



TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD

1998:6



Begravning



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÄRGÅNG 73

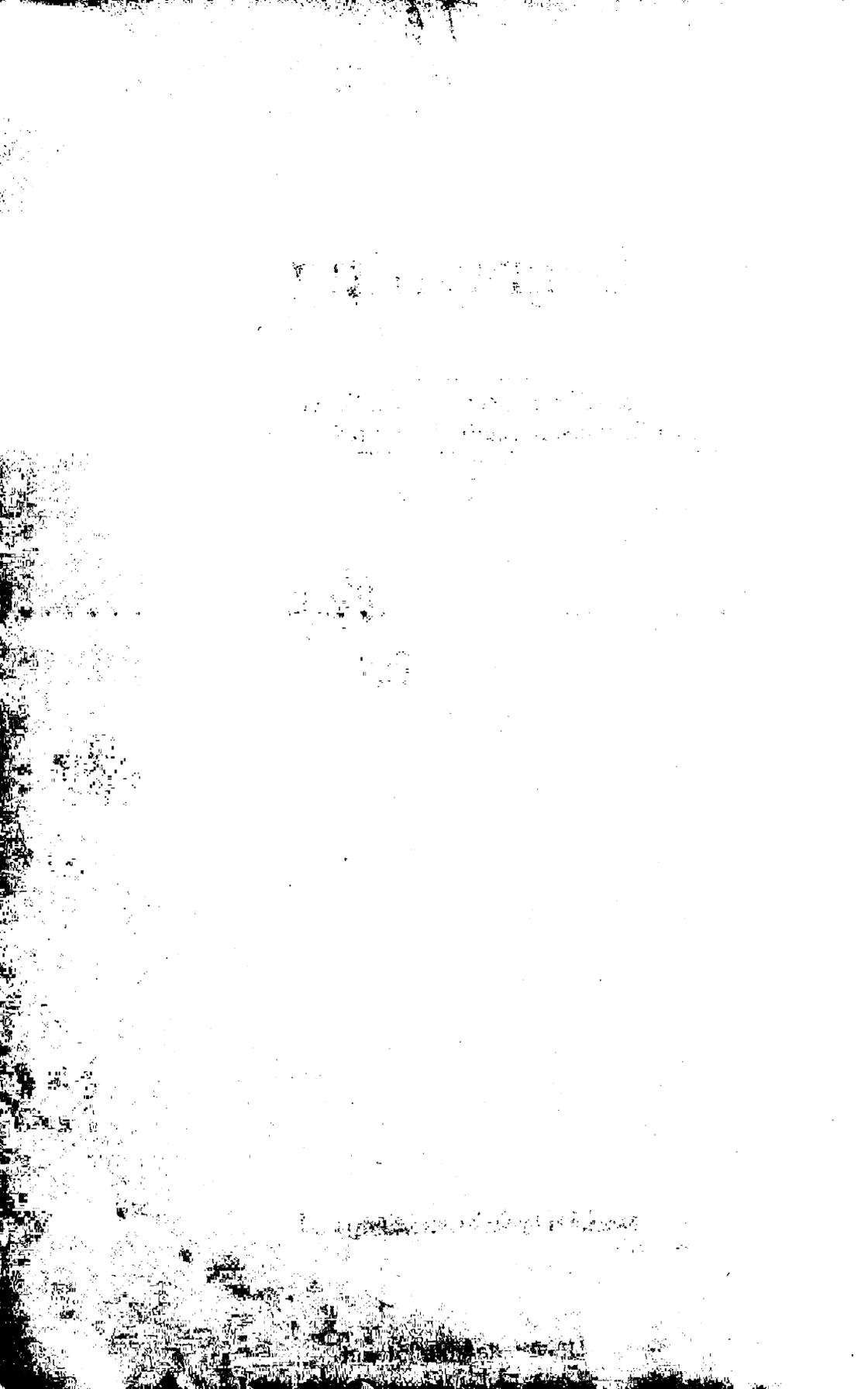
BEGGRÄNING (Svenskt Gudstjänstliv årgång 73)



FRÖSTÄNKES 1998:6

PC
S 506:73

TRO & TANKE 1998:6



Begravning

Jan-Olof Aggedal, Oloph Bexell,
Göran Gustafsson, Emilie Karlsmo, René Kieffer

Svenska kyrkans forskningsråd

TRO & TANKE
Svenska kyrkan
751 70 Uppsala

Tel: 018-16 96 67
Fax: 018-16 97 09

Prenumerationspris för 1998: 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.

©1998, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna
Omslag: Kragstensskulptur med motivet Marias död; norra delen av korgången i Uppsala domkyrka (foto: Jim P Elfström, IKON)
Sättning: Uppsala universitet, Grafiska enheten
Tryck: Elanders Gotab, Stockholm 1998
ISSN 1101-7937
Redaktör för TRO & TANKE: Evah Ignestam

Innehåll

En sista hälsning. Förord	7
<i>Av Sven-Erik Brodd</i>	
Dop, död och begravning. Analyser och reflexioner	9
<i>Av René Kieffer</i>	
Kristen begravning i ett sekulariserat och pluralistiskt samhälle.	27
<i>Av Jan-Olof Aggedal</i>	
Rum för begravning. 1900-talets begravningskapell och krematorier . .	49
<i>Av Emilie Karlsmo</i>	
Från döden till sorgen. Griftetalets syfte och funktion i homiletikhistoriskt perspektiv	86
<i>Av Oloph Bexell</i>	
Begravningsamtalet – en studie av kyrklig praxis under 1990-talet . . .	129
<i>Av Göran Gustafsson</i>	
Recensioner.	163

En sista hälsning

FÖRORD

Efter många år lämnar jag nu redaktörskapet för Svenskt Gudstjänstlivs årsböcker. Det har varit intressanta år och samarbetet med resten av redaktionen har varit mycket gott. Bland mina medarbetare med årsboken vill jag särskilt tacka tre: Evah Igestam, som är redaktör för TRO & TANKE, Ragnar Holte, som på ett suveränt sätt sköter ekonomin och som har tagit ett stort ansvar också för innehållet i årsböckerna, och Birgit Lindkvist Markström, som ensam bär ansvaret för att recensionsavdelningen skall fungera. Stafettpinnen har nu överlämnats till min kollega i Lund, Sven-Åke Selander. Den kanske lite vågade rubriken på mitt förord till denna årgång alluderar på detta, men också på det faktum att temat 1998 är *begravningen*.

Det här förordet skrivs i New York. Jag ägnade därför en del tid åt att söka komma underfund med om frågan om begravningen är aktuell i detta amerikanska, mångreligiösa samhälle. Men någon omvälvande diskussion förs inte här. Tonvikten i vad som skrivs ligger på det pastoralpsykologiska planet (individualpsykologiskt och socialpsykologiskt). Mycket av det som skrivs fokuseras i begreppet "counselling". Liksom i Sverige har kyrkorna under de senaste decennierna genomgått liturgiska reformer, också vad gäller begravningsliturgin. Det är sannolikt för tidigt att just nu förvänta sig att detta skall tas upp till förnyad prövning.

Ytterligare ett intryck från den amerikanska scenen: det finns ingen motsvarighet så långt jag kunnat se – och det är i det här fallet ganska långt – till årsboken Svenskt Gudstjänstliv. Vad som skrivs är akademiskt begränsat till den berörda disciplinen eller av rent pastoral karaktär. Ett exempel på detta är temanumret "And at Last" av *Liturgy. Journal of the Liturgical Conference* 10 (1992) No. 3, som, liksom det nummer av Svenskt Gudstjänstliv som nu presenteras, här belyser olika aspekter på begravningen.

Svenskt Gudstjänstliv 1998 har alltså temat *begravningen*. Det spänner över vida fält, men har direkt anknytning till den svenska kontexten, som är präglad av en inre sekularisering av det kyrkliga livet, där bristen på klassisk, kristen trosuppfattning suppleras av nya idéer, somliga med vag anknytning till den tro som kyrkorna gör anspråk på att företräda.

Sven-Erik Brodd

General Theological Seminary
New York, oktober 1998

THE HISTORY OF THE UNITED STATES

FROM THE FIRST SETTLEMENTS TO THE PRESENT TIME

BY

W. H. CHAPMAN

NEW YORK

1850

THE HISTORY OF THE UNITED STATES

FROM THE FIRST SETTLEMENTS TO THE PRESENT TIME

BY

W. H. CHAPMAN

NEW YORK

1850

THE HISTORY OF THE UNITED STATES

FROM THE FIRST SETTLEMENTS TO THE PRESENT TIME

BY

W. H. CHAPMAN

Dop, död och begravning. Analyser och reflexioner

Av René Kieffer

När jag var barn, fick vi i vår familj höra om min äldsta brors död i spädbarnsåldern: vi skulle glädja oss över att ha honom som ett slags skyddsängel i himlen. Även om mina föräldrar måste ha blivit chockade, när de förlorade sin förstfödde son, hämtade de tröst i att han hade hunnit bli döpt och alltså nu var hos Gud. Men för oss, hans syskon, kunde detta ibland väcka tanken att det skulle vara skönt att, liksom storebror, dö tidigt och därigenom slippa alla besvärligheter här på jorden.

Mycket i de kristna trosföreställningarna är dubbelbottnat: en överdriven betoning av det eviga liv som väntar oss efter döden kan skapa förakt för detta jordeliv. Ändå består människans normala utveckling i att växa upp och bli vuxen, med ett personligt ansvar. Även om vårt liv på sätt och vis kan uppfattas som en lång förberedelse för döden, är det viktigt för oss att inte förfalla till en sjuklig dödslängtan. Vår förestående död skall vara en sporre att på ett vuxet sätt leva livet fullt ut. När man talar om barndopet som en oförtjänt Guds gåva, får man inte glömma att denna gåva förpliktar.

I anslutning till dessa reflexioner, vill jag se närmare på det kristna dopets innebörd, innan jag studerar hur döden bearbetats i olika kristna liturgier.

1. DET KRISTNA DOPETS INNEBÖRD

Nya testamentets framställning av dopet utgör något enastående i religionshistoriskt avseende: en rit med vatten utförs en gång för alla och uppfattas som ett tecken som anspelar på Jesu död och uppståndelse. Den döpta blir helgad genom Anden och införlivad i en gemenskap av bröder och systrar, som bekänner sin tro på att Jesus Kristus uppväckts från de döda.

Så ser normalbilden av dopet ut. I praktiken finns det ännu idag mycket som är problematiskt: hur står det till med tron hos den döpta och hos dem som omger honom eller henne? Problemet är inte nytt och kunde anas redan i tidiga kristna församlingar. För att kunna se om vi har gjort framsteg angående dopets innebörd, vill jag kort presentera det kristna dopet i dess historiska ram.

I det judiska sammanhang där den kristna Kyrkan kom till, fanns det flera typer av reningar.¹ Det är känt att fariséerna ansåg att människan behövde renas genom olika slags bad, partiella eller hela. Det uppfattades som ett sätt att kunna befrias från synder, från farliga kroppsliga kontakter, som att ha rört vid en död människa eller umgåtts med hedningar.

