TRO & TANKE
SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD 2000:2

Forskning om gudstjänst

SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÅRGÅNG 75

FORSKNING OM GUDSTJÄNST (Svenskt Gudstjänstliv årgång 75)

TRO & TANKE 2000:2

TRO & TANKE 2000:2

Forskning om gudstjänst

Hedvig Brander Jonsson, Sven-Erik Brodd, Rune Larsson,
Christer Pahlmblad, Sven-Åke Selander, Karin Sporre

Svenska kyrkans forskningsråd

TRO & TANKE
Svenska kyrkan
751 70 Uppsala

Tel: 018-16 96 67
Fax: 018-16 97 09
e-postadress: evah.ignestam@svenskakyrkan.se

Prenumerationspris för 2000: 600 kr
Enstaka volymer i serien: 50–200 kr + frakt

Pg 19 40 69-1

Svenska kyrkans forskningsråd började sin verksamhet 1989. Det har till uppgift att främja vetenskaplig forskning inom det teologiska forskningsområdet och inom andra områden som är väsentliga för kyrkan genom att

– inventera behov av forskning
– initiera och prioritera forskningsprojekt
– fördela anslag till forskningsprojekt
– informera om forskning och forskningsresultat.

Möjligheterna att dela ut anslag är relativt begränsade – och den ojämförligt största delen av arbetet är knuten till forskningsavdelningen, som är belägen i Uppsala. Den har akademisk forskningskompetens inom de flesta av de religionsvetenskapliga områdena.

Omslag: Jim Elfström, IKON, Svenska kyrkans bildbyrå
Sättning: Uppsala universitet, Tryck & Medier, Grafiska avdelningen
Tryck: Elanders Gotab, Stockholm 2000
ISSN 1101-7937
Redaktör för TRO &TANKE och TRO & TANKE/*Supplement:* Evah Ignestam

Innehåll

Förord

Ett förslag till revision av Svenska kyrkans handbok 1986 har just presenterats. Efter fjorton år är tiden mogen för förnyelse. Även i gudstjänstlivet blåser förändringens vindar allt starkare.

Gudstjänstliv var till för inte så länge sedan ett ganska statiskt begrepp; handboken var detaljreglerad, gudstjänstlivet traditionellt knutet till människors veckorytm, förkunnelsen knuten till kyrkoårets givna texter och kommunikationsformerna förutsebara.

I dag är gudstjänstlivet som bekant mer dynamiskt, icke detaljreglerat, på väg att försöka alltmer närma sig människors veckorytm, tematiskt mera varierat, distributionsformerna moderniserade och mindre förutsebara.

Att följa, inspirera och kritiskt analysera denna utveckling är en uppgift för forskning kring gudstjänstlivet utifrån nya, icketraditionella utgångspunkter. Denna forskning har själv utvecklats från registrerande och deskriptiv svensk handboks- och liturgiforskning till komparativ och funktionell forskning; från genetiskt till explorativt.

En viktig startpunkt på sådana mera systematiskt funktionella studier var Yngve Brilioths klassiska undersökning om nattvarden utifrån fem grundläggande teman: tacksägelse, gemenskap, åminnelse, offer, mysterium (Y. Brilioth, *Nattvarden*, 1951, s. 52).

I utredningsarbetet inom 1968 års kyrkohandbokskommitté kring gudstjänstens utformning under 1960- och 70-talen skedde, som bekant, en utveckling utifrån mera funktionella utgångspunkter. Gudstjänstlivet beskrevs och analyserades då utifrån termer som gudsfolkets manifestation och ansvar, detaljreglering byttes mot strukturer, gudstjänstformer varierades, människors livsfrågor blev teman för särskilda mässor o.s.v.

I kyrkohandbokskommittén lade man stor vikt vid att hämta information och dokumentation om vad som skett på gudstjänstlivets område i olika kyrkor och samfund, nationellt och internationellt. Man hämtade också in teorier, inte bara av teologisk, utan också av språklig och semantisk art. Britt G. Hallqvists redovisning av teorier om det religiösa språket – som återfinns i *Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer*, SOU 1974:74, s. 321ff – talar bl.a. om "det liturgiska språkets särdrag":

1. Dess förnämsta källa är Bibeln.
2. Det äger samband med teologin.

3. Det är ett kollektivt språk.
4. Det är ett skriftspråk för örat, för tal och sång.

Kyrkohandboksgruppens förslag till *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Svenska kyrkans utredningar 2000:1, för tankar om gudstjänstlivets konkreta utformning vidare. Den kommande diskussionen får visa i vilken riktning revisionen kan gå.

Denna årsbok av Svenskt Gudstjänstliv vill vara ett bidrag till den teologiska reflektionen kring gudstjänstlivet. Den vill illustrera hur gudstjänstlivet kan ses i ett brett perspektiv: *kyrkosyn och gudstjänstliv, feminism och gudstjänstliv, kyrkokonst och gudstjänstliv, kyrkosång och gudstjänstliv, pedagogik och gudstjänstliv, nattvardsbön och gudstjänstliv.*

Valet av dessa teman är inte tillfälligt. De vill illustrera hur förutsättningarna för ett aktivt gudstjänstliv idag behöver ses över i ett brett perspektiv där inte bara handboksrelaterade frågor aktualiseras. Att kyrkosyn bestämmer gudstjänstlivets utformning var till långt fram i tiden en självklar, tyst förutsättning – i dagens samhälle måste detta samband problematiseras, fördjupas och tydliggöras. I dag betonas betydelsen av att synen på manligt och kvinnligt präglar utformningen av gudstjänstlivet på ett sätt som man för inte särskilt länge sedan inte ens tänkte på. Kyrkokonsten har sedan gammalt knutits nära till utformningen av gudstjänstlivet och är idag under fortsatt debatt. Kyrkosången har i evangelisk-luthersk tradition haft en central ställning i gudstjänstlivet och man måste fråga sig vilken roll den kan spela idag och i morgon, när de formella ramarna för utformningen av både text och musik är annorlunda och de traditionella förutsättningarna i form av undervisning i hem, skola och konfirmationsundervisning inför deltagande i gudstjänstlivets musikaliska inslag är upprivna. Teorier från pedagogik och "congregational studies" betyder allt mer för reflektionen kring gudstjänstlivets utformning. Nattvardsbönens roll i det gudstjänstliga nattvardslivet aktualiserar frågor om Svenska kyrkans lutherska arv i modern miljö.

Artiklarna i denna årsbok skall inte ses som delar av en handbok om gudstjänstlivets utformning idag. Det har andra som sin uppgift. Årsboken har ett annat viktigt uppdrag, som består i att föra vidare aktuell forskning inom de nämnda områdena – forskning som kan bidra till vidgad, fördjupad och funktionellt inriktad reflektion kring gudstjänstlivets teori och funktion. Författarna har haft i uppdrag att redovisa aktuell, i första hand svensk, forskning inom sina respektive områden. Detta uppdrag har, som det kommer att visa sig, inte uteslutit utan tvärtom ibland på ett naturligt sätt lett till vidare internationella utblickar på områden där vår egen teologiska forskning saknar bidrag.

Årsboken omfattar som vanligt en recensionsavdelning. I år skall man särskilt lägga märke till att den inriktning på forskningsredovisning som artiklarna fått, inneburit att recensionsavdelningen minskat.

I och med denna årsbok lämnar musikdirektören Birgit Lindkvist Markström sitt uppdrag som ansvarig för recensionsavdelningen. Redaktionen tackar henne för den långa tid som hon ansvarat för denna del av årsboken och därvid på ett ansvarsfullt sätt bidragit till att sprida kunskap om svenskt gudstjänstliv.

Sven-Åke Selander

Svensk forskning kring kyrkorummets gestaltning och utsmyckning

Hedvig Brander Jonsson

För den kristna liturgin är rummet en av de viktigaste förutsättningarna. Detta låter självklart, men man behöver bara jämföra med den antika kulten för att inse att det föreligger skillnader mellan dess uppfattning om kult och kultplats och den kristna församlingens. De antika templen var ägnade gudabilden. I cellan, det innersta och viktigaste rummet, som kunde vara helt litet, stod kultbilden och den betjänades av ett litet exklusivt prästerskap. Medborgarna ägde inte tillträde till cellan och såg aldrig bilden, om den inte vid något alldeles speciellt tillfälle fördes ut till de skaror som samlades utanför och vars kulthandling bestod främst i att delta i procession mellan olika tempel.

För den kristna församlingen var just samlingen fundamental, att komma tillsammans och med tal, skriftläsning, bön, sång och sakrament utöva sin av omvärlden hotade liturgi. För detta krävdes skydd, slutenhet och rum. Och samma mönster följdes, om än i oändligt mycket större dimensioner, när kristendomen nått särställning och maktpostion. Det sägs att gamla St. Peterskyrkan från kejsar Konstantins tid rymde bortåt 40 000 stående i kyrkorum, nartex och atrium.

Det kan vara intressant att fundera över om inte den kristna rumsfixeringen egentligen är ett resultat av att kulten utvecklades i stadsmiljö. Många av de viktigaste bibliska händelserna utspelades utanför det byggda och arkitektoniskt utformade rummet: Jesu födelse (sannolikt), Jesu dop i Jordan, bergspredikan och bespisningsundret, Kristi förklaring (berg), bönekampen i Getsemane (trädgård), Korsfästelsen (kulle) och Uppståndelsen (trädgård). Över dessa heliga platser har de kristna senare uppfört byggnader. Nyckelpersonen i detta sammanhang var kejsar Konstantin, fylld av ett underbart nit för Kristi kyrkas sak och övertygad om att detta måste ta sig storslagna arkitektoniska uttryck.[1] Detta framstår för eftervärlden som på en gång beundransvärt och komiskt. Evelyn Waugh har i sin roman om den förste kristne kejsarens moder, Helena, föreställt sig hur hon söker det heliga, gudsupplevelsen och det heliga tecknet – och finner korset – medan

[1] Se Brander Jonsson, Kyrkorummets påsksymbolik, *Söndagen som påskdag*, TRO & TANKE 1997:5, Svenska kyrkans forskningsråd

hennes son störtar omkring med planritningar till överdådiga kyrkor och med arkitekter i sällskap.

Arvet från kejsar Konstantin bär vi fortfarande med oss: viljan att utforma storslagna och heliga rum till Guds ära. Men även själva rumsstrukturen för en större kyrkobyggnad, basilikan, är ett konstantinskt arv. Det är tydligt att denne kejsare tillmätte triumfmotivet i kyrkorummet överordnad betydelse. Med tiden har kristna konstsinnade tänkare utvecklat en arkitektursymbolik kring kyrkobyggnaden som gör nästan varje element meningsbärande. Som exempel kan nämnas Vilhelmus Durandus (ca 1230–96) under högmedeltiden, liksom betydligt senare Augustus Welby Pugin (1812–52) och i hans efterföljd den anglikanska högkyrkligheten under 1800-talet, som i sin tur inspirerade delar av det svenska kyrkolivet under 1900-talets första decennier genom de alltmer frekventa ekumeniska kontakterna.

1. DET HISTORISKA PERSPEKTIVET

Redan före den anglikanskt inspirerade, svenska högkyrkliga rörelsen fanns ansatser hos teologer och esteter att föra diskussioner kring lämplig gestaltning av kyrkorummet, dess utsmyckning och bildvärld. Carl Georg Brunius (1792–1869) uttryckte sig i bestämda ordalag när det gällde hur en värdig och adekvat altarutsmyckning borde se ut.[2] Det mest konsekventa uttrycket för hans rumsuppfattning och bildsyn blev Kristinehamns kyrka (1858), där rummet kännetecknas av "die herrliche Perspektive" – genomsiktligheten genom ett stort och dunkelt rum mot ett ljusfyllt kor – och där utsmyckningen fick en symbolisk karaktär – ringkors på altaret – eftersom Brunius skydde det antropomorfa.

I programskriften från överintendentsämbetet med Helgo Zettervall som författare, *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader* (1887), diskuteras inledningsvis vilken historisk stil som bör väljas för svensk kyrkoarkitektur. Det bysantinska ter sig främmande, liksom renässans, barock och nyklassicism tycks olämpliga och okyrkliga. Vad återstår då? Jo, "medeltidsstilarna" romanik och gotik:

> Vi böra icke gerna, vid valet af utgångspunkter för våra kyrkobyggnader, gå längre tillbaka än vår egen kyrkohistoria medgifver ... Endast medeltidsstilarna står oss nu åter och tvifvelsutan är det blott dessa som förmå lära oss huru vi skola vinna en sann kristlig karaktär åt våra kyrkobyggnader ... kan väl någon vid betraktandet af en kyrka i medeltidens stilnyanser ... förneka, att den absolut kyrkliga stämningen likväl städse här är närvarande.[3]

---

[2] Om Brunius kyrkobyggnader och ideologi, se Göran Lindahl, *Högkyrkligt, lågkyrkligt frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950*, 1955, s. 63–77, och Bo Grandien *Drömmen om medeltiden, Carl Georg Brunius. som byggmästare och idéförmedlare*. Nordiska museets Handlingar 82, 1974

[3] *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader. På nådig befallning sammanfattade af Kongl. Öfverintendents-Embetet*, Stockholm (1887) s. 13, 14

"Den absolut kyrkliga stämningen" sökte även biskopen i Strängnäs, Uddo Lechard Ullman (1837–1930), som i sin *Liturgik* på 1870-talet behandlade kyrkokonstfrågor.[4] Oloph Bexell har i sin avhandling om Ullman (1987) visat att det centrala begreppet för Ullman var den "liturgiska högtidligheten".[5] Ullman menade att kult och konst hör samman. Förbundet mellan dem gör att skönheten och harmonin manifesteras. Men konsten måste vara sakral, vilket tar sig uttryck i att den underordnar sig kyrkans lagar med avseende på både innehåll och form. Den skall framträda som "en anspråkslös tjänarinna".

Dessa tankegångar hade sitt ursprung i det tyska kyrkokonstteologiska sammanhanget. De framstår mot en bakgrund av Friedrich Hegels skönhetsbegrepp, där skönheten i konsten är direkt relaterad till världsandens självförverkligande i tid och rum och Friedrich Schlegels romantiska konstuppfattning som talar om t.ex. "die göttliche Kunst der Malerei", vilket betyder att konsten och särskilt måleriet förmedlar det gudomliga. Men också som ett resultat av seklets allmänna historicism föddes ett nytt intresse för den kristna konstens och arkitekturens särart. Detta tog sig uttryck i konstföreningar och kyrkokonstdagar, där program för förverkligande av de principer som fastställdes formulerades och spreds. Det främsta organet för dessa strävanden på den evangeliska kyrkans område var tidskriften *Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus* (1858–1918), som förutom principiella resonemang gav synpunkter på måleri, monument, bildtryck, illustrationer, liturgiska föremål och kyrkobyggnader. I Ullmans ståndpunkter finns tydliga ekon av programförklaringen 1858:

> Wir erkennen die höchste Aufgabe der Kunst nicht bloss im freien Bunde mit der Religion, sondern im willigen Dienste des Christenthums und in der demutigen Anbetung des heiligen Gottes.[6]

Helgo Zettervall (1831–1907) omsatte sina idéer, som – till följd av den ställning han hade som chef för överintendentsämbetet – allmänt praktiserades inom Svenska kyrkan, i talrika kyrkobyggen och restaureringar. Uppsala domkyrkas restaurering 1890–93 blev den monumentala slutpunkten. De stilideal den representerar blev nästan genast urmodiga och uppskattades inte av den unga generationen. Nygotikens tid var ute. Zettervalls princip att restaurera en kyrka så att den nådde sin ursprungliga karaktär, inte så som den faktiskt en gång varit, men så som den skulle ha varit om den utgjort ett perfekt exempel i sitt slag, var inte längre hållbar. Sekelskiftesromantiska och nationalromantiska ideologer sökte andra värden: uttrycken

---

[4] Uddo Lechard Ullman, *Evangelisk-Luthersk liturgik med särskild hänsyn till svenska kyrkans förhållanden*, Lund 1874–75

[5] Oloph Bexell, *Liturgins teologi hos U.L. Ullman*, Bibliotheca theologiae practicae, Kyrkovetenskapliga studier 42, 1987

[6] *Christliches Kunstblatt* 1858, nr 1. Se vidare Brander, Religious Imagery and Popular Communication, *Visual Paraphrases—Studies in Mass Media Imagery*, Acta Universitatis Upsaliensis, Figura NS 21, 1984, s. 95, 99, 111

för det egna landets historia och folkkaraktär, materialens äkthet och föremålens autenticitet.

Den som för svensk läsekrets sammanfattat det europeiska 1800-talets idéströmningar kring kyrkoarkitektur och restaureringsideologi är Göran Kåring med avhandlingen *När medeltidens sol gått ner. Debatten om byggnadsvård i England, Frankrike och Tyskland 1815–1914* (1992).

Länge framstod 1800-talet som en epok att blunda för och förbigå. Det berodde främst på att dess värdesystem på nästan alla punkter upplevdes som främmande av företrädare för modernismens estetik. Det skulle dröja ett halvt sekel innan någon närmade sig 1800-talets konstyttringar – annat än i fråga om internationella strömningar som ansågs banbrytande och som ansågs peka fram mot modernismen, t.ex. impressionism och symbolism – och började diskutera 1800-talets bygg- och bildalster utifrån dess egna villkor. Pionjären i detta sammanhang var Göran Lindahl, vars *Högkyrkligt, lågkyrkligt, frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950* (1955) utgör det första exemplet på ett svenskt arbete som tar 1800-talets historicerande konstyttringar på allvar. Flera forskare skulle följa på den av Lindahl inslagna vägen och kartlägga och karaktärisera viktiga fält och insatser inom byggnadskonsten, främst den kyrkliga. Bland de mest betydande skall nämnas Bo Grandien, Anders Åman, Siegrun Fernlund, Ingrid Sjöström och Göran Kåring. Fortfarande är denna forskningsgren vital. 1991 kom Krister Malmströms avhandling *Centralkyrkor inom Svenska kyrkan 1820–1920* med ett stort material och många värdefulla fakta kring 1800-talsarkitekturen, samtidigt som den enligt tillägnan är avsedd som ett äreminne över Zettervalls huvudmotståndare när det gällde kyrkoarktekturens utformning, Emil Viktor Langlet. Ett exempel på forskningsgrenens nyaste bidrag är volymen *Träkyrkor i Sverige* (1999) av Anders Åman och Marta Järnfelt-Carlsson. Anders Åman ingår också i ett stort projekt, finansierat av Riksbanken och förlagt till Riksantikvarieämbetet, med titeln "Sockenkyrkan – kulturarv och bebyggelsehistoria"; en totalöversikt över kyrkor från epoken mitten av 1700-talet till 1800-talets andra hälft, där topografiska och tekniska aspekter är väsentliga, men där man också strävar efter att se strukturer i uttryck för formvilja och funktion.

De idéhistoriska aspekterna kring kyrkointeriörer i Stockholm från tiden 1890 till 1930 belyses i Birgitta Roséns kyrkohistoriska avhandling *Fädernas kyrka – församlingens hus* (1988).[7] Rosén behandlar det sena 1800-talets diakonalt förankrade arbete, organiserat i Sällskapet för kyrklig själavård (senare Diakonistyrelsen), för att uppföra och inreda ändamålsenliga kyrkor och kapell i stadsdelar med enkla och fattiga förhållanden. Efter sekelskiftet blev de nationalromantiska och historiska aspekterna allt viktigare, där ärkebiskop Nathan Söderblom, arkitekterna Lars Israel Wahlman, Carl Bergsten och medeltidskonsthistorikern Johnny Roosval hörde till de ton-

[7] Birgitta Rosén, *Fädernas kyrka – församlingens hus. Svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890–1930 med speciell hänsyn till Stockholm*, Diss. Lund 1988

givande. Avhandlingen är viktig, eftersom den ger förhistorien till den till stor del liturgiskt orienterade nydaningen av kyrkorummet, vilken skulle kännetecknа mitten och slutet av 1900-talet.

När det gäller den kyrkliga bilden under 1800-talet, är betydligt mindre genomforskat och publicerat. Ett försök att råda bot på detta är det HSFR-finansierade projektet "1800-talets bildskrud i svenska kyrkor" under medverkan av Hedvig Brander Jonsson, Britt-Inger Johansson och Ann-Marie Sälde. Syftet är att beskriva och karaktärisera bildutsmyckning i svenska kyrkor från ca 1800 till ca 1870, vidare från 1870 till sekelskiftet 1900 och slutligen 1900–1914. Tyngdpunkten ligger på perioderna efter 1870. Bildförvärv, konstnärsinsatser, ikonografi, förhållandet bild och kyrkorum, internationella influenser och i viss mån antikvariska aspekter hör till det som behandlas. Ann-Marie Sälde ägnar sig åt glasmålningar, Britt-Inger Johansson främst åt dekorativt interiörmåleri och Hedvig Brander Jonsson bl.a. åt altarbildens förvandlingar.

Avsikten med denna artikel är att ge en översikt över svensk forskning kring kyrkorummets gestaltning och utsmyckning under 1900-talets andra hälft. Framställningen gör inte anspråk på fullständighet, men förhoppningsvis blir alla viktigare aspekter belysta. Perspektivet är konstvetenskapligt, även om de kyrkovetenskapliga aspekterna hela tiden berörs. Vad är det då som konstvetenskapen kan bidra med i detta sammanhang? Jo, konstvetenskapen kan bl.a. tolka kyrkorummet och dess utsmyckning i historiskt perspektiv och nutidsperspektiv. Den kan delta i diskussioner kring arkitekters och inredares intentioner och resultat. Vidare kan konstvetenskapen lägga kulturhistoriska, antikvariska och estetiska aspekter på rum, bild och form för kyrkligt bruk. Kopplingen till gudstjänstlivet gäller först och främst rummet och dess gestaltning.

2. KYRKORUMMETS GESTALTNING MED HÄNSYN TAGEN TILL LITURGISKA ASPEKTER

Ett verk som uppfångade efterkrigstidens liturgiska och estetiska strömningar och nådde djupt in i leden av modernistiska kyrkoarkitekter och kyrkokonstnärer var Axel Rappes *Domus Ecclesiae – studier i nutida kyrkoarkitektur* (1962), en prästmötesavhandling för Strängnäs stift. I den förespråkade Rappe en förnyelse av kyrkobyggande och kyrkorum, inspirerad av kontinentala strömningar kring liturgi och gestaltning vilka utgick från symbolisk innebörd hos rummet, strukturen och de enskilda liturgiska huvudobjekten. Han beskrev två huvudtyper i samtida kyrkoplaner: ringens och riktningens, gudsfolket samlat kring ord och sakrament respektive gudsfolket på väg mot himmelen. Altarets, dopfuntens, kampanilens och västportalens symboliska dimensioner genomgicks också noga och allt diskuterades med hjälp av viktiga samtida exempel.

Liturgiska aspekter kan i detta sammanhang betyda två saker. Den första är den liturgiska funktionen som normerande för gestaltningen. Några viktiga inslag i nutida kyrkoarkitektur är t.ex. att dopets vikt och innebörd ofta markeras genom ett speciellt "dopkapell" som utgör ett rum i rummet, kanske bara utmärkt genom en nisch i väggen med en speciell bildutsmyckning. Ett annat drag är att predikstolen ofta slopats till förmån för en mobil talarstol, ambo, i allmänhet utan konstnärligt egenvärde. Avsikten är att predikan skall vara ett direkt och personligt tilltal och att avståndet mellan prästen/talaren och församlingen skall vara så litet som möjligt. "Den liturgiska högtidligheten", som på 1800-talet inte minst gällde predikan, har under det sena 1900-talet absolut inte fått gälla predikan. En tredje tendens är den att tillgodose möjligheten till rörelse i kyrkorummet: tomma ytor som kan användas för processioner, kyrkospel, liturgisk dans, körframträdanden etc. Ett fjärde drag i efterkrigstidens kyrkoplaner har varit att orgeln, organisten och kören flyttats fram till eller mot koret. Meningen med detta har varit dels att undvika att fördela dem som agerar i gudstjänsten i en främre och en bakre grupp, där den senare inte varit synlig för församlingen, dels att understryka musikens och inte minst körens liturgiska funktion. Kördräkter och processioner har ytterligare bidragit till detta.

Börje Thomelius teologiska avhandling om arkitekten Rolf Bergh, *Spegling av teologi och liturgi. Rolf Berghs kyrkoarkitektur* (1992) fokuserar dennes idéer om kyrkobyggnaden och dess inredning.[8] Arkitektens inställning kan beskrivas som funktionalistisk: byggnaden, rummet och dess föremål skall tjäna mässan och gudstjänstbesökaren. Ett uttryck för detta blev Berghs vandringskyrka eller studiokyrka – den första fick sin plats i Sigtuna 1966 – ett ljust, kvadratiskt rum med god akustik och som var lätt monterbart och flyttbart.

Liturgisk teologi är beteckningen på en riktning inom den svenska liturgiska rörelsen som hämtat och hämtar sin inspiration från den ryskortodoxe teologen Alexander Schmemann (1921–83), som var verksam i Paris på 1940-talet. Den bärande tanken är att teologin inte skall komma till i studerkammaren eller seminarierummet, utan ha sitt upphov i det gemensamma firandet av mässan, i liturgin. Hur detta direkt och indirekt påverkat utformningen av ett kyrkorum, närmare bestämt av St Ansgars studentkyrka i Uppsala, skildras i en uppsats av Helena Bergman, *Ett kyrkorum i förvandling* (1998).[9]

Under 1900-talet har det också skapats särskilda byggnader och rum för en viss sorts gudstjänster, nämligen begravningar. Det finns naturligtvis ett antal äldre gravkapell, ofta nygotiska sådana, på kyrkogårdar i stadsmiljö, men det har under början och mitten av 1900-talet uppförts ett betydande antal gravkapell och krematorier, med speciell utformning och därtill ut-

[8] Börje Thomelius, *Spegling av liturgi och teologi. Rolf Berghs kyrkoarkitektur*, Diss Lund 1992

[9] Helena Bergman, *Ett kyrkorum i förvandling. Tre rumsgestaltningar i Sankt Ansgars kyrka mellan 1961 och 1998*, C-uppsats, Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet, höstterminen 1998

smyckning. Dessa byggnader blir nu, av Emilie Karlsmo i hennes kommande doktorsavhandling, föremål för en noggrann genomgång och analys, vad beträffar rumsformer och utsmyckning, inte minst i förhållande till funktion och gudstjänstens utformning och innebörd.

Den andra liturgiska aspekten skulle i detta sammanhang betyda kyrkorummet som uttryck för det sakrala, närmare bestämt för hur den mystiska dimensionen gestaltats arkitektoniskt. Det viktigaste arbetet med den infallsvinkeln på senare tid är Lars Ridderstedts doktorsavhandling *Adversus populum. Peter Celsings och Sigurd Lewerentz sakralarkitektur 1945–1975* (1998). Författarens tes är att dessa båda arkitekter, i en tid då funktionalismens estetik och folkhemmets ideologi var förhärskande, medvetet strävade efter att åstadkomma byggnader och rumsbildningar med sakral, icke populistisk karaktär. Den kanske något kontroversiella titeln på avhandlingen anspelar på den samtida liturgins kanske mest omhuldade innovation, bruket att prästen firar mässan vänd mot folket, *versus populum*, och därmed tydliggör ett möte mellan Gud och församlingen, istället för att som företrädare för församlingen fira den vänd mot öster med all den symbolik det innebär. Men samtidigt anspelar titeln på de båda arkitekternas exklusivitet. Ridderstedt säger sammanfattningsvis att deras "byggnadskonst innebar en klar kontrast till många samtida offentliga byggnader, som hade sin utgångspunkt i sådana begrepp som öppenhet, tillgänglighet, inriktning på rationella funktionskrav och tekniskekonomiska frågor".[10] Det som kännetecknar Celsings och Lewerentz byggnader, t.ex. Markuskyrkan i Vällingby respektive St. Petri i Klippan, är en avskild slutenhet och medveten, indirekt ljusföring.

3. LITURGISKT MOTIVERADE FÖRÄNDRINGAR AV KYRKORUMMET

En av andra Vatikankonciliets huvudtendenser, vad beträffar kyrkobyggnadens och liturgins utformning, var närmandet mellan präst och församling, Guds ord och församlingen och sakramenten och församlingen. Det tog sig främst uttryck i att ett mycket stort antal, kanske den övervägande delen av större romersk-katolska, i första hand italienska, kyrkor försågs med centralaltare. Detta var en omgestaltning av kyrkorummet som försiggick under 1960-talets sista år och 1970-talets första hälft på italienskt område och som tycktes genomföras utan större antikvariska hänsyn. Ofta behölls det gamla högaltaret, men i förvånande många fall höggs det sönder.

I Sverige började detta genomföras betydligt senare, kanske med 15–20 års fördröjning. Även i Sverige upplevde många att ny liturgi inte utan problem kunde gestaltas i gamla kyrkor. Att mässan firades *versus populum*

[10] Lars Ridderstedt, *Adversus populum. Peter Celsings och Sigurd Lewerentz sakralarkitektur 1845–1975*, Diss. Uppsala 1998

blev allt vanligare och detta krävde att altaret åtminstone inte var väggfast; helst skulle det finnas i församlingens och kyrkorummets mitt. När det gäller Uppsala domkyrka var diskussionen angående centralaltare livlig under 1990-talets första år, innan ett sådant kom på plats. Henrik Widmark har beskrivit och analyserat dels hur tvärskeppen och korsmitten i Uppsala domkyrka varit föremål för förvandlingar under 1900-talet, dels hur några av Sveriges medeltida domkyrkor – Uppsala, Lund, Linköping och Skara – i viss mån omgestaltats av liturgiska skäl under detta århundrade.[11]

Några undersökningar utifrån religionssociologiska eller religionspsykologiska perspektiv har gällt attityder till kyrkorummet, dess inredning och liturgi. Anders Bäckström står som redaktör för några texter som analyserar en undersökning som utfördes under meningsskiljaktligheterna kring införandet av centralaltare i Uppsala domkyrka i början av 1990-talet.[12] I denna undersökning och i analyserna av svaren är det kyrkobesökarnas inställning till och tolkning av gudstjänsten och gudstjänstrummet som står i fokus. En mer direkt inriktning på kyrkobyggnaden och dess värden, som de uppfattas bl.a. i olika typer av församlingar beroende på dessas storlek, geografiska belägenhet och historiska traditioner, har en utredning med titeln *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet* (1995).[13] Bakgrunden till undersökningen var diskussionerna kring "övertaliga kyrkor", i första hand landsbygdskyrkor med låg besöksfrekvens. Undrsökningen visar dock att kyrkobyggnaden i sig har en mycket stark ställning i svenskars medvetande, oavsett generationstillhörighet, och detta av en mängd olika orsaker som handlar om avskildhet-helighet, gemenskap och högtid, lokala traditioner och historia m.m. och att nya former för kyrkobesök nu utvecklas, t.ex. "vallfärder" inom en alltmera betydande och differentierad turism.

4. BILDSPRÅKET I KYRKORNA

Modernismen och kyrkorummet

Utgångspunkten är efterkrigstidens och det krigshärjade Europas behov av nya kyrkor och av ny kyrkokonst. De ledande riktningarna inom modernismen i slutet av 40-talet förespråkade abstrakt eller t.o.m. konkret konst. Det nonfigurativa nådde in i kyrkorna, samtidigt som glasmåleriet upplevde en högkonjunktur på ett sätt som det knappast gjort sedan medeltiden. Anledningen var naturligtvis att så mycket glas från den tiden förstörts

[11] Henrik Widmark, *Tvärskeppet i Uppsala domkyrka som restaureringsproblem*, C- uppsats, Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet, vårterminen 1997; vidare *Den nya liturgins krav och de gamla domkyrkorna*, D-uppsats, Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet, höstterminen 1998

[12] Anders Bäckström (red.), *Gudstjänst i förändring. Studier av gudstjänstförnyelsen i Uppsala domkyrka*, 1993

[13] Anders Bäckström, Jonas Bromander, *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet. En undersökning av kyrkobyggnadens roll i det svenska samhället*, Svenska kyrkans utredningar 1995:5

under kriget. Modernismen var icke historicerande och undvek därför rekonstruktioner. Istället ersattes gamla bortbombade fönster med nya i ett helt nytt formspråk. Även i Sverige fick detta viss återklang i form av ett allt större intresse för glasmåleri. Genom bl.a. Emanuel Vigeland och Einar Forseth hade glasmåleriet redan tidigare praktiserats inom kyrkokonsten, men i och med Bo Beskows 37 glasmålningar i Skara domkyrka, 1945–65 med komplettering i början av 1970-talet, förnyades tekniken bl.a. genom ingående studier av medeltida exempel. Ann-Marie Sälde har beskrivit denna process i sin avhandling *Bo Beskows glasmålningar i Skara domkyrka och deras relation till efterkrigstidens franska glasmåleri* (1988). Målningarna i Skara domkyrka visar ett rikt ikonografiskt program med kraftiga, distinkta och formförenklade figurer och starka färger påminnande om dem som användes i det höggotiska franska glasmåleriet. 1953–74 utförde Einar Forseth glasmålningar i St. Nikolai kyrka i Halmstad, samtliga med motiv ur Kristi liv. De skiljer sig från Beskows relativt små, sammanfogade, enhetliga scener genom att utgöra stora och detaljrika målningar genombrutna av kraftigt rätvinkligt spröjsverk. Framställningarna visar ett lätt kubistiskt, förenklat formschema med tillttecknade detaljer av anatomi och klädedräkt.

Västerås domkyrkas västra del fick ungefär samtidigt, 1958–61, fem fönster i sinsemellan olika färgskalor med nonfigurativa glasmålningar av konstnärerna Randi Fischer och Frithiof Swensson i samband med Erik Lundbergs restaurering. Det stora korfönstret i Växjö domkyrka från 1960 av Jan Brazda, "Du klara jaspis och rubin", nu skymt av en altaruppsats som tillkommit vid den senaste mindre restaureringen, är ett nonfigurativt fönster på temat "Hell morgonstjärna mild och ren", den s.k. Växjöpsalmen. Färgerna har starka och varma röda toner och texten, skriften, står för en del av den dekorativa verkan. Verket är tillkommet i samband med Kurt Schmalensees restaurering, vilken innebar en grundlig genomarbetning av det medeltida – men 1800-talsrestaurerade – kyrkorummet i modernistisk anda. Altaret placerades för *versus populum*-firande och det djupa, ljusa koret, avsett i första hand för kören, avslutades med denna stora glasmålning.

Gudsbilden visualiserad

Den svenska 1900-talskonstens tolkningar av Kristusgestalten är ämnet för en stort upplagd genomgång som utgör Elisabeth Stengårds avhandling, utgiven på Verbum 1986, *Såsom en människa – Kristustolkningar i svensk 1900-talskonst*. Stengård diskuterar inledningsvis problemen kring å ena sidan Kristusbilden i västerländsk konstnärlig tradition, å andra sidan bilder som härrör ur konstnärers personliga tolkningar och konstnärliga intentioner.[14]

[14] För en kritisk granskning av Elisabeth Stengårds teoretiska utgångspunkter i avhandlingen, se Hedvig Brander Jonsson, Elisabeth Stengård, Såsom en människa – ..., 1986, rec. i *Valör. Konstvetenskapliga studier och forskning*, 1987, nr 3, s. 44–46.

Dessa problem kan sammanfattas med orden "kyrkokonstens kris". Vår tid är sekulariserad och främmande för kyrkans tro och lära. Den hävdvunna ikonografin och de traditionella bildformlerna är därför obekanta, eller, om de är kända, förbrukade och irrelevanta. Konstnärerna måste därför, om de vill nå fram med sina budskap, lämna det objektiva, traditionella och hävdvunna och söka nya vägar utifrån egna trosupplevelser och med hänsyn till mottagarnas vilsenhet.

Församlingarnas önskemål, bildbehov och bildbruk uppfattar Stengård som en negativ faktor i det religiösa bildskapandet. Då kyrkan beställer bilder, "upphör konstnären att vara en kreativ person och övergår istället till att lösa en given uppgift". Det föreligger en olycklig uppdelning mellan en religiös konst, som görs av konstnären privat och sällan når kyrkorummet, och en sakral konst, vilken författaren beskriver som "beställningsarbeten av inte alltid så inspirerat slag".

Elisabeth Stengård gör alltså en negativ markering gentemot kyrkokonst och församlingarna som konstbeställare. Detta hindrar inte att hon gör en ur flera aspekter givande genomgång av just kyrkokonsten under 1900-talet; från Julius Kronberg och Olle Hjortzberg till Pär Andersson och Sven Ljungberg. Hon tar även med särlingar i sammanhanget, som t.ex. Torsten Renqvist som rör sig i gränslandet mellan de kristna bildformlerna och starkt subjektivt tolkade existentiella visioner.

Det är de olika konstnärernas tolkningar av Kristusgestalten som är Stengårds ämne och hon diskuterar sällan "bilden i rummet", varken ur arkitektonisk synpunkt eller liturgisk. Det finns dock i hennes bildmaterial åtskilliga exempel som skulle kunna användas för sådana (betraktelser). Under 1800-talets första hälft förekom inte sällan en skenperspektiviskt målad korvägg med altarkorset centralt placerat.[15] Även bakom korset skymtade en ståtlig antikiserande stadsmiljö. Upplevelsen blev att kyrkorummet förlängdes mot, öppnades mot, det himmelska Jerusalem. 1977 målade Pär Andersson "Den gode Herden" som fondmålning i Haparanda kyrka: mellan väldiga lövkonfigurationer – som alltså ersätter de pelarrader som finns i 1800-talets motsvarigheter – öppnar sig rakt fram ett solbelyst landskap, där Herden framträder i en liten krets av får. Herden, djupt placerad, avtecknar sig mot horisonten och himlen. Kyrkorummet, annars avgränsat av altarbordets och altarringens långa horisontaler, får på så sätt en stark riktning framåt, mot koret och vad som kan upplevas som en glimt av paradiset.

Ikonen och det svenska kyrkorummet

Ikonen, vars grundbetydelse är bild, definieras i *Nationalencyklopedin* som "helig bild i ortodoxa kyrkan" och det är i detta kulturområde, Etiopien-

[15] Några exempel på skenperspektivisk utsmyckning är Östra Ämtervik i Värmland, Karlshamns kyrka i Blekinge och Södra Sandsjö i Småland.

Grekland-Ryssland-Konstatinopel, som den egentligen hör hemma. Under andra hälften av 1900-talet har det emellertid uppstått ett starkt intresse i Västeuropa för denna konstform, vilket lett till att ikonmåleriet här både studerats och praktiserats som aldrig tidigare och att många kyrkor, även i Sverige, pryds av ikoner eller ikoninspirerade målningar eller mosaiker.

Orsakerna till detta nya och starka intresse var flera. Det fanns i den svenska kyrkokonsten en med Stengårds terminologi nybysantisk strömning, som tog sin början med Olle Hjortzbergs orientaliskt inspirerade formspråk, starkt dekorativt och stillserat, där förgyllning och ädelstensskimrande färger gav det dominerande intrycket. Vidare fanns hos flera beställare och utövare en längtan från det subjektiva och tillfälliga, mot det objektiva, traditionella och eviga, från ett svårtolkat mediterande kring ett nonfigurativt tema till ett distinkt formspråk och en helig gestalt eller berättelse. Bildframställningar som kunde härledas till äldsta kristen tid kom då i fokus. På 1960-talet började turistresor till bl.a. Grekland i större skala och många kom då i kontakt med ikoner i kyrkor och på museer. Resultatet blev att ikonmåleriet vann insteg även i svenskt kyrkokonstnärligt skapande, i synnerhet på 1970-talet, men även fortsättningsvis. Detta stöddes också genom ett påfallande stort lekmannaintresse – och SKS-kurser om ikonmåleriets teori och praktik uppstod på många håll i landet.

Det var dock inte allra första gången som ortodoxa ikoner nådde svenska kyrkorum. Det finns ett par, visserligen marginella, men intressanta och avsevärt äldre exempel, båda knutna till familjen De la Gardie. När härföraren Pontus De la Gardie 1580 firade bröllop i Vadstena klosterkyrka med Johan III:s föräktenskapliga dotter Sofia Gyllenhielm, skänkte han en stor ikon framställande Maria och barnet dit. Målningen finns nu på Nationalmuseum. Sonen Jakob De la Gardie, som ledde inte alltför milda krigståg i österled, hotade Moskva och belägrade Novgorod länge, skänkte en ikon föreställande Johannes Döparen till Veckholms kyrka, familjens gravkyrka, i Uppland, där den fortfarande finns på plats, vid dopfunten!

Efter ryska revolutionen skänktes den s.k. Aschbergska samlingen, en av de största samlingarna av ryska ikoner utanför själva Ryssland, av bankiren Olof Aschberg till Nationalmuseum. I Stockholm finns alltså möjlighet att i original studera storslagna, heliga bilder ur den östliga traditionen. Några exempel ur kollektionen, liksom ett betydande antal ur norska samlingar, publicerades av Helge Kjellin på 1950-talet i *Ryska ikoner i svensk och norsk ägo* (1956). Detta torde också ha bidragit till det starkt ökade intresset för denna konstform i Sverige. Ulf Abel, som ansvarar för samlingen på Nationalmuseum, har utkommit med *Ikonen – bilden av det heliga* (1988) som presenterar ikonkonsten i brett perspektiv även med hänsyn till liturgi och rum.

Hur ser en svensk ikonmålare på sin uppgift och sitt förhållande till tradition och nutid? Henrik Johnsén har gjort en närstudie av Erland Forsbergs attityder och intentioner i seminarieuppsatsen *Mellan tradition och nyska-*

pelse – en analys av ikonmålaren Erland Forsbergs tankar om ikonmåleriet i svensk kontext (1999).[16] Av Johnséns undersökning framgår hur en ikonmålare ser på sin uppgift och situation när det gäller att framställa bilder för kyrkorummet. Forsberg menar att lyhördhet och dialog är nödvändiga förutsättningar och grunder för såväl motivval som det bildmässiga utförandet. Konstnärens avsikt är att ikonen skall integreras i kyrkorummet och i gudstjänsten. Beställaren och rummet påverkar motivvalet i högre grad än formspråket, där Forsberg följer ikonkonstens traditioner. En anpassning är dock att inskriptionerna utförs på svenska.[17]

Ikonkonsten har alltså utgjort en viktig faktor i de svenska kyrkornas bildutsmyckning från 1970-talet och framåt. Sedan dess har ytterligare en faktor tillkommit: den omfattande invandringen från länder där ikonkonsten är vital, främst Mellanöstern och norra Afrika. Kristna människor från dessa länder söker sig nu i ganska hög utsträckning till svenska kyrkor och har där, i synnerhet när de inte förstår särskilt mycket av det som läses eller predikas, behov av att möta de motiv och det bildspråk som de är vana vid. Dettta kan då och då leda till konflikter med t.ex. en helsvensk församlingsstyrelse, vars något åldriga medlemmar är fostrade i den svenska modernismens estetik och därför ifrågasätter såväl ikonernas konstnärliga halt som deras hemortsrätt i ett svenskt kyrkorum.

