sikt var det svenskan som tog över helt och hållet. Tidegården var också blandspråklig i början (proportionerna mellan språken här dock svårare att genomsåda). Man prövade sig fram med både svenska och latin. Kanske upptäckte man att de svenska psaltartexterna inte lika smidigt som de latinska lät sig anpassas till de klassiska psalmtönen. Vår tids arbete med saken har visat att uppgiften går att lösa men att den kräver noggrann eftertanke och att kadensernas placering behöver markeras i varje vers. Hursomhelst, den blandspråkliga tidegården fick en utveckling rakt motsatt den blandspråkliga högmässan: man återgick mer och mer till latinet, men på mycket lång sikt innebar detta att hela gudstjänsttypen försvann, för att återupplivas först i början av 1900-talet. Bland reformationskyrkorna var det egentligen bara den anglikanska som med *matins* och *evensong* lyckades skapa en folkspråklig tidegård, i vår tid lika omtyckt som någonsin.

Vi tar ett kliv långt fram i tiden, till 1620 och den tidigare nämnda tryckta *Liber cantus*-sångboken. Utöver mässans ordinarie melodier på svenska innehåller den även ett litet antifonale för tidegården – helt på latin, alltså även sådana sånger som Hög och Bjuråker hade på svenska! Antifonalet är koncentrerat till de fyra stora högtiderna jul, påsk, pingst och Mikaeli. Men först återfinns ett latinskt *Te Deum* och *Venite*-psalmen underlagd sju olika melodier. Av dessa gäller bara tre de nämnda högtiderna, eftersom påsk och pingst har samma melodi. Övriga avser vanlig söndag, Trefaldighetsfest, apostladag och en ospecificerad. För de fyra högtiderna återges sångerna till första vesper, completorium, matutin, laudes och andra vesper. Det mest anmärkningsvärda är att matutinens stora och musikaliskt rikt utbroderade responsorier återges; inom den katolska kyrkan har dessa knappast alls sjungits i modern tid. Hymner har bara medtagits i två fall; förmodligen är psalmbokens till svenska översatta hymner tänkta att i övrigt användas. Psaltarantifonerna, i allmänhet fem i laudes och vesper, tre i matutinen och en i completoriet, följs liksom de tre canticum-antifonerna på traditionellt sätt inte av utskrivna psalmer och cantica utan bara av begynnelseorden och noterna till finalis. De nytestamentliga cantica fanns i psalmboken, men varifrån hämtades psalmerna? Sångbokens existens har länge varit känd (liksom motsvarande Växjö-sångbok från 1623), men det är först Pahlmblad som har satt den i samband

med ett 1620 tryckt *Psalterium Davidis* med Psaltarens psalmer, hymner och böner på latin avsedda för tidegården.³¹

Vad har hänt mellan 1540 och 1620? Ganska tidigt tycks man ha övergett de omfattande försvenskningsplanerna. Det finns ett rikt handskriftsmaterial med latinsk tidegårdsmusik från en rad olika stift från hela 1500-talet, men sällan något på svenska utöver *cantica*. En avgörande förändring som inträder kring sekelskiftet är följande: Längre hade man fortsatt att använda de medeltida latinska gudstjänstböckerna i tillämpliga delar. Mycket av Laurentius Petris liturgiska arbete gick ut på att anvisa vad som var och icke var användbart av det medeltida materialet. Ännu i KO 1571 ger han många sådana anvisningar, och mer i detalj går han i *De officiis* från 1560-talet. Han hoppas dock att man småningom skall få fram helt reformerade böcker som gör bruket av de gamla överflödigt. Efter Uppsala möte 1593 går arbetet med tidegårdssången just i denna riktning, det utgör en handskriven sångbok från c:a 1600 påträffad i Gamla Uppsala kyrkoarkiv ett bra exempel på.³² »Sista ordet» i frågan blir sedan sångboken och psalteriet från 1620, men där kvarstår några frågor. Av *Venite*-sortimentet framgår att tidegården sjöngs inte bara vid de fyra stora högtiderna men bl a också vanliga söndagar. Var hämtade man sångerna en vanlig söndag? Kanske var antifonerna så väl insjungna att sångarna kunde dem utantill? Matutinresponsorier fick man väl däremot avstå från. Men var hämtades sångerna till de helgdagar som ytterligare nämns? Här torde fortfarande handskrivet material ha behövts.

Gudstjänstsången enligt Laurentius Petris Kyrkoordning

Den svenska kyrkoordningen 1571 (KO) kan betecknas som Laurentius Petris testamente vad gäller gudstjänstfrågor.³³ Den reglerar dock inte gudstjänsten i detalj utan hänvisar till mässbok och kyrkohandbok. Mer detaljerade föreskrifter ges också i arbetet *De officiis ecclesiasticis* från 1560-talet.³⁴ Av det arbetet framgår vilken omfattning gudstjänstsången tänktes ha i den reformerade svenska kyrkan. Liksom under medeltiden utgjordes församlingens huvudgudstjänst varje söndag av den sjungna högmässan. Vad gäller tidegården förutsattes att vid domkyrkor och andra stadskyrkor med latinskola aftonsång, ibland följd av nattsång, sjöngs varje lördag och söndag och ottesång varje söndag, i de flesta landskyrkor däremot bara vid

de stora helgerna. På landet var det ofta bara präst och kantor som utförde sången, men i städerna utgjorde den en av de viktigaste uppgifterna för latinskolornas lärare och elever. Eftersom även textläsningar och böner ofta sjöngs kunde både högmässan och tidegården utföras nästan alltigenom med sång. I sin utmärkta artikel från 1971 om KO 1571 och musiken konstaterar Folke Bohlin därför, att KO med rätta kunde använda uttrycket »kläppa utsjunget» för den avslutande fridsringningen (i kapitlet Om kyrkor och kyrkoskrud). I hela detta slutavsnitt följer jag med förf:s tillstånd ganska nära gången i Bohlins artikel, även om jag gör egna bedömningar.

Man kan förvåna sig över att KO ägnar så relativt liten uppmärksamhet åt gudstjänstsången, som ändå var en betydelsefull faktor i reformations-tidens kyrkoliv. Musikaliska frågor berörs visserligen på åtskilliga ställen, men de har inte fått någon sammanfattande behandling i ett särskilt kapitel. Inte heller kapitlet Ordning med kyrkosång ger en sådan sammanfattning, utan bara vissa allmänna föreskrifter rörande otte-, afton- och nattsång. Sångens betydelse framgår bl a av musikämnets starka ställning i latinskolan. Alla kretsarna utom den lägsta hade en gemensam musiktimme varje dag (Ordning huru läsas skall i skolorna). I *De officiis* ges mer detaljerade anvisningar om djäknarnas kyrkosång, och troligen är det denna skrift som åsyftas, när det i kapitlet Om skolor heter att skolmästaren skall »låta djäknarna sjunga och läsa [i kyrkan] efter den ordningen som därpå gjord är, eller som ordinarius honom föresätter». Detta skall sannolikt förstås så, att varje stiftschef kunde förpliktiga skolmästarna i stiftet att följa endera *De officiis* (vars anvisningar utgick från ärkestiftets traderade sångmaterial) eller någon motsvarande ordning för kyrkosången.

Huvudanledningen till att KO ger så förhållandevis få föreskrifter angående sången är nog just att reformationskyrkan i så stor utsträckning övertagit den från medeltiden ärvda sångtraditionen. Principiella och praktiska skäl hade dock framtvingat en kraftig reducering och revidering av denna tradition. I KO framhävs särskilt fem faktorer som inverkade omgestaltande på kyrkosången, därav fyra reformatoriska grundprinciper.

1. Det var absolut nödvändigt att ur gudstjänstlivet utrensa allt »som sig med Skriften icke fördrager», och det ankom närmast på skolmästarna och sångledarna att kontrollera att inget »okristeligt stycke» lästes eller sjöngs

i kyrkorna. Det var anvisningar av detta slag som Laurentius framför allt hade givit i *De officiis*, och de kom i första hand att drabba helgonfirandet (se närmare Pahlmblads artikel i denna volym). I Ordning med kyrkosång uttalas en förhoppning »att vi med tiden skola bekomma tryckta sångböcker, vilka de sånger allenast skola innehålla, som rene och Skriftene enlige äro». Det var det steget man senare tog i Uppsala genom tryckningen av de ovan nämnda *Liber cantus* och *Psalterium Davidis* 1620. KO tänker sig vidare att sådana böcker skulle kunna användas överallt i riket, vilket alltså skulle innebära att stiftspartikularismen på tidegärdssångens område skulle brytas. Så långt kom man dock inte på 1620-talet, eftersom Växjö framhärjade och 1623 lät trycka en egen *Liber cantus*.

2. Ingen gudstjänst borde firas i kyrkan utan att en församling deltog. Därför måste en mängd av de medeltida mässorna avskaffas, även av läromässiga skäl: man fick t ex inte fira mässa för de döda. Det här drabbade dock inte så mycket sången, eftersom de sk privatmässorna brukade vara lästa. KO:s ideal är att det hålls »een allmännelig mässa i församlingen» med rikligt deltagande av församlingsborna i kommunionen. Man får nämligen inte heller fira mässa om ingen enda finns som vill gå till nattvarden. I denna bestämmelse ligger upprinnelsen till den nattvardslösa högmässan, som under 1600-talet kom att bli ett reellt alternativ till kommunionmässan. Det var dock inget alternativ som KO fann eftersträvansvärt, tvärtom betonas kraftigt att man skall uppfostra folket att inse det välsignelsebringande i att ofta gå till nattvarden. Att fornkyrkans praxis med minst söndaglig kommunion senare övergavs beror enligt KO på att »folcket begynte bliffua källhiertat och duffuet» (Om Herrens nattvard). För tidegärdens del innebär principen att tidebönerna under veckodagarna kunde upphöra »efter intet folk är då tillstädes» (Ordning med kyrkosång).

3. Den lutherska reformationen såg predikan som prästens främsta uppgift. Även i ottesång och särskilt i söndagens aftonsång kunde det bli aktuellt att lägga in predikan, »ty därom vårdar mer än om någorhanda sång eller annat sådant». Vid behov kunde man därför förkorta psaltarpsalmer och annat i tidegården. Detsamma gällde om aftonsången inleddes med katekesförhör. Inte heller fick det traditionellt mycket omfattande sångmomentet mellan epistel- och evangelieläsningarna i mässan ta bort tid för predikan, »om vil-

ken mer vårdar». Å andra sidan kunde detta sångmoment förlängas om »för några handa saker skull måste ske fördröjelse». Och om man tyckte att aftonsången blev för kort när ingen predikan hölls, kunde man förlänga gudstjänsten genom att också sjunga nattsången (completoriet). Sången framstår i KO som klart underordnad reformationens centrala princip, Guds ords förkunelse. Å andra sidan framhävs att sjungandet av psalmer och lovsånger är »en övning uti Guds ord» och ett svar på apostelns maning att låta »Guds ord rikeliga bo uti eder» och att »sjunga Herranom i edert hjärta».

4. Gudstjänstsången skulle åtminstone delvis ske på svenska »på de: folket må ock hava därpå något förstånd och sig därav förbättra» (Ordning med kyrkosång). Men av pedagogiska skäl – de blivande prästerna måste få övning i latin – tilläts latinsk sång i skolstäderna både i mäsas och tidegård. Vad gäller tidegården finner vi i KO bekräftat att det långtgående försvenskingsprojekt varom Hög- och Bjuråkershandskrifterna vittnar hade avbrutits. I KO föreskrivs att textläsningarna alltid skall utföras på svenska, men av sångerna enbart följande moment: de nytestamentliga *cantica* och *Te Deum*, hymner, kollektböner samt *Tackom och lovom*. Men inte ens dessa moment skall alltid sjungas på svenska utan »ömsom på svenska och latin» (på latin exempelvis i helgsmålets aftonsång, då få församlingsbor brukar vara närvarande). Allt övrigt skall sjungas på latin.

Vad gäller mässan heter det att den på landsbygden må »alltid och alltsammans hållas på svenska» (Om Herrens nattvard). Mässordinariets gregorianska sånger hade man ju överflyttat till svenska, med *Allenaste Gud i himmelrik* och Luthers credopsalm som möjliga ersättningar för de längsta momenten. På de latinska propriésångernas plats insattes sånger ur den ständigt växande repertoaren av kyrkovisor. Ärkebiskopen tycks dock ha mycket uppskattat de latinska introitus- och gradualesångerna och ser gärna att de i städerna sjungs av djäkarna i högmässan. I mässordningen 1557 står vid dessa moment svenskt alternativ först, därefter latinskt (så även vid trosbekännelsen), men KO formulerar sig som om de latinska sångerna snarast utgör huvudalternativet, vilket kan utbytas mot kyrkovisor. Även de populära sekvenserna, som delvis fanns översatta, förefaller han tänka sig sjungna på latin, men vid jul och påsk med skottveiser på svenska inskjutna på ett par ställen (Ordning med mäsas). Laurentus har alltså inte hävdats som liturgisk princip att svenska sånger borde ersätta det

latinska propriet. Samtidigt framgår det att psalm före predikan blivit allmän sed, och där har kyrkovisan fått en obestridd plats.

5. En faktor av praktisk natur, som i hög grad påverkade den gamla sångens livsbetingelser, var att korprästinstitutionen hade upphört till följd av kung Gustavs medvetna politik att ekonomiskt försvaga särskilt domkapitlen. Därmed hade förutsättningarna för domkyrkornas gudstjänstliv i grunden förändrats. Så försvann de små tidebönerna helt och de större sjöngs i förkortat skick och bara på sön- och helgdagar. Det skulle nämligen »vara djäknomen för tungt var dag sjunga uti kyrkone, efter inga andra äro, som det göra kunna». Vi såg ovan att ärkebiskopen hade klagat över kungens snålhet mot kapitlet, med menliga följder för gudstjänstsången. Kanske på grund av förhoppningar knutna till den nytillträdde kung Johan skriver han nu att det väl vore möjligt att korprästinstitutionen åter infördes.

Vi återvänder till skolans sångundervisning. Den var nödvändig också av ekonomiska orsaker. Sång vid begravningar, som KO i förbigående ger tillåtelse till (Ordning med kristlig begravning) och vid sockengången (Om skolor) var skolans och djäknarnas främsta inkomstkälla. Det fanns alltså flera samverkande motiv till musikämnets stora utrymme på skolschemat. Undervisningen skulle omfatta både teori och praktik. Man övade in såväl den vanliga enstämmiga kyrkosången som flerstämmiga verk, de senare främst för de stora högtiderna. Ingenting nämns om kyrkvisor, men sådana kan mycket väl ha sjungits i såväl en- som flerstämmig form. Varje lördag genomgicks den kommande helgens »*officia ecclesiastica*» (jfr titeln på Laurentius Petris *De officiis ecclesiasticis*). Skolmästaren skulle utse »*vissa officiales, horistas, rectores, lectores, versicularios*» för kortjänsten, och dessa förhördes nu på sina uppgifter. Om sångens uppförandepaxis ges få uppgifter. Det nämns att litanian brukade sjungas av »två små djäknar» (Sätt att ordinera präster). På ett annat ställe heter det att prästerna skall försöka ersätta »de okristliga minne», som bönderna brukade sjunga vid sina gästabud.

Sammanfattningsvis kan KO sägas kodifiera den medeltida kyrkosången, reducerad och reviderad efter reformatoriska principer. Ett viktigt nytt musikaliskt element utgör emellertid den lutherska kyrkovisan. KO ger den en framträdande plats i de nya, av predikan och Litanian dominerade, nattvardslösa gudstjänsterna (Om Herrens nattvard, Om Litanian). Troligen

kommer de mer och mer in i högmässan, även i städerna. Att psalmsång förekommit i betydande utsträckning antyds också av de ständigt utvidgade psalmboksutgåvorna. Men det är påfallande att KO ingenstans antyder att folket brukade eller ens borde uppmanas att sjunga med i psalmerna vid gudstjänsterna i kyrkan. Psalmböcker var sparsamt förekommande och läskunnigheten föga utbredd. Det hindrar inte att en psalmsång tydligen så småningom kom igång genom att församlingen lärde sig stämma in i sånger som återkom söndag efter söndag. Vi har ovan återgivit en uppgift om församlingssång i Luthers ingalunda lättsjungna credo-psalm och i andra sånger »på förståndeligt tungomål».

I en artikel om Stormaktstidens gudstjänstliv har Christer Pahlmblad återgivit en ögonvitnesskildring från juldagens högmässa 1634 i Stockholms storkyrka. Det var där gudstjänstreformen tog sin början på 1520-talet, och det är då av särskilt intresse att få veta hur högmässan firades där drygt 100 år senare. De tjänstgörande prästerna var klädda i liturgiska kläder. *Introitus* saknades, så högmässan började med *Herre, förbarma dig* som sjöngs av en grupp sångare beledsagade av orgeln. Prästen intonerade *Ära vare Gud i höjden*, och i lovsången deltog sedan hela församlingen; det bör ha varit *Allenaste Gud i himmelrik*. Både kollektbön, epistel och evangelium sjöngs av prästerna, och däremellan bl a julsekvensen av kören. Trosbekännelsen, säkert Luthers credo-psalm, sjöngs av alla. Predikstolspsalmen sjöngs av kören, men senare deltog alla i en annan sång, troligen *En jungfru födde ett barn i dag*. Även prefationen med instiftelseorden sjöngs av präst. Alla gregorianska mässånger sjöngs av kören ensam, men församlingen kunde alltså delta i ofta återkommande sånger av kyrkovisekaraktär, inklusive parafraaser över sånger ur mässordinariet, och tydligen också i en omtyckt julsång.³⁵

Summary

Laurentius Petri and the Liturgical Chant

The 16th century liturgy reform in Sweden was decidedly conservative: the general progress of the mass was left intact with the exception of the *canon missae*. The office, too, was to a large extent preserved: though mostly in abbreviated form, matins, sometimes followed by lauds, and vespers, sometimes followed by compline, were sung especially at the great festivals of the liturgical year; and in city churches connected with Latin

schools, they should in principle be sung every Sunday starting with Saturday evening. Musically, a good deal of the Gregorian chant was preserved, but a new musical genre that would become more and more predominant was the *Kirchenlied* inherited from the Evangelical churches in Germany.

For the future, much depended on the availability of songs with Swedish texts. Laurentius Petri, 1499–1573, archbishop since 1531, very much cared for the Gregorian chant in office as well as mass, but the only melodies that became consistently adapted to Swedish texts were those of the *ordinarium missae*, together with the metrical hymns and the four main *cantica* of the office (the *Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc dimittis*, and *Te Deum*). The Biblical lessons should always be sung or read in Swedish, but the remaining parts of the office would still be sung in Latin. Behind this decision lay an educational aspect. The choir priest institution could no longer be upheld for economical reasons, so the responsibility for the choral chant lay on the teachers and pupils of the Latin schools, and it was regarded instructive as well as edifying for them to practice singing in Latin. As late as 1620, a *Liber cantus* was published containing a selected *ordinarium missae* in Swedish together with an abridged *antiphonale* entirely in Latin. Several of these *ordinarium* songs are still in use in the eucharistic liturgy of the Swedish church, whereas most of the Latin songs of the office were abandoned and forgotten during the lapse of the 17th century already.

Hymn books dominated by the *Kirchenlied* genre were published in constantly enlarged editions. The first edition 1530 contained 10 songs, the last edition of the century, 1594, contained 149 songs. The most important function of these hymns was to replace the Latin mass songs of the *proprium de tempore*. The longest songs of the *ordinarium* were also more and more replaced by hymns: the Nicene creed and the *Laudamus* with metric paraphrases by Luther and Decius. The hymns spread to many other areas of use. Their captivating melodies encouraged the congregations to partake more and more in the liturgical chant, which may well be their foremost advantage.

NOTER

- 1 Olavus Petri, *Samlade skrifter*, 2, 523. – Jag har, med några undantag, moderniserat stavningen i 1500-talssvenskan.
- 2 Feuk 1971 ifrågasätter den framträdande roll som i äldre forskning tillskrivits Olavus Petri både som författare till och översättare av sånger i samlingen. Selander 1994 och (med stor emfas) Ingebrand 1998 argumenterar i sin tur mot Feuk. Pahlmblad 1999 (i en recension av Ingebrands bok) gör en balanserad utvärdering av diskussionen.
- 3 *Graduale arosiense impressum*, utg Schmid 1959–65. Inget fullständigt exemplar av gradualet är bevarat. Gustav Vasa lät sina fogdar använda de hållbara pergamentbladen som omslag på sina räkenskaper. Gradualet har rekonstruerats genom att bevarade blad samlats från olika arkiv.
- 4 *Brilioth* 1951, 343. Lindquist 1945. Bohlin 1973.
- 5 *Liber cantus [upsaliensis]* 1620, utg Edwall 1943, 124, 126 m fl.
- 6 Antifonen hade också brukat sjungas i completoriet. I *Den svenska tidegården*, meloditugtåva 2002, ingår den i lördagens completorium.
- 7 Rodhe 1917, 30 f. Bergendoff 1927, 152 ff. Bohlin 1973, 250 ff.
- 8 Bohlin 1973, 253 ff. Göransson 1999, 261 f.
- 9 Bohlin 1973, 256 ff.
- 10 Sången, som bevarats 1986, utgör en mycket fri återgivning av ett Lutheroriginal efter medeltida förebild.
- 11 Nr 4 är visserligen inspirerad av en psaltarparafraas av Luther, men texten är till oigenkännlighet förändrad. Melodin och dess historia skildras utförligt av Göransson 1997, 32 ff.
- 12 Feuk 1971. Luthers namn (med frågetecken) finns med i 1986 års psalmbok men har tagits bort i *Verbums nyutgåva* 2002.
- 13 Terminologin lanserad i G Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 1930.
- 14 Göransson 1992, 243.
- 15 Om den svenska trädningen av melodin se Göransson 1997, 36 f.
- 16 Bohlin 1973.
- 17 *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor*, utg Adell 1941.
- 18 Däremot upptas den i Georg Normans högmässaordning i *Articuli ordinantiae*, varför Adell 1941 förmodar att det var genom Norman som den kom in i den svenska mässan. Emot detta talar dock argumenteringen ovan, och dessutom att Norman representerade en högtysk Wittenberg-trogen linje och säkerligen inte skulle ha introducerat psalmen i den lågtyska, från Walter avvikande melodiformen.
- 19 Pahlmblad 1998, 154 ff.

20 Kjällerström 1959, 42 ff. Jämför också ögonvittnesskildringen från Stockholms storkyrka 1634 i slutet av artikeln.

21 I Bjuråkershandskriften saknas vissa blad, men överensstämmelserna med Hög är i övrigt så påfallande att Bjuråker kan antas ha innehållit det i förhållande till Hög saknade materialet helt eller delvis.

22 Een liten Songbook (1553), utg Bohlin 1977. Denna version utgör en andra upplaga av en utgåva i folioformat från 1540-talet.

23 Messan på Swensko 1557, utg Serenius 1969.

24 Göransson 1999, 166 f.

25 Pahlmblad 1998, 154 ff.

26 Göransson 1999, 167.

27 Laurentius Petri, De punctis. utg Fransén 1930. Laurentius uttrycker sig inte alltid pedagogiskt kristallklart, och Franséns återgivning och förklarande rubriker avslöjar vissa missförstånd. (Se härom Bohlin 1970.) Även tolkningar och notexempel hos Adell 1963, 38 ff, musikbil. 8 ff lider av missförstånd, och båda tonernas metrum är felaktigt återgivet.

28 Adell 1963, 31 ff. Musikbil. 6 ff återger varianter från Thomissøns psalmbok 1569 och Israel Leimontinus koralbok 1675, utg Redin 1956. Laurentius återgivning blir karikatymässig genom att han endast återger metrum-kadensen och upprepar den ideligen, men det är ju möjligt att ett sådant defekt utförande faktiskt förekommit bland dåligt utbildade sångare. – Inom högmedeltida gregorianik reciterar man på c, a, g eller f och aldrig som här på h eller e, vilka betraktas som »svaga» toner eftersom de bara har ett halvtönssteg ovanför sig.

29 Holmquist 1933, 261 ff. Ärkebiskopen fick bara en åthutning till svar.

30 Så resonerar Adell 1941 i sin kommentar till handskrifterna, s 16 f.

31 Pahlmblad 2000, 66. Se även Pahlmblads artikel i denna volym.

32 Olaus Ericis sångbok, utg Bohlin 1967.

33 Kyrkoordningen utgavs 1932 i faksimiltryck av Emil Fernström. 1971 utgavs den av Sven Kjällerström i ny upplaga tillsammans med »studier kring tillkomst, innehåll och användning».

34 De officiis (orig. endast handskrift), utg. Fransén 1927.

35 Pahlmblad 2002, 259 f. Ögonvittnet är den franske romersk-katolske legationssekreteraren Charles Ogier. Ogier noterade också att brödet och kalcken inte eleverades, och att altarljusen var släckta efter predikan; de hade alltså bara haft belysningsfunktion medan det ännu var mörkt. För oss förefaller det barockt att det skulle anses förkastligt katolskt att tända ljus enbart till fest och till Guds ära, men elevation och ljus var under det sena 1500-talet livligt diskuterade ceremonier. Laurentius Petri var en uthållig försvarare av dessa bruk, men de avskaffades några år efter Uppsala möte. Om den teologiska innebörden av denna motsättning se Pahlmblads artikel i denna volym.

- Den svenska kyrkoordningen, tryckt Stockholm 1571. Utg. i faksimil 1932 med historisk inledning av Emil Fernström som *Laurentius Petris Kyrkordning av år 1571*. Stockholm. På nytt utg. i faksimil 1971 av Sven Kjällerström som *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*. Lund.
- Een liten Songbook til at bruka j Kyrkionne*, tryckt Stockholm 1553. Bokens tidigare del utg. i faksimiltryck 1977 av Folke Bohlin. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, XII. Lund.
- Graduale arosiense, tryckt trol. Lübeck 1493, utg. i faksimil 1959–65 med inledning av Toni Schmid som *Graduale arosiense impressum*. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, VII. Malmö.
- Israel Leimontinus' koralbok*. Handskriven koralsångbok från 1675, utg. i faksimil med efterskrift av Jan Redin. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, VI. Lund.
- Koralpsalmboken 1697, tryckt i Stockholm, utg. i faksimil 1985 med förord/efterskrift av Magnus von Platen/Folke Bohlin som *Den svenska psalmboken 1695, Koralbok 1697*. Värnamo.
- Laurentius Petri, *De officiis ecclesiasticis*, handskrift från 1560-talet utg. i nytryck 1927 med inledning av Nat. Fransén som *Sveriges första evangeliska gudstjänstordning*. Liturgia suecana, II. Stockholm.
- Laurentius Petri, *De punctis distinctionum et accentu ecclesiastico in lectionibus sanctis*. Handskrift från 1560-talet utg. i nytryck 1930 med översättning och inledning av Nat. Fransén som *Laurentius Petri, Avhandling om skiljetecken och textläsning*. Liturgia suecana III. Stockholm.
- Liber cantus, tryckt Uppsala 1620, trol. med rikskyrklig syftning men utformad enligt ärkestiftets tradition, utg. i faksimil 1943 med inledning av Pehr Edwall som *Liber cantus upsaliensis*. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, II. Lund.
- Liber cantus, tryckt Uppsala 1623, trol. avsedd för Växjö stift, utg. i faksimil 1943 med inledning av Pehr Edwall som *Liber cantus wexionensis*. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, III. Lund.
- Messan på svensko*, mässordning utgiven av Laurentius Petri tryckt 1557 i Stockholm. Utg. i faksimil 1969 med inledning av Sigtrygg Serenius. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, X. Uppsala.
- Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor* (c:a 1540–41), utg. i faksimil 1941 med liturgisk-historisk inledning av Arthur Adell. Senare räknad som nr I i Laurentius Petri sällskapets urkundsserie. Lund.
- Olaus Ericis sångbok*. Handskriven koralsångbok omkr 1580 från Gamla Uppsala, utg. i faksimil 1967 med inledning av Folke Bohlin. Laurentius Petri sällskapets urkundsserie, VIII. Uppsala.
- Olavus Petri, *Samlade skrifter*, band 1–4, utg. i nytryck 1914–17, red. Bengt Hesselman. Uppsala.

LITTERATUR

- Adell, Arthur, 1941, Liturgihistorisk inledning, *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor* (se ovan), s 7–35.
- Adell, Arthur, 1963, *Gregorianik. I. De bundna formerna. En handledning med musikbilaga*. Lund.
- Bergendoff, Conrad, 1928, *Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden*. New York.
- Bohlin, Folke, 1970, Laurentius Petris De punctis. En textkritisk granskning. *Svenskt gudstjänstliv* 44/45, 1969–1970, s 59–63. Lund.
- Bohlin, Folke, 1971, »Någrahanda sång.» Kyrkoordningen 1571 och musiken. *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning* (se ovan), s 294–301.
- Bohlin, Folke, 1973, Luthers Credo-psalm och Den svenska mässan 1531. *Reformationen i Norden*, utg. C-G Andrén, s 241–262. Lund.
- Brilioth, Yngve, (1926) 1951. *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*. 2 uppl. Stockholm.
- Den svenska psalmboken*, av Konungen gillad och stadfäst 1937. Melodiutgåvor av psalmboken utkom fr o m 1939. Stockholm.
- Den svenska psalmboken*, antagen av 1986 års kyrkomöte. Stockholm 1986.
- Den svenska psalmboken*, ny utgåva med tillägg. Verbum, Stockholm 2002.
- Den svenska tidegården, melodiutgåva*, 2002, på uppdrag av Laurentius Petri sällskapet för svenskt gudstjänstliv sammanställd av Ragnar Holte. Två volymer: Laudes och vesper. Completorium och middagsbön. Stockholm.
- Feuk, Johan, 1971, Var Olaus Petri psalmdiktare? *Vetenskapssocietetens i Lund årsbok*. Lund 1971.
- Göransson, Harald, 1992, *Koralpsalmboken 1697. Studier i svensk koralhistoria*. Göteborg.
- Göransson, Harald, 1997, *Koral och andlig visa i Sverige*. Stockholm.
- Göransson, Harald, 1999, Musiken under reformationstiden. *Sveriges kyrkohistoria*, red. L Tegborg, 3, s 260–270. Stockholm.
- Ingebrand, Sven, 1998, *Swenske songer 1536. Vår första bevarade evangeliska psalmbok*. Uppsala studies in Faiths and Ideologies, 7. Uppsala.
- Kjollerström, Sven, 1959, Församlingssången i Sverige under reformationstidevarvet. *Psalm och sång. Studier tillägnade Emil Liedgren den 21 februari 1959*. Lund.
- Laudamus. Hymnal for the Assembly of the Lutheran World Federation*. 3 uppl., Helsinki 1963.
- Lindquist, David, 1945, *Första-mässan i Stockholm. En liturgihistorisk studie*. Stockholm.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. Bibliotheca theologiae practicae, 60.
- Pahlmblad, Christer, 1999. Rec av Sven Ingebrand, *Swenske songer 1536. Vår första bevarade evangeliska psalmbok*. *Kyrkohistorisk årsskrift* 1999, s 144–147.

- Pahlmblad, Christer, 2000, Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst. *Meddelande n:o XLVIII*, utg. Samfundet Örebro stads- och länsbiblioteks vänner, s 65–93.
- Pahlmblad, Christer, 2002, Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige. *Sveriges kyrkohistoria*, red. L Tegborg, 4, s 259–269. Stockholm.
- Rodhe, Edvard, 1917, *Studier i den svenska reformationens liturgiska tradition*. Uppsala universitetets årsskrift.
- Selander, Sven-Åke, 1994, Olavus Petri – psalmdiktare för den goda sakens skull? *Olaus Petri, den mångsidige reformatorn*, utg. Hallencreutz/Lindberg, s 129–168. Uppsala.

Tidig mässång på svenska i Västerås stift

FOLKE BOHLIN

Det dubbelblad ur ett svenskspråkigt graduale som i Riksarkivets *Databas över medeltida pergamentsomslag* fått CCM-signaturen Fr 4286 har varit känt sedan början av 1900-talet men har inte ännu fått så stor uppmärksamhet som det förtjänar. Det gömmer nämligen på viktig information om den liturgisk-musikaliska sidan av reformationens införande i Sverige. Några spännande sammanhang som det ingår i skall i det följande behandlas. Men först måste vissa basfakta om dubbelbladet presenteras.

I

Enligt Riksarkivets kataloguppgifter har det dubbla pergamentbladet ursprungligen ingått i ett svenskt graduale som möjligen skrivits i Västerås. En av sångtexterna är känd i tryck först år 1536 varför handskriften, låt vara med tvekan, dateras till tiden efter detta år. Bladet har senare beskrivits för att passa för sin sekundära funktion som omslag kring Västmanlands handlingar 1588:13:2 i Kammarkivet. Det är sedermera avtaget därifrån. Katalogen ger också en redovisning för de två bladens innehåll och en litteraturförteckning, omfattande Collijn 1914,¹ Jacobsson 1958² och *Helgerånet* 1993³.