I det s.k. proselytdopet kunde en hedning bli jude, om han genomgick ett dop (kallat *tevilâ*). Proselytdopet är alltså en utvidgning av föreställningen om ren och orent till att gälla den människa som ville bli jude. En manlig proselyt blev jude genom omskärelsen, dopet och en offerhandling, en kvinnlig proselyt endast genom dopet och offerhandlingen. Proselytdopet, liksom johannesdopet och det kristna dopet, var en engångsakt, men i motsats till de två senare, var det proselyten själv som döpte sig med vatten.

Hos esséerna i Qumran, vid Döda havet, fanns på Jesu tid en församling av särskilt män, som avskilde sig från samhället i övrigt. De uppfattade tempelkulten som förorenad och väntade på Messias – egentligen två Messias, en prästerlig och en kunglig – ankomst. De skulle rena templet. Under tiden ville de vara rena och tog dagliga bad för att beteckna den inre renhet som de eftersträvade. Det finns i Disciplinrullen en viktig text som kastar ljus över både Qumranförsamlingen och de idésammanhang i vilka det kristna dopet uppstod. Jag vill därför anföra den i dess helhet:

(Den som inte är omvänd) är inte rättfärdiggjord, så länge han ger fritt rum åt sitt hjärtas förstokelse och uppfattar mörkret som ljusets väg. Han skall inte räknas i de fullkomligas *källa* (= text, utan rättelse). Han kommer inte att bli skuldfri genom soningarna och inte renas genom reningsvatten och inte helgas genom haven eller floderna; han kommer inte att renas genom alla tvagningar med vatten. Oren, oren kommer han att förbli så länge han föraktar Guds domslut och ej låter sig tuktas av Hans råds församling. Ty det är genom det sanna rådets Ande som en människas vägar blir sonade, med alla hennes missgärningar, så att hon kan se livets ljus. Genom den heliga Anden (given) åt församlingen i Hans sanning, kommer hon att renas från alla missgärningar; genom en ande av rättvisa och ödmjukhet kommer hon att sona sin synd. Och när hon har ödmjukat sin själ under alla Guds bud, kommer hennes kött att bli renat genom att man stänker reningsvatten över henne och hon helgas så genom ångerns vatten. (1 QS 3,3–9, egen övers.)

Vattenreningarna var alltså enbart ett tecken på viljan till omvändelse.

Det kristna dopet har varit beroende av framför allt johannesdopet. Döparen hade kanske inspirerats av esséerna, men han kombinerade deras allvar inför den förestående Guds dom med en egen engångsrit. I johannesdopet finns liksom i det kristna dopet en dopförrättare, i början Johannes själv, och en människa som bestämt sig för att en gång för alla omvända sig. Vi

¹ Jag behandlar detta ämne mer utförligt i: "Judiska reningar och det dop som Jesus kommer med", Svensk Exegetisk Årsbok 51–52 (1986/87), s. 116–126.

vet att johannesdopet senare utfördes av Döparens lärjungar (detta nämns i Apg 18:25; 19:3). Kanske Jesus själv eller åtminstone hans lärjungar i början döpte med Johannes dop; vi har spår av detta i Joh 3:22,26 och 4:1f.

För det kristna dopet är det tre saker som har varit betydelsefulla: att Jesus själv lät sig döpas av Johannes, att Jesus talade om sin död som ett dop, och att man tidigt menade att Jesus själv gett befallningen att döpa. Dopet "i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn", som nämns i Matt 28:19, är troligen inte den äldsta formuleringen. Genom Paulus och Apostlagärningarna vet vi att de första kristna helt enkelt döpte i Jesu namn.² Då menade man att den döpta kom att tillhöra Jesu grupp av lärjungar, på samma sätt som folket tidigare hade döpts med johannesdopet och kallades Johannes lärjungar.

Skillnaden är emellertid stor: Jesus, men inte Döparen, uppfattas av de troende som uppstånden. Sedan tillhör de kristna den döde och uppstånde Jesus, vilket Paulus uttrycker på ett dramatiskt sätt i Romarbrevet: "Vet ni inte att alla vi som har döpts in i Kristus Jesus, också har blivit döpta in i hans död? Genom dopet har vi alltså dött och blivit begravda med honom för att också vi skall leva i ett nytt liv, såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet" (Rom 6:3f). Ännu tydligare sägs det i Kollosserbrevet: "Ni begravdes med honom i dopet. I dopet har ni också uppstått med honom genom tron på kraften hos Gud som uppväckte honom från de döda" (Kol 2:12).

Omvändelsen i johannesdopet och i det kristna dopet är likartad, men i det sistnämnda finns en tro på att den korsfäste Jesus nu är uppstånden. Detta trosmoment lösgör det kristna dopet också från de tidigare judiska reningarna. De kristna var övertygade om att tidens ände var nära förestående och samtidigt trodde de att frälsningen redan höll på att förverkligas: "När man döpte i detta perspektiv, gjorde man det under de grundläggande förutsättningar som 'Herren, Jesus' stod för, han som en gång levde på jorden och vars nu aktuella herravälde man bekände sig till".³

Dopet blev så småningom öppet inte enbart för judar utan också för hedningar, inte minst tack vare Paulus predikan om rättfärdiggörelse genom tro och om Abraham som trons modell. Det väsentliga i kyrkornas ritualer genom tiden har varit att man döper med vatten, i det man säger: "Jag döper dig i Faderns, och Sonens och den heliga Andens namn". Oftast förekommer också en trosbekännelse i en eller annan form.

Idag ställs ofta frågan kring förhållandet mellan dop och tro, men som Per Erik Persson så riktigt påpekat, är denna fråga främmande för urkyrkan: "Det finns ingen konflikt mellan spädbarnsdop och troendedop. Det finns bara ett dop. Rent historiskt är det lika omöjligt att otvetydigt leda i bevis

² Om denna formels betydelse, se L. Hartman, Till Herrens Jesu namn, i TRO & TANKE 1993:4, s. 37-47.

³ Ibidem, s. 47.

att dop av spädbarn skulle varit praxis i urkyrkan som att det inte var så".⁴ Persson tänker nog bl.a. på de spetsfundiga diskussionerna mellan exegeter angående utsagan "han blev döpt med hela sitt hus": är barnen medräknade eller inte?⁵

I Nya testamentet betecknas samma frälsningserfarenhet med begreppen tro eller dop. Rättfärdiggörelsen eller Anden står i samband med tron eller dopet (Rom 3:28; 1 Kor 6:11; Tit 3:5). De första tydliga vittnesbörderna om barndopet möter vi omkring år 200, men inte som ett ifrågasättande. Det är först under 1500-talet som man kom med invändningar mot dop av spädbarn.

Det samband som finns mellan tron och dopet, tydde man under medeltiden som att de kristna föräldrarna och faddrarna uttryckte Kyrkans tro i barnets ställe. Senare skulle barnet i sitt liv bekänna sin tro, särskilt vid konfirmationens sakrament.

Problemet blir idag påtagligt, när varken föräldrarna eller faddrarna kan stå för den kristna tron. De uppfattar dopet som ett tillfälle att fira barnets födelse, men inte som ett inlemmande i Kyrkan. Det är möjligt att den tidigare uppfattningen i Svenska kyrkan, att man kunde bli medlem genom födelsen, har fördunklat dopets ställning i Sverige. Den profilering som på senare tid har skett i Svenska kyrkan, återger dopet dess normala betydelse som porten in i Kyrkan.

Men det finns i alla kyrkor ett uppvaknande angående de pastorala aspekter som den sekulariserade och multireligiösa situationen betingar. Man rekommenderar nu en tid av undervisning för föräldrarna (och eventuellt faddrarna) om det kristna dopets mening. Dopet skjuts på tills detta moment är avklarat.

I ekumeniska sammanhang finns en allt större samstämmighet angående dopets natur. Här har studiet av de historiska omständigheterna kring det kristna dopet, som jag nämnde i början, fört kyrkorna nära varandra. Såsom Ulla-Marie Gunner och Lars Lindberg skriver: "När frikyrkliga samfund i vårt land, främst Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionsförbundet, svarat på Lima-rapporten,⁶ har de, liksom reformerta och frikyrkliga samfund i andra länder noterat, att avsnittet om ämbetet varit det svåraste att tillgodagöra sig, medan framställningen om dopet och nattvarden känts mer bibelförankrad och därför lättare kunnat tas emot i det egna samfundets liv".⁷ Det visar, enligt min mening, att det är viktigt i ekumeniska samtal att alltid förankra kyrkornas lära i Bibeln.

⁴ P. E. Persson, *Dopet, teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*, Stockholm (Verbum) 1984, s. 28.

⁵ Se t.ex. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London (SCM Press), 1974 (sixth impression), s. 358–363.

⁶ *Kyrkornas Världsrådets Limarapport* är översatt till svenska under titeln *Dop-nattvard- ämbete*, Stockholm (Verbum) 1982.

⁷ U. M. Gunner-L. Lindberg, "Nattvarden i frikyrklig tradition", i *Nattvardens teologi*, Stockholm (Verbum) 1996, s. 82.

2. BEARBETNINGEN AV DÖDEN I OLIKA KRISTNA BEGRAVNINGSRITER

a. Från de äldre riterna till det romerska begravningsritualet idag

Enligt kanon 13 i Nicaea var det redan på 300-talet påbjudet att ge den döende "den sista och mycket nödvändiga *ephodion* (= *viaticum*)",⁸ dvs. möjligheten att försonas och ta emot den sista nattvarden. Många kyrkofäder betonar att nattvarden för den kristna är den viktigaste andliga näringen inför döden.⁹ I det äldsta bevarade romerska begravningsritualet, kanske från 600-talet, sägs att den sista nattvarden för den döende är "en försvarare och en hjälp vid de rättfärdigas uppståndelse. Den skall väcka honom från de döda".¹⁰ Kyrkan inspirerades därvid av Jo 6:54: "Den som äter mitt kött och dricker mitt blod har evigt liv, och jag skall låta honom uppstå på den sista dagen".

Från och med Karl den Stores tid finns i *Sacramentarium de Gellone* en speciell anbefallning för den döendes själ (*commendatio animae*).¹¹ Man säger därvid: "proficiscere anima de hoc mundo" ("du själ, lämna denna värld") och anbefaller den döende åt den treeniga Guden, åt änglarna och alla helgonen. Man påminner om hur Gud i Bibeln befriat människor i olika sammanhang. Det centrala budskapet är att änglarna och helgonen må leda den döda människan till paradiset och ta emot henne med Kristus.

Vi vet mycket litet om hur de kristna i den äldsta tiden begravde sina döda. De valde bland de bruk som de grekisk-romerska och de judiska traditionerna tillhandahöll. De accepterade t.ex. att tvätta sina döda, men förkastade de rituella klagoropen och ändrade seden att äta vid gravarna genom att införa böner och fira mässa i kyrkan. I motsats till vad som var brukligt i den antika kulturen, var begravningsritualerna inte viktiga för att den döda skulle fortleva, utan det väsentliga var tron på Jesu seger över döden. Detta återspeglas i kristna inskrifter och i liturgin, där tron på uppståndelsen är avgörande. Johannes Chrysostomos skriver sammanfattande om detta: "Eftersom vi är fyllda av glädje, ber vi över de döda sådana psalmer som uppmuntrar oss att ha tillförsikt inför döden".¹²

I många länder förlöpte en kort tid mellan döden och begravningen. Den använde de kristna till att be vid den dödas bädd, särskilt med hjälp av

⁸ Denzinger 55; i den latinska översättningen står det: "ita ut, si quis egreditur e corpore, ultimo et necessario viatico minime privetur". Här och i den följande framställningen följer jag en av de bästa specialisterna på området, P. M. Gy, "La mort du chrétien", i A. G. Martimort, "L'Église en prière. Introduction à la Liturgie", Paris-Tournai-Rome-New York (Desclée) 1961, s. 618-630.