Kyrkan och den postmodernistiska konsten

Från 1970-talet och framåt har den modernistiska konstens självklara dominans inom västerländskt konstliv sakta underminerats och för en tid ersatts med postmodernistiska strömningar; en heterogen samling av tendenser inom konstvärlden. Några kännetecken inom postmodernismen är ifrågasättandet av konstbegreppet, tendensen att tillmäta den konstnärliga artefakten mindre betydelse och den konstnärliga handlingen som sådan allt större vikt, liksom betraktarens reaktioner.

Konstverket träder ut ur sitt vanliga sammanhang – det avviker från uppgiften att enbart betraktas och fungera som föremål för i första hand estetisk njutning – och möter istället publiken som ett ofta inte särskilt milt tilltal i nya och ovanliga sammanhang. Ett stort problem under hela 1900-talet har varit det stora avståndet mellan den nyskapande konsten, som visas i konsthallar och gallerier, och konsten i kyrkorummet eller för övrigt all offentlig miljö.

Under 1900-talets två sista decennier fanns det ett nytt intresse hos konstnärerna att komma in i kyrkorum med avantgardistiska verk, gärna i form av installationer, som alltså är konstverk där rummet samverkar med

---

[16] Henrik Johnsén, *Mellan tradition och nyskapelse – en analys av ikonmålaren Erland Forsbergs tankar om ikonmåleri i svensk kontext*, B-uppsats vid Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet, vt 1999

[17] Johnsén, 1999, s. 12

det/de utställda objektet/objekten till en avsedd konstnärlig helhet. Kyrkorum har också i flera fall fått fungera som tillfälliga utställningshallar. Detta har upplevts på olika sätt av församlingar och enskilda. Ibland har man tyckt att konst i en del eller delar av kyrkan har stört eller distraherat andakten, någon gång även profanerat rummet. Men i de fall då försöken har lyckats, har många upplevt utställningarna som förkunnelse eller inspiration till meditation.

5. HAR KYRKAN TILL UPPGIFT ATT FRÄMJA GOD KONST?

Installationer i kyrkorum, utställda konstverk med rummet som utgångspunkt och referens, i vissa fall gudstjänster i anslutning till utställningsprojekten, har av många upplevts som kontroversiellt. Samtidigt har det säkert många gånger skapat kanaler mellan nyskapande konstnärer och kyrkorum och gudstjänst. Det postmodernistiska direkta tilltalet har sökt människor att vända sig till och den kyrkliga miljön har erbjudit mycket av bild och konsttradition att inspireras av och anspela på.

På den klassiska frågan om kyrkan har till uppgift att skapa kultur, har givits svaret att kultur är något som kyrkan bidrar med s.a.s. i förbifarten. Kultur är inte målet för kyrkans verksamhet, men ett resultat. Sanctusmelodier, vävda mattor, mosaiker, nattvardskärl i silver eller altarkrucifix tillkommer inte för att göra församlingen mer kulturellt medveten, utan för att fylla syften inom liturgi och gudstjänstrum. Ändå kan de mycket väl befinnas vara konstobjekt, i sinom tid.

Det finns tre tänkbara förhållningssätt i kyrkligt konstliv. Det första förhållningssättet är att bevara och förvalta en tradition. "En kyrka skall kunna berätta sin historia och visa sina skatter", sade en gång antikvarien Sigurd Curman. Kyrkobyggnaden, dess bilder och föremål är vitala delar av det kyrkliga, kulturhistoriska och konsthistoriska arvet. Detta är för uppenbart och angeläget för att kunna försummas. Även på ett annat plan finns arv att förvalta: attityder till det heliga så som det tar form i eller representeras av byggnader och bilder. "Inte dyrka, men vörda", sade de kristna koncilierna om hur man skulle förhålla sig till bilden av det heliga.

Det andra förhållningssättet skulle kunna vara viljan att förnya. Det är samtidigt viktigt att från kyrkans och församlingarnas sida vara lyhörd för tiden, dess språk och uttrycksformer, att kunna engagera arkitekter och bildkonstnärer.

Konsten skall utmana, det är det tredje förhållningssättet. Uppfattningen att både kyrkan och konsten ibland behöver höja rösten för att bli uppmärksammad har naturligtvis visst fog för sig. Men frågan är vad och vem man utmanar. Ecce homo-utställningen i Uppsala domkyrka hösten 1998 upplevdes av många som provokativ eller rentav blasfemisk. Särskilt invandrarkristna visade starka reaktioner. För många av dem är tanken helt

främmande, att den konstnärliga intentionen eller t.o.m. den diakonala avsikten skulle kunna vara överordnad rummets och motivens helgd.

Det finns två negativa attityder i synen på kyrkorummet. Den ena innebär att visa att det inte finns några heliga rum. Den andra innebär att det sakrala rummet tål vad som helst och att det är församlingens behov, idéer och nycker som skall tillfredsställas inom dess väggar.

6. KAN KYRKAN TOLKA TIDENS TECKEN? HAR KYRKAN FÖRMÅGA ATT FÖRA DEN DIALOG SOM T.EX. DAGENS BILDFORMER FÖRUTSÄTTER?

Millennieskiftet har inneburit en stor omställning för Svenska kyrkan, vars relation till staten förändrats. Detta torde medföra att Svenska kyrkans roll som beställare av arkitektur och bildkonst minskar. Orsakerna är flera. Det har byggts mycket under 1900-talet, inte minst under dess andra hälft. Behovet av nya kyrkobyggnader är nu knappast särskilt stort. Kyrkans ekonomi har märkbart försämrats under den senaste tioårsperioden och det finns ingenting som säger att inte denna process kommer att fortsätta och antagligen förstärkas.

Men det är också lätt att föreställa sig positiva aspekter av den förändring som är på väg. Det kommer att finnas plats för mera av frivilliga insatser av individer och grupper, för donationer m.m. Behovet av informella kontakter, mötespunkter och nätverk kommer att öka. Globalisering och kontinuerlig inspiration från främmande men nu nära kulturer kommer att påverka också kyrkokonsten. Efterfrågan på tillflyktsorter, på heliga platser och sakrala rum kommer med största sannolikhet att tillta i takt med att vilsenheten och oron växer. Kanske kommer det också att finnas efterfrågan på större gester. Mycket talar för att monumentet, den storslagna bildmanifestationen, är på väg tillbaka, eftersom driften att bli sedd i en kaotisk tid och hågkommen efter den växer sig allt starkare.

Summary

There has been an intensified interest during the second half of the 20th century in topics and problems concerning church art and ecclesiastical architecture. Quite different from ancient cult the room, space limited by walls, is fundamental to Christian liturgy. During the reign of emperor Constantine, early 4th century, the standard model of church building and church interior developed—a model which is still relevant despite numerous variations.

The first discussions about appropriate church types and church art took place in Sweden in the 19th century. The perspective was mainly historical; i.e., which aesthetic tradition was to be followed, e.g. the classic or the medieval one. Furthermore, it was stated that art and cult are closely related. The architect Helgo Zettervall, for instance, head of *Överintendentsämbetet* (The Office for Public Building), practised decidedly neo-Gothic principles. Around 1900, such opinions and practises seemed outdated. For a long time, until after the middle of the 20th century, the churches and interiors of the previous century were almost totally neglected by art historians, who generally favoured modernist views.

The first art historian to rediscover the values of 19th century church buildings was Göran Lindahl, who in 1955 published his *Högkyrkligt, lågkyrkligt, frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950* (High Church, Low Church, Free Church in Swedish Architecture, 1800–1950). He was followed by other scholars, who discussed aspects of 19th century church architecture. However, church art dating from the same time was mostly unconsidered.

After World war II, there was a deep and renewed interest in liturgical aspects of contemporary church architecture, in Sweden perhaps first noticeable in Axel Rappe's thesis *Domus ecclesiae – studier i nutida kyrkoarkitektur* (1962) (Domus Ecclesiae—Studies in Contemporary Church Architecture). The liturgical and theological principles were after him propagated by the influential Lars Ridderstedt, head of the Bureau of Smaller Church Buildings, who from time to time co-operated with important Swedish architects, e.g. Peter Celsing and Sigurd Lewerentz. Their exclusive aesthetic principles and church building practices differed from those of Swedish modernism in general, which was characterized by human equality and well-being. This can be read in Ridderstedt's doctoral thesis *Adversus populum* (1998).

World war II and the destruction of monuments in Europe caused a new interest in the art of glass painting, which also in Sweden resulted in mod-

ernist glass-paintings in the 1950's and 1960's. The most extensive project of this kind was Bo Beskow's adorning of the windows in Skara cathedral, documented by Ann-Marie Sälde (1988). 20th century pictorial representations and interpretations of Christ were analysed by Elisabeth Stengård in her thesis *Såsom en människa* (1986) (As a Human Being); her main theory being a difference between sacral art and religious, subjective art, the latter being more innovative and thus of higher artistic value.

Icon painting and icon paintings became a main interest favoured within church art from about 1970. The distinct sacred motifs, the non-individualistic aesthetic character of the icons, and the oecumenic aspects made these representations occur in almost every late 20th century church and occasionally even in the older ones.

One problem, which has been obvious in 20th century art, is the difference and distance between avant-garde art on the one hand, and public art including church art on the other. During the last two decades of the 20th century, however, there was a tendency among artists to enter churches and to exhibit objects and installations within the church walls, thereby making use of the qualities of sacred space.

There are at least three attitudes towards churches and church art. The first one is about preserving. Church buildings, pictures, decorations, and objects are vital parts of the cultural, national, and artistic heritage. The second attitude is the ambition for a continuous renewal and a sensitivity for contemporary art and culture. The third one is about provocation as an inherent aim of art. Both art and church may sometimes need to speak in a louder voice, to be more offensive, but it is important to be able to discern and avoid blasphemy. Linked to the tendency of provocation, there are two negative attitudes regarding churches; one holding that there are no sacred spheres anywhere, the other saying that sacred spaces can bear anything.

However, care and understanding has dominated the attitudes of the members of the Church of Sweden vis-à-vis older as well as newer church buildings. According to recent investigations this attitudes will prevail well into the 21th century.

Genus, gudstjänst och ett nytt millennium – frågor om helhet och förnyelse

Av Karin Sporre

BILDER SOM FÖRMÅR BÄRA?

Hösten 1999 – en mor ber med sitt barn. Likt andra kvällar funderar modern över bönerna, bönernas språk och barnet. Hon funderar över bilderna av Gud som växer fram inom barnet utifrån bönerna – skall de förmå bära dottern genom livet? Särskilt funderar hon över metaforerna Herre, Fader, Son och det ensidiga benämnandet av Gud med "han" och "honom". Vad förmedlar de till en ung människa på tröskeln till hennes kvinnoliv och ett nytt millennium? Kommer bilderna att bära? Kommer föreställningarna en dag att rämna? Modern funderar kritiskt prövande och med oro. Slutligen tröstar hon sig med att barnet senare i livet kanske ändå kommer att minnas kroppsvärmen från föräldrarna, tryggheten och tilliten i böneögonblicken – den dag då orden blivit för begränsade och föreställningarna inadekvata.

UTGÅNGSPUNKTER

I en essä från 1990 diskuterar Daphne Hampson, en teolog från Storbritannien, kritiskt frågor kring utformningen av kristen trosåskådning, kristnas förhållande till sin texturkund och dess centrala symbolsystem. Essän bär titeln *On Being All of a Piece/At Peace*.[1] "Att vara i ett stycke/till freds"; ungefär så kan titeln översättas. I den här artikeln har jag valt att utgå från Hampsons etiska diskussion i den nämnda essän och till den knyta stoff ur aktuell svensk och internationell feministisk forskning kring besläktade frågor. Detta för att belysa hur genus och gudstjänst kritiskt och konstruktivt kan diskuteras. Min diskussion kommer därmed att behandla frågor kring hur kön-genus uttrycks i liturgiska sammanhang där gudstjänst givetvis är

[1] Hampson, Daphne, "On Being All of a Piece/At Peace", i *Women's Voices. Essays in Contemporary Feminist Theology*, red. Teresa Elwes, Marshall Pickering, London, 1992. Texten bygger på ett föredrag hållet i december 1990. För ett mer omfattande arbete av Hampson, se *Theology and Feminism*, Blackwell, Oxford, 1990. Hampson har valt att lämna kristen tro och betecknar sig numera som postkristen.

centralt. Min diskussion kommer inte att besvara mer praktiska frågor som t.ex. hur gudsbild bör uttryckas i förkunnelse eller liturgi för att svara mot dagsaktuell genusforskning. Jag kommer däremot att ställa mer grundläggande och bakomliggande frågor, företrädesvis ur ett etiskt perspektiv, för den praxis där gudstjänster söndag efter söndag utformas.

Mitt val av utgångspunkt i Hampsons text kan givetvis diskuteras. Jag menar att Hampson i sin artikel med en särskild tydlighet och pregnans ställer en etisk princip om jämlikhet mellan könen i kontrast mot patriarkala tendenser inom kristen tradition. I samtiden omfattas en princip om jämlikhet – lik den Hampson utgår ifrån – av många människor, såväl inom som utom kristen tradition. Detta gör att Hampsons diskussion kan sägas ha stor relevans. Vidare är det min uppfattning att Hampsons tendens att genomgående knyta sin diskussion till frågor om integritet, och därmed upplevelser av helhet, utgör en delvis annorlunda ansats än t.ex. en om jämställdhet som en rättvisefråga.[2] Denna Hampsons ansats kan svara mot såväl kvinnors som mäns faktiska upplevelser av helhet respektive brustenhet inför olika utformningar av kristen tro.

KORT OM TERMINOLOGI

Först, och mycket kortfattat, två terminologiska frågor. Jag använder termerna feministisk och genus. Med feminism och feministisk teori menar jag strävanden som syftar till rättvisa mellan kvinnor och män, även om det sedan både på ett teoretiskt och praktiskt plan är svårt att entydigt precisera vad rättvisa innebär. Vidare skiljer man inom genusteori oftast mellan kön och genus. Kön som term refererar då företrädesvis till biologiskt kön. Genus syftar på att människor i olika kulturer tillskriver kvinnor och män mer eller mindre olika sociala-kulturella roller, beteenden och praktiker. Dessa institutionaliseras som föreställningar som sedan öppet eller dolt föreskrivs, upprepas och så återskapas, dvs. de har strukturell karaktär. Materiell grund för föreställningarna är att människor har olika utformning av könsorganen; det som kallas biologiskt kön. Även heterosexualitet som mönster för mänsklig samlevnad anses påverka genusformeringen. De samhälleliga och kulturella gestaltningar som genus utgör och deras legitimering i filosofiska och livsåskådningsmässiga tankesystem, har under de senaste årtiondena studerats och kritiskt granskats, vilket har lett till omfattande teoriutveckling just ifråga om det som kan kallas genus- eller genderteori. Dessa teorier, eller teoretikerna, kallas ibland feministiska.[3]

---

[2] Min poäng här är inte att förklara rättviseaspekter som oviktiga. Snarare ser jag det så att Hampsons tal om helhet och integritet på ett bakomliggande plan hör samman med rättvisa. Närvaro av orättvisor innebär t.ex. att människors känsla för rätt kränks och brustenhet erfars, dvs. frånvaro av helhet blir fallet. I mitt eget avhandlingsarbete reflekteras en liknande diskussion bl.a. i ett koreanskt begrepp *han*, se Sporre, Karin, *Först när vi får ansikten – ett flerkulturellt samtal om feminism, etik och teologi*, Atlas, Stockholm, 1999, s 264–269, 280– 285 och 311–318.

JÄMLIKHET – ETT GRUNDBEGREPP

Daphne Hampson utgår i sin essä från *equality*, jämlikhet, som en grundläggande norm, så grundläggande att Hampson menar att den inte behöver argumenteras för. Den utgör ett a priori och omfattas därtill av många människor i den västerländska kulturkretsen. I utformningen av en religion bör jämlikhet vara något som betraktas som eftersträvansvärt. Som jag redan noterat, har Hampson valt att lämna kristen tro utifrån dess patriarkala utformning, vilket är ett relativt ovanligt ställningstagande bland feministiska teologer. Då jag väljer att arbeta utifrån Hampsons text här, är det utifrån den tydlighet som finns i argumentationen, dess allmänna relevans och Hampsons förbindande av jämlikhet med integritet och helhet, vilket jag redan nämnt. Det kan vara viktigt att initialt notera att Hampsons ställningstagande till kristen tro gör att hon applicerar en etisk norm som hon uppfattar som varande *utanför* kristen tro i sin utvärdering av den. Detta bygger givetvis på att hon bedömt det vara omöjligt att grunda en jämlik förståelse av könens relationer *inom* kristen tro. I detta spelar alltså Hampsons värdering av kristen tro in. Andra feministiska teologer ser annorlunda på detta, vilket kommer att framgå längre fram i artikeln; denna anmärkning för att förklara varför Hampson ser det nödvändigt att *utifrån* rikta denna norm mot kristen tro. Nu till hennes text.

Den aspekt av begreppet *equality* som Hampson framförallt driver är lika representation.[4] För att jämlikhet skall kunna sägas vara för handen, krävs representation av såväl kvinnor som män. Hampson applicerar detta sitt krav i sin prövning av kristen tro. På den symboliska nivån, ifråga om gudsföreställning, finner Hampson att lika representation mellan kvinnor och män inte är för handen. Gud benämns företrädesvis med metaforer som hör samman med mäns sociala-kulturella roller och praktiker. I den kristna texturkunden finner Hampson därtill en markant större andel män än kvinnor. De senare är mycket få och förhållandevis stereotypt skildrade. Vidare hävdar Hampson att det som förknippas med att vara man i samma texter är det som är gott, kraftfullt och har företräde. Det som däremot beskrivs som varande kvinnligt eller har med kvinnor att göra, är det som är benäget för synd, är svagt, sekundärt och lägre värderat. De föreställningar som under-

[3] Mina bestämningar ovan av feminism, kön och genus är mycket kortfattade. Jag diskuterar dessa termer mer utförligt i kapitel 2 i min avhandling, se Sporre 1999, s. 55–103. För ytterligare en bestämning av feminism, se Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*, Nya Doxa, Nora, 1999, s. 28. För en översikt över diskussionen om kön och genus, se också Toril Moi, *Vad är en kvinna? Kön och genus i feministisk teori*, Res Publica, nr 35/36, 1997, s. 71–158. Här i texten använder jag genus och kön som beskrivet ovan. Därtill skriver jag kön-genus då det rör sig om en mer komplex sammanvägning av socialt-kulturellt kön och biologiskt kön inkluderande föreställningar om dem.

[4] Hampson använder det engelska begreppet *representation*, vilket har bredare innebörder än det svenska representation. Jag använder likväl detta svenska ord även om det inte har lika många facetter som det engelska. Det engelska ordet kan i sig rymma ett flertal innebörder och samtidigt hålla dem samman i ett begrepp. Jag gör detsamma på svenska, även om det pressar svenskans språkbruk något.

bygger dessa texter reflekterar alltså inte jämlikhet mellan kvinnor och män i sättet att konstruera förståelsen av respektive genus. Utöver detta har kvinnor och män i samtiden inte alls samma möjligheter ifråga om att fungera som företrädare för den kristna religionen.[5]

Sammanfattningsvis är kvinnor inom kristendom inte jämlikt representerade, vilket Hampson alltså kräver av den religion hon vill tillhöra. Vidare menar hon att ojämlik representation bekräftar, konfirmerar och vidareför en motsvarande ojämlik världsbild, som alltså ges sakral legitimitet genom kristen tro. Att anamma en sådan religion, menar Hampson, är en omöjlig väg till Gud. För egen del har Hampson inte lämnat sökandet efter en Gud, men hon menar att den kristna trons kontext är alltför patriarkal för att en kvinna skall kunna finna Gud där.

Hampson förbinder därtill jämlikhet med integritet. Jämlikhet, menar hon, står grundläggande för ett lika värderande av varje människa och respekt för hennes integritet. I en religion i vilken jämlikhet rådde, skulle det därför, enligt Hampson, inte kunna tillåtas att ett kön överordnades ett annat, då somliga människor därigenom kommer att värderas mer än andra. För att förtydliga: genom *värdesystemet* i en jämlik religion skulle enskilda personer inte kunna erfara sitt eget värde underminerat eller känna sig exkluderade. Självklart skulle inte heller motsatsen – att få sitt värde "övervärderat", värderat högre än någon annans – vara möjligt. På denna centrala punkt är det som Hampsons intressanta diskussion om *helhet* knyter an till den övriga diskussionen. För att en kvinna skall kunna känna sig hel, krävs att den religion hon utövar inte tillskriver henne lägre värde på grund av hennes kön. Den kan inte underordna könet under ett annat eller exkludera det från den symboliska representationen av det gudomliga. Så knyts alltså hos Hampson upplevelser av helhet och av bevarad integritet samman med jämlikhet.[6]

Hampsons argumentation kan nu kortfattat summeras så, att hon menar att ojämlikhet förekommer i kristen praxis och lärotradition. Det sker i lärotraditionen, då kvinnor eller kvinnokön exkluderas från den symboliska representationen av det gudomliga och dessutom nedvärderas i texturkunden. Därtill sker detta även i praxis, då kvinnor inte tillåts vara eller inte är jämlikt representerade som företrädare för kristna kyrkor.

En av frågorna som uppstår som en följd av Hampsons diskussion, är vad det betyder för upplevelser av helhet, av bevarad integritet för utövare av kristendom, om/när den rymmer patriarkala uttryckssätt som nedvärderar kvinnor. Frågan om närvaron av patriarkala föreställningar blir onekligen

---

[5] Hampsons kritik är ingalunda specifik för henne, utan är snarast att beteckna som allmängods bland feministiska teologer. Se t.ex. Elisabeth Johnssons uppmärksammade och av många uppskattade *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroads, New York, 1993.

[6] Hampson förbinder i sin artikel integritet också med autonomi och sanning, vilket jag inte behandlar här. Se Hampson, 1992, s. 137–144.

central. Kommer unga flickors bilder av Gud att hålla för ett religiöst vuxenliv *inom* kristen tradition i en samtid som med kraft bejakar kvinnors lika värde? Frågan ställs med specifik skärpa efter ett sekel där kvinnors samhälleliga emancipation ägt rum i Sverige och annorstädes och där Sverige utgör ett av de samhällen där jämställdhet nått något längre. Även om jämställdhet här har nått en bit på väg och många frågor likväl återstår, så ställs frågorna i relation till kristen tros eller andra religioners patriarkala utformning med den särskilda skärpa som just den långtgångna jämställdheten aktualiserar. Vad betyder alltså en diskussion som Hampsons ovan för utformningen av gudstjänstliv i ett nytt millennium? Kan ett religiöst språk utformas som ger förutsättningar för allas helhet? Är det som står på spel helhet för kvinnor, men också för män: för de människor för vilka jämlikhet mellan könen – ja, mellan människor överhuvudtaget – är ett oeftergivligt etiskt krav?

SVENSK-KYRKLIGT GUDSTJÄNSTSPRÅK, ANNO 1986

I *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, analyserar Anne-Louise Eriksson ordningen för Svenska kyrkans högmässa ur *Den svenska kyrkohandboken* som utkom 1986.[7] Fokus för Erikssons analys är konstruktionen av genus i texterna som ingår i den officiella ordningen för högmässan. Hur betecknas det gudomliga i relation till beskrivningar av kvinna och man? Är det så att en värdeladdad hierarki konstrueras mellan kvinnor och män, där kvinnors kön-genus underordnas mäns och detta ges religiös legitimitet genom ordningen för högmässan?

Eriksson sammanfattar:

> Summarizing, we could say that the divine in the agenda is assigned masculine gender, while humans are implicitly assigned feminine gender. Furthermore, the text tells us that as the divine is superior to human, so male/masculine is superior to female/feminine. The ritual as a bodily activity confirms the same pattern. The divine (and masculine) holds the subject position, while the human (and feminine) becomes the object. This is theology transmitted in the ritual. But also a meaning of gender is transmitted. Masculinity is compatible with the divine and the subject position, and femininity with human and the object position.[8]

Eriksson finner alltså i ordningen för högmässan för Svenska kyrkan att det gudstjänstspråk som används tilldelar det gudomliga manligt genus. I texterna finns också en parallellitet mellan hur det gudomliga överordnas det mänskliga och hur mäns kön överordnas kvinnors. Vidare förbinds mäns genus och det gudomliga med att vara subjekt, medan det mänskliga och kvinnor förbinds med att vara objekt, icke-agent.

---

[7] Eriksson, Anne-Louise, *The Meaning of Gender in Theology, Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women Studies, A. Women in Religion: 6, Uppsala, 1995, kap. 4 och 5.

[8] Eriksson 1995, s. 85.

Alltså, Hampsons kritik av kristen tradition för att ha en ojämlik representation ifråga om kön-genus i utformandet av t.ex. den symboliska gudsföreställningen, är giltig för hur den gestaltas i de texter Eriksson behandlar. Svenskkyrkligt gudstjänstspråk i den mycket centrala högmässotexten av årgång 1986, som idag praktiseras i vårt land, ger en bild av kön-genus, där mäns kön uppvärderas och överordnas kvinnors. Texterna håller inte måttet för Hampsons krav på lika representation.

I Hampsons diskussion kan olika arenor urskiljas. Hon diskuterar sitt krav på lika representation i relation till kristendomens texturkund, Bibeln, i relation till de symboliska föreställningarna om det gudomliga samt i konkret representation av religionen i företrädare som präster och kyrkoledare.

Erikssons analys ovan rör utformningen av liturgiska texter som ständigt omformuleras från tid till tid. Hon analyserar alltså inte Bibeln, dess texter och deras innebörder. Eriksson belyser alltså utformningen av den symboliska förståelsen av det gudomliga och hur den gestaltas i relation till de förståelser av kön-genus som reflekteras i dessa samtida liturgiska texter. Dessa förståelser är inte jämlika; mäns kön och genus överordnas kvinnors. Samtidigt kan det, som jag förstår det, ses som en av Erikssons poänger med att välja samtida liturgiska texter, att *de kunde ha utformats annorlunda*. I dessa kunde kyrkor ställa sig friare till en sedan länge kanoniserad text och knyta förståelsen av det gudomliga till en jämlik förståelse av kön-genus. Ifråga om utformning av kristen trostolkning finns olika arenor: samtida liturgiska texter med böner m.m. för gudstjänstbruk, sånger, psalmer, texter ur den gamla texturkunden Bibeln och symboliska föreställningar om det gudomliga. De sistnämnda omformas och nyskapas i varje tid i en dialog med hur de finns reflekterade, traderade och utlagda i Bibeln och den kristna kyrkans lärotradition. Poängen med resonemanget ovan är att exemplen kan ses som olika arenor utifrån vilka *olika* diskussioner kan föras om hur kvinnors och mäns kön-genus representeras och skulle kunna representeras.

NYA BILDER OCH SYNSÄTT?

De senaste årtiondena har några svenska textsamlingar kommit ut, som pekar bort från en solitt patriarkal förståelse av kristen tro. De ger prövande uttryck för trostolkningar som mer jämlikt förstår relationerna mellan kön-genus och det gudomliga. Jag begränsar mig här till svenskt material och kristen tradition och vill då nämna textsamlingar som *Halva himlen är vår*,[9] *Öppna din mun... Kvinnor predikar*,[10] *Postilla. 49 kvinnor predikar*,[11] *Gud, när*

[9] Bardh, Ulla, m.fl. red, *Halva himlen är vår*, Gummessons, Stockholm, 1979.
[10] Bardh, Ulla och Lundberg, Lars-Åke, m.fl. red, *Öppna din mun... Kvinnor predikar*, Skeab Tryckmans, Stockholm, 1981.
[11] Brunne, Eva, m.fl. red, *Postilla. 49 kvinnor predikar*, Verbum, Stockholm, 1990.

du andas,[12] samt *Många röster, många rum – läsestycken från höst till höst*.[13] Inte att förglömma är heller de mer akademiskt genomarbetade böckerna *Kan vi tro på Gud* Fader?,[14] *Sofia – den vishet vi förkunnar*[15] och *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*.[16] Inom det mer skönlitterära området utgör Elisabeth Hermodssons texter ett särskilt bidrag.[17] Samtliga dessa texter kan ses som exempel på nyansatser där en mer jämlik förståelse av kön-genus ges auktoritet i förståelsen av det gudomliga m.fl. frågor inom kristen tro.

Det intressanta i flera av textsamlingarna är det intresse som omger det vardagliga. De ger utrymme för berättelser om möten med det gudomliga mitt i vardagen. Intressant att iaktta är också den auktoritet textförfattarna tar sig och ger andra i självständiga tolkningar av kristen tro. Den gudsbild som tonar fram är dessutom en Gud som är nära i utsatthet och prövning. Texterna innehåller också böner om helhet.[18] De mer akademiskt orienterade böckerna ovan (som utgör några exempel, fler kunde ha nämnts) är därtill utmärkta exempel på en seriös brottning med kristen tro, dess förutsättningar och aktuella utformning utifrån olika perspektiv inom genusforskning.

I Elisabeth Hermodssons texter är nya bilder av Gud närvarande, t.ex. i den intensiva, kraftfulla och förunderliga dikten/bönen *Ingen man har ännu förlossat världen*, av vilken jag återger en mycket kort del:

makt, o stora varelse av ljus
bortom allt mörker
se på min trötthet med dina strålande ögon
förvandla min trötthet till övermåttan hälsa
min sjuka dag min sjuka hud min sjuka ande
förvandla allt
– – –
o stora varelse av ljus
sakta kommer du
som morgonens vind i sommarlöven
har ingen makt

---

[12] Bardh, Ulla och Lövestam, Christina, *Gud när du andas*, Verbum, Stockholm, 1995.

[13] Malmgren, Lena & 30 vänner, *Många röster, många rum – läsestycken från höst till höst*, Arcus, Lund, 1997.

[14] Stenström, Hanna, *Kan vi tro på Gud* Fader?, TRO & TANKE 1992:8, Svenska kyrkans forskningsråd, 1992.

[15] Edgardh Beckman, Ninna, *Sofia – den vishet vi förkunnar*, TRO & TANKE 1996:2, Svenska kyrkans forskningsråd, 1996.

[16] Eriksson, Anne-Louise, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*, Nya Doxa, Nora, 1999.

[17] Av Elisabeth Hermodssons många publicerade texter vill jag nämna *Vad gör vi med sommaren kamrater?*, 1973, *Ord i kvinnotid*, 1979, *Gör dig synlig*, 1980, och *Stenar, skärvor, skikt av jord*, 1985. Bilderna av Gud i Hermodssons texter har, menar jag, förunderligt djup och en ovanlig mångfald.

[18] För exempel på att ge sig och andra auktoritet, se Malmgren 1997, s. 189, bilder av Gud som nära i utsatthet och prövning, se Bardh och Lövestam, 1995, s. 47f, 72–76, samt böner som uttrycker helhet, t.ex. Malmgren 1997, s. 254.

men all makt
liksom sommaren
liksom kvinnan
äger inte makten att förgöra
inte makten att erövra förnekelsen
men makten att erövra dig själv[19]

Detta var alltså ett exempel ur en av Hermodssons texter. De och texter av andra samt texter ur textsamlingarna ovan, skulle kunna användas som predikoutkast, som uppslag till böner och som textmaterial till nya sånger. Texterna visar att det skulle gå att utforma gudstjänstinslag så att gestaltandet av det gudomliga, av människors situation, dvs. av kvinnors och mäns liv och tro, ges uttryck som bryter med ojämlika beskrivningar av dem.

Då jag reflekterat över böckerna och texterna ovan, har det slagit mig att författarna i så hög grad är kvinnor. Var var bröderna? Vad gjorde de under samma tid? Hade de lämnat kyrkorna? Skrev de inga böner? Skrev de inga böcker? Skrev de andra böcker? Skrev de inte böcker tillsammans – inga gemensamma textsamlingar? Läste de dessa böcker? Tog de sig an frågorna? Har de brottats med Hampsons frågor? Varför har det trots allt varit så tyst? Så länge, bland så många teologiskt verksamma, både kvinnor och män? Jag vet att frågorna ställs och funderingarna lever, men vad görs?

I Toni Morrisons bok, *Älskade*, finns ett avsnitt som jag anser säger något centralt om människor som bärare av visioner. En svart kvinna talar till andra svarta, till barn, män och kvinnor, och de råd hon ger formulerar Morrison på följande sätt:

> Hon sa inte åt dem att reda upp sitt liv eller att gå och inte synda mer. Hon sa inte åt dem att de var jordens saliga, de saktmodiga som skulle besitta jorden eller de renhjärtade som skulle se Gud.
>
> Hon sa att den enda nåd de kunde få var den nåd de kunde föreställa sig. Och om de inte såg den skulle de inte få den.[20]

Är det så att en förändring bort från patriarkala förståelser av kristen tro till andra mer jämlika blir av om, och endast om, kvinnor och män börjar föreställa sig kristen tro på annorlunda sätt? Att de själva uttrycker och gör sig till bärare av något nytt?

ETT BEFRIANDE CENTRUM I KRISTEN TRO? KATIE G. CANNONS ETIK

I relation till Hampsons mycket negativa och samtidigt allvarliga värdering av kristen tro med det ojämlika och patriarkala värdecentrum hon beskriver – vilket i sin tur Erikssons analys av ett samtida svenskkyrkligt gudstjänstri-

[19] Hermodsson, Elisabeth, "Ingen man har ännu förlossat världen", i *Halva himlen är vår*, Bardh m.fl. red, 1979, s. 118–122.
[20] Morrison, Toni, *Älskade*, Trevi Forum, 1988, s. 103.

tual entydigt bekräftar – måste frågan ställas, hur dessa beskrivningar förhåller sig till andra framställningar av kristen tro. För att skapa en sådan kontrast vill jag som exempel behandla etiken hos den svarta, amerikanska teologen Katie G. Cannon. Hennes beskrivningar av hur kristen tro tolkats inom svart, amerikansk, kristen tro kommer jag att teckna kortfattat.[21]

I Cannons beskrivningar av teologi och etik framträder föreställningar om en Gud som radikalt utmanar hierarkier som värderar människor olika. På en symbolisk nivå beskrivs Gud som rättvisa och kärlek. Cannon tar tydligt ställning mot att olikheter mellan människor – som hudfärg, klass och kön – integreras i ideologiska och teologiska värdesystem så att orättvisor följer. Vidare vänder hon sig med kraft emot tanken att symboliska system, att föreställningar om t.ex. en Gud, genom sitt symbolspråk direkt eller indirekt skulle rangordna eller värdera människor. Föreställningen om en Gud och symbolspråket den uttrycks i måste inkludera *alla* människor, för att det "gemensamma etiska fält" som alla människor ingår i skall kunna förverkligas. Uttrycket "ett gemensamt etiskt fält" kommer från Cannon och hör i hennes etik samman med varje människas gudomligt givna värde och samtidiga delaktighet i en gemensam mänsklighet. Detta gemensamma fält kan inte bortses ifrån i en utformning av autentisk kristen tro.[22]

I Cannons beskrivningar av den svarta samhällsgemenskapen i USA beskriver hon den som bärare och förmedlare av en värdebas som till de svarta, på trots av det vita samhällets nedvärdering, uttryckte att de var något i sig själva och att de hade lika värde. Att inse detta handlar, med Cannons formulering, om att "omfatta det gudomliga i sig själv". Cannon beskriver den kristna tron som den utvecklats i den afrikansk-amerikanska trosgemenskapen som grund för denna värdebas. Samtidigt var den kristna tron i denna utformning inte exkluderande visavi dem som inte delade den. Samma värde tilldelades alla människor.[23]

I relation till Cannons etik och teologi uppstår då frågan om det ryms olika värdecentra inom kristen tro – ett patriarkalt och ett som radikalt utmanar hierarkier och olika värdering av människor? Kan det samtidigt existera två så olika värdecentra inom ett och samma tankesystem? Denna fråga rör kristen tro som värdegrund för olika trostolkningar. En annan fråga som Cannons framställning väcker, rör Hampsons värdering av kristen tro som patriarkal. Kan den bedömningen adekvat sägas täcka helheten av vad

---

[21] Framställningen om Katie G. Cannon bygger på mitt avhandlingsarbete med hennes och två andra teologers texter. Förutom Cannon behandlar jag en teolog med sydkoreansk bakgrund, Chung Hyun Kyung, samt en brittisk teolog, Mary C. Grey. Avsnittet om Cannon utgör avhandlingens kapitel 4. Se Sporre, 1999.

[22] För uttrycket "ett gemensamt etiskt fält", se Sporre 1999, s. 193f. Se också kapitel 7, s. 483–489, utöver kapitel 4 som helhet.

[23] Även i det här avsnittet är min framställning mycket kortfattad. För en betydligt mer omfattande och ingående analys av Cannons texter hänvisas ånyo till min avhandling, se Sporre, 1999, kapitel 4. Avsnitt där diskussionen berör detta med att omfatta Gud i sig själv återfinns på s. 189–192, 209–214 samt 242–250.

kristen tro är, dvs. skulle också Cannons utformning av teologi och etik av Hampson värderas som patriarkal? Jag förmodar att hon inte skulle värdera den så, främst utifrån min bedömning av att deras diskussion om lika värde och hur det konstrueras etc. har likheter. Hur Cannons utformning av kristen tro i sig bedöms av Hampson, kan givetvis endast hon själv svara för. Samtidigt är det ett besvärande faktum att Hampsons värdering av kristen tro entydigt styrks av Erikssons analyser av Svenska kyrkans högmässoordning. Hur skall det faktum tolkas att hennes analys ger vid handen att högmässoordningen för Svenska kyrkan anno 1986 är så patriarkal? Hur skall detta vägas mot Cannons egalitära förståelse av kristen tro?

GENUS OCH GUDSTJÄNST

De frågor som står i fokus för den här artikeln rör genus och gudstjänst. Det är uppenbart utifrån Erikssons analys, att patriarkala utformningar av kristen tro förekommer i svenskt gudstjänstmaterial. Cannon däremot formulerar en etik och teologi som inte nedvärderar kvinnor, som inte nedvärderar människor på grund av hudfärg, kön eller klass. Här finns alltså ett val att göra.

Metodiskt kan det för somliga kanske verka stötande att kristen tro, som i Hampsons text, prövas mot en sekulärt formulerad jämlikhetsnorm. Ifråga om etiska ställningstaganden har dock en brottning skett inom kristen teologisk etik kyrkohistorien igenom, då kyrkor och samfund måst ta ställning till etiska frågor som ej diskuterades då Bibeln skrevs. Då har fakta, normer och principer ständigt och på nytt fått vägas samman i nya ställningstaganden. I det fall som här diskuteras, råder det dessutom oenighet mellan Cannon och Hampson om huruvida en princip om jämlikhet kan ses som möjlig att grunda inom kristen tro eller ej. En kritisk fråga till Hampson blir alltså hur hon betraktar Cannons förståelse av kristen tro. Kan den sägas vara autentiskt kristen eller är det alltså enligt Hampson omöjligt att grunda en jämlik förståelse av människors relationer, lik Cannons, inom kristen tro? I förlängningen av Cannons teologi kan frågan givetvis också ställas, om i vilken utsträckning en patriarkal förståelse av kristen tro är förenlig med ett lika värderande av alla människor och med en gudsbild som den Cannon tecknar. Också autenticiteten för en patriarkal trostolkning kan alltså ifrågasättas. Då dessa frågor emellertid är komplicerade och omfattande, väljer jag här att lämna dem efter att ha formulerat dem och därmed pekat på problemen. De kräver en fördjupad behandling, bortom ramarna för denna text, samtidigt som de ändå influerar de frågor jag diskuterar här.

ATT FIRA GUDSTJÄNST – ETT VAL

En sak kan emellertid konstateras. Patriarkala kristendomstolkningar lever sida vid sida med egalitära tolkningar av kristen tradition. I detta står svenska kristna kyrkor, samfund och enskilda inför ett verkligt val. De kan å ena sidan välja att hävda en patriarkal gestaltning av kristen tro som den normativt giltiga, den autentiskt kristna. De kan å andra sidan välja att kritiskt granska hur en patriarkal förståelse av kön-genus införlivats som en del av kyrkors förståelse av den kristna trons värdecentrum (vilket t.ex. gudsbilder reflekterar). I en kritisk brottning med det patriarkala inom traditionen skulle en radikal kristen hållning i riktning mot ett verkligt "gemensamt etisk fält" kunna gestaltas. Svenska kyrkor och samfund skulle då på allvar anta utmaningen som Hampson kan sägas formulera, nämligen *frågor om jämlik representation för könen* på en symbolisk nivå; ifråga om liturgiska och andra texter samt ifråga om den konkreta representationen såsom präster, pastorer och andra företrädare för kyrkan. I ett sådant omfattande arbete skulle sådan teologi och etik kunna bistå som Cannons texter exemplifierar, liksom också de svenska texter som nämnts samt nya som prövas och formuleras. Ett kritiskt arbete i relation till den gamla texturkunden skulle då också bli av nöden och tydligt avstånd markeras mot patriarkala uttryckssätt och berättelser. Mot en bakgrund av fundamentalism och andra konservativa samhällstendenser, ser jag det som angeläget att understryka vikten av den utmaning det utgör att unga människor som idag växer upp med jämlikhet mellan könen och mellan människor som ett centralt värde, erbjuds möjlighet att möta en religion som med allvar strävar efter att uttrycka detta.

Till sist: inledningsvis noterade jag att Hampson diskuterade frågorna om lika representation som frågor om helhet. Kan en del av människors hemlöshet i mötet med kyrkor och gudstjänst i Sverige idag förstås på så sätt? Blir detta i så fall särskilt tydligt i vårt land, eftersom jämställdhet mellan könen trots allt här har kommit en bit på väg? Blir det därför här särskilt påtagligt hur inadekvat patriarkalt tal om Gud blir? Är det här mödrar och fäder oroas av hur t.ex. bönespråket kan te sig i mötet med deras barn och ungdomar? Är det så att patriarkalt språk för Gud gör att kvinnor och män vänder sig bort från kyrkor? Kan gudstjänsters språk och förståelse av det gudomliga, här och i andra länder, bryta sig nya vägar där en verklig jämlikhet gestaltas mellan könen, mellan klasser och mellan människor med olika kulturell bakgrund eller etnisk tillhörighet? Kan en vision börja leva och uttryckas, som handlar om ett bejakande av en verklig mångfald med alla människor som delar av ett gemensamt etiskt fält – en gemensam mänskligheit på en gemensam jord; ett nytt millennium och nya tolkningar?

Summary

Gender, Worship and a New Millennium—Questions on Integrity and Renewal

In this article I examine questions of gender and worship in a Swedish, Christian context from an ethical point of view. As starting-point I take an understanding of equality between women and men as a crucial criterion in evaluating religions—equality as developed in a text by the British post-Christian feminist, Daphne Hampson. The title of her text is *On Being All of a Piece/At Peace*. It indicates a perspective of wholeness—of being at peace—when equality of women and men is at stake.