Till den tidigare forskningen hör dock dessutom Fransén 1927⁴ som till beskrivningen av detta fragment fogat beskrivningen av fem liknande pergamentblad i Uppsala landsarkiv. Dessa hade han påträffat bland räkenskaper från Tortuna och Kungsåra i Västmanland och Folkärna i Dalarna.⁵ Bladen hade tillhört åtminstone tre olika handskrifter. Fransén kallade fragmentet i Kammararkivet för »Pergamentsfolierna från Glanshammar-räkenskaperna 1588» men betonade generellt att sådana Ortsbestämningar inte med säkerhet också gällde hemhörigheten för de sångböcker som fragmenten härrörde från. Av innehållsliga skäl daterade han hela gruppen till 1500-talets senare del, tidigast 1560-talet.

Jacobsson observerade att förutom Glanshammar i Strängnäs stift nämns

i samma räakenskaper flera närliggande orter tillhörande Västerås stift. Han införde därför benämningen Arbogafragmentet (som för att inte ytterligare förvirra diskussionen bibehålls i denna framställning). Med stöd av melodiska variantjämförelser visade han att hela gruppen av fragment följde en för Västerås stift karakteristisk meloditradition. Tillkomsttiden satte han till övergången mellan medeltid och reformationstid.

Brunius undvek beteckningen Arbogafragmentet men anslöt sig till uppfattningen att det tillkommit inom Västerås stift vid reformationstidens början. Som nämnts preciseras tillkomsttiden i Riksarkivets CCM-katalog med tveksamhet till efter 1536.

2

I min opublicerade licentiatavhandling i musikforskning 1965⁶ har jag satt de påfallande vackert och på dyrbart pergament utförda kyrialehandskrifter som omslagsbladen hämtats från i samband med en viktig notis som dragits fram av Ragnar Ekström 1949⁷. Den 24 november 1535 skrev Gustav Vasa till befallningsmannen Peder Hansson i Västerås och begärde att denne skulle ingripa mot vissa bönder i Rytterne socken som hade »upphävt sig mot Guds ord» för vilket de skulle bötfällas.

Brevet var föranlett av en nu förlorad skrivelse från biskop Henrik (Henricus Johannis) som i kungens brev refereras så att biskopen hade anmält att han »institutrat Guds helga ord och låtit sjunga på svenska i Rytterne sockenkyrka». En del av åhörarna hade ogillat detta och kallat det »kätteri och annat sådant». När kungen fick veta vad som hänt reagerade han starkt: det »står oss icke till lidandes, att de skola så skicka sig mot Guds heliga ord.» Befallningsmannen skulle vara biskopen »behjälplig däruti, att samma Guds ord måste få framgång, både där och annorstädes, där oss alla ock bör tillhjälp.»

Kungens reaktion är märklig med tanke på den strama attityd mot ytterligare reformer på gudstjänstlivets område som han intog vid denna tid. Men förklaringen ligger förmodligen till stor del i att biskop Henrik stod så högt i kungens gunst. Det var också taktiskt klokt av Henrik att beteckna händelsen som ett avvisat försök att införa Guds heliga ord i Rytterne församling – Guds ords förkunnande var ju den huvudlinje kungen höll fast vid, gudstjänstreformer fick komma först när tiden var mogen för sådant⁸.

Såvitt bekant är den dramatiska gudstjänsten i Rytterne kyrka 1535 det första belägget på firande av mässa på svenska utanför Stockholm. Formuleringen att Henrik »låtit sjunga på svenska» i sockenkyrkan innebar sannolikt mer än att liturgen mässade böner, läsningar, prefation med instiftelseorden etc. Det verkar rimligt att föreställa sig att biskopen haft med sig en grupp sångare från skolan i den närbelägna stiftsstaden. Innan Henrik försökte införa sång på svenska i landsbygdskyrkorna måste han ha infört denna nyhet i sin domkyrka.

Vad kören kunnat sjunga på svenska var möjligen kyrkovisor men i första hand mässordinariets sånger: Kyrie, Gloria med Laudamus, Sanctus och Agnus dei vartill översättningar fanns att tillgå i Svenska mässan 1531 (nya upplagor utkom redan 1535 och 1537). Kanske sjöng de också mässpropriets sånger men i så fall på latin.⁹

Att mässång på svenska kunde utföras i Rytterne kyrka på hösten 1535 torde förutsätta att man hade tillgång till sångböcker med mässordinariet på svenska. Den av kungamakten gynnade biskop Henrik kan redan då ha satsat stort på att få fram skönskrivna svenskspråkiga musikhandskrifter på pergament. Och skulle de sångböcker varav nu bara några rester återstår ha tillkommit senare än 1535 så representerar de ändå med all sannolikhet samma sångtradition som Västeråsbiskopen på hösten 1535 försökte sprida ut till landsbygdskyrkorna.

Biskop Henrik har uppenbarligen tagit kraftfulla initiativ för mässång på svenska i sitt stift. Sådan hade till en början bara förekommit i huvudstaden.

Detta stämmer inte med den bl a av Fransén hävdade åsikten att ärkebiskop Laurentius Petri i Uppsala »under senare hälften av 1530-talet grundlade den svenska mässångens tradition fram till våra dagar»¹⁰. Adell påstod visserligen att alla sånghandskrifter från åren kring 1540 med mässtexter på svenska härrörde från ärkestiftet men ansåg inte att Laurentius Petri varit ensam bestämmande på detta område. Aspergeshandskriften skall ha utförts utan ärkebiskopens gillande, kanske i Stockholm, kanske av skolmästaren där Ericus Svenonis.¹¹ Den språkliga ojämnheten i de berömda Hög- och Bjuråkerhandskrifterna som skrevs i Uppsala vid 1540-talets början ansåg han visa att ärkebiskopen inte själv redigerat dessa sångböcker »utan möjligen någon av hans medhjälpare vid domkyrkan i Uppsala.»¹²

Det är inte lätt att avgöra vilka insatser Laurentius, vars huvudintresse

förefaller ha gällt den gamla gudstjänstsången på latin, bevisligen gjort för gudstjänstsången på svenska. Man måste hålla i minne att också andra, nu bortglömda aktörer kan ha verkat på detta område. En betydelsefull aktör var just biskop Henrik. De praktfulla men endast fragmentariskt bevarade sångböckerna från Västerås måste ställas vid sidan av de ofta omtalade musikhandskrifterna från ärkestiftet.

4

Översättningen av mässordinariets sånger i Svenska mässan 1531 har använts i sångböckerna från Västerås men den har inte följts slaviskt. De viktigaste avvikelserna gäller dels *Helig*, där ordet *Osanna* i Svenska mässan ersatts med *Saligh gör oss*, dels *Ära*, där vissa ord tillagts.¹³

Melodierna till de olika mässerierna har däremot inte skrivits av efter någon förlaga från Stockholm. I stället har en sannolikt av biskopen utsedd redaktör på ett självständigt sätt lämpat de nya texterna till de i detta stift brukade versionerna av mässmusiken som hade tryckts i det s k *Graduale Arosiense Impressum*.¹⁴

Jacobsson har lyft fram ett antal melodiska detaljer i mässordinariets sånger där den efterreformatoriska Västeråstraditionen (närmast representerad av en sångbok från Rättvik, skriven ca år 1600) tydligt skiljer sig från andra stiftstraditioner men överensstämmer med det tryckta medeltida Västeråsgradualet.¹⁵ Även pergamentfragmenten från reformationstidens början har dessa karakteristiska melodiska vändningar.

På en enda punkt avviker Arbogafragmentet från Västeråstraditionens melodiversion och där är skillnaden stor. Den finns i avslutningen av advents-seriens *Helig*-parti och upprepas strax därpå efter *Välsignad*-partiet (fol 2r). Skillnaden måste dock bero på ett skrivfel: den hypodoriska melodin kan inte som här sker sluta på tonen h. Förklaringen är uppenbarligen att hela slutpartiet och upprepningen därav av misstag tecknats ett steg för högt.

5

Fragmenten härrör från mer än en handskrift. Samma sång kan nämligen förekomma i två av fragmenten. I övrigt kompletterar de varandra dock utan att ge någon helhetsbild av det försvenskade mässordinariet i Västerås stift vid ifråga-

varande tid. Fragmenten kan emellertid jämföras med det fullständiga mässordinarium som ingår i en handskriven sångbok i Transtrands kyrkoarkiv, skriven på papper och sannolikt härrörande från reformationstiden.¹⁶

Transtrandbokens innehåll redovisas i följande tabell med arabiska siffror för de ibland ofullständiga serierna och med angivande av de latinska rubriker för respektive serie som sekundärt har införts där. Därefter förtecknas sångerna med förkortningarna Ky (= Kyrie), Gl (= Gloria med Laudamus), Sa (= Sanctus) och AD (= Agnus Dei). Motsvarande melodier i *Graduale Romanums* mässordinarieserier anges med romerska siffror. I de fall då en sång också ingår i den nuvarande Svenska psalmboken anges detta. Seriernas rubriker suppleras med rubriker i fragmenten. Dessa anges med de ortnamn som finns i de räkenskaper de varit omslag kring.

1 [utan rubrik]

Ky I; Sv ps 696:4

Gl I

2 a *In summis festis* (vid kyrkoårets största högtider; även i Folkärna)

Ky II

b *De sanctis* (på helgondagar; Kungsåra)

Ky IV

Gl IV

Sa II med tropen Tig wari loff; Sv ps 334

3 [utan rubrik]

Ky XI; Sv ps 696:5

Gl II

Sa XVII; Sv ps 698:5

pro/loco (i st f) AD *O rene Gudz lamb* Sv ps 143

4 *In aduentu et in quadrag[esimali]* (för advents- och quadragesimaltiden; äv i Arboga)

Ky XVI

Gl XIV

Sa XV; Sv ps 698:3

AD XV

5 *De spiritu sancto* (för pingsttiden; även i Arboga)

Ky -

Gl ad lib. 1

Sa VIII; Sv ps 698:1

AD VIII

Kungsåra-, Folkärna- och Tortunafragmenten omfattar vissa delar av serie 1–3 medan dubbelbladet i Arbogafragmentet sträcker sig från slutet av *Sanctus* i serie 3 till mitten av *Gloria* i serie 4. Folkärna har till skillnad från de övriga inom källgruppen även Ky V (*Kyrie magnae Deus potentiae*) för stora högtidsdagar, bl a Kristi lekamens fest. Det ingår inte i någon av alla övriga sånghandskrifter från den svenska reformationstiden.¹⁷

Det kan förefalla märkligt att serie 1–3 saknas i faksimilutgåvan av det tryckta Västeråsgradualet. Men förklaringen är säkert att man ännu inte återfunnit alla blad som ingick i den ursprungliga utgåvan.¹⁸ Man kan med rätt hög grad av sannolikhet komplettera gradualet med de tre första serierna enligt reformationstidens Västeråstradition.

Att åtminstone tre av stiftets medeltida serier saknas i Transtrandboken och fragmenten torde däremot bero på ett avsiktligt utelämnande.

När det gäller användningen av Transtrandhandskriftens tredje och fjärde serie har det enligt Kroon redan på medeltiden funnits en skillnad mellan ärkestiftet och övriga stift. I ärkestiftet användes dessa båda serier för sommar- respektive vintersöndagar medan i övriga stift den senare var allmän söndagsserie (så bl a i det tryckta Västeråsgradualet) och den förra sjöngs på apostlafester (den saknas i de återfunna delarna av gradualet). Samma skillnad ansåg sig Kroon kunna spåra i 1500-talskällorna.¹⁹

Sambandet är dock inte oomtvistligt eftersom Kroon till den förra serien räknar också den tydligen först efter reformationen uppträdande serie som han givit beteckningen (14) 19 a och som kombinerar *Kyrie* och *Gloria* ur den första serien med *Sanctus* och *Agnus Dei* ur den andra. I den här behandlade källgruppen är den senare serien inte allmän söndagsserie utan enligt rubrikerna både i Transtrandhandskriften och i Arbogafragmentet avsedd bara för söndagarna under advents- och quadragesimaltiderna. Tyvärr har ingen av källorna någon rubrik för den förra serien men en möjlighet kunde vara att den skulle sjungas på årets alla övriga vanliga söndagar, alltså ganska ofta. I just den serien har *Agnus Dei* som

saknas i de två första serierna ersatts med en metrisk, rimmad parafras, *O rene gudz lamb*.

Den sångens förekomst här är utomordentligt intressant eftersom det synes vara det äldsta hittills kända melodibelägget över huvudtaget för Nicolaus Decius inte minst genom inledningskören i Bachs Matteuspassion välkända *O Lamm Gottes unschuldig* som anses ha skrivits redan 1523 och därmed vara den äldsta evangeliska kyrkovisan.²⁰

Decius sång hade här en rent liturgisk funktion såsom organiskt inlemmad i det försvenskade mässordinariet som var den bärande musikaliska delen när man började sjunga mässan på svenska. I Västerås stift skedde det redan år 1535.

Summary

Among the fragments of medieval parchment codices in the National archive, *Riksarkivet*, in Stockholm, is a double folio which now has the signature Fr 4286. It stems from one of the handwritten liturgical songbooks from the 16th century with Swedish texts but is exceptional as being so beautifully written on parchment. The fragment contains parts of the Gregorian *ordinarium missae*. It is believed to stem from Västerås, centre of a bishopric west of the Stockholm region, and to have been written after 1536. Similar parchment fragments from the same area have been found in the *Uppsala landsarkiv*.

In this study this group of fragments is put in connection with the first report of a Mass service with singing in Swedish celebrated in a church outside of Stockholm which happened in the autumn of 1535 in Rytterne church not far from Västerås. It caused so strong reactions that the newly elected bishop Henricus Johannis brought the matter to King Gustavus Vasa.

What was sung in Swedish must primarily have been the songs of the Mass ordinary. The bishop can have brought singers from Västerås with him for this purpose. These singers must have had access to songbooks where someone had adapted the words of the Swedish Mass printed in 1531 to the old melodies according to the special tradition of the Västerås bishopric. The undated songbooks from Västerås whereof only a few folios remain today can either be identical with the songbooks from 1535 or copies of these.

A somewhat younger paper manuscript from Transtrand in the same bishopric contains a complete version of the Swedish Mass ordinary of the

fragments. Several melodic details in them were typical for the Västerås diocese already before the reformation.

A fact of international interest is that *Agnus Dei* has been replaced by Nicolaus Decius' *O Lamm Gottes* in Swedish translation. It seems as if the Västerås songbooks are somewhat older than the oldest printed German version of this song which is regarded as the first German *Kirchenlied*, written already in 1523.

The parchment fragments seem to be a result of the steps that bishop Henricus Johannis took in 1535 towards the introduction of liturgical singing in the vernacular. Laurentius Petri, the first evangelical archbishop of Uppsala, was not the only initiator in this field.

NOTER

1 Isak Collijn, *Handlingar angående undersökning av äldre arkivalieomslag i kammrararkivet och riksarkivet* (Stockholm 1914, s 66). Collijn ansåg det möjligt att sångboken endera skrivits för nunnor som inte var så skickliga i gudstjänstlatinet eller att den tillkommit först under reformationstidens början.

2 Jacob Jacobsson, *Mässans budskap. En studie i de fasta sångpartierna i svenska mässan under reformationstiden* (Bibliotheca Theologiae Practicae 7, Lund 1958, s 51 och 56).

3 Jan Brunius, 'Från svensk och baltisk medeltid', *Helgerånet*, red Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius & Solbritt Benneth (Stockholm 1993, s 185 med fig 140 [faksimil av första bladets baksida]).

4 Natanael Fransén, 'Svensk mässa präntad på pergament. Graduale-Kyriale (Ordinarium missæ) på svenska från 1500-talet', *Svensk tidskrift för musikkforskning* 9 (1927, s [19] - 38).

5 Vid förfrågan i början av år 2004 kunde man på Uppsala landsarkiv dessvärre inte återfinna dessa fragment. Två av de fyra sidorna i Kungsårafragmentet är dock tillgängliga eftersom de återgivits i faksimil i Franséns artikel 1927 (s [27-28]).

6 Folke Bohlin, *Studier i den svenska reformationstidens psalmsång* (maskinskrift, Institutionen för musikvetenskap vid Uppsala universitet 1965).

7 Ragnar Ekström, *Västerås stifts herdaminne* I:2 (Falun 1949, s 175); en i vissa detaljer avvikande läsning av notisen ger Åke André, *Sveriges kyrkohistoria* 3. *Reformationstid* (Stockholm 1999, s 82f).

8 Kapitel 9 hos André 1999.

9 Se härtill Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Bibliotheca Theologiae Practicae 60, Lund 1998, särskilt s 65-78).

10 Nat. Fransén, 'Källorna till den svenska reformationstidens liturgiska utveckling. Kort översikt', *Kyrkohistorisk årsskrift* 35 (1935, s 173). Den traditionella bilden av brodern Olavus som inte bara utgivare av Svenska mässan utan också som dess upphovsman har t o m byggts ut med hypotesen att han skulle ha samarbetat med musikspecialisten Laurentius när mässans sångpartier försvenskades i slutet av 1520-talet. Se Harald Göransson, 'Musiken under reformationstiden' i Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria 3. Reformationstid* (Stockholm 1999, s 264). Hypotesen faller redan av det skälet att Laurentius åren 1527-30 befann sig utomlands för studier i Wittenberg.

11 Arthur Adell, 'Mässa och tidegärd hos Laurentius Petri', *Svenskt gudstjänstliv* 38 (1963, s 7f).

12 Arthur Adell, 'Liturgisk-historisk inledning', *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor*, utg Arthur Adell (Laurentius Petri Sällskapetets urkundserie 1, Lund 1941, s 34).

13 Jacobsson 1958 s 66f. Där nämns bl a att tilläggen *oc herligheet och then helgha ande* gjorts i Arbogafragmentets pingstserie. Se faksimilet av denna sida i Brunius 1999, s 185. Eftersom språkliga detaljer kan vara betydelsefulla för forskningen bör angående transkriptionen av sångtexten påpekas att Arbogafragmentet har formerna *wilia, aereo* och *koning* där Svenska mässan har *wilie, aere* resp *konung*. Som läsaren lätt kan konstatera har några fel insmugit sig i transkriptionen (det bör stå *himmelske, koning* och *faderens*).

14 Ett inte helt fullständigt exemplar av detta graduale har kunnat sammanställas. Det finns utgivet i faksimil av Toni Schmid under titeln *Graduale Arosiense Impressum* (Laurentius Petri sällskapetets urkundsserie VII, Lund 1959-65).

15 Jacob Jacobsson, 'Das Graduale Arosiense. Zur Frage des einzigen erhaltenen gedruckten Graduals der schwedischen Kirche des Mittelalters', *Kyrkohistorisk årsskrift* 60 (1960, s [9]-33)

16 Handskriften har beskrivits i Sigurd Kroon, *Ordinarium missae. Studier kring melodierna till Kyrie, Gloria, Sanctus och Agnus dei t.o.m. 1697 års koralpsalmbok* (Lunds universitets årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd 49. Nr 6, Lund 1953, s 137f). Datering till reformationstiden i Bohlin 1965, B 15f.

17 Jacobsson 1958, s 205.

18 I innehållsöversikten i Kroon 1953, s 33 har luckorna före de sidor som i den senare utgivna faksimilutgåvan fick sidnumren 445, 447 och 451 tydligt markerats. Men så har inte skett i motsvarande uppställning i efterskriften till faksimilutgåvan *Graduale Arosiense Impressum* (1959-65, s 84). Denna uppställning är tyvärr bristfällig också i andra avseenden.

19 Kroon 1954, s 175f och 201f.

20 Sångens historia i Sverige behandlas i Bohlin 1965 s D 1-45.

REFERENSER

- Arthur Adell, 'Liturgisk-historisk inledning', *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor*, utg Arthur Adell (Laurentius Petri Sällskapet's urkundserie 1, Lund 1941).
- Arthur Adell, 'Mässa och tidegärd hos Laurentius Petri', *Svenskt gudstjänstliv* 38 (1963).
- Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria 3. Reformationstid* (Stockholm 1999).
- Folke Bohlin, *Studier i den svenska reformationstidens psalmsång* (maskinskriven licentiatavhandling, Institutionen för musikvetenskap vid Uppsala universitet, 1965).
- Jan Brunius, 'Från svensk och baltisk medeltid', *Helgerånet*, red Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius & Solbritt Benneth (Stockholm 1993, s 184-188).
- Isak Collijn, *Handlingar angående undersökning av äldre arkivalieomslag i kammararkivet och riksarkivet* (Stockholm 1914).
- Ragnar Ekström, *Västerås stifts herdaminne* I:2 (Falun 1949).
- Natanael Fransén, 'Svensk mässa präntad på pergament. Graduale-Kyriale (Ordinarium missæ) på svenska från 1500-talet', *Svensk tidskrift för musikforskning* 9 (1927, s [19] - 38).
- Natanael Fransén, 'Källorna till den svenska reformationstidens liturgiska utveckling. Kort översikt', *Kyrkohistorisk årsskrift* 35 (1935, s [147]-207).
- Harald Göransson, 'Musiken under reformationstiden' i Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria 3. Reformationstid* (Stockholm 1999, s 260-270).
- Jacob Jacobsson, *Mässans budskap. En studie i de fasta sångpartierna i svenska mässan under reformationstiden* (Bibliotheca Theologiae Practicae 7, Lund 1958).
- Jacob Jacobsson, 'Das Graduale Arosiense. Zur Frage des einzigen erhaltenen gedruckten Graduals der schwedischen Kirche des Mittelalters', *Kyrkohistorisk årsskrift* 60 (1960, s [9]-33).
- Sigurd Kroon, *Ordinarium missae. Studier kring melodierna till Kyrie, Gloria, Sanctus och Agnus dei t.o.m. 1697 års koralpsalmbok* (Lunds universitets årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd 49. Nr 6, Lund 1953).
- Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Bibliotheca Theologiae Practicae 60, Lund 1998).

Traces of Italian Influences in Sweden during the Reformation Period 1521 to 1632

SVEN-ERIK BRODD

In the Late Medieval times the German influences on what today is Sweden were heavy. Throughout the reformation period they became dominant. These influences are, however, not the only ones and it is possible to notice influences also from the Netherlands, England and Scotland, France, etc. The subject of this short essay is the Italian connections that can be noticed in spite of the fact that the realm of Sweden eventually broke up from Rome and incidentally identified it with the Papacy and dismissed it as a political and spiritual enemy.¹ It might therefore be of some interest to see if there are some elements of Italian influences on Sweden from what probably was the most Roman culture at the time. The Netherlands, France, Scotland and England provided a less monolithic picture and were therefore not necessarily that religiously antithetic, as Italy probably would have been conceived.

It is also, of course, somewhat problematic to speak about Italy during this period. Politically it was a number of states, governed by domestic or foreign rulers. One could, however, maintain that the cultural, linguistic and religious unity of the geographical area that is now Italy justifies the idea of an Italy in this paper.

When I am talking about Italian influences, this implies that the Medieval unity of the Church, the Latin or Western Christendom, has been fragmented by the establishment of national churches. For the first time the ecclesial boundaries coincide with the political boundaries in Europe. That is the prerequisite for any interpretation of any sort of ecclesial or theological influences from one country to another. One would never come across the idea to label Franciscan or Benedictine activities or theologies in Sweden during the Medieval »Italian influences«. Thomas Aquinas was never looked upon as the Italian. Not even today, I suppose. So, when I am talking about »Italian influences«, during the Reformation period, this is in itself a result of that period.

The question about the temporal extension of what could be called the Swedish reformation period is not a simple one. It is in this paper understood as having a longer duration than is normally presumed in the Swedish Reformation research. Some scholars maintain that it begins with a diet in Västerås 1521 when the later Reformation King Gustav Eriksson Vasa seized power and ends in 1611 with another diet in Örebro, after the death of his last son on the throne, and the achievement of a sort of ecclesial consolidation.² Other scholars put an end to the reformation era by the Swedish-Finnish national council in 1593 when the Swedish Church Ordinance and the Augsburg Confession were approved.³ But there are also other possibilities, for example to identify important prayer books, which could lead to a time limit put to 1617.⁴

It is thus possible to date the Reformation period differently, probably depending on what perspective or angle used. There are also ideological motives involved, e.g. if the theological presuppositions presented for the first time by the Enlightenment that the Reformation was still ongoing. For the Swedish development I would, however, propose that the Reformation period ends when the dynastic realm is secured and Lutheran orthodoxy is firmly rooted, with the death 1632 of Gustav II Adolf and his cousin Sigismund Vasa, who was king of Poland, Roman Catholic, and had been forced to renounce the Swedish crown.

A Short Introduction of the Swedish Reformation

The ecclesial and political background to the Swedish Reformation period is to be found in Germany. Politically, after all, the Germanic traditions based on the personal power of the leader and the system of clans and families had been suppressed by the Roman institutional legal system, expressed by the canon law. The idea of national kingdoms had one main opponent, the Pope. The ideology behind that is established during the late Middle Ages and had to do with the problem of ultimate power in the monolithic ecclesio-political entity called Christianity. One of the first actions taken by the Reformation king in Sweden, Gustav Vasa, after his election, was to proclaim that he had transferred the power of the Pope to himself.

The reasons for the Reformation in Sweden were pure political. Since 1397 Denmark-Norway on the one hand and Sweden-Finland on the other

had formed a sort of federation under, most of the time, the crown of Denmark. At the turn of the century 1500, uprisings by nationalistic and separatist groups in Sweden and the assaults by the Danish king, ended in war. The archbishop of Uppsala, Gustav Trolle, who took stand in favour of the Danes and the federation, was 1516 uncanonically deposed by the estates of Sweden. Released he crowned the Danish king to king of Sweden. Thereafter the Swedish nationalists looked him upon as a traitor. At the same time his actions were recognised by the Pope. The alternative for the nationalists was to look to Germany for possible ideological fundamentals. Ideas influencing the new conceptions of the royal person and the royal power, decisive for the Reformation, came from Italy.

In the beginning of the 16th century it also became clear that Rome had become the defender and centre of what in some circles was looked upon as modern theology, described as new rites and new teaching. The German reformer Philipp Melanchthon, who is the author of the only confessional corpus which all so-called Lutheran traditions have in common, the Augsburg Confession of 1530, makes this clear. The articles of faith state that the only thing which the reformers claim is the removing of some misuses in church life and teachings. He claims the continuity with the Early church and holds that the reformers have nothing to criticise in the Roman church »as far as it is known among its earlier authors«. Like the humanists in general, *antiquitas* became the norm for true praxis and true teaching. This reference to *antiquitas* is, of course, rooted in the Renaissance and probably the reason for the appreciation of renaissance ideas in Sweden and one of the bridges to Italy.

Still during the 1540's the majority of the diocesan chapters were dominated by theologians who looked upon the demands of the King to be entrusted with the power of the Pope as a sort of irregularity. The transition from Roman supremacy of the Church in Sweden to national governance of it, was rather smooth. Partly it had to do with the fact that some of the leaders had a common experience of studying at universities abroad, some in Italy, and that they stayed on during the Reformation.

The Swedish Reformation was, as mentioned, conservative in character. It was certainly not a popular movement and the first Reformation king, Gustav Vasa, tried to achieve his political goals, the most important one to take power of the Church, as flexible as possible. Each time the king tried

any radical change in the ordering of the Church that caused riots and revolts. Especially during the 1530's and 1540's these changes were initiated by German advisors, to whom the king entrusted ecclesial power. One of the problems Gustav initially had, was that the Pope refused to confirm elections of bishops. The king needed bishops for coronations and weddings. When the Pope acted on this, it was too late because the king had appointed bishops himself.

The complicated situation after the ordination of Archbishop Laurentius Petri (1531), without papal confirmation, is partly due to the fact that Gustav Vasa's envoy to the Holy See in 1524 never returned to Sweden but remained in Rome. Johannes Magnus (1488–1544) was elected archbishop of Uppsala 1523 and ordained in exile in Rome 1533 and thus a counter archbishop to Laurentius Petri.

His brother, Olaus Magnus (1490–1557), lived first in Venice and after 1545 in Rome where he 1555 published the important history of culture »*Historia de gentibus septentrionalibus*«. He was, after the death of his brother, ordained archbishop of Uppsala and as such he also took part in the Council of Trent. To those in Sweden who remained faithful to the pre-reformation ideas, Johannes and Olaus Magnus gave impulses from the developments in Italy.⁵

The sons of Gustav Vasa, Erik XIV (1533–1577) and John III (1537–1592) were both active in Swedish church politics, the former sympathising with Reformed theology, the later trying to re-establish communion with Rome.

The reason for the Provincial council 1593, mentioned above, was that Johan III, who in 1569 succeeded his brother Erik XIV, had introduced a Church polity which from time to time intended a re-union with Rome. When his son Sigismund (1566–1632), who was also the king of Poland, in 1594 had become the king of Sweden, Sweden had got a Roman Catholic king. This was very much opposed by those theologians who, after the death of Johan in 1592, had returned from university studies in Germany but also by some of the nobility and foremost by the uncle of Sigismund, the duke of Södermanland, Karl (1550–1611). The tensions between the duke, who was influenced by reformed, Calvinist theologians, and the Roman Catholic king led to a rather bloody battle in 1598 whereafter Sigismund was disposed. Karl, however, waited for coronation until 1607 and became Karl

IX. The problem, which from that moment affected all Swedish politics, was the fact that Sweden had two anointed kings, one in power and another awaiting his time. And still Sigismund had support from leading circles in Sweden. This history is necessary to have in mind when trying to understand the controversies around the Italian advisers and counterparts to the Swedish court during the last decades of the 16th century.

Karl was succeeded by his eldest son, Gustav II Adolf (1594–1632). He is the mythological defender of Protestant Faith at least in earlier German and Swedish writing of history. He became king of Sweden in 1611 and in fact much of his time as king he spent on the European continent devastating Germany by means of French subsidies given by the Roman Catholic deacon and cardinal, Armand Jean du Plaisis Richelieu. After his death on the battlefield of Lützen in 1632, the king was in turn succeeded by his only child and daughter, Christina (1626–1689), who was crowned 1650, abdicated in 1654, converted to the Roman Catholic Church in 1655 and settled in Rome. From the middle of the 17th century there is a revitalisation of the Swedish interest in Italy and Italian culture through the ages.

Italian-Swedish Connections during the end of Medieval Ages

Now, the question to be raised is what the foreign, in this case »Italian«, influences on the Swedish Reformation looked like. The pre-Reformation period is, of course, characterized by international exchanges. Swedish students could be found all over Europe and people made pilgrimages to distant places. The religious orders in Sweden and elsewhere were stamped by the international context of them all.⁶ To Swedes, of course, Italy was important because of its universities. Prominent Swedish churchmen had studied canon law at Bologna, theology in Siena, and so on. Rome attracted for example St Bridget, Sancta Birgitta of Sweden (1303–1373), today one of the Patrons of Europe. She lived in Rome from 1350 until her death 23 years later. The statesman and reformer Laurentius Andreæ (1470–1552) had studied in Rome, at least during three different periods. Among those who had made extensive study travels in Italy was Martin Skytte (1480–1550). He was a dominican and ordained bishop without papal confirmation when Gustav Vasa was crowned in 1528. The learned opponent to the

Reformation ideas, Peder Galle (ca. 1450–1538) had received his doctorate in Siena. He was the director of the training to priesthood in the Archdiocese up to 1538.

After the reformation the travels to Italy seem to have almost ^{ceased!} (seized) even if there is a more and more nuanced view on them. In the beginning of the 17th century it is said that the travels during the reign of Johan III were dangerous for the true religion but that it was generally good for young people to go to Italy to learn language and culture useful for civil servants.⁷

Renaissance and Baroque

There are, in spite of the relative isolation of the national churches, internationally influential clusters of ideas, which transcend the boundaries even of the national churches. One is the Renaissance, which grow out of the Italian context to embrace all Europe. The Renaissance arrived in Sweden together with the Reformation, influenced from Germany, during the 16th century.

The Renaissance was succeeded by the baroque. In Northern Europe, if one refer to architecture, we have a sort of unique style called baroque classicism, which distances itself from what was looked upon as the more fleshly and emotional Italian baroque. The Italian influences in this case were then negatively defined. But they were present. In spite of the rather modern, I believe, idea that the baroque art, paintings and sculptures, are looked upon as propaganda of the triumphant Roman Catholic Church, Swedish churches are definitely influenced by Italian artists.

The main reason for mentioning these movements is that during the 16th and 17th centuries there were no secular spheres in Europe, or anywhere. Culture was in character ecclesial.