⁹ Se t.ex. Paulinus, Vita Ambrosii 47 (PL 14, kol. 43); Gaudentius av Brescia, Tractatus II in Exodum, CSEL 68, s. 31; Hieronymus, In Matt. 2, PL 26, kol. 112.

¹⁰ "Communio erit ei defensor et adiutor in resurrectione iustorum. Ipsa enim resuscitabit eum", Ordo 49,1 i M. Andrieu, Les "ordines Romani" du haut moyen âge, Louvain, Spicilegium 1931 ff, vol. IV, s. 529.

¹¹ Se P. de Puniet, Le Sacramentaire romain de Gellone, Rome, Ed. Liturgiche, 1938.

¹² Johannes Chrysostomos, De S. Bernice et Prodoce, PG 50, kol 634.

psaltaren. Utifrån denna praxis har officiet för de döda vuxit fram i den romerska liturgin, som innehåller en vigیل, laudes och vesper. Texterna finns bevarade från 800-talet och de flesta bönerna bes i den dödas ställe (*in persona defuncti*). Jobs klagan förekommer, men också olika böner om förlåtelse och om ett evigt liv hos Gud.

Enligt det ovan anförda ritualet från 600-talet, bad man som första psalm Ps 114 (= LXX 113) *In exitu Israel de Aegypto*. Den beskriver uttåget ur Egypten och övergången över Jordan, med antifonen "änglarnas kör må ta emot dig" (*chorus angelorum te suscipiat*), som används även idag i den romerska begravningsliturgin. När man lämnade den dödas hus, sjöng man Ps 93 (= LXX 92; "Herren är konung"), vilket kan uppfattas som en beskrivning av den uppståndne Kristus seger, tillsammans med antifonen "Du har danat mig ur jorden och klätt mig med kött, min Frälsare; Herre, väck mig från de döda på yttersta dagen". Ytterligare psalmer var: Ps 42 (= LXX 41; "Som hjorten längtar till bäckens vatten"); Ps 4, med antifonen "änglarna må leda dig i Guds paradís" (*in paradiso Dei ducant te angeli*), som återspeglas även i dagens liturgi; Ps 15 (= LXX 14; "Herre, vem får gästa ditt tält? Vem får bo på ditt heliga berg?"); Ps 51 (= LXX 50; "Förbarma dig, Gud, i din nåd"); Ps 25 (= LXX 24; "Herre, jag sätter mitt hopp till dig, du min Gud, jag förtröstar på dig"); Ps 56 (= LXX 55; "Förbarma dig, Gud, jag är förföljd"); Ps 57 (= LXX 56; "Förbarma dig, Gud, förbarma dig! Jag flyr till dig, i dina vingars skugga tar jag min tillflykt").

I detta urval av psalmer överväger hoppet att den döda med Kristus kan fira segern över döden och möta den levande Guden, samtidigt som man ber om Guds barmhärtighet för den döda.

I antiken samlades man gärna på vissa dagar vid den dödas grav och åt en rituell måltid. Detta bruk ersattes kanske redan från andra seklet genom att man firade nattvarden för den döda. Genom Augustinus¹³ vet vi att man i Rom i slutet av 300-talet firade nattvarden vid själva begravningen, även om detta bruk inte fanns överallt i Orienten.

Sedan medeltiden utgör Requiemmässan ("själamässa") den normala begravningsgudtjänsten i den romerska liturgin, även om det efter 1969 skett uppmjukningar med hänsyn till tidens ändrade förhållanden. Det finns nu ett stort urval av texter ur Gamla och Nya testamentet att välja mellan, för att själamässan (eller en enkel Ordets liturgi) skall kunna anpassas till de förhållanden som råder bland den dödas anhöriga och vänner. Introitus *Requiem aeternam* är hämtad ur det apokryfa 4 Esdras 2:34f. Den hos en del musiker så populära *Dies irae* från 1100- eller 1200-talet sjungs sällan idag. Med sin rädsla inför den yttersta domen är den mycket avvikande från de tidiga begravningsritualerna och hör delvis samman med betoningen av läran om skärselden.

¹³ Augustinus, *Confessiones* 9: 12,32. Augustinus nämner också att hans mors kropp ställdes bredvid graven vid begravningsceremonin.

I anslutning till själamässan (eller till Ordets gudstjänst) finns ett avskeds-tagande, där prästen hedrar den dödas stoft. Här kan man idag välja mellan olika texter. Vi återfinner de gamla formuleringarna om att Guds helgon och Herrens änglar må ta emot den döda människan och föra henne fram inför Guds ansikte. Kristus kommer att ta emot den han har kallat, en tydlig anspelning på den kallelse den döda fått i dopet. Prästen påminner Gud om att han har lovat att alla som avsomnar i Kristus skall uppstå med honom på den yttersta dagen (se 1 Tess 4:16). En annan text framhäver att Kristi blod och död på korset kommer att ge den döda försoning med Gud. Dopets vatten kommer att hjälpa honom eller henne att med egna ögon kunna se Guds frälsning. Prästen bestänker den döda med vigvatten, som skall påminna församlingen om dopets vatten, och incenserar honom eller henne, eftersom den döda varit ett tempel åt den heliga Anden (se 1 Kor 3:16).

Vid processionen till kyrkogården brukar man sjunga de gamla antifonerna *In paradisum* eller *Chorus angelorum*. Vid graven används fritt olika böner som anspelar på dopet, nattvarden och uppståndelsen.

b. Den ortodoxa liturgin i Sverige

Det som först slår en betraktare av de olika begravningsritualen i den ortodoxa kyrkan är deras längd, i jämförelse med den knapphet som kännetecknar västerländska liturgier. Dessutom finns där alltid ett levande samspel mellan kören, diakonen, prästen, läsaren och församlingen.

I den svenska översättning som används vid begravningen av en lekman,¹⁴ börjar kören med att sjunga: "Helige Gud, helige Starke, helige Odödlige, förbarma Dig över oss". Hela liturgin präglas av att människan står inför den treenige och barmhärtige Guden. Kistans lock tas bort och dess nedre del täcks med ett kyrktäcke. Före aktens början delas ljus ut till alla närvarande, en symbol för påskens ljus. Prästen börjar med att incensera kistans fyra sidor, vilket kan, som i den romerska liturgin, tolkas som att den döda har varit Andens tempel. På uppmaning av diakonen hälsar prästen församlingen med orden: "Välsignad vare vår Gud städse, nu och alltid och i evigheternas evighet".

Så följer Ps 91 (= LXX 90), som kommenteras av läsaren med tanke på den avlidna: "Den som sitter under den Högstes beskärm och vilar under den Allsmåktiges skugga, han säger: 'I Herren har jag min tillflykt och min borg, min Gud, på vilken jag förtröstar' osv."

I "katisma"¹⁵ från Ps 119 (= LXX 118) alternerar kören och läsaren. Kören anger tonen med: "Saliga är de vilkas väg är ostrafflig, de som vandrar

¹⁴ Jag har av Annicka Lindberg fått en kopia av den stencilerade utgåva som ingår i den Svenska ortodoxa handboken för Heliga Annas Ortodoxa Församling, Eskilstuna 1997.

¹⁵ Jag avstår här från att definiera de olika ortodoxa beteckningarna "katisma", "troparion", "ektenia", "theotokia" och "i femte tonen", eftersom detta inte spelar någon roll för vår innehållsliga analys.

efter Herrens lag, Halleluja". Läsaren uttrycker *in persona defuncti* den avlidnas rop efter frälsning inför Herrens rättfärdiga dom, medan kören sjunger "förbarma Dig över Dina tjänare" eller "Halleluja". Ett "troparion i femte tonen" åberopar helgonens skara, som redan "har funnit livets källa och paradiset port". Frälsningshistorien sammanfattas med tanke på den avlidna: "Du som i begynnelsen av intet danade mig och förlänade mig Din gudomliga avbild, men som återförde mig till den jord av vilken jag är tagen, då jag bröt mot Dina bud; återför mig till Din likhet och återställ den forna härligheten". Sedan ber man för den avlidna: "Ge Din hädansovne(a) tjänare (tjänarinna) ro och förlåt honom (henne) alla hans (hennes) missgärningar". Tropariet avslutas med en lovprisning av den Treenige Guden och av den "välsignade Gudaföderskan".

I den följande "ektenin" ber man igen om Guds förbarmande över den avlidna och åberopar Kristi uppståndelse. Efter Ps 51 (= LXX 50; "Förbarma dig, Gud, i din nåd") följer olika hymner, "troparier", "theotokier", där olika temata behandlas: uttåget ur Egypten, människans bräcklighet, "ett blandat väsen, stående mellan förnedring och storhet", de fromma ynglingarna i ugnen (se Danielboken), Guds helighet och martyrernas seger, Kristi utblottelse och uppståndelse, Gudaföderskans renhet, den avlidnas behov av barmhärtighet. Allt detta ger församlingsmedlemmarna en möjlighet att bearbeta sin sorg över den käras bortgång och sin egen framtida död. Det avslutas med körens sång av saligprisningarna, som beskriver de kristnas väg till himlen.

Efter läsningen av Joh 5:24–30, som påminner om Människosönens rättvisa dom, kommer slutligen avskedet som inleds av kören med orden: "Kom bröder, låt oss ge den sista kyssen åt den döde, tackande Gud. Ty han (hon) har gått bort från sin släkt och skrider nu mot graven. Han (hon) oroar sig ej längre över fåfängligheter och över det hårt prövade köttet". Man ber till Gudamodern att hon skall bönfälla den Allgode att ge den hädangångna ro i de rättfärdigas boningar. I den dödas ställe sägs: "Ännu igår samtalande jag med er och plötsligt kom dödens fruktansvärda stund. Så kom då alla som känt mig, och kyss mig med den sista kyssen".

Efter litanian som börjar med "Helige Gud, helige Starke, helige Odödliga, förbarma Dig över oss", ber man Fader vår, nya "troparier" och "ektenin", som slutar med prästens avlösningsböner. Han öser mull korsvis över kistan och säger tre gånger: "Jorden är Herrens och allt vad därpå är, jordens krets och de som bor därpå. Av jord är du kommen, jord skall du åter varda".

På vägen till graven och vid graven finns liknande sånger som under ceremonierna i kyrkan. Kistan sänks ned i graven, med den avlidnas ansikte mot öster. Prästen bestänker i korsform graven med olja från oljelampan eller aska från rökelsekaret. Han ber, med en trolig anspelning på dopet: "Rena mig med isop från min synd, två mig, så att jag blir vitare än snö" (= Ps 51:9; LXX 50:9).