Hampson develops a criticism of Christianity because of the lack of equality in the representations of gender in the symbolic system, in the sacred texts, and regarding those representing religion (leaders and priests). The relevance of such a criticism is confirmed in my article through the presentation of a Swedish study by Anne-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*. In this study from 1995, Eriksson analyses the construction of gender in the liturgical text of the High Mass of the Church of Sweden. The text of the High Mass forms part of the liturgical texts which were adopted in 1986. The texts that Eriksson analyses unfold as representing a patriarchal gender structure where feminine gender is subordinated to masculine.

After having introduced Eriksson's work, I point to texts where the liturgical language shows a more equal construction of gender and god-talk: Swedish prayer texts, sermons and meditations having developed over the last twenty years. These texts have, however, not made their way into the collections of official liturgical texts.

As a contrast to Hampson's understanding of Christian faith, I then present the understanding of Christianity developed by Katie G. Cannon, an American womanist ethicist. Cannon's understanding of God radically challenges any imposition of hierarchies between human beings—whether concerning race, gender, or class—and a differentiated valorization of human beings stemming from such hierarchies. Cannon sees all human beings as belonging to one common ethical field. So, Cannon's and Hampson's texts can be said to reflect two different and conflicting value systems seen to be operating within Christianity; one radically equal, the other one patriarchal, with a subordination of women under men.

In concluding my article, I argue for it to be a choice of options to be

taken in worshipping communities: either to continue the use of patriarchal understandings of gender and god-talk or, rather, to express new understandings of gender and god-talk in new liturgical texts. Opting for this may lead to renewal and wholeness, and it could make people feel—at peace.

Gudstjänsten som pedagogisk process

Av Rune Larsson

BUDSKAP SÖKER ADRESSAT – OCH OMVÄNT

Bara genom sin blotta existens sänder varje kyrka och kristen församling ett budskap till sin omgivning. Det sker genom byggnaden som i sin form berättar något för människor runt omkring, en berättelse som tar form i enskilda människor och färgas av deras tidigare erfarenheter av kyrkor. De bilder som växer fram grundas sannolikt mer på de föreställningar de enskilda redan bär med sig än av vad "sändaren" kan vilja påminna om. Den som öppnar dörren till kyrkan för att undersöka dess insida möts av ett rikt symbolspråk, som i sig bär möjligheter till nya erfarenheter om vad kyrkan kan ha att säga. Men tecken och symboler kan vara stumma eller tala ett främmande språk och det är inte säkert att det budskap som kanske ändå uppfattas stämmer särskilt väl överens med vad kyrkan vill uttrycka.

Denna brist på kommunikation eller t.o.m. desinformation kan bero på många olika faktorer – både hos besökaren och hos församlingen. Avsaknaden av ett gemensamt språk och en gemensam föreställningsvärld kan vara en förklaring. Religionens språk är ett "second language", som likt andra språk faktiskt måste läras, för att anknyta till Gabriel Moran.[1] Det kan ju också vara så att församlingen som bärare av en gammal tradition, vars "tecken" formades i en helt annan kulturell miljö, försummat arbetet med att utveckla sitt språk i en öppen dialog med den omgivande kulturen. Det har fått till följd att en kommunikation, där människor skulle kunnat känna igen sin vardagliga verklighet, blockerats eller ställt krav på betydande ansträngningar för att komma till stånd. Vidare kan kommunikationssvårigheter vara förknippade med otydlighet eller t.o.m. motsägelser i det budskap församlingen sänder till sin omgivning. Men besökaren kan också vara så bunden av sina redan tidigare formade föreställningar om församlingen att det budskap hon/han möter inte förmår tränga igenom.

Ett budskap söker adressat var den talande titeln på en prästmötesavhand-

[1] Gabriel Moran, *Religious Education as A Second Language*, Birmingham, Alabama 1989. Se till detta Britt G. Hallqvists viktiga artikel, Det liturgiska språket, i: *SOU* 1974:67. Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer 1974, s. 315ff ; i denna fråga, se särskilt s. 329.

ling av Tord Simonsson för åtskilliga år sedan.[2] Den utgick från det självklara, att kyrkan gärna vill nå människor med sitt budskap men att detta var förenat med åtskilliga svårigheter. Det finns ett främlingskap mellan vanliga människors livssituation och kyrkornas sätt att ge uttryck åt evangeliets erbjudande. De lever i skilda världar med olika horisonter. Åtskilliga studier har bekräftat detta, och min avsikt är inte att ytterligare försöka belägga detta problem. Istället har jag valt att analysera vad som händer – eller skulle kunna tänkas hända – på den mötesplats mellan "budskap och adressat" som gudstjänsten utgör; den plats som de flesta kyrkor skulle beteckna som själva hjärtat i sitt liv och där "kyrkans tro, bekännelse och lära... (i första hand) gestaltas" – för att anknyta till Svenska kyrkans språkbruk.[3]

VARJE GUDSTJÄNST HAR EN PEDAGOGISK DIMENSION

I sin bok om predikan visar Yngve Brilioth exempel på hur predikan under vissa tider nästan helt bestämdes av sin kateketiska uppgift. Genom att så starkt framhäva en i och för sig legitim uppgift, förlorade predikan sin centrala orientering kring sina exegetiska, liturgiska och profetiska funktioner. Å andra sidan skulle predikan sakna mening, om den inte förmådde nå fram till åhörarnas tanke, känsla och vilja. Lika lite som en gudstjänst skall betraktas som en kateketisk akt, lika lite kan den fungera som en levande mötesplats för människor om den inte bärs upp av kateketiska/pedagogiska kvaliteter. Den behöver som helhet och i varje del vara en meningsskapande "tjänst åt människor som försöker tro", för att anknyta till Britt G. Hallqvists kommentarer till liturgins språk.[4] När jag nu speciellt intresserar mig för gudstjänstens pedagogiska dimension, innebär det med nödvändighet att jag valt ut en delaspekt på gudstjänsten och nu och då lämnar helhetssynen ur sikte.

GUDSTJÄNST GESTALTAR KOMMUNIKATION I TID OCH RUM

Gudstjänst gestaltar (bland mycket annat) *kommunikation*. Denna kan beskrivas och tolkas i både teologiska och pedagogiska kategorier. Där finns *människan* som aktivt subjekt i relation till sig själv, till rummet hon befinner sig i, till människorna hon omges av, till sin kulturella kontext, till händelsen/gudstjänsten hon deltar i och till den/det transcendenta, Gud Fader, Son och Ande. Där finns kyrkan/församlingen med sin *liturgi*, *rummet* och *tiden*, agerande *subjekt och partner*. Den eftersträvade kommunikationen

---

[2] Tord Simonsson, *Ett budskap söker adressat. En skiss i nuet över människans situation, kyrkans funktion och evangeliets erbjudande*, Lund 1975.
[3] *SKFS* 1992:9, §1.
[4] Hallqvist 1974, s. 321

lever i spänningen mellan enkelriktad kommuniké – där den ena parten tar kommandot över den andra – och ömsesidig dialog.

Gudstjänstens kommunikation lever i en process av *transformering*, i vilken alla – tillsammans med själva budskapet – är indragna. Det eller de budskap som möter människor i gudstjänsten transformeras till något nytt i varje äkta möte, och transformerar därmed också var och en som går in i ett sådant möte. Det nya befinner sig på en gång i kontinuitet med den trostradition som den gudstjänstfirande församlingen är bärare av och med deltagarnas personliga, individuella såväl som kollektiva livserfarenhet. Den gemensamma kristna "storyn" möter den enskilda människans "story", för att använda Thomas Groomes bildspråk, och ur detta möte växer det fram något nytt.[5]

Gudstjänsten gestaltar gemenskapens historiskt framvuxna trosarv i skärningspunkten mellan *tiden och rummet*. Både människorna och liturgin och dess rum lever i historien och måste tolkas utifrån den dimensionen. Samtidigt befinner de sig i det lokala kulturella rummet med dess dynamik av förändring. Båda dimensionerna klingar med i det som kommuniceras i gudstjänsten, och varje enskild deltagare befinner sig i samma skärningspunkt mellan tid och rum. Själva vårt varande som enskilda människor och som delaktiga i olika gemenskaper och i en bestämd kulturell kontext påverkas av det som varit, det som är och det vi gör något med – eller som gör något med oss – just i nuet, och av visionen av den framtid som formas i nuet.[6]

Gudstjänsten är i sig på en gång *väg* (pedagogikens hur-fråga), *innehåll* (vad-fråga) och *mål* (vartill-fråga), samtidigt som den kan uppfattas utifrån sin *grundläggande ecklesiologi*, *antropologi* och *epistemologi*. Vägen, innehållet och målet är på en gång skilda element och delar av en *enhet*. En sådan insikt bidrar till att upprätthålla den nödvändiga kritiska distansen till formfrågan och därmed till gudstjänstens pedagogisering och instrumentalisering.

DET HELA KAN BÖRJA – "KLOCKORNA RINGER TILL GUDSTJÄNST"

När den förenade metodistkyrkan i USA för några år sedan skulle forma och i sin stora rörelse förankra sin vision av framtidens kyrka, använde man sig av gudstjänsten med dess enskilda moment som ordnande struktur för sin reflexion och dokumentation. De omfattande samtal som ägde rum i den metodistiska gemenskapen, den teologiska bearbetningen och den form som användes i presentationen av materialet, gör det användbart också i

[5] Se i första hand introduktionen till Groome med hänvisningar i Groome, *The Way of Shared Praxis*, 1999.
[6] Groome 1999, s. 23ff samt på åtskilliga andra ställen.

vårt sammanhang. Jag kommer därför att använda mig av dokumentets struktur och kommentarer till gudstjänstens enskilda moment, och med detta som utgångspunkt väcka ett antal pedagogiska frågor som kan ha relevans för vår svenska miljö.[7]

Redan själva samlingen till gudstjänst aktualiserar en rad pedagogiska aspekter. När "klockorna ringer", berättar de något. "Nu är tiden inne", "Guds tid (kairos) har kommit, Gudsriket är nära". Kallelsen att lämna allt och följa Jesus ljuder. Och detta sker överallt. Runt hela jorden nås människor av alla raser och samhällsklasser av samma kallelse. De som kallas och de som kommer på varje enskild plats, överallt på jorden, är lika och olika, män och kvinnor, barn och gamla, lärda och olärda, friska och sjuka, individer och gemenskapsvarelser, vana och ovana. Allt är i grunden lika som första gången Jesus kallade och ändå annorlunda just därför att evangeliet skall vara ett evangelium för människor som lever i historien och i sitt kulturella rum.[8]

Pedagogiskt innebär betoningen av *alla* människor en utmaning för den pedagogiska skickligheten, men kanske också till kritisk reflexion över vad som egentligen ligger i kallelsen till gudstjänst. Hur kan det vara möjligt att på en gång möta människor med så olika förutsättningar? Kanske ligger en del av svaret i att budskapets innehåll faktiskt inte är så intellektuellt orienterat som det under vissa tider gjorts till? Det vänder sig till hela människan och är inte begränsat till tankeförmågan, utan riktar sig också till känslan, viljan och kroppslighetens många sätt att förhålla sig till sin omgivning. Kallelsen till gudstjänstens möte och till efterföljelse vänder sig till alla mänskliga förmågor och tar hänsyn till att människor har olika vägar, alltefter sina särskilda förutsättningar.

Det aktualiserar också den kritiska frågan om vad det innebär att "tiden är inne" just i vår tid? Hur ser människors och kyrkans verklighet ut i en värld som lider under våld och förtryck, svält, fattigdom, orättvisor, otrygghet, oro för framtiden och brist på hopp, erfarenhet av meningslöshet också i den materiellt rika delen av världen – och hur kommer hoppet och den Guds nåd som den kristna tron är bärare av till uttryck i vår tid? Vad innebär det att som *Vital Congregations* tala om att kyrkan är kallad till tjänst i allt detta?[9]

Den pedagogiska reflexionen flyttas här från människorna som söker sig till kyrkan över till kyrkan som bärare av den kristna trostraditionen. De kritiska frågor som väcks hör samman med kyrkan, dess syn på sig själv och sin trostraditionen i den utmaning som mötet med människor i da-

---

[7] *Vital Congregation—Faithful Disciples. Vision for the Church. Foundation Document.* The Council of Bishops of the United Methodist Church, Nashville, Tennessee 1990; i fortsättningen *Vital Congregations* (1990). Huvudförfattare är professorn vid Candler School of Theology, Thomas E. Frank, som också besökt Sverige vid flera tillfällen för seminarier och föreläsningar.
[8] Ibid., s. 15ff.
[9] Ibid., s. 19.

gens värld innebär. Svaret kommer i första hand till uttryck i allt det som ingår i den gemensamma gudstjänsten, i förmågan att "läsa tidens tecken", i att ge näring och nya insikter om vad det innebär att leva "between the times" i hoppet om Gudsrikets seger.[10] Vad innebär det för kyrkans tjänst, om den inte är beredd att delta i den transformering av sin tro som är förutsättningen för att den med hela sin existens och på ett meningsskapande sätt skall vara närvarande i sin egen tid och för sin egen tids människor och kunna föra ett "samtal" på ett språk som kan uppfattas och förstås?

Det är inte bara kommunikationsforskare i största allmänhet som kommit till insikt om att "mediet är budskapet", något som i det här sammanhanget skulle innebära att kyrkan är budskapet i allt det den ger uttryck för och alls inte bara genom vad den säger. Orden tolkas med handlingen som klangbotten. Det är mycket som klingar med och har betydelse för den som hör "klockorna ringa" till gudstjänst. Vad berättar de signalerna? Är de samstämmiga med kyrkans officiella förkunnelse eller otydliga och kanske till och med motstridiga?

I sin vid det här laget närmast klassiska bok, *To Know As We Are Known*, framhåller Parker J. Palmer vikten av att i undervisningen "skapa ett rum, i vilket lydnad för sanningen kan praktiseras".[11] Om inte kunskapen om "sanningen" omsätts i handling, förlorar den sin mening, orden töms på sin kraft.[12] Därför blir inte bara orden viktiga, utan framför allt de ramfaktorer som orden är insatta i. I likhet med Thomas Groome understryker han nödvändigheten av tron som en livsform snarare än en muntlig bekännelse. Om nu kyrkan undervisar genom allt vad den är och gudstjänsten är ett av de centrala uttrycken för kyrkan, får dess "totalförmedlande" roll en avgörande betydelse. Palmer pekar på tre viktiga karaktärsdrag hos det "lärandets rum" han eftersträvar. Dessa är öppenhet, avgränsning och generositet ("openness, boundaries and an air of hospitality"). "Lärandets rum" måste vara öppet, eftersom verkligt lärande bara kan ske i frihet, utan tvång att bejaka föreskrivna sanningar. Det gäller både de uppfattningar den enskilda bär med sig och lärarens/kyrkans undervisning. "Boundaries" syftar på att all insikt måste ha strukturer, gränser, för att inte bli diffus och ogripbar. Dessutom förutsätter lärande generositet (hospitality), dvs. att vi kan möta varandras olikhet i generös och varsam öppenhet.[13]

Med detta kan vi återknyta till bilden av gudstjänsten som mötesplatsen, dit alla inbjudits – utan att vare sig förutsätta eller syfta till likhet, för att i gemenskap dela något som är till för alla, oberoende av ålder, ställning, ras, vana eller annan individuell särart – och avsluta med att peka på betydelsen

[10] Ibid., s. 21.
[11] Palmer, *To Know As We Are Known. Education As A Spiritual Journey* San Francisco 1993, s. 69.
[12] Ibid., s. 40ff.
[13] Ibid., s. 71ff.

av att det "lärandets rum" som församlingen har till uppgift att erbjuda präglas av öppenhet, tydlighet och generositet som grund för att mångfalden kan växa i enhet.[14]

MÖTAS I GLÄDJE

Det tillhör kristen gudstjänsttradition att mötas i glädje, vilket blir tydligt genom ingångspsalmens lovsångskaraktär.[15] Förutom den pedagogiska poäng som ligger i det positiva anslaget har detta också en teologisk innebörd, den bakomliggande anledningen till glädjen och tacksamheten, nämligen att Gud stämmer möte med sitt folk. Här återknyter *Vital Congregations* till inledningsavsnittets framställning om att människor i all sin olikhet kan mötas. Det handlar om ett möte med en Gud som skapar, uppehåller och förnyar, som befriar ur förtryck och delar människors liv i lidande och glädje och om Kristus, som helar och ger hopp. I denna lovsång, heter det vidare, framträder en väsentlig sida av församlingens identitet, som Kristusgemenskap. Här, som i övriga delar av gudstjänsten, återspeglas den historiska och rumsliga dimensionen. Dagens församling förenas med den kristna församlingen överallt och i varje tid, intill tidens fullbordan. Eftersom den enskilda människan och församlingen i detta vida sammanhang ändå alltid är konkret här och nu, är det välmotiverat att som *Vital Congregations* också innefatta tacksägelse för vad Gud genom tiderna gjort och gör genom den egna kyrkotraditionen. Föremålet för lovsången är ingen abstraktion.[16]

En pedagogisk aspekt på detta är den tyngdpunkt som läggs på den emotionella sidan, samtidigt som detta tydligt förenas med ett centralt, meningsbärande innehåll. Däri ligger en viktig poäng, som är värd att notera i en tid där det emotionella och populärt känslosamma kan tendera att ta överhanden just i denna del av gudstjänsten. Charles Foster varnar för denna tendens, som enligt honom uttrycker ett individualistiskt lösgörande från historien och den kristna gemenskapen i en mera omfattande form än den lilla, homogena gruppen. Den som inte tar "frågan om meningen på allvar riskerar att reducera det religiösa tänkandet till religiös erfarenhet", menar Foster. En annan risk ligger i att skilja frågan om meningen/innehållet i den kristna traditionen från livets politiska, sociala och ekonomiska område. Det leder till att religionen isoleras till det privata området och därmed förlorar sin centrala, offentliga roll.[17]

---

[14] *Vital Congregations* (1990), s. 74.
[15] Ibid., s. 23ff; jfr. för svenskt vidkommande Per-Olof Sjögren, *Kyrkans lovsång. Liturgik*, 1987, s. 38. Samma sak framhålls även i SMF/SAM, *Handbok till den kristna församlingens tjänst* (1983).
[16] *Vital Congregation* (1999), s. 28ff.
[17] Charles R. Foster, *Education Congregations. The Future of Christian Education*, Nashville 1994, s. 83f, 85.

BEKÄNNELSE OCH FÖRLÅTELSE

Ur allmänpedagogisk synpunkt framstår det inte som särskilt välmotiverat att inleda en lärandeprocess med något så negativt som en syndabekännelse. Åtskilliga nyare kristna rörelser har också mycket medvetet skjutit detta moment i bakgrunden, förmodligen av olika skäl, som både kan vara pedagogiska och teologiska. För den tradition *Vital Congregations* representerar, har syndabekännelse och avlösning en självklar plats. Det bör noteras att när detta sker läggs huvudvikten på kollektivets, församlingens, och inte på den enskilda gudstjänstdeltagarens individuella skuld. Därmed undviker man modernismens individualism. Den enskilda personen delar och bekänner gemenskapens skuld och behov av förlåtelse och helande. Det som tas upp som bekännelse och i bönen om förlåtelse, vänds till en bön om "befrielse till glädjefull tjänst" och blir samtidigt en pedagogisk påminnelse om vad det innebär att vara en kristen församling, trogen sin kallelse.[18]

Det råder förmodligen en allmän samsyn om värdet av att människors tro och övertygelse stämmer väl överens med deras sätt att leva. Samma sak gäller i högsta grad på det religiösa området. Därmed blir det en ständig pedagogisk uppgift att skapa och upprätthålla denna enhet. Thomas Groome och många med honom beskriver detta som en ständigt pågående kritisk reflexion över praxis och en beredskap att ompröva och bestämma sig för den förändring som krävs, om man vill vara trogen sin övertygelse och vision;[19] en daglig omvändelse, skulle vi kunna säga i anknytning till lutherskt språkbruk. Gudstjänstens bekännelse- och avlösningsmoment kan ses som en sådan process av kritisk reflexion som leder till nya insikter, en beredskap att göra upp med "historien" och att medvetet gå in i en process av förändrad praxis i "lydnad mot den sanning" man nått fram till.

Till pedagogikens grundprinciper hör att verkligt lärande förutsätter ett personligt engagemang, vilket i sin tur bygger på att man känner sig personligt berörd. Tillämpat på syndabekännelsen i gudstjänsten (och gudstjänsten som helhet), innebär detta att den måste beröra deltagarnas och gemenskapens "verkliga" liv – inte enbart någon form av "andlig" sektor av livet – för att kunna leda till en transformativ process som rör livet som helhet. Detta synsätt är också ett genomgående drag i *Vital Congregations* – inte i första hand som ett pedagogiskt grepp utan som en konsekvens av dess teologi. Därför handlar exempelvis bön och förlåtelse just om att kyrkans budskap inte avgränsas till något "privat, internt, personligt", utan får bli svar på "verkliga" mänskliga problem.[20]

I denna uppfattning anknyter dokumentet till en allmänt vedertagen grundsyn i kontextuell teologi, såsom den exempelvis kommer till uttryck hos den katolske teologen Robert Schreiter.[21] Teologin kan med Anselms

---

[18] *Vital Congregations* 1999, s. 33ff.
[19] Groome 1999, s. 25ff och flera andra avsnitt.
[20] *Vital Congregations* (1999), s. 41f.

begrepp beskrivas som "faith seeking understanding". Denna "understanding" innefattar, skriver Schreiter, för det *första* vad vi genom vår erfarenhet kan veta om vem Gud är och vad han gjort för oss, för det *andra* att Gud är aktiv i den värld han skapat och uppehåller och att det därför tillhör församlingens uppgift att försöka se världen i Guds perspektiv. "Understanding" handlar därför om vårt förhållande till denna värld med allt som formar våra liv – hopp och förtvivlan, segrar och nederlag osv. För det *tredje* leder också "faith seeking understanding" till handling. Kunskapens kärna och karaktär är inte "information", utan något som växer fram ur en "relation" till Gud. Detta i sin tur leder till förändring i kritisk reflexion över vår praxis, mot en "transformation" till profetisk tjänst och transformativ handling.[22]

SOM LEVANDE VATTEN – OM ATT HÖRA ORDET[23]

När församlingen når fram till Ordets gudstjänst, aktualiseras två grundaspekter: *lyssnandet* och *svaret*. I detta ligger ingen passivitet utan en engagerad delaktighet i alla delar. I lyssnandet till "storyn" från den första kristna församlingen, buren vidare av många "vittnen" genom historien och närmast i den egna traditionen, återupplivas den "story" församlingen själv är en del av.[24]

Vital Congregations inleder med att i några huvudpunkter sammanfatta innehållet i den kristna trostraditionen (storyn). Den bild dokumentet ger av dem som lyssnar är bilden av vanliga människor, fyllda med allt som tillhör mänskligt liv: hunger, behov, längtan. Människor, som möts av förkunnelse om ånger och omvändelse, kallas till uppbrott och efterföljelse, till att bära budskapet vidare, till att "ta korset på". I allt detta ligger en pedagogisk aspekt som kan beskrivas som ett dialogiskt möte mellan kristen trostradition och människor som bär med sig hela sitt "verkliga" liv – och där något förväntas hända, som inte ensidigt är bestämt av den ena parten i mötet. Varken trostraditionen eller de människor som möter denna framstår som något statiskt. Allt lever i en historisk process. Bara om denna dynamik erkänns, kan ett äkta möte komma till stånd och leda till något nytt. I den meningen liknar förkunnelsen i gudstjänsten vilken som helst annan verklig lärandesituation.

Jag förbigår enskilda delar av specifik teologisk art i framställningen. Av stort pedagogiskt intresse är däremot avsnittet om att leva som församlingar

---

[21] Schreiter är sedan flera år engagerad i ett ekumeniskt institut för församlingsstudier (Congregational Studies) med en inriktning som har många beröringspunkter med de tankar som ligger bakom *Vital Congregations*-materialet.
[22] Robert J. Schreiter, Theology in the Congregation: Discovering and Doing, i *Studying Congregation. A New Handbook*. Ed. by Nancy T. Ammerman m.fl. Abingdon Press 1998, s. 23.
[23] *Vital Congregations* (1990) s 51ff.
[24] Ibid., s. 53f.

"by Memory and Hope".[25] Här aktualiseras spänningen mellan enhet och mångfald. Det ligger en avgörande skillnad mellan en lärandeprocess som syftar till likhet och uniformitet och en som ser mångfalden och olikheten som en rikedom. Insikten om den egna identiteten och dess kulturella kontext ökar möjligheterna att förstå och tydliggöra den egna uppgiften. Därför behöver arbetet med att upptäcka den egna identiteten – den historia som format och formar den egna församlingen – inta en central roll, framhålls det. På samma gång som varje församling är bärare av en med många andra gemensam trostradition, har den sin egen unika historia (story) som behöver berättas, tolkas och omformas i varje ny tid.[26]

Till det pedagogiska arbetet med den egna församlingens identitet hör också dess unika *symboler* och dess specifika *språk*. Allt det som i en lokal församling fungerar som bärare av ett meningsinnehåll, utgör dess särskilda symboler. De är tysta men ofta rikt laddade bärare av tidigare erfarenheter, som bidrar till församlingens säregna identitet. När dessa symboler inte längre kan tolkas, löper församlingen risk att förlora något av sin själ. På motsvarande sätt förhåller det sig med det unika språk som är knutet till varje enskild församlings erfarenhet och tolkningstradition. Också detta har vuxit fram ur gemensamma, meningsbärande erfarenheter och blivit till en del av församlingens liv. Till detta kommer den betydelse varje församlings specifika *kontext* haft för att forma församlingens egenart. Detta gäller både församlingar som kan karaktäriseras som "öppna" och sådana som framstår som "slutna" i förhållande till sin omgivning.[27]

DOPAKTUALISERINGEN – EN FÖRSAMLING AV MÄNNISKOR MED "VÅTT HÅR"

Enligt kristen tradition innebär dophandlingen ett inlemmande i Kristi kropp och därmed också en kallelse till tjänst med den gåva var och en är bärare av.[28] För att detta inte bara skall bli en abstraktion eller en privat händelse, behövs en ständig påminnelse om att inlemmandet i Kristi kropp alltid måste bli konkret i en lokal församling. Det är också i gemenskapens delaktighet tjänsten identifieras, aktualiseras och formas. *Vital Congregations* pekar på tre områden för den tjänst som ligger i dopets förlängning. För det

[25] Ibid., s. 74ff.

[26] Ibid., s. 77f. Här anknyter resonemanget mycket nära till det arbete som tydligast återfinns i *Handbook for Congregational Studies*. Ed. by Jackson W. Carroll m.fl., Abingdon Press 1986, och den tidigare nämnda *Studying Congregations. A New Handbook*, 1998, samt en omfattande litteratur på området.

[27] *Vital Congregations*, 1990, s. 78ff. En fascinerande studie kring dessa frågor föreligger av den australiensiske teologen Denham Grierson, *Transforming A People of God*. JBSE, Melbourne 1984. Bland senare publikationer förtjänar särskilt nämnas religionssociologen Nancy T. Ammermans *Congregation and Community*, Rutger University Press, 1997; särskilt analyserna i kap 1, 8 och 9.

[28] *Vital Congregations*, 1990, s. 87ff.

första: den gemensamma *bönen* och *förbönen* med allt vad det innebär av bön för andra, tillsammans med allt Guds folk – i den lokala församlingen, men också överallt. Den enskilda människan – och hela församlingen – behöver påminnas om vikten av allas delaktighet i denna gemensamma tjänst.

För det andra ligger det i dopförpliktelsen en förväntan om en aktiv *närvaro* i den gemensamma gudstjänsten och bönen. Församlingen är platsen för den gemensamma reflexionen över livet, omsorgen om andra, människors lidande och hopp, en närvaro för andra i deras glädje, sorg och smärta.

För det tredje ligger i dopets inlemmande i Kristus en förväntan om att upptäcka ens *gåvor* och bruka dem i tjänst för andra. I detta ligger människans svar på Guds ord och löftet om att bli befriad till att i Andens kraft få tjäna med de gåvor man fått.

Församlingen har en ständig pedagogisk uppgift att aktualisera dopets innebörd och att visa att det innefattar hela livet. Därmed blir visionen av en levande församling ett folk med "vått hår", dvs. människor som lever i daglig medvetenhet om dopets löften och förpliktelser.[29]

Också på den här punkten berör de *pedagogiska* aspekterna ett brett spektrum. Församlingen som helhet och den som formar dess gudstjänst behöver ha en tydlig insikt om dopets centrala betydelse och dess omfattande konsekvenser för hela församlingens liv. För den enskilda handlar det om att ständigt och på nytt påminnas om den inriktning av hela livet som dopet pekade ut och som man en gång bejakade som sin livsväg. För att tjänsten skall bli konkret, förutsätts en gemensam reflexion över människors behov. Slutligen behövs en beredskap hos både gemenskapen och enskilda att bli svar på dessa behov. Åter ser vi ett pedagogiskt mönster som binder samman kunskap med praxis, en helhetens helande pedagogik.

KYRKANS FÖRBÖN

En kristen församling är en bönegemenskap, heter det i *Vital Congregations*, och all bön är i grunden gemensam eftersom vi ber till samma Gud, och bönen, vare sig enskild eller i församlingen, förenar alla kristna i en gemenskap.[30] Dokumentets text i detta avsnitt tar upp allmän kristen tradition om bönens grundläggande betydelse för en kristen församling, om hur församlingens bön berättar om dess gudsbild, om församlingens sätt att ta sin kallelse på allvar, om bönetjänsten för andra människors behov och för hela världen, om bönen om att förbli trogen sin kallelse som församling och som enskild.

Ur *pedagogisk* synpunkt kan man liksom tidigare peka på hur också detta moment blir en påminnelse om den egna identiteten, om var en kristen församling hämtar sin styrka och den tjänst den är kallad till.

---

[29] Ibid., s. 95.
[30] Ibid., s. 98.

FÖRSAMLINGENS SVAR – OM ATT BÄRA FRAM OSS SJÄLVA

I varje del av gudstjänsten lever helheten. Därför innehåller det som får sin särskilda fokusering i gudstjänstens senare del, deltagarnas svar på förkunnelsen, i grunden inget nytt. Frågan som varje enskild och gemenskapen som helhet söker svaret på är: Hur kan bekännelsen och befrielseorden, lovsången, dopaktualiseringen, förkunnelsen och förbönen transformera den enskilda och församlingen till ett förnyat sätt att leva den gemensamma tron? Thomas Groome skulle ha beskrivit denna fas som femte momentet i sin femstegsmetod: när man låtit sin livserfarenhet möta den gemensamma trostraditionens utmaning och när man efter den kritiska reflexionen över konsekvenserna av detta möte ställs inför avgörandet att bejaka kallelsen att *leva sin förnyade tro*.[31] Det liturgiska skeende som *Vital Congregations* beskriver, uttrycker en förväntan på en fortsättning som tar sig uttryck i att gudstjänsten fogas samman med det liv som följer efter dess slut; det som Palmer beskrev så dramatiskt – och bibliskt: för den som hör utan att göra förlorar Gudsordet sin nåd.[32]

Låt mig först nämna något om vad *Vital Congregations* lyfter fram i detta avsnitt. Det sker i två avdelningar: "Tecken på vitalitet i församlingslivet" och "Tecken på lärjungaskap i trohet".[33] Den första delen nämner gudstjänsten som kallar till omvändelse och avgörelse, till ett nytt sätt att se på världen och till beslut att i Guds kraft delta i kampen mot ondskan. Det handlar om en församling som regelbundet celebrerar sakramenten och tydliggör deras mening, en församling som fostrar och tränar sina medlemmar för fördjupad tro och förnyat lärjungaskap, en församling som visar omsorg och gästvänlighet och stöder alla krafter som verkar för humanitet och som rustar gudsfolket för vittnesbörd i det dagliga livet, en församling som inte drar sig undan i ett skyddat rum utan aktivt deltar i arbetet för rättvisa, hopp och fred osv.

Som tecken på ett "lärjungaskap i trohet" nämns sådant som bibelstudier, bön, fasta och ett liv i enkelhet och ansvar för jordens begränsade resurser, tjänsten mot nästan och arbetet för fred och rättvisa, om att dela sin tro med andra och i alltsammans ge Gud äran.

Den pedagogiska frågan blir om församlingen i sitt sätt att leva och forma sin gudstjänst förmår skapa det öppna, generösa rum för lärande som, enligt Palmer, krävs för att, som han uttrycker det, lydnaden mot sanningen skall kunna praktiseras.[34] En av förutsättningarna framhålls mycket tydligt, nämligen att tron och livet hålls samman, att församlingen och dess gudstjänstdeltagare lever med en verklighetsuppfattning som inte delar upp tillvaron i en andlig och en världslig del. Det församlingen säger sig vilja vara till för

---

[31] Groome 1999, s. 36ff.
[32] Palmer 1993, s. 40ff.
[33] *Vital Congregations* 1990, s. 13ff och 123ff.
[34] Palmer 1993, s. 69ff.

och rusta sina medlemmar för, är samma verklighet som de delar med alla andra människor. "Undervisningen" riktar sig till alla och syftar till en förändrad omvärldsuppfattning och ställningstagande utifrån erövrade insikter och ett förändrat sätt att leva i konsekvens med dessa. I detta ligger därmed också ett helande av den kluvenhet som tar sig uttryck i bristande överensstämmelse mellan tro och liv.

KOMMUNIONEN – FÖRSONINGENS OCH KÄRLEKENS TECKEN

Församlingen har sitt centrum i nattvardens närvaro av den levande Herren. I dess innehållsladdade tecken – i brödet och vinet som delas – knyts livet samman till en försonad enhet i kärlek. Det uttrycker delaktighet med församlingens Herre och gemenskap mellan människor i den gudstjänstfirande församlingen på varje ort och överallt runt jorden. Liksom sakramentet är ett tecken på Kristi närvaro, försoning och kärlek, är församlingen ett tecken på gemenskap i kärlek och försoning i världen. Vad innebär det då att med *Vital Congregations* ställa frågan: Vilket slags tecken är då vi?[35]

Den pedagogiska betydelsen begränsas inte till gudstjänstens nattvard, utan aktualiseras varje gång delaktighetens, försoningens och kärlekens bröd och vin delas. Kanske ännu tydligare än ordets förkunnelse förpliktar mottagandet av gåvorna till ett liv i Kristi efterföljd. Om det nu är så att både den enskilda, församlingen och kyrkan som helhet sänder ett budskap genom allt den är och gör, vilket är då detta budskap och hur uppfattas det?[36] Liksom i tidigare avsnitt nöjer sig inte *Vital Congregations* med historiskt tillbakablickande eller betraktelser över nuet, utan pekar i stället på nödvändigheten av att låta varje möte med Ord och sakrament bli en möjlig nystart i "lydnad mot sanningen", för att åter anknyta till Palmer.

SAMLAD FÖR ATT BLI VÄLSIGNAD OCH SÄND

Gudstjänsten är slut. Församlingen kom samman för att sändas ut igen, styrkt för sin tjänst i världen. *Vital Congregations* ger en lång rad exempel på vad denna sändning kan innebära. I grunden framställs denna sändning som en förnyad kallelse från Gud att vara "ambassadörer för Kristi kärlek", för tjänst i Jesu namn, till lovsång och hopp för världens skull – överallt, där människor behöver försoningens och kärlekens närvaro. I allt detta är församlingen och dess enskilda medlemmar kallade och sända av Gud med visionen om Guds rike.[37]

---

[35] *Vital Congregations* (1990), s. 138.
[36] Ibid.
[37] Ibid., s. 141ff.

EN "VISDOMENS" PEDAGOGIK

I sitt sökande efter ett begrepp som kan fånga in den pedagogiska processens yttersta syfte, väljer Thomas Groome att tala om "visdomens" pedagogik. Han anknyter då till bibliska framställningar om den djupa gudskunskap som kommer till uttryck i orden att "känna Gud". Den som "känner Gud" har en gudskunskap som inte begränsas till rationell kunskap eller andra delkunskaper. Det handlar om en i livspraxis integrerad kunskap. Den som "känner Gud" gör hans vilja. Det finns en enhet och en helhet mellan tanken, känslan, viljan och livet som helhet. Också det som kan indelas i ande, kropp och själ ses som en enhet, liksom människans liv i en och samma värld, den som skapats och uppehålls av Gud.[38]

Gudstjänsten som pedagogisk process kan med fördel tolkas i detta perspektiv. Den låter människor vara precis så unika som de är som skapade varelser i sin historiska och socio-kulturella kontext. De inbjuds till en återkommande mötesplats, där de får dela gemenskapen med andra, på en gång lika och olika. De får låta sig återföras till sitt livs avgörande startpunkt, utmanas till att våga pröva sig själva och söka mod att gå vidare, förändras och förnyas till att vara människor för andra.

Gudstjänstens enskilda moment visade sig i analysen ha sina särskilda pedagogiska utmaningar och accenter men samtidigt också vara sammanknutna i en helhet. Pedagogikens frågor om målet fanns med, dvs. att rustas för trohet i den uppgift som människa och kristen, som var och en i sitt dop kallats och förpliktigat sig till. Innehållsfrågan fick sitt svar i varje del och visade sig innehålla "kunskap" som sprängde alla enkla ramar; dvs. inte bara omfattade intellektuell och emotionell kunskap, utan hela tiden höll samman detta med livet; dvs. en enhet mellan tro och liv, eller med Groomes språkbruk, en "levd tro". Den pedagogiska "hur-frågan" visade sig i högsta grad ha en "aktivitetspedagogisk"dimension. Hellre skulle den kunna kallas reflekterande dialogisk. Den enskilda sågs på en gång som givare och mottagare, en ansvarig deltagare i liturgin som helhet.

Under allt det som sagts ligger värderingar som tar sig uttryck i subjektiva val av teologi och pedagogik. Jag delar i allt väsentligt de förutsättningar som *Vital Congregations* bygger på. Samtidigt är jag medveten om att "modellen" inte kan överföras utan omformning. Det ligger i själva konceptet att den egna kyrko-/samfundstraditionen, den enskilda församlingen och dess enskilda människor hör hemma i sina unika historiska och sociala kontexter och endast kan vara trogna sin kallelse genom att bli medvetna om detta. Den som i en konstruktiv anda och kritisk reflexion över sin egen praxis är beredd att söka sig fram till den punkten, kan ha god hjälp av tankarna i *Vital Congregations* för den fortsatta processen.

---

[38] Groome 1999, särskilt artikel 16: Wisdom for Life, s. 236ff.

Summary

All good services are, or have, a potential to be educational happenings.

This article tries to show that every part of an ordinary Sunday service involves a lot of educational implications. It begins with actualizing what it means to be invited by the Lord—all human beings: young and old, married and single, black and white, rich and poor. In the opening hymn of praise, the community shares this experience of belonging to the worldwide family of God.

Step by step the service takes the participants through confession and cleansing, to freedom through the word of forgiving, to a listening of the freeing Word, to the stories told over and over again—learned in order to be lived in everyday life—to taking part in the congregation's prayers for the world, and to sharing the bread and wine—given for all as a sign of reconciliation and love. Finally, the participants are blessed and sent out, renewed, to a life in partnership and loving responsibility with all and everybody.

Kyrkomusik och gudstjänstliv

Av Sven-Åke Selander

INLEDNING

I en intervju i *Hemmets Vän*, 1999, presenteras Ylva Eggehorn som "den som genom ett språk som är fritt från klichéer och laddat med överraskande nära bilder blivit vår tids kanske främsta psalmförfattare".[1]

I förordet till *Ett hemligt tecken, dikter i urval*, 1999, skriver Ylva Eggehorn: "Kraven på en psalm är följande: den skall vara kollektiv, dess 'jag' är ett 'vi', den skall vara teologiskt lödig och stå i förbindelse med traditionen, den skall vara bärare av en i konstnärligt avseende egen röst och ha något att säga i samtiden".[2]

På liknande sätt menar jag att kraven på kyrkomusiken skall vara så att den skall fungera gemenskapsskapande, understödja och levandegöra ett kristet budskap, ha en egen konstnärlig profil och väcka viktiga frågor i samtiden. I linje med omdömet om Ylva Eggehorns produktion i *Hemmets Vän* kan man påstå att den *tonsättare* som bäst svarar mot kraven är den som tondiktar på ett språk som är fritt från musikaliska klichéer och laddat med överraskande nära musikaliska bilder.

Andrew Wilder har formulerat följande definitioner på en "salmetone":

1. En tilbedelsessang som tåler gjentagelse uten å slites.
2. Et fullkomment musikkverk i miniatyrskala både formmessig, melodisk og rytmisk med fast meter og dersom en sats er nødvendig, også harmonisk.
3. Et middel til spontan og sangmessig tilbedelse og bønn som står i perfekt samsvar med tilhørende tekst og som gir sangeren en umiddelbar og uanstrengt mulighet til å uttrykke sitt "sacrificium" (sangoffer) i en relevant setting.[3]

Budskapet i ord och ton blir alltså viktigt. Text och musik skall stödja varandra. Gamla symboler skall nyttiggöras och nya behöver skapas. Den konstnärliga produktionen får inte lösgöras från det sammanhang i vilken den skapats och tänks fungera. Kravet på att produkten skall ha något att

[1] a.a., nr 30, s. 6
[2] cit efter *Hemmets Vän* 1999, nr 30, s. 6
[3] Wilder, A., Den gode salmetonens kjennetegn, i: *Halvårsskrift for praktisk teologi*. Hefte 2/1999, s. 92–93

säga i samtiden visar på vikten av att kyrkovisan väcker behov av eftertanke och reflektion.

Syftet med denna presentation är att lyfta fram material från den svenska diskussionen som har bidragit till att problematisera musikens roll i ett teologiskt perspektiv.[4]

Man kan från början konstatera att det inte finns rikligt med sådant material. Elisabet Hansson har i ett examensarbete i Lund visat både på detta faktum och på att de som arbetar med kyrkomusikaliska och näraliggande frågor delvis saknar ett effektivt språk för att ge uttryck för och reflektera över musikens roll i ett teologiskt perspektiv.[5]

Jag väljer nu att formulera fyra utgångspunker för att söka belysa musikens roll i ett teologiskt perspektiv:

- kyrkomusiken i texttolkningens tjänst – om budskapet
- kyrkomusiken som "ordet på en annen måte" – om symbolerna
- kyrkomusik skapad i sitt sammanhang – om kontexten
- kyrkomusik som utgångspunkt för reflektion – om den hymnologiskt-didaktiska cirkeln

I det följande avser jag att utveckla dessa riktningsgivare. Jag utgår från att det i första hand är den evangelisk-lutherska traditionen som skall belysas. Kyrkomusik tolkar jag i vid mening: gudstjänstmusiken är naturligtvis central, men inte minst i vår tid fungerar kyrkomusiken också i ett vidare sammanhang.