Italian Impulses and the Role of the King

King Erik XIV (king 1560–1568) was a highly educated renaissance prince who developed mental illness and was occasionally disposed from the throne. Erik was personally influenced by Baldassare Castiglione's (1478–1529) portrait of the ideal court etiquette presented in his book »Il libro del cortegiano» (1528). Castiglione was an Italian nobleman and diplomat. We

know that the king also received this book in French translation in 1561.⁸ But we also know that both Erik and his brother Johan managed Italian and that parts of the leading persons in the court also corresponded with each other in Italian. The book was in any case used and trendsetting in the court for at least 50 years.

Another very obvious influence comes from the Florentinian statesman and author Nicoló Machiavelli.⁹ It is clearly so that Erik's system for his government is mirroring the ideas in »Il Principe» and other works.¹⁰

In his »Ethica christianae» (6 vol. 1617–1631) the bishop and later archbishop Laurentius Paulinus Gothus (1565–1646) confronts the Macchiavellian idea of the autocratic ruler. The king cannot against the will of the bishops intervene in the governing of the one, holy catholic Church and the power of the monarch depends on a contract or treatise between him and the people, writes the bishop. We also know that Gustav II Adolf was presented with a book around 1620, printed in Sweden, which is a translation of the count of Modena, Fulvio Paciani's »De vero justoque principe» (ca. 1600).¹¹

Italian Impulses on Swedish Church Politics

The curia in Rome, dominated by Italians, could easily be characterised by its failure to understand the Nordic way of thinking, the politics undertaken and the consequences of their decisions.¹² The troubles began with the appointment of the papal legate Archimboldi in 1518 and the political tensions and even wars between Denmark and Sweden.¹³ Giovanni Angelo Arcimboldi (Giannangelo Arcimboldi, 1485–1555) was probably the only Italian who has been elected archbishop of Uppsala.¹⁴ He was sent to Sweden by the Pope to promote indulgences but was drawn into Scandinavian politics and elected by the chapter in 1518. Seeking papal confirmation in Rome the developments took another turn and Arcimboldus career another direction. 1550 he became archbishop of Milan.¹⁵

It was even so that the Pope 1523 had appointed an Italian, Francesco de Pontenza, to the see of Skara. Gustav Vasa refused to accept the appointment because the king did not allow foreigners to be bishops in Sweden.¹⁶

The misunderstandings actually paved way for the separation of the Nordic countries from the See of Rome. The Commission of Cardinals in Rome and the synod of Vicenza had 1538 condemned the decisions in Väs-

terås in 1527. There was no support to be expected from that quarter.¹⁷ The Swedish Kings expelled all foreign clerics from the country and the first one who actually invited them again was Johan III.

For Johan III there were good political reasons for an interest in Italy. The king was married to Catharina Jagelonika, the daughter of king Sigismund I of Poland and Bona Sforza of Milan and Naples. To get the rich inheritance from her, Johan had to approach the Holy See, because the Pope was the protector of Naples.¹⁸ Johan also had embassies to Italy of both political and ecclesial nature from 1574 to 1578.¹⁹ The strivings for the Neapolitan legacy from Bona Sforza of Napoli, demanded good relations with the Holy See, and thus the Italian nobility.²⁰

But Johan was also genuinely favouring the idea of the unity of the Church Catholic. He lived himself in what today would be labelled a mixed marriage, one of his wife's sisters was a Protestant, his son Sigismund was brought up as Roman Catholic. During the reign of Johan III, it seems as the court was overloaded with Italian dignitaries, not least Jesuits.²¹ Vincenzo Portico was actively working for a reunion between the Church of Sweden and Rome. Paulo Ferrari was a jesuit in the service of Queen Catharina Jagellonika. Vincentio Lauréo was a papal diplomat placed in the court of Johan III. Giovanni Francesco Commendone was one of Pius IV most competent diplomats who in 1561 carried the invitation to the Council of Trent to the Swedish King and Church. Germanico Malaspina was another one who in various positions worked for the return of the Swedish Church to Rome. Germanico Malaspina was papal nuntius, Italian nobleman, 1583 bishop of San Severo in Apulia and followed Sigismund 1593–94 to Sweden.²² During the negotiations about the Swedish throne, Malaspina presented the arguments against the decisions by the Provincial council 1593.²³

The most important of them all was Antonio Possevino (1533/34–1611). He was 1577 sent by Gregorius XIII to the Swedish court and stayed until 1580. Antonio Possevino was a learned Jesuit, scholar and diplomat.²⁴ He took active part in the Church politics of Johan III, not least in the negotiations between the king and Rome. Others were, to mention some, Claudio Aquaviva, Dezio Azzolini, Alberto Bolognetti, Giovanni Caligari, Francesco Eraso, Giacomo Savelli, and not least Tolomeo Gallio, the cardinal of Como. The reason for this heavy Italian presence was, of course, the Italian domi-

nance in the curial diplomatic corps. For the unity of the Church this was disastrous. The possibilities for the Italian churchmen to grasp the situation in Sweden was, as hinted at earlier, minimal and the demands of the king for reunion with Rome seems from a post-Vatican II perspective totally acceptable. Tolomeo Gallio (1527–1607), Cardinal of Como 1565, from 1572 head of the secretariat of state and a prominent supporter of the Counter Reformation, played an important role in holding back the ideas of Johan III.²⁵ But also other cardinals, like Giacomo Savelli, opposed Johan.²⁶

It is remarkable to notice that when Johan III looked for union with Rome, in one way or another, in discussions and negotiations almost all his counterparts were Italians.²⁷ Cardinal Dezio Assolini was close to Sixtus V and received information from Possevino, the papal nuntius to Poland, Alberto Bolognetti was one of the informants of the cardinal of Como, and one of the leaders for *Congregatio Germanica*, that handled the Swedish problem, was the cardinal Giovanni Francesco Commendone.

Italian Philosophy via Germany

The Lutheran orthodoxy was during the last decades of the 16th century and the first decades of the 17th century influenced by the revitalised Roman Catholic scholasticism and the Italian theologian and philosopher Giacomo Zabarella in Padua (d.1589).²⁸ His influences reached Sweden via two German universities, which is symptomatic, namely Helmstedt and Wittenberg. In any case two of the most important Swedish bishops were decisively influenced by Zabarella, namely Lenæus and Rudbeckius. Johannes Canuti Lenæus (1573–1669) was teaching philosophy, theology and languages at the University of Uppsala. He became archbishop of Uppsala in 1647, which is after the period dealt with here, but he was during his professorship one of the most important Aristotelian philosophers. The other important person, influenced by Giacomo Zabarella, was Johannes Rudbeckius (1581–1646). He had been a theology professor in Uppsala and became 1619 bishop of Västerås. He defended his Aristotelian philosophy in two important works, »Logica» (1625) and »Controversiæ logices» (1629). The powerful bishop of Västerås used quite extensively the work of Marsilius of Padua (1275–1342) whose »Defensor pacis» from 1324 was published in 1522 and put on Index 1559.²⁹

Theology Received Positively and Negatively

As I understand it, the only outstanding Italian theologian during the 17th century is Roberto Bellarmin (1542–1621). He was a theologian and Jesuit, appointed cardinal 1599 and archbishop of Capua 1602. He became the most prominent defender of the Roman Catholic faith after the Council of Trent. Bellarmini was discussed also in Sweden. The archbishop Laurentius Paulinus Gothus refers in his »Etica Christiana» 1630 to Bellarmin in a positive way, agreeing with him that the priests stand in line with the Levites of the Old Testament.³⁰

To the Swedish bishop the Church was as visible and structured as in the writings of Belarmin. Paulinus makes formal references to Luther but interprets the text in line with Paulinus own scholastic theology. He defends »the Church catholic» against all types of heresies, Calvinism, popery and others. This gives him an opportunity to attack Bellarmin because he does not pay proper attention to the certainty of faith in matters of salvation; Bellarmin, according to the Swedish bishop, underestimates the need for a belief which is put into practise, a *praxis pietatis*: »non tantum doctrina orthodoxa, sed vitam etiam inculptata», the bishop addresses his priests.

Architecture and Music

The queen Catharina Jagellonika introduced to her husband the italian renaissance architecture. The ideas stamped the end of the 16th century and several castles were reconstructed or build during that time. That implies also the presence of a great deal of Italian constructors.³¹ She invited Italian artists to work on the kings castles such as Uppsala, Svartsjö, Kalmar, and Stockholm.³² One example 1573/74 is the Paar (Pahr) family with builders and contractors, Dominicus (d.1602), Franciscus (d.1580), Giovanni Baptista, who brought to Sweden several Italian builders and artists. They actually founded what has been called the Vasa-renaissance in Sweden.³³

We also know that works by the Italian architect and author Sebastiano Serlios (1475–1552) was found in the library of Johan III.³⁴

There are also influences on portrait paintings during the period. Already during the regime of Gustav Vasa the Italian »taste» dominates. The dominance is broken later on by Flemish and Dutch styles.³⁵

After the Westphalian peace-treaty 1648, the Swedes started to travel to Italy again. The most famous Swedish architect at the time Nicodemus Tessin (1615–1681) could return to Sweden and without any scruples build the new cathedral in Kalmar as a copy of the Jesuit church Il Gesù in Rome. So one generation after the turbulence of reformation and the expulsion of the Jesuits, it is possible to copy their church.

Even if it is obvious that very much of our knowledge about Italian printed music in Sweden is from the 17th century, we know that Palestrina and others were known and probably used in Sweden during the 16th century.³⁶ We also know that the court during the period imported Italian string musicians.³⁷

Italian Literature in Sweden

In late renaissance Italy Pietro Bembo and Giangiordio Trissino during the 1520's had written programmatic books on the need for a national literature.³⁸ The idea of a literary genre in the native language and including national motives arrived in Sweden after having passed France and Germany not until the Middle of the 17th Century, i.e. after the period dealt with here. The late arrival of the late Renaissance ideas in Sweden is one of many indications that the Reformation caused not only a religious narrowness and a break with the European culture, which earlier had been a fostering culture also in the North, but it also indicates that the restricted possibilities to travel hindered the free exchange of ideas. From time to time the kings demanded loyalty allowed only studies at some very well defined universities in Germany. What, of course, was the ultimate criteria for this was that anything which could be suspected for undermining the religious-political stability in the kingdom should be avoided. And, as all history teaches us, the most dangerous threat to any dictatorship is the book. That was the case also in the Reformation period in Sweden. There is, according to what I have found, very few traces of the Italian so called classic period in literature (1495–1595). But this changes from the middle of the 17th century. In spite of that, there are small streams of the old cultural relations. 1577 a work of one of the leading Italian humanistic poets, Hieronymus Vidas, »Poeticorum libri tres», was even printed in Stockholm. Generally seen, it is surprising to notice how much of the Italian language was known and

used and how much correspondence during the 16th century is written in Italian.

It seems also as if devotional literature has a tendency to transcend all boundaries. One can, for example, find in a sort of adaptation to the Swedish depressing situation during the 30years war, Savonarola's explication of the 51st Psalm of David.³⁹

Conclusion

The Reformation was fundamentally anti-intellectual and anti-modernity, as it was interpreted. It took almost 50 years after the introduction of the German Reformation ideas before the schools and universities, which had been closed down, could be reorganised. The classic education which the Swedish students had been given in Bologna,⁴⁰ Siena,⁴¹ Rome, Paris and other universities was not possible after the Reformation. What was offered was Wittenberg (from time to time) and other German universities.⁴²

In conclusion, how to characterise the Italian influences in Sweden between 1527 and 1632? First is to say that there are not really any direct theological influences during the period. The only internally recognised theologian, Bellarmin, played a certain role in Sweden, in spite of the general confessionalistic polemics. During the first part of the 17th century there are new inputs of Aristotelian-Thomist philosophy which affects theology, but they are indirect and must be traced back to Italy by means of analyses of general diffutoric tendencies. One could also find influences in art and literature. The Italian curia is, in various ways and through its representatives influencing the development. It is also noticeable that the political theory is grounded in Italian soil.

This brief introduction raises some questions to the research field. If we talk of Italian influences, this is a sort of un-precise terminology, we could define them positively or negatively, as direct or in-direct. They are in any case present. The main influences 1527-1632 were from Holland, France, and absolutely dominating, from Germany. There are also some influences from England. If one traces influences as I have done, and elaborates on them, do they contribute to our understanding of history, or in my case, theology? Yes, I think so. I am sure that the knowledge about the English-Swedish historical relations is very thin, not only in Sweden but also in

England. If one accomplishes historical overviews this also implies a rather thorough inventory of earlier research being made and in this one could make surprising discoveries. In my case it was the fact that Bellarmin really was known and read in Sweden. If he is used by one of the Swedish theologians and bishops, then one should look also into the writing of others. The question will be how an Italian theologian and representative of the so called Counter-Reformation effected the orthodox Lutherans in Sweden.

This presentation builds on earlier, sometimes very early, research. It would be a suitable task to form a research project to see how ideas from different parts of Europe interplayed in forming the Swedish Reformation period. Very much of earlier scholarship seems to assume that the dominant source, Germany, is the only source. It would then also be interesting to find a way of incorporating various disciplines in such a way that one could integrate into the spectrum the whole of the Swedish religious culture.

NOTER

1 The essay is a revised lecture given to The University College, Chichester, June 14, 2000

2 Holmquist, Hjalmar, *Reformationstidevarvet 1521-1611*, Stockholm 1933 (Svenska kyrkans historia III:1-2). The initiation of the reformation 1521 is affirmed by Andrén, Åke, *Reformationstid*, Stockholm 1999, 27 (Sveriges kyrkohistoria 3)

3 Cornelius, C.A., *Handbok i kyrkohistorien*, Uppsala 1890, 230; Andrén, Åke, *Reformationstid*, Stockholm 1999, 235 (Sveriges kyrkohistoria 3)

4 Estborn, Sigfrid, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet. Med en inledande översikt över medeltidens och reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur*, Lund 1929, 265

5 Larsson, Brita, *Johannes Magnus' Latin Letters. A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Lund 1992. So, for example, King Gustav's wife, Margareta Leijonhuvud and her mother, corresponded with Olaus Magnus in Rome and both opposed the ecclesial changes made by the king, Johannesson, Kurt, *Gotisk renässans. Johannes och Olaus Magnus som politiker och historiker*, Stockholm 1982, 324

6 Roelvink, Henrik, *Franciscan in Sweden. Medieval Remnants of Franciscan Activities*, Utrecht 1998

7 Göransson, Sven, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen från reformationstiden till frihetstiden*, Uppsala 1951, 12

8 Andersson, Ivar, *Erik XIV*, Stockholm 1979, 167 (4th rev ed.)

- 9 Andersson, Ivar, Erik XIV och Macchiavelli, Scandia 1931
- 10 Andersson, 1979, 219-226
- 11 Holmquist, Hjalmar, Svenska kyrkan under Gustav II Adolf 1611-1631. Del I, Stockholm 1938, 315-316 (Svenska kyrkans historia 4)
- 12 Garstein, Oscar, Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622, vol. I-IV, Oslo 1963-1992
- 13 Kellerman, Gösta, Jakob Ulvson och den svenska kyrkan, KÅ 40 (1940)
- 14 Nygren, Ernst, Självbiografiska anteckningar av Johannes Angelus Arcimboldus, KÅ 38 (1938), 205-225; Alberigo, G., Arciboldi, Giovanni Angelo, DBI 3 1961, 773-776
- 15 Brilioth, Yngve, Den senare medeltiden 1274-1521, Stockholm 1941, 522-531 (Svenska kyrkans historia 2)
- 16 Holmquist, 1933, 95 (Svenska kyrkans historia III:1)
- 17 Carlsson, Gottfrid, Johannes Magnus och Gustav Vasas polska frieri. En utrikespolitisk episod i den svenska reformationstidens historia, KÅ 22 (1922), 1-76
- 18 Holmquist, 1933, Del II 29f (Svenska kyrkans historia Bd 3)
- 19 Hildebrand, Karl, Johan III och Europas katolska makter 1568-1580. Studier i 1500-talets svenska historia, Uppsala 1898,
- 20 Biaudet, Henry, Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVI^e siècle. Etudes politiques 1. Origines et époque des relations non officielles 1570-1576, Paris 1907, 177ff
- 21 Holmquist, 1933 Del II (Svenska kyrkans historia Bd 3); Ivarsson, Gustav, Johan III och klosterväsendet, Lund 1970 (BTP 22)
- 22 Andrén, Åke, Reformationstid, Stockholm 1999, 223-228 (Sveriges kyrkohistoria 3); Piltz, Anders, Sigismund och motreformationen i Sverige. Några bidrag till svensk kyrkohistoria mellan Uppsala möte och Söderköpings riksdag, in: När enheten gick förlorad. Två bidrag till bilden av reformationen i Sverige, red. Kjell Blücker, Uppsala 1997, 71-107 (Katolsk Historisk förening i Sverige. Skriftserie nr. 1)
- 23 Montgomery, Ingun, Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593-1608, Uppsala 1972, 119
- 24 Andrén, 1999, 186-194
- 25 Törne, PO, von, Ptolémée Gallio cardinal de Côme. Etude sur la cour de Rome, sur la secrétairerie pontificale et sur la politique des papes au XVI^e siècle, Helsingfors 1907

- 26 27 Biaudet, Henry, *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVe siècle. Etudes politiques* 1. Origines et époque des relations non officielles 1570-1576, Paris 1907, 402, 464
- 28 To this, see Ivarsson 1970
- 29 Holmquist, 1933 Del II, 258f (Svenska kyrkans historia Bd 3); Holmquist, 1938 Del I, 341f (Svenska kyrkans historia Bd 4)
- 30 Cnattingius, Hans, *Johannes Rudbecklius och hans europeiska bakgrund*, Uppsala 1946
- 31 Askmark, Ragnar, *Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis*, Lund 1949, 64
- 32 Hahr, August, *Drottning Catharina Jagellonica och Vasarenässansen. Studier i Vasatidens konst och svensk-polsk-italienska förbindelser*, Uppsala 1940
- 33 Hahr, 1940
- 34 Lundberg, E, *Byggnadskonsten i Sverige*, 1948; Hahr, August, *Studier i Johan III:s renässans*, 1-2, 1907-1910
- 35 Cornell, Henrik, *Den svenska konstens historia. Från hedenhös till omkring 1800*, Stockholm 1944, 191, 194f
- 36 Cornell, 1944, 211
- 37 Rudén, Jan Olof, *Skola och universitet*, in: *Musiken i Sverige. Från forntid till stormaktstidens slut*, red. Leif Jonsson, Ann-Marie Nilsson och Greger Andersson, Stockholm 1994, (273-308) 281ff
- 38 Kjellberg, Erik, *Vasadynastins renässanskultur*, in: *Musiken i Sverige. Från forntid till stormaktstidens slut*, red. Leif Jonsson, Ann-Marie Nilsson och Greger Andersson, Stockholm 1994, (199-220) 209-217
- 39 Lindroth, Sten, *Reformation och humanism*, in: *Ny illustrerad svensk litteraturhistoria*, Bd. I, Stockholm 1968, 281-370
- 40 Holmquist, Del I 1938, 217 (Svenska kyrkans historia Bd 4)
- 41 Sällström, Åke, *Bologna och Norden intill Avignonpåvedömet*, Lund 1957
- 42 Nygren, Ernst, *Ericus Olais och andra svenskars studiebesök i Siena*, KÅ 19 (1918), 118-126
- 43 Göransson, 1951

Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten

CHRISTER PAHLMBLAD

En betydande del av Laurentius Petris författarskap upptas av frågorna kring kyrkans gudstjänst. Huvudskrifterna är tillkomna som försvar för den svenska reformatoriska huvudlinjen. Vid 1540-talets början kom motståndet från den gamla trons företrädare, medan oppositionen på 1560-talet kom inifrån den reformatoriska rörelsen. Några av manuskripten trycktes under hans livstid, tre gavs ut efter hans död medan andra på medeltida vis cirkulerade i avskrift.

Principerna bakom de reformatoriska förändringarna av gudstjänsten berör han framför allt i *Om kyrkostadgar och ceremonier*.¹ Skriften är tillkommen på 1560-talet. Den riktar sig mot radikalerna och deras krav på att allt som påminner om den medeltida kyrkans gudstjänstbruk skulle rensas ut. Här finns emellertid också kritik av den, som det ju brukar heta i femtonhundratalets polemik, »påviska» uppfattningen. Den svenska reformationen framställs som en *via media* mellan vidskepelse och lagiskt omintetgörande av den kristna frihet som bör behärska reformerna.²

Den reformatoriska mässordningen och nattvardsläran behandlar Laurentius Petri i bl.a. två skrifter som har formen av en dialog mellan teologiska motståndare: *Om den förvandling som med mässoinne skedde*, 1542, samt *Om någor stycker vårs Herras Jesu Kristi nattvard anrörandes*, 1562.³ Den första av dessa försvarar de liturgiska reformerna inför den gamla trons företrädare, medan den senare riktar sig mot lutheraner med en receptionistisk nattvardsuppfattning. Till diskussionen med receptionisterna på 1560-talet hör också ett intressant och ofta citerat manuskript med titeln *Kort bekännelse*.⁴

De praktiska konsekvenserna av hans gudstjänstuppfattning återspeglas fr.a. i *De officiis*, ett manuskript från c. 1565, samt det handskrivna kyrkoordningsförslaget från 1561 och den tryckta kyrkoordningen som antogs

1571. *De officiis* är en *liber ordinarius*, en typ av skrift som i medeltidskyrkan innehöll en för domkyrkan och stiftet normgivande genomgång av de liturgiska böckerna och deras användning under kyrkoåret. Laurentius Petris reformatoriska variant anpassar användningen av de medeltida liturgiska böckerna – missalet och breviariet med graduale och antiphonarium – till den reformatoriska kyrkans behov och jämkar dem med de reformatoriska folkspråkiga liturgiska texterna. Det är ärkestiftets medeltida liturgiska böcker som ligger till grund för *De officiis*, men skillnaderna mellan stiftstraditionerna är inte större än att den kunnat anpassas till andra stift. Trots att skriften bara förelåg i manus, har den påverkat utvecklingen utanför ärkestiftet och långt fram i tiden. Man kan se det bl.a. i de många handskrivna sångböckerna med tidegärdsmaterial som bevarats från de första decennierna av sextonhundratalet. Också den latinska psaltare, *Psalterium Davidis*, med latinska böner och hymner för tidegården som 1620 trycktes i Uppsala samtidigt med *Liber cantus Upsaliense* är i urvalet och korrigeringarna av de latinska texterna på några punkter beroende av Laurentius Petris skrift.⁵

Kyrkoordningen, och det handskrivna förslaget från 1561, reglerar i sin merpart den reformatoriska kyrkans gudstjänstformer: predikan, kyrkliga handlingar, mässa, tidegård och vigningar till kyrkans ämbete – det är i själva verket endast här som vigningshandlingarna återges. Kyrkoordningen är såväl en liturgisk bok och pastoral handledning som en kyrkorättslig reglering av prästernas skyldigheter. I sin egenskap av antagen kyrkoordningstext är den ett uttryck för den auktoritet som Laurentius Petri uppnått mot slutet av sitt liv. På Uppsala möte 1593 är det till honom man hänvisar som samlande namn för den svenska reformationen och dess teologiska egenart. Man måste emellertid vara försiktig med att i första hand ta kyrkoordningen till intäkt för Laurentius Petris egen uppfattning i olika frågor. Den är en officiellt antagen text som knäsatte praxis så som den utbildats i den reformatoriska kyrkan under några decennier, men den är inte formulerad utan hänsynstaganden till andras intressen, fr.a. Johan III:s.

I det följande tar jag upp de principer utifrån vilka Laurentius Petri menade att den medeltida gudstjänsten skulle reformeras, hur förändringar av gudstjänsten gick till, hur praxis fördes vidare samt Laurentius Petris uppfattning av mässa och mässfromhet och dess konsekvenser.

Tre slags kyrkostadgar och ceremonier

I skriften *Om kyrkostadgar och ceremonier* används begreppet »kyrkostadgar» som samlande beteckning för latinska medeltida termer som *statuta, decreta, canones, decretales*, dvs. för kyrkorätten i dess helhet. En kyrkorättslig reglering är enligt Laurentius Petris mening nödvändig för kyrkans liv. Sådana stadgar har därför, säger han, blivit antagna av allmänna koncilier, provinsialsynoder osv.⁶ Han polemiserar mot dem som menade att bara Guds Ord och den kristna friheten skulle gälla i sådana frågor. Någon måste förkunna Ordet. Det krävs därför ett kyrkoregemente med en kyrkoordning så att kyrkan kan förse församlingarna med präster som predikar, undervisar och utdelar sakramenten.⁷ Inte heller motståndarna kan vara utan mänskliga ordningar, påpekar han, – de brukar i stället »andra nya, nämligen dem som de själva efter deras nyfikenhet [fikande efter nyheter] gjort hava». Man måste således ha »några människostadgar» och behöver därför inte tvivla om att somliga av dessa bör vara just så som »under påvens regemente eller annars varit brukligt i kristenheten».⁸

I bakgrunden till KOF 1561 och KO 1571 finns en tysk reformatorisk KO från Würtemberg. Ibland skiljer sig emellertid svensk reformatorisk praxis från den tyska. På sådana punkter griper Laurentius Petri bl.a. tillbaka till den svenska medeltida kyrkorättsliga regleringen.⁹ Kyrkorätten och andra mänskliga ordningar som den reformatoriska kyrkan ärvt av den medeltida bildar således *en* utgångspunkt för reformerna, vilket egentligen är en självklarhet: avsikten var (vare sig vi gillar resultatet eller ej) att reformera kyrkans liv, inte att omstörta det.

Det andra huvudordet i bokens framställning är »ceremonier». Det används av Laurentius Petri med den på femtonhundratalet, och även senare, vanliga innebörden av sammelbegrepp för gudstjänstordning, del av gudstjänstordning och yttre åtbörder. Skriften *Om kyrkostadgar och ceremonier* handlar således om den kyrkorättsliga regleringen och om gudstjänsten och gudstjänstbruken.

Den kyrkorättsliga reglering och de gudstjänstformer som har brukats av de kristna under påven är av tre slag enligt Laurentius Petri: (1) de nödvändiga, som likväl är fria och vid behov kan förändras; (2) *adiafora*, sådana traditioner som man kan behålla om de inte är förbundna med vantro och missbruk, men som man också kan avstå från utan att det därför blir till

skada för kyrkans liv; (3) de som »ingalunda stå till att lida», dvs. sådana som man av läroskäl måste förkasta därför att de i sig själva är ett missbruk eller uttrycker vantro.¹⁰

Det *första slaget* av kyrkobruk, de som är nödvändiga för en kristen kyrka, kallas följdriktigt *ceremoniæ necessariæ*: till dessa hör att man har en kyrkoordning, tid och rum för gudstjänst, gudstjänstordningar, högtids- och helgdagar, kyrkotukt, prästvigning, kristna seder – allt således som behövs för en »god nödortftig ordning» som främjar den rätta gudstjänsten.¹¹ Till denna yttre kyrkoordning hör också att man håller koncilier och synoder. Det sista är det inte minst viktiga. De legitima kyrkliga instanserna ställs därmed som ett värn mot godtycke och oordning: kyrkan har frihet att handla i kyrkoordningsfrågorna, medan den enskilde, hög som låg, är bunden av de avgöranden som kyrkan genom dessa instanser kommit fram till.¹²

För att tydliggöra var gränsen för det tillåtna går, enligt Laurentius Petris uppfattning, hoppar jag till det *tredje slaget* av kyrkobruk. Till dessa bruk, som av principiella teologiska skäl avvisas av reformatörerna, räknar Laurentius Petri helgonkulten – så som den i praktiken kommit att gestalta sig, däremot inte vördnaden för helgonen och firandet av deras dagar –, vidare mässor och vigilior till de dödas minne, att man bär omkring sakramentet i monstrans i byarna och på åker och äng, liksom att man »dessförinnan tillber det» m.m.¹³ Det som emellertid framför allt avvisas är alla former av *vigningar*, det återkommer han till även i andra skrifter. Exorcismer och vigningar av de skapade tingen är oacceptabla, eftersom sådana handlingar ansågs förläna de skapade tingen en inneboende helighet. Genom dem, heter det, framstår den »papistiske» prästen som en »oförskämdd leffiokarl, runokarl eller trollkarl», ja, egentligen värre än så, eftersom man utlovar andlig och lekamlig nytta genom de vigda tingen. Laurentius Petri exemplifierar de företeelser han syftar på: vigvatten, vigning av oljor för olika ändamål som de sjukas smörjelse eller katekumenoljan och krisasmörjelsen i dopet, liksom ljusvigningar, vigning av aska, palmvigningar, vigning av eld, dvs. bruk som förbinds med kyndelsmässodagen, askonsdagen, palmsöndagen och påskaftonen. Hit räknas även kyrkoinvigning och invigning av kyrkogård, liksom vigning av hus, åkrar, ängar, brunnar etc.¹⁴

Här går den kritiska gränsen till det *andra slaget* av gudstjänstbruk, dem som Laurentius Petri benämner *adiafora* eller *ceremoniæ indifferentes* eller

villkorliga bruk. Det var också en av de punkter där radikalerna satte in sin kritik, i tillspetsad form naturligtvis: de svenska företrädarna för den lutherska reformationen kallas av dem för »uppenbara papister», eftersom de har kvar ceremonier som »hava varit brukade och än brukas hos de påviska». ¹⁵ I Sverige hade reformatörerna behållit t.ex. bruket av salt, ljus och kristninga-kläde i dopet, men Laurentius Petri påpekar i polemik mot den radikala rörelsen att dessa ceremonier används utan att tingen dessförinnan vigts till sitt ändamål. ¹⁶ Åtskilliga andra av liknande slag förblev även efter de reformatoriska förändringarna i fortsatt bruk, t.ex.: altare, altartavlor, altarkläde, mässkläder, helgonbilder, nattvardskärl av silver och guld. Uppräkningen är omfattande och innehåller mer än en egendomlighet, det måste man medge: till dessa villkorliga, men vid det laget avskaffade ting räknar han även monstrans, vigvattenkar, kyndelmässoljus, offerljus till Guds och helgonens ära, liksom de särskilda ceremonierna på kyndelmässodagen, askonsdagen, palmsöndagen, skärtorsdagen, långfredagen, påskaftonen, påskdagen, Kristi lekamens fest m.fl. ¹⁷ Om allt detta vore utan vantro och felaktiga föreställningar, skulle det mesta ha kunnat brukas. ¹⁸

Men vad tänkte sig egentligen Laurentius Petri att man skulle använda en monstrans till, och vilka ceremonier på Kristi lekamens fest kunde han tänka sig behålla? Monstransens enda funktion var ett visa fram den invigda hostian för tillbedjan. På Kristi lekamens fest bars sakramentet på detta sätt i processionen utomhus. Och skulle man således enligt Laurentius Petris mening även ha kunnat uttrycka sin vördnad för helgonen genom att tända ljus vid t.ex. kyrkans Mariabild?

Talet om monstransen tycks närmast obegripligt. Man kan emellertid peka på att monstransen hade samma funktion som den under hela femtonhundratalet påbjudna elevationen i mässan: att visa fram de konsekrerade nattvardsgåvorna för församlingens tillbedjan. De uttryck för vördnad och tillbedjan som, enligt de svenska reformatörerna, skulle ägnas Kristi sakramentalt närvarande kropp och blod är i huvudsak de samma som riktades till det i monstransen utställda sakramentet, men med den avgörande skillnaden att elevationen skedde inom ramen för själva firandet av altarets sakrament. Inom mässan var denna tillbedjan inte bara en möjlighet, utan betraktades i själva verket som en nödvändig konsekvens av nattvardsuppfattningen, något jag återkommer till nedan. Laurentius Petri resonerar

antagligen bara hypotetiskt. Det skulle kunna finnas en legitim användning av en monstrans, men vilken behövde han inte ta ställning till: bruket var de facto avskaffat redan vid riksdagen i Västerås 1544.¹⁹

Det medeltida kalendariet trycktes av i psalmböckerna och bönböckerna under femtonhundratalet och de följande århundradena. I kalendariet återgavs det medeltida helgonåret mer eller mindre ostympat. Däremot inskränktes antalet *officiella* firningsdagar – de som skulle »landselige hållne varda»²⁰ –, och dagar som ansågs förbundna med missbruk eller vantro förbjöds. Enligt KO 1571 skulle man därför inte i söndagens mässa pålysa andra helgdagar än dem som var påbudna i evangelieboken och KO och inte heller på sådana dagar ringa i klockorna eller sjunga dessa dagars tidegård.²¹

I *De officiis* förkastas av innehållsliga skäl många av det medeltida breviariets helgonproprier, tidebönsformulär för enskilda helgondagar. Det finns emellertid inget förbud mot att använda sådana proprier som har ett ur läromässig synpunkt acceptabelt innehåll. *Communia*, formulären för helgondagar utan egen tidegård, är däremot mer skriftenliga, menar Laurentius Petri, men de är trots det onödiga, eftersom de flesta helgondagarna ändå inte längre firas.²² Motiven till att man inskränkte helgondagarnas antal var inte motvilja mot helgonen, utan den vantro som helgonkulten var uppblandad med samt att dagarnas antal var för stort; sockenborna borde dessa dagar i stället kunna »syndalöst och saklöst akta på sitt arbete».²³

Av *De officiis* framgår att tidegården på de stora högtidsdagarna – jul, påsk, pingst, och kanske några ytterligare – sjöngs i landets alla kyrkor, även på landsbygden,²⁴ övriga sön- och helgdagar däremot bara i domkyrkorna och i kyrkor där det fanns skola. Sången av tidegården bars i förkortad form upp av skoleleverna. Den sjöngs därför inte på veckodagarna, eftersom övning av sången liksom själva tidebönen i kyrkan skulle tagit för mycket tid och uppmärksamhet från undervisningen i övrigt.²⁵ Ett större antal helgondagar skulle på samma sätt ha styckat sönder veckorna och väsentligen inkräktat på skolschemat. När det således i kyrkoordningen heter att det på dessa »avlagda» helgondagar inte heller skall sjungas, är det närmast skolelevernas tidegårdssång i stadskyrkor och domkyrkor som åsyftas – på landet har man på grund av de små resurserna knappast ens på medeltiden sjungit mer än de större högtidernas och helgondagarnas tideböner.