Det långa begravningsritualet bearbetar genom sina många upprepningar de olika känslor församlingen kan ha inför den avlidna. Det förutsätter emellertid troende som kan lovprisa den treenige Guden, tro på Kristi frälsningsbringande gärning och sina förbilder i Maria, Gudaförderskan, och i alla martyrer.

c. Svenska kyrkans begravningsritual

1968 års kyrkohandbokskommitté föreslog 1981 en ny ordning för begravning i Svenska kyrkan,¹⁶ samtidigt som Pehr Edvall stod för en värdefull bilaga.¹⁷ Eftersom den sistnämndes arbete hade stor betydelse för utformningen av det nya ritualet, kan det vara nyttigt att sammanfatta hans slutsatser, som gäller studiet av den romersk-katolska och den grekisk-ortodoxa kyrkan, de reformerta och de anglikanska kyrkorna, Metodistkyrkan, Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionsförbundet.¹⁸

1. Under medeltiden och reformationen utgjorde bot- och domsmotiven den mörka grund mot vilken föreställningen om de dödas uppståndelse och det eviga livet tecknades. Läran om skärselden var under medeltiden en bidragande orsak till denna betoning av boten.

2. Under inflytande från den bibelteologiska forskningen förstärktes under 1900-talet kraftigt uppståndelsetanken. De kristna är ju döpta till Kristi uppståndelse. Markant framträder denna tendens efter Andra vatikankonciliet 1965. Som exempel kan nämnas den romersk-katolska ritens tillämpning i Frankrike. Där används nu ljusa inledningssånger, kollektböner och responsier med påskton; i Tyskland förekommer Alleluiasång efter evangelieläsningen.

3. Det finns också en skillnad mellan äldre och nyare ritual, när det gäller utformningen av den själavårdande funktionen. De äldre ordningarna har genomgående en mera objektiv ton, de senare en mera personlig. Man betonar nu begravningen som hjälp och stöd för de närvarande. I griftetalet och i personliga meditationer erinrar man om den dödas liv och gärning. / ?

4. I de flesta tidigare ordningarna var (bortsett från rekviemmässan) församlingens liturgiska aktivitet begränsad. I dagens begravningar deltar de närvarande mer aktivt i den liturgiska utformningen.

5. Förbönen för den avlidna har i många kyrkor ökat som en spontan yttring av samhörighet med den avlidna, utan att frågan om skärselden berörs.

Edvalls iakttagelser tycks mig vara väl underbyggda. Jag skulle emellertid vilja understryka att den äldsta kristna begravningen, mer än medeltidens,

¹⁶ 1968 års kyrkohandbokskommitté, Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, SOU 1981:65, Stockholm (Gotab) 1981, s. 86–122.

¹⁷ P. Edvall, Döendet, döden och begravningsgudstjänsten, i Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, bilaga 5, SOU 1981:68, Stockholm (Gotab) 1981.

¹⁸ Se Edvall, s. 89–94, "Sammanfattande jämförelse. Motiv och utvecklingslinjer i begravningsritualen".

präglades av uppståndelsemotivet, såsom jag ovan har visat. Reformerna idag går egentligen helt enkelt tillbaka till Nya testamentets och kyrkofädernas uppfattning om döden.

Svenska kyrkans förslag till nyordning (1981) innehåller tre huvudmoment: Andakt före begravningen, begravningstjänst och ordning för akten vid graven. Alla tre kännetecknas av stor smidighet, med alternativa böner. Vid begravningstjänsten förekommer dessutom bibeltexter och böner som är anpassade till kyrkoåret, till den avlidnas ålder och till omständigheterna kring hans eller hennes död.

Vid andakten före begravningen föreslås psalmer, trösteord, förböner, syndabekännelse och avlösning, Fader vår och välsignelse. Bönerna uttrycker den döendes eller den dödas klagan inför sin stora nöd, men också förtröstan på Gud och på frälsaren Jesus Kristus. Anmärkningsvärt är att det inte finns någon anvisning om *viaticum*, som spelat en viktig roll i den tidiga kyrkan och även idag i den Katolska kyrkan, där dessutom de sjukas smörjelse delas ut. Hoppet om de rättfärdigas uppståndelse efter döden betonas särskilt.

Begravningstjänsten inleds med orgelmusik eller med annan instrumental- och/eller vokalmusik. Församlingen sjunger en svensk psalm eller också någon psaltarpsalm, t.ex. "Herren är min herde" (Ps 23; = LXX 22) eller "Min hjälp kommer från Herren" (Ps 121; = LXX 120). Griftetalet kan utformas som en meditation som övergår till bön och läsning av bibeltexter. Efter textläsningarna kan den apostoliska trosbekännelsen läsas gemensamt; detta troligen beroende på om församlingen består av övervägande kristna bekännare.

Vid överlåtelsen låter prästen mull tre gånger falla på kistan och säger: "Av jord är du kommen, jord skall du åter varda. Jesus Kristus, vår Frälsare, skall uppväcka dig på den yttersta dagen". Men det finns även ett alternativ som inte nämner Jesus Kristus. Därefter följer Fader vår, en psalm och olika böner och förböner. Avskedstagandet med blomsternedläggning kan förekomma i kyrkan eller vid graven. Slutönskan består av välsignelseord, slutpsalm och musikaliskt postludium.

Alternativa begravningsformer är i tidegårdens eller i högmässans form. Den pastorala omsorgen kommer till uttryck i att det finns en speciell ordning för begravning av ett dödfött barn eller ett barn som avlidit i späda ålder.

Akten vid graven är enkel och kan utformas på olika sätt, allt efter omständigheterna.

d. Frikyrkliga ritual i Sverige

Det föreligger två nya, frikyrkliga handböcker till den kristna församlingens tjänst, där också ett nytt begravningsritual föreslås. Den ena (A) gäller för Svenska Alliansmissionen, Svenska Missionsförbundet och Svenska Fräls-

ningsarmén,¹⁹ den andra (B) för Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Svenska baptistsamfundet, Örebromissionen och Finlands Svenska baptistsamfund.²⁰

I förordet till den förstnämnda (A) boken finns en tankeväckande pastoral synpunkt: arbetet har ”präglats av samverkan med det under samma tid pågående arbetet på ny handbok för Svenska kyrkan. Från båda håll har vi sett det angeläget att i synnerhet gudstjänstordningar av allmänmänsklig karaktär, som exempelvis vigsel till äktenskap och begravningsgudstjänst, känns igen, när människor från olika samfund deltar” (s. 5f). Det finns en klar profilering av meningen med gudstjänster: ”Gudstjänsten är ett möte med Gud i den helige Andes kraft. Herren talar väckande och livgivande, fostrande och vägledande, tröstande och upprättande till den gudstjänstfirande församlingen (Rom 10:17; 2 Tim 3:16–17)... Men gudstjänsten är också människors möte med varandra. Med Kristus som centrum förenas människor i en trons och kärlekens gemenskap till fördjupat ansvar och förnyad inspiration att hjälpa varandra” (s. 11).

Det finns en liknande, teologiskt genomarbetad syn på begravningsritualet: ”Aktning inför döden och den döde, bekännelse till det kristna hoppet och tröst för de levande är begravningsgudstjänstens trefaldiga innebörd. Det eskatologiska draget och den glada vissheten om evigt liv har inom våra två samfund alltid förenats med framhållandet av livets allvar och vikten av personlig tro. Tron på Jesu Kristi uppståndelse och evighetsperspektivet bör dominera gudstjänsten, som mera skall ta sikte på de levande än den döde” (s. 120). I denna mening uppmuntrar man till pastoral hänsyn: ”I begravningsgudstjänsten möter vi ofta ovana kyrkobesökare. Det är angeläget att akten genomförs i den anda av evangelisk förtröstan och allvar, som motsvarar vår kristna syn” (s. 120).

Ordningen för begravningsgudstjänst inleds med solosång, körsång eller instrumentalmusik, samt en församlingssång. Gudstjänsten inleds med trenighetsformeln ”I Faderns och Sonens och den helige Andens namn”, varpå det kristna hoppet om uppståndelse betonas: ”Låt uppståndelsens ljus bryta fram i vårt mörker” (s. 121).

Det finns olika förslag till skriftläsning av pastorn eller genom växelläsning. Griftetalet skall framhäva tron på de dödas uppståndelse, och det finns, såsom i Svenska kyrkan, olika formler som pastorn kan använda, när han eller hon tre gånger låter mull falla på kistan. En av de avslutande bönerna innehåller tack ”för dagar av glädje, ögonblick av lycka, tider av arbete och möda, bekymmer och oro”, men också uppmuntran till de närvarande att ”inte låta hoppet släckas och kärleken kallna” (s. 124).

¹⁹ Handbok till den kristna församlingens tjänst. Svenska Alliansmissionen, Svenska Missionsförbundet, Svenska Frälsningsarmén, Stockholm (Verbum) ²1990, s. 120–147.

²⁰ Till församlingens tjänst, Handbok för Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Svenska baptistsamfundet, Örebromissionen och Finlands Svenska baptistsamfund, Örebro (Libris) 1987, s. 143–185.

Den efterföljande bibelläsningen skall, liksom i Svenska kyrkan, fritt anpassas till kyrkoåret och till den avlidna och hans/hennes anhöriga. Läsningarna kommenteras med hjälp av psaltarpsalmer, såsom de traditionella Ps 23 (= LXX 22), Ps 84 (= LXX 83) och Ps 90 (= LXX 89). Det föreslås också ytterligare bibeltexter, som talar om död, evigt liv och uppståndelse (Joh 3:16, 10:10, 11:25f, 14:1-3; Rom 8:38f, 1 Kor 15:53-57, Upp 7:9-17, 21:5f.) Efter läsningarna följer församlingssång och solosång, körsång eller instrumentalmusik.

Avskedstagandet mynnar ut i slutönskan, "Herren bevara vår utgång och vår ingång från nu och till evig tid", "Fader vår" och Välsignelsen. En ny församlingssång kan eventuellt förekomma och slutligen ett postludium.

Såsom i Svenska kyrkan finns speciella ceremonier för ett dödfött barn eller ett barn som avlidit i späda ålder. Dessutom föreslås en ordning vid gravsättning som liknar vissa delar i begravningsritualet. En speciell ordning anges vid andakt i sorgehuset eller vid utfärdsbön.

Den andra, ovan nämnda, handboken (B) har ett mycket liknande innehåll för begravningsordningen, men mindre tydliga teologiska kommentarer. Det preciseras att minst tre bibelläsningar och högst sex skall förekomma (s. 158). I handboken förekommer också en parentation eller tack-sägelse i samband med meddelande om dödsfall (s. 149-151). Även den präglas av hoppet om uppståndelse och ett evigt liv.

3. NÅGRA PERSONLIGA REFLEXIONER

Seneca har med sin berömda bok, "Om livets korthet",²¹ satt igång intresset i Västerlandet för djupare reflexioner över liv och död. Under medeltiden fanns en populär litterär genre, handböcker i döendets konst, som intresserade både teologer och vanliga människor. Att dö oförberedd uppfattades som en olycka, och man bad därför i litanior om att bli förskonad från en plötslig död.

* Philippe Ariès²² har visat hur föreställningar och seder i Västerlandet väsentligt ändrats från medeltiden till våra dagar. Tidigare var det normalt att dö omgiven av sina anhöriga och vänner. Om den döende fortfarande kunde tala, uttryckte han/hon högtidligt sina sista önskningar. Den döende biktade sig, tog emot nattvarden och de sjukas sakrament.