I TEXTTOLKNINGENS TJÄNST – OM BUDSKAPET

Reformationen innebar som bekant att den enskilda kyrkomedlemmen särskilt ställdes inför Ordet och dess budskap. Församlingens insatser på folkspråket i mässan hade under medeltiden bestått i gemensamma insatser i leiser – kyrkliga visor som hade sitt ursprung i litanians kyrie eleison-rop- och skottversar – inslag av folklig sång i mässan på kyrkoåret. I folktraditionen förekom sånger med kristna texter, men mestadels bestod folktraditionen av minnessånger och liknande.[6] För Luther var musikens uppgift att understryka innebörden i de texter som nydiktades för att användas i första hand inom liturgins/mässans ram; i Sverige t.ex. "then songen om gudz bodhordh, eller noghon annan", "for graduale".[7] Musikens uppgift var dub-

[4] Artikeln är en utvidgad version av ett anförande hållet vid Kyrkohandbokskommitténs seminarium om kyrkomusikens teologi i Uppsala i september 1999.

[5] Hansson, E., *Musik – ett medel i människans trostolkning*. Teologiska institutionen, Lund, examensarbete 1999

[6] Liedgen, E., *Svensk psalm och andlig visa*. Stockholm 1926; Göransson, H., *Koral och andlig visa i Sverige*. Stockholm 1997

[7] *Samlade Skrifter* af Olavus Petri, utgifna af Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag under redaktion av Bengt Hesselman. Uppsala 1915, s 415. Om kyrkomusik i ett historiskt perspektiv, se Wilson-Dickson, A. *Musik i kristen tradition*. Svensk bearbetning: Folke Bohlin. Stockholm 1996.

bel: i första hand till för Guds lov och ära. Därefter kroppen till nytta och lärdom.[8] Luther själv var väl skolad i sin tids musik och kunde avgöra vad som kunde betecknas som god, kvalificerad musik.[9] Hans efterföljare tog upp melodier från folktraditionen, gärna sådana som kunde förmedla upplevelser som glädje, sorg etc. Den gregorianska sångtraditionen, som i alldeles särskild grad haft som sin uppgift att understryka textens innehåll, var i allmänhet för svår för gemene man att sjunga. Det var också svårt att skapa en enhet mellan de nya texter som nu skapades som kyrkovisor och den gregorianska traditionen.[10]

I centrum för det teologiska innehållet stod förlitan på Guds ord och principen om frälsning av nåd genom tron allena. Dessa innehållsliga tyngdpunkter bestämdes helt naturligt av den yttre situation som Luther befann sig i. Musikaliskt kunde detta understrykas på olika sätt. Denna grundprincip om evangeliet i centrum, uttryckt i toner, har sedan levandegjorts inom den lutherska traditionen: J.S. Bach, "Vår Herres kantor", såg som sin uppgift som kyrkomusiker att "måla i toner" det som han uppfattade vara "bibelordens innebörd".[11]

Hur uppfattas då situationen av dem som idag arbetat och arbetar med förhållandet mellan teologiskt budskap och musikalisk fördjupning?[12] Harald Göransson har beskrivit det historiska skeendet i 1968 års kyrkohandbokskommittés rapport *Svenska kyrkans gudstjänst. Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer*, 1974.[13] I 1969 års psalmkommittés presentation av häftet *Psalmer och visor 1975* finns en intressant och belysande teologisk lägesbeskrivning, byggd på innehållet i försökshäftet. Karakteristiskt för denna redovisning är bredden och djupet i det presenterade teologiska innehållet. Utgångspunkt är Uppenbarelsebokens ord: "Han skall bo ibland dem". "Gud är oss mer nära än luft och vatten", konstaterar man. Vi kan skymta honom på gatan, i människovimlet, en vanlig händelselös dag. I Jesus identifierar han sig med de fattigaste. Han måste låna krubban, båten, kornbröden, fiskarna, en sal till sin sista måltid. Den gemenskap som har sin källa i Treenigheten hjälper oss till samhörighet mellan människor, träd, moln och fåglar. Den korsfästes armar "sänks över oss som två sårade vingar". Vi blir genomlysta av påskljuset som av tusen solar. De förtryckta folken är nära genom Jesu närvaro i deras kamp för frihet och rätt. Männis-

---

[8] Aulén, G., *Högmässans förnyelse. Liturgiskt/kyrkomusikaliskt*. Stockholm 1961, s. 116ff

[9] Aulén 1961, s. 163ff

[10] Aulén 1961, s. 163ff; Göransson, H., Musiken under reformationstiden, i: Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria, Reformationstid*. Stockholm 1999, s 260–270; Selander, S-Å., Reformationen och lekfolket, i: Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria, Reformationstid*. Stockholm 1999, s. 290–303

[11] Sahlin, I., *Vår Herres kantor. En Bach-bok*. Stockholm 1950, s. 65

[12] Per Lønning tar i en analys av förhållandet mellan teologi och musik sin utgångspunkt i "A Biblical Safari" och gör begreppet "praise" till ett viktigt huvudord i sin analys. Lønning. P., The Theology of Sacred Music, i: *Incarnation and Creativity. St. Olav Conference on Theology and Music*. Ed. by Øystein Bjørdal. Trondheim 1997, s. 27–47

[13] Göransson, H., Den kyrkomusikaliska utvecklingen, i: Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer. *SOU 1974:67*, s. 361–408

kan skall resa sig och glädjas. Altarbordet är vänt mot folken. Ur livslusten, "vår glädje vid att leva", växer vårt hopp om ett liv efter detta fram;[14] alltså ett brett teologiskt spektrum som inte så lite svarar mot Ylva Eggehorns krav på vi-känsla, anknytning till den teologiska traditionen, nutidsanknutet med ett budskap till nutiden.

Med vilken/vilka musikalisk/-a tradition/-er understryks nu detta? Psalmkommittén har själv angivit ett antal psalmer och visor, som bildar underlag för den samlade teologiska bilden.[15]

Redan utifrån kompositörernas namn kan man sluta sig till att en mångfald olika musikaliska traditioner fått bidra till det musikaliska understrykandet av det teologiska innehållet i texterna.[16]

En viktig förskjutning i principen om att musiken skall understryka och framhäva texten lyfter 1969 års psalmkommitté fram genom att närma text och musik till varandra på lika villkor: "varje text skall ha sin egen melodi".[17] Det handlar inte bara om att, som i tidigare psalmboksarbete, lägga en melodi till en text eller att förse flera texter med samma melodi. Det handlar om att gemensamt skapa något nytt, där ord och ton utgör lika

---

[14] Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken. Förslag avgivet av 1969 års psalmkommitté. Del 1:1. *SOU 1975:2*, s. 27f

[15] Exempel på kombinationer textförfattare–kompositör i försökshäftet 1975 är:

615	Djupen sätter han i skälvning	Artur Lundkvist (Agadir)/Anders Frostenson 1970 Sven-Eric Johanson 1971
621	En vanlig dag	Anonym 1970 Karl-Olof Robertson 1974
753	Vi ville dej se	Anders Frostenson 1968 Lars Åke Lundberg 1968
748	Guds rike är ej fjärran	Bo Setterlind 1967 Karl-Olof Robertson 1974
623	Han satte sej ner på stranden	Anders Frostenson 1970 Karl-Olof Robertson 1970
637	Ett Kristusbrev till världen	Anders Frostenson 1935, 1972 Roland Forsberg 1968
630	Därför att Ordet bland oss bor	Anders Frostenson 1962 Carl Nielsen 1919
784	Dagarnas dag, o uppståndelse	Fortunatus (550–609) Anders Frostenson 1968 Trond Kverno 1974
766	Min längtan är äldre än solarnas ljus	Anders Frostenson 1969 Karl-Olof Robertson 1974
787	Lovsjung Jesus, alla stjärnor	Sydney Carter 1961 Anders Frostenson 1973 Sydney Carter 1961
791	Den mörka floden sprängde sina bräddar	Karl Gustaf Hildebrand 1965 Henry Lindroth 1970
617	Du drar mig (Psalt 143:6)	Nelly Sachs 1944, 1962 Olof Lagercrantz 1966
etc.		Trond Kverno 1974

[16] Vikten av att text och melodi ses i ett sammanhang betonas också i Norge; se Eiriksson, Th., Den gode salmetones kjennetegn, i: *Halvårdsskrift for praktisk teologi*. Hefte 2/1999, s. 118–125

[17] *Psalmer och visor 76. Tillägg till den svenska psalmboken.* Del 1. Stocholm 1976, förordet

viktiga förutsättningar för förståelse av budskapets teologiska styrka och bärkraft. Det innebär att varje kyrkovisa får sin egen identitet som den inte kan dela med någon annan. Bengt Olof Engström har i sin undersökning om ny sång i fädernas kyrka visat att kyrkomusikern och prästen bedömer vikten av denna identitet olika; för kyrkomusikern är den viktigare än för prästen.[18]

"Psalmtexten är bärare av det explicita budskapet", skriver psalmkommittén. "Musikens uppgift är att bidra till att detta budskap når fram och ges ett adekvat musikaliskt uttryck. I så måtto kan musiken sägas vara underordnad texten. Men samtidigt är musiken bärare av ett eget budskap, ett som förstärker eller kompletterar textens. Inte minst handlar det om ett emotionellt budskap. Det är alltså först när text och musik får verka tillsammans som psalmens egentliga ärende kommer till sin rätt".[19] Luther såg på musiken som en form av musikalisk exeges av bibelordet.[20] Faktorer som gör att text och musik knyts samman, formulerar biskop Olle Nivenius så här i sina påskdagspredikningar: "Andreaskorset har blivit en stjärna, en lykta, en lovsång", "Bakom varje psalmstrof, bönerop och tonklang klappar ett människohjärta", "O, att vår kyrka kunde bli en påskkyrka, där fågeldrillarna slog från man till man", "Det löftet får jag leva på, min trygga, trygga påskkoral", "I psalmer, hymner, böner och biografiska notiser har århundrade efter århundrade stämt upp sin påsksymfoni. Låt oss lägga märke till att dessa ord och melodier...aldrig var beställningsarbeten".[21] Nivenius antyder här ett samband som teologiskt uttryckt närmast skulle kallas religionspsykologiskt och som vore värt en forskningsmässig fördjupning.[22]

Det finns flera exempel på att det är *melodin som bevarar ordet* , t.ex. "Blott en dag", "Tryggare kan ingen vara" och "Härlig är jorden".[23] Ibland talar man om sång utan ord, vilket kan betyda att vissa psalmer är minst lika meningsbärande genom sin melodi som genom sin text. Det kan förklara att cd-inspelningar med koraler utan text kan röna stor framgång, liksom att melodier från den kristna sångtraditionen kan improviseras på krogen och

---

[18] Engström, B.O., *Ny sång i fädernas kyrka. Församlingssången i Svenska kyrkan efter införandet av den svenska psalmboken 1986*. Akad. avh. Lund. Stockholm 1997, s. 107ff

[19] Den svenska psalmboken. Historik Principer Motiveringar. Volym 2. Slutbetänkande av 1969 års psalmkommitté. *SOU 1985:17*, s. 112f

[20] Herresthal, H., Salmer og tonesprog, i: *Hymnologi idag*. Nordisk ekumenisk skriftserie 10. Sigtuna 1983, s. 92

[21] Mårtensson, T., *Predikanterna Albert Lysander och Olle Nivenius*. Uppsats inom ramen för projektet Luthersk predikotradition i nordisk evangelisk kristenhet. Manus: Teologiska institutionen. Lund 2000

[22] Herresthal antyder en psykologiserande förklaring till upplevelsen av text och musik, Herresthal 1983, s. 89–90

[23] Anna J. Evertsson i hennes licentiatuppsats i anslutning till det hymnologiska forskningsprojektet "Dejlig er jorden"; se Jönsson, A., *Psalmskatten i människors hjärtan – omtyckta psalmer i Sverige idag*. Teologiska institutionen. Lund 1998, s. 81f. Om projektet "Dejlig er jorden", se Evertsson, Anna J., "Dejlig er jorden", i: *Halvårsskrift for praktisk teologi*. Oslo 1999:2, s. 79–91

bli positivt mottagna.[24] Både minnestekniskt och psykologiskt är det förklarligt att det är på det sättet.

I undersökningar kring psalmer har man mest ställt frågor om texter. En undersökning inom psalmbokskommitténs ram sökte belysa frågor om receptionen, men en kvantitativ strategi och en snävt vald undersökningspopulation begränsade resultatens räckvidd och gav inte stora möjligheter att belysa samspelet mellan faktorer som "psalmstrof, bönerop, tonklang och människohjärta".[25] Här finns flera uppgifter för den teologiska forskningen.[26]

Ord och ton har en sak gemensam; de fungerar som symboler i vår kommunikation. Man kan tala om ordet "på en annen måte" – om symboler.

ORDET "PÅ EN ANNEN MÅTE" – OM SYMBOLERNA

G. Aulén skriver i sin bok *Högmässans förnyelse*, 1961, om

> de olika uttrycksmöjligheter som ord och ton äger. Så snart det gäller frågan om Gud och allt det som hör "den himmelska världen" till, är vi nödsakade att röra oss med symboliska uttryck. Talar vi t.ex. om Gud såsom "Fader" är detta ett symboliskt uttryck, hämtat från vår jordiska tillvaro. Det var ingen tillfällighet att Jesus, när han undervisade om "himmelriket", tog sin tillflykt till "liknelser", att han alltså brukade symbolens språk. Detta betyder ju icke att frågan om verkligheten av det som skildras skulle få reducerad vikt. Det förhåller sig tvärtom så, att det symboliska språket har större möjligheter att komma till rätta med denna verklighet än abstrakta termer förmår. Men samtidigt visar nödvändigheten av att här bruka symbolens språk att våra ords möjligheter är begränsade. Ingen adekvat terminologi står till buds. Nu är ju också tonernas språk till sin karaktär "symboliskt". Men här möter oss en symbolik av annan art än ordsymbolikens. Tonernas språk rör sig i en annan dimension än ordsymbolikens. Det äger just därför *sin* särskilda möjlighet att låta den verklighet, om vilken här är fråga, komma oss in på livet. Det har m.a.o. en *annan* möjlighet att "förkunna" än det talade ordet.[27]

Baserat på Albert Schweitzers forskningar gör Ingvar Sahlin en presentation av symboliken i J.S. Bachs religiösa musik. Orkesterns instrument får ge symboliska uttryck: klockans pendelslag är dödsklockans klämtande, ormars slingrande ges ett musikaliskt uttryck, rytmiska medel används för att symbolisera snabba och trötta vacklande steg, den molande ångesten uttrycks i en envist upprepad baston, smärtan uttrycks i dissonanser och saligheten i den gamla sicilianorytmen i punkterad 6/8 takt osv.[28]

---

[24] Stengård, J., *Psalmer i ny skrud*. CD Columbia 1992; Widmark, A., *Psalmer*. CD Kaza 1997
[25] Cit. efter Olle Nivenius i Mårtensson 2000
[26] I Lund forskar Anna J. Evertsson och J-O Aggedal kring dessa frågor, se Jönsson 1998 samt Aggedal, J.-O., *Griftetalets funktion som livstydningsredskap*. Licentiatuppsats. Teologiska institutionen, Lund 2000.
[27] Aulén 1961, s. 228f
[28] Sahlin 1950, s. 68ff

Sådana och liknande musikaliska uttryck kan med Harald Herresthal kallas ord "på en annen måte". "Sången, musiken er (i skaparögonblicket) inte bara underordnad och tjänare till det talade ordet. Den blir själva Ordet 'på en annen måte'".[29]

Detta resonemang knyter Herrestahl till musikestetiska teorier. Varje teori med sin estetik utformar sin symbolik. Romantiken fokuserar samspelet mellan text och melodi. Programmusikens förkämpar utvecklar sin musikestetik och ett eget symbolspråk med hjälp av melodik, harmoni och klangfärger. Koralernas karaktär utmärks med beteckningar som: hjältemod, upphöjdhet, beslutsamhet, festlighet och liknande.[30] I anslutning till Egil Hovlands melodi till den norska psalmen 285 gör Herresthal följande analys: "Tonenes utsvingning fra de vante melodiganger kan kanskje også ses som tonesymboler på slektenes endeløse bånd som bølger frem mot himmelen. Melodigangen gir gjennom dem kosmiske visjoner. Her er det skapt en ny opplevelsedimensjon i musikken som vi vel bør gi menighetene anledning til å ta del i".[31] Även om Herresthal kanske överinterpreterar, så kvarstår faktum: ord och ton hör nära samman med symboluppfattning, innehåll och upplevelse.

Per Edwall utvecklar symbolbegreppet i sin bok *Gudstjänstens motiv*, 1972. "Symbolen är inte bara en bild utan har del i den verklighet den symboliserar".[32] Edwall ägnar sig särskilt åt nattvardens sakrament och vad symbolbegreppet innebär i förhållande till detta. Om församlingssångens och koralens funktion som uttolkare av denna symbolik säger Edwall i sin bok att "kanske den moderna tiden behöver en alldeles ny koralmusik, som djärvt kastar loss från traditionens konstmässighet och vågar sig in i en saklig och naken enkelhet, som bättre speglar tidens anda och på samma gång uttrycker evangeliets tidlösa realism".[33]

Edwall, som skrev detta 1972, var medveten om att vissa försök gjorts i den riktning han antyder och att dessa "visserligen haft växlande framgång, men de synas böra fortsätta".[34]

En psalm där musiken med Edwalls ord "inte bara är en bild utan har del i den verklighet den symboliserar", "som djärvt kastar loss från traditionens konstmässighet", är den bekanta "Du som gick före oss..." i en musikaliskt tolvtonsliknande stil,[35] som förutsågs vara för svår för församlingarna att

---

[29] Herresthal 1983, s. 113
[30] Herresthal 1983, s. 90–98
[31] Herresthal 1983, s. 111
[32] Edwall, P., *Gudstjänstens motiv*. Lund 1972, s. 43
[33] Edwall 1972, s. 91
[34] Edwall 1972, s. 91
[35] Om det "tolvtonsliknande", se Johansson, J., Både läsarsång och serialism: om Sven-Erik Bådes kyrkovisor, i: *Sven-Erik Bäck*, red. Jan Lennart Höglund. Stockholm 1999, s. 107–119. Melodin skrevs ursprungligen till en annan text, Göransson 1997, s. 138. Bäck själv ansåg text-musikkombinationen "lite fyrkantig", I Selander, Perspektiv på moderna psalmer. AF-stiftelsens skriftserie nr 3. Stockholm 1999, s. 83. Psalmen sjöngs först av körerna och spreds senare till församlingen.

sjunga, men som alltmer vunnit terräng. Mer inträngande, naket och samtidigt i tiden kan inkarnationens mysterium knappast åskådliggöras musikaliskt, i samspel med texten. Inkarnationen får även musikaliskt del i den verklighet den symboliserar. Man kan erinra om Ylva Eggehorns krav på en bra psalm.

Britt G. Hallqvist har utvecklat tankar om det religiösa symboliska språket inom ramen för kyrkohandbokskommitténs arbete.[36] Psalmkommittén 1969 har knappast utvecklat eller redovisat vilka principer man följt när det gäller den musikaliska symbolens roll i psalmboksarbetet.[37] Det kunde vara en angelägen uppgift att göra den analysen och på så sätt lyfta fram en dimension av kyrkomusikens teologi, som annars lätt blir bortglömd. Vad Per Edwall skisserat är ett fruktbart sätt att ur ett teologiskt perspektiv analysera sambandet "musikalisk symbol, religiös verklighet, upplevelse".[38] Något liknande gäller för Norge där, enligt Herresthal, de som arbetade med norsk psalm syns ha haft en musikestetisk syn på förhållandet mellan text och musik som inte är formulerad, men som kommer fram tydligt i valet av melodier.[39]

Symboler – ord eller ton lika – får sin innebörd utifrån det sammanhang i vilket symbolinnebörden kommer till. Detta förutsätter behov av kunskap och forskning om dessa sammanhang. Som ett av de första uppslagen till sådan forskning skulle man kunna hänvisa till Mikael Hanssons m.fl. skrift *Dansa vilt min själ.*[40] Kunskap om och inlevelse i sammanhanget är viktiga både för att tolka symbolerna rätt och för valet av nya symboler. Kontexten blir alltså viktig att beakta.

SKAPAD I SITT SAMMANHANG – OM KONTEXTEN

Sommaren 1999 deltog jag i *The Hymn Society*'s årliga konferens, denna gång i Vancouver i Kanada. Temat för konferensen var "world wide" och programmet var uppbyggt på presentationer av inhemsk kristen sång och musik från länder och världsdelar som Kina/Taiwan, Japan, Sydafrika, Zimbabwe, Brasilien och Mellan- och Nordamerika. Olika traditioner, från anglikansk till presbyteriansk, kom till uttryck.[41] I konferensen medverkade bl.a. I-to Loh, Taiwan, Patrick Matsikenyiri, Zimbabwe och Pablo Sosa, Argentina. Särskilt noggrann var man med att de som presenterade de olika traditionerna kom från den aktuella traditionen, liksom att instrumentering

[36] Hallqvist, B. G., Det liturgiska språket, i: *SOU 1974:67*, s. 315–360
[37] Göranssons ovan citerade artikel skrevs inom handbokskommitténs ram.
[38] Edwall 1972, s. 43
[39] Herresthal 1983, s. 98
[40] Hansson, M., *Dansa vilt min själ.* Stockholm 1986
[41] Se t.ex. *Think Globally—Sing Locally.* The Hymn Society in the United States and Canada and Vancouver School of Theology ... Celebrating Congregational Song from Around the World. University of British Columbia, Vancouver 1999; *Global Praise 2*, CD General Board of Global Ministries 1996

och utförandepraxis var i linje med traditionens krav. Särskilt måna var presentatörerna om att amerikanska och övriga västerländska deltagare skulle visa de olika traditionerna den respekten att de gjorde allt för att så långt som möjligt utföra de sånger som övades och därtill hörande rörelser så troget mot dessa traditioner som möjligt.

Konferensen var alltså ett uttryck för ett kontextuellt synsätt: text – men framför allt musik – skapas utifrån de förutsättningar som råder där sångerna kommer till och brukas. Ett annat uttryck för ett liknande synsätt är de gudstjänster som hållits vid de stora kristna, ekumeniska konferenserna inom WCC och LWF och som finns publicerade bl.a. i *Worshipping Ecumenically. Orders of Service from Global Meetings with Suggestions for Local Use.* Ed. by Per Harling, 1995.

Kontextuellt har det med befrielseteologi att göra i den meningen att man utifrån en kontextuell utgångspunkt kräver respekt för sin tradition och sin egenart. Att frigöra till gudstjänstlig handling utifrån de förutsättningar som finns i ens egen omgivning, kräver både förståelse från andra och kunskaper och initiativkraft från gudtjänstdeltagarna själva. Påverkan från omgivande kultur och samhälle kan inspirera till frihetskamp under signaturen i ord och ton: "We shall overcome".[42]

På liknande sätt kan i vår kultur musikaliska traditioner, t.ex. folkmusiktraditionen eller dansbandskulturen, framträda med anspråk på att också få bli ianspråktagna för att gestalta budskapet. Så har ju också skett.

I den utveckling som ägde rum i Sverige under 1960-talet speglade särskilt visan, speciellt den franska, nya musikaliska estetiska teorier, jazz i Gustaf Vasa kyrka[43] och den oförglömliga "O hur saligt att få vandra" i arrangemang av Arne Domnérus och med hans kör och orkester[44] sin tids existentiella och musikaliska sammanhang. Herresthal beskriver det så här: "ethvert kunstverk står i en sammenheng og er ikke autonom".[45]

Två kontexter kom att särskilt påverka den gudstjänstliga musiken i Sverige: det sammanhang där *Kyrkovisor (för barn)* skapades och det sammanhang inom vilket restaureringen av koralerna växte fram. Sammanhangets betydelse är här klart: arbete med barn inom Svenska kyrkan var ingen isolerad företeelse, utan när *Kyrkovisor* växte fram under slutet av 1950-talet var söndagsskolearbetet en snart sagt dominerande del av kyrkans verksamhet, vilket krävde en ny musikalisk utformning. Det fick i sin tur spridningseffekt på snart sagt hela det kyrkomusikaliska arbetet.[46]

På liknande sätt ledde restaureringen av körarbetet till en förnyelse av körsången, vilket i sin tur ledde till en förnyelse av psalmsången och till att

---

[42] I frihetskampen i DDR spelade psalmsången en viktig roll.
[43] Den svenska psalmboken. Historik, principer, motiveringar. Volym 2. *SOU 1985:17*, s. 91
[44] *Sorgen och glädjen. Svensk andlig visa, sång och koral – från tradition till förnyelse.* Leif Strands kammarkör. Proprius EMI 1971
[45] Herresthal 1983, s. 95
[46] Göransson 1974

1800-talsestetiken lyftes bort till förmån för ett reformatoriskt arv, formulerat med G. Auléns ord: "det löftesrika arbete som på sistone utförts för att återge äldre förnämliga reformatoriska koraler deras rytmiska glans och spänstighet".[47]

Som en delvis motpol till de estetiska principer som styrde utvecklingen av den nya tonen i *Kyrkovisor (för barn) 1960* och *Koralmusik I–III*,[48] kan man som J.A. Hellström hämta musikalisk inspiration bl.a. från dansbandssammanhanget. Bakom det ligger resonemanget om varför ett musikaliskt ideal för mässmusiken skall behöva skilja sig från ett musikaliskt sammanhang som är människor bekant och vars tonspråk de förstår och kan engagera sig för?[49] Varför skall, vidare, mässmusik behöva skilja sig från folkvisetonen och varför kan inte folkdansen vara ett uttrycksmedel för det budskap som mässan vill förmedla? Alltså ett kontextuellt, befrielseteologiskt resonemang, om man så vill. Kan man skapa *Missa Luba* och *Nicaraguansk bondemässa*, som inspirerats av *sitt* sammanhang, så varför inte... Och kunde Jesus fira sin påskmåltid inom det judiska sammanhanget, men ändå ge den en ny dimension, så varför inte...

Utmaningen har Herresthal formulerat så här: "I dag har den teknologiska revolutionen efter 2. världskriget lett till att samhället kring en kyrka kan ha mycket olika kulturbakgrund och upplevelsebakgrunder. Det är väl med förståelse för detta som vi måste möta de utmaningar som ligger i att behöva förnya psalmsången med en ny psalmbok".[50]

Psalmkommittén 1969 formulerar ett kontextuellt synsätt på följande vis: "De kyrkliga verksamhetsformerna förändras och vidgas fortlöpande. I alla dessa sammanhang har den kyrkliga sången sin givna plats. Genom att föreliggande förslag öppnas åt många nya användningsområden utanför kyrkorummet anknyter kommittén såväl till en tradition från en äldre epoks sångböcker – där en stor del av innehållet kunde vara avsett enbart för husandakten – som till framväxande internationell praxis".[51]

Ett kontextuellt synsätt får dock inte leda till vilka experiment som helst. Utgångspunkten i sammanhanget skall vara att en ny dimension tillförs, liksom Jesus i sin sista påskmåltid införde en ny dimension. Målet måste vara att den kyrkomusikaliska utformningen leder till en reflektion över vad den kristna tron kan tillföra det mänskliga livet.

Vad är då reflektion?

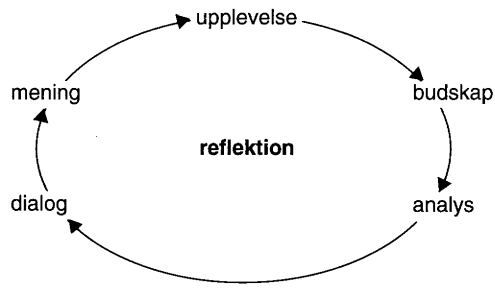
---

[47] Aulén 1961, s. 201
[48] Koralmusik. Redigerade av Harald Göransson m.fl. Stockholm 1957ff
[49] Hellström, J.A., *Bilder. Fyra herdabrev om bild och verklighet*. Örebro 1992, särskilt s. 104
[50] Herresthal 1983, s. 97
[51] *SOU 1975:2*, s. 36

DEN HYMNOLOGISKT-DIDAKTISKA CIRKELN. OM REFLEKTIONEN

Reflektion är "mangeslags" i den meningen att en reflektionsprocess rymmer många olika element.[52] Gemensamt för reflektionen är att den skall leda till eftertanke och fördjupning med anledning av ett fenomen man mött; processen skall återspegla vad man varit med om och leda tankarna vidare. Detta är skälet till att reflektion är mera "mangeslags" än vi vanligtvis tänker på utifrån vår vanliga intellektuella uppfattning om begreppet.

Reflektionens process kan beskrivas i följande element:



I elementet *upplevelse* ingår de känslor och associationer som väcks till liv i en situation av liv-död, ansvar-skuld, ensamhet-gemenskap, lidande-medmänsklighet och rädsla-trygghet, kopplade till livets olika gränssituationer. I *budskap* ligger hur man uttrycker och utlägger den kristna tron, i *analys* formuleras och söks svar på problem som väckts, *dialogen* inspirerar till att inte blott ensam utan också i gemenskap med andra söka svar på frågor om liv och kristendom, medan *mening* står för människors privata sätt att ta till sig psalm, visa och hymn och låta dem bli redskap för att ge mening åt och tolkning av livet. *Reflektion* innebär alltså att ställa frågor om ens egen relation till förhållandet mellan musik, upplevelse, budskap och mening.

Denna reflektionsprocess kan, menar jag, musiken understryka, bilda ram kring och utgöra förutsättning för. Musiken kan befordra upplevelse, understryka det innehållsliga budskapet i en text, bidra till en fördjupad analys av en text eller ett skeende, erbjuda musikaliska mönster för dialog samt bidra till att skapa en meningsupplevelse som hjälper människor vidare på väg mot en fördjupning av tron.

Reflektionsprocessen rymmer således olika moment som sinsemellan förstärker och fördjupar varandra. Upplevelse, innehåll, analys, dialog och mening kan inte frigöras från varandra i den enskildas bearbetning av och reflektion kring vilken upplevelse som helst – även en musikalisk.

Hur kan då musiken till psalmer och visor, mässmusik etc. svara mot kraven i den hymnologiskt-didaktiska cirkeln? Vilken är den kyrkomusikaliska upplevelsen, vad är ett kyrkomusikaliskt innehåll, hur kommer det till

[52] Selander, S.Å., Reflektionens didaktik: om eftertanke, analys och helhetssyn. Lärarhögskolan i Malmö, *Pedagogisk-psykologiska problem* 1988:495

uttryck, hur underlättar eller provocerar melodierna fram en medveten analys av det kristna budskapets innehåll, hur befordrar kyrkomusiken dialog mellan människor och mellan Gud och människor, hur fungerar melodierna meningsskapande?

Ett material som kan illustrera detta är de mässor som växte fram efter Andra Vatikankonciliet. Harald Göransson har presenterat sådant material, både nationellt och internationellt, i sin rapport från 1974.[53]

I årsboken *Svenskt gudstjänstliv*1999 presenterade Lena Pettersson mässor särskilt skrivna för ungdom. En del av detta material avspeglar hur viktiga de element som ingår i den hymnologiskt-didaktiska cirkeln är för ungdomarna. Mässtexter och musik ger uttryck för upplevelse. De musikaliska stilar som används för att understryka både upplevelse och intellektuell bearbetning är hämtade från ungdomarnas eget musikaliska sammanhang som visa-pop-rock, men mindre från den musikkultur som i dag indelas i genrer som rave, rap, techno eller "triolkänsla à la Hip-hop" (från Dömlemässan).[54]

Det är ett uttryck för hur viktig den musikaliska upplevelsen kan vara för att leda till förnyelse av mässmusik och mässtexter, när Ola Söderberg skriver i förordet till mässan *Se mej Gud*:

> ...i början av sjuttiotalet vid ett Stiftsungdomsting på Stiftsgården i Rättvik berättade jag min vision av en nattvardsgudstjänst. Jag liknade den vid en rockkonsert. Den täta atmosfär av delaktighet, hängivenhet och glädje som jag själv hade upplevt i samband med rockkonserter under andra hälften av sextiotalet ...visionen av rockmusiken som uttrycksmedel för att levandegöra den kristna trons centrala rit, mässan, har levt kvar i mig. Nu har jag i Västanfors församling...fått uppleva hur en mässa med nya texter och rockmusik skapats.[55]

Citatet visar hur nära text och musik knyts till varandra. Musiken ger en upplevelse som kan utvecklas inom ramen för mässans form och budskap – musiken understryker alltså innehållet och stimulerar till analys av och reflektion kring förhållandet mellan musik, budskap och männniskan själv. Musiken inbjuder till en dialogisk inställning. Kombinationen nya texter och rockmusik ger en fördjupad upplevelse av innebörden i "den kristna trons centrala rit, mässan", "en tät atmosfär av delaktighet, hängivenhet och glädje".

Det hör vår tid till att reflektion kring tros- och livsåskådningsfrågor inte bara är en kyrklig angelägenhet, utan har ett betydligt vidare tillämpningsområde. "Stad i ljus", "Fångad av en stormvind" och många andra är exempel på populära sånger med livsåskådningsanknytning.[56] Mest aktuell i dag är kanske Kristinas sång i Kristina från Duvemåla: "Du måste finnas". Musi-

---

[53] Göransson 1974

[54] Pettersson, L., Sången vi sjunger – trons och tidens spegling, i: *Svenskt gudstjänstliv*, årgång 74/ *TRO & TANKE 1999:3*, s. 86–98

[55] Cit. efter Pettersson 1999, s. 90

ken inte bara understryker utan målar hårt och dramatiskt upplevelsens intensitet, innehållsfrågornas tvetydighet, analysens nödvändighet och risk: "Frågan är väckt och nu darrar min själ inför svaret, att du inte finns till, fast jag trodde på Dej". Dialogens fränhet men samtidigt uppriktighet visas: "Du fördrev mej, Gud, från mitt hemland togs jag bort – Du tog mitt barn och Du tar mej från min man". Meningsfrågan kan inte undvikas: "Jag kan inte längre se en mening – vad är det du vill att jag skall tro". Men: "Om du inte fanns...vem tog hand om mej sen – Jag vore ingenting om Du inte fanns".[57] Faktorer som gör att den sången skapar total koncentration i teatersalongen är just det som ingår som element i reflektionen: upplevelse, budskap, analys, dialog och meningsskapande. I den processen spelar musiken en vital roll för att uttrycka intensiteten.

En del sånger har funnit sin väg in i *Psalmer i 90-talet* och alltså accepterats av den sjungande kyrkoförsamlingen. Dit hör t.ex. *I en värld full av kosmiska under: Dansa med änglarna* (Per Harling 1977),[58] *Jag tror på en Gud, en enda* (Tomas Boström 1992),[59] *Du vänder ditt ansikte till mig* (Christina Lövestam 1991).[60] Texterna har spelat en stor roll för att kyrkovisorna kommit att ingå i *Psalmer i 90-talet*, men musiken har naturligtvis också haft stor betydelse. Så har t.ex. melodin till *Jag tror på en Gud, en enda* samma meditativa, enkla uppläggning som texten. Melodin skapar upplevelse genom sin enkelhet, den understryker textens enkla konstruktion och raka innebörd, den fördjupar den analys som texten förmedlar när den relaterar den personliga tron till dogmatikens innehåll: "en Ande, mysterium som andas i evigheten", dialogen "öppnar mitt inre rum". Melodin släpper en inte utan förmedlar, driver till texten om och om igen och fungerar därmed meningsskapande, samtidigt som den väcker nya frågor.

Jag tror på en Gud, en enda har också begränsningar som hänger ihop med den allmänna teologiska utvecklingen. Lena Petterson menar att man kan se en utveckling teologiskt i mässmaterialet över tid. De tidigare mässorna präglades av individualism; det egna behovet av bekräftelse och av ett liv i nuet – utan större mått av historia eller framtid – står i centrum. Eukaristins huvudmotiv, gemenskapen kring ordet och åminnelsen, fördunklas.[61] Gudstjänstens syfte blir ensidigt, inriktat på individens bekräftelse: "Jag tror på en Gud, en enda...".

Senare produktioner har mera budskapet som utgångspunkt: där finns andra perspektiv med större utrymme för gemenskap – såväl i ansvaret för

---

[56] Selander, S.-Å., Kirchenlied und Gesangbuch in einer Zeit der Säkularisierung, i: *IAH Bulletin*. Groningen 1996, s. 1–18

[57] *Kristina från Duvemåla*. En musikal byggd på Vilhelm Mobergs Utvandrarepos. Musik Benny Andersson, text Björn Ulvaeus, CD samt texthäfte 1996, s. 60

[58] *Psalmer i 90-talet*. Stockholm 1994, nr 854

[59] *Psalmer i 90-talet*. 1994, nr 810. Om musik och metodism, se Svenska sändebudet 2000:4 och där given hänvisning.

[60] *Psalmer i 90-talet* 1994, nr 835

[61] Pettersson 1999, s. 94ff

jorden som i lovsången och bönen. Här ryggar man inte tillbaka för vare sig korset eller för treenighetens mysterium. Tidsperspektivet på tillvaron vidgas och gudstjänsten blir i sig gränsöverskridande, både vad gäller tid, rum och innehåll.[62]

Ett exempel på ett sådant fördjupat perspektiv kan i min tolkning *Mysteriemässan* med Ingmar Johansson vara. I denna möter – för att citera Per Harling – "sånger präglade av modern 1990-talsmystik och längtan till ett sant uttryck för denna", men samtidigt i kontakt med "källan själv, den treenige Guden".[63]

Musiken fungerar som en mjuk bakgrund, men utformad utifrån ett aktuellt och musikaliskt nusammanhang, till teman som aktualiserar momenten i den hymnologiskt-didaktiska cirkeln: upplevelsen "i detta benådade ögonblick nu när tillvaron öppnar sig", budskapet, knutet till nattvardsbordet där "vi anar den kosmiske Kristus", analysen: "Har du sett på dig själv i en spegel, sett hur gåtfull en människa är", dialogen: "Kom, o Du tidlösa gåta, kom och vidga, Du, rummets gräns" och det meningsskapande: "Oh, gode Gud, om Du nu finns så kom och hjälp oss Du, för om vi nånsin har behövt Dig så behöver vi Dig nu". Texterna understryks av musiken; det ödesmättade framträder ofta, t.ex. i offertoriepsalmen: "Du vet, förlåten har rämnat i Einsteins krökta rum", där trumman envetet och suggestivt understryker allvaret i och storheten i att fysikens lagar försatts ur spel och "vi anar den Uppståndne i livets inre kod".[64]

En viktig fråga blir då om detta också gäller kyrkomusiken i vidare mening och inte bara mässmusiken.

En allmän reflektion efter att ha studerat några av de yngsta visorna i *Psalmer i 90-talet*, från 1994, är att musiken, som gärna dominerat i rockmusiken på textens bekostnad, får underordna sig texterna i de yngre visorna. Samtidigt är strävan att få text och musik att hänga samman och förmedla och understryka samma budskap uppenbar. Man kan peka på Lars Berghagens sång från 1993, nr 875 i *Psalmer i 90-talet*, där sorgens tyngd och ondskans vådeld avspeglar sig i den förra delen av melodin, medan melodin ljusnar och höjer sig när den refrängartade texten, "då knäpper jag mina händer till bön i min Faders hus", introduceras. På liknande sätt får de återkommande orden "besinning, försoning, förtröstan" en ljus melodisk framtoning med en stigning i melodislingan.

Det är emellertid uppenbart att vi i den teologiska och kyrkomusikaliska forskningen i Sverige saknar tradition och också tekniker för att beskriva hur text och musik samspelar med varandra och hur man kan tolka detta i ett innehållsligt, ett symboliskt och ett kontextuellt perspektiv. Inger Selander har gjort ett försök att formulera en strategi för en sådan analys. Hon arbetar med parametrarna *meter och rytm, strukturer, stämningen, semantiken*

---

[62] Pettersson 1999, s. 96ff
[63] Harling i Johansson, I., Mysteriemässan. SIGNATUR 1995, s. 1
[64] Johansson 1995

och *stilen* för att analysera ord-tonrelationen.[65] Kyrkomusikens teologi har till uppgift att utveckla en analys av förhållandet mellan melodi och budskap, mellan musikalisk och textlig symbol, att klargöra de sammanhang som en kyrkovisa skapas *i* och skapas *för* och att hålla i sikte att de element som ingår i reflektionen och i reflektionens didaktik får komma till uttryck.

Då kanske vi kan närma oss produkter som svarar mot de krav som Ylva Eggehorn ställt och själv i hög grad lever upp till, t.ex. i *Psalmer i 90-talet* nr 843 tillsammans med Hans Nyberg: *Barn och stjärnor* från 1991. Kyrkovisor som är kollektiva, teologiskt fullödiga och konstnärliga har en egen identitet och de har något viktigt att säga samtiden.

[65] Selander, I. 1999, s. 53ff

Summary

The aim of this article is to present material from the Swedish discussion of the relation between church music and Christian services in a theological perspective.

The presentation contains four parts: church music and the interpretation of bible texts, church music as a symbol, church music and context, and church music in the light of reflection.

Church music underlining the interpretation of texts. This is an important principle in evangelical-Lutheran tradition. The word of God and salvation by grace are placed in the centre. In the Swedish Hymn Book from 1986 there is a striving for the forming of a close connection between music, hymn texts, and Bible texts. Every text ought to have its own melody. References to Bible texts were frequent in the preliminary material.

Church music as symbol. Within the Swedish hymn committee Pehr Edwall analysed the relation between symbols in music and the textual content—especially Bible texts. Music, he said, must be a part of the reality which it represents. There was, e.g., a discussion about twelve-tone music and its role in expressing the Christian faith. In Norway Harald Herresthal has tried to illustrate the relation between text and music, as has Inger Selander in Sweden. So far, good strategies are missing for an analysing of the relation between music as symbol and content of Christian faith in the hymns.

Church music in context. Musical traditions in their various contexts can give important contributions to the renewal of music in the service. The Church of Sweden has had impressions and new musical perspectives from different countries and churches. In Sweden, folk music traditions and, e.g., jazz have influenced church music, too.

Church music and reflection. One way of describing the function of music in the Christian service is to start a reflection with the help of concepts like experience, message, analysis, dialogue, and meaning. Applying these concepts on the function of church music in services raises questions like: how does music co-operate with texts in creating new experiences in Christian services, how does music help underlining the content of the texts, how can music deepen the analysis about people's relation to the Christian faith, how can music let people come into dialogue with one another, and how can music perform a deepened experience in the service. Many examples—not least from the masses of different kinds—now presented in Christian churches in Sweden and all over the world, are built on regional musical traditions, and offer good opportunities to reflect upon the relation between text, music, and message.

Den eukaristiska bönen och svenskt gudstjänstliv

Av Christer Pahlmblad

Forskningen kring den eukaristiska bönens ursprung, struktur och innebörd har under 1900-talet spelat en stor roll för de västerländska kyrkornas liturgiska arbete. Impulserna har obehindrade passerat de konfessionella gränserna, och en likartad tendens kan avläsas i så skilda samfund som den Romersk-katolska kyrkan och Svenska Missionsförbundet. Den romersk-katolska reformen intar emellertid av flera skäl en särställning: dels utgår den från en tradition som alltid haft en fullständig eukaristisk bön, dels har de tre eukaristiska böner som tillfördes mässan genom Ordo missæ 1969 kommit att fungera förebildande för reformatoriska och andra protestantiska samfunds förändringar av liturgin.