De officiis antyder emellertid att även andra helgon än de som med namn

upptagits i evangelieboken kunde firas, t.ex. Erik och Laurentius.²⁶ I själva verket är texterna för dessa dagar, liksom bl.a. för Maria Magdalena och Marie himmelsfärd, intagna i evangelieboken, men de står där utan någon specificerande överskrift tillsammans med texter för ytterligare två helgon-dagar eller, som man snarare bör tolka det, två communia för helgondag.²⁷ *De officiis* anmärkningar om commune för helgon, martyrer, bekännare etc. och särskilt om helgonproprierna²⁸ vore onödig om endast de dagar som var upptagna i *De officiis* skulle få firas. Även KO svävar ibland på målet. Den medger indirekt att Dyra vår Frus dag, dvs. Marie himmelsfärd den 15 augusti, firades på sina ställen. Somliga använder nämligen denna dag, enligt KO, texterna från Marie besökelses dag – kanske för att de medeltida läsningarna för Dyra vår Fru »platt intet kommer överens med desse högtid», som Olavus Petri anmärker i *En liten postilla* 1530.²⁹ Men även med andra texter än de som enligt det medeltida lektionariet hörde till dagen, har den nog under femtonhundratalet i det allmänna medvetandet förblivit Dyra vår Frus dag, firad till minnet av Guds moders upptagande till himlen.³⁰

Till helgondagarnas officium hörde också helgonlegenderna. De lästes i respektive dags matutin. I *De officiis* har dessa läsningar med tillhörande responsorier uteslutits. Enligt den reformatoriska kyrkans intention skulle prästerna inte heller predika över legenderna. De bedömdes som ovissa och ofta i konflikt med Skriften.³¹ Det betyder emellertid inte att helgonen och helgonens liv inte kunde aktualiseras i predikan: på helgondagarna kunde man i korthet lyfta fram sådant ur »den helige mans leverne», dvs. ur helgonets *vita* eller legend, som kunde vara sockenborna »till godo och någon förbättring».³² Laurentius Petri hänvisar själv i sina passionspredikningar till martyrernas exempel och nämner Laurentius, Vincentius, Agnes och Agata med en kort, allmänt hållen referens till legenderna och hur dessa helgon led martyriet.³³

Att man kanske har firat fler helgondag än de som var upptagna i evangelieboken eller i varje fall att prästernas privata bruk av breviarier kunnat innesluta även andra helgondag än de som skulle »landseligt hållne varda», har vi ett ytterligare indicium på i det ovan nämnda *Psalterium Davidis* från 1620. Det bör ha varit tänkt att användas tillsammans med den samtidigt tryckta liturgiska sångboken för Uppsala ärkestift, liksom kanske även med sångboken för Växjö stift från 1623. Förutom de

Maria, apostla- och evangelistdagar som fanns upptagna i evangelieboken, finner man i psalteriet kollektböner för Maria Magdalena, Laurentius, Marie himmelsfärd, Marie födelse, Lukas, Alla själar, Markus samt *De apostolis*, *De martyribus*, *De confessoribus* och *De virginibus* (därtill finns böner för ett antal olika livssituationer i likhet med vad som kunde återfinnas också i de medeltida böckerna).³⁴ Bönerna utgörs av de medeltida latinska kollektorna, vilka ibland, som t.ex. kollektan för Marie himmelsfärd, bearbetats av läromässiga skäl. Stiftstraditioner, lokala traditioner och sockenkyrkornas skyddshelgondagar är sådana faktorer som antagligen bidragit till att fler än de »officiella» firningsdagarna iakttagits. Men man måste förutsätta att prästerna även privat bad tidegården. I ljuset av det är det lättare att anta att det fanns en obruten tradition för ett på detta sätt utökat kyrkoår. Det förefaller mindre troligt att man 1620 sökte introducera sådant som varit ur bruk sedan länge.

I samtliga dessa fall – de särskilda gudstjänstformer som hörde till somliga dagar under kyrkoåret, formerna för tillbedjan av sakramentet, Kristi lekamens fest, helgonen och helgondagarna, osv. – är det avgörande således inte företeelserna eller ceremonierna som sådana, utan det missbruk som de är förbundna med. För missbrukets och vantrons skull har de uteslutits från kyrkans gudstjänst.

Ibland tycker man sig hos den förste evangeliske ärkebiskopen ana en klockarkärlek till den gamla liturgins uttrycksmedel. De »påviska», säger han, menar att yttre liturgiska bruk är ett led i undervisningen av det kristna folket, ungefär som böcker. De pryder och hedrar gudstjänstens och trons huvudstycken. Därför har de »också hos oss, såsom kyrkobalken utvisar, ... varit kallade kyrkoskrud och kyrkobonad». Så långt är Laurentius Petri överens med sina motståndare.³⁵ Emellertid påstår den gamla trons försvarare att dessa kyrkobruk skulle vara nödvändiga till syndernas förlåtelse och det eviga livet. Detta »fördärvar det alltsammans som eljest uti mångahanda måtto kunde vara lideligt [kunde tålas]». ³⁶ Den ärvda gudstjänsten var kyrkans gudstjänst, men den toleranta inställning till liturgins uttrycksmedel som lyser fram i *Om kyrkostadgar och ceremonier* har inte kunnat upprätthållas när det i praktiken visade sig att bruken inte kunde skiljas från missbruken.

Tvärtemot vad man brukar påstå, var den lutherska reformationen en liturgisk reformation. De främsta, för att inte säga enda, instrument man

hade att tillgå för att förmedla den nya tron till sockenborna var just liturgin med bibelläsningar, sånger, förkunnelse, sakramentsfirande och yttre gudstjänstbruk eller ceremonier samt den förberedelse som föregick kommunionen i form av skriftermål och kunskapsförhör. Psalmboken, katekesen, bönboken, evangelieboken, bibeln, osv. var prästernas hjälpmedel för undervisningen av folket. Liturgin och skriftermålet var platsen för undervisningen. Reformerna måste därför börja med skolningen av prästerna och med gudstjänsten.

Hur skedde liturgiska förändringar och hur vidarefördes praxis?

Ofta har det av tidigare forskning ansetts självklart att man kunnat följa den liturgiska utvecklingen genom att studera de tryckta liturgiska texterna. Det har emellertid fått som konsekvens att texterna inte relaterats till praxis och den faktiskt firade gudstjänsten. Överbetonar man därtill, som ju ofta skett inom reformationsforskningen i Sverige, brottet med medeltiden, undervärderar man också det faktiska inflytandet från den kontext i vilken reformatorerna uppträdde. Bilden av det reformatoriska gudstjänstlivet blir därmed ofullständig.

Liturgireformer bygger i regel på den existerande gudstjänstens texter, men också på praxis som kan förutsätta åtskilligt mer än vad som står i de tryckta texterna. Hos beslutsfattarna, liksom hos dem som genomför besluten på sockennivå, finns det också faktorer som är svåra att avslöja i efterhand: traditioner av olika slag som inte diskuteras i de efterlämnade texterna och omständigheter som de agerande rent av är omedvetna om, t.ex. förförståelse och bundenhet i en viss tids mentalitet. Källorna säger naturlig nog ingenting om detta. Man behöver inte diskutera det som alla vet eller intuitivt känner till sedan barnsben – i alla fall inte så länge det inte ifrågasätts.

Om man i stället för att ensidigt koncentrera sig på de tryckta texterna tar sin utgångspunkt i den ärvda gudstjänsten såsom den firades och förstods och frågar sig hur den förvandlades till en evangelisk mäsas på svenska, får man en annan bild av det reformatoriska kyrkolivet. Titeln på en av Laurentius Petris skrifter är ju f.ö. »Om den förvandling som med mässonne skedde». Just för att ambitionen var att reformera kyrkans liv, var det mässan så som den firades i sockenkyrkorna som utsattes för förändring.³⁷

När genom Olavus Petris försorg de folkspråkiga mässtexter som brukades i Stockholms Storkyrka blivit publicerade 1531, vidtog arbetet med att integrera dem i gudstjänstlivet. De äldsta bevarade liturgiska musikhandskrifterna daterar sig till 1530-talets andra hälft. I dessa kan man se hur de svenska mässtexterna underlagts den medeltida mässans musik. Det svenskspråkiga ordinariet har på så sätt kunnat användas i den medeltida mässa som kontinuerligt firats i sockenkyrkorna. Under 1530-talet är det emellertid få församlingar i riket som genomför sådana reformer. I den övervägande majoriteten av socknarna firades ännu latinsk mässa i överensstämmelse med de medeltida liturgiska böckerna.

Den medeltida högmässan började med introitus, under vilken präst och klockare med låg röst bad den latinska syndabekännelsen, *Confiteor*. I denna inledande syndabekännelse deltog inte sockenborna. Däremot skulle prästen i anslutning till översättningen av evangeliet och förkunnelsen³⁸ med församlingen be en folkspråkig syndabekännelse och efter denna en förbön för kyrka, makthavare och enskilda. Syndabekännelsen på denna plats var ett längre formulär, med allusioner till buden, dödssynderna, sakramenten, kardinaldygdena etc. Förbönen hade karaktär av en serie uppmaningar till församlingen att be för olika ändamål. I samband med dessa moment, skulle också de kateketiska huvudtexterna komma till användning: den apostoliska trosbekännelsen, Herrens bön och Ave Maria. Även dessa texter bads på folkspråket.

Det är denna utformning av högmässan som den reformatoriska rörelsen i Sverige förvandlar till en folkspråkig evangelisk mässa. Liksom den latinska mässan börjar den med introitus. Fr.o.m. 1541 återges i *Mässan på svenska* en förkortad version av det latinska *Confiteor*, avsedd för prästens privata beredelse under introitus i kontinuitet med det medeltida bruket. Den optativa avlösningen *Misereatur* förutsätter att klockaren eller någon annan liksom tidigare assisterar celebranten i mässan. För predikans avslutning finns i såväl Olavus Petris postilla 1530 som i Laurentius Petris postilla 1555 syndabekännelse- och förbönsformulär formulerade i kontinuitet med de medeltida förebilderna.³⁹

De reformatoriska liturgiska reformerna utgår således från den ärvda gudstjänsten som den firades i landets sockenkyrkor. Man behöll dess struktur och många av de yttre bruken. Ordinarietexterna översattes och lades

under den medeltida musiken. Man skapade nya och reformatoriskt färgade alternativ till det folkspråkiga avsnitt som avslutade predikan. På så sätt »förvandlades» den latinska mässan till en »evangelisk mässa på svenska».

Reformerna genomfördes av sockenpräster. Merparten av dem var fostrade i den medeltida kyrkans gudstjänstliv. Genom prästutbildningen vid domkyrkan och genom dagligt, flerårigt deltagande i domkyrkans gudstjänstliv både som skolelever och som prästkandidater, hade den medeltida kyrkans syn på vad gudstjänst var och hur den skulle utföras förmedlats till dem. Även efter reformationen var prästutbildningen avgörande. Här kunde nyheterna introduceras för nyckelpersonerna: det blivande, reformatoriskt fostrade prästerskapet – det är troligen med tanke på detta som man 1536 i Uppsala beslöt att svensk mässa i någon form skulle firas i domkyrkorna jämsides med den latinska. I prästutbildningen förs den liturgiska traditionen, praxis, vidare. Det är en av orsakerna till att den reformatoriska mässan kunde bevara så mycket av den medeltida mässans yttre bruk och till att gudstjänstlivet i huvudsak utvecklas så enhetligt under femtonhundratalet. Två exempel får belysa hur medeltida praxis upprätthölls och hur nyheter introducerades:

Under hela femtonhundratalet förutsätts att episteln i mässan sjöngs vid altarets södra sida, att boken därefter under gradualpsalmen flyttades till norra sidan och att evangeliet sjöngs därifrån. Det fanns däremot inga tryckta anvisningar om detta, ändå uppfattades detta bruk och åtskilliga andra som påbudna, och de behandlas också så av Laurentius Petri i hans skrifter.⁴⁰

Utan att det reglerades i liturgiska texter eller i anvisningar, introducerades ett kommunionförberedande skriftermål. Utgångspunkten för detta var den medeltida kyrkans praxis. Den som ville ta emot nattvarden, skulle ha tillräckliga insikter om den kristna tron och först gå till bikt. Den medeltida prästen skulle därför i samband bikten också kontrollera biktbarnets kunskaper. I anslutning till tyska reformatoriska förebilder förvandlades denna medeltida individuella kunskapskontroll och bikt till ett kollektivt utformat skriftermål, med förhör av kommunikanterna, syndabekännelse och kollektiv avlösning. Detta skriftermål var fristående i förhållande till mässan och utan direkt förbindelse med den medeltida gemensamma syndabekännelsen, *confessio generalis*, efter predikan. Den reformatoriska kyrkan fick på så sätt tre olika former av skriftermål: den enskilda bikten, det fristående

kommunionförberedande skriftermålet och det allmänna skriftermålet i mässan, företrädesvis som på medeltiden i anslutning till predikan, men också möjligt att förlägga i mässans inledning. Alla tre formerna kunde, enligt de svenska reformatorernas intentioner, fungera som förberedelse för kommunionen. I praxis blev emellertid så småningom bikten satt på undantag. Det fristående, kollektiva kommunionförberedande skriftermålet, fullt utbildat och integrerat i kyrkolivet under andra hälften av femtonhundratalet, blev i stället under sextonhundratalet obligatoriskt före nattvardsgång. Det allmänna skriftermålet i mässan däremot har också under ortodoxins tid varit fakultativt.⁴¹

En annan avgörande faktor för »förvandlingen» av gudstjänsten har redan berörts ovan. Förändringar och nyheter introducerades genom de legitima kyrkliga instanserna. Formerna för dessa hade man övertagit från den medeltida kyrkan. På nationell nivå fanns provsialsynoden, där man kunde fatta beslut som var bindande för hela den nationella kyrkan. Stiftsynoden eller prästmötet skulle tillämpa besluten och reglera stiftsliturgins detaljutformning och musikaliska gestalt. Nyheter kunde också av biskop och kapitel vidarebefordras genom cirkulär – det är t.ex. endast genom ett sådant cirkulär, bevarat till eftervärlden i en enda avskrift, som vi känner till beslutet 1536 om svenskspråkig mässa i domkyrkorna. Genom att denna medeltida beslutsstruktur övertogs, kunde man under 1550- och 1560-talen anta ett antal för hela riket gällande statuter om liturgin, predikan, kyrkotukten osv.⁴²

Det kommunionförberedande skriftermålet har sannolikt introducerats genom motsvarigheten till provsialsynoden. Ett annat och av forskningen inte tidigare uppmärksammat sådant beslut måste ha tagits på nationell nivå 1574. Vi känner till synoden och vad som förhandlats där genom några bevarade berättelser. Man beslöt då bl.a. att i mässans prefation före Sanctus infoga den traditionella prefationsavslutningen.⁴³ När Paul Juusten 1575 gav ut en bearbetning av Mikael Agricolas finska mässa från 1549, var den försedd inte bara med denna prefationsavslutning, utan också med en helt nytt prefationsalternativ. Detta har hittills betraktats som en finsk särtradition. Emellertid finns samma text inskriven för hand i några exemplar av *Mässan på svenska*.⁴⁴ Att den svenska och den finska texten är densamma har inte observerats tidigare. Man har i regel jämfört med prefationen för passionstiden i »Röda boken»,⁴⁵ men likheten med denna är

inte påfallande. I stället måste vi förutsätta att texten antagits samtidigt som det för eftervärlden väldokumenterade beslutet om prefationsavslutningen. Den har därefter tryckts på finska i Juustens *Se Pyhä Messu* och för hand förts in i de svenska böckerna.

Vi finner ett liknande »håll» i källorna i andra änden av reformationshistorien. Enligt Olavus Petri skulle »värdige fäder kyrkones prelater och förmän» på »det koncilio som ... stod i Örebro» 1529 ha samtyckt till trycket av såväl *En handbok på svenska* 1529 som *En liten postilla* 1530.⁴⁶ Något sådant beslut finns emellertid inte bevarat. Mötet i Örebro vidtog inga förändringar i den medeltida gudstjänsten. I stället förklarade man innebörden i ett antal gudstjänstbruk eller »ceremonier». Postillan 1530 utgår från denna situation. Olavus Petri riktar sig med en slags självklarhet till rikets hela prästerskap, och eftersom prästerna (som knappast kunde beskyllas för att vara lutheraner eller ha sådana sympatier) var bundna av kyrkans rättsordning och den bestående medeltida gudstjänsten, innehåller postillan också predikningar för sådana dagar som reformatörerna helst skulle vilja slippa ha. Olavus Petri kommenterar då också sådana gudstjänstbruk som hörde till dessa dagar. I så måtto finns ett tydligt samband mellan postillan och den faktiska ordning som alltfört efter Örebromötet gällde för prästerna i riket. Fast man kan förmoda att Olavus Petri i sin kritiska inställning till de kommenterade bruken gått längre än vad många av »värdige fäder kyrkones prelater och förmän» i Örebro 1529 skulle ha önskat.

Som vi sett ovan menade Laurentius Petri att sådana av människor överenskomna yttre bruk som främjar god ordning och frid var nödvändiga stadgar. Till dessa nödvändiga ordningar hör också »att Concilia och Synodi skola hållas». Förändringar skall nämligen inte »ske förhastigt eller obetänkt, utan med gott betänkande». De skall antas »såsom alltid haver pläгат ske *in conciliis nationalibus et generalibus*», och skall därefter gälla för alla. För den enskilde rådde i dessa ting ingen frihet. Friheten var helt och hållet kyrkans. Denna nödvändiga ordning har inte kommit till för att man därmed skulle »förskyllo syndernas förlåtelse och det eviga livet, såsom de påviska ... lärt och föregivit hava». Den skall i stället tjäna »till ett skickligt kyrkoregemente» och är lika nödvändig som lagar och stadgar för det »världsliga regementet».⁴⁷

Den kyrkliga organisationen fick med andra ord i den svenska reforma-

tionen en framskjuten ställning. Den gav kyrkan en viss inre frihet. Man kunde åtminstone på »frivillighetens väg» träffa överenskommelser om delreformer under den tid då kungen envist vägrade att ersätta den till stora delar obsoleta kyrkobalken och den kanoniska rätten med en reformatorisk kyrkoordning. Denna möjlighet att förändra kyrkolivet måste ha utnyttjats i högre grad än vad bevarade beslut och berättelser låter oss veta. Det är svårt att annars förklara den relativt raka utvecklingen av gudstjänstlivet. Utan att det reglerades i tryckta anvisningar, genomfördes sådana betydande förändringar som hur det nattvardsberedande skriftermålet skulle gå till. De liturgiska strukturer och texter man under reformationens första årtionden valde för de kyrkliga handlingarna och mässan kom att i huvudsak att vara desamma ända fram till handboken 1811.

Mässan och mässfromheten

I de två skrifterna från 1542 resp. 1562 behandlar Laurentius Petri den reformatoriska nattvardsläran, fast i två olika kontexter. I den första skriften, *Om den förvandling som med mässonne skedde*, försvarar han de reformatoriska förändringarna av den medeltida mässan inför den gamla trons anhängare. Den senare skriften, *Om någor stycken vårs herres Jesu Kristi nattvard anrörandes*, liksom manuskriptet *Kort bekännelse*, riktar sig mot vad som brukar kallas en receptionistisk eller filippistisk syn på konsekration och närvaro. Enligt denna teori skulle Kristi närvaro i sakramentet vara för handen först i det ögonblick då kommunikanten tar emot sakramentet. Om den första skriften således är en uppgörelse med den senmedeltida kyrkans syn på mässa och nattvardslära, representerar de senare en inomluthersk kontrovers. De tre skrifterna kompletterar varandra och ger tillsammans en ganska bra bild av Laurentius Petris nattvardsuppfattning.⁴⁸

Vad är då enligt Laurentius Petri förpliktigande i den ärvda mässordningen? Vad gör sakramentet till ett sakrament?

Instiftelseorden är det enda som egentligen är nödvändigt. Inte hela instiftelseberättelsen emellertid, utan endast Kristi ord om själva sakramentet: »Detta är min kropp», »Detta är mitt blod». Dessa ord är konsekrationensord, *verba consecrationis*. Genom dem vigs sakramentet: När prästen uttalar dessa ord, är det som om Kristus själv sade dem »och konsekrerade bröd och vin till sin lekamen och blod».⁴⁹

I skriften från 1542 utgår diskussionen från uppfattningen att canon i den medeltida mässan skulle vara nödvändig för konsekrationen. När det nödvändiga reducerats till enbart själva konsekractionsorden, hämtar Laurentius Petri argumenten för den reformatoriska ståndpunkten från den medeltida diskussionen. Den ursprungliga mässan, »Kristi mässa», bestod enligt såväl de medeltida mässkommentarernas som Laurentius Petris uppfattning av enbart instiftelseorden till vilka apostlarna skulle ha lagt Herrens bön. Instiftelseorden är med brodern Olavus ord »canon nog».50

Instiftelseorden är således *forma consecrationis*, konsekrationens form, det som åstadkommer själva sakramentet. Nu är emellertid enligt Laurentius Petris uppfattning inte *forma consecrationis* detsamma som *forma sacramenti*, sakramentets form. Här går den egentliga skiljelinjen mellan den reformatoriska uppfattning som Laurentius Petri representerar och den medeltida kyrkans syn på saken. Konsekractionsorden verkar inte automatiskt, blott och bart genom att de används. Bruket måste komma till, annars blir det inget sakrament. Utan att han använder ordet, tillmäter Laurentius Petri på denna punkt prästens *intention* en avgörande betydelse. Sakramentet måste nämligen firas i överensstämmelse med Kristi avsikt enligt instiftelseberättelsen: »Tag och ät». »Drick härav alla». Sakramentets form omfattar således konsekrationen och kommunionen. »Detta är min kropp» / »Detta är mitt blod» är därför konsekractionsord bara inom en handling som innesluter också bruket av sakramentet, även om det bara skulle vara prästen själv som kommunicerar. Om man utan avsikt att kommunicera skulle »konsekra» sakramentet, t.ex. för att sätta det i en monstrans, skulle det följaktligen inte vara något sakrament.⁵¹

De receptionistiska lutheranerna på 1560-talet tycks hävda samma sak som Laurentius Petri: bruket måste finnas med för att det skall vara ett sakrament. De drar emellertid en annan slutsats. Kristus är enligt deras uppfattning närvarande under brödet och vinet enbart i det ögonblick då sakramentet tas emot. För Laurentius Petri är det emellertid alldeles klart att den sakramentala närvaron inträder när konsekractionsorden uttalas. Närvaron av Kristi kropp och blod är därför enligt hans mening utsträckt i tiden, från konsekrationen till mässans slut.⁵² I de flesta lutherska nattvardsordningarna markerades detta, åtminstone under den tidiga reformationstiden, genom att man behöll elevationen. Så förhåller det sig även med den svenska reforma-

toriska mässan. Elevationen var påbjuden genom en anvisning i anslutning till instiftelseorden i samtliga utgåvor under femtonhundratalet och avskaffades inte förrän under årtiondet efter Uppsala möte 1593.⁵³

Konsekrationsuppfattningen, läran om realpresensen och elevationen utgör tillsammans förutsättningarna för den tillbedjan av sakramentet inom mässan som Laurentius Petri försvarar mot receptionisterna. Mot anklagelsen att sakramentsadorationen innebar att man tillbad det skapade, hävdar Laurentius Petri följande:

Eftersom den gudomliga och den mänskliga naturen är oupplösligt förnade med varandra i Kristi person, skall den ära och tillbedjan som i sakramentsfirandet riktas till hans mänskliga natur, hans kropp och blod under brödets och vinets gestalter, också räknas som riktad till hans gedom. Man kan inte skilja Kristi person från hans kropp och blod. Han är i sakramentet »lekamliga och andliga med hela sin person», dvs. med både sin mänskliga kropp och själ och med sin gudomliga natur.⁵⁴

Denna sakramentsuppfattning fick som konsekvens att den senmedeltida elevationsfromheten med dess uttrycksformer inte ifrågasattes, utan accepterades som en legitim del av det reformatoriska kyrkolivet. Man skall, säger Laurentius Petri, låta »fromma och gudfruktiga kristna människor vara i denna saken obekymrade vilka både med hjärta och mun rätt bekänner sig det hedra och tillbe, icke det de fatta med ögonen, nämligen brödet, utan det de fatta med tron till ordet som lyder: Detta är min lekamen».⁵⁵ Vid konsekrationen skall man därför falla på knä med händerna sammanförda framför bröstet, vid elevationen skall man lyfta händerna mot sakramentet, till sakramentet skall man rikta sin bön och säga: »O Jesu Kristi lekamen förbarma dig etc.», allt enligt de bruk som Laurentius Petri antyder i sina nattvardsteologiska skrifter. Utan denna sakramentsfromhet skulle elevationen i mässan, som ju var både påbjuden och försvarad av de svenska reformatorerna, inte vara en meningsfull liturgisk handling.

De yttre gester som Laurentius Petri beskriver är de i senmedeltidens Europa vanliga vid elevationen i den latinska mässan.⁵⁶ Tillsammans med de andra dominerande lutherska kyrkomännen i Sverige bidrog han på så sätt till att föra vidare senmedeltida eukaristisk fromhet. Denna ses som ett autentiskt uttryck också för luthersk sakramentsuppfattning. Men därmed gav man antagligen också indirekt ett verksamt stöd för lojaliteten till den

gamla kyrkans tro och gudstjänst. Folket fortsatte att höra, se och tillbe i mässan, men antalet kommunikanter fortsatte att vara få liksom under senmedeltiden. Sockenfolket kommunicerade vid de stora högtiderna, fr.a. vid påsk – även på denna punkt sträcker sig medeltida praxis in i den reformatoriska kyrkan.

Vart tog kroppen vägen?

I fornkyrkan och under den tidiga medeltiden uppfattades eukaristin främst som gemenskapens sakrament, som *mysterium unitatis*, enhetens mysterium. Genom eukaristin förenas var och en med den enda kroppen. I detta helhets- och enhetsperspektiv fanns inte något behov av en terminologi som skilde ut den eukaristiska kroppen från kyrkans och Kristi kropp. Kroppen par excellens var alltid kyrkan, men samtidigt markerades kontinuiteten från inkarnationen till eukaristin och kyrkan.⁵⁷ Den sakramentsfromhet som man inom den lutherska traditionen övertagit från den medeltida kyrkan byggde på de förutsättningar som skapats genom de stora nattvardsstriderna på åttahundra- och tiohundratalet och genom definitionen av transsubstantiationsläran på Fjärde Laterankonciliet 1215. Uppmärksamheten förflyttades från sakramentet som *mysterium unitatis* till konsekrationen och den sakramentala närvaron i brödet och vinet. Under århundradena efter konciliet växte kulturen kring den konsekrerade hostian fram. Det främsta uttrycket för denna eukaristiska fromhet blev Kristi lekamens fest som påbjöds för hela den latinska kyrkan 1264.⁵⁸

Den senmedeltida sakramentsfromheten individualiserade vanligt folks relation till sakramentet. Kristi kropp i sakramentet »isolerades» från kroppen/kyrkan. Man kom för att se och tillbe Guds lekamen i mässan – på folkspråket kallades t.o.m. själva sakramentet för Guds lekamen –, och relationen till sakramentet uttrycktes främst genom den enskilda bönen och genom den tillbedjandes gester, inte genom kommunion. Till denna individualisering bidrog också sakramentets ställning vid sidan av mässan: sakramentsandakterna, processionerna med sakramentet och förvaringen av sakramentet i tabernaklet, som förutom dess betydelse för sjukkommunionen också, närhelst den enskilde inträdde i kyrkorummet, gav möjlighet till tillbedjan av den i sakramentet närvarande Kristus.

Koncentrationen på konsekrationen och elevationen underströks också i

den kyrkliga konsten. På altartavlor och muralmålningar framställdes hur Gregorius den store vid konsekrationen såg den lidande Kristus, smärtomannen, uppenbara sig över altaret. Detta motiv, den s.k. Gregoriusmässan, var spritt över hela Europa och uppfordrade människor att komma för att se Kristus i prästens händer och tillbe honom.

Såväl den lutherska som den kalvinska reformationen lyfte på nytt fram nattvardens sakramentalitet: Gud skänker sin nådegåva genom de yttre synliga tingen (hur man nu än skulle tolka dessa). Man påpekande att orden »Tag och ät» / »Drick här av alla» uttryckte Kristi intention med sakramentet. Det skulle firas för att tas emot. Emellertid kommer dessa två reformatoriska huvudriktningar att förstå sakramentet delvis helt olika. De utgör två linjer som skiljer det åt som senmedeltiden redan var i färd med att upplösa.

För den lutherska traditionen blev *Lilla katekesen* bestämmande för undervisningen av sockenfolket under de kommande århundradena. Altarets sakrament beskrivs här som »Kristi sanna kropp och blod, under bröd och vin, av Kristus själv instiftat, oss kristna till att äta och dricka». Gåvan som skänkes genom sakramentet är »syndernas förlåtelse». Tillsammans med ätandet och drickandet är orden »utgiven och utgjuten till syndernas förlåtelse» det centrala i sakramentet: var och en som sätter tro till orden äger vad de betygar. Sakramentets nytta och bruk är med andra ord i den lutherska förståelsen av nattvarden inriktade på individens mottagande, medan de ecklesiologiska konnotationerna helt saknas på denna nivå i kyrkolivet. Individualiseringen av de gudstjänstfirandes attityd till sakramentet understriks av att de ledande svenska reformatorerna accepterade den senmedeltida sakramentsfromhetens uttrycksformer. Den lutherska reformationen representerar den ena sidan av den senmedeltida sönderfallande sakramentsuppfattningen. »Kroppen» i sakramentet är framför allt »kroppen som föddes av jungfrun, led på korset och uppstod på tredje dagen»,⁵⁹ nu närvarande i sakramentet för att tillbedjas och mottagas till syndernas förlåtelse av den enskilde.⁶⁰ Realpresensen och individens mottagande betonas på bekostnad av nattvardens karaktär av kyrkosakrament.⁶¹

I Sverige fortsatte man under hela femtonhundratalet att fira mässa som den normala gudstjänsten på söndagen. Kravet att mässa inte skulle firas utan kommunikanter kunde anses uppfyllt genom prästens kommunion – något som omöjliggjordes när under sextonhundratalet skriftermål och

avlösning före kommunion blev ett obligatorium även för prästerna. Kyrkorummet återspeglade också denna »normalitet». Det medeltida högaltaret bibehölls och förblev kyrkans liturgiska centrum.

Alla gudstjänstfirande, vare sig de var kommunikanter eller ej – det betonas av Laurentius Petri – skulle tillbe den i sakramentet närvarande Kristus. Den som inte tillbad Kristus i sakramentet, förstod sig inte på att tillbe honom någon annan stans heller.⁶² Ur detta kollektiv, den vanliga söndagsförsamlingen, framträdde de enskilda och oftast fåtaliga kommunikanterna för att motta altarets sakrament.