I en kristen familj bad de anhöriga gemensamma böner: psaltarpsalmer, Fader vår, Hell dig Maria. Själv upplevde jag detta fortfarande vid min mormors död, då vi alla bad rosenkransen och den döende följde med på radbandet som hon höll i sina händer. Idag förekommer detta sällan. Mera

 ²¹ Svensk övers. av J. Bergman, Stockholm (Fabel bokförlag) 1991.

²² Ph. Ariès, Döden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar, Stockholm (Natur och Kultur) 1979 (översatt från franska).

vanligt är att den döende ligger på ett anonymt sjukhus, där sjukpersonal vakar över honom eller henne och i bästa fall någon anhörig är närvarande vid den sista stunden. Döden har i det moderna samhället skuffats undan så långt som möjligt.

På senare år har det, inte minst genom Elisabeth Kübler-Ross böcker,²³ skett en omsvängning. Hon har studerat de olika faser många döende går igenom, från förnekandet och revolten till ett slutligt accepterande av dödens ofrånkomlighet. Både i vetenskaplig och populärvetenskaplig litteratur har döendet behandlats ur olika synpunkter: medicinska, psykologiska, sociologiska, och historiska aspekter.²⁴ Men alla dessa insikter återspeglas knappast i de nya begravningsritualerna. Däremot spelar där Bibeln och den teologiska reflexionen en avgörande roll.

Bibeln är ingen systematisk skrift över livet och döden, men den genomsyras i sin helhet av frågan om människans liv och död på jorden. Hos grekerna uppfattades döden som naturlig, men i senare teologiska reflektioner, i Bibeln och i den judiska traditionen, uppfattas döden som onaturlig. Människan har skapats till Guds avbild för att leva i ett paradistillstånd, men genom synden förlorade hon detta tillstånd (1 Mos 2–3). I Vish 1:13 och 2:23 sägs det uttryckligen att Gud inte skapade döden utan att den kom genom djävulens avund. Här anknyter författaren till beskrivningen av syndafallet i 1 Mos 3. I 4 Esra 3:7 uttrycks denna syn på följande sätt: "Du har ålagt honom (Adam) ett enda av dina bud; men han överträdde det. Omedelbart förordade du döden för honom och hans avkomma".

Denna utveckling gjorde att man i den judiska apokalyptiken började föreställa sig ett Guds rike vid världens slut, då synden och döden definitivt skulle övervinnas. Uppståndelsetanken i Jes 26:19 och Dan 12:2 innebär att Gud kommer att uppväcka även dem som redan dött för länge sedan. De rättfärdiga skulle få ett evigt liv, de orättfärdiga en evig död (se t.ex. 4 Esra 7:31ff).

Alla dessa föreställningar påverkade senare den nytestamentliga teologin, men där kom en ny tanke till, särskilt hos Paulus: Jesu uppståndelse blir både modell för och orsak till att de rättfärdiga uppstår.²⁵

Men i den vanliga framställningen i Gamla testamentet är döden enbart en naturlig företeelse: "Vi måste ju alla dö och är som vatten som spills på jorden, vilket inte kan samlas upp igen" (2 Sam 14:13f). Människan (*adam*) är tagen ur jorden (*adamah*) och måste vända åter till den. Hon är stoft, och

²³ Se särskilt E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York 1968; *Death—the Final Stage of Growth*, Eaglewood Cliffs (Prentice-Hall) 1975 (sv. översättning: *Döden*, Malmö (Rabén & Sjögren) 1978). På svenska finns dessutom: *Döden är livsviktig. Om livet, döden och livet efter döden*, Stockholm (Natur och Kultur) 1991.

²⁴ Se t.ex. H. Congdon, *The Pursuit of Death*, Abingdon 1977; Sh. B. Nuland, *Hur vi dör*, Stockholm (Bromberg) 1994 (övers. från engelska).

²⁵ Se min artikel Kristi uppståndelse och den allmänna uppståndelsen, i boken *I närkamp med Bibeln*, Stockholm (Verbum) 1994, s. 129–143 (och fotnoter på s. 148f).

till stoft skall hon åter bli (se 1 Mos 3:19). Denna syn präglar även den kristna upplevelsen av döden under begravningsliturgin.

Den skugga som stiger ner i underjorden (*she'ol*) är i Gamla testamentet oftast inte längre en levande människa med ett riktigt gudsförhållande: "Vem lovsjunger dig i dödsriket?" (Ps 6:6). "Herre, vad har du för vinst av min död, av att jag sänks i graven? Kan mulden prisa dig? Kan den förkunna din trofasthet?" (Ps 30 (29):10). "Jag multnar bland de döda, likt de fallna som vilar i graven, dessa som du inte längre minns och som är avskurna från dig" (Ps 88 (87):6.11ff).

Eftersom de kristna liturgierna frimodigt använder texter ur Gamla testamentet, kommer tveksamheten inför vad som sker efter döden också med, även när de nytestamentliga texterna segervisst talar om en uppståndelse i Kristi gemenskap. Sorgen inför en kär anhörigs plötsliga bortgång, präglas på detta sätt av både bestörtning och hopp. Icke-troende kan lättare acceptera det kristna hoppet, när det också tecknas mot bakgrunden av ovisshet och tomhet inför döden.

Den frihet som olika moderna begravningsritualer nu medger, tillåter prästerna och pastorerna att anpassa akten till de närvarandes olika utgångspunkter. Det vore emellertid fel att glömma det hopp, som Jesus genom sitt kors och sin uppståndelse väckt bland människorna.

Vid begravningen av moder Teresa av Calcutta användes inför en mycket sammansatt grupp av människor från olika religioner det normala katolska ritualet, men med inslag av indiska seder. I slutet av ceremonin fick företrädare för olika religioner, med hjälp av sina egna heliga texter och traditioner, uttrycka sin sorg. Jag anser att detta var helt riktigt i ett multireligiöst sammanhang. I Sverige kan något liknande förekomma, när även representanter från ett mera sekulariserat Sverige får uttrycka sin sorg efter eller under den kristna gudstjänsten. Vanligtvis blir det då allmänmänskliga känslor som liknar dem vi kan finna i Gamla testamentet.

 Det finns här en pastoral situation som liknar den som församlingarna står inför vid dopet, när tron på det kristna budskapet är mycket vag bland de närvarande. Kyrkan fortsätter att använda det vanliga dopritualet, där det explicita sambandet med Kristus förkunnas – men i det tal som dopförrättaren håller kan han eller hon försöka fånga upp de närvarandes tveksamhet inför ett ritual som de känner sig främmande för. Kyrkan fortsätter att stå för den explicita trosbekännelse som de närvarande kan bejaka, i den mån de har öppnat sig för det kristna budskap som har förklarats för dem i pastorala samtal.

Vi möter alltså i ett sekulariserat samhälle liknande problem, såväl vid dopet som vid begravningen. I båda uttrycks samhörigheten med den döde och uppståndne Kristus; vid dopet i en för de flesta samfund tydlig sakramental form med vatten och ord, vid begravningen i ett friare ritual. Men de pastorala problemen är likartade. I båda fallen har vi att göra med gränssituationer vid livets början och dess slut. Liv och död angår alla människor,

oberoende av trosriktning och världsåskådning. Därför är det viktigt att de närvarande uppmuntras att reflektera över det egna livet och den egna döden. I respekt för deras integritet skall emellertid förkunnelsen inte skymma de kristnas tillförsikt och hopp om evigt liv.

Résumé

L'article analyse les liens entre le baptême, la mort et les funérailles chrétiennes.

1. Une première partie étudie "la signification du baptême chrétien" dans son enracinement juif. Il est bien connu que les Pharisiens exigeaient différentes sortes de purifications, partielles ou complètes. Il fallait se purifier de ses péchés et se protéger contre des contacts corporels impurs, d'avoir p. ex. touché un cadavre ou un païen. Le baptême des prosélytes était une extension de cette conception de la pureté: un païen mâle devenait juif en se baptisant, en se faisant circoncire et en offrant un sacrifice. Les Esséniens à Qoumrân avaient la coutume de se baigner chaque jour rituellement pour signifier leur ferme propos de se convertir et d'attendre la venue des deux Messies.

Le baptême de Jean avait certaines ressemblances avec la conception essénienne des purifications, mais il ne se pratiquait qu'une seule fois. A la différence de ce qui se passait dans le baptême des prosélytes, on ne se baptisait pas soi-même, mais celui qui baptisait (au début Jean, ensuite ses disciples) le faisait au nom du Baptiste.

De façon analogue, le baptême chrétien se fait au nom de Jésus, mais celui-ci est considéré comme le Seigneur ressuscité du baptisé qui se joint à la communauté des disciples. Le rite essentiel a très tôt consisté en un baptême d'eau au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, même si au début il se pratiquait au nom de Jésus.

Dans le Nouveau Testament la même expérience du salut s'exprime par la foi et par le baptême. Dans un baptême d'enfant le lien entre les deux était au Moyen Âge interprété en ce sens que les parents et les parrains affirmaient leur foi chrétienne au nom de l'enfant. Cela pose aujourd'hui des problèmes pastoraux, quand la famille qui fait baptiser son enfant n'a plus aucune référence chrétienne.

2. La deuxième partie analyse la manière dont les funérailles chrétiennes traitent de la mort.

a. Un premier chapitre présente un aperçu rapide de l'évolution à partir des premiers rites funéraires jusqu'à la liturgie romaine actuelle.

Toute la tradition chrétienne insiste avec le canon 13 de Nicée sur l'importance du viatique en danger de mort, probablement en connexion avec Jn 6,54. La "commendatio animae" est à partir de Charlemagne une céré-

monie pour les mourants et non plus une désignation des funérailles. Elle contient des éléments qui sont conservés dans la liturgie romaine actuelle, comme la demande que les anges et les saints conduisent le défunt au Paradis et l'y accueillent avec le Christ.

Les chrétiens ont rejeté les lamentations rituelles du monde antique, mais conservé la toilette funéraire. Ils ont remplacé les repas auprès des tombes par des prières à l'église et par la célébration de la messe. La récitation des psaumes pour les défunts est très ancienne et a abouti à l'Office des morts dans la liturgie romaine. Les prières sont censées être faites *in persona defuncti*: le défunt a conscience d'être pécheur mais il souhaite que son âme puisse rejoindre les anges et les saints au Paradis et que son corps soit ressuscité au dernier jour.

Dans la messe pour les défunts on ne chante plus guère aujourd'hui le *Dies irae* du XIIe ou XIIIe siècle, qui avec sa crainte terrible du jugement dernier est peu compatible avec la confiance qu'exprimaient les rites anciens. Le renouveau après Vatican II prévoit une liturgie où l'on peut choisir entre un grand nombre de textes scripturaires, adaptés aux circonstances variées. Volontiers on essaye dans des rituels nationaux de favoriser dès le début des funérailles des formulations de confiance et d'espoir chrétiens.

b. La liturgie orthodoxe en Suède est caractérisée par sa longueur et par son alternance entre la chorale, le diacre, le prêtre, le lecteur et l'assistance. Elle commence par la demande de miséricorde de la part du Dieu saint, fort et saint. Tous les participants portent en main un cierge allumé, symbole de la lumière pascale. Les psaumes 91 (= LXX 90) et 119 (= LXX 118) sont lus et commentés par des chants. La chorale indique le thème: "Heureux ceux dont les chemins sont impeccables, ceux qui marchent selon la loi du Seigneur". Le lecteur exprime *in persona defuncti* la demande de salut face au jugement divin. A plusieurs reprises les saints et surtout Marie qui a enfanté Dieu sont présentés comme les modèles du chrétien. Le chant des béatitudes indique quel est le chemin que celui-ci doit prendre vers Dieu.