Den följande forskningsöversikten tar inte sikte på att belysa den eukaristiska bönen i alla dess aspekter. Intresset fokuseras till frågorna kring instiftelseordens ställning och innebörd i liturgin. I några avslutande reflexioner konfronterar jag översiktens huvudresultat med Svenska kyrkans traditionella uppfattning av instiftelseorden.

FORSKNINGSÖVERSIKT

Den apostoliska tiden

Enligt de nytestamentliga berättelserna instiftades eukaristin inom ramen för en judisk måltid. Detta sammanhang är avgörande för den grundstruktur som eukaristifirandet har fått i kyrkans historia. Däremot har det inte en alldeles avgörande betydelse om denna måltid var en påskmåltid eller ej: den judiska måltidens inledning och avslutning är alltid desamma.[1] I påskfirandet skulle högtiden först ha helgats genom *kiddush*, en välsignelse uttalad över en bägare med vin, och själva måltiden skulle ha föregåtts av en förmåltid och av ett haggadiskt avsnitt. Själva måltiden inleddes som varje måltid med en välsignelse, *birkat ha-mozi*, över ett bröd som därefter bröts

[1] Fr.a. Joachim Jeremias har kraftigt argumenterat för att eukaristin instiftades inom ramen för den judiska påskmåltiden; så i *Die Abendmahlsworte Jesu*. 4. Aufl. Göttingen 1967.

och gavs till bordsgästerna. Avslutningen bestod av en längre välsignelse, *birkat ha-mazon*, som husfadern uttalade över en bägare med vin som han höll i högra handen, lyft en handsbredd över bordet. Därefter drack husfadern ur bägaren. Den skickades däremot inte runt, utan var och en drack även här ur sin egen bägare. Kristi tydningsord till brödet resp. kalken knyts till dessa två moment som inleder resp. avslutar själva måltiden.

Om denna tolkning av de nytestamentliga instiftelseberättelserna råder ingen egentlig oenighet. Emellertid är instiftelseberättelserna sådana de bevarats i nedtecknad form tillkomna tidigast två decennier efter instiftandet (1 Kor 11, ca år 53). Man måste därför räkna med att de på olika sätt påverkats av urkyrkans praxis, dvs. av den faktiska utformningen av eukaristifirandet vid tiden för den skriftliga fixeringen. Frågan är därför om urkyrkans eukaristifirande hade samma struktur (bröd – måltid – kalk) som vid själva instiftandet.

En vanlig uppfattning, så vanlig att den kallats *consensus plurium*, kan i korthet beskrivas på följande sätt.

Den instiftelseberättelse som Paulus citerar, förutsätter att Kristi handlande med brödet och kalken skiljs åt av en måltid. Emellertid har i apostolisk tid de två eukaristiska momenten förts samman till *en* handling som avslutar den församlingsmåltid som utgör formen för församlingssammankomsten enligt 1 Kor 11. Den judiska välsignelsen efter måltiden, *birkat hamazon*, har därför blivit eukaristifirandets urgestalt, uttalad över brödet och kalken samtidigt, följd av brödsbrytelsen och utdelandet av brödet och kalken.[2]

Heinz Schürmann utför detta sålunda: Kristi befallning "Gör detta" omfattar inte själva måltiden och innebär inte heller ett "omstiftande" av den judiska påskmåltiden så att eukaristin skulle vara dennas fortsättning men med ett nytt innehåll. Måltiden är en engångsföreteelse i dess egenskap av avskedsmåltid. Eukaristin är vid instiftandet en integrerad del av måltiden, men måltiden är däremot inte en del av det sakrament som den apostoliska tidens kyrka firade i överensstämmelse med Kristi befallning.

Eukaristin har redan vid instiftandet en relativ självständighet genom att utdelandet av brödet och kalken beledsagas av tydningsord, vilket på ett karaktäristiskt sätt förändrar judisk praxis, som saknar sådana tydande ord i samband med dessa handlingar. Det tillhörde inte heller judisk måltidspraxis att den kalk som avslutade måltiden var gemensam, men enligt Matteus och Markus låter Kristus skicka runt kalken ("Drick av den alla", "Han ... gav åt dem, och de drack alla ur den"). Genom denna parallellisering fick

---

[2] Som exponenter för denna flertalets konsensus kan nämnas Günther Bornkamm, "Herrenmahl und Kirche" i *Studien zu Antike und Urchristentum*. München 1959; Joachim Jeremias, a.a.; Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5). 11. Aufl. Göttingen 1959; Heinz Schürmann, "Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier" i *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Kommentare und Beiträge zum Neuen Testament). Düsseldorf 1970.

de båda handlingarna vid instiftandet "ein starke Bezogenheit aufeinander". Tydningsorden gav handlingarna (välsignelsen över brödet, brytandet och utdelandet av brödet samt välsignelse över kalken och utdelandet av kalken) ett alldeles nytt och i förhållande till måltiden i övrigt särskiljande innehåll. På så sätt binds de två handlingarna samman till en enhet som kan lösgöras från den egentliga måltiden.

"Herrens måltid" i 1 Kor 11 bestod, enligt Schürmann, av en verklig måltid som också hade den sociala funktionen att mätta de mindre bemedlade i den korintiska kyrkan. Denna församlingsmåltid avslutades med eukaristin. Den judiska välsignelsen efter måltiden över en bägare med vin har kristianiserats och på så sätt blivit ursprungsgestalten till den eukaristiska bönen. Tillsammans med brödsbrytelsen och utdelandet utgör den formen för eukaristifirandet.

Schürmann antar att församlingsmåltiden med avsikt att mätta de hungrande kan ha firats dagligen. Denna måltid har emellertid inte sitt ursprung i instiftandet av eukaristin, utan utgör en fortsättning på Kristi och lärjungarnas dagliga måltidsgemenskap. Det har därför, menar Schürmann, varit naturligt att på "Herrens dag" till denna måltid foga eukaristifirandet (1 Kor 20:7; Did 14). Församlingsmåltiden och eukaristin skulle således ha olika ursprung, men kunnat förenas till det Paulus kallar "Herrens måltid".

Denna flertalets konsensus, här exemplifierad med Schürmann, står emellertid inte oemotsagd. Otfried Hofius[3] menar att instiftelseberättelsen "normatively establishes, while simultaneously reflecting, the liturgical practice of the early christian communities". Den är inte bara en hågkomst av hur Kristi eukaristiska handlande omramade en verklig måltid: "1 Cor 11:17–24 corresponds exactly to the Lord's Supper paradosis"– kalken har således även i den korintiska kyrkan distribuerats "efter måltiden" och därför varit skild från det eukaristiska brödet av hela måltiden.

Uppfattningen att eukaristifirandet sammanförts till en sammanhållen handling i slutet av måltiden, bygger enligt Hofius på en ohållbar interpretation av sammanhanget i 1 Kor 11, nämligen att de mer välbeställda församlingsmedlemmarna "i förväg" (vers 21), innan de fattigare medlemmarna anlänt, skulle ha ätit den måltid som var avsedd för alla. Följaktligen uppmanar Paulus korintierna att "vänta på varandra" (vers 33) så att alla hinner komma innan måltiden tar sin början. Konsekvensen av denna tolkning, som således Hofius avvisar, blir just att det sakramentala firandet äger rum i allas närvaro som måltidens avslutning.

En noggrannare språklig analys av de aktuella verserna ger enligt Hofius ett annat resultat: missbruket i 1 Kor 11:21 förutsätter att rika och fattiga var närvarande samtidigt i samma rum, men att var och en åt av den mat de

OBS!

[3] Otfried Hofius, "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition. Reflection on 1 Corinthians 11:23b–25" i *One Loaf, One Cup. Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts. The Cambridge Conference on the Eucharist. August 1988* (New Gospel Studies 6). Macon, Georgia 1993.

medfört. De obemedlade som inte kunnat ta med något fick därför inte del av måltiden. Förmaningen i 1 Kor 11:33 måste översättas "mottag varandra", "välkomna varandra", "acceptera varandra" eller liknande. Därmed föreligger, menar Hofius, inga tvingande skäl att anta att i Korint "the bread rite and the cup rite were joined together and followed the ordinary meal as sacramental act proper". Församlingsmåltiden i dess helhet konstitueras som "Herrens måltid" av "Herrens bröd" och "Herrens kalk" (vers 27), dvs. av de två sakramentala handlingar som omger själva måltiden.

Gordon D. Fee[4] tolkar dessa två verser i linje med Hofius. Instiftelseorden citeras av Paulus därför att "the wealthy have ... lost touch with the meaning of the Supper itself" (Fee förstår uttrycket "Herrens måltid" som syftande enbart på själva sakramentet). Det måltidssammanhang som eukaristin är förbunden med, ser Fee som ett arv från instiftandet i vilket Kristus "[was] reconstituting" den judiska påskmåltiden till det nya Israels åminnelse av dess befrielse genom Kristus. Ingenting i 1 Kor 11 indikerar enligt hans mening att eukaristifirandet ägde rum i slutet av församlingsmåltiden "as is so commonly asserted". Frågan går inte att avgöra definitivt, men det är mest sannolikt, menar Fee, att eukaristifirandet följde samma mönster som instiftelseorden.

Även om Hofius och Fees tolkning av vari missbruket vid församlingssammankomsterna i Korint bestod framstår som rimlig, utesluter denna inte att eukaristifirandet sammanförts i församlingssammankomstens slut. Hofius kritik drabbar inte Schürmanns framställning (vilken han f.ö. inte alls berör).

Till den apostoliska tiden hör också de liturgiska texterna i *Didaché* 9–10. Bönerna i dessa kapitel är kristianiserade versioner av de judiska välsignelser som omramar en måltid på sabbats- eller högtidsaftonen: (1) *kiddush*, med vilken firandet helgas och som uttalas över en bägare med vin, (2) *birkat ha-mozi* över brödet som bryts i inledningen till själva måltiden samt (3) *birkat ha-mazon*, välsignelsen över kalken som avslutar måltiden. Didaché brukar i det skick vi nu känner den dateras till någon gång åren 90–100, men bönerna i kap. 9–10 är troligen betydligt äldre. Jean-Paul Audet[5] menar att den teologi som Didaché-bönerna representerar, placerar dessas tillkomst före år 70. Audets resonemang utvidgas av Enrico Mazza.[6] Uttrycket "din tjänare Davids heliga vinstock, som du gjort känd genom Jesus, din tjänare", Did 9:2, förutsätter enligt honom "a Judeo-Christian Church with a primitive Christology, one that considers itself to be part of Judaism and its messianic expectations". Denna situation föreligger inte längre efter

[4] Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan 1987.
[5] Jean-Paul Audet, *La Didachè. Instruction des apôtres* (Études bibliques). Paris 1958.
[6] Enrico Mazza, *The Origins of the Eucharistic Prayer*. Collegeville, Minnesota 1995. Dens., "Didache 9–10: Elements of a Eucharistic Interpretation" i Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XXXVII). Leiden 1996.

apostlamötet i Jerusalem år 48, och bönerna måste därför ha komponerats före denna händelse.

Audet argumenterar för att Did 9–10 utgör en "fraction du pain ordinaire", ett slags "eucharistie mineur". Denna följs av "l'eucharistie majeure" som introduceras av Did 10:6: "Om någon är helig, må han komma. Om inte, må han omvända sig! Maranatha. Amen". Ingendera av bönerna skulle således vara relaterade till det egentliga eukaristifirandet. Willy Rordorf[7] har i huvudsak anslutit sig till Audets bedömning och ser i Did 10 "des indices sur l'origine de l'anaphore chretienne, et plus précisément de la *præfatio*", dvs. som en motsvarighet till den romerska mässans prefation i dess egenskap av introduktion till det egentliga eukaristifirandet. Man kan emellertid, som Mazza, fråga sig: "What is the minor eucharist, other than an interesting expression". Därtill kan man undra vad en "prefation" som inte samtidigt utgör en del av en eukaristisk bön skulle representera?

Avsaknaden av instiftelseord i Did 10 har använts som ett argument emot att texten skulle kunna vara en eukaristisk bön i egentlig mening. Genom att bl.a. hänvisa till andra fornkyrkliga eukaristiböner som saknar instiftelseord eller enbart alluderar på dessa, t.ex. Addai och Maris anafora, menar Mazza sig kunna visa att det inte är instiftelseberättelsen som gör sakramentet till ett sakrament utan avsikten att fullgöra Kristi befallning: "Gör detta till min åminnelse" – när relationen till instiftandet markeras och intentionen att göra vad Kristus gjorde och befallde kyrkan att fortsätta att göra är tydlig, "we have a true and sacramental eucharist". Denna förbindelse med instiftandet finner Mazza i uttrycket "åt oss har du gett andlig mat och dryck och evigt liv genom din tjänare", Did 10:3b. Om den kristologiska reflektionen i Did 9–10, centrerad till Kristustiteln "pais"/tjänare, är primitiv, så är det också "legitimate to think that the reflection on the sacraments would be in the same situation" och att således bönen i Did 10 verkligen också är en eukaristibön.

Fornkyrkan

Gregory Dix *The Shape of the Liturgy* är den klassiska framställningen av den eukaristiska bönen i fornkyrkan.[8] Det är i denna bok Dix sammanfattar utvecklingen i den tidiga kyrkan, från instiftandet till den eukaristiska liturgin, med begreppet "four-action shape": ta-tacka-bryta-dela ut/offertorium, eukaristisk bön, brödsbrytelse och kommunion. I den utformning som Dix gett den, kan tolkningen på goda grunder ifrågasättas (så t.ex. var i det judiska sammanhanget inte momentet "ta" en självständig handling som motsvarade mässans offertorium). Trots det har "the four-action shape" som

[7] Willy Rordorf, "Les Prières Eucharistiques de la Didachè" i Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (Lex Orandi 46). Paris 1970.
[8] Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*. 2nd ed. London 1970.

idé haft stor betydelse för det liturgiska arbetet i de flesta av de västerländska kyrkorna under nittonhundratalets andra hälft. Dix koncept har medverkat till en tydligare strukturering av firandet och säkert varit en bidragande orsak till att den eukaristiska bönen och brödsbrytelsen aktualiserats även i kyrkor som i sin liturgiska tradition saknat dessa moment.

Enligt Dix utgör de fornkyrkliga eukaristibönernas centrala avsnitt med sina olikheter oberoende försök att definiera innebörden i kyrkans handlande och relatera detta till det som gjordes vid den sista måltiden. Instiftelseorden, eller enbart allusionen på dessa, har i den eukaristiska bönens sammanhang inte formen av en tacksägelse utan är alltid en deklaration eller ett påstående om den auktoritet med vilken kyrkan firar eukaristin. Uttrycken för frambärandet av gåvorna är en tillbakablickande tolkning av vad kyrkan gör när bröd och vin bärs fram i offertoriet, medan epiklesen, i vilket frambärandet mynnar ut, ser framåt mot kommunionen och ber om kommunionens frukter. "This is what the Church does at the eucharist—offers and communicates".

Den eukaristiska bönen har i firandet den dubbla funktionen att konsekrera gåvorna och frambära offret: "[It] sacrifices by consecrating. For consecration in itself is nothing else but the acceptance by the Father of the sacrifice of Christ in his members—the sacrifice of 'the Body of Christ' in all its meaning": korsets offer, kyrkan, de kristnas självframbärande. Förbindelsen mellan kyrkans frambärande av gåvorna och Kristi offer finner Dix i ordet *anamnesis*, åminnelse. Det har i Skriften, i såväl Gamla som Nya testamentet, innebörden "representera" inför Gud en förgången händelse "so that it becomes *here and now operative by its effects*" (Dix kurs.) – Dix citerar i detta sammanhang ett uttalande av Cyprianus: "Herrens lidande är hans offer som vi frambär". Genom att Kristi offer är denna *representatio* av Kristi död och uppståndelse, kan eukaristin i nuet förmedla försoningens nåd till kommunikanterna.

Louis Bouyers *Eucharistie*[9] är vid detta laget lika klassisk som *The Shape of the Liturgy*. I sin bok vill Bouyer inte undersöka patristisk teologi om eukaristin, utan den teologi som den eukaristiska bönen själv ger uttryck åt – som ju också undertiteln antyder: "théologie et spiritualité de la prière eucharistique". Genom ett sådant studium menar Bouyer att man kan lösa gamla ofruktbara gräl som kontroversen mellan öst och väst om konsekrationsögonblicket och konsekrationens "hur" eller kontroversen mellan protestanter och katoliker om huruvida eukaristin är ett offer i egentlig mening eller enbart en åminnelse av ett offer i förfluten tid. Bouyer utgår från de judiska texterna, inte enbart de som är relaterade till judisk måltidspraxis, utan också de böner som återfinns i synagoggudstjänsten. Den kristna traditionen uppvisar enligt hans mening ett långtgående beroende av den judiska bakgrundens "fundamentala teman".

---

[9] Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai 1966.

Här finns emellertid ett metodiskt memento: de äldsta bevarade textvittnena till det judiska materialet är från åtta- och niohundratalen. I de judiska kommentarerna finns kortare citat från den judiska liturgin, men dessa är i sin nedtecknade form två århundraden yngre än den kristna liturgins grundläggningstid. Hur långt fram i tiden kan man räkna med att en judisk liturgisk miljö utövade inflytande på den kristna kyrkans texter? Paralleller mellan judiska och kristna texter är m.a.o. inte utan vidare detsamma som ett beroende. Som Joseph Heinemann[10] visat, kompliceras källläget ytterligare av att man inte kan räkna med att de judiska bönerna hade en fixerad form vid vår tideräknings början. Det fanns olika modellutformningar av en och samma bön som man kunde gripa till, om man inte utifrån ett givet mönster förmådde nyformulera bönen i stunden.

I den eukaristiska teologi som Bouyer läser ut ur sitt material är *anamnesis*, åminnelse, ett nyckelbegrepp. Åminnelsen innebär ett närvarogörande av återlösningsverket.[11] Den eukaristiska bönen är en tacksägelse för frälsningen och en bön om att denna skall fullkomnas i kyrkan, koncentrerad i åminnelsen av korsoffret och delaktigheten av detta i kommunionen. Förbindelsen mellan åminnelsen och offret ger Bouyer en från ekumenisk synpunkt fruktbar interpretation. Kyrkan kan enligt Bouyer bara frambära offret om det skänkes ovanifrån. Åminnelsen av Guds frälsningshandlande är denna av Gud skänkta gåva, och det är denna åminnelse som kyrkan frambär. I slutet av sin framställning utvidgar Bouyer detta motiv med tanken på de kristnas självframbärande.[12] Med denna komplettering säkras förbindelsen mellan kyrkans och de troendes liv å ena sidan och det eukaristiska offret å andra sidan

Epiklesen, åkallan av den heliga Ande, syftade i dess äldsta form inte till konsekrationen av gåvorna, utan var, som i Hippolytos och Addai och Maris anafora, en bön om fulländning av kyrkan till Guds förhärligande. Förebilderna finner Bouyer i det judiska materialet. Bouyer använder ordet epikles i en utvidgad betydelse. Dess utformning som en åkallan av den heliga Ande är därför endast en bland många möjliga utformningar.

Parallellt med Bouyer närmade sig Louis Ligier[13] den eukaristiska bönen.

---

[10] Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums IX). Berlin och New York 1977. En undersökning om den eukaristiska bönens flexibilitet under de första århundradena finner man i Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (The Catholic University of American Studies in Christian Antiquity 21). Washington, D.C. 1981.

[11] Bouyer anknyter till Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, liksom f.ö. Max Thurian i sin bok *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grace et d'intercession* (Collection communauté de Taizé). 2ème ed. Neuchatel (Suisse) 1963. Genom Bouyers inflytelserika bok och genom den position somThurian har haft inom den ekumeniska rörelsen, har Jeremias tolkning av åminnelsebegreppet fått ett vidsträckt inflytande. Thurian finns i bakgrunden till såväl Kyrkornas världsråds BEM som till detta dokuments exemplifiering i den s.k. Limaliturgin.

[12] Tanken på självframbärandet som ett viktigt motiv i teologin kring eukaristin är en av de bärande idéerna i Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*. Stockholm 1926. En andra reviderad upplaga publicerades 1951.

[13] Not 13 se nästa sida.

Hans utgångspunkter var något annorlunda. I stället för Bouyers breda attack på materialet koncentrerar sig Ligier på ursprunget till enstaka element i bönen, fr.a. instiftelseorden. De utvidgningar, embolismer, som på somliga högtider fogades till några av de judiska bönerna, särskilt *birkat ha-mazon*, utgör enligt Ligier en möjlig utgångspunkt för infogandet av instiftelseberättelsen i den eukaristiska bönen. Instiftelseberättelsens funktion sammanfattas på ett sätt som erinrar om Dix: den reciteras inte för sin egen skull, "as if it alone should constitute the action of the Church". Dess syfte är "to prepare and authorize the action of the Church"; den manar kyrkan "to perform the anamnetic act". Detta är enligt Ligier instiftelseberättelsens ursprungliga mening "when it came into general use". Senare i utvecklingen kommer intresset att förskjutas från åminnelsebefallningen till tydningsorden, som därmed får konstitutiv betydelse för eukaristifirandet.

Accentförskjutningen till tydningsorden gav, enligt Ligier, upphov till en successiv utbyggnad av strukturen med utsagor som tydliggjorde kyrkans handlande. Anamnesens korta beskrivning av kyrkans firande som ett fullgörande av åminnelsebefallningen konkretiserades genom uttryck för framhärandet av brödet och kalken. I nästa steg får epiklesen, som ursprungligen inte avsåg elementen, innebörden av en bön om instiftelseordens "application to the present celebration".

Enrico Mazza[14] ligger nära Ligiers framställning, men koncenterar sin uppmärksamhet till *birkat ha-mazon* och befallningen till Israel i 5 Mos 8:10 att efter måltiden välsigna Herren för "det goda land som han gett dig". Just genom att vara en gudomlig befallning får det gammaltestamentliga stället funktionen av instiftelseord på vilka firandet baseras. Den kristianiserade versionen av *birkat ha-mazon* i Did 10 alluderar i det andra avsnittet på såväl detta gammaltestamentliga ställe som på Kristi ord om sakramentet. Enligt Mazza är det inte instiftelseorden som konstituerar eukaristifirandet utan intentionen att fullgöra åminnelsebefallningen. Denna intention finner han, som ovan noterats, uttryckt i Did 10:3. Detta är "the first seed of the institution narrative of the Chrsitian Eucharist", en slutsats som intar en nyckelposition i hela Mazzas framställning.[15]

SAMMANFATTNING OCH REFLEXIONER

Trots olikheterna mellan forskarna finns en grundläggande enighet om att judisk måltidspraxis bildar utgångspunkten för eukaristifirandet. Någon

[13] Ligiers ståndpunkt sammanfattas bl.a. i Louis Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist". *Studia Liturgica*, vol. 9, 1973:4.

[14] Mazza, *The Origins*, ovan not 6.

[15] För diskussionen om framväxten av den eukaristiska bönen, se även Herman A.J. Wegmann, "Genealogie des Eucharistiegebetes". *Archiv für Liturgiewissenschaft* 33, 1991, samt inledningen till Anthony Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford 1992. Eftersom Addai och Maris anafora saknar instiftelseord i egentlig mening, har Gelston anledning att i kommentaren till texteditionen diskutera denna fråga särskilt.

gång under den apostoliska tiden eller omedelbart därefter har det eukaristiska handlandet med brödet och kalken förenats till en sammanhållen handling. Den judiska välsignelsen efter maten, *birkat ha-mazon*, som var en längre bön i tre avsnitt med en markerat frälsningshistorisk karaktär, har genom kristianiseringen förvandlats till en *eucharistia*, en eukaristisk bön, och blivit grundgestalt för kyrkans eukaristifirande. Församlingsmåltiden har så småningom fallit bort, och firandet på "Herrens dag" har fått den form som skymtar i Justinus Martyrens skildring från ca 150: läsningar ur "apostlarnas hågkomster" (evangelierna) och profeterna "så länge tiden räcker till", förkunnelse, förböner, fridshälsning, frambärandet av bröd och vin blandat med vatten, den eukaristiska bönen – extemporerad och riktad "till Fadern i Sonens och den heliga Andes namn" – allas "Amen" samt utdelandet av de eukaristiska gåvorna (Första apologin 65 och 67).

De presenterade forskarna betonar alla att instiftelseorden är ett senare inskott i den eukaristiska bönen. Det finns även en konvergens i synen på deras ursprungliga funktion: de legitimerar firandet genom att visa tillbaka till instiftandet och på så sätt definiera auktoriteten med vilken kyrkan firar eukaristin, nämligen Kristi befallning: "Gör detta till min åminnelse". Ur denna funktion växer det följande avsnittet i den eukaristiska bönen fram: anamnesen – det kortfattade uttrycket för att kyrkans firande i överensstämmelse med Kristi befallning sker till åminnelse av hans lidande och död – mynnar ut i frambärandet av brödet och kalken och i bönen att hon genom dessa gåvor i kommunionen skall få del av den försoning som Kristus vunnit genom sitt offer.

I denna beskrivning av den eukaristiska bönens ursprung och innebörd befinner man sig långt ifrån den medeltida exeges som bildat underlaget för den lutherska traditionens syn på vad som är konstitutivt för sakramentsfirandet. Enligt de medeltida mässkommentarerna bestod det ursprungliga eukaristifirandet av instiftelseorden, egentligen enbart tydningsorden eller konsekrationsorden, till vilka apostlarna lade Herrens bön. Mässans efterföljande historia beskrivs som ett additivt förfarande: olika moment lades till den ursprungliga handlingen, så att den slutligen kom att bestå av den traditionella mässa vi känner från de medeltida missalena.

Reformationen övertar denna uppfattning av mässans historia, men kommer p.g.a. den auktoritet som tillmäts bibeln att uppfatta instiftelseorden som det enda för sakramentsfirandet förpliktigande. Instiftelseorden och utdelandet blir i en exklusiv mening sakramentets form, *forma sacramenti*, det som gör sakramentet till ett sakrament. Det finns i reformationshistorien en uttalad tendens att reducera nattvardsordningarna till enbart dessa två handlingar, tydligast i Luthers Deutsche Messe.[16]

I Svenska kyrkan har denna lutherska uppfattning naturligt nog varit

[16] Om denna medeltida uppfattning och dess konsekvenser för fr.a. den lutherska nattvardsliturgin i Sverige, se Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (BTP 60). Lund 1998.

dominerande genom århundradena. Det kan på olika sätt avläsas i kyrkans texter, såväl liturgiska som kyrkorättsliga. Det kan här räcka med att peka på de idag aktuella texterna. I Kyrkohandboken 1986 ingår en bestämmelse om mässfirande med annan struktur än den traditionella högmässans: "Temamässa kan också utformas så att struktur, texter och musik utformas med ledning av det valda temat. Instiftelseorden samt utdelandet av bröd och vin skall dock ingå".[17] Anvisningen framställer i minimaliserad form det *medeltida kravet* på nattvardens *forma sacramenti*. I den gällande kyrkoordningen för Svenska kyrkan ges som en grundläggande kyrkorättslig bestämmelse samma minimikrav: "Nattvarden skall firas med läsning av instiftelseorden samt utdelande av det välsignade brödet och vinet" – av formuleringen framgår f.ö. att instiftelseorden i någon mening är välsignande, "konsekrerande".[18]

Instiftelseorden har i Svenska kyrkans böcker tidvis haft en språklig utformning som snarare gör dem till en textläsning än till en del av bönen. De sex utgåvorna under 1500-talet av *Mässan på svenska* har alla formuleringen "tackade sin himmelska Fader", trots att den omgivande prefationstexten riktar sig till Fadern. 1614 löste man den språkliga inkonsistensen genom att helt enkelt ta bort objektet, och så förblev det till början av 1900-talet. 1917 och 1942 års handböcker har formuleringen "tackade Gud", medan objektet saknas i handboken 1986. Objektet utgör således i detta sammanhang ett textläsningskaraktäristikum. Betydelsen av detta förstås bäst utifrån Lilla katekesens femte huvudstycke: instiftelseorden *förkunnar* att det som mottages är "Kristi sanna lekamen och blod, under bröd och vin" (fråga 1), att gåvan som sakramentet skänker är "syndernas förlåtelse, liv och salighet" (fråga 2) och att "den som sätter tro till de orden ... har, vad de innehåller och lovar" (fråga 3). Instiftelseordens ställning är således enligt luthersk uppfattning inte enbart en fråga om sakramentets form. I sin egenskap av bibeltext har de även i firandet behållit sin karaktär av gudomligt tilltal som förkunnar nattvardens gåva för de gudstjänstfirande.

Detta senare är närmast en följd av den grundläggande lutherska synen på Guds Ord och måste behandlas just som ett teologiskt problem. Det förra däremot – instiftelseorden som eukaristins form – bygger på en omöjlig exeges och på liturgihistoriska förutsättningar som inte gärna kan upprätthållas.

Som inledningsvis nämndes har den romersk-katolska kyrkans eukaristiska böner i det nu gällande missalet från 1970 bildat modell även för protestantiska kyrkors nattvardsordningar. Det problem som kanske tydligast här gör sig gällande är frågan om epiklesens ställning och innebörd – eller snarare: Andens relation till sakramentet och dess mottagande. I den romerska mässan är således epiklesen uppdelad: en bön före instiftelseorden om An-

[17] *Den svenska kyrkohandboken* (1986), s. 104.
[18] *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*, 20 kap. 1§.

dens helgande av gåvorna och en bön efter instiftelseorden om kommunionens frukter.

I en bredare ekumenisk kontext skulle det lutherska bidraget kunna vara just instiftelseordens exklusiva ställning som konsekrationsord. Det finns en spänning mellan en konsekrationsepikles och instiftelseorden som det gudomliga Ord som i klassisk luthersk teologi inte bara är ett föreläst Ord utan en händelse: Ordet åstadkommer vad det utsäger. Det uppfattas av många som något oacceptabelt med en konsekrationsepikles före instiftelseorden, eftersom det för över uppmärksamheten från den gudomliga handlingen till den mänskliga – så säger man. Många uppfattar en konsekratorisk formulering efter instiftelseorden som lika oacceptabel, eftersom det tycks strida mot instiftelseordens ställning som det genom vilket konsekrationen åstadkommes. M.a.o.: i den eukaristiska bönens sammanhang, men inte som en fristående text, bör instiftelseorden framstå som det genom vilket sakramentet realiseras.

Nu menar jag att det finns en annan och avsevärt mycket viktigare invändning mot konsekrationsepiklesen i Svenska kyrkans nattvardsböner. Den roll som på så sätt tilldelas Anden är rent instrumentell: det som i luthersk teologi har setts som verkat av det gudomliga Ordet blir nu Andens roll, medan det som egentligen är Andens roll inte alls kommer till uttryck. I luthersk teologi tänkes Anden förmedlas genom Ordet och sakramenten och på så sätt till den troende distribuera den gudomliga nåden. Här relateras istället Anden till det skapade tinget för att det skall förvandlas. Det är en förenkling av läran om Anden som gör den snarare till en opersonlig kraft, än till en självständig person i Treenigheten.

Det finns anledning att försöka tydliggöra vad det innebär att den eukaristiska bönen är trinitarisk till sin uppbyggnad. Bönen riktas till Fadern som en tacksägelse för frälsningen genom Kristus. Tacksägelsen mynnar ut i instiftelseorden genom vilka sakramentet realiseras. Det som tacksägelsen lyft fram blir på så sätt en närvarande realitet genom brödet och vinet. Den avslutande delen av den eukaristiska bönen är platsen för ett tydliggörande av sakramentets konsekvenser. Här om någonstans borde Andens roll som den som genom sakrametet helgar kyrkans och de troendes liv komma till uttryck. Åtskilligt skulle på så sätt vinnas: man skulle få en klarare uppbyggnad av den eukaristiska bönen som sådan, klassisk luthersk lära om Ordet skulle inom ramen för bönen kunna få komma till sin rätt och Andens roll skulle inte behöva bli opersonligt instrumentell, utan ses som källan till kyrkans och de enskildas helgelse.

Summary

The Eucharistic Prayer and Swedish Liturgical Life

The article is a survey of research on, in particular, the position and meaning of the Words of Institution in the liturgy. Some final reflections contrast the result of the survey with the view which is traditional within the Church of Sweden.

Scholars agree that Jewish ritual meals form the point of departure for the eucharistic celebration. The Jewish blessing after the meal was Christianized and transformed into a eucharistic prayer, the most basic element of the eucharistic liturgy of the Church. The Words of Institution—once they had become part of the eucharistic prayer—had the function of defining the authority with which the church celebrates the eucharist, i.e., its institution by Christ. The subsequent part of the eucharistic prayer proceeds from this function: the *anamnesis*—which is a brief expression of the fact that the Church's celebration is performed in remembrance of Christ's suffering and death—leads to the offering of bread and wine, and to the *epiclesis*, the prayer that Holy Communion will be a participation in the atonement which Christ achieved through his sacrifice.

Lutheran tradition inherited the medieval view that the recitation of the Words of Institution is the sole constitutive element of the eucharistic sacrament. Together with the distribution of communion they were the essential *forma sacramenti*; that which makes the sacrament a sacrament. This is why there was a definite tendency in the Reformation period to reduce eucharistic liturgies to these two elements alone, most evident in Luther's Deutsche Messe. Moreover, because the Words of Institution were taken from the Bible, they were thought to retain their quality of divine address: they proclaimed God's gift of Holy Communion to the celebrating congregation.

The Word of God is, in classical Lutheran theology, not mere speech but an event: the Word performs what it says. For this reason, Lutherans often find it unacceptable to have an epiclesis of consecration before the Words of Institution, since it would transfer the emphasis from the divine action to the human one. A consecratory formula after the Words of Institution is found equally unacceptable, since that would derogate from the consecratory function of the Words of Institution.

I suggest, however, that there exists another and much more serious objection against the epicleses of consecration which have been adopted in the current liturgy of the Church of Sweden. The role which they accord

the Holy Spirit is purely instrumental: that which in Lutheran theology is seen as the function of the divine Word now becomes the function of the Holy Spirit, while that which is properly the action of the Spirit is not expressed at all. According to Lutheran theology, the Holy Spirit is transmitted through the Word and the sacraments and, so, brings the grace of God to the believer. The epiclesis of consecration, however, tends to simplify the doctrine of the Spirit and to reduce the third Person of the Trinity to an impersonal force.

We must therefore attempt to clarify the trinitarian structure of the eucharistic prayer. The prayer is directed to the Father in thanksgiving for salvation through Christ. The thanksgiving leads to the Words of Institution through which the sacrament is realized. The subject of thanksgiving becomes a present reality through bread and wine. The concluding part of the eucharistic prayer is where the consequences of the sacrament are described. Here, if anywhere, the role of the Holy Spirit as the One who sanctifies the Church and the lives of the faithful, should be expressed. Much would be gained by this: the eucharistic prayer would get a clearer structure; the classic Lutheran doctrine of the Word would find proper expression in the prayer; and the action of the Spirit would cease to seem impersonally instrumental, being revealed instead as the source of sanctification for Church and individual alike.

Kyrkosyn och gudstjänst
Om ecklesiologiskt studium av liturgi

Av Sven-Erik Brodd

Det kan synas ganska självklart att det sätt på vilket det kristna folket firar gudstjänst, och det rum i vilket detta sker, säger betraktaren något om denna gudstjänstfirande församlings självsyn. Eller om man vänder på det hela: Vad en kyrka lär om gudstjänstrummets utformning och om den gudstjänst som firas i det, säger något om den kyrkosyn som präglar gudstjänsten. Eller ur ecklesiologins perspektiv: Hur skall en forskare kunna säga något om en kyrkas, en traditions, en trosriktnings, en rörelses uppfattning av vad kyrka är, om man inte tar praxis i betraktande och därmed också liturgin, gudstjänstens form och innehåll? Yves Congar har behandlat utgångspunkten för detta, nämligen att kyrkan är liturgins subjekt. Tillämpningen av denna princip sker emellertid på olika sätt, därför att kyrkan är olika kyrkor och därmed styrs liturgiförståelsen av ett antal operativa ecklesiologier. Så är frågan om vad liturgi kan vara i grunden en ecklesiologisk fråga.[1] Det här ställningstagandet är i och för sig ingen nyhet utan var en del av diskussionen om förhållandet mellan dogma och praxis inom disciplinen praktisk teologi.[2]

Utanför Sverige skiljer man inom liturgiforskningen och ecklesiologin inte mellan en deskriptiv-analytisk verksamhet och en konstruktiv. Det betyder att man inom fältet för liturgiska studier och studier av kyrkan i ett och samma arbete kan föra samman historisk, beteendevetenskaplig och systematisk analys med en konstruktiv teologi som inte sällan har normativa eller kyrkokritiska inslag. Internationellt har det på basis av detta vuxit fram nya ecklesiologier som "eukaristisk ecklesiologi" eller "liturgisk ecklesiologi".

Jag kommer alltså att, med vissa utblickar, försöka begränsa mig till det metodiska området men också försöka att med svenska exempel redogöra för vad jag uppfattar som en internationell utveckling inom fältet liturgi–ecklesiologi.

[1] Congar, Yves, L'ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique, i: La Liturgie après Vatican II, ed. J.P. Jossua et Y. Congar, Paris 1967

[2] En utblick finns i t.ex. Wittram, Heinrich, Die Kirche bei Theodosius Harnack. Ekklesiologie und Praktische Theologie, Göttingen 1963

Först något om vad jag avser med studiet av liturgin (liturgiken) och studiet av kyrkan (ecklesiologin). Man skall då notera att begreppet ecklesiologi, alldeles som etik och didaktik, har en glidande betydelse som är svårhanterlig, därför att begreppet både kan syfta på en lära om ett fenomen och på studiet av detta fenomen. Dessutom har ecklesiologi både en smalare och en bredare tillämpning.

LITURGIK. EN KORT BAKGRUNDSTECKNING

Liturgin som föremål för forskarens intresse, dvs. ämnet eller disciplinen liturgik, har olika inriktningar: "Liturgikken har ... en tredobbelt opgave: en historisk, der gør rede for gudstjenestens historie, en empirisk, der tolker gudstjenesten i dens nuværende funktionssammenhæng, og en teologisk, der udvikler teologiske kriterier for en gudstjeneste."[3] Det har emellertid i modern svensk liturgiforskning funnits starka tendenser att hålla samman dessa uppgifter, framför allt den historiska och den teologiska. När Åke Andrén gör sin magistrala analys av den liturgiska situationen omkring 1970 och klarlägger tre dominerande liturgiuppfattningar, beskriver han ytterst tre ecklesiologiska konceptioner: (i) en som uttrycker en syn på kyrkan där kontinuiteten blir ett avgörande ecklesiologiskt kriterium, (ii) en existentiell kyrkosyn där frågan om kyrkans integration i världen kommer att dominera och (iii) en med tydlig karismatisk och individcentrerad profil.[4] Liturgiforskning ur beteendevetenskapligt perspektiv har i hög grad förekommit i Sverige i samband med 1968 års kyrkohandbokskommittés arbete.[5] Den direkta anknytningen mellan ecklesiologi och sociologi som forskningsuppgift saknas dock.

I det danska citatet ovan saknas det integrativa moment som möjliggör en sammanhållen analys av alla de tre momenten: det historiska, det empiriska (i någon mening) och det konstruktivt teologiska. Analysen kan ske på olika sätt men alla är beroende av grundfenomenet "kyrkan". Det vanliga har dock varit att liturgikens föremål, gudstjänsten, studerats just endera med hjälp av historiska eller systematisk-teologiska metoder, alternativt beteendevetenskapligt. Jag vet att "metod" här är förenklat uttryckt. Det är säkert så att detta också är nödvändigt; jag återkommer till detta.

---

[3] Harbsmeier, Eberhard/Iversen, Hans Raun, Praktisk teologi, Fredriksberg 1995, 233

[4] Andrén, Åke, Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna, i: Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1974:67, 5–25

[5] En sammanställning finns i Brodd, Sven-Erik, De vetenskapliga insatserna i det avslutade handboksarbetet. En kortfattad dokumentation, Svenskt Gudstjänstliv 63 (1988), 59–64. Också i Finland har beteendevetenskapliga undersökningar spelat en stor roll vid arbetet med nya liturgier i Finlands Evangelisk Lutherska kyrka, Räsänen, Johanna, The Renewal of Worship in the Evangelical Lutheran Church of Finland—Feedback from Parishioners and Staff Members of the Parishes, i: Cantate Cantica Socii. Liturgy and Music in Finland, ed. P. Miettinen and R. Pajamo, Helsinki 1997, 91–102 (litt.)

Men det är viktigt att det i liturgiken finns en medvetenhet om de operativa ecklesiologier som kan finnas i en kyrkas, en grupps eller en persons uppfattning om en gudstjänst. Denna uppfattning behöver inte vara formulerad eller ens medveten, utan kan komma fram genom en analys av den gudstjänst eller de delar av den som utgör forskningsobjektet. Ett minimikrav som kan resas på liturgiforskning i dag är i alla fall medvetenheten om problemet.

Det finns till synes självklara exempel på vad jag menar med operationella ecklesiologier utan vilka det är omöjligt att förstå en gudstjänst. Skillnaden mellan helgelsemöten och väckelsemöten i t.ex. metodistisk tradition är ett sådant. Uppdelningen av gudstjänsten i en ordets gudstjänst och efterföljande nattvardsstund tidigare i svensk frikyrklighet är ett annat exempel. Paramenta (textilier som används vid gudstjänst) och deras funktion är ett exempel på hur ett utsnitt ur liturgisk praxis också styrs av operativa ecklesiologier.

