

# 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*.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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*.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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».<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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 sammeltbegrepp 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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 »oförskämld 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.<sup>14</sup>

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». <sup>15</sup> 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. <sup>16</sup> 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. <sup>17</sup> Om allt detta vore utan vantro och felaktiga föreställningar, skulle det mesta ha kunnat brukas. <sup>18</sup>

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.<sup>19</sup>

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»<sup>20</sup> –, 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 påbjudna i evangelieboken och KO och inte heller på sådana dagar ringa i klockorna eller sjunga dessa dagars tidegård.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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».<sup>23</sup>

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,<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> *De officiis* anmärkningar om *commune* för helgon, martyrer, bekännare etc. och särskilt om helgonproprierna<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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».<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

Att man kanske har firat fler helgondag än de som var upptagna i evangelieboken eller i varje fall att prästernas privata bruk av *breviarium* 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).<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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]». <sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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 förkunnelsen<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> 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*.<sup>44</sup> 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»,<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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».<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup>

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 konsekrationens ord, *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».<sup>49</sup>

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.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

Konsekrationssuppfattningen, 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.<sup>54</sup>

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».<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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 understyks 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»,<sup>59</sup> nu närvarande i sakramentet för att tillbedjas och mottagas till syndernas förlåtelse av den enskilde.<sup>60</sup> Realpresensen och individens mottagande betonas på bekostnad av nattvardens karaktär av kyrkosakrament.<sup>61</sup>

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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> Icke-kommunikanters närvaro för att se och tillbe sakramentet kunde t.o.m. förhindras.<sup>64</sup>

Enligt Jean Calvin är sakramentet till för den troende församlingen, den sanna kyrkan, och utgör ett tecken på gemenskapen i kroppen.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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».<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> Nattvarden är inte endast ett tecken på de kristnas förening med Kristus, utan också på deras förening med varandra.<sup>70</sup> 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*.<sup>71</sup>

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<sup>v</sup> f.); *De apostolis*, (De officiis, s. 124; Psalteriet, fol. 252<sup>f</sup>); *De martyribus*, (nyformulerad i De officiis, s. 126, enl. Edwall, 1960, s. 65 f.; Psalteriet, fol. 252<sup>f</sup>). I överensstämmelse med förslagen i De officiis har Psalteriet också infört hymner av Philipp Melanchton (De officiis, s. 152; Psalteriet, fol. 226<sup>f</sup> ff.) och Joachim Camerarius (De officiis, s. 142; Psalteriet, fol. 265<sup>v</sup> ff.).

6 Laurentius Petri 1587a, fol. 7<sup>v</sup>.

7 Laurentius Petri 1587a, fol. 97<sup>r</sup>–10<sup>v</sup>.

8 Laurentius Petri 1587a, fol. 137<sup>f</sup>.

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<sup>v</sup> 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<sup>f</sup>.

12 Laurentius Petri 1587a, fol. 15<sup>v</sup>–19<sup>v</sup>.

13 Laurentius Petri 1587a, fol. 67<sup>r</sup> f.

14 Laurentius Petri 1587a, fol. 66<sup>f</sup>, 68<sup>v</sup> ff.

15 Laurentius Petri 1587a, fol. 3<sup>v</sup>.

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<sup>v</sup> ff.

18 Laurentius Petri 1587a, fol. 37<sup>r</sup>, 53<sup>v</sup> 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<sup>v</sup>–Y ij<sup>v</sup>.

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<sup>r</sup> 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<sup>r</sup> ff., 222<sup>r</sup> ff., 234<sup>v</sup> 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<sup>r</sup>.

36 Laurentius Petri 1587a, fol. 33<sup>v</sup> 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 därel-

mot ingen anvisning om bruket. Liturgin, fol. XXXVI<sup>v</sup>. 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 Kjällerström 1941, s. 148. Dokumenten från 1550- och 1560-talen finna avtryckta i Kjällerström 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<sup>v</sup>, 19<sup>v</sup>, 29<sup>v</sup> f.

48 Laurentius Petris nattvardsuppfattning har utförligast behandlats i Ahlberg 1964.

49 Laurentius Petri 1562, fol. C iij<sup>r</sup>

50 OPSS 2, s. 412.

51 LiSB, T 131, fol. 245<sup>v</sup>. Laurentius Petri 1562, fol. D ij<sup>r</sup> 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<sup>r</sup>.

55 LiSB, T 131, fol. 247<sup>r</sup>.

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<sup>r</sup>.

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<sup>v</sup>.

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<sup>r</sup>-251<sup>v</sup> Laurentius Petri, Korth Bekiennelse om några Artiklar wors Herres Jesu Christi Nattvardh anrörandes.
- T 235, fol. 1<sup>r</sup>-68<sup>r</sup> 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 nattvardsuppfattning*. (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 officiis: *Ärkebiskop Laurentius Petri d. ä:s gudstjänstordning*. [De officiis 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 onderwijsning ... 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 Dödh / 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'église 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.