Par ses nombreuses répétitions, la liturgie orthodoxe permet à l'assistance de surmonter sa désolation grâce à sa foi chrétienne.

c. L'Eglise suédoise a renouvelé son rituel par des études poussées. Pehr Edwall a analysé de près l'évolution dans plusieurs liturgies. Ses conclusions principales sont les suivantes: L'aspect de jugement qui dominait au Moyen Âge et à la Réforme est aujourd'hui remplacé par l'accentuation de la résurrection. Les anciens rites ont un aspect plus objectif, alors que les rites modernes soulignent l'aspect pastoral d'assistance aux personnes présentes. La prière pour les défunts a augmenté dans différentes liturgies, même si la question d'un purgatoire n'est pas soulevée. Dans la liturgie actuelle, l'activité de différents membres de la communauté est accentuée. En accord avec ces principes, l'Eglise suédoise propose un rituel, qui en partie s'inspire de la nouvelle liturgie romaine mais a ses propres caractéristiques.

d. Les rituels des Eglises libres en Suède essaient de leur côté, pour des

raisons pastorales, de ne pas trop s'écarter des principes énoncés dans le travail de l'Eglise suédoise.

3. L'article conclut par des réflexions personnelles sur la difficulté dans une société sécularisée, d'intégrer la foi chrétienne dans les liturgies du baptême et des funérailles. Le fait que l'Ancien Testament joue un rôle assez important dans les rites funéraires peut faciliter l'approche psychologique chez les non-croyants. On sait en effet que la croyance à la résurrection a été très progressive dans l'Ancien Testament, ce qui peut nuancer la proclamation positive de résurrection dans différents rituels modernes.

Il convient d'être attentif à l'aspect pastoral de nos liturgies. La vie et la mort concernent tous les hommes et toutes les femmes, croyants de diverses religions et incroyants. Il importe que dans les liturgies du baptême et des funérailles, les prêtres et pasteurs soient conscients de la situation unique où ils sont placés pour annoncer le message chrétien de façon claire, mais avec une attention particulière envers tous ceux qui sont présents avec leur croyances différentes.

Kristen begravning i ett sekulariserat och pluralistiskt samhälle

Av Jan-Olof Aggedal

INLEDNING

När någon har dött, söker sig de allra flesta svenskar till den kyrka, Svenska kyrkan, som de vanligtvis inte har så mycket kontakt med. 89,3% av alla begravningar i Sverige sker i Svenska kyrkans ordning och av dessa är 4,8% begravningar av ej kyrkotillhöriga. Årligen deltar mer än 2,6 miljoner människor i Svenska kyrkans begravningstjänster.¹ Den kristna begravningen har en stark ställning i det pluralistiska samhället där kyrkan² och kristen tro existerar vid sidan om andra samhälls- och kultursektorer. Kyrkan är en bland många – inte den självklara normen som allt utgår från och som allt kretsar kring – och ändå vänder sig människor till denna speciella sektor av samhället när döden inträder i livet. Varför det är så vet vi inte. Kanske vänder människor sig till kyrkan av slentrian eller för att det inte finns någon annanstans att gå eller för att man upplever att här finns en kompetens och en vana vid att möta människor som sörjer. ?

I denna artikel undersöks den kristna begravningen, så som den tar sig uttryck i Svenska kyrkan inom kontexten "det sekulariserade och pluralistiska samhället", men också hur kyrkan i form av Biskopsmöte och genom pastorala handledningar bemött den nya situationen.³ Eftersom utrymmet inte är tillräckligt för att undersöka hela begravningstjänsten, har jag här valt att diskutera några centrala delar: ritens betydelse för ett ordentligt avsked, privat designade riter, prästens roll samt musikens betydelse.

Från officiellt kyrkligt håll har inte mycket sagts. Inte heller har det offentliga samtalet i Sverige särskilt mycket berört de pastoralteologiska förhållandena. Det officiella samtalet sträcker sig ofta fram till det att döden inträffar eller allra längst till bårhusdörren; går det längre handlar det som regel antingen om begravningens ekonomi eller om hur begravningsseder från svunna tider förlorar i inflytande. Det är symptomatiskt att de två stora

¹ Straarup, Jørgen (red); Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1996, TRO & TANKE 1997:7. Varje begravning besöktes 1996 av i genomsnitt 34 personer.

² Eftersom jag primärt skriver om Sverige och Svenska kyrkan, avses i denna artikel detta samfund när ordet "kyrka/n" används. Om andra samfund avses, kommer detta att framgå av sammanhanget.

³ Not 3 se nästa sida.

dödsutställningarna år 1994, "Dödens riter" i Göteborg och "Döden i Ystad", nästan helt behandlade historisk tid.⁴ I England och Danmark,⁵ två samhällen som i sekulära och pluralistiska förhållanden liknar Sverige, är samtalet annorlunda. Särskilt gäller detta England, inte minst i det avseendet att kyrkor och samfund samt både religiösa och icke-religiösa intresseföreträdare för ett offentligt samtal samt ger ut ett stort antal småskrifter.⁶ När pluralismen på detta sätt blir synlig, har Church of England varit tvungen att bemöta den genom ett medvetet pastoralt handlande. För detta syfte bildades år 1980 Churches' Group on Funeral Services at Cemeteries and Crematoria, i vilken de flesta kyrkor och samfund i England och Wales ingår.⁷ I denna artikel hämtar jag exempel från England och Danmark som en hjälp i min problematisering av den svenska situationen och för att fördjupa perspektiven på denna.

³ Biskopsmötet gav år 1988 ut "Ett biskopsbrev om död och begravning". En arbetsgrupp i Växjö stift hade redan år 1985 presenterat ett utkast genom dess biskop Sven Lindegård. I Växjö stift initierade biskop Jan Arvid Hellström på 1990-talet ett arbete med pastorala handledningar kring de kyrkliga handlingarna. Här, liksom i många andra stift, färdigställdes de handledningar som handlar om dopet, medan övriga ännu ej blivit klara. Att de pastorala handledningarna om dopet blev först färdiga, hänger samman med att dopet fr.o.m. den 1 januari 1996 blev den normala vägen för tillhörighet till Svenska kyrkan. De nya reglerna förutsatte att församlingarna utarbetade ett doppelastoralt program. Svenska kyrkans församlingsnämnd: Dop och Kyrkotillhörighet – ett pastoralt program, Uppsala 1995. Aggedal, Jan-Olof: "Dop och Kyrkotillhörighet, en utmaning för församlingarna" i *Templet och Örtagården* nr 4, Malmö 1995.

Uppsala stift har drivit ett utvecklingsprojekt kring de kyrkliga handlingarna. Målet för projektet var "att genom de kyrkliga handlingarna och kyrkans pastorala handlande i samband med dem för de deltagande nå en djupare delaktighet i kyrkans tro och liv". Rapport från projektet finns publicerad i serien *Mitt i församlingen* 1996:4; *Livsnära – De kyrkliga handlingarna i församlingarna*, Uppsala 1996.

År 1989 publicerade Sven-Erik Brodd på uppdrag av Stockholms Församlingsdelegerade Pastoralteologisk praxis, Stockholm 1989, där bl.a. en diskussion förs om nya riters betydelse. Brodd påpekar: "Kyrkan måste nu analysera människors rituella beteende i Sverige för att se hur man liturgiskt kan kontextualisera dem och anknyta till dem i pastoralen", s. 118. På detta område har nästan ingenting hänt.

⁴ Till Göteborgsutställningen gavs boken *Dödens riter* ut av Kristina Söderpalm (red), Stockholm 1994.

⁵ Enligt undersökningen *European Value System Study Group, EVSSG*, är Sverige tillsammans med Danmark de mest sekulariserade länderna i Europa, när det gäller gudstjänstbesök och traditionella kristna värderingar. Svensk presentation finns i Pettersson, Thorleif, Bakom dubbla lås – en studie av små och långsamma värderingsförändringar, Stockholm 1988.

⁶ Utrymmet medger inte att en litteraturlista upprättas, varför jag endast vill peka på de rapporter och pastorala handledningar som utgivits av Churches' Group on Funeral Services at Cemeteries and Crematoria samt *Grove Booklet on Ministry and Worship*. Se även *A Bibliography on Dying—Death—Bereavement*, 1994.

För det praktiska församlingsarbetet i England har två böcker betytt mycket: Perham, Michael; "Liturgy Pastoral and Parochial", London 1984 (1991). Walter, Tony; "Funerals - And How To Improve Them", London 1990 (1994).

⁷ I dag är nio samfund fullvärdiga medlemmar förutom Church of England: Roman Catholic Church, Baptist Union, Methodist Church, Church in Wales, Free Church Council of Wales, Salvation Army, United Reformed Church, Free Church Federal Council. Gruppens uppgift är att hjälpa kyrkorna att koordinera sin policy vad gäller såväl pastorala som administrativa frågor i förhållande till allmänhet, begravningsbyråer, krematorier och kyrkogårdar. Eftersom gruppen av sina medlemskyrkor auktoriserats som officiell med officiell status företräder den kyrkorna i begravningsfrågor på nationell nivå. En viktig del av gruppens arbete är att organisera utbildningar och delta i det offentliga samtalet bl.a. genom att ge ut skrifter.

SVERIGE – ETT SEKULARISERAT OCH PLURALISTISKT SAMHÄLLE

Vad tänker folk på när kyrkklockorna klämtar? Därom kan man inte veta något alldeles bestämt. Men det är en vanföreställning att Sverige skulle vara så rakt igenom sekulariserat som statistiker vill bevisa med sina diagram.⁸

Begreppet sekularisering används i litteraturen oftast som en beskrivning av förändringar i samhället, vilka medfört att religiösa värderingar, religiös praxis och religiösa institutioner förlorat sitt inflytande över såväl samhälle som individer. Vanligen skiljs mellan *institutionell* och *individuell sekularisering*. Till den första hör kyrkans förlust av ansvaret för viktiga samhällsfunktioner såsom skola, fattigvård och sjukvård, liksom kyrkans marginalisering i kulturlivet. Till den individuella sekulariseringen hör att kristen tro inte längre är en levande verklighet och därmed inte ger utslag i tron på kristna trossatser eller i kyrkobesök.⁹ I samhällen där kristendomen dominerat, som i Sverige, blir sekularisering synonymt med avkristning. Utifrån denna definition är Sverige ett sekulariserat land samtidigt som Sverige är ett land där religiösa värderingar och en religiös praxis i olika former av privatreligiositet existerar. Då denna privatreligiositet är mångfacetterad och oftast inte knuten till en speciell religion, väljer jag att beskriva det samhälle som ett pluralistiskt samhälle, där den existerar.¹⁰

När bondesamhällets hårda sociala kontroll upphör i och med urbaniseringen, accelererar privatreligiositeten. I det anonyma stadssamhället kan man inte bara tro vad man vill – det gjorde man redan i bondesamhällets folkreligiositet där tron på tomtar och troll, gastar och gengångare tycks ha varit utbredd – nu kan man även göra vad man vill med sin tro. Det gemensamma skyddsnätet av riter och traditioner, som var en självklarhet i bondesamhället, passar inte riktigt in i staden. "Resultatet", skriver biskop Jan Arvid Hellström, "blev ritlöshet, traditionslöshet och rotlöshet – dvs. moderna sekulariserade västerlänningar".¹¹ Med sekulariseringen brister människors gemensamma skyddsnät. Traditionen försvinner eller blir oförståbar. Människor blir rotlösa och hemlösa. I det vakuum som uppstår försöker människor skapa nya riter och traditioner, som kan tolka livet i det nya samhällets kontext. Det privata, det individuella – "var och en blir salig på sin tro" – växer när kyrkan inte lyckats med att forma riter för stadsinvånarens livsfrågor.