NÅGOT OM ECKLESIOLOGI

Under senare år har det skett en breddning av betydelsen av ordet ecklesiologi.[6] Länge var "läran om kyrkan" en locus eller en traktat inom dogmatiken, vilken inom den praktiska teologin kunde vidgas till att också relatera till eller belysas av vad som kunde kallas kyrkans livsyttringar. Skillnader i uppfattningar, som funnits om detta, har drastiskt suddats ut inför den påträngande mångfald i livsyttringar som framträder genom ett studium som håller samman dogmatik och praxis. Den traditionella uppfattningen om ecklesiologin som ett fält inom dogmatiken finns kvar, men numera argumenteras också för att ecklesiologin går utöver detta fält.[7] Ecklesiologin blir det metodologiskt genomtänkta studiet av kyrkans självförståelse och självförverkligande. Ecklesiologin skiljer sig från t.ex. historia eller sociologi, som också kan användas vid ecklesiologiska studier, genom att den integrerar teologiska frågeställningar i dessa studier.[8] Trosmedvetande och trosliv

---

[6] Brodd, Sven-Erik, Ecklesiologi. Tankar kring en term på modet, i: Festskrift till Sven-Åke Selander, Lund 2000

[7] "Die Ambivalenz des Phänomens K. nötigt eine diesem Sachverhalt entsprechende Ekklesiologie zu der Aufgabe, die Glaubensaussage über die K. (dogm. normative Vorgabe) mit der empirischen Wahrnehmung ihrer konkreten Erscheinungsweisen (erfahrbare Wirklichkeit) zu vermitteln, dass die Bedingungen für die Möglichkeit des Phänomens K. in seiner Eigentümlichkeit erklärt und die Legitimität und Relevanz seiner realen Gestaltungen verständlich Gemacht werden können, und zu einem Verfahren, das verschiedene Betrachtungsebenen berücksichtigt und diese so miteinander verknüpft, dass in einer methodischen Zusammenschau hinreichend erkannt werden kann, was K. meint und intendiert, was K. auszeichnet und welche funktion sie erfüllt, wo K. zu finden ist und welche Bedeutung ihr im weltlichen Kontext zukommt", Fahlbusch, Erwin, Gegenstand, Aufgaben und Probleme der Ekklesiologie, Evangelisches Kirchenlexikon, Bd I 1989, 1046–1952

[8] Kehl, Medard, Ekklesiologie, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 3 1995, 568–574

hålls samman. Peter Brunner har formulerat det så: "Der christliche Gottesdienst ist in sich selbst ekklesia = Versammlung".[9]

Lars Eckerdal har framhållit att frågan om kyrka och liturgi egentligen fram till 1950-talet i stort sett hölls åtskilda. Därefter gjorde sig en ny syn gällande där man "i stället för att se gudstjänsten som en av kyrkans många verksamhetsformer" har kommit att uppfatta gudstjänsten som "den ort, där kyrkan manifesteras, framträder".[10] Han påpekar vidare att sättet att fira gudstjänst hör intimt samman med frågan om hur man uppfattar sig som kyrka och det nödvändiga sambandet mellan förståelsen av dop, nattvard, ämbete och liturgi. En fransk teolog, som jag återfunnit endast i engelsk översättning, skriver: "The elaboration of ecclesiology does not consist in deducing a doctrine from the relevant parts of Scripture, but giving reflective expression to the practices of believers".[11] Jag menar nog att detta är tveksamt. Till ecklesiologin hör även ett studium av dogmatiken, också i relation till studiet av liturgin. Samtidigt är det viktigt att ecklesiologin inte blir så försmalnad att man inte ser att liturgiken kan bidra till nya perspektiv på ecklesiologin. Några exempel från kyrkomusiken:

Om man kan tala om Martin Luthers syn på musiken som "det konungsliga prästerskapets sång" och "musiken som ett tecken på kontinuitet med hela kyrkan", skulle detta kunna subsummeras under kategorin "Luther's Catholic ecclesiology of music".[12] Från lutherskt perspektiv har man sedan reformationstiden skilt sacramentum och sacrificium på ett sådant sätt att det också påverkat synen på kyrkomusiken.[13] Tillämpat på de ecklesiologiska kategorierna "lärostånd" och "åhörarstånd" har inom lutherdomen under vissa perioder psalmsången varit ett svar på förkunnelsen, medan det som sjöngs inför församlingen sågs som en del av förkunnelsen. Så har t.ex. Johan Sebastian Bach kallats "den femte evangelisten" och man kan tala om hans "förkunnelse".[14]

Psalmboken kan studeras, inte bara funktionellt utan också materiellt, ur ett ecklesiologiskt perspektiv.[15]

---

[9] Brunner, Peter, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, i: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd I, Kassel 1954, 99–106

[10] Eckerdal, Lars, Kyrkosyn, bekännelse, liturgi. Föredrag vid Pastorernas Riksförbund inom Svenska Missionsförbundets årsmöte i Göteborg den 13 september 1982, Tro & Liv 41 (1982), nr. 6 (38–48), 42

[11] Ducuoque, C., Provisional Churches. An essay in Ecumenical Ecclesiology, London 1986, 2

[12] Westermeyer, Paul, Te Deum. The Church and the Music, Minneapolis, Minn., 1998, 147f. Westermeyers referens är Schalk, Carl, Luther on Music, Paradigms of Praise, St. Louis 1988

[13] Se Bexell, Oloph, Liturgins teologi hos U.I. Ullman, Stockholm 1987, 260–269

[14] Jarlert, Anders, Johan Sebastian Bach i kyrkohistoriskt perspektiv – ett bidrag till 300- årsjubileets Bachbild, KÅ 85 (1985), 11–28

[15] Eckerdal, Lars, "Fädernas kyrka" och Guds. Kyrkosyner i Svenska kyrkans psalmböcker, STK 64 (1988), 112–129

TEOLOGISKT MODELLBYGGANDE OCH TEOLOGISK ANALYS

Det finns alltså två grundläggande förhållningssätt till frågan om liturgins och ecklesiologins ömsesidiga förhållande. Det ena gäller det konstruktiva teologiska modellbyggandet som antingen kan manifestera förhållandet mellan ecklesiologi och liturgi eller kan framträda på ett integrerat sätt som liturgisk ecklesiologi.[16] Det andra har att göra med studiet och analysen av redan existerande förhållanden mellan liturgi och ecklesiologi/ecklesiologi och liturgi. Studiet kan gälla redan formulerade konceptioner av detta samband eller praktiserade modeller som uttrycker detta utan att de finns formulerade eller ens är medvetna. Det första alternativet kräver textanalyser av olika slag, vilka sedan kan kompletteras med andra typer av undersökningar, t.ex. genom att med hjälp av beteendevetenskap upprätta texter som sedan kan analyseras.[17] Man kan då på ett induktivt sätt närma sig exempelvis frågan om vilka ecklesiologier som bestämda liturgier avspeglar eller förutsätter. Det betyder t.ex. att en gudstjänstordnings eller ett antal gudstjänstordningars ecklesiologiska implikationer eller förutsättningar kan klarläggas, oavsett om dessa är uttalade eller inte. Man kan, t.ex. genom att studera en modern kyrkas gudstjänst- och musikliv, identifiera denna kyrkas identitet i en socio-politisk kontext.[18]

ECKLESIOLOGIN SOM RAM FÖR LITURGISTUDIET

Tidigare omnämndes de operativa ecklesiologiernas betydelse för liturgiförståelsen och hur liturgistudiet kan bidra till fördjupningar av – eller nya perspektiv på – studiet av kyrkan, dvs. ecklesiologin. Det är medvetandet om detta som är viktigt, och kunskapen om vad det kan medföra för studiet av liturgi i olika former. Samtidigt är det viktigt att framhålla att det vore meningslöst att hävda att varje form av liturgistudium måste tillämpa detta.

Liturgin behöver självklart inte studeras speciellt ur ett formellt ecklesiologiskt perspektiv. Här är det möjligt att använda de redskap som beteendevetenskaperna erbjuder, historikernas metoder och frågeställningar, antropologernas, osv. Frågan måste emellertid resas, om inte ecklesiologin är den ram inom vilket allt studium av gudstjänsten måste ske. Om man lämnar det formella studiet av liturgin ("metoderna") och uppsöker det materiella fältet ("liturgin"), så kan man naturligtvis föra den till andra fält som pastoralteologin, i modern mening, eller kyrkorätten, men det löser egentligen inte några problem, eftersom dessa själva befinner sig inom grundfältet ecklesiologi. Det är självklart att liturgi och gudstjänstliv i alla dess former kan

[16] Lathrop, Gordon W., Holy People. A Liturgical Theology, Minneapolis, Minn. 1999
[17] Irvin, Kewin W., Context and Text. Method in Liturgical Theology, Collegeville, Minn., 1994
[18] Nsumbu P.N., Josef, Culte et société. Le culte Chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africane: cas chant dans la Communauté Evangélique du Zaïre, (Diss) Uppsala 1995

studeras ur antropologiska, beteendevetenskapliga, historiska och säkert andra perspektiv. Inte heller antropologiska studier av den kristna gudstjänsten kan gå förbi den ecklesiologiska ramen för dessa studier, den må yttra sig i form av sakramentalteologi, kommunikationsteori (kommunikativa handlingar) eller på annat sätt.[19]

Vad som blir tydligt under alla förhållanden är att ecklesiologin till sin karaktär inte är en metod – den måste studeras flerdisciplinärt och framstår därför själv som ett integrativt ämne. Historiska, dogmatiska och sociologiska studier bidrar till förståelsen av liturgin i speciell mening som ett uttryck för ecklesiologin, dvs. en kyrkas, en traditions, en grupps eller en enskild teologs syn på vad kyrka är. Det har också lett till att epistemologi, kommunikationsteori och semiotik i dag kommit till användning inom det liturgivetenskapliga studiet.[20]

FÖRHÅLLANDET MELLAN DOGMATIK OCH PRAKTISK TEOLOGI

Det är alltså inte så att uppdelningen mellan en dogmatisk och en praktisk teologi alltid är tillämplig vid studiet av liturgin. Så har t.ex. Geoffrey Wainwright fört liturgin till dogmatikens område.[21] Också framväxten av "liturgical theology", senare utvecklat till "liturgical ecclesiology", ifrågasätter en sådan uppdelning. Knappast är det heller möjligt längre att upprätthålla distinktionen mellan "Wesen" och "Gestalt", när det gäller ecklesiologin i den meningen att det senare skulle vara tillämpningen av det förra. Mot detta talar bl.a. den kritik som riktats mot den idealistiska tolkningen av den s.k. reformatoriska uppdelningen mellan "osynlig" och "synlig" kyrka. Vad jag kan förstå, kan den inte ovanliga referensen till Martin Luther i detta sammanhang endast tillmätas en argumentativ stödfunktion, men inte göra anspråk på att vara historiskt korrekt.[22] Om Edmund Schlink har rätt, är det också för reformatorisk teologi omöjligt att studera kyrkan utan att ta praxis i beaktande.[23] Redan vid Faith and Orders världskonferens i Lund 1952 påpekar Schlink tendenserna till en ecklesiologisk docetism som gör sig märkbar i de protestantiska kyrkorna.[24]

Den praktiska teologin har, även om den befinner sig inom ecklesiologins

---

[19] Se t.ex. Anthropologie des Kults, Freiburg/Basel, Wien 1977

[20] Pickstock, Catherine, After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy, Oxford 1998

[21] Wainwright, Geoffrey, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life, New York 1984

[22] Om den här problematiken, se Geisser, Hans Friedrich, Über die Schwierigkeiten evangelischer Theologie mit der Sichtbarkeit ihrer Kirche, unter Berücksichtigung ökumenischer Reflexe, i: Unsichtbare oder sichtbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, hrsg von Martin Hauser, Freiburg/Schweiz 1992, 35–57

[23] "Zugespitzt kann man sagen: auch wenn die unsichtbare Kirche bis zum jüngsten Tage in der sichtbare Kirche verborgen ist ..., ist doch auch nach reformatorischem Verständnis die unsichtbare Kirche in der sichtbaren Kirche sichtbar." Schlink, Edmund, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1985, 687

ramar, varit en theologia applicata, en tillämpad teologi. Man kan emellertid finna en rad exempel på teologer som i dag går helt i motsatt riktning. Den finns principiellt företrädd bland dem som förespråkar en s.k. liturgisk teologi och som uppfattar liturgin som "primär teologi" i förhållande till det formulerade dogmat,[25] men tanken återkommer också bland praktiskt-teologiskt inriktade forskare och teologer.

Johannes van der Ven uppfattar ecklesiologin som en teologisk teori om kyrkan, som han utarbetar induktivt och bygger på en sociologisk grundforskning vars resultat sedan tolkas ur systematisk, teologisk synpunkt.[26] Med andra ord: ecklesiologin blir den praktiska teologins objekt. van der Ven beskriver ecklesiologin som "transformatorisk", dvs. med ett innehåll som ständigt är i förändring, och "kontextuell", dvs. den existerar som en del av det samhälle och den kultur som dominerar. Trots att författaren bygger på ett omfattande sociologiskt material och avser att i hög grad presentera en "erfarenhetsbaserad" ecklesiologi på basis av de kunskaper han tar fram om katolskt kyrkligt liv, finner inte liturgin eller gudstjänsten någon plats. Det beror framför allt på hans sociologiska utgångspunkter. Han kan då t.ex. visa på att om man fokuserar gudstjänstdeltagarnas motiv och upplevelser, kan den gudstjänstfirande församlingen skiktas i olika ecklesiologiska modeller som utifrån givna utgångspunkter kan ifrågasätta de av en viss kyrka lärda liturgiteologiska och ecklesiologiska tolkningarna. Det är ett exempel på vad som inledningsvis kallades operativa ecklesiologier.

KYRKA "OVANIFRÅN" OCH "UNDERIFRÅN". OM DEDUKTIVA OCH INDUKTIVA METODER

Traditionellt har liturgin ur ecklesiologiskt perspektiv varit en tillämpning av ett i dogmat föregivet faktum. Oloph Bexell har i sin avhandling om Uddo Lechard Ullman visat hur synen på liturgin hör samman med ecklesiologin. Han beskriver detta förhållande så att "gudstjänsten är en manifestation av vad som i egentlig mening är församlingsliv och dess subjekt är kyrkan såsom kollektivperson".[27] I det här fallet rör det sig om tillämpningen av en teologi om det organiska på företeelser som i det centrala sammanfaller: gudstjänsten och kyrkan. Deduktiv metod i vidaste mening har varit förhärskande både när Ullman utformade sin ecklesiologi och sin

[24] Schlink, Edmund, Das wandernde Gottesvolk, i: Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung (1952), Witten/Ruhr 1954, 108. Om Schlink, se Schwenzer, German, Die Grossen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks, Paderborn 1967

[25] Fagerberg, David W., What is Liturgical Theology? A Study in Methodology, Collegeville, Minn. 1992. En bra introduktion på svenska är Byström, Jan/Norrgård, Leif, Mer än ord. Liturgisk teologi och praxis, Stockholm 1996

[26] van der Ven, Johannes A, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995

[27] Bexell, Oloph, Liturgins teologi hos U.L. Ullman, Stockholm 1987, 152

liturgiska teologi. I analogi med detta blir textstudiet verktyget när man vill förstå Ullman.

I den erfarenhetsbaserade feministiska teologin finns en omfattade reflexion kring liturgiska frågor.[28] Men tänkandet omkring liturgin har framför allt gällt praxis och syftet har varit ett omedelbart omsättande till genomförda gudstjänster. Märkligt nog har detta i mycket ringa utsträckning satts i samband med feministisk ecklesiologi, trots att förändringar av liturgin grundade i olika feministiska teologier syftar till långtgående reformer av kyrkan.[29] Ninna Edgardh Beckman har, genom att samla och analysera gudstjänster gjorda av kvinnor och för kvinnor, kunnat konstruera och analysera de operativa ecklesiologier som finns i dessa gudstjänster.[30]

Här kommer induktiva analyser av olika slag till pass. Liturgin integrerar, på ett sätt som kännetecknar ecklesiologin i dess helhet, det som endast kan ses med trons ögon. Man skulle kunna säga att ecclesia abscondita/invisibilis eller det eskatologiska perspektivet integreras med det empiriska och vardagliga, tros- och läroutsagor med praxis. Det finns anledning att anta att praxis skapar teologi eller, medvetet eller omedvetet, uttrycker ecklesiologiska uppfattningar.[31] Eller, som hävdats inom den s.k. liturgiska teologin, att praxis är "primär teologi".

KYRKAN SOM KOMMUNIKATIV GEMENSKAP. ECKLESIOLOGI SOM KOMMUNIKATIONSTEORETISKT STUDIUM AV LITURGIN

Om det är sant att gudstjänsten primärt är en korporativ eller kollektiv kategori, relaterar den direkt till ecklesiologin. Det blir tydligt även om gudstjänsten skulle förstås utifrån de individer som deltar, som summan av de närvarande personerna.

Det tycks väl ganska självklart nuförtiden att inte bara det som sägs, utan också det som ses och görs, kommunicerar ett budskap. Den till liturgi samlade kyrkan är i sig själv ett system för olika typer av kommunikation. Firandet av liturgin omfattar inte bara ordet utan också kommunikativa handlingar.[32] Om fältet "liturgi som uttryck för ecklesiologi" är enormt, kan det stundtals vara metodologiskt åtkomligt genom ett studium av kyrkoarkitekturen. Den är en del av liturgins basmönster i praxis och den sätter gränser och anger möjligheter för den liturgiska aktionen och stundtals också för liturgins form.[33] 1980 hölls en konferens om gudstjänst och kyrkorum, ar-

[28] Se t.ex. Berger, Theresa, Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?, Theologische Literaturzeitung 85 (1989), 353–362

[29] Carr, Anne E., Transforming Grace. Tradition and Womens Experience, San Francisco 1988

[30] Edgardh-Beckman, Ninna, Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie (utkommer på Verbum, hösten 2001)

[31] Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesia-logy of Liberation, New York 1993

rangerad av bl.a. Svenska kyrkans liturgiska nämnd. Här spelade de ecklesiologiska frågorna en mycket framträdande roll, men några konsekvenser tycks den inte ha fått, lika lite som man tagit upp motivet i forskningssammanhang.[34]

Mötet som gudstjänstform för den mottagande och hörande kyrkan har inte minst i den efterreformatoriska kyrkoarkitekturen, särskilt accentuerad under 1700- och 1800-talen, betonats genom predikstolens dominerande ställning i kyrkorummet som uttryck för predikans centrala betydelse. Församlingen samlas kring ordet. Till slut, i vissa fall, markeras detta genom att predikstolen placeras över ett diminutivt altare. Här blir ecklesiologin präglad av förhållandet mellan åhörare och lärare och kan uppfattas i Philip Melanchthons efterföljd som en skola.[35] I Svenska kyrkans liturgi blev det tydligt genom att ämbetsdräkten tillsammans med svart kappa blev det liturgiska plagget, och församlingens delaktighet i gudstjänsten blev församlingssången vilken hade samma teologiska dignitet som de fåtaliga svaren i liturgin: en respons på det gudomliga tilltalet som utgjordes av förkunnelsen. Samma karaktär av möte med det tilltalande ordet genom predikan kännetecknar den frikyrkliga gudstjänsten under 1800-talet.

Exemplen ovan antyder liturgins och därmed ecklesiologins betydelse för förståelsen av predikan. Varje del i liturgin kan förstås relationellt och kommunikativt. Förutsättningen är att forskaren etablerar den arena på vilken den kommunikationsteoretiska analysen genomförs, och den är faktisk omöjlig att etablera utan en genomförd ecklesiologisk konstruktion. Man måste veta vilken sorts kommunikativ gemenskap man analyserar.

---

[32] "Damit ist deutlich zum Ausdruck gemacht, dass die Kirche als aus Personen bestehendes interpersonales Kommunikationssystem das Fundament der eigenen Wirklichkeit nicht in sich selbst, sondern ausserhalb ihrer hat. Als ihr Inhalt begründet das "Wort Gottes" in seiner Korrelation von innerem und äusserem Wort nicht nur das Kommunikationssystem der Kirche, sondern letzteres nimmt auch die Strukturen seines Grundes und Gegenstandes, nämlich das Wort Gottes, an. Folglich ist die Kirche selbst inneres und äusseres Wort, und d.h., sie ist als Kommunikationssystem notwendigerweise sakramental strukturiert." [...] "Es gibt nicht nur die Sakramente der Kirche als 'Figur des Lebens' unter den übrigen Figurationen als kommunikative Handlungen und konstitutive Vollzüge der Kirche, sondern es sind auch die Kommunikationsmedien des Glaubens insgesamt ins Auge zu fassen. Alle Kommunikationsmedien des Glaubens lassen sich unter dem Sammelnamen 'Liturgie' zusammenfassen, wobei Liturgie im engeren und weiteren Sinne verstanden werden muss. Es geht also nicht nur um die gottesdiestliche Handlunden der Kirche, sondern um all dass, was für die Selbstdarstellung des Glaubens entscheidend ist." Döring, Heinrich, Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihrer ökumenischen Relevanz, Darmstadt 1986, 150

[33] Rappe, Axel, Domus ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur, Stockholm 1962

[34] Gudstjänst – Kyrkorum. Föredrag m.m. från en konferens kring gudstjänst och kyrkobyggnadsfrågor ... i Sigtuna, 21–23 maj 1980 ..., red. Carl-Göran Bergman (stencilupplaga). Bland bidragen kan nämnas Eckerdal, Lars, Liturgi och församling i internationellt perspektiv, Lönnebo, Martin, Kyrkosyn och kyrkorum – sambandet mellan ecklesiologi och ikonografi och Alton, Jerk, Kyrkorum och kyrkobegrepp – arkitektens målsättning

[35] Brodd, Sven-Erik, Einige Bemerkungen zur Ekklesiologie Melanchthons in schwedischer Reformationsforschung, i: Philip Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien, hrsg. von Birgit Stolt, Stockholm 1998, 137–148

ECKLESIOLOGI, LITURGIK OCH SAKRAMENTALTEOLOGI

Ett problem kan vara att den för en relevant diskussion om liturgin som uttryck för en ecklesiologisk ståndpunkt intressanta gudstjänsten knappast kan frigöras från synen på sakramenten. Men också frånvaron av ett sakramentalt gudstjänstliv kan säga en del om synen på ecklesiologin.

Den ecklesiologiska utgångspunkten för det liturgiska skeendet blir tydlig, när den formuleras som att kyrkan är ett slags sakrament. Det påverkar inte bara hur de sakramentala liturgierna skall förstås, utan också de icke-sakramentala, alltså gudstjänsten som sådan. Tolkningarna av innebörden av att kyrkan är ett grundsakrament skiftar och tillämpas olika. (Man talar om kyrkan som sakrament för världen, kyrkan som gudsrikets sakrament, som frälsningens sakrament, som enhetens sakrament, osv.)[36]

Också när man beaktar vad som kallas eukaristisk ecklesiologi blir liturgin som ett eget forskningsfält problematisk.[37] Det beror på att de problem som uppstår om man skiljer liturgin från ecklesiologin blir de omvända. Om eucharistifirandet och kyrkan sammanfaller, omöjliggörs ett dialektiskt uppbyggt studium av liturgi och ecklesiologi vars syfte är att ge fördjupade och oväntade kunskaper.

Om det är riktigt att sakramentalteologin, ecklesiologin och liturgin lever i ett symbiotiskt förhållande med varandra, är det nödvändigt att detta också beaktas, inte bara av dem som skriver eller praktiserar en konstruktiv teologi, utan också av dem som beskriver och analyserar den. Det är intressant att det finns utredningar om gudstjänstförnyelsens pastorala konsekvenser i Svenska kyrkan,[38] men inget, vad jag kunnat se, om de ecklesiologiska förutsättningarna eller konsekvenserna.

LITURGIHISTORIA

Den stående frågan, när man diskuterar kyrkohistoria, är i vad mån denna skiljer sig från annan historia. Vad gäller gudstjänstlivets historia är det för mig tydligt att den skiljer sig från vilken historieskrivning som helst, därför att den inte bara kan beskrivas i formalliturgiska kategorier, även om sådana studier kan vara nödvändiga som bas för förståelsen av liturgin under en

---

[36] Meyer zu Schlochtern, Josef, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg et al. 1992; McPartlan, Paul, Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Theology, Edinburgh 1995

[37] Andronikof, Constantin, Eucharistische Ekklesiologie, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie Bd I, Göttingen 1986, 1163f; Thaler, Anton, Gemeinde und Eucharisti. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg 1988; McPartan, Paul, The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh 1993; Plank, Peter, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistichen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'vs (1893–1966), Würzburg 1980

[38] Klingert, Rune, Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser, Stockholm 1989

bestämd kyrkohistorisk period. Liturgihistorien måste rimligen också beakta spiritualitetsfrågor, kulturfrågor osv., men den kan därför inte lösgöras från ecklesiologin, om den vill förstå vad en kyrka, en grupp eller en person vid en bestämd tid uttrycker genom liturgiuppfattningar eller liturgisk praxis. Några exempel:

Med den liturgiska förnyelsen under första hälften av 1900-talet blir liturgin ett uttryck för Kristi närvaro i kyrkan, att Kristus och kyrkan på ett analogt sätt sammanfaller. Det tar sig uttryck i betoningen av det sakrala och det sakramentala. Eukaristin sätts i centrum och prästens kristusrepresentation poängteras. Altarets roll betonas och den positiva uppfattningen om det kroppsliga tar sig uttryck i en rikare liturgisk aktion. Kyrkoarkitekturen tar fasta på det långsträckta kyrkorummet, gärna i form av en basilika. Gudstjänsten strävar mot altaret och tar gestalt i församlingens och processionernas vandringar mot altaret, t.ex. vid kommunionen. Denna heliga väg, via sacra, antyder att kyrkan är vandringsfolket på väg att möta den sakramentalt närvarande Kristus, men också hela kyrkans vandring mot det himmelska målet. Yngve Brilioth skriver 1927 att "det är kyrkans samlade erfarenhet liturgin har att bringa till uttryck, och denna är alltid större och rikare än något enstaka släktleds".[39] Brilioths syn på liturgin blir oförståelig utan referens till de kontinuitets- och universalitetsperspektiv som är grundläggande inslag i ecklesiologin. I ett dialektiskt samspel mellan teori och praxis både framväxer och begrundas i den liturgiska utvecklingen en kyrkosyn, vars ledmotiv brukar formuleras som "Kristi kropp".

Efter Andra Vatikankonciliet kom de flesta traditioner att präglas av en ecklesiologi som betonade att kyrkan är "Guds folk". Det fick effekter på liturgi och kyrkorum. Det senare formades enligt den s.k. circumstantesprincipen, dvs. att altaret skulle vara det centrala och att allt folket skulle omge det under liturgin. Församlingen, Guds folk, skulle vara subjektet i gudstjänsten och prästen en av dem. Uppgifterna i gudstjänsten skulle fördelas bland de troende och prästens uppgift skulle vara att representera församlingen inför Gud och Kristus inför församlingen. Gemenskapstanken blir ett grundläggande drag i ecklesiologin.[40]

1961 skriver Gustaf Aulén: "Gudstjänsten ter sig som en gemenskapsgudstjänst. Denna syn på saken skiljer sig markant från den föregående epokens betraktelsesätt, då accenten ensidigt låg på den prästerliga funktionen och då församlingens funktion inskränktes till att lyssna på förkunnelsen samt deltaga i den ofta nog föga entusiasmerande psalmsången. Betraktelsesättet var då ensidigt individualistiskt. Det var snarare en fråga om en skara enskilda individer, som församlats i kyrkan än om en verklig församlingsgemenskap, kyrkogemenskap. Nu är det visserligen sant att gudstjänsten alltid har ärende till var och en enskild, att det alltid är en fråga om en rent

[39] Brilioth, Yngve, Handboksreformen, Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv 2 (1927), (177–186) 178

[40] Thomelius, Börje, Spegling av teologi och liturgi. Rolf Berghs kyrkoarkitektur, Stockholm 1992

personlig angelägenhet. Men gudstjänsten skall icke ensidigt ses från denna synpunkt. Den är inte bara en gudstjänst i kyrkan, utan en kyrkans gudstjänst. I samma mån som församlingen blir alltmer engagerad i det som sker växer gemenskapen fram. En rikare och riktigare kyrkosyn kommer till stånd, blir en levande realitet." [41]

När Aulén här kort sammanfattar vad han anser vara drivkrafterna och formerna för den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1900-talets första hälft, använder han alltså grundläggande ecklesiologiska kategorier. Lars Eckerdal skriver 1982 om principerna för 1968 års kyrkohandbokskommittés arbete: "Förnyelsens mål var att trons mysterium skulle uttryckas och gestaltas på ett i dag autentiskt sätt i levande skrift, dvs. av det gudstjänstfirande gudsfolket".[42] Det som medlemmarna i handbokskommittén i olika sammanhang kallat "gudsfolkstanken" var alltså styrande.

EKUMENIK

Om det är så att liturgin är ett uttryck för en explicit eller implicit ecklesiologi, så antyds också att den liturgi som tolkas ur ett ecklesiologiskt perspektiv inte nödvändigtvis behöver vara konfessionellt bestämd. Det kan t.ex. visa sig att liturgisk praxis och en selektiv användning av möjliga texter i Svenska kyrkans kyrkohandbok, liksom ett genomtänkt utnyttjande av de fria moment som förekommer i handboken, vid en induktiv analys av gudstjänsten som helhet ger vid handen en kyrkosyn som annars skulle kunna vara främmande för Svenska kyrkans självuppfattning.

Det kan också vara så att en analys av en liturgi visar överensstämmelse med den grundläggande, konfessionellt ecklesiologiskt betingade kyrkosynen i en annan kyrka.[43] Samtidigt är det viktigt för liturgiforskningen att ta hänsyn till både sådana förändringar i synen på kontroverspunkter i gudstjänstlivets historia som liturgihistorien presenterar och det faktum att nya konvergenser uppstått vad gäller de för synen på liturgin viktiga frågorna om dop, nattvard och ämbete.[44] Det finns i sammanhanget goda skäl att anta att olika diffutoriska utvecklingar på liturgins område, där en allt större konvergens är tydlig vad gäller olika kyrkors liturgier – framför allt vad gäller eucharistins liturgi – i det långa loppet påverkar de traditionella, kon-

---

[41] Aulén, Gustaf, Den liturgiska och kyrkomusikaliska förnyelsen, STK 37 (1961), (209–223) 217f

[42] Eckerdal, Lars, Kyrkohandbokens förnyelse. Svenska kyrkans officiella liturgiarbete, Svenskt Gudstjänstliv 56/57 (1981–82), (27–37) 27

[43] Davies, Horton, Bread of Life and Cup of Joy. Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist, Grand Rapids, Michigan 1993

[44] Brand, Eugene L., Liturgical Structures as Steps Towards Unity—The Challange of BEM, i: Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven. Harding Meyer zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit und Anerkennung, Hrsg. von Günther Gassmann und Peder Nørgaard-Højen, Frankfurt am Main 1988, 101–113

fessionellt uppbyggda liturgierna.[45]

I den utsträckning man kan finna olika typer av gudstjänster inom samma kyrkosamfund, kan man också tydliggöra vilka olika ecklesiologier som ryms inom detta samfund. De behöver inte vara varandra motsägande utan kan mycket väl vara situationsbetingade. Om det är sant att olika gudstjänster avspeglar olika ecklesiologier och att man vid ett närmare studium av liturgin kan konstatera olika karaktär och innehåll vad gäller det till gudstjänst samlade folket, då kan man också konstatera att olika ecklesiologier kan vara situationsbetingade och inte varandra exkluderande.

Ekumenikforskningen omfattar emellertid inte bara studiet av den kristna återföreningsprocessen utan också ansträngningar att klarlägga och förstå såväl den i historien bakomliggande splittringen som de mekanismer som i dag åstadkommer kyrkliga splittringar.

I svenskt 1800-tal finns ett direkt och tydligt samband mellan ecklesiologi och liturgi i den s.k. nyevangeliska rörelsen. Ecklesiologiskt relevanta fenomen som "troendeförsamlingen" och synen på traditionen och på ämbetet formulerades inte bara i skrift utan också genom liturgisk praxis. Den svenska väckelserörelsen under 1800-talet hade i stor utsträckning uppfattningen att endast "omvända" personer skulle ha rätt att delta i nattvardsfirandet. Man bildade då s.k. nattvardsföreningar, till en början under ledning av "omvända" personer. Dessa personer utgjorde i pietistisk anda en ecclesiola in ecclesia, en liten kyrka i kyrkan. Medvetandet om detta utvecklade sig till ett stadium då dessa troende personer inte längre ansåg Svenska kyrkan vara en kristen kyrka, vilket i sin tur ledde till att fria församlingar av "troende" bildades. I en del fall utsåg man lekmän till ledare av nattvardsfirandet, i andra fall ordinerade man församlingsföreståndare och predikanter. I vissa fall använde man termen missionsförening om församlingen, i andra fall t.ex. "Guds församling i Färnebo" eller "Kristna församlingen i Arvika". Nattvardsliturgin var enkel: bibelläsning, brödsbrytelse, bön och sång. Ofta sändes nattvardselementen runt bland deltagarna och någon altarrundel fanns inte i skolan, hemmet eller bönhuset där gudstjänsten hölls. När bönhusen byggdes, fanns redan en ecklesiologisk grundmodell som omsattes i kyrkobyggnadens form. I olika vittnesmål framhålls det att den som leder nattvardsfirandet inte är "förrättare" utan en i den firande gemenskapen.

Den ecklesiologi som detta avspeglar i synen på gudstjänsten är ganska tydlig. Den är independentistisk eller åtminstone kongregationalistisk. De olika församlingarna bestämmer själva över gudstjänstens form. Kyrkosynen är principiellt antihierarkisk i varje betydelse av ordet. Enkelheten motiveras av en önskan att komma så nära "den nytestamentliga" församlingssy-

[45] Se olika uppsatser i Wainwright, Geoffrey, Worship with One Accord. Where Liturgy and Ecumenism Embrace, Oxford/New York 1997; Bergman, Carl-Göran, Liturgins plats i kyrkorummet, Svenskt Gudstjänstliv 62 (1987), 19–34; Fahlgren, Sune, Sju samfund – tre handböcker – en gemensam nattvardsliturgi, Svenskt Gudstjänstliv 62 (1987), 35–55

nen som möjligt, vilket har sin bakgrund dels i sökandet efter ett korrektiv till Svenska kyrkans ordningar, dels i en tolkning av den historiska utvecklingen i avfallskategorier. Avfallet innebär att kyrkan i historien inte förblivit Kristus trogen. Den teologiska bestämningen av historien är traditionen och man har principiella invändningar mot att tillmäta historien någon positiv teologisk betydelse.

Brottet är stort mellan den luthersk-melanchthonska synen på kyrkan som en "blandkyrka" (en ecclesia mixta som bestod av såväl sådana som levde i den sanna tron i och genom sitt dop som från dopet och tron avfallna) och den "rena" kyrka som förkunnades av väckelsen. Skillnaden mellan "världen" och "Guds barn" blev ecklesiologiskt signifikant. Detta ledde till en accentuerad kyrkotukt där nattvarden skildes från Ordets gudstjänst som var öppen för alla.

Det finns alltså ett samband mellan liturgiska förändringar och förändringar i kyrkosynen; sannolikt så att en genomförd liturgisk förändring av någon betydelse både förutsätter ecklesiologiska förändringar och leder till förskjutningar i kyrkosynen eller till en "ny" kyrkosyn. Det här sambandet har inte genomforskats utan finns bara antytt genom att de olika faktorerna var för sig belysts i tidigare forskning. Den liturgiska problematiken har inte analyserats som ett ecklesiologiskt problem.[46] Den diskussion som fördes inom Svenska kyrkan från 1920-talet och framåt om s.k. katolicerande tendenser inom Svenska kyrkan, verkar ha många komponenter, men grundläggande för de flesta tycks har varit en idé om att Svenska kyrkan hotades av en identitetsförändring, dvs. ytterst handlade det om Svenska kyrkans självsyn, ecklesiologin. Något vetenskapligt studium om detta finns inte. Mot varandra stod "katolicism" och "protestantism". Utifrån det här perspektivet vore det intressant att få frågan om "katolicerande tendenser" i Svenska kyrkan under några årtionden i mitten av 1900-talet belyst. Kritikerna hävdade, mot den liturgiska rörelsens ceremonier och dess betoning av ämbetet och eukaristin, att högkyrkligheten genom nya riter och förändringar i liturgin ville införa en ny kyrka eller förändra Svenska kyrkan.[47]

OM NYTTAN MED ECKLESIOLOGISKT INRIKTAD LITURGIFORSKNING

Ur kyrkans synpunkt borde de ecklesiologiska analyserna vara viktiga. Det finns uppenbara risker i t.ex. svenskt gudstjänstliv för vad ekonomer i andra sammanhang kallar en ideologisk ut-rationalisering eller vad som här skulle kunna kallas en teologisk ut-rationalisering. Med det menar jag en domine-

[46] Martling, Carl Henrik, Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft, Lund 1958, 127–216; Gustafsson, Sven, Nyevangelismens kyrkokritik, Lund 1962

[47] Se t.ex. Onsäter, Sven Arne, Högkyrkligheten. Kyrklig förnyelse eller fara för kyrkan, Stockholm 1957

rande rationalitet utan teologisk kontroll, där givna mål får, så att säga, helga medlen. Ett sådant är "fyllda kyrkor". För att uppnå detta mål, som är enbart kvantitativt till sin karaktär och som inte anger något liturgiskt innehåll, kan man bortrationalisera teologin för att finna sådana medel som gör att syftet kan uppnås. Sådana medel kan vara att inbjuda "kändisar", finna gudstjänstformer som gör att människor "mår bra", etc. Därmed lösgörs liturgin från sitt traditionella ecklesiologiska sammanhang och nya ecklesiologier tillkommer. Detta sker, vad jag kan förstå, inte medvetet, men kan synliggöras genom ecklesiologiska analyser av olika slag. För kyrkornas del kan dessa sekundärt formulerade ecklesiologier tydliggöras och bli medvetandegjorda.

Ett banalt exempel på teologisk ut-rationalisering vad gäller liturgin är barn- och familjegudstjänsterna. Här är målet att finna en gudstjänstform som passar en viss grupp och som samtidigt kanske håller en annan och annars störd grupp vid gott mod, nämligen den som inte tycker om barnungar i gudstjänsten. Det finns inget utrymme för teologiska ställningstaganden bakom en sådan ordning, men en ecklesiologisk analys kan visa att ordningen får konsekvenser för synen på vad den kyrka är som har denna uppdelning. Det gäller om kyrkan är en kommunikativ gemenskap och om det finns en kommunikativ ecklesiologi, i någon mening, som man kan närma sig med hjälp av kommunikationsteoretiska och liturgivetenskapliga metoder. Det gäller vidare om kyrkan är en social gemenskap som man kan närma sig med hjälp av beteendevetenskapliga metoder, och om de till liturgi församlade människorna kan anses vara en social gemenskap av något slag.

Ett annat skäl för en ecklesiologisk analys av gudstjänsten gäller vad en del sociologer talar om som kyrkans inre sekularisering. Genom induktiva analyser av gudstjänstlivet kan man ta fram och formulera de ecklesiologier som ligger bakom förändringar i liturgin och/eller som leder till förändringar i den gudstjänstfirande församlingens självsyn. Forskningsresultatet kan sedan jämföras med vad en kyrka formellt lär om sig själv.

Det kanske är mera vanligt att forskning om ecklesiologier tar upp och integrerar frågan om liturgin än det omvända förhållandet. En sammanfattning av de tendenser som finns i dag har formulerats så att "liturgy is viewed as an act of the Church which offers participation in Christ's mystery, and the nature of the Church is considered as a communion whose symbolic expression is found in sacrament".[48] Jag menar att detta är en försmalning av såväl liturgistudiet som ecklesiologistudiet. Det måste nödvändigtvis vara så att också de klassiska dogmerna måste spela med i analyserna. Men om ecklesiologin tidigare var ett område som närmast exklusivt tillskrevs dogmatiken, och den systematiska teologin och liturgin antingen var ett

[48] Duffy, Regis A./ Erwin, Kevin W./Power, David N., Current Theology. Sacramental Theology: A Review of Literature, Theological Studies 55 (1994), (657–701), 662

kyrkohistoriskt eller ett pastoralteologiskt fält, så måste i dag dessa områden föras närmare samman. Vid vissa universitet och institutioner, framför allt på romerskt-katolskt håll, framträdde liturgiken som en egen materiellt grundad disciplin. Därmed blev den också intressant ur t.ex. kyrkorättsligt perspektiv eller som kyrkohistoria. Det betydde emellertid att liturgiken i tämligen hög grad kom att fragmentariseras. Ett första fösök att bryta detta var att sätta liturgiforskningen i relation till kulturforskningar av olika slag, bl.a. genom att använda sociologiska och antropologiska metoder. Problemet var att ett kyrkligt fenomen kom att lyftas ut ur sin ecklesiala kontext. Det nödvändiga bindemedlet för förståelsen av förhållandet mellan liturgi och kultur/liturgi och samhälle saknades, nämligen ecklesiologin, förståelsen av den kyrka som skapat och vidmakthållit liturgin och hur liturgin uttryckte denna kyrkas självmedvetande. Här kunde ecklesiologin fungera som en integrerande faktor och de olika disciplinerna kunde var och en för sig fördjupa förståelsen av vad kyrkan eller en bestämd kyrka är eller har varit.

Samtidigt är det viktigt att påpeka att breddningen av förståelsen av liturgiken också medförde att inte bara texter utan också skeenden blev föremål för forskarnas intresse. Hymnologi, som under en period varit ett ur liturgiken utlyft ämne, återintegrerades. Homiletik och kateketik, som var och en disciplin för sig har anknytning till liturgiken, kunde förstås på ett mera sammanhållet sätt: utifrån perspektivet att kyrkan är en "kommunikativ gemenskap".

Den som studerar gudstjänstliv studerar ett område som säger något om en kyrkas självsyn. Den som försöker förstå vad kyrkan är kan inte gå förbi dess gudstjänstliv. Därmed är liturgiken etablerad inom ecklesiologin i betydelsen av studiet av kyrkan.

Summary

Church and Worship. On Ecclesiological Studies of Liturgy

If the Church is the subject in worship, then liturgy is determined by different operative ecclesiologies.

If the study of liturgy could be historical, theological, or empirical, then the same must apply also to the study of the Church: ecclesiology. If ecclesiology is the study of the self-realisation and the self-understanding of the Church, then the study of liturgy becomes an integral part thereof.

Worship—especially sacramental liturgy—and, in the focus of that, the Eucharist, have always been interrelated with the doctrine of the Church. Liturgy has in the Western traditions traditionally been perceived as an applied theology, a theologia applicata. However, under the influence of a broadened concept of ecclesiology, connoting and integrating all aspects of what it means to be Church, liturgy has today been more and more looked upon as an object of a wide range of methods in the framework of ecclesiology. Phenomena like "liturgical ecclesiology" (Gordon Lathrop) and "eucharistic ecclesiology" (Aleksander Schmemann et al.) indicate this.

The main factors, which have contributed to the integration of the study of liturgy into the realm of ecclesiology, allow themselves to be arranged into two groups; one is doctrinal in character, the other one has grown out of methodological insights. The doctrinal factor is based on various ecclesiologies depicting the Church as "a sort of sacrament". The methodological factor originates from the reflection on the intertwining of doctrine and praxis in a possible understanding of what is a Christian Church and the fact that the one could not be understood without the other.

Recensioner

EKENBERG, ANDERS
DEN GREGORIANSKA SÅNGEN. TEORI – HISTORIA – PRAXIS
1998

Den gregorianska sången, latinet och svenskan

Behovet av en introduktion på svenska till den gregorianska sången har länge varit kännbart. Redan 1930 utkom Knut Peters pionjärarbete *Den gregorianska sången*, som behandlade sångens historia, teori och praxis. Den senast utgivna läroboken ägnad gregorianiken, Arthur Adells *Gregorianik 1, De bundna formerna*, utkom 1963. (Den planerade andra delen om de fria formerna förblev tyvärr ofullbordad.) Under de 37 år som gått sedan dess har mycket hänt inom den gregorianska forskningen. Framför allt har den s.k. semiologiska skolan, grundad av Solesmesmunken Eugène Cardine, dominerat diskussionen och präglat tolkningen av de tidigaste neumerna. Den har skapat ett nytt sångsätt, och gregorianska "scholor" har uppstått, både utomlands och i vårt land, vilka arbetar efter semiologins principer och tolkningar.