I den kalvinska traditionen under femtonhundratalet förhåller det sig annorlunda. Gudstjänstrummet omdisponerades. Predikoplatser blev kyrkans centrum och predikan gudstjänstens huvudsakliga innehåll. Kring predikstolen arrangerades bänkarna så att det tjänade detta nya huvudsyfte med gudstjänsten. Trots Calvins önskan att nattvarden skulle firas söndagligen, blev i stort sett överallt i den reformerta världen fyra kommunionstillfällen under året det vanliga. Altarna togs bort och ersattes med nattvardsbord, ofta utan en permanent plats i själva gudstjänstrummet. När sakramentet firades ställde man i det annars tomma och outnyttjade koret eller i huvudskeppet fram ett tillfälligt nattvardsbord kring vilket kommunikanterna satt. Bara de som avsåg att motta sakramentet deltog i firandet.⁶³ Icke-kommunikanters närvaro för att se och tillbe sakramentet kunde t.o.m. förhindras.⁶⁴

Enligt Jean Calvin är sakramentet till för den troende församlingen, den sanna kyrkan, och utgör ett tecken på gemenskapen i kroppen.⁶⁵ Däremot har Calvin av filosofiska skäl och på grund av hans starka betonande av Guds suveränitet svårigheter med tanken att Kristi kropp och blod i en verklig mening är närvarande i firandet under brödet och vinets gestalter. Kristi kropp kan, som varje annan mänsklig kropp, enligt Calvin bara befinna sig på ett ställe i taget, efter himmelfärden följaktligen endast i himlen. Guds suveränitet förbjuder därtill tanken att det gudomliga skulle kunna utsättas för den mänskliga manipulation som det prästerliga hanterandet av Kristi kropp skulle ha inneburit. Den förening med Kristus som sakramentet enligt Calvin åstadkommer sker i himlen. Andens hemlighetsfulla kraft, *arcana Spiritus sancti virtus*, gör en sådan förening möjlig, inte genom att dra Kristus ned till jorden utan genom att dra de kristna upp till himlen. Anden förenar det som

är rumsligt åtskilt.⁶⁶ Tillbedjan av sakramentet är därför enligt Calvin och den kalvinistiska traditionen utesluten, eftersom brödet är bröd och endast ett skapat ting. Skulle tillbedjan riktas till de yttre elementen, vore det idolatri, tillbedjan av det skapade. Förmaningen inför sakramentsfirandet i Calvins nattvardsordning för Genève manar kommunikanterna att ha sina sinnen vända till det som är därovan, där Kristus är, och inte till de förgängliga jordiska tingen som man har för ögonen och som man kan röra med sina händer, »som om han skulle vara i brödet och vinet».⁶⁷

I Calvins teologi är sakramentet framför allt det synliga tecknet för den förblivande föreningen med Kristus. Den sakramentsfirande församlingen är kyrkan synliggjord i nuet. Nattvarden är inte den enskilde kommunicantens privata handling, och ännu mycket mindre ett stort antal privata handlingar som utförs samtidigt.⁶⁸ Sakramentet har enligt Calvin framför allt en ecklesiologisk innebörd, men på bekostnad av den sakramentala närvaron under brödet och vinet.

Från en kalvinsk ståndpunkt skulle skillnaden mellan lutherskt och kalvinskt kunna beskrivas så: Den lutherska realpresensläran innebär en rörelse från den Ene till de många enskilda, medan Calvin snarare förstår nattvarens mysterium som den omvända rörelsen: de många enskilda lyfts till den Ene. Calvin lägger på så sätt en stark betoning på sakramentets korporativa karaktär.⁶⁹ Nattvarden är inte endast ett tecken på de kristnas förening med Kristus, utan också på deras förening med varandra.⁷⁰ Sakramentet skall därför inte firas i ett »oräkneligt antal mässor i varje hörn av kyrkorummet», som Calvin uttrycker det. Det slår sönder den gudstjänstfirande församlingen som i stället skulle kommit samman på ett ställe för att se att sakramentet är dess egen enhets mysterium, *suae unitatis mysterium*.⁷¹

Vart tog kyrkans kropp vägen i den lutherska sakramentsuppfattningen, och vart tog den sakramentala kroppen vägen i den kalvinska traditionen? Det som senmedeltiden tenderade att i teorin lösa upp och i det praktiska kyrkolivet redan hade löst upp, strålar ut i två skilda linjer genom de två reformatoriska huvudrörelserna, tycks det.

De senmedeltida utgångspunkterna inte bara färgar reformatorisk teologi och praxis. Den lutherska reformationen svarar på senmedeltida frågor, och svaren, bekännelsebildningen – t.ex. den påfallande ensidiga läran om eukaristin –, konserverar i långa stycken senmedeltiden in i vår tid.

Summary

An important part of Laurentius Petri's writings deals with liturgical matters. In different polemical situations he discusses the principles behind various liturgical changes introduced by the reformers, the order of the reformed mass, the theology of the Eucharist and its consequences for popular piety.

Ecclesiastical polity and liturgical uses »under the Pope» were, he says, of three kinds: (1) necessary practices, which may be revised if required; (2) *adiafona*, i.e. traditions which may be retained if they are not associated with errors of faith or practice; (3) intolerable practices, which must be discarded. This standpoint, which characterised the Swedish reformation as a whole, meant that many medieval traditions which were regarded as belonging to the second category were tolerated, while those which fell into the third category were scrupulously extirpated.

In order to gain a clear idea of liturgical practices in the Swedish reformation, reformed liturgical texts must be related to practices which we can assume were inherited from the medieval church. The Medieval Latin breviary was shortened by exclusion of material which clashed with reformation ideas. In churches and especially in cathedrals, as part of clerical education, the major hours continued to be celebrated publicly on Sundays and feasts. They were also said privately by priests on weekdays. Thus the liturgy of the hours, in a macaronic version (Swedish and Latin mixed), formed a natural part of the liturgical life of the Swedish church well into the seventeenth century. Similarly, the medieval mass was reformed by translation of the ordinary into Swedish and the retention of Latin for other texts. Its »ceremonies» were to a large extent retained. The sermon had already in the Middle Ages been followed by prayers for church and world and a confession of sins; these texts were simply revised. From the point of view of the congregation, then, there was considerable continuity from the medieval to the reformed liturgy.

The relatively well-ordered transformation of the liturgy in Sweden was largely due to the retention of the medieval provincial council and diocesan synod. Little evidence of these meetings has survived, but according to Laurentius Petri they were necessary elements of church polity.

The Lutheran concept of the Real Presence led to the retention in Sweden,

throughout the sixteenth century, of the elevation of the host at mass. Adoration of Christ in the sacramental species was accepted during (but not outside) mass. Both the Real Presence as such and devotions to it were defended by Laurentius Petri. This continuing practice probably contributed to a sustained popular loyalty to the faith and liturgy of the medieval church.

Late medieval sacramental piety was expressed primarily by prayers and gestures, not communion, and largely took place outside mass. This tended to dissolve the connection between the Eucharist as sacrament of the Church, *mysterium unitatis*, and the sacramental presence of the body and blood of Christ. Calvinism picked up the one thread, by rejecting the Real Presence and emphasizing Holy Supper as a sign of the mystical union between the Church and Christ, while Lutheran popular tradition picked up the other thread in strongly emphasizing the sacramental presence and individual reception. Where did the Body of the Church go in Lutheranism, the Sacramental Body in Calvinism? The late medieval matrix in fact not only coloured theology and practice in the Reformation period, aspects of it are even today conserved in Lutheran theology through its rather one-sided doctrine of the Eucharist.

NOTER

Artikeln utgörs av en bearbetad version av »Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst» i *Meddelande N:o XLVIII* utgivet av Samfundet Örebro Stads- och länsbiblioteks vänner, Örebro 2000. – Stavning och interpunktion i de citerade äldre texterna och boktitlarna har normaliserats.

1 Skriften är från 1566, men gavs ut i Wittenberg 1587 av Abraham Andreae Angermannus. Laurentius Petri anknyter i sin bok bl.a. till brodern Olavus *Om Guds Ord och människors bud och stadgar*, 1528, OPSS 1, s. 527–558, och Erik Falcks *En kort undervisning*, 1558.

2 Jfr förordet till Johan III:s liturgi 1576, den s.k. »Röda boken», som i en annan situation på samma sätt framhåller medelvägen mellan *superstitio* och *prophanitas*, de två »extremer vilkas labyrinter de kristnas religion råkar in i» när man följer Skriftens bokstav utan Ande. Liturgin 1576, det opaginerade förordets första sida.

3 Den första av dessa dialoger kom till 1542, men trycktes också den i Wittenberg 1587 av Abraham Andreae. Den andra dialogen trycktes i Stockholm 1562.

4 LiSB, T 131. Om manuskriptets innehåll och kyrkopolitiska sammanhang, se Kjällerström 1935, s. 87–116.

5 Psalteriet har föga uppmärksamrats av tidigare forskning. Det finns omnämnt i Fransén 1940, s. 354, under aspekten att man ännu under första delen 1600-talet »tillmätte psaltaren såsom kyrkans urgamla psalmbok» stor betydelse. Fransén uppfattar närmast psalteriet som en parallell till psalmböckerna och jämför med »den reformerta, metriska» psaltaren. Däremot ställer inte Fransén samman utgåvan med de med de tryckta liturgiska sångböckerna för Uppsala 1620 resp. Växjö 1623, s. 34 ff. – Medeltida liturgiska böcker som breviarier eller psalterier har enligt bevarade inventarielistor från slutet av femtonhundratalet och början av sextonhundratalet ännu ingått i kyrkornas bokbestånd. De många handskrivna sångböckerna förutsätter att en sådan bok fanns tillhands, eftersom sångböckerna enbart återger antifonerna men inte psaltarpsalmer och cantica. När Psalterium Davidis 1620 trycktes var de medeltida böckerna över etthundra år gamla, ibland ännu äldre. Psalteriet har kunnat ersätta de utslitna äldre böckerna. – *De officiis* inflytande kan spåras i t.ex. kollektbönerna för *Omnium sanctorum* (*De officiis*, s. 156; Psalteriet fol. 248^v f.); *De apostolis*, (*De officiis*, s. 124; Psalteriet, fol. 252^f); *De martyribus*, (nyformulerad i *De officiis*, s. 126, enl. Edwall, 1960, s. 65 f.; Psalteriet, fol. 252^f). I överensstämmelse med förslagen i *De officiis* har Psalteriet också infört hymner av Philipp Melanchton (*De officiis*, s. 152; Psalteriet, fol. 226^f ff.) och Joachim Camerarius (*De officiis*, s. 142; Psalteriet, fol. 265^v ff.).

6 Laurentius Petri 1587a, fol. 7^v.

7 Laurentius Petri 1587a, fol. 97^r–10^v.

8 Laurentius Petri 1587a, fol. 137^f.

9 Om förhållandet mellan denna tyska KO och KO 1571, se Färnström 1935. Den medeltida kyrkorättens betydelse för KO 1571, särskilt vad gäller kyrkotukten, se Kjöllnerström 1944, s. 20–27, och Andréén 1970.

10 Laurentius Petri 1587a, fol. 13^v ff. Denna uppfattning skiljer sig från den tyska såsom den representeras av fr.a. Melanchton. Enligt honom är endast det nödvändigt som rör saligheten och enheten i tron. Kyrkobruken är av tre slag: (1) de som strider mot Guds ord, (2) adiaföra och (3) sådana som i sig själva är lovliga men som måste förkastas därför att de ansågs nödvändiga för saligheten. Se Eckerdal 1987, s. 104 f., 110 ff.

11 Till dopet hör inte bara att man döper såväl barn som vuxna och att man avsäger sig djävulen och bekänner sin tro på Treenigheten, utan också att man lägger händerna på den som döpes. Det är tydligen enligt Laurentius Petri en nödvändig ceremoni, men möjlig att förändra om man skulle behöva det. Laurentius Petri 1587a, fol. 20^f.

12 Laurentius Petri 1587a, fol. 15^v–19^v.

13 Laurentius Petri 1587a, fol. 67^r f.

14 Laurentius Petri 1587a, fol. 66^f, 68^v ff.

15 Laurentius Petri 1587a, fol. 3^v.

16 Jfr *En handbok på svenska*, 1529, i OPSS 2, s. 319: »Här görs ej behov besvärja saltet som här till dags skett är, för ty det är av sin skapelse Guds rena creatur. Men prästen giver barneno salt i munnen och säger ...» – Smörjelsen med krisma efter dopet i vatten fanns med i utgåvorna under 1530-talet av handboken, OPSS 2, s. 322, men togs bort i utgåvan 1541. Salt, ljus och kristningakläde med beledsagande tydningsord avskaffades i enlighet med Uppsala mötes beslut genom handboken 1614.

17 Laurentius Petri 1587a, fol. 34^v ff.

18 Laurentius Petri 1587a, fol. 37^r, 53^v f.

19 SRA I, s. 390.

20 KO 1571, s. 108.

21 Hypotiposes i Troil 4, s. 253 f; KO 1571, s. 108 f.

22 De officiis, s. 44, 122.

23 KO 1571, s. 109.

24 Se t.ex. anmärkningarna om vespern, De officiis, s. 36.

25 KO 1571, s. 106, 190 f.

26 De officiis, s. 142, 150.

27 EB 1562, fol. X iij^v–Y ij^v.

28 De officiis, s. 122, 129.

29 Predikan för Marie himmelsfärd, OPSS 3, s. 388.

30 De avlagda helgondagarna var upptagna i de reformatoriska böckernas kalendarier. Helgondagarna, även de avlagda, användes för datering, så t.ex. i en reformatorisk statut från 1559 om arv efter präst som är daterad *tempore nativitatis Mariæ*, dvs. Marie födelse eller Mormässa, 6 september. Kjällerström 1940, s. 38.

31 KO 1571, s. 34 f.

32 Kjällerström 1940 s. 72 (Förordning om predikan, 1561); KO 1571, s. 35.

33 Laurentius Petri 1573, fol. A vij^r f.

34 Utgåvan har grävt ganska djupt i de medeltida böckerna och tar till vara också material som hör samman med sådana »ceremonier» och dagar som sedan länge var bortlagda i den reformatoriska kyrkans officiella gudstjänstliv: *Gloria, laus et honor*, som hör till palmsöndagens procession, har blivit en tidegärdshymn för samma kyrkoårsdag. Fortunatus *Pange lingua* från långfredagens korshyllning (även passionssöndagens matutin och laudes) står under rubriken *De cæna* är infogad i kyrkoåret på platsen för Kristi lekamens dag utan att dagen anges med rubrik. Även en hymn för Mariadagar återges: *Fit porta Christi pervia*. För skärtorsdagen används en kollekta som i det medel-

tida missalet hör till Kristi lekamens fest eller till veckovotivmässan *De corpore Christi*, och för påskaftonen utnyttjas en kollekta som hör till påskvakans tredje läsning. Psalterium Davidis 1620, fol. 215^r ff., 222^r ff., 234^v f.

35 Den principiella hållningen är densamma hos Olavus Petri och Erik Falck: De yttre ceremonierna är gudstjänsten »till en prydnad» genom vilken människor skall »uppväckas till gudelighet». OPSS 2, s. 316, r. 10–18, s. 408, r. 23–29 (inledningen till handboken 1529 resp. *Den svenska mässan*). »Desslikes kan man inte neka att där sådana ceremonier äro hövliga och hava en viss måtto med sig, komma de åstad att gudomliga saker hava därav ett anseende och hållas i den måtton icke alltinges förgäves»; »anseende»(till »anse», se på) har här den konkreta betydelsen »något man kan se på». Falck 1558, fol. CLXII^r.

36 Laurentius Petri 1587a, fol. 33^v f.

37 Mot resonemanget här ovan invänder Remi Kick i en recension av det första trycket av denna artikel att vi känner den »ärvda gudstjänsten, det vill säga den medeltida mässan ... främst genom de liturgiska böckerna som bevarats i handskrifter eller tryck», och att »[f]åtalet av de källor som kan ge en bild av hur gudstjänsten firades och framförallt förstods begränsar metodens effektivitet» (*Kyrkohistorisk årsskrift* 2001, s. 169). De liturgiska böckerna är naturligtvis den främsta källan till kunskap om gudstjänstens *text*, men text är något annat än faktiskt firad gudstjänst. För att få en inblick i hur gudstjänsten av präst och församling *gestaltades* i kyrkorummet och annorstädes och hur den *firade* gudstjänsten förstods, måste man vända sig till andra typer av källor. Kick underskattar grovt tillgången på sådant relevant källmaterial. Som exempel kan nämnas ordinarier, consuetudines, processionalen, mässkommentarer, kateketiskt material, pastorala handledningar för präster, predikosamlingar, provinsialstatuter, cirkulär, testamenten, gåvobrev, marginalanteckningar i handskrifter och tryckta böcker, osv. osv. Kicks påstående att vi främst känner den ärvda gudstjänsten genom de liturgiska böckerna är som metodiskt program i detta sammanhang för enkelt, och resultatet av en sådan inskränkt undersökning kan inte bli annat än missvisande. Det är naturligtvis nödvändigt att det förs en metoddiskussion och att forskningsresultat kritiskt granskas, men den som med anspråk på vetenskaplighet vill bedöma någon annans forskning blir tvungen att i viss mån gå samma väg som den författare vars arbete man behandlar. Referenser för detta saknas inte i min artikel; för den större bilden hänvisar jag till Pahlmblad 1998.

38 Någon form av förkunnelse var även den medeltida prästen skyldig att åstadkomma på sön-, helgon- och högtidsdagarna. Se Pernler 1982, och Pahlmblad 1998, kap. 3.

39 Försvenskningen av mässan behandlas i Pahlmblad 1998, kap. 2, och predikans avslutning med syndabekännelse och förbön i kap. 4.

40 »Röda boken» förutsätter denna praxis som något självklart. Det hörn av altaret vid vilket *lavabo*, handtvagningen, i offertoriet skall äga rum kallas för »epistelhörnet». I anvisningarna till episteln och evangeliet finner man däre-

mot ingen anvisning om bruket. Liturgin, fol. XXXVI^v. Bruket omnämns i handlingarna till Uppsala möte 1593 och i själva mötesbeslutet; fast endast reglerat i praxis, krävs ett formellt beslut för att avskaffa bruket.

41 Pahlmblad 1998, kap. 5. – Den *modus absolvendi in privata confessione* som återfinns i den s.k. *Introductorium theologicum* från slutet av femtonhundratalet, André n 1950, s. 200–203, bör snarast uppfattas som ett exempel på omformningen av enskild bikt till ett kommunionförberedande skriftermål. – För en ögonvittnesskildring från sextonhundratalet med kommentar, se Pahlmblad 2002, s. 267 f.

42 Cirkuläret, som finns i LiSB, T 280, s. 310, återges i Kjollerström 1941, s. 148. Dokumenten från 1550- och 1560-talen finna avtryckta i Kjollerström 1940.

43 SRA 2, s. 501.

44 Mässan 1548 i Mortorps kyrkoarkiv, Mässan 1548 i Köpenhamns KB och Mässan 1557 i Lunds UB.

45 Se t.ex. Redin 1951, s. 74 med n. 7, Jacobsson 1958, s. 124 f., och Adell 1963, s. 49 f.

46 OPSS 2, s. 5. OPSS 3, s. 315.

47 Laurentius Petri 1587a, fol. 7^v, 19^v, 29^v f.

48 Laurentius Petris nattvardsuppfattning har utförligast behandlats i Ahlberg 1964.

49 Laurentius Petri 1562, fol. C iij^r

50 OPSS 2, s. 412.

51 LiSB, T 131, fol. 245^v. Laurentius Petri 1562, fol. D ij^r f.

52 Av Hypotiposes p. 58 framgår att Laurentius Petri inte tänker sig att den sakramentala närvaron sträcker sig längre än till mässans slut. Troil 4, s. 241.

53 För stridigheterna kring elevationens avskaffande, se Hellström 1942, André n 1999, s. 229–231, och Pahlmblad 2002, s. 261–263.

54 Laurentius Petri 1562, fol. H v^r.

55 LiSB, T 131, fol. 247^r.

56 Se Pahlmblad 1994.

57 Se de Lubac 1944, kap. 1.

58 Om sakramentsfromheten, se Browe 1933 och Rubin 1991.

59 Formuleringen är Paschasius Radbertus från nattvardsstriden på åttahundratalet, men uttryckssättet blev ett med fromhetstraditionen och utgör kärnan i ett otal böner som under medeltiden riktades till sakramentet. Detta traditionella sätt att uttrycka realpresensens innebörd finner man i t.ex. Lutherpsalmen »Gud vare lovad», SvPs 400.

60 Sakramentshandligen kan av Laurentius Petri beskrivas på följande sätt: den består av *præparatio*, *exhibitio* och *manducatio*, dvs. beredelsen (här =konsekrationen), framvisandet av sakramentet för tillbedjan samt mottagandet. LiSB, T 235, fol. 45^r.

61 Kick ifrågasätter denna slutsats i sin recension. Han hänvisar till att källorna »ger en annan bild av bröderna Petris konkreta nattvardsuppfattning». Att såväl Olavus som särskilt Laurentius Petri i sina teologiska skrifter har en mer nyansrik sakramentsuppfattning, det håller jag gärna med om, men Kick missar här poängen. Utgångspunkten för min analys är inte de mer eller mindre välutformade teorierna om sakramentet hos teologerna, utan den bild av sakramentet som utformningen av gudstjänstlivet och undervisningen på sockennivå framställer för sockenfolket. Dessa faktorer bidrar till individualiseringen.

62 Laurentius Petri 1562, fol. G vij^v.

63 För en överblick över omdispositionerna av kyrkorummen i de kalvinska traditionerna i Schweiz, Holland, Skottland och Church of England, se Yates 1991, s. 28–32.

64 Cuming 1969, s. 98.

65 McDonnell 1967, kap. V, särskilt s. 184 ff.

66 Milner 1970, s. 128 f.; Joannis Calvini Opera selecta, V, s. 351 (Inst. IV.xvii.10).

67 Coena Domini, s. 345 (Farel), s. 367 (Calvin); jfr s. 408, »The declaration on kneeling», den s.k. »Black rubric» i den kalvinskt färgade andra bearbetade upplagan 1552 av *Book of Common Prayer*, vilken ännu i dag återges i den i Church of England gällande versionen från 1662: knäfallet vid mottagandet av sakramentet innebär, enligt denna anvisning, inte att något tillbedjan riktas till sakramentet, »for as concerning the sacramental bread and wine they remain still in their very natural substances, and therefore may not be adored (for that were idolatry to be abhorred of all faithful Christians). And as concerning the natural body and blood of our Saviour Christ, they are in heaven and not here. For it is against the truth of Christ's true natural body to be in more places than in one, at one time ».

68 McDonnell 1967, s. 185.

69 Milner 1970, s. 131 f.

70 Joannis Calvini Opera selecta, V, s. 402 f. och 410 (Inst. IV.xvii.38 resp. 44).

71 Joannis Calvini Opera selecta, V, s. 424 (Inst. IV.xviii.8).

OTRYCKTA KÄLLOR

Linköpings stiftbibliotek (LiSB)

- T 131, fol. 242^r-251^v Laurentius Petri, Korth Bekiennelse om några Artiklar wors Herres Jesu Christi Nattvardh anrörandes.
- T 235, fol. 1^r-68^r Laurentius Petri, Responsio.
- T 280, [s. 299-310] Latinsk mässordning, domkapitelscirkulär.

TRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

- Adell, Arthur, 1963, *Gregorianik. I. De bundna formerna*. Lund.
- Ahlberg, Bo, 1964, *Laurentius Petris nattwardsuppfattning*. (Studia Theologica Lundensia 26.) Lund.
- Andrén, Åke, 1950, *Introductorium theologicum. Studier kring ett dokument om prästerlig församlingstjänst från svensk reformationstid*. (SSSKH 23.) Stockholm.
- Andrén, Åke, 1971, »Timelig kyrkonäpst'. Kyrkoordningen 1571 och den uppenbara skriften» i Sven Kjällerström (ed.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*. Lund.
- Browe, Peter, 1933, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. München.
- Coena Domini. I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*. Ed.: Irmgard Pahl. (Spicilegium Friburgense. 29.) Freiburg Schweiz 1983.
- Cuming, Geoffrey John, *A History of Anglican Liturgy*. London.
- De officijs: *Ärkebiskop Laurentius Petri d. ä:s gudstjänstordning*. [De officijs ecclesiasticis]. Ed.: Natanael Fransén. (Liturgia suecana II.) Stockholm 1927.
- EB 1562: *Evangelia och Epistler (1562)*. Se: Malmgren 1965-66.
- Eckerdal, Lars, 1987, »Församlingen till förbättring'. Reformatoriskt bruk av 1 Korintierbrevets kapitel 14» i *Kyrka och universitet*. FS Carl-Gustaf Andrén. Stockholm.
- Edwall, Pehr, 1960, *Tidegården i den svenska kyrkan under 1500- och 1600-talen. En historisk-musikalisk undersökning med särskild hänsyn till stiftstraditionerna*. (Maskinskriven licentiatavhandling i praktisk teologi. Uppsala).
- Falck, Eric, 1558, *Een kort underwijsning ... Uthtolkat af Tyskon på Swenska ...* Stocholm.
- Fransén, Natanael, 1940, *Koralbok till Then swenska Upsala psalmboken 1645*. Del 1. Kyrkohistorisk och musikalisk orientering ... (Liturgia Suecana. Ser. B. Vol. III:2.) Stockholm.
- Färnström, Emil, 1935, *Om källorna till 1571 års kyrkoordning särskilt med hänsyn till tyska kyrkoordningar*. Stockholm.
- Hellström, Olle, 1942, »Elevationsstriden och enighetsförbundet efter Uppsala möte 1593. Några synpunkter på prästerskapets ställning från Uppsala möte till Arboga riksdag» i *Kyrkohistorisk årsskrift 1942*, s. 56-123.

- Jacobsson, Jacob, 1958, *Mässans budskap. En studie i de fasta sångpartierna i svenska mässan under reformationstiden.* (BTP 7.) Lund.
- Joannis Calvini Opera selecta. Vol. V. Institutionis Christianae religionis 1559 librum IV. continens. Eds.: P. Barth & W. Niesel. Editio secunda emendata. Monachium 1962
- Kjöllersström, Sven, 1935, *Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV. En kyrkohistorisk studie.* (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. 31:5.) Lund.
- Kjöllersström, Sven, 1940, *Svenska förarbeten till kyrkoordningen av år 1571.* (SSSKH 2.) Stockholm.
- Kjöllersström, Sven, 1941, *Missa Lincopensis.* (SSSKH 4.) Stockholm.
- Kjöllersström, Sven, 1944, *Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571-1682.* (SSSKH 11.) Stockholm.
- KO 1571: *Den svenska kyrkoordningen 1571. Jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning.* Ed.: Sven Kjöllersström. Lund 1971.
- Laurentius Petri, 1562, *Om någor stycker wårs Herras Jesu Christi Nattward anrörandes.* Dialogus. Stocholm.
- Laurentius Petri, 1573, *Öffuer Historien om wårs HERRAS Jesu Christi werdigha Pino och Dödth / någhra eenfalligha Sermoner eller Predicaner.* Stockholm.
- Laurentius Petri, 1587, *Dialogus. Om then förwandling som medh Messonne skedde ... Scriffuin Aff Erchebiscop Lars j Upsala / Anno 1542 ... och nu på Prent giffuin aff A[braham] A[ndreæ] A[ngermannus].* Wittemberg.
- Laurentius Petri, 1587a, *Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier Scriffuin Aff Erchebiscop Lars j Upsala / Anno 1566. Och nu ... på prent giffuin aff A[braham] A[ndreæ] A[ngermannus].* Wittenberg.
- Liturgin 1576: *Liturgia Svecanæ Ecclesie catholicæ & orthodoxæ conformis.* [Stocholmiæ 1576.] Faksimil. Malmö 1953.
- de Lubac, Henri, 1944, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'eglise au moyen Age. Étude historique.* (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Theologie S.J. de Lyon-Fourvière. 3.) Paris.
- Malmgren, Arthur (ed.), 1965-1966, *Fyra svenska reformationsskrifter tryckta i Stockholm år 1562.* I: Den svenska psalmboken. Katekes jämte en liten bönbok. II: Evangelium och epistlar jämte passio. III: De fyra kyrkliga böckerna av år 1562. Deras bakgrund och funktion. Malmö.
- McDonnell, Kilian, 1967, *John Calvin, the Church and the Eucharist.* Princeton, New Jersey.
- Milner, Benjamin Charles, 1970, *Calvin's Doctrine of the Church.* (Studies in the History of Christian Thought. V.) Leiden.
- OPSS: *Samlade skrifter af Olavus Petri.* 1-4. Ed.: Bengt Hesselman. Uppsala 1914-1917.
- Pahlmblad, Christer, 1994, »Men hoo wore så galen?» Om elevationsfromhet och reformation» i Alf Härdelin (ed.), *Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro-kyrka-praxis.* (Tro & Tanke 1994:1-2.) Uppsala.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden.* (BTP 60.) Lund.

- Pahlmblad, Christer, 2002, »Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige» i Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria. 4. Enhetskyrkans tid*. Stockholm.
- Pernler, Sven-Erik, 1982, »Predikan ad populum under svensk medeltid. Till frågan om sockenprästernas predikoskyldighet» i Alf Härdelin (ed.), *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andréén*. (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. II. Ny följd. 35.) Stockholm.
- Psalterium Davidis juxta translationem veterem, una cum Canticis, Hymnis & Orationibus Ecclesiasticis*. Upsaliæ 1620.
- Redin, Jan, 1951, »Mortorps handbok och mässbok av 1548». *Svenskt gudstjänstliv* 26, 1951, s. 72-83.
- Rubin, Miri, 1991, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge.
- SRA: *Svenska riksdagsakter ... I-III*. Ed.: del I: Emil Hildebrand & Oscar Alin; del II-III: Emil Hildebrand. Stockholm 1887-1899.
- Troil, Uno von (ed.), 1790-1791, *Skrifter Och Handlingar Til Uplysning i Svenska Kyrko och Reformations Historien*. I-V. Upsala.
- Yates, Nigel, 1991, *Buildings, Faith, and Worship. The Liturgical Arrangement of Anglican Churches 1600-1900*. Oxford.

Tradition och förnyelse – arvet från Laurentius Petri

RAGNAR HOLTE

Predikan och luthersk bekännelse

Den lutherska reformationen i Sverige startade med predikans förnyelse. När Västerås riksdag 1527 fattade det berömda beslutet att Guds ord skulle överallt i riket »renliga predikat varda» stod Olavus Petri inom kort beredd att genom sin tryckta postilla tillhandahålla en modell för hur sådan predikan kunde se ut. Beslutet kom senare att tolkas som ett slags bekännelseformel, liktydig med luthersk tolkning av Skriften. I sin historiska kontext hade det dock inte denna innebörd. Det gav snarare en minsta gemensam nämnare för flera olika kyrkliga riktningar, av vilka bibelhumanismen var den mest inflytelserika. Genom beslutet var det fritt fram för alla trosriktningar att argumentera för sina uppfattningar utifrån bibelordet. Olavus själv framhåller ofta att evangeliet är fritt och att ingen kan tvingas till tro; tron väcks av den helige Ande genom det förkunnade ordet, och varje individ måste därför ta ställning i trosfrågor utifrån sin personliga övertygelse. Början av reformationsskedet ger alltså utrymme för en viss pluralism i trosfrågor, även om meningsbrytningarna kunde bli nog så skarpa.

Genom hela kyrkans historia har förnyelserörelser framträtt och krävt i första hand utrymme inom kyrkans liv, i andra hand reformer, men inte sällan mött oförståelse från traditionens väktare. Om dessa rörelser fått framgång och nått egna maktpositioner inom kyrkan har det dock inte sällan hänt att de blivit lika intoleranta mot oliktankande som de traditionister av vilka de i början motarbetades. Den utvecklingen får vi också i den svenska kyrkan, där dessutom kungamaktens agerande får en avgörande betydelse. Genom sina tyska rådgivare blev Gustav Vasa övertygad om att enighet i religionen var en viktig förutsättning för nationell enighet. Den inställningen hade kungarna också i fortsättningen, vilket under 1600-talet ledde till ett hårdnande konfessionellt och politiskt klimat. Uppsala möte

1593 hade nöjt sig med att framhäva dels den Augsburgska bekännelsen, dels religionen under Laurentius Petris ärkebiskopstid som riktningssgivande. Men under 1600-talet blev en luthersk ortodoxi tongivande bland prästerskapet, vilket ledde till att genom kyrkolagen 1686 hela Konkordieboken upphöjdes till bekännelseskraft. Att Guds ord skulle »renliga predikat varda» blev nu liktydigt med att predika den rena läran enligt Konkordieboken. Den däri ingående Konkordieformeln har en helt annan karaktär än Augsburgska bekännelsen.