Riten kring begravningen, med begravningsgudstjänsten som centrum,

⁸ Trotzig, Birgitta i essän "Det sekulariserade Sverige: Det sakralas hemligheter" i Den svenska välfärdsmodellen och Europa, utgiven av Sekretariatet för framtidsstudier, Stockholm 1978.

⁹ Holin, Frans-J, "Trygg och frisk", Signum nr 4 1996, s. 102. Hellström, Jan Arvid, "Sekulariseringen – en fråga om rit och tradition!", Svensk Kyrkotidning 39/40 1993, s. 392.

¹⁰ För en genomgång av termen sekularisering och en diskussion om fenomenet se Reimers, Eva, Dopet som kult och kultur, Stockholm 1995 särskilt s. 17–27, 253–269; se även Skarsune, Oskar, "Guds folk och den religiösa världen", Svensk Pastoraltidskrift 17, 1988.

¹¹ Hellström, Jan Arvid, "Sekulariseringen – en fråga om rit och tradition!", Svensk Kyrkotidning 39/40 1993, s. 392.

är ett exempel där kyrkan balanserar på gränsen mellan ett nedärvt tolknings- och handlingsmönster och människans önsknings- och handlingsmönster om att handla annorlunda, eftersom de tolkar situationen annorlunda än vad kyrkan gör.¹² Det är i mötet mellan kyrkans tolkning och sekulariserade människors tolkning som konflikter kring begravningsgudstjänsten uppstår; om musikval, psalmval, önskemål om tre rosor istället för tre skovlar mull m.m. Inför detta måste kyrkan ställa frågan till sig själv, hur långt hon kan gå i anpassning och tillmötesgående utan att förlora sin själ, sin identitet. Svaret på denna fråga är beroende på vilken roll kyrkan vill spela i det sekulariserade och pluralistiska samhället. 1968 års Kyrkohandbokskommitté antyder en inriktning som kan tjäna som utgångspunkt för reflektion, när kyrkan funderar kring anpassningen. 1968 års Kyrkohandbokskommitté skriver:

Jordfästningsordningen måste – utan att ge avkall på den kristna/bibliska realismen – vara så *vid*, att den kan uppfattas som ett svar på även de vaga religiösa förväntningarna, så *mänsklig och varm*, att den kan upplevas som en medmänsklig tröst, så *ljus*, att den inte gör sorgen svartare och tyngre att bära.¹³

Här möts två poler i kyrkans ordning: "den kristna/bibliska realismen" och kyrkans möte med människors "vaga religiösa" förväntningar. I detta spänningsfält kan en dialog uppstå mellan kyrkan och de anhöriga. När en sådan dialog uppstår, är inte kyrkans grundproblematik längre hur långt anpassningen kan sträcka sig, utan hur kristen tro och kristna värderingar är närvarande i det möte som sker.

Biskop Jan Arvid Hellström var medveten om diskrepansen mellan kyrklig rit och folklig rit och såg därför en utveckling av den kyrkliga riten som en möjlighet att möta den folkliga riten utan att kyrkan ger avkall på sitt innersta väsen. Han skriver bl.a.:

Ska vi kunna komma till rätta med det vi kallar sekularisering måste vi bejaka utvecklingen mot nya kristna riter och traditioner, stimulera den. För det är i riten och traditionen som kristen tro har sitt fundament, inte i intellektuella diskussioner eller överväganden.¹⁴

"SLOPA BEGRAVNINGAR – GÖR DÖDEN TILL NÅGOT POSITIVT"

Orden är hämtade från en insändare undertecknad av "mor och dotter" i tidningen Arbetet. Insändaren fortsätter: "Varför begravning? Nog är det tredje graden! Att samlas vid en dyr utsmyckad kista, massor av blommor

¹² Wikström, Owe; "De religiösa symbolerna har blivit stumma", Svenska Dagbladet 1996-11-03.

¹³ 1968 års Kyrkohandbokskommitté; Material för försöksverksamheten 10 Jordfästningen, Lund 1979, s. 34, se även Edwall, Pehr, "Döendet, döden och begravningsgudstjänsten" i Svenska kyrkans gudstjänst – Kyrkliga handlingar, SOU 1981:68, s. 10.

¹⁴ Hellström, Jan Arvid, "Sekulariseringen – en fråga om rit och tradition!", Svensk Kyrkotidning 39/40 1993, s. 392.

att lägga till ingens glädje på en kyrkogård, vackra ord som bara rabblas upp för att det skall så vara".¹⁵

Egentligen behövs det ingen begravningsgudstjänst. Den svenska begravningsslagen, vilken reglerar gravsättning och kremering, säger ingenting om begravningen för övrigt.¹⁶ Hur människor väljer att utforma avskedet från den döda, anser lagen vara en helt privat angelägenhet. Så har det inte alltid varit. Först år 1926 blev det tillåtet att inte ha någon ceremoni alls eller att ha *civilbegravning*, som det då hette.

Enligt begravningsslagen behövs inte någon rit. Den döda skall tas om hand med pietet, värdighet och respekt, men om detta görs med eller utan rit är oväsentligt, rättsligt sett. Mänskligt sett däremot behövs riten. Människan har alltid skapat riter kring avskedet av sina döda. När människor idag ställer sig tveksamma till begravningsgudstjänsten, är det inte riten de vänder sig mot, utan mot att innehållet inte stämmer överens med den egna referensramen – och så uppkommer andra riter. Den "borgerliga begravningen", vilken kan utformas precis hur som helst, följer idag ofta Svenska kyrkans ordning; visserligen läses inte bibeltexter, men det är inte ovanligt att psalmer sjungs och att dikter med klar kristen profil deklameras. En orsak till detta kan vara önskemål om att någon annan än en präst skall leda begravningen, så att den inte blir för "religiös", men att man gärna sjunger t.ex. "Härlig är jorden" (Sv. ps. 297) och "Den blomstertid nu kommer" (Sv. ps. 199). Denna typ av begravning kan då ses som en privatreligiös begravning, där tolkningen av ritens innehåll ännu lättare än vid Svenska kyrkans begravningsritual kan tolkas fritt. En annan orsak till likheten med Svenska kyrkans ordning kan vara att det inte finns så mycket sammanställt material med exempel på hur borgerliga begravningar kan gå till.¹⁷

TOMT UTAN RIT

Människan behöver riten. Det blir tomt utan den. Den nedskrivna, rituella ordningen är en hjälp för människan i stunder när hon inte spontant kan skapa riter eller hitta riter som fyller hennes behov. En dansk prost berättar om det kaos som uppstod både praktiskt och psykiskt hos den familj som beslutade att deras anhöriga inte skulle begravas i Folkekirkens ordning. När den närmaste familjen tillsammans med några grannar och kyrkvaktmästaren stod vid släktgraven på kyrkogården och stirrade ner i den stora svarta gropen, kom frågorna. Vad skall göras mer än att sänka kistan? Skall

¹⁵ Arbetet 1980-09-01

¹⁶ Begravningslagen (1990:1144)

¹⁷ Endast ca 2% av begravningarna i Sverige år 1995 var borgerliga. För förslag till utformning av borgerlig begravning, se Förbundet för religionsfrihet, *Borgerlig begravning – en handledning* utarbetad av Ture Nerman och Per Anders Fogelström, Stockholm 1968 (2 uppl). Berglund, Agneta och Wallin, Birgitta, *Låt människan! – en bok om profana ceremonier från födelse till död*, Skellefteå 1993.

någon säga något? Skall en sång sjungas? Skall graven skottas igen? Skall blommorna kastas ner i graven? Ingen visste, eller rättare, ingen vågade ta initiativ eller känna efter vad som skulle bli rätt eller fel. Det handlade inte om vad som var rätt, utan om känslan av att det blev fel. Familjen hamnade i ett känslomässigt kaos. "Var den döda inte värd mer? Tänk om hon tyckte att vi behandlade henne illa? Kanske skulle vi för säkerhets skull ha gett henne en kristen begravning; man kan inte med säkerhet veta hur det är med himmel och det där." Resultatet för de närmaste blev en oerhörd tomhet, ett svart hål, en skuld som fick bearbetas i terapi. Familjen hade behövt den formulerade ritens som en trygghet och en hjälp att spegla sin situation och sina känslor i. "Det er rart, at der er en ramme. Der er godt at vide, at hvis du gør sådan, så går det ikke helt galt", säger en av informanterna i en dansk undersökning¹⁸

En äkta rit växer fram ur människors behov och erfarenheter. Den tar sin början i att någon utför en handling som känns rätt och riktig och som betyder något för några och som dessa några sedan utför nästa gång de är i en liknande situation. På så sätt blir ritens så småningom en tradition som är trygg att ha. Man behöver inte vara osäker; det finns en rit att följa, att spegla livet i, att leva med i.

EN RIT I RITEN

Ofta säger präster och kyrkomusiker att valet av några få alltid återkommande psalmer beror på att människor inte kan så många psalmer. Säkert har de rätt, men kanske finns här också en dimension av trygghet, av människors igenkännande, ett ritualiserande. I psalmers texter och melodier tycks finnas någonting som människor kan ta till sig, känna med och lättare göra till sitt eget än den övriga ritens. En psalm som verkar fungera som ett eget ritual inom begravningstjänstens ram är "Härlig är jorden" (Sv. ps. 297). Psalmen har blivit en folkrit, för många lika viktig för att begravningen skall kännas rätt som de högtidliga överlåtelseorden:

Av jord har du kommit. Jord skall du åter bli. Jesus Kristus, vår Frälsare, skall uppväcka dig på den yttersta dagen.¹⁹

¹⁸ Rubow, Cecilie; At sige ordentligt farvel – om begravelser i Danmark, Fredriksberg 1993, s. 26.

¹⁹ Dessa ord finns med i Handbok 1529 hos Olaus Petri, men kan enligt Rodhe inte spåras tillbaka till medeltida ordningar, även om han skriver: "Då de medeltida ritualen ej alltid ansluta sig till gällande lands sed, är det mycket troligt att den trefaldiga jordpåkastningen varit allmän sed, eftersom Olaus Petri föreskriver den i sin handbok". Seden kan även beläggas från Tyskland, Kyrkoordning från Waldeck 1556 och Dessau en begravningsordning från 1532. Rodhe, Edvard, Svenskt Gudstjänstliv, Uppsala 1923. Se även Edwall, Pehr, "Döendet, döden och begravningstjänsten" i Svenska kyrkans gudstjänst – Kyrkliga handlingar, SOU 1981:68, s. 50 och Schjørring, Christian B., "Af Jord er du kommet – Jordpåkastelsen indenfor europæisk kultur, Köpenhamn 1959.