Nu har en välskriven och innehållsrik handbok i ämnet gregoriansk sång utkommit, nämligen Anders Ekenbergs ***Den gregorianska sången***, med undertiteln Historia, teori, praxis (Gehrmans 1998). Ett repertoarhäfte medföljer. På svenska har vi hittills inte haft någon så initierad, grundlig och samtidigt lättläst introduktion. Typografin är också mycket tilltalande och läsvänlig.

Den fylliga framställningen grupperas i nio kapitel: Introduktion, Historisk översikt, Från gehörstradition till noterad musik, Ord och ton, Modalitet och melodik, Flexibel textbaserad rytm, Olika sångtyper, Psalmtonerna och Uppförandepraxis. En 23-sidig avdelning med förteckning över utgåvor, litteratur samt ordförklaringar och register avslutar boken.

Textmaterialet på 214 sidor med 173 notexempel behandlar till största delen sånger på latin. Ungefär 60 sånger har svensk text. Liksom i latinska liturgiska böcker har latinet här försetts med uttalsaccenter – en pedagogiskt mycket viktig sak.

Boken ger en god inblick i semiologins rön och teser. Utan att vara okritisk ansluter sig författaren i huvudsak till denna riktning. Vad gäller gregoriansk terminologi, följer författaren ibland den semiologiska, ibland lanserar han en egen. Det går inte alltid att avgöra var gränserna går.

Att skapa en adekvat terminologi är lika viktigt för den gregorianska teorin som för pedagogiken. Författaren följer etablerad praxis att benämna alla notkombinationer utöver enstaka noter "melism". Benämningen "halvmelismatisk" för de oligotona och "melismatisk" för de rikt ornamenterade sångerna kan då förefalla oegentlig, eftersom redan de oligotona sångerna rymmer ett avsevärt mått av melismer. Ordet "melism" saknas f.ö. i ordförklaringarna – men även i registret. Där finns dock "melismatiska melodier" med hänvisning bl.a. till s. 19: "...många noter över textstavelserna". "Centonisation" eller "centonisering" uppges vara föråldrade (s. 57) – dock utan att någon ny term lanseras för denna metod för melodiskapande, som är urgammal och som författaren själv flitigt tillämpar. Det vore vidare pedagogiskt värdefullt att, tvärtemot vad författaren anser, bibehålla de hävdvunna termerna "fria" former för t.ex. antifoner, som ändå tillhör en annan melodisk kategori än de "bundna" formerna, *formlerna*, som representeras av t.ex. psalmtonerna.

I stället för en utförlig redogörelse för de olika kapitlen – för en sådan hänvisas till Ulrike Heiders anmälan i Kyrkomusikernas Tidning 1999, nr 10 – ämnar jag i fortsättningen särskilt uppehålla mig vid vad som, vid sidan av det som bokens undertitel utlovar, tycks vara ett huvudärende, nämligen att påvisa det i huvudsak olämpliga i att överföra den befintliga gregorianska repertoaren till svenska.

Grundfrågan

Det är ganska självklart att den gregorianska sången av dess främjare betraktas som en skatt att lyfta fram och ösa ur, dvs. att sjunga i gudstjänsten. Detta faktum utesluter emellertid inte en vetenskaplig hållning till ämnet och får inte hindra en grundlig diskussion både om vilket sångmaterial man bör utnyttja och torgföra och hur sången skall framföras. Särskilt bland katoliker anses den gregorianska sången stå i ett exklusivt och oupplösligt förhållande till latinet. Här möter vi i själva verket den helt avgörande frågan just nu. Kan den gregorianska sången förenas med vårt eget språk och hur kan detta i så fall ske? Denna fråga löper också som en röd tråd genom bokens framställning. Att frågan är så brännande beror ju på att denna sång tillkommit – enbart – för att utgöra en del av liturgin.

Latin och svenska

I det viktiga kapitlet Ord och ton anger författaren i sex punkter (s. 85) de teser om de båda språkens olikheter, på vilka han i främsta rummet stöder sin uppfattning om svenskans obrukbarhet för gregorianiken. Att en melodi "kan låta illa" p.g.a. att "svenskan har vissa ljud som latinet saknar" måste stå för författarens personliga smak. Ett ord som "skuldror" hör hit. Sådana ord måste då låta lika illa i svensk musik.

Andra punkten lyder: "språkmelodiska skillnader: svenskan är inte som latinet ett språk med entydigt fallande språkmelodi, svenska meningar slu-

tar ofta på betonad stavelse". Författaren torde här avse fallande språkrytm: betonad stavelse följd av obetonad(e). Att svenskan ofta har stigande språkrytm i radslut är riktigt. Begreppet språkmelodi rymmer både ordintonation och satsintonation. Det måste framhållas att stigande språkrytm inte oundvikligen drar med sig stigande intonation. Vid radslut är tonsänkning det normala. Det går lätt att pröva med t.ex. Fader vår. Man sänker rösten vid slutet av varje bönepunkt. Motsatsen vore onaturlig. Att latinet även skulle ha "fallande" satsintonation, som påstås, torde vara osäkert.

Det svenska betoningssystemet i punkt 3 beskrivs ofullständigt. Normalt samverkar tryck, tonhöjd och längd i svensk betoning. Vad som skiljer svenskan från latinet är den ymniga förekomsten av accent 2, grav accent, där huvudaccenten följs av starkt bitryck. Även medeltidslatinet hade en form av biaccent, men en svag sådan i långa ord.

Utsagan att "svenskan har ett rikt system av varierande starka betoningar som latinet saknar men som är betydelsebärande i vårt språk och därför inte får förfuskas", torde avse just accent 2. Dess starka bitryck som sådant är inte "betydelsebärande". Däremot är det "betydelseskiljande" i homonymer av typen stegen (av steg) och stegen (av stege). Sådana homonymer påträffas knappast i gregorianska sångtexter. I syllabisk sång går dessutom grav och akut accent inte att skilja åt.

Punkt 4 om långa och korta vokaler är här så vagt formulerad att den inte ger någon information. För kommentarer till punkt 5 hänvisas till avsnittet om psalmodin, dubbelaccentuerade kadenser. Sista punkten om att utan vidare överta en text med dess originalmelodi, dvs. bara översätta texten, torde inte kunna drabba någon som allvarligt sysslar med gregorianik på svenska.

Enligt min mening överdriver författaren starkt de språkliga divergenserna. Otvivelaktigt är släktskapen mellan språken större än olikheterna. Så kan ju huvudaccenten i båda språken uttryckas med såväl tryck som tonhöjning och förlängning. Båda saknar s.k. bunden accent (som i finskan, polskan och franskan). De har båda alltså fri accent som kan läggas på växlande stavelser. Tryckaccent och melodisk accent behöver inte utesluta varandra. Några oöverstigliga hinder för oss att utnyttja befintlig repertoar – givetvis med små modifikationer – föreligger inte, som jag ser det.

Latinskt uttal

Ekenbergs ständigt upprepade grundtes är att den gregorianska sången i detalj återspeglar vad han kallar ett naturligt latinskt uttal. Angående latinuttalet på 700–800-talen, då den gregorianska sången fick sin form, har latinprofessorn Birger Bergh rådfrågats. Han har i ett utlåtande konstaterat att språkforskarna numera är eniga om att man i den tidens latinuttal inte uttryckte betoning med tonhöjning (se bilaga). Latinuttalet har ju varierat en hel del under olika tider och i olika länder, och veterligen finns i kyrkans historia inget kodifierat, obligatoriskt och för alla tider giltigt uttal. I ljuset

av författarens grundtes är det f.ö. svårbegripligt att han rekommenderar s.k. italienskt uttal, trots att han anser att "vi kan beskriva ganska väl" uttalet "i dåtida frankiska sångarskolor", dvs. under den period då den gregorianska sången började konsolideras. (Författaren presenterar en tabell över italienskt uttal, men den är ganska ofullständig. Fylligare information ger G. Niskas bok *Sångarens latin.*)

Latin i svensk gudstjänst

På s. 87 och i Repertoarhäftet säger sig författaren inte finna några hinder för att i svensk (evangelisk) gudstjänst sjunga gregorianska sånger på latin. Som jag ser det, är det i en ordinär svensk kyrkoförsamling risk för att sånger på (varje) främmande språk snarare uppfattas som konsertnummer än som en fungerande del av själva liturgin. Vem av oss ber sina böner på ett obegripligt språk? Körsånger brukar nämligen till övervägande del utgöras av bönetexter, och kören brukar betecknas som den övade delen av församlingen. Medan det i Svenska kyrkan under avsevärd tid varit en självklarhet att gudstjänsten firas på modersmålet, är det i Katolska kyrkan först efter Vatikankonciliet på 1960-talet som detta blivit det normala, dock utan att latinet för den skull förlorat sin air av att vara det sakrala språket.

Naturlig deklamation och melismer

Melismer kan förekomma på vilken stavelse som helst i den gregorianska sången, betonad eller obetonad. Enligt vissa semiologer har melismerna, särskilt i kombination med de i handskrifterna förekommande tillsatstecknen, alltid någon funktion, såväl uttals- och innehållsmässigt som teologiskt-exegetiskt. Om melismernas funktion skriver författaren (s. 76f): "melismer och reperkussioner /kan/ förekomma på både långa och korta stavelser och på både långa och korta vokaler". "Ofta framhäver melismer eller reperkussioner /1/ betoningarna, men inte sällan tjänar de i stället /!/ syftet att åstadkomma /2/ avspänning och vila på ordens sänkningsstavelser". (Med sistnämnda ord menar författaren de stavelser som följer på accent. Han utgår också från att latinska ord har en enda accent.) "Ibland ska de /3/ förhindra ett alltför hastigt uttalande av obetonade stavelser i accenternas eller stavelsernas närhet". Inom parentes säger författaren: "(Ibland har de också sin grund i ren sångglädje.)" (s. 77) – Bara ibland? Skulle de melodiska krafterna verkligen ha så liten plats i de gregorianska melismerna? Det vore av intresse att få veta i vilka melismer språkligt rationella resp. exegetiska tolkningar härskar och i vilka den rena sångglädjen i så fall råder.

Rubrikfrågan *Gregoriansk sång på svenska?* (s. 85) får ett mycket restriktivt svar. Subtil textartikulation eller rentav texttolkning "går", enligt författaren, "inte att få fram på svenska". Med förlov sagt förefaller semiologiska texttolkningar ofta innehålla mera subjektiva intolkningar än vad en melodi kan rymma, i synnerhet vad gäller de detaljrika exegetiska utläggningarna.

"Långa melismer på svagbetonade stavelser" tycks vara det största hindret. Författaren frågar även senare (s. 166): "Tål vårt språk att man lägger utdragna melismer på svagbetonade stavelser ... ?" Om man med utdragna menar 8, 10 eller 20 noter, blir svaret givetvis nej. Men textdeklamationen – och innehållet – blir knappast störd om man sjunger "(förbarma) diiiig (över oss)", vilket vi utan vidare gör i mässan. Författaren ägnar märkligt nog ingen uppmärksamhet åt frågan om melismer och våra mycket frekventa gravaccentuerade ord, som har en sådan naturlig tyngd (efter huvudaccenten) att de tål, för att inte säga nästan behöver, melismer av det slag som förekommer i oligotonisk stil. Här har svenskan ett försprång framför andra språk. Under punkt 3 (s. 85) framställer författaren den grava accenten i stället som ett problem. Vad skulle formuleringen "svenskan har ett rikt system av varierande starka betoningar som latinet saknar" annars syfta på? Författaren bortser också i sin fråga från att melismer, enligt semiologin, även har flera andra uppgifter än att markera betoning, vilket även borde kunna tillämpas i svenska texter.

Om man, som författaren tycks göra, har syllabik och enkelhet som ett ideal för gregoriansk sång på svenska, blir alltså melismer på obetonade stavelser en stötesten. Kravet att deklamationen aldrig får bli, som författaren säger, "onaturlig" eller "orimlig" tar inte hänsyn till den faktiska skillnaden mellan tal och sång och kommer oundvikligen i konflikt med "den rena sånggläjdjen". Sång tillför ju i sig det talade språket flera nya dimensioner. Varför sjunger man annars? Och vad vore den gregorianska sången utan melismer?

Eftersom det i latinet inte finns några hinder – tvärtom är det mycket vanligt att sjunga ett ord som *Dominus på* t.ex. tonerna f ga a (med melism på den helt obetonade stavelsen *mi*), så finns det allt skäl att sjunga ordet *Herren* (med starkt bitryck på andra stavelsen) på t.ex. tonerna f ga. I sin bok gör författaren en i notex. 97, *Herren*, och notex. 169, *himlen*, där ett naturligt svenskt uttal motverkas med hjälp av tecken för svagare betoning.

Den s.k. accentlagen

Författaren fastslår (s. 74): "I tidigt medeltida kyrkolatin hade den s k tryckaccenten inte slagit igenom eller i varje fall inte ersatt tonaccenten. Liksom i antiken uttrycktes betoning med tonhöjning"... "Textbetoningen uttrycks mycket ofta med en högre ton i melodin, vilket speglar hur man uttalade betonade textstavelser". Författaren stöder sig här fr.a. på P. Ferretti, som på 1930-talet menade sig ha funnit en "accentlag", enligt vilken "melodierna utgör musikaliska översättningar av vårdat latinskt textuttal och latinsk textbetoning av efterklassisk typ". Författaren förtiger, att Ferretti kallade detta en lag. Han tillskriver honom i stället det svagare uttrycket "huvudtendens", men använder också uttrycket "regel". Denna "lag" är dock ingalunda allmänt accepterad av den gregorianska forskningen.

Så har t.ex. W. Apel i Gregorian *Chant* (1958) påvisat oklarheter och

motsägelser i Ferrettis olika definitioner av "tonic accent", vilket givetvis gör dennes tabeller och resonemang mindre tillförlitliga. Apel har också gjort en egen undersökning av betoningarna i de bortåt 500 icke enstaviga orden i advents- och jultidens 58 antifoner. I motsats till Ferretti arbetar Apel med en entydig definition av "tonic accent": en sådan föreligger endast om den betonade stavelsen ligger högre än den efterföljande. Resultatet av Apels undersökning är att i drygt hälften, 57%, av de undersökta orden finns en tonhöjning på den betonade stavelsen. Hela 43%, alltså inte långt ifrån hälften, följer inte "lagen". Apels slutsats är att "tonic accent" visserligen spelar en viktig roll, men att man inte kan tala om någon "accentlag" (s. 295ff). Apel har också (s. 297, not 36) kommenterat en tabell hos Ferretti med exempel på hur ordet *Dominus* på olika sätt klätts i melismatisk tondräkt. Apel konstaterar att Ferretti mot sin vilja här åskådliggjort "lagens" ohållbarhet: bara 16 av de 52 fallen stämmer med den!

Gregoriansk "ordbehandling"

Från en annan utgångspunkt än Apel har jag själv gjort en undersökning, nämligen av just det viktiga och frekventa ordet *Dominus* (Herren) med kasusböjningar, som alla har betoning på första stavelsen. Därvid har jag sökt igenom *Antiphonale monasticums* antifoner från början av boken och stannat vid 542 antifoner med tillsammans 250 exempel på ordet *Dominus*. Härigenom kommer samtliga modi in i bilden. Ordets plats i antifonen kan variera, alltifrån första plats till sista, finalplatsen. *Dominus* med sina böjningar *Domini*, *Domino*, *Dominum* och *Domine* är också alltid betonade i satsen. Samtliga Dominus-exempel på finalisplats (44 stycken) är borträknade, eftersom alla ord på sådan plats hamnar under en (finalis)formel.

Undersökningen ger vid handen att knappt hälften, 47%, av de återstående 206 exemplen har tonhöjning på den betonade stavelsen *Do-*. (Ett litet urval av fallen presenteras i notexempel 1). Mer än hälften har endera tonupprepning eller tonhöjning på ordets andra, obetonade stavelse. (Notex. 2). Undersökningen ger alltså ett ännu starkare skäl än Apels att avvisa talet om en "lag". I 39 olika fall, eller 19%, ligger den obetonade stavelsen *Do-* lägre än den följande stavelsen. (Om man skulle vilja skärpa kraven på definition av "högre ton" till att gälla högre än både föregående och efterföljande, blir procentsatsen 28% för tonhöjning av accentuerad stavelse.)

Författaren talar om "en elementär metodik" som skulle finnas i den latinska texten och som inte bara innebär att stavelsen efter den betonade i ett flerstavigt ord får en lägre ton, utan också att en därefter följande obetonad stavelse får en ännu lägre ton (s. 74 och 106). I min studie finns det åtskilliga exempel på att den sista obetonade stavelsen har den högsta tonen i hela ordet (se notex. 3).

Denna undersökning visar också att den accentuerade huvudstavelsen *Do-* i 41% av fallen (84 stycken) bär en ensam not och den obetonade

Underläggning av ordet "Dominus" ("Herren") i Antiphonale monasticum

1. Tonhöjning på första stavelsen

a. Syllabisk

18 204 53 216

Cantabo Domino. Veniet Dominus. Eripe Domine. Dominus Emanuel.

b. Med en dubbelneum

126 6 155 17 5 187

Nomen Domini. Domine. Domi-nus. Domi-ne. Domino. Ecce Dominus.

c. Med flera dubbel-/trippelneumer/melismer

79, 276 81, 216 205 376 226

Domine. Do-mine. Veni Domi-ne. Domi-nus. Di-es Do - - - - mi - - - ni.

2. Tonhöjning på andra stavelsen

a. Syllabisk

22, (124) 41, 201 196 368 227

Vivit Dominus. Domine. Dominus Dominator. Dominus. Veni Domine.

b. Med en dubbelneum

195 307, 354 m fl 195, (192) m fl 214, (193) m fl 405 413

Do-minus. Domi-ne. Veni Domi-ne. Domi-ne. Domi-ne Deus. Dominus.

c. Med flera dubbel-/trippelneumer

200 203, (342) 341 341

Do-mi-nus terrae. Do-mi-nus. Do-mi-ne, bene prosperare. Do-mi- ne.

3. Tonhöjning på slutstavelsen

a. Syllabisk

60, 217, 370 218 216, 43 70 154

Domine. Ad Dominum aspiciam. Dominus. In Domino. Domine.

b. Med en dubbelneum

227, 233 217 58 340 149 342

Dominus veni-et. Domini. Domine. Dominus. Domine. Domine Deus.

c. Med flera dubbel-/trippelneumer/melismer

311 332 308 257 229

Dominus. Domine. Domi-ne. Domi-ni. Dicit Domi-nus.

Ovanstående notexempel i urval från den statistiska undersökningen av ordet Dominus.

stavelsen *mi-* två eller flera noter. Det framgår vidare att enkla noter, tvåtons- och tretonsneumer i stor variation kan underläggas samtliga tre stavelser, oberoende av deras accent eller tyngd. Med finalisfallen borträknade kan man i de återstående 206 exemplen räkna till 145 olika melodivarianter. Hur denna variationsrikedom skulle kunna återspegla eller "vara översättningar i musik av vårdat latinskt textuttal och latinsk textbetoning av efterklassisk typ" är mig en gåta, särskilt som detta textuttal ännu inte är helt klarlagt.

Melodiglädje

Om nu den obetonade stavelsen *mi-* kan bära flera noter än den betonade *Do-*, som inte sällan kan ligga lägre än de obetonade stavelserna, då kan det inte vara vare sig ogregorianskt eller osvenskt att behandla ordet "Herren" eller andra flerstaviga ord på samma sätt, t.ex. "Her-ren": f-ga. "Herren" har grav accent, dvs. starkt bitryck på sista stavelsen, och detta förhållande kan alltså på ett naturligt sätt framhävas genom tvåtonsneumen. Om "Herren" eller t.ex. "evigheter" däremot sjunges på en enda ton, går det inte att höra skillnaden mellan helt obetonade stavelser och stavelser med bitryck.

Inom det begränsade tonomfång där tidegärdsantifonerna vanligen rör sig, är den melodiska uppfinningsrikedomen och variationsförmågan häpnadsväckande. Mina tabeller med 206 exempel på ordet *Dominus* är bara *en* tydlig bekräftelse härpå.

Redan i den enkla tidegärdssången kan de melodiska krafterna ibland ta överhand. Och att en ren melodiglädje då skulle behöva bekämpas är svårt att förstå. Skulle det inte kunna vara just texten som startar den musikaliska inspirationen?

Prefationstonerna

Författaren har tidigare sagt: "Användning av de rikare latinska psalmtonsvarianterna utom i vissa undantagsfall leder till dålig svensk textbehandling". (TRO & TANKE 1995:4, *Gregorianik*, s. 29) Misstanken ligger nära att det är just detta argument som är motiveringen för att Katolska kyrkan i Sverige övergivit *tonus sollemnis* och numera endast använder *tonus ferialis* i prefationen, särskilt som denna ton försetts med en hjälpformel med tanke på svenskans speciella krav. Denna uppfattning torde också ligga bakom Repertoarhäftets exempel (s. 10) på att den mycket rika Benedictusantifonen "Lovet och priset" inte följs av den sedvanliga canticapsalmtonen, utan av en av författarens egna mycket enkla psalmtoner. Den till antifonen hörande tonen kallas för "en annan psalmton".

Bokens notexempel på *tonus sollemnis* från svenska kyrkohandboken (s. 145) är knappast representativt utan torde ha valts just för att demonstrera de angivna underläggningssvårigheterna. Här finns nämligen åtta enstaviga slutord; högst fyra av dem har huvudbetoning. Den s.k. halvmelismatiska stilen gör det ändå möjligt att recitera på ett språkriktigt sätt.

Av i mässboken upptagna 13 prefationer med sammanlagt 70 kadenser finns det bara ca 10 exempel på accentförskjutning i kadenserna. En sådan minoritet är en otillräcklig anledning att avstå från den rikare formen. Enligt en utvärdering av 1986 års kyrkohandbok inkl. musiken är denna recitationston den i särklass mest använda, nämligen i 88% av de undersökta församlingarna, medan det år 1986 införda enklare alternativet, *tonusferialis*, inte slagit igenom. Det är uppenbarligen så, att det festliga sångsättet upplevs som mer adekvat för att frambära lovsångstexten när mässan närmar sig sin höjdpunkt.

Psalmodin

Eftersom huvuddelen av textmassan i tidebönerna utgörs av psaltarpsalmer, måste sättet att musikaliskt recitera dem, psalmodin, vara av största intresse. Då det handlar om musikaliska formler, ställs frågan om språkets möjligheter och problem på sin spets.

I en psalmton skall, som bekant, textens och formelns accenter helst överensstämma helt. Så är emellertid inte alltid fallet ens i latinet. Trots detta har de åtta psalmtonerna nästan oförändrade använts i åtminstone tusen år.

Nu kallar författaren systemet med dubbelaccentuerade kadenser för "konstprodukt" och påstår att texten därigenom ibland får en "konstlad prägel" (s. 193). Det är svårt att hålla med. Tvärtom är det just dessa kadenser som kan bidra till en naturligare frasintonation i latinet. Enligt Cardine är det första accenten i en dubbelaccentuerad kadens som har den större tyngden. Och detta är i högsta grad behövligt vid de mycket frekventa frassluten av typen *Deus meus*, där *Deus* givetvis är huvudordet och *meus* ett svagbetonat pronomen. Av ca 1 450 frasslut i de första 50 psalmema i *Antiphonale Monasticum* är ca 630 kadenser, eller hela 43%, av just denna typ med efterställt, svagbetonat pronomen.

Svensk psalmodi

Enligt författaren är det tillvägagångssätt, på vilket svenskan och den gregorianska sången anpassats till varandra i Den svenska tidegärden "*olämpligt*" (s. 196). Det avgörande skälet till att författaren avvisar det klassiska psalmtonssystemet är den rika förekomsten av betonade radslut i svenskan. Otvivelaktigt har psalmerna i den nya psaltaröversättningen ett ökat antal sådana. Författaren uppskattar dem till nästan hälften (s. 195). Enligt en statistisk undersökning av finalissluten i samtliga 150 psalmer blir resultatet ca 22%. (Undersökningen har inskränkts till finalis, eftersom i första halvversen en avkortad mediatio, mediatio correpta, oftast kan eliminera problemet.) Det behöver ofta påpekas att även den latinska psaltaren inte sällan har betonade slutstavelser och andra rytmiska problem, om än inte i samma grad som den svenska.

Nu är problemet med betonad slutstavelse inte så enkelt som att enbart

ge akt på den sista accenten. För en smidig deklamation och accentbehandling är det faktiskt nödvändigt att fokusera på satsens två sista betoningar och på balansen mellan dem. Långt ifrån alla betonade slut kräver nämligen betoning. Ett utmärkt exempel från *Den svenska tidegärden* finns på s. 196, där det dock är felciterat. I texten "Kristus Jesus ägde Guds gestalt" är givetvis "Guds" huvudordet där accenten skall läggas, trots att ordet "gestalt" är slutbetonat. (Det framgår också tydligt av accenttecken i texten.)

Nya psalmtoner

Det är, vad man kan se, framför allt det ökade antalet manliga slut i svenska psaltarpsalmer som föranlett författaren att, ursprungligen för katolskt bruk, presentera ett psalmtonssystem där 65% av samtliga kadenser slutar med betonad not, på vilken slutordets accentuerade stavelse skall läggas, *plus* ev. följande obetonade. Drygt 28% av kadenserna ger möjlighet till mediatio correpta och "finalis correpta". Man får ett slags "primkadens" (Agustoni). Här avspeglas alltså inte i kadensens melodiska linje det talade svenska språkets vanliga fallande ordintonation. Ofta sker dessa slut också i ganska högt läge, vilket inte heller återspeglar en naturlig svensk satsintonation. Det osvenska förstärks ytterligare vid flerstaviga ord, om man avstår från "de omsorgsfulla och kraftiga avfraseringar som brukat göras i frasslut. Medeltida musicerande präglades av allt att döma inte av så mjuka avfraseringar" (s. 206). I de klassiska finalisfigurerna däremot har sex av åtta fallande satsintonation, vilket bättre överensstämmer med naturlig svenska.

Om man eftersträvar melodisk överensstämmelse med språkets naturliga intonation, så kan man inte favorisera kadenser utan slutfall – eller stigning, för den delen. Utan melodisk förändring efter accent går kadensens interpunkterande funktion förlorad. Ett talande exempel på det nya psalmtonssystemets likriktning är andra psalmtonen. Melodilinjen är densamma som i den klassiska tonen, men författaren har helt sonika flyttat finalisaccenten från näst sista noten till den sista. Till den klassiska andra psalmtonens egenhet hör att accenten s.a.s. ligger i underläge, följd av stigande obetonad(e) not(er). Detta är ett inte ovanligt accentförfarande i klassisk gregorianik; det förekommer t.o.m. i både enkla och mera melismatiska antifoner. Inte heller är det oförenligt med svensk prosodi. Det skapar en skön omväxling till alla accenter med tonhöjning.

Psalmtonstabell

Den viktiga psalmtonstabellen med såväl de klassiska psalmtonerna, utnyttjade av *Den svenska tidegärden*, som de katolska plus de av Solesmes nyinförda psalmtonerna ger en utmärkt möjlighet till jämförelser. (Det måste påpekas, att Den svenska tidegärden felaktigt påstås tillåta accentförskjutning i andra och fjärde psalmtonernas mediatio.) Tyvärr saknas alla finalisvarianter, differentiae. Därför blir det missvisande, när författaren i första tonens finalis av existerande 11 eller 12 varianter endast anger den enda, en

"primkadens", som överensstämmer med gammalromersk psalmodi och som han själv utnyttjar i sin psalmtablå. I de nya psalmtonerna har också alla tvåtons- eller dubbelneumer uteslutits. De dubbelaccentuerade kadenser som trots allt förekommer, är till sin struktur svårhanterligare än de klassiska. Inom parentes kan nämnas att dubbelneumer, med några få undantag, av författaren bara tolereras vid betoning i antifoner, vilket bokens exempel visar.

Accentförskjutning

I *Den svenska tidegärden* tillämpas i "omöjliga" radslutssituationer accentförskjutning: slutaccenten flyttas till sista tonen. Författaren betecknar detta som en avvikelse från det latinska originalet. Det är emellertid inte korrekt. Möjligheten till förskjutning tillhör själva psalmtonssystemet och tillämpas i de fall där just latinet har betonad slutstavelse i radsluten. I *Den svenska tidegärden* är denna metod bara en av flera och brukas med stor försiktighet.

Repertoarhäftet

Häftet innehåller 29 sånger med svensk text samt fem sånger på grekiska och latin till mässans ordinarium. De är avsedda att användas såväl vid tideböner och musikgudstjänster som i mässan. Tjugosex sånger är från författarens egen repertoar i *Musik till Tidegärden. Kyrkans dagliga bön*. Det är anmärkningsvärt att det bara finns ett enda prov på klassisk psalmodi med svensk text. Direkt ogregorianskt är utbytet av psalmtonen till den rikt melismatiska Benedictusantifonen "Lovet och priset" ur *Den svenska Tidegärden*, med en psalmton ur författarens egen enkla repertoar.

Lärobok men också partsinlaga

Om någon kan konsten att komponera musik som intill förväxling liknar t.ex. Bachs – sådana fall finns! – så kan ingen komma på idén att kalla den barockmusik. Författaren har på annat ställe (i TRO & TANKE 1995:4, *Gregorianik*, s. 30) sagt sig vara likgiltig för om resultatet av hans egen kompositoriska verksamhet för de katolska tidebönsböckema kallas gregoriansk eller inte. Mot den bakgrunden är det förvånande att i en lärobok i gregoriansk sång finna så stark slagsida åt denna typ av "gregoriansk" sång, "*nuperrime compilatus*" (komponerad alldeles nyligen) som den är. (Så benämndes *tonus peregrinus* under medeltiden.)

Författaren har dessutom i en egen recension av en handbok i Nya Testamentet (i *Signum* 1998:8, s. 241) påpekat att bokens författare "velat skriva en bok som inte är en partsinlaga". Ekenberg menar att detta "i själva verket /borde/ vara ett krav på varje handbok". Detta krav uppfyller dock inte författarens egen handbok. Det framgår inte heller klart någonstans i boken att huvudparten av de katolska böckernas melodier har författaren själv till upphovsman, låt vara med gregorianska byggstenar. Här råder ett slags anonymitet.

Ekenbergs bok kommer att ge en mycket sned introduktion till den gregorianska sången för dem som framför allt kommer att använda de utgåvor av mässans och tidegärdens gregorianska sång som brukas inom Svenska kyrkan.

Gudrun Zethelius

Bilaga

Anders Ekenberg framhåller på ss. 11 och 25 att den gregorianska sångens kärnrepertoar fick sin klassiska form framför allt under 700- och 800-talen i Frankerriket. Han hävdar, s. 73, att sången i hög grad är präglad av "'latinets språkmelodi och språkrytm" och att melodiernas utformning i stor utsträckning beror på att de har latinsk text. "De är framsprungna *ur* latinsk text och latinskt uttal".

Så länge resonemanget gäller begreppet "språkrytm" och detta väsentligen tolkas som ordbetoningar, är AE:s ståndpunkt i den meningen alldeles okontroversiell, att man alltid vid tonsättningar – oavsett språk – i varje fall försöker ta hänsyn till ordens accenter. Många menar sålunda att "Tryggare kan" är ett olycksfall i arbetet. Om man arbetar med premissen att accentförhållandena i Frankerriket under 700- och 800-talen i relevanta hänseenden är desamma som i 2000-talets Sverige, bör den gregorianska sångens latin bedömas på i princip samma sätt som dagens svenska. Emellertid accepterar AE inte denna premiss, och detta för oss över till hans begrepp "'latinets språkmelodi".

Såvitt jag kan se, menar AE med språkmelodi den latinska ordaccentens karaktär. Han anser att latinets accent, också i "tidigt medeltida kyrkolatin" (s. 74), var musikalisk, dvs. uttrycktes med tonhöjning. Han framhåller med rätta, s. 73, att vi numera vet "åtskilligt om hur latinet uttalades vid den tid då kärnrepertoaren fick sin klassiska form", dvs. 700–800-talen i Frankerriket. Men jag kan inte finna att någon forskare har sagt att den musikaliska accenten iakttogs i Frankerriket under denna tid. Redan beträffande det antika latinet råder det delade meningar om huruvida accenten var exspiratorisk (tryckaccent, eng. *stress*) eller musikalisk (eng. *pitch*). För tiden efter ca 300-talet e.Kr. däremot, råder enighet: den exspiratoriska accenten blir allenarådande. Bl.a. menar man att synkoperingar som *femina*> fr. *femme* och *oculus*> ital. *occhio* visar detta. Se härom t.ex. L.R. Palmer, *The Latin Language* (1954), s. 214, och P. Klopsch, *Einführung in die mittellateinische Verslehre* (1972), s. 1 med litt. Det är sant att det under hela medeltiden har funnits skalder med kännedom om det antika latinets *stavelsekvantiteter*, men den kunskapen kunde inte härledas ur det talade latinet, där obetonade stavelser i efterantik tid blev korta och betonade långa. Det är, inom parentes, det förhållandet som ledde till att man då införde det konstlade och för antik poesirecitation alldeles främmande *skanderandet* av vers, vars främsta känne-

tecken ju är att ordaccenten endast genom slump sammanfaller med den s.k. versictus. Det är också denna grundläggande förändring i det efterantika latinska ljudskicket som förklarar uppkomsten av den medeltidslatinska s.k. rytmiska poesien, där versrytmen är knuten till ordaccenterna och inte, som fallet var i antiken, till stavelsekvantiteterna.

AE:s uppfattning, s. 74, att betoning under den aktuella epoken uttrycktes med tonhöjning, har således *inte* stöd i den latinska språkvetenskapen, som tvärtom intar den motsatta ståndpunkten.

Huruvida det i det gregorianska materialet faktiskt föreligger en samgång mellan högre meloditonläge och ordaccent, som AE antar, har jag naturligt nog ingen möjlighet att fastställa här. Skulle en sådan gå att bevisa, måste slutsatsen bli att meloditonhöjningen beror av hänsyn till den *exspiratoriska* ordaccenten, en teoretisk möjlighet som jag inte kan se att AE ens uppmärksammar. Man kan i sammanhanget annars roa sig med att se om hans tes har någon tillämplighet på exempelvis *svenska visor*. Sanningen är ju den att svenskan genom sin accent 2 (dvs. grav accent som i *anden*, bestämd form av *ande*, att skilja från den bestämda formen av *and*) företer en *större* melodisk variation än exempelvis det medeltida latinet. De visor jag plockat fram på måfå (Bellman och Taube) tycks i alla fall peka på att det inte finns någon annan korrelation mellan meloditonhöjning och den musikaliska höjningen i accent 2-ord än den som slumpen ger.

Birger Bergh

ELMQVIST, ANN-MARIE
BENGT NORDENBERG – FOLKLIVSMÅLAREN
Kristianstad 1994, 355 s., fil. ISBN 91-628-1359-5

Bengt Nordenberg (1822–1902) är känd som folklivsmålare. Hans produktion omfattar också bl.a. porträtt och altartavlor, men det är för sitt huvudtema, scener ur den sydsvenska allmogens helg och vardag, som han blivit ihågkommen. Bengt Nordenbergs bakgrund liknar i stort Pehr Hörbergs (1746–1816), den mest produktive och kände svenske altartavlemålaren. Båda kom ur enklaste förhållanden i södra Sverige. Men där Hörberg gjorde lycka och fick uppskattning vid Konstakademien och från de ledande inom konstlivet, kände sig Nordenberg hela livet missförstådd och för lite uppskattad, vilket bidrog till att han lämnade landet och tillbringade större delen av sitt liv, från 1851, i Tyskland, närmare bestämt i Düsseldorf.

I Düsseldorf odlades några decennier kring 1800-talets mitt genremåleriet och dokumenterande folklivsskildringar mot nationalromantisk bakgrund. De konstnärliga grundprinciperna var i hög grad de akademiska lärdomarna och regelsystemen, när det gällde framställning av figur och rum,

men i fråga om ämnesval sökte man sig bort från de höga ämnena, från historiemåleriet till det folkliga och regionala.

Ann-Marie Elmqvist har i sin konstvetenskapliga doktorsavhandling gjort en ingående och omfattande studie av Bengt Nordenbergs liv och verk. Aldrig tidigare har Nordenberg blivit föremål för en monografi. Han nämns i flera av biografierna över hans konstnärsvänner, men har hittills inte betraktats som tillräckligt intressant för att presenteras för sin egen skull. Men nu har han alltså äntligen blivit föremål för en ingående granskning. Utöver det ger boken en bred skildring av 1800-talets konstliv, både i Sverige och utanför landets gränser. Den innehåller dessutom mycket information om äldre folklig kultur.

Den första delen i Elmqvists avhandling är biografisk och följer konstnären från barndomsåren i Blekinge via tiden i Stockholm till Tyskland där han bodde under resten av livet, men därifrån även på de kortare vistelserna i Paris och Italien i slutet av 50-talet. Den senare delen uppvisar en rad intressanta infallsvinklar på materialet. Där diskuteras Nordenbergs skissmaterial som studier till hans folklivsskildringar, hans förhållande till folklivsforskningens pionjärer och inte minst hans folkliga motiv i förhållande till dåtida och äldre folkligt fromhetsliv i den pietistiska lutherdomens form.

Författaren säger sig ha två huvudsyften med arbetet: dels att klarlägga varför Nordenberg, trots sin produktivitet och den uppskattning han fick möta, plågades av bitterhet och en känsla av misslyckande, dels att utröna om målningarna är att uppfatta som i första hand antikvariskt korrekta avbildningar av den gamla folkliga kulturen, eller om konstnären gjorde tillrättalägganden för att möta tidens och köparens smak. (s. 14) Dessa deklarerade målsättningar gör dock inte Elmqvists avhandling rättvisa. Visst diskuterar författaren på flera ställen såväl Nordenbergs pessimism och misantropi som förhållandet mellan skisser och färdiga verk, men detta är ändå smärre beståndsdelar i en ovanligt rikhaltig monografi.

Elmqvists metod att strukturera materialet är lika ovanlig som kongenial: i ett större avsnitt i volymen grupperar hon målningarna efter hustavlans tre stånd: kyrkoståndet, det politiska ståndet och hushållsståndet. Under kyrkoståndet är det främst motivet "Nattvardsgång i en svensk lantkyrka" (1854) som behandlas – och dess varianter, bl.a. den mest spridda litografin "Nattvardsgång i en skånsk lantkyrka" som ingick i albumet *Bilder ur svenska folklifvet*, som trycktes av firman Arnz i Düsseldorf, men utgavs av David Felix Bonnier i Göteborg. Elmqvist diskuterar Nordenbergs nattvardsbilder i förhållande till nattvardsseden, särskilt vad beträffar de sydsvenska, tidigare danska, landskapen och finner att konstnären inte främst är ute efter att dokumentera regionala särdrag, utan att visa sakramentsförvaltning i lantlig miljö i ett större perspektiv. En annan given struktur för kategorisering av Nordenbergmotiv är givetvis livscykeln, något som Elmqvist också använder sig av.

Författaren följer konstnären i spåren och ger också ingående beskrivningar av många av de verk som behandlas. Ibland upplever läsaren att det hela blir väl mångordigt och detaljerat och skulle önska mera av distans och stringens, av syntes och sammanfattande karaktäristik. Men ändå är avhandlingen om Nordenberg värd all respekt. Den är ett lyckat försök att göra konstnären rättvisa, den är av stort intresse för de konsthistoriker och etnologer som sysslar med 1800-talets konstliv, bildvärld och folkliga kultur och, sist men inte minst: den hade glatt och uppmuntrat Nordenberg!

Hedvig Brander Jonsson

JOHANSSON, BRITT-INGER
I TIDENS STIL. ARKITEKTEN AGI LINDEGRENS LIV OCH VERK

Stockholm 1997, Raster Förlag

Det sena artonhundratalet var en turbulent tid inom svensk arkitektur. Förändringar av arkitekternas utbildning och ett ökat intresse för arkitekturens tekniska aspekter började märkas. Byggsektorn hade hamnat i en kris efter ett intensivt bostadsbyggande och den rådande inriktningen av restaureringskonsten hade börjat debatteras och ifrågasättas.

Ändrade uppfattningar om arkitekturens yttre började göra sig gällande, både rörande dekorens roll och dess utformning. I denna tid utbildades och verkade arkitekten och konstnären Agi Lindegren. I Lindegrens arkitekt- och konstnärsgärning visade han prov på att tillhöra såväl det sena artonhundratalets som det nya seklets arkitektur- och konstdiskurser.

Konstvetaren Britt-Inger Johansson har i avhandlingen *I tidens stil. Arkitekten Agi Lindegrens liv och verk* skrivit en uttömmande arkitektbiografi, som på ett mycket förtjänstfullt och läsvärt sätt behandlar en delvis bortglömd arkitekt, hans liv och konstnärskap.

I Henrik Cornells *Den svenska konstens historia* beskrivs Agi Lindegren som "mycket historiskt inställd" och "restaurator av gamla kyrkor". Denna mycket förenklade bild av ett komplext livsverk är återkommande rörande Lindegren i den svenska arkitekturens historieskrivning under 1900-talet. I sin avhandling har Britt-Inger Johansson lyckats ge bilden av Lindegren ett djup som den tidigare saknat, samtidigt som hon har beskrivit en tidsepoks arkitektur och dess bakomliggande idéer. Johansson beskriver hela bilden av Lindegrens breda konstnärskap, som innefattade allt från möbelritningar och Nobeldiplom till musei- och kyrkobyggnader.

Henrik Cornells ord om Agi Lindegren var dock inte felaktiga. Lindegren sökte förstå historien och agerade under en tidsepok där de historiska

och nationella influenserna inte kunde lämnas obeaktade. Som restaureringsarkitekt av kyrkor var han även en av sin samtids främsta. Lindegrens roll för kyrkoarkitekturen inleddes med att han efter sin examen från Konstakademiens påbyggnadsskola fick anställning som arkitekt utom stat vid Överintendentsämbetet. Alla nya kyrkor som byggdes och alla restaureringar och förändringar som skulle ske i de svenska kyrkorna måste godkännas av Överintendentsämbetet. Att som Lindegren få tjänst som arkitekt utom stat ledde närmast per automatik till ett flertal uppdrag inom kyrkans arkitekturområde. Bland den stora mängden uppdrag behandlar Britt-Inger Johanssons avhandling ett representativt urval.

Agi Lindegrens huvudsakliga verksamhetstid var under 1800-talets två sista decennier och de första åren på 1900-talet. Som ett resultat av en hög arbetsbelastning och stora sociala åtaganden, ådrog sig Lindegren sjukdomar och en därmed vacklande hälsa. Detta tvingade honom att mer eller mindre avsluta sin professionella gärning omkring år 1907. År 1911 fick han en hjärnblödning som omöjliggjorde vidare arbete – och fram till sin död 1927 kunde han se hur han både hos vänner, kolleger och allmänheten mer och mer föll i glömska. Lindegren ritade endast ett fåtal nya kyrkor under sin verksamhetstid. Den mest kända av dessa var den år 1906 invigda Gustav Vasa kyrka i Stockholm, som också skulle bli kronan på Agi Lindegrens verksamma period som arkitekt.