Den för alla lutheraner gemensamma Augsburgska bekännelsen har en klar ekumenisk tendens och har visat sig äga stor relevans ännu under 1900-talets samförståndssträvanden mellan konfessionerna. Konkordieformeln sökte lösa de interna lärostriderna inom lutherdomen och förlorar sig i en mängd intellektuellt tilltrasslade resonemang som torde ha föga att ge åt nutidens kristna. Bl. a. Birgit Stolt har pekat på den intellektualisering av teologi och förkunnelse som ägde rum inom tidig lutherdom med start hos Melanchthon. Medan Luther alltid betonade att predikan och tron måste få fäste i både förstånd och känsloliv, var man inom ortodoxin misstänksam mot känslolivet: man skulle predika objektivt om »Kristus för oss» men akta sig för det känsloljuskande »Kristus i oss». En våldsamt reaktion mot detta synsätt kom att präglade följande århundradens pietistiska och nyevangeliska rörelser.

Inom det svensk-lutherska enhetssamhället krävdes av varje medborgare att tro enligt luthersk bekännelse såsom formulerad i Lilla katekesen, och för att få utöva vissa yrken t o m att delta i nattvarden. Prästerna var med ed bundna både vid bekännelsen och vid troheten mot kung och överhet. Prästeden om bekännelsen avskaffades inte förrän 1903 då den ersattes av ett betydligt rimligare formulerat löfte; trohetseden hade avskaffats några decennier tidigare. I enhetssamhället hade man onekligen långt avlägsnat sig från den evangeliets frihet som Olavus Petri förutsatte. Det var faktorer som dessa som fick grenar av nyevangelismen att förneka Svenska kyrkans, »statskyrkans», karaktär av kristen kyrka i nytestamentlig mening. I en från staten skild kyrka och i ett samhälle präglad av livsåskådningspluralism kan kristna förkunnare precis som Olavus Petri bara förlita sig på evangeliets egen inneboende kraft att övertyga – och det är väl så det skall vara.

Laurentius Petri betonade alltid predikans grundläggande betydelse i

kyrkans liv men kom att efterlämna relativt få originalpredikningar. Olavus Petri uppvisar en enkel modell för predikan: först en kort textförklaring, sedan en utläggning av den »lärdom» texten hade att ge hans medkristna i det läge de befann sig. Det är ett grundrecept som står sig genom tiderna men i varje situation måste fyllas med nytt innehåll.

Liturgi och sakramentsfromhet

Ovan nämndes att förnyelserörelser kan ha vissa avigsidor. En sådan kan vara att man blir så fångad av en nyupptäckt att man renodlar den och försummar andra aspekter som också kan vara viktiga. Laurentius Petri är föredömlig genom att trots sin betoning av predikan inte ha förlorat sinnet för gudstjänstens liturgiska helhetsgestalt. Men ser vi på hur gudstjänstlivet i Svenska kyrkan utvecklats från 1600- till om 1800-talen kan vi iaktta att predikan blivit det alltmer dominerande momentet medan liturgin i stället utarmats. Hårdast drabbades de gudstjänster som bar de vackra namnenottesång och aftonsång och vilkas lovsångskaraktär ärkebiskopen lagt ner mycken omsorg på att bevara. Dessa gudstjänster ingick ju i tidedgården, som särskilt vid helgerna och i städerna skulle fyllas med bibliska sånger i traditionell gregoriansk gestalt, utförda av latinskolornas lärare och elever. Det för framtiden olyckliga var emellertid att det ursprungliga vittgående försvenskingsprojektet för dessa gudstjänster hade avbrutits, eftersom ärkebiskopen bedömt att latinstuderande skulle få både uppbyggelse och nytta av att i gudstjänsten sjunga på latin. Vi har sett att sång- och textböcker för dessa gudstjänster trycktes så sent som 1620, men den lutherska ortodoxi som alltmer växte fram bland prästerskapet saknade tydligen intresse för dem. På sikt försvann dessa gudstjänsters karaktär av tidedgård helt. De blev predikogudstjänster med minimal liturgi.

Bättre klarade sig högmässan, som i huvudsak behöll sin traditionella gestalt fram till 1811, då en ny handbok med häpnadsväckande okänslighet stuvade om i den, vilket kom att vålla livliga protester. I senare delen av 1800-talet återupptäcktes liturgins, inklusive den gregorianska sångens, betydelse, vilket kom att prägla mässordningen i den nya handboken 1894 och den i anslutning därtill presenterade mässmusiken. Upptäckten av Bjuråkershandskriften från ärkestiftet kom att väcka nytt intresse för det arbete som ägt rum under Laurentius Petris ledning för att skapa en svensk

högmässa med det bästa av det traditionella arvet bevarat. Under 1500-talet hade man lagt den svenska texten under ordinariemelodierna oförändrade. Deras svårighetsgrad ledde då till att de huvudsakligen utfördes som kör-sång. När de återinfördes på 1890-talet gavs de en något förenklad gestalt för att underlätta församlingens deltagande i sången, och den karaktären har de i princip senare behållit.

Under de följande decennierna gjordes också försök att återuppta delar av tidegården. Det mest vittgående försöket gjordes av kyrkoherdarna Arthur Adell och Knut Peters, som började att steg för steg bygga upp en tidegård både för veckans dagar och för kyrkoåret, *Den svenska tidegården*. På nytt blev Laurentius Petri en inspirator; jämte Bjuråkershandskriften gav även den senare upptäckta Höghandskriften riklig information om det arbete som under hans ledning bedrivits för att skapa en evangelisk tidegård. Det var Adell och Peters som med anknytning till Sveriges förste evangeliske ärkebiskops liturgiska insatser tog initiativ till det sällskap som bär hans namn och som är utgivare av denna årsbok. *Laurentius Petri sällskapet för svenskt gudstjänstliv* har också fortsatt utgivningen av *Den svenska tidegården*. Senaste textutgåva (Verbum 2000) och melodiutgåva (Verbum 2002) är givetvis anpassade till nya bibelöversättningen. Numera finns också andra svenska tidegårdsutgåvor av större eller mindre omfattning. Tidegården används mest i läst form, för gemensam bön vid retreator o d eller som enskild andakt. I sjungen form, t ex som aftonsång på sön- och helgdagar, kan den traditionella gregorianiken delvis kompletteras med flerstämmig sång. Ett exempel på detta finns på en CD *Öppna min mun till ditt lov* med veckoslutets tideböner enligt *Den svenska tidegården* (Verbum Musik 2000, best.nr. 8-99077).

När reformatorernas förflitande på det förkunnade ordets frigörande kraft senare övergick i förkunnelsens intellektualisering och i ett totalt ointresse för bildframställningar och »ceremonier», uppstod det fenomen som Yngve Brilioth så målande benämnde »det talade ordets tyranni». Församlingen tilldelades en passiv åhörarroll i stället för att på olika sätt aktiveras i gudstjänsten, och målningarna i de medeltida kyrkorummen kalkades över. Denna utveckling ter sig närmast obegriplig för oss som lever i en audiovisuell tidsålder där det talade ordet så lätt försvinner ohört om det inte beledsagas av bild och rörelse. I nutidens kyrkliga förnyelsesträvanden

söker man självfallet att kombinera dessa faktorer. Därtill kommer sången, som lyckligtvis aldrig varit helt bortglömd i församlingens gudstjänstliv.

Laurentius Petri var inte opåverkad av Melanchthons syn på gudstjänsten som ett möte mellan lärare och åhörare men kände ändå varmt för sången och hade sinne för vad Brilioth benämner gudstjänstens framställande sida: i liturgin gestaltas frälsningskeendet. I hans påfallande sakramentsfromhet låg en respekt och vördnad för det mysterium som aldrig kan helt uttryckas i ord. När han så högt värderade att i nattvardsliturgin det invigda brödet och vinet lyftes upp för att tillbes får vi komma ihåg att prästen utförde liturgin vänd mot altaret, så att brödet och bågaren var osynliga för församlingen om de inte lyftes upp. Reformatorerna förde resonemang om att altaret borde vara så placerat att prästen kunde utföra nattvardsmässan placerad bakom det vänd mot församlingen, men man gjorde ingenting för att i praktiken ändra praxis på den punkten. Detta är däremot en utveckling som i brett ekumeniskt samförstånd har ägt rum under det sena 1900-talet.

Över huvud har ekumeniken spelat en stor roll i 1900-talets arbete med mässans liturgi inom olika kyrkor, och i Sverige kom mässordningarna 1942 och än mer 1986 att utvecklas i en riktning som delvis avviker från 1500-talets ordningar men knappast strider mot reformatorernas intentioner: det är snarare så att man genom studier i fornkyrkliga liturgier och i samsyn med systerkyrkor hittat lösningar på ett problem som reformatorerna ställdes inför när de av läromässiga skäl tvangs att förkasta de böner som i den romerska liturgin omgav instiftelseorden. Deras lösning att låta prefationen (lovsången) utmyнна i instiftelseorden betonade nattvardens karaktär av *eukaristi* (tacksägelse) men tog bort prefationens värdefulla kyrkoårsväxling och bröt dess organiska samband med *Sanctus* (Helig). Båda dessa ting återställdes 1942, då man i stället efter *Sanctus* placerade en nyskriven bön efter fornkyrklig förebild som adekvat övergång till instiftelseorden. 1986 tillkom flera alternativa nattvardsböner, med instiftelseorden inbyggda i dem. De ger ny värdefull belysning av nattvardens mysterium.

Elevation (upplyftande) av de invigda nattvardselementen nämns inte i kyrkohandboken. Utförs nattvardsmässan i riktning mot församlingen bör givetvis bröd och bågare tydligt framhävas vid instiftelseordens läsning. Vill man elevera kanske man snarare än till 1200-talets dubbla elevation borde

anknyta till den fornkyrkliga seden att i slutet av nattvardsbönen lyfta upp båda elementen samtidigt (med en stor oblat hållen ovanför bågaren). Är det inte naturligare att rikta tillbedjan till Kristusnärvaron i det kompletta sakramentet än i vardera elementet för sig?

Christer Pahlmblad framhåller i slutet av sin artikel att i luthersk tradition Kristi kropps sakramentala närvaro blivit starkt framhävd, men att dess ursprungliga organiska förknippning med församlingen som Kristi kropp blivit undanskymd. I 1986 års mässordning är sambandet mellan de båda aspekterna mycket fint framhävt genom att brödsbrytelsen sker vid läsningen av Paulus-ordet om nattvardsbrödet som en delaktighet i Kristi kropp, varvid församlingen stämmer in: »Så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd.»

Psalmsång

En oskattbar reformatorisk nyskapelse i gudstjänstlivet var den nydiktade kyrkovisan, som man snart övergick till att beteckna som psalm. I Sverige startade detta med de av Olavus Petri utgivna sångsamlingarna 1530 och 1536. Nya utgåvor kom tätt, så t ex utkom 1562 en starkt utvidgad psalmbok under Laurentius Petris ledning. Året efter Uppsala möte 1593 utkom århundradets sista psalmbok, innehållande inte mindre än 149 psalmer. Ärkebiskopen har aldrig i samma utsträckning som brodern utpekats som författare eller översättare av psalmer, men för i varje fall *en* psalm bevarad i vår nuvarande psalmbok anges han som översättare (dock med frågetecken): *Min själ skall lova Herran*, en parafras över Psaltarens 103:e psalm. Ärkebiskopen visade visserligen stor omsorg om den gregorianska sången och såg till att mässordinariets svenska texter underlades de gregorianska melodierna, men de längsta ordinariesångerna lät han ersättas med nydiktade parafrafer. Av allt att döma har han själv medverkat till att Luthers credopsalm fördes in som sjungen trosbekännelse på svenska. Han har även accepterat Decius *Allenaste Gud i himmelrik* som ersättning för *Laudamus*. De efter kyrkoåret växlande sångerna översattes aldrig till svenska med undantag av sekvenserna för vissa högtider. På deras plats i högmässan in-sattes psalmböckernas psalmer i den mån dessa sånger inte fortfarande sjöngs på latin. På lång sikt slog psalmerna helt igenom i denna funktion. Nya gudstjänsttyper krävde också inslag av psalmer. Den svenska reforma-

tionen satte värde på den traderade gudstjänsten men fyllde den med nytt innehåll. Vid sidan om predikans omgestaltning är psalmdiktning och psalmsång det främsta uttrycket för reformationens förnyelsesida.

Psalmen/kyrkovisan kom också i hög grad att ha framtiden för sig. En viktig sida i detta var dess förmåga att aktivera menigheterna i gudstjänst-sången. Härtill bidrog i hög grad det rytmiskt medryckande i många melodier – den sidan i sångerna blev tyvärr alltmer bortglömd under seklernas lopp: tendensen gick i riktning mot rytmiskt utjämnade melodier framförda i ett mycket långsamt tempo. De sköna koralsättningarna i Bachs oratorier vittnar tydligt om denna utveckling. Det var först under 1900-talets senare hälft som ett arbete sattes in för att återskapa den rytmiska koralen från 1500-talet; frukterna härav finns i 1986 års psalmbok. Vi har mycket knapphändig information om hur församlingssången kom igång och utvecklades under reformationsskedet, men tydligt är att menigheterna småningom lärde sig att sjunga med i ofta förekommande psalmer. Karakteristiskt är att ännu Kyrkoordningen 1571 stannar vid att för mässans ingångs- och gradualmoment rekommendera ett mycket begränsat antal kärnpsalmer. Detta har naturligtvis underlättat församlingarnas tillägnelse av repertoaren. När man i 1614 års kyrkohandbok sökte väsentligt bredda psalmvalet för främst gradualpsalmen väckte detta till en början opposition: här krävdes mer än man tyckte sig kunna klara av. Men i och med att under ortodoxins tid skolväsendet, katekesundervisningen och husförhören byggdes upp och läskunnigheten ökade blev snart sagt hela den svenska befolkningen upplärd i bl. a. psalmsång. Psalmsång ägde rum inte bara i kyrkorna utan också i hem och skola. Bibel och psalmbok spreds alltmer till hemmen, det var i många fall de enda böcker man ägde.

Som ett krön på den lutherska ortodoxins epok i Sverige står 1695 års psalmbok (enbart texter), följd av 1697 års koralspsalmbok. Sedan dröjde det drygt 100 år till nästa psalmbok, den Wallinska från 1819, och ytterligare drygt 100 år till 1937 års psalmbok, den sista som var »av konungen gillad och stadfäst». Under 1900-talet minskades tålmodet med det gamla, och efter knappt 50 år fick vi vår nuvarande psalmbok från 1986. Varje ny psalmbok speglar sin egen tids kristendomstolkning, gudstjänstpraxis och musikuppfattning men tar också vara på arvet, fastän reviderat och kraftigt sållat. På så sätt illustrerar psalmböckerna den svenska reformationens

balans mellan tradition och förnyelse. Det som på psalmens/kyrkovisans område idag uttrycker arvet från den svenska reformationen är inte i främsta rummet en viss repertoar tillkommen under 1500-talet utan själva idén bakom denna andliga och liturgiska kategori. 1500-talets psalmrepertoar var liksom predikans omgestaltning ett uttryck för önskan att göra Bibelns budskap levande och angeläget för sin tids människor på sin tids språk och att tolka människors respons på detta budskap. Man skrev inte för evigheten utan för sin egen samtid. Ändå upplevs en stomme av psalmer från denna tid fortfarande som relevanta. Påfallande är visserligen att credopsalmen, den under 1500-talet kanske allra mest sjungna Lutherpsalmen, helt kommit ur bruk, men å andra sidan lever andra av hans centrala trospsalmer, som *O gläd dig Guds församling nu/Var man må nu väl glädja sig* eller *Vår Gud är oss en väldig borg*. Olavus Petris *O Jesus Krist som mänska blev* är kanske den mest sjungna svenska reformationspsalmen.

Reformationstidens psalmer förefaller ha stått sig bättre än ortodoxins och upplysningens. 1800-talets andliga sång kännetecknas av en splittring mellan kyrkopsalm och väckelsesång spridd bland nya andliga rörelser inom och utom kyrkan. När några av väckelsesångerna togs in i 1937 års psalmbok tyckte koralbokskommittén att flera av melodierna inte var »kyrkligt vär-diga» utan gav dem andra melodier – på vilka de väl knappast någonsin blev sjungna: text och originalmelodi var alltför intimt förknippade. Här hade man mer eller mindre tappat kontakten med den lutherska kyrkovisans ursprungliga idé. 1500-talets ofta livfulla melodier hade ju från början inte den »kyrkligt vär-diga» stil som de senare erhöll genom att rytmiskt utjämnas och därmed förvanskas. 1986 års psalmbok öppnade för väckelsesången främst genom den första huvuddel som är ekumenisk, dvs. antagen av flertalet kristna samfund i Sverige. Av 1800-talets kyrkopsalmer har nog främst några med kyrkoårsprägel behållit en stark ställning, såsom Franzéns *Bereden väg för Herran* och *Vad ljus över griften*. Men nyevangelismens sånger av främst Rosenius (*Var jag går i skogar, berg och dalar*) och Lina Sandell (*Blott en dag*) har idag en betydligt starkare ställning än det mesta i 1819 års psalmbok. 1986 har ett större sortiment av dem (med originalmelodier!) än 1937/39.

1937/39 hade många goda nytillskott. Till de idag mest sjungna hör Frostensons *Som spridda sädeskornen* och den utifrån hämtade julsången *Stilla natt*. 1986 års psalmbok kännetecknas av stor bredd. Den föregicks av

ett intensivt förarbete med att uppmuntra till svensk psalmdiktning och nykomponerande av melodier, dessutom har mycket hämtats utifrån. Slående är t ex att den tysklutherska repertoar som präglat tidigare psalmböcker nu balanseras av ett betydande inslag av engelska *carols* och av sånger hämtade från många andra traditioner. Psalmrepertoaren är f ö i ständigt växande; 1986 års kyrkomöte uttalade att psalmdiktning är en verksamhet som bör bedrivas kontinuerligt och inte bara i samband med att en ny psalmbok planeras. Flera psalmbokstillägg har utkommit efter 1986. En del psalmer har tacksamt tagits emot, andra har blivit liggande obrukade. Rikedomen i 1986 års psalmbok har nog inte ännu blivit till fullo utnyttjad. Somliga psalmer slog an direkt, som Hallqvists *Det finns djup i Herrens godhet* eller Frostensons *Guds kärlek är som stranden*, men man kan fortfarande göra nyupptäckter. Påfallande är hur olika prästers psalmval till högmässan kan utfalla på en och samma söndag. En kanske väljer enbart gamla beprövade psalmer, en annan vill få med så många nya psalmer som möjligt.

I en sekulariserad tid har klyftan ökat mellan å ena sidan regelbundna kyrkobesökare och deras breda förtrogenhet med psalmrepertoaren, å andra sidan människor vilkas kontakt med kyrka och psalmsång nästan enbart sker vid förrättningar som dop, vigsel och begravningsgudstjänst. Präster som ofta förrättar dop skulle nog vilja ha lite variation i psalmvalet, och det finns en rad fina doppsalmer att välja emellan. Ändå blir det nästan alltid *Tryggare kan ingen vara*, därför att föräldrarna känner till den och den väcker goda minnen till liv. På liknande sätt blir *Härlig är jorden* och *Blott en dag* många självklara psalmval vid begravning. Våra tre mest kända sommarsalmer blir gångbara vid alla tre slagen av förrättningar, om de inträffar på sommaren. Vi skall inte här fördjupa oss i problematiken men konstatera att psalmen alltfört utgör en värdefull kontaktyta i människors relation till kyrkan.

Tradition och förnyelse: omsorg om den traditionella gudstjänsten i mässa och tidedgård, samtidigt öppenhet mot nya gudstjänstformer och en ständigt förnyad psalmrepertoar: så kan man kort sammanfatta den svenska reformationens hållning såsom personifierad i vår första evangeliska ärkebiskop Laurentius Petri. Det är ett program som står sig även i nutiden, men självklart fyllt med nytt innehåll.

Recensioner

REDAKTÖR: ANNA J EVERTSSON

Aggedal, Jan-Olof

Griftetalet mellan trostolkning och livstydning.

En pastoralteologisk studie

Diss., Bibliotheca Theologiae Practicae 71, Arcus förlag, Lund 2003, 418 s.,

ISBN 91-88553-13-2

Vid så gott som alla kyrkliga begravningstjänster förekommer ett s.k. griftetal, en kort predikan av prästen. Statistiskt är griftetalen, efter söndagsgudstjänstens predikan, den kristna förkunnelse som samlar det största antalet åhörare. I Sverige handlar det om ca 2,8 miljoner och i Finland om ca 2 miljoner per år. Men vad prästerna egentligen talar om har vi hittills inte haft någon helhetsbild av. Inte heller hur lyssnarna kan tänkas uppfatta det som sägs.

Jan-Olof Aggedal har försökt klarlägga vad prästerna förkunnar i sina griftetal men också granska den vägledning och hjälp som åhörarna genom talet kan tänkas få när de konkret ställs inför frågor som hör ihop med död och sorg. Hur kan den trostolkning som prästerna ger uttryck för tänkas fungera som en livstydning för lyssnarna att bygga vidare på? Resultatet redovisas i avhandlingen *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning. En pastoralteologisk studie.*

Aggedal har dels empiriskt undersökt hur prästerna förhåller sig till olika aspekter kring begravningstjänsten, dels analyserat vad de konkret säger i griftetalet. Deras hållning har granskats med hjälp av frågeformulär i tre svenska stift, Härnösand, Strängnäs och Växjö (337 svar), och det svenskspråkiga Borgå stift i Finland (102 svar), sammanlagt 439 svar. Vad prästerna konkret förkunnar har han studerat genom en analys av 211 svenska och 92 finländska griftetal, inalles 303 tal.

Undersökningen har ändå en högre ambition än att bara analysera enkät-svar och griftetal. Aggedal har utifrån kyrkliga handböcker och annat material noggrant beskrivit hur en begravningstjänst kan gå till i de båda

länderna och sammanställt en begravnings och dödens teologi. Han har därtill granskat förutsättningarna för samspelet mellan präst och åhörare i griftetalet genom att utifrån olika forskningsresultat beskriva trosuppfattningar i det sekulariserade samhället och i förlängningen av detta hur deltagarna kan tänkas uppleva det som prästen säger.

En av Aggedals slutsatser är att det finns ett stort glapp mellan kyrkans tro och gemene mans syn på de eviga tingen och på upplevelsen av döden. Människor i Sverige och Finland blir alltmer främmande för det som kyrkan vill stå för. Man har allt svårare att ta till sig det som sker genom kyrkliga handlingar och som förmedlas genom kristen förkunnelse. Då många värderingar inte stämmer överens med kyrkans, när bara en liten del omfattar kristen tro, blir kyrkans budskap svårförståeligt. Flertalet börjar betrakta begravningsgudstjänsten bara som en värdig akt utan religiös betydelse. Författarens centrala fråga är då: Hur fungerar prästens griftetal som en hjälp för åhörarna att tyda livet? Undersökningen kallas en pastoralteologisk studie. Med det antyder författaren att studien vill vara ett bidrag till att klarlägga hur kyrkan fullföljer sitt uppdrag att formulera ett autentiskt trosliv i dagens värld.

Avhandlingen bygger på statistiskt och empiriskt material. Det statistiska spelar ändå en underordnad roll. I analysen visar författaren hur prästernas griftetal förhåller sig till den homiletiska traditionen, hur talen disponeras, inleds och avslutas. Han pekar på viktiga teman som tas upp. Ofta handlar griftetalen om död och odödlighet, om uppståndelse och evigt liv. Han visar också hur prästerna gärna anknyter till naturens rytm, där död och förgängelse växlar med ny födelse och han beskriver den gudsbild och människosyn som återspeglas i prästernas tal.

En mängd information flimrar förbi i studien. En allmän slutsats är att finländska präster i sina griftetal mer än de svenska riktar sig till kyrkligt aktiva. En intressant detalj gäller platsen där prästen står när han eller hon håller sitt tal. Finländska präster står huvudsakligen bakom kistan, rätt långt från lyssnarna, medan de svenska står bredvid kistan och på det sättet har möjlighet till en närmare kommunikation med åhörarna.

Aggedal analyserar inte bara generellt innehållet i prästernas griftetal utan ställer det också i relation till trosläran. För att bara nämna några exempel så finner han bl.a. att prästerna i regel beskriver döden som något naturligt – och

inte som en följd av synden. Här ser han ett avsteg från den evangelisk-lutherska tron. Uppståndelsen har en självklar andel i de flesta prästers tal, men det är enligt analysen ganska ovanligt att prästerna går närmare in på frågan om kroppens uppståndelse, vilket betonas i den kristna läran. Domspektivet, tanken att alla människor skall ställas inför en slutlig dom, är starkt nedtonat, och det finns formuleringar som antyder allas slutliga frälsning. Generellt finns det enligt undersökningen en tendens hos prästerna att låta trostolkningen samspela med folks allmänna uppfattningar, att prästerna i viss mån prutar på lärosynpunkter för att närma sig åhörarna. Aggedal ser detta som ett utslag av en självvårdande hållning, men han menar att det också kan bero på betoningar i den fromhetstradition där prästen arbetar eller till och med på luckor i den teologiska bildningen.

I avhandlingen formuleras fyra perspektiv som återkommer i griftetalen beroende på hur prästerna vinklar sina tal. Det första är ett vad Aggedal kallar ett *biografiskt* perspektiv. Prästen försöker genom att teckna olika bilder av den dödes liv och verksamhet dra paralleller till den kristna tron och formulera olika trostolkningar, och på detta sätt även inkludera åhörarna. Ett annat perspektiv är det *proklamerande*: griftetalet görs till en missionerande, undervisande eller bibeltolkande predikan. Det tredje perspektivet är ett *psykologiserande*. Prästerna anknuter till känslor och upplevelser av död och sorg. Ett sådant tal kan vara varmt självvårdande, men det kan också bli bara en ersättning för trostolkningen. Prästen kan stanna kvar i känslorna utan att ge de trostolkningar som hjälper åhörarna att leva vidare sorgen. Intressant är slutsatsen att manliga präster talar mer om känslor än kvinnliga. Slutligen formuleras ett fjärde perspektiv som kallas det *reflekterande*. Prästen vill genom griftetalet väcka frågor och starta en process där människors existentiella erfarenheter speglas från trons horisont. Prästen inbjuder åhöraren att upptäcka trostolkningens relevans för den egna livstydningen.

Hur fungerar då trostolkningen som livstydning? Aggedal målar en rätt positiv bild av prästernas möjligheter att i griftetalet formulera trostolkningar som åhörarna kan bygga sina livstydningar på. Han visar genom konkreta exempel hur olika aspekter som har att göra med död och sorg kan fungera. Men – menar han – det sker långt ifrån i alla griftetal. Somliga missar tydligt målet, vilket borde utgöra ett memento för kyrkan både i Sverige och Finland.

Det är en intressant och faktaspäckad undersökning. Som akademisk

avhandling är den ändå inte helt oproblematiske. Trostolkningen är väl dokumenterad men frågan om åhörarnas livstydning förblir oklar. Aggedal bygger sina slutsatser huvudsakligen på allmänna statistiska fakta och inte på reaktioner i den aktuella begravningssituationen. Det finns också ett glapp mellan prästernas trostolkning och den tänkta livstydningen hos åhörarna. De kunde tydligare ha konfronterats med varandra. Ett problem är vidare att Aggedal rätt okritiskt låter religionssociologiska uppgifter om människors inställning till kyrka och tro gälla också i den speciella situation som en begravning utgör. Döden har en tendens att väcka religiösa frågor till liv på ett djupare sätt än vad allmänna frågeformulär kan göra. Jag förhåller mig dessutom något skeptisk till Aggedals optimistiska slutsatser om trostolkningarnas möjligheter att genom begravningstalet skapa verkliga livstydningar, d.v.s. hans slutsatser verkar något förenklade.

Men det är en intressant studie, ett pionjärbete, som ger ny kunskap från ett centralt kyrkligt arbetsfält. Grundliga analyser av prästers griftetal ställs i relation till kyrkans tro och människors livsfrågor. Boken är viktig inte bara som en vetenskaplig studie utan även som nyttig läsning för alla som är intresserade av kyrkligt arbete.

Karl-Johan Hansson

Boij, Anita

Jorden är mörk och svart.

Vad som rör pastorerna inom Svenska missionsförbundet när de ska predika om samhället

Diss., Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia et Sociologia Religionum 16, Uppsala universitet, Uppsala 2002, 239 s., ISBN 91-554-5488-7

Att läsa Anita Boijs avhandling är omskakande. Resultaten måste med nödvändighet starta en pastoralteologisk reflektion inom Svenska Missionskyrkan (tidigare Svenska Missionsförbundet, SMF) om pastorernas samhällsyn. Att pastorernas samhällsskildringar är så kategoriskt mörka, att de så gott som genomgående har en så mörk samhällsbild att de oavsett om de talar om samhällsföreteelser på makro-, meso- eller mikronivå beskriver dessa i termer av att jorden är mörk och svart, är omskakande. Boij kan nämligen inte bara visa att pastorerna beskriver samhället i negativa och

mörka termer som en retorisk finess, som en kontrast till ett idealsamhälle som vilar på kristen grund, utan att pastorernas grundförståelse av samhället i långa stycken är negativ och mörk. Oavsett vilket perspektiv som pastorerna anlägger på samhället i sina predikningar lyfter de fram det som är mörkt och uppehåller sig länge vid problemen, våldet, ensamheten och politikernas maktmissbruk. Intressant är att den mörka samhällsbilden delas av pastorskollektivet oavsett kön, ålder, civilstånd, tro, värderingar och andra möjliga bakgrundsfaktorer som Boij undersökt.

Boij intresserade sig för predikoforskningen efter att av åhörare fått höra att de ofta upplever pastorernas predikningar som abstrakta och filosofiska samt att de nästan inte alls anknyter till vardagslivet och samhället. Att författaren själv är pastor och aktiv predikant i SMF kan vara såväl en fördel som en belastning. Hon känner samfundet inifrån och vet vad som är SMF:s väsen, tro och värderingar, samtidigt som det är en konst att distansera sig från förförståelsen och bli forskaren som utifrån med nya ögon och frågeställningar analyserar sitt eget sammanhang. Avhandlingen visar med önskad tydlighet att Boij klarat balansgången och att hon besitter forskarens integritet och självständighet i förhållande till forskningsobjektet.

Undersökningens syfte har varit att försöka ta reda på vad pastorerna inom SMF uttrycker för samhällsbild och vad de säger om kristet samhällsansvar i sina predikningar. Boij hade dessutom från början ambitionen att identifiera vilka faktorer utöver kön som påverkar pastorernas predikan. Det senare visade sig emellertid, under arbetets gång, svårt att genomföra bl.a. beroende på hur materialet till slut kom att se ut. Materialet består dels av ett enkätmaterial, dels av ett predikomaterial, manus av predikningar hållna 21:a söndagen efter trefaldighet 1997 (21 från kvinnor och 14 från män) efterfrågade och insamlade ett år senare, vilket innebär att predikanterna vid insamlingstillfället inte längre hade någon aktuell relation till den insända predikan. Enkäten frågade efter bakgrundsfaktorer, frågor om predikan och dess förberedelse samt pastorernas tro och värderingar. Författaren upptäckte själv under sitt analysarbete att det saknades frågor i enkäten som skulle kunnat fördjupa analysen av relationen mellan pastorns tro och värderingar och vad som faktiskt sägs i predikan.

Så långt som materialet räcker lyfter Boij fram viktiga fakta. Hon kan t.ex. visa att predikoutkasten i tidskriften *Tro & Liv* för en övervägande

majoritet (79 %) av pastorerna har betydelse för deras predikan. Här skulle man kunna tala om en auktoritetstro mot samfundet och att predikningarna i stort ger uttryck för samfundets teologi och ideologi. Boij menar att det i predikningarna finns ett missionsförbundiskt värdesystem, som innebär enhetlighet i tro och värderingsfrågor. Detta är en intressant iakttagelse eftersom mångfald och öppenhet ofta anges som honnörsord inom SMF. Vidare kan hon visa att kvinnor mer än män talar om individens ansvar för medmänniskorna medan männen talar mer om församlingens ansvar för det gemensamma.

Att pastorerna menar att predikan är en väsentlig del av pastorsuppgiften framgår av att de använder mellan två och sjutton timmar för predikoförberedelsen, i genomsnitt använder de sju timmar, dvs. omkring en hel arbetsdag i veckan.

Hur man i en avhandling redovisar metod och forskningsteoretiska resonemang är en viktig och ständigt pågående diskussion inom forskarsamhället. Vilket sätt en författare väljer hör naturligtvis samman med vilket material som underkastas analys och vilken/a metod/er som man väljer att arbeta med och vilket paradigm som gäller inom forskningsdisciplinen. Litet förenklat innebär det ena sättet att lösa metodfrågorna att diskutera dessa i ett eget kapitel och sedan sparsamt återkomma till dem medan det andra sättet väver in metodresonemanget genom hela avhandlingen. Boij har valt att förutom i kapitel 6, där övergripande metod och forskningsprocess presenteras, genomgående återkomma till metodresonemang, vilket ger en klar och redig redogörelse för hur materialet har analyserats. Samtidigt innebär det tyvärr att *Jorden är mörk och svart* blir svårläst för icke facksociologer, vilket är synd eftersom Boij kan redovisa många spännande resultat som riskerar att drunkna i de metodteoretiska resonemangen. Trots detta är det mödan värt att tränga in i avhandlingen. Boijs avhandling är ett viktigt och omskakande bidrag till förståelsen av samhällssynen hos pastorer i SMF vid tiden kring millennieskiftet.

Jan-Olof Aggedal

Den genomskinliga platsen

*ett idématerial kring gudstjänsten av Victoria Rudebark
med reflektioner av Leif Nahnfeldt*

Verbum förlag, Stockholm 2002, 220 s., ISBN 526-2867-1

Med boken *Den genomskinliga platsen* har vi fått ett nytt idématerial för gudstjänst. Bokens titel kommer från engelskans *a thin place*, ett gammalt keltiskt uttryck som sedan länge använts för att beskriva ön Iona. Victoria Rudebark tar fasta på att både Iona och en gudstjänst kan vara *a thin place*, en genomskinlig plats där bara en tunn hinna skiljer det materiella från det andliga, det vardagliga från det heliga.

Det är också livet på ön Iona och arbetet i Wild Goose Resource Group WGRG som är källan för inspirationen. Bokens sista kapitel ger läsaren historien bakom Iona Community. Erfarenheter från gudstjänstarbetet på Iona lyfts fram i de olika kapitlen. Trots detta är det inte Iona Community som är i fokus i boken. Fokus är vår gudstjänst, dess betydelse och den gudstjänstfirande församlingens roll i gudstjänsten. Här finns en av bokens förtjänster. Det är lätt att bli berörd och entusiasmerad av en andlig tradition, av att tillsammans med andra få gå in i ett gudstjänstliv under en kortare eller längre tid; i Taizé, Iona eller var vi har våra källor. Det svåra är att ta med erfarenheten hem; att inte göra Taizé eller Iona på hemmaplan, utan låta Taizé och Iona fördjupa och påverka vår gudstjänst och få gestalt i vår miljö. I *Den genomskinliga platsen* sätts Ionas tankar och gudstjänst in i ett sammanhang och relateras till områden församlingen brottas med i gudstjänstarbetet. Vi får hjälp att göra översättningen.

Boken går bra att läsa på egen hand men inbjuder egentligen mer till att läsas i t.ex. en gudstjänstgrupp. Kapitlen har rubriker som »Rummets betydelse», »Före gudstjänsten», »Festen kan börja», »Delaktig bön», »Symboler och symbolhandlingar», »Motstånd mot förändring» för att nämna några. Kapitlens löpande text bryts upp av moment som »Pröva gärna» som inbjuder till samtal och konkret experimenterande i gudstjänstrummet. Liturgier från Iona som knyter an till kapitlets tema fogas in i texten. Varje kapitel avslutas med ett avsnitt som heter »Reflektera vidare» som innehåller frågor att bearbeta enskilt eller i grupp. Då och då möter teologiska reflexioner kring olika aspekter av gudstjänst av Leif Nahnfeldt.

Kapitlet om symboler och symbolhandlingar ger både fördjupad förstå-

else av de bibliska symbolerna och inspirerar till att hitta samtida symboler och personliga symboler som kan fungera som nya gemensamma symboler i gudstjänsten. Bokens näst sista kapitel heter »Motstånd mot förändring». Kapitlet sätter in gudstjänstförnyelsen i ett större sammanhang. Att utveckla gudstjänsten är något djupare än att ersätta en psalm med några sånger från Iona. Här berörs problem som kan uppstå i förändringsarbete och relateras till frågor om församlingssyn och gudsbild.

I avsnittet om församlingssången ger John L. Bell många bra tips till kyrkomusiker och sångledare, t.ex. uppmanar han till att i minst en psalm våga gå ifrån orgelpallen. Avsnittet ger hjälp att lära ut sånger på ett nytt och ganska enkelt sätt, fritt från prestige. Tipsen syftar också till att frigöra gudstjänstfirarnas sångglädje så att sången blir lovsång till Gud! Sång och psalm är inte i första hand till för att få människor att må bra utan för att tillbe Gud. Därför är John L. Bell kritisk till psalmtoppslistor. Ett bra tips för att bli en sjungande församling är enligt Bell; »Sprid ett rykte...som säger att församlingen sjunger utmärkt!» Sången på Iona och i denna bok blir också en mötesplats mellan människor där vi delar något av våra liv med varandra.

Kan då denna bok vara en hjälp för oss att göra gudstjänsten till en gemenskinlig plats där himmel och jord, människa och Gud, vardag och fest möts? Vi tycker att boken innehåller inspirerande material både genom konkreta övningar, samtal och liturgier och genom de fördjupande texterna. Den teologiska grundsyn som återspeglas både i liturgierna och i boken för övrigt med närheten mellan vardagen, skapelsen och bönen slår an något i oss. Ett igenkännande och en längtan. Att det ska finnas många gemenskinliga platser i våra liv där hinnan mellan Guds verklighet och vår är tunn och genomsläpplig.

Liksom erfarenheten från Iona kräver en bearbetning för att kunna omsättas i vårt gudstjänstliv kräver bokens material att vi arbetar igenom det. Att vi läser också prövande; kan just denna symbolhandling fungera hos oss, hur omsätter vi denna bön i vår församling? En effekt av boken kan kanske vara att vi väljer egna symboler, formar ännu helt okända symbolhandlingar och skriver nya böner!

Johan-Magnus Sjöberg & Lena Sjöstrand

Den svenska psalmboken med tillägg

Verbum förlag, Stockholm 2002, 1840 s. + 12 s., ISBN 91-526-5500-8

Första söndagen i advent 2003 togs en ny evangeliebok i bruk i Svenska kyrkan. Detta har skapat ett behov av nya psalmboksutgåvor; bokförlagen Libris och Verbum har båda gett ut sådana i olika utföranden, format och material. Denna recension avser inte att göra någon jämförelse dem emellan, utan vill granska en av dem. Verbums huvudsakliga produkt bär namnet *Den svenska psalmboken med tillägg* och finns, enligt deras katalog, i inte mindre än nio olika utföranden. Det är alltså denna psalmboksutgåva som är av intresse här. För ordningens skull skall jag nämna att man också ger ut en psalmbok utan tillägg som kort och gott heter *Den svenska psalmboken*; denna finns enbart i ett format och utförande.

Den svenska psalmboken – bestående av 700 psalmer och antagen av Kyrkomötet – är ett av Svenska kyrkans bekännelseokument enligt *Kyrkoordningen 1999*. Verbums *Den svenska psalmboken med tillägg* innehåller förutom dessa 700 psalmer alltså även ett tillägg om 100 psalmer som inte antagits av Kyrkomötet. Tillägget har dock antagits av EFS styrelse och ersätter det tidigare EFS-tillägget. Inte någonstans framgår emellertid att tilläggets psalmer, nr 701–800, inte utgör något officiellt tillägg för hela Svenska kyrkan. Detta förfarande är minst sagt beklagligt, om inte förkastligt. Naturligtvis står det församlingar fritt att använda psalmer ur tillägget, även i huvudgudstjänster och i kyrkliga handlingar om tjänstgörande präst och kyrkomusiker är ense därom, precis som vilka andra sånger som helst, *Kyrkoordningen 1999*, 18 kap. 4 §.

Verbums nya psalmboksutgåva skiljer sig utseendemässigt från den tidigare på flera punkter. Den är försedd med illustrationer av Kristina Anshelm. Den har inledningsvis en gemensam innehållsförteckning för hela bokens fem böcker: *Psalmboken*, *Evangelieboken*, *Bönboken*, *Lilla katekesen* och *Kyrkohandboken* samt registren. En annan nyhet är att då psalmer delats av bladvändning trycks melodislingan även på det nya uppslaget. Alla psalmer har försetts med titel; titeln överensstämmer dock inte alltid med psalmens inledningsord. Ytterligare nyheter är typsnittsbyte, genomgående paginering, liksom en grå kant för *Evangelieboken* och utdraget ur

Den svenska kyrkohandboken. Registren över psalmförfattare, översättare och tonsättare har slagits samman och uppdaterats; av vem framgår inte av psalmboken, men det torde vara Torgny Erséus som fått göra detta gigantiska efterforskningsarbete. Tyvärr blir uppgifter snabbt inaktuella. Redan när den nya evangelieboken togs i bruk hade författaren till bl.a. »Herren lever, våga tro det», professor Göran Bexell – ledamot av 1969 års psalmkommitté – varit *rector magnificus* vid Lunds universitet i nästan ett år.

En del tryckfel går att finna, t.ex. har flera av Taizé-sångerna daterats fel. I fastepsalmen »Dig vi lovsjunger, ärar» (Sv. ps. 443) har den andra versens »Änglar sjunger med oss...» blivit »Änglarna sjunger med oss...». (Samma tryckfel återfinns i den första tryckningen av *Den svenska psalmboken* 1986 (1986) samt i SOU 1985:16, nr 451.) Ett sådant tryckfel ställer kanske inte till det alltför mycket för församlingssången. Betydligt allvarigare är det däremot med tilläggets nr 747, »Tack, min Gud, för att jag vaknar», en text av Margareta Melin och musik av Leif Lundberg, där verserna två och tre fallit bort i andra tryckningen av psalmboken.

Av mer principiell karaktär är de förändringar som gjorts vad gäller författare, översättare och tonsättare. Exempelvis har det som i den tidigare upplagan skrevs »Lina Sandell-Berg» ändrats till »Lina Sandell». Även om Lina Sandell endast skrev fyra av de femton psalmer som ingår i den nya utgåvan före det att hon ingick äktenskap med Oscar Berg, torde hon vara mest känd under denna namnform; ändringen får anses som rimlig. Mer betydelsefulla är de ändringar som införts vid t.ex. »O Jesus Krist, som mänska blev» (Sv. ps. 33). I *Den svenska psalmboken* 1986 (1986) anges: »Text: M Luther? 1523, Olaus Petri? 1526, A Frostenson 1986, R Holte 1986» och »Musik: Strassburg 1525». Dessa uppgifter har i den nya upplagan med tillägg förändrats så att Martin Luthers namn tagits bort, vilket får anses ligga i linje med vad nyare Luther-psalmforskning kommit fram till. Emellertid har man också strukit frågetecknet efter Olaus Petris namn; det skulle vara intressant att få ta del av vad man bygger på här.

Hymnodiskt utvecklingsarbete är nödvändigt för den kyrka som i kollektiv sång vill tolka den kristna tron i sin tid, med sin tids bilder och språk, såväl text som ton, samt möta de behov som finns i varje tid. Verbums tillägg utgör exempel på ett sådant arbete. Sångerna i tillägget är framför allt hämtade från EFS-tillägget från 1987, *Psalmer i 90-talet, Hela världen sjunger*,

I Guds vind samt från Taizé och Iona. De är i det inledande registret placerade under respektive huvudrubrik.

Bland de nyare psalmerna märks t.ex. den s.k. millenniepsalmen »Innan gryningen» (nr 717) med text av Ylva Eggehorn och musik av Benny Andersson. En liten pärla är en irländsk bön översatt av Per Harling »Må din väg gå dig till mötes» (nr 730). Från *Psalmer i 90-talet* återfinns glädjande Frank Kærgaards text i översättning av Jan Arvid Hellström till tonsättning av Jan-Olof Kulander, »När dagen fylls av fågelsång» (nr 754), vilken både beskriver den ljuvliga nordiska sommaren med ett vackert musikspråk och samtidigt sätter ord på brustenhetsen: »När vi i tvivel frågar oss om vi är rena toner. Då svarar Gud: Han lovar oss att Jesus allt försonar: I vattnets tecken blir du ren, som sommarsolens klara sken i himmelrikets sommar.» (754:2). Kulanders melodi fångar lite av samma tonspråk som finns i »En vänlig grönskas rika dräkt» och »De blomster som i marken bor» – psalmer som för många klingar somrigt.

Allt är dock inte nytt. Den som på 80-talet sjöng i barnkör känner säkert igen Britt G Hallqvists text från 1966 tonsatt av Olle Widestrand 1981 »Ett litet barn av Davids hus» (nr 736) och den som är fostrad i Kyrkans Ungdom under samma decennium känner igen bl.a. Ingemar Olssons »Du vet väl om är du är värdefull» (nr 791).

De mörkare sidorna av livet är inte så väl representerade i tillägget, men Ylva Eggehorns text »När livet inte blir som vi tänkt oss» (nr 779) med melodi av Ingmar Wendschlag fyller här en viktig funktion liksom »Du lilla barn» (nr 796) av Shirley Erena Murray och Per Harling. Denna psalm sätter ord på vad föräldrar som mist ett barn kan känna i en sådan situation.

Att utge ett tillägg där man bl.a. hämtar material från olika sångsamlingar medför att man måste välja bort en hel del sånger. En av dem, från *Psalmer i 90-talet*, som jag gärna sett i det nya tillägget är Eyvind Skeies och Catharina Broomés omdiktning av *Magnificat*, »Vi sjunger med Maria» med musik av Harald Gullichsen, men även andra, såsom Karin Boyes »Aftonbön», tonsatt av Egil Hovland.

Trots det mycket bekymmersamma med att ett icke-officiellt psalmboktillägg trycks och binds samman med ett officiellt bekännelseokument för Svenska kyrkan utan att detta tydligt anges, är det glädjande och nödvändigt att det hymnodiska arbetet lever. Verbum har genom att publicera 100

mer eller mindre nya sånger i ett tillägg gett en hjälpande hand till kyrkor och samfund, men också till alla enskilda kristna som i sin andakt vill söka finna nya ord för sin lovsång, sin tro och sitt tvivel, sin fruktan och sitt hopp.

Anna J Evertsson

Ekström, Alva

Ordet, testamentet, bekräftelsen, arvet.

Fyra hörnpelare i Anders Frostensons författarskap och teologi

Licentiatuppsats mars 2003. Institutionen för samhällsvetenskap. Religionsvetenskap. Karlstads universitet, Karlstad 2003, 202 s., ISBN 91974372-2-0

Om intryck och uttryck i Anders Frostensons psalmdiktning handlar Alva Ekströms licentiatuppsats. Författaren aviserar i sin titel på uppsatsen, att Ordet, Testamentet, Bekräftelsen och Arvet är de fyra hörnpelare som Frostensons författarskap bygger på.

Den uppgift författaren ställer sig är att »kartlägga, analysera och tydliggöra den teologi som kommer till uttryck i Anders Frostensons författarskap i första hand sådant det möter i hans psalmdiktning». Undersökningen utgår från antagandet att de nämnda fyra hörnpelarna inte bara är ett sätt att systematisera och karakterisera Frostensons diktning, särskilt psalmerna, utan dessa »antas i stor utsträckning tidsmässigt relaterade till varandra» och undersökningen kan därför genomföras som en »kronologiskt ordnad tematisering». Författaren betonar samspelet mellan diktens innehåll, personliga upplevelser och relation till det omgivande samhället. Detta ger en fast disposition: kontexten, med underavdelningarna existentiell kris och socialt, kulturellt och teologiskt sammanhang, texten, teologin (teologiskt kontextuellt) och sammanfattande preciseringar. Huvudmaterial är Frostensons egen produktion.

Den första grundpelare som möter i Frostensons liv och diktning är enligt författaren ORDET. Orden mötte honom tidigt, särskilt i en kallelseupplevelse på landsvägen mellan Lund och Lomma: här mötte Frostenson inte bara ordern utan också de omskapande orden: gränsen till en ny existens, ord av evighet: »Hejda mig Herre i flykten / gör mig anträffbar». Teologiskt kontextuellt rör sig författaren i analyserna av Frostensons diktning under detta skede mellan skapelse och kallelse i luthersk kristendomstolkning.

TESTAMENTET kommer enligt författaren till synes i en annan kontext: trettioalets kris, ekonomiskt och politiskt, »kvardröjande långfredagsstämning och världsomsöppnande pessimism». Socialt och kulturellt men även teologiskt kom bekantskapen med proletärdiktarna, främst Nils Ferlin, att betyda mycket liksom senare Jan Fridegård. Till detta kom inflytande från Oxfordgrupprörelsen samt äktenskapet med Ulla Lidman. Viktiga diktsamlingar under denna tid är *På väg* 1935, *Genom lyckta dörrar* 1938, *Du böjde dig ned över jorden* 1944 samt naturligtvis Frostensons psalmer i 1937 års psalmbok, främst »Jesus från Nasaret går här fram» och »Öster, väster, norr och söder / korsets armar överskygga». Teologiskt kontextuellt kan dessa tankar menar författaren knytas till Luthers kallelsetanke.

BEKRÄFTELSEN omfattar tiden 1948–1962 och sammanfaller alltså med den kris som världen upplevde efter andra världskrigets slut. Frostenson sörjde över att han inte kunde skriva psalmer längre, en kris som dock övervanns 1960 genom en kallelseupplevelse från Gud att på nytt skriva psalmer. Mellantiden hade Frostenson ägnat mera allmän diktning, t.ex. i samlingen *Lantprästs lyra* från 1957, där teman från naturen slår igenom. Naturlyriken präglar inte minst i de bidrag som Frostenson gett i *Kyrkovisor för barn* 1960. Teologiskt kontextuellt bildas två brännpunkter, skapelse och frälsning, i grunden ett arv från Gamla och Nya testamentet. Särskilt viktiga teman under denna tid blir nattvarden: »Vi till ditt altarbord bär fram [...]» och människors utanförskap: »låt ingen stanna utanför [...]» samt försoningstemat, som tolkas i ljuset av Kristi inkarnation och närvaro i världen: »Du själv är gåvan Gud oss gav [...]».

Den fjärde grundpelaren är ARVET, symboliserat framför allt i Anden och kyrkan, i vilken psalmen spelar en lika viktig roll som vårblommorna för naturens återuppvaknande. Inledningen till den period som symboliseras av arvet fick en dramatisk upptakt genom Ulla Lidmans död 1962 och innebar först en förlamande, sedan vitaliserande inverkan på Anders Frostensons diktning. I texter som då skrevs finns både skapelse- och nattvardsmotiven med. Kyrkans enhet formuleras utifrån inkarnationstanken: »Lemmarna är många, kroppen är en, Jesu Kristi kyrka». Teologiskt kontextuellt kan man enligt författaren anknyta till Luthers sätt att se vardagen och nuet som det Gud givit människor att förvalta, enligt författaren ett liknande sätt som miljörelsen har att se på människors ansvar för sin verklighet och

som Anders Frostenson formulerar i sina ord om Guds kärlek som stranden och gräset. Ansvaret medför arbete, betonar Luther och enligt författaren är det också Frostenson sätt att tänka: de nya psalmerna betonar människors samhörighet, det gemensamma ansvaret, arbetets gudstjänst och bödens nyskapande möjlighet. »Rädslan bygger murar. Kärleken bygger broar».

Författaren sammanfattar sin undersökning: »Vår värld är Guds värld. I en ständigt förändrad verklighet talar Frostenson om den kristna trons kosmiska dimension: »'Rymd och jord / varandra funnit. / Ur samma skaparord / de upprunnit'. Utanförskapet är avigsidan. När mönstret vänds rätt ses sammanhanget: vi är skapade av Gud till Gud. 'Där din skatt är, där kommer också ditt hjärta att vara.'»

Författaren tar som sin uppgift att »kartlägga, analysera och tydliggöra den teologi som kommer till uttryck i Anders Frostensons författarskap, i första hand sådant det möter i hans psalmdiktning». För att genomföra denna uppgift utnyttjar författaren ett rikt material, främst Frostensons egen produktion. Genom att sätta in sitt material i ett sammanhang gör författaren en viktig insats i forskningen som inte genomförts tidigare på ett systematiskt sätt. Tolkningen fördjupas delvis utifrån en intervju med Frostenson som författaren genomfört. Det är en förtjänst att författaren sätter in diktarens produktion i ett samhällligt och personligt sammanhang; inte minst referenserna till vad som skett i samhälle och kultur vid tiden för Frostenson författarskap gör tolkningen tydligare.

Forskningsmetodiskt anknyter författaren till flera olika typer av analys: man kan urskilja kontextuell analys, historisk-kritisk analys, systematisk analys, textanalys och tematisk analys. Det är naturligtvis både djärvt och positivt att författaren med hjälp av många olika analysstrategier söker ge en fördjupad bild av Frostensons författarskap.

Undersökningen har som ambition att följa ett konsekvent mönster: kontext – text – teologi. Under kontext beskrivs personliga upplevelser/kriser samt sociala sammanhang, under text Frostensons diktning och under teologi möter underrubrikerna teologi och kontext samt teologi och tradition. I inledningen finns en kort presentation av Frostenson som person och undersökningen avslutas med en sammanfattning.

Undersökningen är som framgått indelad i tidsperioder, 1920–1932, 1932–1948, 1948–1962 och 1962–1986, som enligt författaren präglas av

de fyra tidigare nämna grundmotiven/grundpelarna. Det är inte alldeles lätt att hålla dessa tidsperioder isär. Det sista grundmotivet t.ex., arvet, »föder tillbakablickar dels mot Frostensons egna verk, dels mot föregående generationers erfarenheter och framåt». På liknande sätt låter författaren de olika perioderna präglas av de fyra hörnpelarna, medan man när man går igenom materialet kan finna att de fyra grundmotiven i själva verket är förhanden i varje tidsepok. Kanske kunde det ha varit mera fruktbart att undersöka hur de fyra hörnpelarna kommit till uttryck i *varje* tidsperiod. I själva verket förutsätter de olika grundmotiven varandra, vilket innebär att det är svårt att i den första epoken, präglad av ordet, inte ställa frågan om vad testamente, bekräftelse och arv betytt för Frostensons diktning. Liknande gäller om hörnpelarnas roll i de övriga epokerna.

Att samordna en historisk indelning med en systematisk analys kan ha sina problem, särskilt sett utifrån kraven på en historisk-kritisk analys. En sådan svårighet är om man låter material från en tidsepok belysa ett viktigt innehåll eller stildrag i en annan epok. Författaren har t.ex. påpekat att den fjärde tidsepoken, arvet, i själva verket hämtar material från hela Frostensons produktion. Man kan visa att författaren både använt tidigare material för att fördjupa analysen i en senare epok och låtit material från senare tid belysa en tidigare tidsepok. Detta gäller framför allt användningen av psalmerna.

En del begrepp i avhandlingen kunde ha varit definierade tydligare. Det gäller t.ex. begreppet kontextuellt. I anslutning till Margareta Brandby-Cösters avhandling om Selma Lagerlöf tar författaren upp lutherarvet och gör det till en viktig del av de teologiskt kontextuella resonemangen. Det är förtjänstfullt och ligger rätt i tiden. Tack vare personregistret är det lätt att gå igenom de textställen där sådan luthersk livsförståelse behandlas. Det visar sig då inte oväntat att det rör sig om flera olika lutherförståelser i undersökningen: Luther själv i hans katekes, Luther citerad i någon annan forskares produktion, t.ex. i Gustaf Auléns, Luthers kallelselära sådan Gustaf Wingren uppfattar den osv. Man saknar en diskussion kring hur lutherskt definieras i denna undersökning.

Alva Ekström har genomfört en pionjärundersökning och därmed börjat fylla en lucka i svensk hymnologisk forskning. Genom att systematisera sitt material utan att för den skull tappa kontakten med människan Anders

Frostenson har hon lyckats presentera honom som den människa och psalmdiktare han är och inte bara som ett litteraturvetenskapligt och teologiskt fenomen. Därmed har också kunskaperna om förutsättningarna för Anders Frostensons psalmdiktning ökat.

Sven-Åke Selander

Harling, Per

Ett ögonblick i sänder.

Lina Sandell och hennes sånger

Bokförlaget Libris, Örebro 2003, 188 s., ISBN 91-7195-660-3

År 2003 blev ett Lina Sandell-år. Den 3 oktober var det 100 år sedan hon dog och till hennes minne hölls musikgudstjänster med hennes sånger på många håll i landet. Det samfund hon tjänade, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, gav ut ett dubbelnummer om *Lina Sandells sånger i samtid och nutid* i sin skriftserie *Ingång*. (Johannelunds teologiska skriftserie, nr 2-3, 2003).

Prästen, sångförfattaren och trubaduren Per Harling har ägnat en bok åt denna folkkära författarinna, vilkens psalmer betytt mycket för att forma vår tro och vår gudsbild. Han skildrar inledningsvis mycket personligt sitt tidiga möte med hennes sånger. Den personliga tonen behåller han boken igenom, vilket ibland blir lite tröttsamt. Han berättar enkelt och lättillgängligt för en bred allmänhet utan förkunskaper om författarinnan.

Efter att i ett kort inledningskapitel ha visat på de sandellska sångerna plats på psalmernas tio-i-topp listor citerar Harling några omdömen om Lina Sandell, från samtida närstående till sentida biografer. Därefter följer några sidor om samtida samhällsförhållanden och en kortfattad biografi med de viktigaste händelserna i hennes liv. Här utnyttjar Harling tidigare biografier.

Huvuddelen av boken ägnas åt Lina Sandells psalmer. De fjorton psalmer som ingår i *Den svenska psalmboken* har fått var sitt avsnitt. Harling sätter in psalmerna i en kyrkohistorisk kontext. Han ger kortfattade upplysningar om använda melodier och deras kompositörer. Även detta avsnitt har berättande karaktär och innehåller personliga reflexioner och associationer. Någon analys av psalmtexterna gör han inte. I allmänhet vet man inte vilka upplevelser i författarinnans liv som ligger bakom en viss psalm, men Harling kopplar samman händelser i Lina Sandells liv och samtid med hen-

nes psalmer och flätar in väl valda, belysande citat ur hennes brev och från hennes biografer. Resultatet hade blivit bättre om han försökt presentera psalmerna efter tillkomsttid, så långt denna är känd, i stället för att följa den ordning i vilken palmerna står i psalmboken.

Störst utrymme ägnas åt psalmen »Blott en dag»; inledningsraden till psalmen i dess första version ingår i bokens titel. Det som väckt intresse i den första versionen är modersbilden i första versen: »En dag, ett ögonblick i sänder,/ vad tröst evad som kommer på!/ Allt vilar uti Herrens händer,/ vi skulle jag väl ängslas då?/ Han, som har mer än modershjärta,/ han giver ju åt varje dag/ dess lilla del av fröjd och smärta,/ av möda eller av behag.» Ragnar Värmon är den som riktat uppmärksamheten mot att Lina Sandell, under inflytande av herrnhutismen, betecknade Gud som moder i flera av sina psalmer. Modersbilden har ofta ersatts av den traditionella bilden av Gud som fader, innan psalmerna publicerats i någon sång- eller psalmbok. Psalmen »Blott en dag» bearbetades av Lina Sandell, när sångare-predikanten Oscar Ahnfelt tonsatte texten; han önskade längre rader för melodins skull.

Kapitlet »Karaktärsdrag i Lina Sandells psalmdiktning» är mycket tunt och håller sig till ytan. Här borde Harling utnyttjat tidigare skribenter och forskare.

Den sista avdelningen består av femton nya tonsättningar av Harling av Lina Sandells texter, de flesta okända i dag. Psalmerna är upptryckta med melodislinga med ackordanalys. Några kommentarer ges inte till dessa psalmer. Det hade varit intressant att få veta i vilken mån det finns tidigare tonsättningar. Harling lyckas enligt min mening bäst, när han håller sig till mollton och folkvisartad stil. Sången »Nu vill jag sjunga om modersvingen» har fått en vacker melodi som en skicklig sångerska kan ta tillvara. Den är att föredra framför Carolas. Några av texterna kunde emellertid fått stanna kvar i glömskan, t.ex. »Du ömma kycklingmoder», men det har blivit angeläget att lyfta fram modersbilden hos Lina Sandell. En liten pärla i all sin enkelhet är texten »När hela jorden sover», men J. A. Hultmans melodi passar stilmässigt bättre än Harlings. En fin, meditativ text är »Ta mina tankar, Herre», vilken fått en mjuk melodi som understryker texten. Tonsättningarna har också getts ut separat i arrangemang för kör.

Harling har inga vetenskapliga anspråk. Vid direkta citat – och de är många – uppger han namn på den person han citerar men aldrig källans titel

eller sida eller brevets datering. I slutet av boken finns dock en förteckning över tryckt referenslitteratur.

Det är en för ögat vacker bok med illustrationer och spatiöst satta sidor.

Inger Selander

Kjærgaard, Jørgen
Salmehandbog

I. *Salmehistorie Med biografier af forfatterne i Den*

Danske Salmebog 2002

Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, København 2003, 600 s., ISBN 87-7524-130-7

II. *Salmekommentar til salmerne i Den Danske Salmebog 2002*

Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, København 2003, 730 s., ISBN 87-7524-130-7

Helgmålsbönen i den danska televisionens program 1 följs av många i Skåne. Medan de svenska programmen alltmera byter bort psalmsången, behåller det danska det invanda mönstret, liksom man gör det i morgonandakten. Så kan vi följa en del nya psalmers inträde och lyssna till klassikerna, ofta med alla verser. Nu, sedan *Den Danske Salmebog 2002* tagits i bruk, kan man undra hur det blir t.ex. med Kingo. Kommer han att sjungas mera eller mindre, sedan man gått tillbaka till originalformerna också av barska barocktexter?

Psalmboksbyten och reviderade psalmer väcker alltid diskussion. Den mödosamma vandringen fram till 2002 har intresserade kunnat följa bl.a. i *Hymnologiske Meddelelser*, NORDHYMNs kvartalsskrift. En av dem som varit involverade i psalmboksarbetet är Jørgen Kjærgaard, sognepræst, lektor och hymnolog, född 1952. Nu har han utfört ett hymnologiskt storverk med *Salmehåndbog* i två band: I. *Salmehistorie Med biografier af forfatterne i Den Danske Salmebog 2002* och II. *Salmekommentar til salmerne i Den Danske Salmebog 2002*. Författaren deklarerar inledningsvis, att den kristna sången är det allmänna prästadömet i funktion. Den bär evangeliet från tid till tid. *Den kristne kirkes salmesang er nok en historie værd...*

Det är en lång historia Kjærgaard berättar. Han tryfferar den med intressanta detaljer och ett rikligt bildmaterial, där den korsmärkta Christensen Sthen-vinjetten med tuppen och trumpeten och mottot *Sic et non aliter* är en av de originellaste. Olika psalmers in- och utgång i och ur Danmarks omfattande psalmboksbibliotek redovisas outtröttligt.

I ett delkapitel om psalmsången vid senaste sekelskiftet förtecknas Tio-i-topp-psalmerna från den nordiska sociologiska undersökningen år 1993–96. »Dejlig er jorden» kommer först, »Altid frejdig, når du går» därefter. Brorsons »Den yndigste rose» är nummer 10. De psalmer som räcker utanför kyrkorummet, menar Kjærgaard, gör kyrkan till *folkekirke*.

Men det är inte enbart *folkekirkens* psalmhistoria Kjærgaard skildrar. Han utvidgar översikten till hela 35 andra kirke- och trossamfund i Danmark, de lutherska frisamfundet, de ortodoxa och reformerta, Svenska Gustafskyrkan i Köpenhamn och mormonerna för att bara ta några stickprov. Han redogör för psalmböcker i tidigare kolonier. En skärva av mångkulturellt slag utgör ett par psalmer som blivit islamskt omtolkade, t.ex. »Altid frejdig». Den står avtryckt i både ursprunglig form och omtolkad i den danska muslimska sångboken.

Fylliga register över psalmböcker och hymnologisk litteratur i olika länder ökar värdet av *Salmehåndbogens* första del. Givetvis kunde man önska några svenska titlar med anknytning till Danmark, och när det gäller tysk litteratur saknas bl.a. Martin Rösslers *Liedermacher im Gesangbuch* (Stuttgart 2001), och från USA Marilyn Kay Stulkens *Hymnal Companion to the Lutheran Hymnal* (Philadelphia 1981).

Melodier och tonsättare ingår kortfattat i Kjærgaards presentationer i del II, *Salmekommentarer*. Som han på ett par ställen understryker att den danska gudstjänsten i sann luthersk tradition är en *salmegudstjeneste* och att psalmen är en enhet av text och melodi, hade jag väntat en något generösare redogörelse för melodier och melodiskapare. Men sidantalet är stort nog.

En liten rättelse när det gäller melodi: »Se vi går op til Jerusalem»-melodin är av äldre ursprung än Kjærgaard uppger och förekommer i Arrebus Psaltare 1627. I nyaste svenska uppdatering står det till och med *dansk* för den! »Ingen er så tryg i fare»-melodin anses vara svensk variant av tysk folkmelodi, belagd 1873. Jag tackar Torgny Erséus för dessa uppgifter.