Gustav Vasa kyrka uppfördes i monumental nybarock med tydlig inspiration från Katarina och Adolf Fredriks kyrkor; ur den senares församling hade den nybildade Gustav Vasa församling skapats. Att anknyta till den lokala byggnadstraditionen var ett tema som återkom hos Lindegren både vid nybyggen och restaureringar. Lindegrens avsikt med Gustav Vasa var dock mer än att harmonisera med stadens arkitektur och byggnadstradition. Han avsåg även att skapa en monumental och representativ verkan i vad som ansågs vara en nationell stil, nämligen nybarocken.

Med Gustav Vasa kyrka skilde sig Lindegren helt från sin tidigare chefs, överintendenten Helgo Zettervall, tankar om kyrkoarkitekturen. Även fastän Gustav Vasa skulle bli den enda kyrka som uppfördes i nybarock i Sverige, så kan den sägas stå som en symbol för att tiden för Zettervalls inflytande över kyrkoarkitekturen var över.

Redan under Zettervalls period som överintendent hade Agi Lindegren sällat sig till gruppen som ställde sig i opposition mot Överintendentens auktoritära ledarstil och hans syn på arkitekturen. Opponenterna samlades i en hemlig grupp som kallade sig "De byggande bröderna". Hos Lindegren blev oppositionen tydlig i hans restaureringsverksamhet. Britt-Inger Johansson påvisar i sin avhandling att Lindegren redan 1890 var uttalat negativ till stilenlighetstanken inom restaureringskonsten, vilken Zettervall representerade. Detta hindrade honom emellertid inte från att aktivt delta vid restaureringar ledda av Zettervall. Ett exempel är Uppsala domkyrka, där Lindegren hade ett stort ansvar för interiörens slutgiltiga utformning.

Lindegrens kraftiga inflytande på slutresultatet kritiserades också följdriktigt av Zettervall.

Av Lindegren själv ledda restaureringar under 1890-talet kan nämnas Västerås domkyrka, där Lindegrens insats sedermera till stora delar utplånades av Erik Lundbergs restaurering 1958–1961, och Odensala kyrka i Uppland där den Lindegrenska restaureringen ännu är väl synlig. Båda dessa restaureringar präglades av Lindegrens syn, som enligt Johansson "...inte [...] ansåg det nödvändigt att behålla alla tillägg som en äldre byggnad fått under tidens gång. Endast de med konstnärligt värde kunde komma i fråga". Under början av 1900-talet ingick Lindegren i en kommitté vid Konstakademien, som behandlade restaureringskonsten. Kommitténs betänkande förespråkade ett tydligare antikvariskt bevarande av byggnadsminnena, där deras genom åren skiftande karaktärer skulle förbli synliga. Lindegren själv tog intryck av arbetet i gruppen och hans restaureringar under 1900-talets första årtionde visar en försiktigare hållning till kyrkorna. I både Mariakyrkan i Sigtuna och Helga Trefaldighets kyrka i Uppsala var Lindegren mer återhållsam och använde en stramare dekor, där byggnadernas material fick spela en mer verksam roll. Som Britt-Inger Johansson påpekar, var inte heller hans sista restaureringar entydigt antikvariska, utan den samtida vurmen för det äkta materialet teglets verkan och en estetisk helhetssyn påverkade resultatet.

Mariakyrkans och Helga Trefaldighets restaureringar föregriper och pekar, trots ingrepp i medeltida målningar och dylikt, i riktning mot det restaureringstänkande som först och främst Sigurd Curman skulle göra stilbildande för stora delar av 1900-talets restaureringskonst. Vart Lindegren skulle gått vidare med sin restaureringskonst vet vi inte, då han strax efter Mariakyrkan och Helga Trefaldighets färdigställande insjuknade.

Britt-Inger Johansson skriver i sin inledning att hon vill beskriva "en bestämd individs strävanden som en historia i sin egen rätt och inte bara ett förspel". Hon vill undvika att beskriva Agi Lindegrens och hans tids arkitektur som en "prolog" till modernismen. Detta har hon på ett tydligt och mycket läsvärt sätt lyckats med. Det sena 1800-talet och dess arkitektur förblir dock en av flera delar av det som idéhistonskt och i arkitekturpraktiken skapade förutsättningarna för modernismen.

Men som Britt-Inger Johansson i sin avhandling har visat, finns det en lika sann historia där Agi Lindegren och hans samtid bildar en kontext som inte förhåller sig till det som skall komma utan verkar i sin egen tid och där skapar sin egen historia.

Henrik Widmark

LARSSON, BO
RECEPT ELLER REPLIK? OM PREDIKANS TEOLOGI OCH PRAKTIK
Verbum 1998, 148 s.

Rubriken på Bo Larssons bok kan fylla en med viss förundran, men också med nyfikenhet. Vad har recept och replik med predikan och homiletik att göra? Recept är en hjälp när något är sjukt och replik förekommer inte i den envägskommunikation som predikan står för. Så – predikan är sjuk och replik är botemedlet. Kanske så!

Larsson ger själv en förklaring till sin boktitel: "Predikans uppgift är inte att skriva ut recept eller tala om för andra hur det egentligen förhåller sig utan att dela med sig av en texttolkning som vill bidra till att lyssnarna går vidare och gör sin egna" (s. 47).

Om man räknar med att predikanten inte har tolkningsföreträde, så blir olika tolkningar något naturligt och något som man kan utbyta synpunkter kring. En viktig konsekvens för Larsson blir följaktligen att predikan är samtal: "Predikan är ett stycke konversation, ett tal utan auktoritära sanningsanspråk" (s. 48). "Predikantens professionalitet ligger i att kunna formulera en så angelägen tolkning av texten som möjligt i det givna sammanhanget samt att formulera sig så tillgängligt som möjligt" (s. 71). "Att skriva en predikan är inte ett neutralt hantverk i stil med att snickra till en potatislåda, utan ett konstnärligt, skapande arbete i Guds närhet. Alla sinnen skall vara med" (s. 64); som när man målar en akvarell (s. 65). Lyssnaren är en del av prästerskapet och lyssnarens uppgift blir "att tänka igenom sin hållning på nytt" (s. 71).

Karakteristiskt för Larsson är att predikandet är en process. Han citerar Gustaf Wingren i dennes bok Predikan: "...ordet är det sätt varpå Kristus färdas när han kommer genom människovärlden på väg ... till sin synlighet" (s. 59). Alltså blir ordet det kring vilket allt rör sig, språket nyckeln till om Kristus skall kunna färdas genom vår värld. Mycket av Larssons funderingar rör sig därför kring språket. Språket är "varats hus", "språket använder mig, språket skapar världen" (s. 19f), "genom orden blir Gud till" (s. 22). En förutsättning är då att språket inte låser mig, för då låser det också min samtalspartner. Ord med förutbestämd betydelse blir lätt till modeller som lever sitt eget liv och som människor både innanför och utanför trons gemenskap låter sig bindas av, som t.ex. att Gud är en man med makt och inget annat. Larsson pläderar därför för en "trolös bokstavstro" som skapar öppenhet för att trons innersta kan uttryckas på många olika sätt allt utifrån människors yttre förutsättningar och egen föreställningsvärld.

Hejdlös subjektivism kanske – men kanske ändå inte. I anslutning till Erik Blennberger kan man, menar Larsson, betrakta texttillämpning som en förhandling mellan fyra parter: kognitiv texttolkning, existentiell texttolkning, kognitiv livstolkning och existentiell livstolkning. Kognitivt och ex-

istentiellt betingar varandra och skapar den nödvändiga dialektik som gör både innehåll och upplevelse, kunskaper och involvering till grundläggande förutsättningar för att Kristus skall kunna färdas genom vår värld (s. 43).

Det innebär att Larsson måste komma att betrakta predikoprocessen som något cirkulärt mer än lineärt. Har man väl snickrat potatislådan och fyllt den med rotfrukter, så plockar man goda frukter ur den och delar ut och väntar inte på att få något tillbaka – utom möjligen ett tack vid utgången efter gudstjänstens slut. Det är en lineär rörelse. I cirkulärt ligger att man som konstnär intresserar sig för vad tavlan väcker för upplevelser, associationer och minnen, inte bara hos en själv utan också hos andra som betraktar tavlan. Medvetenheten om vad andra upplever kan påverka hur jag målar min akvarell; motivet i akvarellen blir viktigt, liksom det sammanhang i vilket detta motiv sätts in.

Att predika blir alltså att måla med ord på ett sådant sätt att både egna upplevelser, motivet som jag målar kring och medvetenheten om att någon skall utmanas till samtal med mig själv måste vara viktiga element i min reflektion. Det kräver förberedelser av alldeles speciellt slag. Exegetiken räcker inte till. Man måste ägna sig åt "fribrottning med, i, under och bortom texten" (s. 99), man måste "släppa lösa hugskott, nonsens, rediga tankar, allt jag spontant fylls av kläds i ord och idén bakom är att skrivandet föder nya tankar" (s. 101), "disciplinerat textarbete" (s. 103), församlingsförankring (s. 96) och mycket annat.

Inte särskilt lätt, förstås. Larsson försöker illustrera predikantens vånda med prästen Eva som skall formulera något som skall ge "lyssnarna kraft att gråta, bekänna, svara och handla" (s. 78). För det krävs samtal, berättande, involvering och motiv, ett språk som öppnar och en närvaro som inbjuder till dialog.

Läsningen av Larssons bok är både stimulerande och provocerande. Mycket tycker man sig känna igen: hermeneutiken, feminismen, dialektiken och dialogen, mötet. En del kläds i nya termer som känns fräscha och stimulerande. Influenserna från skönlitteraturen känns fördjupande och utvecklande. Entusiasmen hos författaren är påtaglig; formuleringsförmågan iögonenfallande. Sådant behövs för att stimulera den homiletiska debatten. Entusiasmen borde emellertid inte fått utesluta reflektioner över de problem som ett predikoprogram av Larssons typ ställer: vilka kan ta emot en sådan predikan, hur skall man få det homiletiska samtalet att fungera, vilka praktiska problem för predikoprogrammet med sig, orkar präster leva med en ständig "homiletisk graviditet av bön och hårt arbete" (s. 64)? Evas våndor, sömnlöshet och nattliga övningar med papper och penna stämmer till eftertanke.

Sven-Åke Selander

MOT EN NY SÅNG – TVÅ NORDISKA HYMNOLOGISKA SEMINARIER KRING PSALM OCH SÅNG HOS ANDERS FROSTENSON OCH I TAIZÉTRADITIONEN

Religio 49. Skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund 1998, 152 s.

Huvudtiteln, "Mot en ny sång", är den något krystade rubriken på denna volym i serien Religio. Varken Anders Frostenson (AF) eller Taizésången erbjuder något verkligt nytt, vare sig stil- eller innehållsmässigt – bokens undertitel hade därför varit fullt tillräcklig. Boken försvarar dock väl sin plats. Ingen kan förneka betydelsen av vare sig AF:s psalmer eller Taizésången i nordiskt gudstjänstliv under det utgående 1900-talet. Redaktörerna Sven-Åke Selander och Anna Jönsson har gjort ett gott och meningsfullt arbete.

Bokens båda delar har samma uppläggning. Efter några längre tematiska uppsatser följer ett antal kortare artiklar i rapportform från de nordiska länderna. Allt har sitt intresse och de upprepningar som görs i Taizédelen kan man lätt överse med.

Frostensondelen börjar med en artikel av Göran Bexell, "A Frostenson och teologin". Under tre tyngdpunkter i hans texter, det personliga, det bibliska och det dogmatiska, tecknas några konturer av Frostensons teologi. Inte minst kopplingarna mellan psalm och författarliv är intresseväckande. Påskpsalmen "De trodde att Jesus var borta" går t.ex. tillbaka på en dröm som AF haft om ett möte med Jesus på en strand. När recensenten en gång påpekade för AF att hans text är exegetiskt tvivelaktig (eftersom lärjungarna gick till Galileen på befallning och inte därför att de trodde att Jesus var död), returnerade författaren genom att kalla påståendet för en "överinterpretation". Trots detta är psalmen mycket användbar.

Bexell kommer även in på hur AF:s engagemang i Oxfordrörelsen återspeglas i hans texter. Det är just detta engagemang som behandlas separat i Anders Jarlerts arikel. Det blir förstås 30-talspsalmerna som Jarlert fokuserar på. Intressant är hans iakttagelse av den 1935 översatta "När världens Frälsare jag ser" (Sv. psb. 145). Bearbetningen 1976 av v. 2 innebar den äldre AF:s uppgörelse med Oxfordrörelsens synduppfattning och – enligt Jarlert – ett återvändande till en mer traditionellt kristen hållning. I själva verket skrev inte AF "ortodox-fordiska" psalmer. "Oxford fungerade för honom som för många mera som en kraftig, fördjupande och aktiverande impuls i olika riktningar än som ett system eller en helhetstolkning." (s. 37)

Ragnar Holte gör i sin artikel en utvärdering av Frostensons översättningar och bearbetningar av äldre psalmer. Holte är både kritisk och uppskattande. Analysen av de åtta texter som Holte valt ut är skarp, med rika, friska infallsvinklar. Den finaste av översättningarna menar Holte vara sv. ps. 640, "O Jerusalem bland städer". I ljuset av vad Jarlert tidigare sagt om sv. ps. 145 och den senare bearbening som AF gjorde, är det särskilt intressant att ta del av Holtes kommentar till samma psalm. Han försvarar bibe-

hållandet av 30-talsversionen i LPS tidegärdsböcker så: "Vi har ansett den teologiskt överlägsen den senare versionen...". Så tyckte alltså varken AF eller Jarlert!

Bokens taizédel inleds med en artikel av Anna Jönsson, som klart belyser taizésångens funktion, teologi och musikaliska gestaltning. Den hade varit ännu mera läsvärd med en närmare presentation av den nu avlidne tonsättaren Jacques Berthier, som skrivit större delen av musiken från Taizé. Det enda vi får veta är att han var parisisk organist och skrev impressionistisk orgelmusik.

Inger Selander skriver om taizésången ur litterärt perspektiv. På ett spännande sätt jämför hon texternas form och funktion med Frälsningarméns "körer", gospelsång och rock. Senare delen av sitt arbete ägnar hon åt ostinatosångerna som är de mest typiska för Taizé. Selander undersöker också hur de svenska översättningarna förhåller sig till originalen. De har inte sällan inneburit både en försvagning och en förenkling av originaltexterna. Hon påpekar svårigheterna för de svenska översättarna, men säger för lite om de misslyckade underläggningarna. Första delen av den svenska texten till *Adoramus te Christe* har t.ex. en rytm som på ett besvärande sätt bryter mot den melodins rytmiska gestaltning. De svenska texterna borde nog ses över inför en nyutgivning.

Stephan Borgehammar tar upp taizésångens spiritualitet. Den större och intressantaste delen av artikeln (6 s.) upptar en diskussion av innebörden av ordet spiritualitet. Slutklämmen är litet mager men ändå tankeväckande: "Det karakteristiska för taizésången kanske är att den inte alls har någon tydlig karaktär. Det är just det universella, det allmänmänskliga i taizésången som är dess särmärke. Och det är det som ger den dess breda genomslagskraft, tvärs över nationsgränser, åldersgränser och samfundsgränser", skriver han bland annat.

Det är just det universella, ekumeniska draget hos Taizékommuniteten som religionspsykologen Antoon Geels särskilt betonar i artikeln "Taizé från fragment till helhetssyn". Geels menar att kommunitetens väldiga framgång, särskilt bland unga mänskor, har att göra med att den vänder sig från en fragmenterad, avgränsande religiositet till en holistisk sådan. Han skriver: "Taizés gudstjänster, menar jag, befrämjar tillstånd av mottaglighet, av participation. Monotonin i sångerna gör oss receptiva för det numinösa. ...Vilka behov möter Taizé? Mitt intryck är att det rör sig om såväl intellektuella som emotionella behov. Dessutom svarar man mot estetiska och sociala behov, gemenskap och participation". (s. 126)

Taizébokens senare del omfattar nordiska rapporter. En – för en gångs skull! – kritisk röst talar från Danmark. Inte minst intressant är det att ta del av rapporterna från sångens pionjärer i Sverige: Lars Åberg och Sven Wessman.

Sören Bolander

SARELIN, BIRGITTA
BEHÅLLA OCH FÖRNYA. DEN FINLANDSSVENSKA PSALMBOKSREVISIONEN 1975–1986

Diss. Åbo Akademis förlag,. Åbo 1999,. 448 s., ISBN 951-765-005-1

Parallellt pågick arbete med psalmboksrevision i tre nordiska länder under 1970- och 80-talen, nämligen i Finland, Norge och Sverige. I Danmark har ett revisionsarbete tagits upp under 1990-talet. I Norge inleddes arbetet 1964, i Sverige 1969 (åtminstone officiellt) och i Finland 1975. Man brottades med samma problem: att rensa ut, att restaurera äldre psalmer och att föra in nya. I Norge och Finland komplicerades arbetet dessutom av förhållandet att man hade att arbeta med två språk, nynorsk och bokmål respektive finska och svenska. Problemet var nog störst i Norge. I Finland löste man, i linje med sin tidigare tradition, frågan så att man skapade två psalmböcker, en svensk och en finsk. Fördenskull var inte dubbelspråkigheten oproblematisk. I det svenskspråkiga arbetet, som gällde revision av 1943 års finlandssvenska psalmbok, gällde det att väga samman flera faktorer: behovet av anknytning till finskspråkig församlingssång, hänsyn till den process som pågick i Sverige och hänsyn till den egna, identitetsskapande traditionen från Runeberg.

Denna process har beskrivits och analyserats av Birgitta Sarelin i hennes doktorsavhandling vid Åbo akademi. Titeln sammanfattar den för all psalmboksrevision typiska problematiken: att behålla och förnya. Sarelin har den för en hymnolog lyckliga utgångspunkten att vara både teolog och utövande kyrkomusiker. Dessutom har hon varit personligt delaktig i arbetsprocessen på ett sätt som hon dock inte riktigt tydliggör i sin avhandling. Det är beklagligt, eftersom det ju är en fråga av stort principiellt intresse. Kan man på ett vetenskapligt godtagbart sätt beskriva, analysera och tolka en process som man själv deltagit i?

Förhållandet innebär emellertid att hon haft ovanligt nära kontakt såväl med processen som med källmaterialet. Det har varit till fördel för framställningen, även om det uppenbarligen medfört att denna väl ofta går ner på detaljnivå på ett sätt som skymmer de stora linjerna och drar ner tempot. Sarelin har dammsugit varje vrå, hon har vänt varje torva. Hon är noggrann, hon behärskar sitt material väl och hon har skapat en avhandling som inte minst kan fungera som ett sakrikt uppslagsverk, t.ex. för den som vill fördjupa sig i hur diskussionen förts om enskilda psalmer.

Inte mindre än 458 av den slutliga psalmbokens 585 psalmer är behandlade på detta sätt. En motsvarande detaljerad redovisning vore knappast möjlig när det gäller den svenska psalmboksrevisionen. Som en jämförelse kan nämnas att man i Finland begärde in 105 utlåtanden och fick in 87. I Sverige begärde man in 170 yttranden och fick in 564 med 4 414 registrerade synpunkter bara på frågan om enskilda texter resp. melodier skulle behållas, omarbetas eller utgå.

Förhållandet mellan den finlandssvenska och den som från finlandssvenskt håll betecknas som den rikssvenska, ägnas mycken uppmärksamhet av Sarelin. Hon noterar den s.k. hymnexplosion som ägt rum i Sverige från början av 1960-talet och dess starka inflytande på den finlandssvenska revisionen. När det gäller bearbetningen av befintliga psalmtexter i 1937 resp. 1943 års psalmböcker visar hon hur den ursprungliga ambitionen att samordna arbetet ganska snart sprack, bl.a. på grund av olikheter i uppfattningen om psalmer skulle/kunde ha helrimmade radslut (Finland) eller tillåta assonansrim (Sverige).

Sarelin tar ett i hymnologiska sammanhang nytt och intressant metodiskt grepp på materialet. Normalt i en historiskt-genetiskt upplagd undersökning (till den traditionen ansluter sig Sarelin) av psalmböcker låter man dessas disposition styra behandlingen av materialet. Sarelin använder sig istället av ett eget raster, motiverat utifrån psalmbokens framväxt och funktion i en ny tid. Hon benämner sina variabler liturgi och fromhetsliv, socialt ansvar och diakoni resp. kultur och samhälle. Hon ger emellertid ingen riktigt tydlig definition åt variablerna och har dessutom en hel del bekymmer med dem. Gränsdragningen mellan de två sistnämnda är svår. Vidare visar det sig att en och samma text kan rymma flera av dem. Inplaceringen av texterna i de olika variablerna blir därför ibland lite godtycklig. Det är nog rimligare att sortera in variablerna i psalmerna än att sortera in psalmerna i variablerna. Den reservationen hindrar dock inte att man kan se en tydlig utveckling i revisionsprocessen. Slutresultatet, påverkat av remissinstanser och kyrkomöte, visar en förskjutning jämfört med psalmkommitténs ursprungliga förslag. Variabeln liturgi och fromhetsliv har vunnit mark på bekostnad av de båda övriga variablerna. Sarelin håller en genomgående objektiv och distanserad stil, men man tycker sig kunna notera en underliggande irritation över denna förskjutning. Den blir inte mindre intressant eftersom det just var i slutskedet av processen som Sarelin själv engagerades som sekreterare i kyrkomötets psalmboksutskotts svenska sektion. Hur ser hon på sin roll som både delaktig i och skildrare av just den processen?

Avhandlingen är logiskt och klart uppbyggd av en både påläst och beläst författare. Den omfattar tre skeden i psalmboksrevisionen, nämligen insamlingsperioden 1975–83, remissperioden 1984 och beslutsperioden 1984–86. Däremot saknas den inte minst viktiga perioden av mottagande. Hur togs psalmboken emot? Hur används den? Det kan emellertid bli en uppgift för framtida forskning. Som den är, utgör Sarelins avhandling ett viktigt och väl utformat bidrag till förståelsen av vår tids psalmhistoria, också den svenska.

Per Olof Nisser

SELANDER, INGER
PERSPEKTIV PÅ MODERNA PSALMER

AF-stiftelsens skriftserie nr 3, Verbum, Stockholm 1999, 134 s., ISBN 91-526-2720-9

Inger Selander, litteraturvetare med psalmforskning som specialintresse, har här samlat ihop och bearbetat fyra uppsatser som alla äger samband med hennes insatser inom det kommittéarbete som ledde fram till 1986 års psalmbok. Den första uppsatsen drar intressanta och lärorika paralleller mellan moderna psalmer och modernistisk dikt i allmänhet. Den fjärde (mest kortfattade) ställer frågan om feministteologi i den svenska psalmboken; att resultatet här blir magert är inte författarens fel.

De båda mellanliggande uppsatserna, avgjort de mest spännande, tar upp den svåra och inom forskningen förvånansvärt lite ventilerade frågan om relationen mellan text och musik i psalmer, främst moderna sådana. Uppsatserna bygger delvis på unikt intervjumaterial: författaren har vid personliga sammanträffanden med flera psalmtonsättare fått dem att redovisa sina intentioner med föreliggande kompositioner. Samtalen med Sven-Erik Bäck blev så ingående att de behandlas i en fristående uppsats, den tredje.

I volymens intressantaste uppsats, den andra, söker sig författaren fram till analysmetoder för att karakterisera relationen ord-ton i psalmer, och till kvalitetskriterier för denna relation. Hon ställer upp fem "parametrar": (1) Samstämmighet i fråga om meter och rytm, ett tämligen okontroversiellt krav, varför mer flagranta brott emot det, i stil med "tryggarékan", brukar ge anledning till kritiska och kanske ironiska kommentarer. (2) Nära förknippat härmed är det mer preciserade andra kravet på samstämmighet i fråga om *struktur*. Det räcker inte att alla strofer formellt har samma meter; infaller de viktigaste orden på olika stavelser i olika strofer och förekommer det mycket överklivningar, kan det bereda tonsättaren stora svårigheter; ofta skrivs melodin främst med sikte på första strofen men passar kanske sämre till de följande. Intressant är att författarna ibland visat beredvillighet att revidera sina texter för att tillmötesgå strukturella önskemål från tonsättarnas sida. Jag hoppar så fram till parameter (5) som gäller samstämmighet i stil, exemplifierat med att traditionell koralstil, väckelsesångstil, modernistisk stil resp. populärstil inte passar till vilka texter som helst.

De mellanliggande parametrarna är mer svårdefinierbara. Nr (4) kallas den *semantiska* vilket författaren exemplifierar med tonmålande musik. Detta drev ju Bach till mästerskap i sina passioner, men som författaren framhåller är möjligheterna härtill mycket begränsade när det gäller psalmmelodier, som ju skall brukas till flera strofer med olika innehåll. Parameter (3) är den allra mest svårgripbara: den gäller "*stämningen* i vilken dikten är relaterad till innehållet". På ett allmänt plan är det lätt att förstå vad författaren menar. Efter en långfredag med allvarstyngd musik till lidandestexterna väntar vi oss exempelvis att påskens uppståndelsebudskap skall kläs i en

glad och jublande påskmusik. Men vid försök till närmare preciseringar hamnar vi i svårigheter, och vi kan också bli lurade: den frygiska koral som hos oss av tradition är sammanvävd med texten "O huvud, blodigt, sårat" upplever vi som passionspräglad och blir därför varje gång lika förvånade när den plötsligt dyker upp mitt i allt jublet i Bachs juloratorium. Det är knappast melodin i sig som är "sorglig", utan texten som vi vant oss att förknippa med den smittar av sig på vår upplevelse av melodin. Författaren framhåller också uttryckligen: "Men stämning är en produkt av tolkning; diktälskare eller interpretatörer, till vilka jag vill räkna kompositörer, kan ha olika uppfattning om en dikts stämning. Vår uppfattning om stämning i musik är mycket beroende på tradition".

Att det är en mycket väsentlig problematik som författaren berör med sin tredje parameter är ställt utom varje tvivel. En del resonemang hos tonsättarna själva (i intervjumaterialet) belyser också deras brottning med problematiken i fråga. Samtidigt inbjuder denna parameter, i hög grad till subjektivt tyckande, och författaren själv ger sig ibland in i rätt vidlyftiga tolkningsdiskussioner. Så t.ex. i en utförlig diskussion kring psalmbokens två alternativa melodier till Frostensons psalm "Våga vara den du i Kristus är" (nr 87). Roland Forsbergs melodi "korresponderar bäst med textens stil" enligt författaren; den "är mer meditativ, den inbjuder till ett eftertänksamt sjungande". Om Torgny Erséus melodi säger hon att den ger henne associationer till väckelsesånger och inger henne "föreställningen att textens underförstådda jag är en omvänd person som bekänner sin tro för lyssnaren", enligt den frikyrkliga traditionen "att ett frälst, lyckligt jag sjunger för ett ofrälst, olyckligt du". Till saken hör att författaren själv är uppvuxen i frikyrkomiljö men, med visst avståndstagande härifrån, numera är aktiv medlem av Svenska kyrkan.

För recensenten, som inte alls har en sådan bakgrund, ter sig dessa associationer helt främmande och ovidkommande. Jag finner inga likheter alls mellan Erséus melodi och 1800-talets väckelsesånger. Däremot erinrar mig Forsbergs melodi om den mediokra träaktigheten i mycket av klassisk svenskkyrklig koraltradition. Denna tradition hade med 1937 års psalmbok hamnat i en återvändsgränd och var i trängande behov av förnyelse.

En ny frisk ton präglar också en del av den nya psalmbokens melodier, men absolut inte de melodier som Forsberg komponerat. I den aktuella melodin av Erséus finns däremot inslag av genialitet, enligt min bedömning. Det gäller inte bara det av författaren framhävda inledande kvintsprånget – trossprånget enligt textens "våga" – utan hela uppbyggnaden med taktart och tonföljd. Frostensons text har en klar stegring: "den i hans tanke ... den i hans kärlek ... den i hans ögons eviga ljus". Forsberg låter melodin röra sig i ganska stampig 3/4-takt, där ordet "den" får lika stor tyngd som "tanke", "kärlek" etc.; vidare rör sig melodin nedåt – motsatsen till stegring! Erséus väljer i stället 12- resp. 9-åttondelstakt, vilket låter de oväsentliga orden "den i hans" avverkas i en snabb tregrupp, varefter huvudorden "tanke",

"kärlek" får en 3/8-not på varje stavelse (medan "ögons" däremot snabbt får bära vidare mot "ljus"). Melodin får härigenom en frisk lätthet och luftighet, och textens stegring markeras genom att varje nytt led lagts ett tonsteg högre än det föregående.

Inger Selanders lilla bok är ytterst läsvärd och tankeväckande, även och inte minst när hon fått recensenten att stegra sig mot ett och annat resonemang. Rekommenderas till studium!

Ragnar Holte

LAURENTIUS PETRI SÄLLSKAPET
för svenskt gudstjänstliv

VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1999

Sällskapets styrelse utgjordes år 1999 av komminister Sören Bolander, Göteborg, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikdirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; musikdirektör Peter Wallin, Helsingborg; musikdirektör Maria Thyresson Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikdirektör, teol. och fil.kand. Gudrun Zethelius, Västerlanda; professor Folke Bohlin, Lund; musikdirektör Birgit Lindkvist Markström, Knivsta; teol.dr. Nils-Henrik Nilsson, Solna.

Styrelsen sammanträdde den 18/12.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1999 till 210.

En skiva med material ur Den svenska tidegärden – *Öppna min mun till att lova. Gregoriansk sång på svenska* – har framställts under året och utgivits av Verbum.

Redaktör för årsboken *Svenskt gudstjänstliv* har varit professor Sven-Åke Selander, Lund. Årgång 74/1999 hade rubriken *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet.*

Göteborg och Oskarshamn i maj 2000

Sören Bolander
ordförande

Gun Palmqvist
sekreterare

Under 1991–2000 har hittills utgivits

TRO & TANKE (1991–1999)

1991:1 **Individ och kollektiv**

1991:2 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm 1990** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 63. **En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka** av Jan Carlsson, Religion och Samhälle nr 64

1991:3 **Kristen etik och management**

1991:4 **Kyrkans dagis** av Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 65. **Livets Ord och det svenska samhället** av Simon Coleman, Religion och Samhälle nr 66

1991:5 **Tidegärdens tillskyndare** (Svenskt Gudstjänstliv årg 66)

1991:6 **Kyrkfolket och diakonin** av Jonas Alwall och Karl Geyer, Religion och Samhälle nr 67

1991:7 **Abort, fosterdiagnostik, människovärde**

1991:8 **Mission och u-landsfrågor** av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 68. **Missionsmål och missionsideologier** av Pétur Pétursson, Religion och Samhälle nr 69

1991:9 **Kom Heliga Ande – Canberra 1991**, red Eva Block/Evah Ignestam

1991:10 **Kyrksamheten i Svenska kyrkan 1990 med kommunuppgifter** av Göran Gustafsson, Religion och Samhälle nr 70. **Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1991** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 71. **Gudstjänstbesök och livsriter i Svenska kyrkan under 1980-talet** av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 72

1992:1 **Om tolkning II. Att förstå** av Eberhard Herrmann

1992:2 **Kvinnor och män som bibelläsare** av Eva M Hamberg, Religion och Samhälle nr 73

1992:3 **Religionsfrihet och folkkyrka,** red Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 74

1992:4 **Svenska Missionsförbundet. Identitet och utveckling** av Sven Halvardson, Religion och Samhälle nr 75. Gemensamma församlingar av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 76. **Frikyrkornas medlemstal i landets kommuner 1990** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 77. Antalet medlemmar i Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga. Kommuner och län den 1 januari 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle, nr 78

1992:5 **Kyrkosyn och administration**

1992:6 **Sekularism ifrågasatt. "Fundamentalism" och religionspolitik i jämförande perspektiv**, red David Westerlund

1992:7 **A Just Europe. The Churches' Response to the Ethical Implications of the New Europe**, eds. Dag Hedin/Viggo Mortensen

1992:8 **Kan vi tro på Gud Fader?**, red Hanna Stenström

1992:9 **Kyrkbröllop** (Svenskt Gudstjänstliv årg 67)

1992:10 **Diakonatet. Från ecklesiologi till pastoral praxis** av Sven-Erik Brodd

1992:11 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Storstockholm 16 och 17 november 1991** av Gustav Jacobsson, Religion och Samhälle nr 79. **Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköping ett veckoslut i november 1991** av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 80. **Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1992** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 81

1992:12 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1991**, Religion och Samhälle nr 82

1993:1 **Hus med dubbel ingång** av Sten M Philipson

1993:2 **Jämställdhet i Svenska kyrkan?** av Per Hansson, Religion och Samhälle nr 83

1993:3 **Fönster mot forskningen.** Sammanfattningar av svenska doktorsavhandlingar 1989– 1991 med teologisk anknytning

1993:4 **"Till Herrens Jesu namn"** av Lars Hartman

1993:5 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1992** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 84. **Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1992** av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 85. **Frikyrkofolket och ekumeniken** av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 86. **Trosrörelsen i Sverige. Introduktion till ett religionssociologiskt studium** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 87

1993:6 **Argument om tro. Fyra skisser till frågan om den religiösa trons sanning** av Olof Franck

1993:7 **Söderblom As a European,** ed. Sam Dahlgren
1993:8 **Bildligt – om gudstjänst och bild** (Svenskt Gudstjänstliv årg 68)
1993:9 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1992,** red Jonas Alwall, Religion och Samhälle nr 88
1993:10 **Moraliskt ansvar hos individ och kollektiv. Ett teologiskt bidrag** av Gert Nilsson
1993:11 **"Ur djupen ropar jag" – kyrka och teologi i 1900-talets Ryssland** av Per-Arne Bodin

1994:1-2 **Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro-kyrka-praxis,** red Alf Härdelin
1994:3 **Kyrkans folk – uppdrag och ansvar. Om lekfolkets roll i kyrkan** av Hans-Olof Hansson
1994:4 **Konsten att gå i kyrkan. Fyra rapporter från ett religionssociologiskt projekt i Göteborg** av Göran Gustafsson, Curt Dahlgren, Thorleif Pettersson, Karl Geyer, Owe Wikström, Anders Jarlert
1994:5 **Om tolkning III. En text – flera tolkningar**
1994:6 **Rit, symbol och verklighet. Sex studier om ritens funktion,** red Owe Wikström
1994:7 **Diakonatet i världens kyrkor idag** av Åke Andrén
1994:8 **Söndagens mässa** (Svenskt Gudstjänstliv årg 69)
1994:9 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1993,** red Jørgen Straarup
1994:10 **Kyrkoherden-ämbetsmannen 1809–1930. Ett drama i tre akter** av Lennart Tegborg

1995:1 **Den sexuella människan. Konturer till en kristen sexualetik** av Gert Nilsson
1995:2 **Fönster mot forskningen 2.** Sammanfattningar av svenska doktorsavhandlingar 1991–1993 med teologisk anknytning
1995:3 **Om tolkning IV. Myt-historia-verklighet**
1995:4 **Gregorianik** (Svenskt Gudstjänstliv årg 70)
1995:5 **Concern for Creation,** ed. Viggo Mortensen
1995:6 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1994,** red Jørgen Straarup
1995:7 **Moskéer i Sverige. En religionsetnologisk studie av intolerans och vanmakt** av Pia Karlsson och Ingvar Svanberg
1995:8 **Ny Social Debatt 1995,** red Gert Nilsson
1995:9 **Kristendomens etiska utmaning** av Gert Nilsson

1996:1 **Kyrkoherdars arbetsvillkor** av Per Hansson
1996:2 **Sofia – den vishet vi förkunnar** av Ninna Edgardh Beckman
1996:3 **Psaltarens tolkning och funktion** (Svenskt Gudstjänstliv årg 71)
1996:4 **Kristen kallelse** av Werner Jeanrond
1996:5 **American Religious Influences in Sweden,** ed. Scott E Erickson
1996:6 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1995,** red Jørgen Straarup
1996:7 **Ny Social Debatt 1996,** red Gert Nilsson
1996:8 **Kyrkan – folket**

1997:1 **Uppenbarelsen som kommunikation** av Eskil Franck
1997:2 **Fönster mot forskningen 3**
1997:3 **En salig blandning.** Svenska trossamfund i regionssociologisk ock kyrkorättslig belysning, red Margareta Skog
1997:4 **Livsåskådning och kyrkobyggnad.** En studie av attityder i Göteborg och Malmö, red Anders Bäckström
1997:5 **Söndagen som påskdag** (Svenskt Gudstjänstliv årg 72)
1997:6 **Church Leadership,** ed. Per H Hansson
1997:7 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1996,** red Jørgen Straarup
1997:8 **Ny Social Debatt 1997,** red Gert Nilsson

1998:1 **Om tolkning V. Bibeln som auktoritet,** red Per Block
1998:2 **Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?** Det ekumeniska årtiondet. Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–98 avspeglat i Svenska kyrkan, av Ninna Edgardh Beckman

1998:3 **Med livet som läsebok.** Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan, red Jørgen Straarup och Gunhild Winqvist Hollman
1998:4 **Helgon. Historik och kalendarium i svensk-evangelisk tradition** av Kjell O Lejon
1998:5 **De mänskliga rättigheterna och Kyrkornas världsråd** av Alf Tergel
1998:6 **Begravning** (Svenskt Gudstjänstliv årg 73)
1998:7 **Rör inte vår kyrka! Några kyrkliga traditionsbärares berättelser om kyrkorummet** av Jonas Bromander
1998:8 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1997**, red Jørgen Straarup

1999:1 **Vad skall vi tro om de andra? Religionsteologi idag**, red Kajsa Ahlstrand
1999:2 **Diakoni – teologi, ideologi, praxis** av Erik Blennberger, Mats J. Hansson, Rolf Stål
1999:3 **Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet.** (Svenskt Gudstjänstliv årg 74)
1999:4 **Evangelium enligt Markus och Maria.** Förslag till revidering av NT 81:s översättning av Markusevangeliet utifrån en diskussion om inklusivt språk. Fredrik Ivarsson
1999:5 **Kyrkan räknas.** Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1997, red Jonas Alwall
1999:6 **Alla goda krafter. Om frivilligt arbete i Svenska kyrkan** av Jonas Alwall
1999:7–8 **Die Ambivalenz der Moderne. The Ambivalence of Modernity. Modernitetens ambivalens.** Eds. Johannes Brosseder and Evah Ignestam

2000:1 **Mission – ett spel med många röster** av Kajsa Ahlstrand
2000: 2 **Forskning om gudstjänst** (Svenskt Gudstjänstliv årg 75)

TRO & TANKE/*Supplement* (1993–1999)
1/1993 **Arbeta med bekännelsen** (Tro förr och nu)
2/1993 **Pengar, politik och moral** (Kyrka och samhälle)
3/1993 **Teologi och samhälle** (Kyrka och samhälle)
4/1993 **Härlig är jorden** (Tro förr och nu) av Gert Nilsson
5/1993 **"våra pinade bröder av Israels stam"** (Tro förr och nu) av Anders Jarlert
6/1993 **Rättvisa, fred och skapelsens integritet** (Internationella frågor)

1/1994 **Folk och kyrka i Kalmar** (Kyrka och samhälle)
2/1994 **Svenska kyrkan i det nya Europa** (Internationella frågor)
3/1994 **Första världens etik och tredje världens ekonomi** (Internationella frågor)
4/1994 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1993** av Margareta Skog. **Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1993** av Göran Åberg. **Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1993** av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
5/1994 **Aborten – ett nödvändigt ont** (Kyrka och samhälle)
6/1994 **Fönster mot forskningen 1b** (Tro förr och nu)
7/1994 **Svenska kyrkan i det nya Europa II** (Internationella frågor)
8/1994 **Några tankar om BEFRIELSEN.** Stora boken om kristen tro. Bekännelse och vuxenpedagogik (Kyrka och samhälle)
9/1994 **Välfärden – en parentes i Nordens historia?** (Kyrka och samhälle)

1/1995 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1994** av Margareta Skog. **Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1994** av Göran Åberg. **Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1994** av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
2/1995 **Är Svenska kyrkan säker?** (Kyrka och samhälle)
3/1995 **Västerländsk humanism och kristen etik – hållbar grund för samhällsmoralen?** (Internationella frågor)
4/1995 **Två kyrkor i familjen.** Rapport från en intervjuundersökning om blandäktenskap (Svenska kyrkan-Katolska kyrkan i Sverige) vintern-våren 1993/94. (Kyrka och samhälle)
5/1995 **Spånor från det teologiska verkstadsgolvet.** Föreläsningsserie vid Svenska kyrkans forskningsråd, våren 1995 (Kyrka och samhälle)

6/1995 **Mänskligt förnuft och kristen tro** av Gert Nilsson (Kyrka och samhälle)
7/1995 **Fundamentalism – mekanismer och konsekvenser** (Internationella frågor)

1/1996 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1995** av Margareta Skog. **Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1995 samt i femårsperspektiv** av Göran Åberg. **Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1995** av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
2/1996 **Kyrkligt ledarskap inför 2000-talet – om prästens yrkesroll och religiöst ledarskap** (Kyrka och samhälle)
3/1996 **Religionernas roll i krisen på Balkan – är försoning möjlig?** (Internationella frågor)
4/1996 **Heligt och profant – ekumenisk samsyn** (Tro förr och nu)

1/1997 **En folkrörelse med många röster.** En studie av Svenska kyrkans körverksamhet av Jonas Bromander

1/1998 **Kantorsutbildningen och kantorn i församlingen** av Ingrid Persenius och Jørgen Straarup
2/1998 **Kvinnligt, manligt, mänskligt.** En offentlig utfrågning kring människosyn och gudsuppfattning 27–31 oktober 1997 (Svenska kyrkans teologiska kommitté)

1/1999 **Tvångssteriliseringarna och Svenska kyrkan 1935–1975** av Kjell O. Lejon

Förändring och behov av fördjupning hänger nära samman. Just nu står förslag till förändringar i gudstjänstlivet i centrum.

Att i det läget informera om forskning kring gudstjänstlivet är en viktig uppgift som årsboken Svenskt gudstjänstliv har. Utblickar kan ge inblickar i ett område som blir allt viktigare, ju snabbare utvecklingen går.

Årsboken 2000 vill föra vidare resultat från forskning om gudstjänstliv till sina läsare. I denna årsbok presenteras forskning kring konstvetenskap och gudstjänstliv, feminism och gudstjänstliv, pedagogik och gudstjänstliv, musik och gudstjänstliv, nattvardsbön och gudstjänstliv samt kyrkosyn och gudstjänstliv.

Bredare kunskaper kan fördjupa diskussionen om och medvetenheten kring frågor om förutsättningarna för gudstjänstlivets utveckling och förändring. Utifrån denna grundförutsättning har årsboken skapats.

Artikelförfattare:
Hedvig Brander Jonsson, docent i konstvetenskap vid Uppsala universitet
Sven-Erik Brodd, professor i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet
Rune Larsson, docent i kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet
Christer Pahlmblad, TD, e. universitetslektor vid Lunds universitet
Sven-Åke Selander, professor i kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet
Karin Sporre, TD, universitetslektor vid högskolan i Falun

751 70 Uppsala · 018-16 96 67