När det gäller äldre material från Sverige, har DDS uppgiften att Venantius Fortunatus-texten *Pange lingua*, »Frydetonen går mod tronen» (DDS 262), »Upp min tunga», översatts till svenska 1864 men inte någon information om dess bruk i Sverige sedan 1600-talet! (S. A. Forsius översättning dateras numera till 1608). Kjærgaard reparerar i någon mån saken genom att framhålla att den norska översättningen bygger på den sena svenska.

Ytterligare en svensk randanmärkning: det lär inte vara helt bevisat att Israel Kolmodin skrev »Den blomstertid nu kommer».

Ett och annat kan vi i Sverige uppdatera efter Kjærgaard. Ett och annat kan vi lämna i utbyte.

Kjærgaard vittnar om att han står »på skuldrene af Malling», pionjären. Anders Malling, som också han var sognepræst på Jylland, utgav sin *Dansk Salmehistorie* häftesvis 1962–1978, som man läste som följetong. Efterhand blev det åtta bundna volymer. Malling för in mera biografiskt stoff i psalmkommentarerna än hans efterföljare gör. Han ger också utrymme för hela importerade originaltexter. Kjærgaard nöjer sig med originalbörjan vid de översatta texterna. Positivt är att han förser varje text med bibelhänvisningar och ordförklaringar. En kort sammanfattning av psalmens budskap är en god hjälp vid psalmval och meditation.

Det är självklart att ett så omfångsrikt arbete som detta har några skönhetsfläckar i form av små biografiska fel att notera i marginalen. Men detta förtar inte intrycket av Kjærgaards *magnum opus* som blivande klassiker i Danmark och en guldgruva för oss andra nordiska psalmbrukare.

Elisabet Wentz-Janacek

Neville, Kristoffer
**Klara Church and the Swedish
counter-reformation**

Rapporter från konstvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 2, Konstvetenskapliga institutionen. Uppsala universitet, Uppsala 2001, 75 s., ill., ISBN 91-554-1542-4

Genomförandet av reformationen i Sverige kom att påverka såväl kyrka som stat. Reformatorbröderna Olaus och Laurentius Petri var från kyrkans sida två av de starkast drivande krafterna för att sätta reformationens idéer i verket. Förändringarna verkställdes dock till stor del inom ramen för vad de olika regenterna ansåg gynnade staten och kronan. Stundtals agerade reformatorerna som kungens medspelare och stundtals som hans motspelare i maktspelet. Gustav Eriksson och hans söner engagerade sig alla på olika sätt i teologiska och kyrkopolitiska frågor. En av dem, Johan III, sökte närma sig Rom samtidigt som han önskade ha goda relationer med hemlan-

dets reformerade prästerskap. Kombinationen visade sig omöjlig och han misslyckades i sina strävanden. Johans engagemang i teologiska frågor tog sig bl.a. uttryck i tillkomsten av *Nova Ordinantia* (1557), vilken utgjorde en komplettering till *Kyrkoordningen* (1571), utarbetad av Laurentius Petri. Vilka konsekvenser Johans olika kyrkopolitiska ställningstaganden fick för hans kyrkobyggen behandlar en relativt nyutgiven undersökning.

Kristoffer Nevilles studie utarbetades och publicerades under ett utbytesår vid konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet. Skriftens disposition består av fyra kapitel samt slutsatser och sammanfattning. Inledningskapitlet innehåller en redogörelse för studiens syfte och tidigare forskning kring Johan III:s kyrkopolitik och hans kyrkobyggande. Kapitel 2 behandlar successionsfrågan inom Vasaätten och kopplingen till reformationstidens kyrkopolitiska läge i Sverige. I kapitel 3 placeras förändringarna kring Klara kyrka i Stockholm in i den rådande kyrkopolitiska situationen. I kapitel 4 analyserar författaren Johan III:s förståelse och användande av olika arkitektoniska stilar och jämför Klara kyrka med andra av kungens kyrkobyggen.

Studien syftar till att belysa Klara kyrka ur ett konstvetenskapligt perspektiv samt att undersöka kyrkobyggets roll i kungens odlande av kontakter med den romersk-katolska kyrkan. Tidigare forskning har förnekat att det skulle finnas någon koppling mellan Klara kyrka och det S:ta Klara kloster som Gustav Eriksson raserade 1527. Kristoffer Neville hävdar motsatsen och menar att kyrkan inledningsvis utgjorde en del i Johan III:s planer på att återupprätta S:ta Klara kloster. Kyrkobygget fungerade sålunda som ett medel för att utveckla kungens kontakter med Rom. Författaren lyfter därmed fram en kyrkobyggnads roll som medel för att nå ett visst politiskt mål, vilket är ett intressant och nytt angreppssätt i sammanhanget.

Kombinationen av konstvetenskapliga och historiska perspektiv på Johan III:s kyrkobyggande och politiska aktivitet är ett grepp som gjort att projekterandet och utförandet av en byggnad som Klara kyrka genom Nevilles studie har satts in i sin historiska kontext. Intressant för en utvidgad undersökning skulle vara att inte enbart behandla kronans och statens perspektiv i samband med kyrkobyggnationerna, utan också mer ingående undersöka vad kyrkan ansåg om det i relation till den aktuella kyrkopolitiska situationen och förändringar i kyrkolivet.

Johans inledande kyrkobyggarperiod på 1570-talet är unik genom att den

är den svenska reformationstidens första av betydelse. Den expansiva perioden av kyrkobyggande under medeltidens sista årtionden tillsammans med den rådande politiska situationen gjorde att Gustav Eriksson var benägen att uppföra borgar istället för kyrkor. Neville sätter visserligen in Johans kyrkobyggnadsprojekt i sin politiska situation, men det hade även varit av värde för läsaren att få en kortfattad framställning av de föregående decenniernas kyrkobyggande för att ytterligare förstå betydelsen av Johans projekt.

Skriftens tydliga och stilrena grafiska utförande och goda bildkvalitet förtjänar ett särskilt omnämnande. Genom att fokusera på byggandet av Klara kyrka som ett led i Johan III:s kyrkopolitiska strävanden har Kristoffer Neville på ett fruktbart sätt lyft fram en ny aspekt av svensk reformationstid. Studien bör därför intressera var och en som önskar få ytterligare inblick i vårt lands reformationstida kyrkopolitik och kyrkobyggande.

Stina Fallberg Sundmark

Sundkvist, Bernice

Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse

Diss., Åbo Akademis förlag, Åbo 2001, 341 s., ISBN 951-765-076-0

Det akademiska Lutherstudiet i Norden är inte längre särskilt omfattande, vilket borde vara ett memento för teologi och kyrka i ett samhälle som under de senaste 500 åren främst präglats av luthersk ortodoxi, men även av tankar från Luther själv. Homiletisk forskning där Luthers eget principiella tänkande och hans egna predikningar analyseras är få och har i viss mån passerat bäst före datum, varför det är glädjande att Bernice Sundkvist valt att skriva sin doktorsavhandling om det sakramentala draget i Luthers förkunnelse. I långa stycken är avhandlingen deskriptiv med insprängda analyser och diskussioner, vilka för en icke-systematiker och kyrkovetare i allt väsentligt framstår som relevanta.

Avhandlingen är välskriven, välstrukturerad och med väl avvägda sammanfattningar efter varje kapitel som hjälper läsaren att summera det viktigaste i vad man precis har läst och som öppnar för nyfikenhet att läsa vidare.

Författaren vill med sitt forskningsbidrag fördjupa förståelsen av vad det sakramentala draget i Luthers förkunnelse innebär. Hon utgår från att det finns ett sakramentalt drag, vilket diskuteras och beläggs samtidigt som

huvudintresset är att undersöka vad detta sakramentala drag innebär. Definitionen av vad ett sakrament är och vad ett sakramentalt drag innebär skiftar genom kyrkans historia. Grundläggande för vad som avses med sakramental är förmågan hos handlingen att på något sätt förmedla den i Kristus uppenbarade frälsningen. Frågan om hur Luther tolkar samtidigheten mellan de bibliska händelserna och dem som lyssnar till predikan är därför central i avhandlingen.

Författaren hämtar för sin undersökning material från två håll. Den första materialgruppen består av ett urval av sådana skrifter av Luther som kan belysa hans predikoteori, t.ex. *Der Grosse Katechismus* och *Der Kleine Katechismus* båda från 1529. Den andra materialgruppen utgör ett urval av predikningar som Luther hållit på de stora kyrkoårstiderna: julen, passionstiden, påsken, Kristi himmelfärd och pingsten.

Efter att ha dragit upp tolkningsramarna och tecknat vad som skulle kunna kallas en dogm- och homiletikhistorisk principiell och teoretisk bakgrund om gudsuppenbarelsen som innehåll och skeende börjar det egentliga Lutherstudiet i kapitel tre. Här visar författaren att Luther inte har ett enhetligt sakramentsbegrepp och därmed inte heller ett enhetligt sakramentalt begrepp. Med sakrament kan Luther nämligen mena dels ett gudomligt tecken, dels innehållet i den sak som beskrivs. Viktigt för Luther är vad sakramentet är, vad det medför för nytta och för vem det är nyttigt. Sakramentsmottagaren, åhöraren av predikan, är viktig för Luther vilket i avhandlingen genomgående diskuteras i relation till predikans innehåll och skeende. I de tyngsta kapitlen, fyra och fem, diskuteras principiellt det sakramentala draget i Luthers förkunnelse och hur det kommer till konkret uttryck i predikningar. Först undersöks förkunnelsens innehåll och därefter hur Luther tolkar det som sker i förkunnelsen. När författaren i kapitel sex sammanfattar avhandlingens resultat blir det tydligt för läsaren att innehåll och skeende hör intimt samman i Luthers sakramental syn.

Ju mer noggrant jag läste avhandlingen ju mer insåg jag hur förbluffande aktuell Luther är – aktuell i en principiell betydelse som rör predikoteori, kommunikationsteori och retorik. Luther är inte en gammal stofil som går att förpassa till historiens skräpkammare. Hans principiella tänkande om predikanten och åhörarnas situation är i långa stycken allttjämt giltiga. De existentiella frågorna och den existentiella nöden var stor på Luthers tid och är minst

lika stor i vår tid. När Luther i olika sammanhang pekar på sakramentens och predikans nytta sker det i termer av »för oss», »för dig» och »för mig». Praktiskt innebär det kanske inte idag att svara på frågan hur man finner en nådig Gud, men att erbjuda en relation mellan Ordet som ska vara i svang och åhörarens existentiella situation. Med sin åhöraranknytning försökte Luther skapa en relation mellan den teologiska verkligheten och den mänskliga erfarenheten då han såg förkunnelsen som ett Guds aktuella handlande. Författaren kan visa hur predikans syfte hos Luther är att få till stånd en dialog mellan åhöraren och Gud. Tyvärr diskuterar inte författaren vad detta konkret innebär för Luther. Det är inte hennes uppgift att diskutera vad det innebär för dagens predikanter i en evangelisk-luthersk kyrka om predikan ska syfta till en dialog mellan åhöraren och Gud. Spännande hade det varit om författaren i en kommande skrift hade tagit vara på sin dogmatiska och historiska kunskap och utifrån den diskuterat predikans situation på 2000-talet.

Författaren kan slutligen konstatera att det finns ett sakramentalt drag i Luthers förkunnelse eftersom gudsuppenbarelsen i Kristus förmedlas dels som innehåll, dels som skeende genom predikan på samma sätt som i sakramenten dopet och nattvarden. »Predikan talar alltså inte bara *om* förlåtelse, utan *är* förlåtande, den talar inte bara *om* Kristus, utan *ger* Kristus» (s. 293).

Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse är främst en deskriptiv redogörelse för Luthers tanke-system och innehåll i några utvalda predikningar, vilket gör framställningen mer lättläst än vad akademiska avhandlingar vanligtvis brukar vara och har därför möjlighet att fungera som en god introduktion för den teologiskt intresserade, även om man inte tidigare studerat Luther eller är teolog till professionen.

Jan-Olof Aggedal

Sveriges kyrkohistoria

7. *Oloph Bexell, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*

Verbum förlag, Stockholm 2003, 399 s., ISBN 91-526-2462-5

Det storartade projektet *Sveriges kyrkohistoria* utkom med sin första del 1998 och har nu hunnit fram till del 7 av 8 planerade. Jag recenserade del 1-3 i årgång 76/2001 och del 4-6 i 78/2003. Del 6 utmynnade i 1860-talets vittgående konstitutionella reformer, där fyrståndsriksdagens avskaffande

innebär ett första avgörande steg mot upplösningen av det konfessionella enhetssamhällets symbios mellan kyrka och stat.

Del 7 följer utvecklingen fram till omkring 1910 men går i början delvis »om lott» med föregående del. Oloph Bexell startar sin framställning med att ge en översikt över det regelverk i form av lagar och förordningar som vid 1800-talets mitt bestämmer omfattningen och inriktningen av den kyrkliga verksamheten, inklusive gudstjänstlivet. Detta visar sig vara ett snillrikt pedagogiskt grepp som ger en öppning mot hela den senare utvecklingen. Denna utmärks nämligen av att det andliga livet söker sig nya vägar och alltmer fjärrar sig från det statskyrkliga regelverket. Mot detta riktas inte minst inomkyrklig kritik, t.ex. mot prästers tjänsteåliggande att i samband med högmässopredikan läsa upp en rad statliga och kommunala kungörelser, vilket framhålls vara ägnat att koppla bort menighetens uppmärksamhet från predikans andliga innehåll. En mer djupgående kritik gällde enhetssamhällets identitet mellan svenskt medborgarskap och evangelisk-luthersk tro och nattvardsdeltagande som villkor för att få utöva vissa yrken. Faktorer som dessa bekymrade många präster och kyrkligt engagerade lekmän men fick andra att reagera ännu kraftigare: grenar av nyevangelismen drevs att förneka Svenska kyrkans, »statskyrkans», karaktär av kristen kyrka i nytestamentlig mening.

Bexells framställning har en beundransvärd bredd: det är inte bara Svenska kyrkans historia under epoken som skildras, utan alla viktigare nya rörelser i Sverige med kristet förtecken, och därtill kristendomskritik hos fritänkare och socialister. Nyevangelismens framväxt och utveckling – dess splittring i det kyrkotrogna EFS och det frikyrkliga Svenska Missionsförbundet – ägnas stort och kunnigt intresse, liksom en rad andra väckelserörelser inom och utom Svenska kyrkan. Trots mångfalden av stoff är framställningen väl strukturerad. Framväxten av nya kyrkliga verksamheter som diakoni och mission, liksom kyrkans inställning till de sociala frågorna behandlas, liksom den teologiska motsättningen mellan lundensisk högkyrklighet och uppsaliensisk lågkyrklighet, som tar sig uttryck bl.a. i de kring sekelskiftet livligt diskuterade frågorna om den lutherska bekännelsen och om prästedens ersättande med ett prästlöfte. Den liturgiska förnyelse som tar sig uttryck i 1894 års handbok ägnas stort intresse. Epokens dominerande gestalter är på svenskkyrkligt håll biskop Gottfrid Billing och

ärkebiskop Anton Niklas Sundberg, på frikyrkligt håll Paul Peter Waldenström. Alldeles mot slutet av framställningen framträder den teologiska nyorienteringen under Nathan Söderblom och Einar Billing.

Som vanligt innehåller boken även ett antal fördjupningsartiklar av andra författare. Allt som allt en ytterst läsvärd volym, som varmt rekommenderas till studium.

Ragnar Holte

Theologia practica et musica sacra.

Festskrift till Karl-Johan Hansson

Red. Gustav Björkstrand, Sixten Ekstrand och Siv Lundström

Skrifter i Praktisk Teologi 43, Åbo 2003, 358 s., ISBN 952-12-1106-7

Det är med stor glädje jag har fått ta del av den festskrift som utgivits för att hylla professor Karl-Johan Hansson inför hans pensionering från professuren i praktisk teologi vid Åbo Akademi. Förutom teologi har musik alltid stått Hanssons hjärta nära. Så har också hans kolleger och doktorander både från Finland och det övriga Norden, som bidragit med artiklar till boken, genom sina ämnesval lyckats spegla flera av Hanssons intressesfärer samt genom artiklarna belysa olika skeden i hans liv. Hanssons intresse för psalmer och kyrkomusik samt för kyrkan och dess förkunnelse i förhållande till dagens samhälle är teman som står i förgrunden i boken. De nitton artiklarna i boken är både till omfång och utförande av olika karaktär och vetenskaplig tyngd. Glädjande många är försedda med utförlig notapparat vilket ger boken ett större värde som referenslitteratur. Läsaren får en inblick i Hanssons livsverk genom tre biografiska artiklar skrivna av tre av hans vänner (Gustav Björkstrand: »Karl-Johan Hansson som hymnolog», Ingvar Dahlbacka: »I Lillklockarns nejder» och Anders Wejryd: »Relevans och identitet»).

De övriga artiklarna är samlade under rubriken »Theologia practica et musica sacra». De kan indelas tematiskt i tre kategorier. Den största gruppen på åtta artiklar behandlar hymnologi och hymnodi (Peter Balslev-Clausen: »Vejen frem mod Den Danske Salmebog (2002)», Sixten Ekstrand: »Tradition och förnyelse i nyare finlandssvensk psalmdiktning», Svein Ellingsen: »Underveis mot et salmespråk – Hvorfor og hvordan skrive salmer i dag», Markku Heikkilä: »Psalmsången och den finsknationella

kulturen», Reijo Pajamo: »Sångerna lever kvar men sångarna faller ur minnet – Om den andliga sångtraditionen i Karelen», Pétur Pétursson: »Från vaggan till graven – Psykologiska aspekter på bildspråket i populära psalmer och böner på Island», Birgitta Sarelin: »Diskussionen om de alternativa melodierna i psalmboken» och Sven-Åke Selander: »Som liljan på äng – Om Jan Arvid Hellström som hymnolog och psalmförfattare»). Tre artiklar handlar om kyrkomusik (Sven-Erik Brodd: »Kyrkan som kommunikativ gemenskap – Om ecklesiologi och kyrkomusik», Nils G. Holm: »Om musik och ritual» och Sigvald Tveit: »Kirkemusikk og identitet – Ulike holdninger til bruk av nasjonalt tonespråk i kirken. Synpunkter i samband med tverrkulturelle erfaringer»). De övriga fem behandlar delområden inom den praktiska teologin (Hans Andreasson: »Motgångens teologi – Samfundsledningens förhållningssätt till medlemsutvecklingen inom Svenska Missionsförbundet åren 1918–2002», Oloph Bexell: »Ordet tvärs genom tiden – Om predikans uppgift och syfte i homiletikhistoriskt perspektiv», Fredric Cleve: »Prästidealet i Finlands evangelisk-lutherska kyrka», Jakob Evertsson: »Vilhelm Faxé – En folkskolans pionjär i Sverige» och Paavo Kettunen: »Pastoralteologi och pastoralpsykologi som tyngdpunkter i praktisk teologi»).

Att i detta sammanhang redogöra för hela samlingens innehåll är inte möjligt. Jag har därför valt ut två artiklar som jag vill presentera, nämligen Sven-Erik Brodds och Svein Ellingsens.

Sven-Erik Brodd närmar sig kyrkomusiken genom att peka på några ecklesiologiska perspektiv om kyrkomusikens former, utförande och organisation. Han utgår från Robert Kress modell om »kyrkan som kommunikativ gemenskap». Brodd vill så reflektera över både musiken och kyrkan. Han identifierar ecklesiologiska strukturer som kan vara operativa inom kyrkomusiken med hjälp av begreppen uppbyggelse och gemenskap. Efter detta går han in på hur kyrkans katolicitet (kyrkornas samband med den universella kyrkan) kan speglas i kyrkomusiken och till sist hur en bestämd kyrkosyn, här den luthersk-melanchtoniska traditionen, ser på kyrkan som skola, d.v.s. kyrkan indelad i ett lärostånd och ett åhörarstånd. Brodd belyser i sin artikel aspekter på kyrkomusiken och dess uppgifter inom kyrkan. Det ecklesiologiska perspektivet gör att olika delområden av kyrkomusiken binds ihop på ett sätt som skiljer sig från det ordinära inom kyrkomusikalisk forskning. Som läsare i egenskap av kyrkomusiker finner jag Brodds framställ-

ning ytterst intressant och tankeväckande och hoppas på en snar fortsättning och fördjupning av frågeställningarna. Detta inte minst på grund av att Brodds tankar ser ut att kunna kasta nytt ljus över den diskussion om vigung av kyrkomusiker till ett diakonat som för närvarande förs inom den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.

Svein Ellingsen ställer i sin artikel frågor om psalmen och dess språk och plats idag. Han svarar på frågorna utgående från sina erfarenheter som psalmdiktare. Ellingsen utgår från frågan varför man skall skriva nya psalmer fast det redan finns så många bra och går vidare till hur man kan skriva modern kristen sånglyrik. Ellingsen betonar förhållandet mellan nyskapande och den nordiska psalmtraditionen. Han anser också att dikten i sig redan bör ha en språklig »melodi», en »psalmton». Han belyser sina tankar med citat av sådana moderna nordiska psalmdiktare som inspirerat honom och varit förebilder för hans egen lyrik. Ellingsen finner tre ord som alla börjar på bokstaven »l» som för honom är viktiga i skapandet av nya psalmtexter: »livsfølelse, livsfrågorna och det liturgiske rom». För att förklara det första ordet citerar han Harry Martinson: »Det är stor skillnad mellan det enkla och det banala, det enkla är daggigt, det banala är dammigt». Vi bör finna ett psalmspråk som inte bollar med stora ord och patetiska fraser. Vidare bör psalmen ta upp de allvarliga livsfrågorna, de existentiella frågorna om liv och död, hopp och fruktan, trygghet och rädsla o.s.v. Och till slut gäller det att finna ett psalmspråk och -innehåll som »kan bli sett i lys av gudstjenestens Kyrie og Gloria, Credo og Sanctus, Benedictus og Agnus Dei». Det betyder att psalmspråket skall fungera i ett liturgiskt sammanhang. Ellingsen avslutar sin artikel med två egna texter för att visa hur man kan skriva psalmer idag.

Festskriften till Karl-Johan Hansson utgör en diger samling artiklar som under kommande år kan bli till stor nytta för forskare speciellt på hymnologins och kyrkomusikens områden. Boken ger samtidigt en bild av Hanssons livsverk. Vad som på den punkten ännu kunde ha framgått med större tydlighet är den stora gärning som Hansson utfört som pedagog. Hans undervisningsmetodik kunde ha varit ett ämne för en egen artikel.

Anna Maria Böckerman-Peitsalo

Tidebönsboken

sammanställd av Hans Johansson under medverkan
av Sune Fahlgren. Förord av Peter Halldorf

Bokförlaget Libris, Örebro 2004, 840 s., ISBN 91-7195-691-3

I min ungdom fanns det ännu viss misstänksamhet mot tidegården såsom representerande något »katolskt», för evangelisk fromhet främmande. Ändå är det ett faktum att den bevarades och värderades högt i den svenska reformationskyrkan, vilket artiklarna i denna volym av årsboken vittnar om. Pionjärer för en återupplivad tidegård på svenska var kyrkoherdarna Arthur Adell och Knut Peters. Deras arvtagare är Laurentius Petri sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS), som på Verbums förlag har utgivit uppdaterade upplagor av *Den svenska tidegården* som textutgåva 2000 och som melodiutgåva 2002, med mig som huvudansvarig. Som konstateras i Peter Halldorfs förord till *Tidebönsboken* har tidegården genom åren fått en vid spridning inom Svenska kyrkan och tillämpas idag i många församlingar, på stiftsgårdar och i retreatmiljöer. Naturligtvis är den »katolsk» i ordets betydelse av allmänkyrklig/ekumenisk, och denna innebörd blev uppenbar när Katolska kyrkan började ge ut tidebönsböcker på folkspråket och här i Sverige under visst utbyte med LPS-traditionen gav ut en ekumeniskt anpassad version av den katolska tidegården på Arcus förlag. Det mest anmärkningsvärda är dock den ingång som tidegården under senare år vunnit inom svensk frikyrklighet. Ett uttryck för detta var att Svenska Missionsförbundets sittande och avgångna missionsföreståndare var med som undertecknare av förordet till Arcus-utgåvan 1995, *Tidegården, Kyrkans dagliga bön*. Nu är det bokförlaget Libris, med dess starka frikyrkliga förankring, som bidragit med ytterligare en tidegårdsutgåva. Det bästa sättet att recensera den är nog att jämföra den med de båda övriga utgåvorna. (Vid sidan av dessa tre utgåvor finns även en del smärre med mycket begränsat material, dem bortser jag ifrån här.)

Psaltaren utgör stommen i varje tidegårdsutgåva, och en särskild finess i tidebönnernas bruk av psaltarpsalmerna är att de som helhet eller delar omramas av antifoner, som under kyrkoårets lopp kan växla och därigenom ge olika accenter åt psalmerna vid olika tillfällen. Ursprungligen tänkte man sig att Psaltarens alla 150 psalmer skulle genomgå varje vecka. Church of England, där tidegården bevarats i obruten tradition som matins och even-

song, var möjligen först med att i stället fördela psalmerna över en månad. Både Arcus- och Librisutgåvorna tänker sig psalmerna fördelade över fyra veckor. Arcus har hela Psaltaren tryckt komplett i nummerföljd; ur den hämtas psalmerna både till veckans, kyrkoårets och helgonårets tideböner. Detta är mycket utrymmesbesparande, i gengäld innehåller denna utgåva den avgjort största mängden variabelt material, men vid användningen krävs mycket slående fram och tillbaka i boken mellan fasta partier, psalterium och variabelt material. Motpolen härtill är Verbum-utgåvan. Här nöjer man sig med ett (brett) urval av de pastoralt mest användbara psalmerna. Här är varje tidebön fullständigt utskriven. Man nöjer sig med en veckoserie, i vilken dock i viss utsträckning erbjuds dubbla alternativ. En viktig poäng är att det vanliga veckoofficiet ersätts med en särskild kyrkoårsserie för dagligt bruk under både julens och påskens förberedelse- och firningstider; en del av psaltarsalmerna förekommer enbart i kyrkoårsserien. Även kyrkoårsseriens tideböner är fullständigt utskrivna, liksom ett urval minnesdagar för Maria, apostlar och helgon. Utgåvan är alltså lätt att använda och ger stor kyrkoårsväxling. I melodikutgåvan finns fullständig musik till alla tidebönerna.

Libris utgåva kan sägas ha en viss mellanställning mellan dessa båda. Man har velat ha alla 150 psalmerna med, fördelade på fyra veckor, men de pastorala svårigheterna med vissa av psalmerna möter man genom tämligen frikostig uteslutning av »svåra» partier. Boken är lätt användbar genom att i veckoserierna varje tidebön är fullständigt utskriven. För att boken inte skulle bli för tjock har man däremot ett ganska sparsamt kyrkoårsmaterial, och i det har inte de fasta partierna skrivits ut. Detta material inriktar sig också mer på särskilda högtidsdagar än på kyrkoårstider. I varje fall vardagarnas tideböner tycks bli utan kyrkoårsvariation, vilket är en nackdel jämfört med de ovan nämnda utgåvorna. Som hymner används i stor utsträckning psalmer ur *Den svenska psalmboken*, i veckoserierna med melodier utskrivna. Vissa enkla hymnmelodier används också, bl.a. en adventsmelodi till ett stort antal texter i veckoserierna, vilket förtar kyrkoårsväxlingens glädje när den återkommer i adventsofficiet. Det är i huvudsak fråga om en textutgåva, men de fasta partierna har melodier, och de nytestamentliga *cantica* återges med psalmbokens melodier.

Mellan den katolska liturgiska nämnden och LPS träffades på 1990-talet överenskommelser om visst ömsesidigt utnyttjande av varandras material.

Libris förefaller inte ha ägnat copyrightfrågorna tillbörlig uppmärksamhet. Både Arcus- och Verbumutgåvorna är upphovsrättsligt skyddade och material från dem återanvänds här i stor utsträckning, men från LPS har i varje fall inget tillstånd inhämtats till detta. Kanske menar man att det är fritt fram att återge bibelord, men sättet att t.ex. kombinera psalmer med antifoner eller att arrangera responsorier är tvivelsutan att betrakta som kreativ konstnärlig verksamhet, dessutom är en del av övertaget material nyskrivet. Man tycks dock ha ägnat viss uppmärksamhet åt copyrighten för hymntexter, men för de hymner som författats/översatts av Arthur Adell och som LPS innehar upphovsrätten till har inget tillstånd inhämtats. Till en av Adells hymner påstås f.ö. Frostensonstiftelsen inneha copyrighten vilket är helt felaktigt. (Lika orimligt förefaller det vara att denna stiftelse skulle inneha copyrighten till en Härdelintext.)

Bokens layout är mycket tilltalande, med psalmboksformat i mörkblått klotband. Det är glädjande att tidegården genom olika utgåvor förmodligen når nya användare. De skilda uppläggningsarna gör det lättare för individen att förvärva den utgåva som bäst svarar mot personliga önskemål och behov. Att äga alla tre utgåvorna är förresten mycket bra...

Ragnar Holte



Laurentius Petri Sällskapet
för svenskt gudstjänstliv

Verksamhetsberättelse för år 2003

Sällskapets styrelse utgjordes år 2003 av teol dr Anna J Evertsson, Önnestad, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikdirektör Gun Palmqvist, Hova, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Säware, kassaförvaltare; musikdirektör AnnaMaria Th Hedin, Stockholm, och musikdirektör Peter Wallin, Malmö.

Suppleanter i styrelsen har varit professor Folke Bohlin, Lund; pastor Sören Bolander, Göteborg; musikdirektör Maud Rydén, Lund, och musikdirektör, teol och fil kand Gudrun Zethelius, Västerlanda.

Styrelsen sammanträdde den 24/5, i anslutning till arbetsdagar 23–24/5, och den 11/10.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 2003 till 179.

I samband med årsmötet 11/10 anordnades en studiedag, *Gregoriansk sång kring två sekelskiften*, i S:t Johannes kyrka och församlingshem, Malmö. Medverkande var Folke Bohlin, Ragnar Holte och Peter Wallin.

Redaktör för årsboken *Svenskt gudstjänstliv* har varit professor Sven-Åke Selander, Lund. Årgång 78/2003 hade rubriken *Liturgi och språk*.

Önnestad och Hova i april 2004

Anna J Evertsson

ORDFÖRANDE

Gun Palmqvist

SEKRETERARE

Årsböcker 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)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,
kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510 50637. E-postadress: ingmarij@spray.se

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

2005 -02- 24

LUND

Varför en årsbok om Laurentius Petri?

Vi lever just nu i en tid då många olika inslag i det svenska kyrkolivet befinner sig under omvärdering. Man diskuterar gudstjänstlivets utformning och det liturgiska språkets roll. Frågan om vilken roll psalm och sång skall ha i en modern kyrka står under debatt. Vad är en församling och vilken utformning och vilket innehåll skall församlingens liv ha?

Laurentius Petri är den person som verkade längst under det turbulenta reformationstidevarvet. Han påverkade det mesta av det som skedde genom att föra en diplomatiskt skicklig kyrkopolitik med utgångspunkt i en egen genomtänkt syn på det reformatoriska skeendet. Han kom att påverka den kyrkorättsliga utvecklingen, synen på gudstjänst och böneliv, och tolkade församlingens roll och funktion i ett reformatoriskt perspektiv, teologiskt och organisatoriskt.

Om detta handlar Årsboken för Svenskt Gudstjänstliv 2004.

FÖRFATTARNA:

Ragnar Holte, professor emeritus i etik vid Uppsala universitet, mångårig kännare av liturgiska frågor och gudstjänstlivets utformning

Birgit Stolt, professor emeritus i tyska vid Stockholms universitet, hedersdoktor vid Teologiska fakulteten, Lunds universitet

Folke Bohlin, professor emeritus i musikvetenskap vid Lunds universitet

Sven-Erik Brodd, professor i kyrkovetenskap, Uppsala universitet

Christer Pahlmblad, teol. dr. och forskarassistent i kyrkovetenskap vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet

REDAKTÖR FÖR ÅRSBOKEN

Sven-Åke Selander, professor emeritus i kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet

REDAKTÖR FÖR RECENSIONSAVDELNINGEN

Anna J Evertsson, teol.dr. i kyrkovetenskap vid Lunds universitet, ordförande i Laurentius Petri Sällskapet, präst i Svenska kyrkan

REDAKTION

Folke Bohlin, *Hedvig Brander Jonsson*, *Anna J Evertsson*, *Ragnar Holte*, *Sven-Åke Selander*

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

601184938

Beställ från Vetenskapsrådet