Dessa ord har för många fått en nästan magisk innebörd. Vi vet väldigt lite om hur människor uppfattar orden, men vi kan gissa att de flesta gör sin egen tolkning utifrån sina egna referensramar till framförallt orden "jord" och "uppväcka dig på den yttersta dagen". För landsbygdens människor är "jord" ett positivt ord; ur jorden växer det nya livet fram. För storstadens människor blir "jord" lätt synonymt med "smuts" och "damm". Någon lär ha sagt: "Jorden i trädgården är OK, men när den kommer in är den skit".²⁰ För den som associerar "jord" till smuts och för den som inte tror på en uppståndelse i kristen mening, riskerar begravningsformeln att bli nonsens, något som helt går förbi, eller, vilket troligen är det vanligaste, att människor ger den en egen tolkning. Ett sårmarke för privatreligiositeten är just att göra egna tolkningar utifrån egna referensramar. För kyrkan blir det viktigt att tydligt gestalta begravningsgudstjänsten så att handling och ord blir ett.

Jord

Överlåtelsen är ett känsligt och tungt moment, då församlingen står upp för att hedra den döda och för att det är tradition att stå upp vid de avgörande momenten i gudstjänsten (i dopet vid dophandlingen, i vigseln vid löftena).²¹ Prästen inleder överlåtelsen med orden: "I Guds, den barmhärtiges namn överlämnar vi stoftet av NN till gravens vila" eller "Gud, vår Fader, vi överlämnar NN i dina händer", varpå begravningsformeln följer med möjlighet att välja ett av tre alternativ. Till de två första används jord, på en del håll sand, vilket inte ger samma tunga symbolik. Tre gånger lägger prästen jorden på kistan, medan han/hon säger vid den första skoveln mull: "Av jord har du kommit", vid den andra skoveln mull: "Jord skall du åter bli" och vid den tredje skoveln kan prästen säga antingen: "Jesus Kristus, vår Frälsare, skall uppväcka dig på den yttersta dagen" eller "Jesus Kristus är uppståndelsen och livet" (Joh 11:25). De flesta präster lägger jorden som ett kors, en sed som spreds och fick fäste i Sverige efter Dag Hammarskjölds begravning i Uppsala domkyrka den 29 september 1961, den första direktsända TV-begravningen, då ärkebiskop emeritus Erling Eidem lade jorden i korsform.²² Vid det tredje alternativet, "Du gav honom livet. Tag emot honom i din frid och giv honom för Jesu Kristi skull en glädjerik uppståndelse", har prästen att välja mellan att antingen göra ett korstecken över kistan eller att använda jord. Bruket att använda tre rosor, liljor eller lik-

Stå upp

Mull-kissten

39

Nyrit

Uppsala

²⁰ "Skit" är dialektalt för "smuts" på skånska. Se även Douglas, Mary, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1966 (1979).

²¹ Seden att stå upp vid dessa tillfällen hänger även samman med momentens juridiska betydelse. I och med att mullen läggs på kistan, inträder griftefriden. Vid vigseln är äktenskapet juridiskt giltigt efter löftena och tillkännagivandet. Under medeltiden blev barnet arvsberättigat, först när det var döpt.

²² Uppgift ur TV-arkivet, Sveriges Television AB; ref. Begravning, Hammarskjöld, OB-buss Uppsala domkyrka 1961-09-29.

Hur jorden läggs på kistan, varierar starkt över landet både från församling till församling och från präst till präst. I en nyligen gjord, men ännu ej publicerad, enkätundersökning framkommer det att de flesta lägger jorden i ett kors med hjälp av ett redskap, andra lägger jorden med handen och ett fåtal gör korstecken eller lägger tre snittblommor.

nande existerar inte som alternativ i Svenska kyrkans ordning. Biskopsmötet skriver:

Enligt Svenska kyrkans ordning är korstecknet det enda alternativet till mullpåkastningen. De tre skovlarna mull kan alltså inte vid kyrklig begravningstjänst ersättas med t.ex. blommor eller andra symboler.²³

Efter begravningsformeln följer en bön, och det är vanligt med en stunds tystnad. Att införa ett moment av tystnad som en del av gudstjänsten menade kyrkomötet år 1996 vara onödigt, eftersom HB86 inte hindrar att tystnad förekommer som ett naturligt inslag i gudstjänsten. Läronämnden hänvisar till att mycket av den praktiska utformningen hör själavården och det pastorala handlandet till.²⁴ Tystnaden har även diskuterats vid engelska begravningar. Inte heller här är den införd som ett moment i handboken, men flera stifts pastorala handledningar pekar på människors behov av tid för privata tankar och böner. Denna tystnad placeras i de engelska handledningarna som avslutning på böneavdelningen före psalm och avsked.²⁵ Svenska kyrkans biskopsmöte rekommenderar att "överlåtelsens utformning bör om möjligt avgöras vid det samtal med de sörjande som föregår begravningstjänsten".²⁶ Även om det finns ramar för hur överlåtelsemomentet skall utformas, är gestaltningen beroende av prästens agerande, vilket enligt biskopsmötet alltså bör ske i samspel med de anhöriga genom att en dialog förs om den rituella utformningen. I detta finns en tydlig markering av att begravningstjänsten skall vara ett samspel mellan kyrkans representant och de anhöriga. Begravningsgudstjänsten är en rit som man gör tillsammans, inte en service som prästen ger.

VAD ÄR EN KRISTEN BEGRAVNING?

I alla kulturer har begravningen uppkommit utifrån behovet av att något måste göras med den döda kroppen. Till detta praktiska behov har människors behov av att ta avsked och överlämna den döda i graven, dödsriket eller i den högstes vård varit viktigt, liksom att riten kring detta överlämnande fungerat som en terapi för de sörjande.²⁷ Den kristna begravningen skiljer sig inte från detta mönster, och det som gör en begravning till en kristen begravning är markeringen av påskens händelser, genom död till liv:

²³ Biskopsmötet 1988, Ett biskopsbrev om död och begravning, s. 13.

²⁴ Kyrkomötet 1996, protokoll s. 202, motion 1996:39, Gudstjänstutskottets betänkande 1996:1, Läronämndens betänkande 1996:13.

²⁵ Perham, Michael, *Liturgy, Pastoral and Parochial*, London 1984 (1991).

²⁶ Biskopsmötet 1988, Ett biskopsbrev om död och begravning, s. 13.

²⁷ Begravningen innehåller de tre moment som ingår i en "rite de passage" 1) separationen = dödsfallet/förlusten av en relation, 2) övergången = begravningstjänsten där den döda överlämnas i Guds vård till gravens vila och 3) integrationen = den döda har ny existens som död/den sörjande har ny ställning i samhället. van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago 1961.

Begravningsritualet liksom det pastorala handlandet kring ett dödsfall måste ge uttryck åt vad Bibeln lär om döden och uppståndelsen och göra detta så, att det tar hänsyn till de sörjandes situation och där söker tillämpa det kristna budskapet på ett medmänskligt och själavårdande sätt.²⁸

Den kristna begravningen har det svåra uppdraget att på samma gång proklamera evangeliets hopp och tala till de sörjande där de befinner sig i sorgens förvirring. Den kristna begravningen vill även lyfta fram minnet av den döda för att visa respekt för vad dennas liv har fått betyda. Detta görs främst genom griftetalet, som inte skall vara en nekrolog utan en predikan med anledning av att någon dött, samt i begravningsbönen, där det heter: "I dag tackar vi dig för NN, för vad han fick ge och ta emot".²⁹

Begravningen är en påskliturgi. För Luther innebar den kristna begravningen att tron skulle stärkas, att folket skulle uppmuntras till sann fromhet och att begravningen skulle ske på ett anständigt sätt som ett uttryck för trons glädjerika innehåll, uppståndelsen från de döda.³⁰ Den kristna begravningens identitet finns alltså i Jesu uppståndelse. Eftersom Jesus uppstod från de döda, skall vi också uppstå. För att markera påsktanken har en del församlingar i England inte flera ljus runt kistan utan endast påskljuset, vilket bärs före kistan såväl vid procession som recession. Vid en engelsk begravningskonferens definierades den kristna begravningen som "respect for the body, hope for the soul, and compassion, for what Isaiah calls the broken-hearted".³¹ Även i Katolska kyrkans katekes talas det om att "begravningsriterna uttrycker att en kristen människas död är präglad av påsken"³²

Påsk

Luther

I det pluralistiska samhället finns en tilltagande oförståelse inför kyrkans förkunnelse kring död och uppståndelse, vilket bl.a. tar sig uttryck i 1990-talets folkfromhet, där reinkarnationen är en bärande tanke. Enligt den europeiska studien European Value System Study Group, vilken undersökte religionen i sexton länder, tror 38% på ett liv efter döden, 21% på uppståndelsen (dock framgår det inte om det menas uppståndelse i kristen mening) och 20% på reinkarnation. Troligen avser de flesta informanterna inte den buddistiska reinkarnationen – med återfödelse i ett kretslopp för att så småningom få slippa detta återfödande och uppgå i Nirvana – utan troligen handlar det om en odödlighetstanke; att livet går vidare, att själen lever vidare i nya generationers människor.³³ När begravningsritualet inte

²⁸ Edwall, Pehr, "Döendet, döden och begravningsgudstjänsten" i Svenska kyrkans gudstjänst – Kyrkliga handlingar, SOU 1981:68, s. 9.

²⁹ Handbok 1986, Begravningsbön alt II. Motsvarande formulering finns i flera av "Böner att användas vid begravningsgudstjänst", t.ex. vid en gammal människas död: "Låt oss minnas och tacka för vad du gav oss genom NN".

³⁰ Dr. Martin Luthers Werke; Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883, vol 35, s. 479.

³¹ The Churches' Group on Funeral Services at Cemeteries and Crematoria, "Clergy and Cremation Today", 1995-05-16, Published by the General Synod of the Church of England.

³² Katolska kyrkans katekes, svensk utgåva 1996, §1685. Om påsktron i begravningsliturgier, se Eckerdal, Lars, "Begravningen – den gemensamma avskedsvägens liturgi", Svensk Teologisk Kvar-talskrift 1990, s. 106–115.

³³ Senästa sida.

längre upplevs som en gudstjänst med död och uppståndelse i centrum, blir det naturligt att människor tolkar och använder den kristna riten på sitt eget privata sätt samt designar egna riter såväl inom som utom kyrkans ram. Här står kyrkan inför ett växande problem kring hur hon skall vara tydlig med sin tro, samtidigt som hon i dialog möter människors tankar, ord och handlingar.

En väl fungerande begravningsgudstjänst vill hjälpa de närvarande att förstå med hjärtat det som de redan rationellt förstått: förstå att vi skilts från vår vän som är död och att vi därför måste etablera nya relationer med varandra, som änka, faderlös, barnlös etc. Begravningsgudstjänsten är en viktig del av en sund sorgprocess. Ofta innebär den en vändning då människor förstår att den döda är död; om inte förr så vid kistan, när jorden faller på kistan, när man själv får gå fram och ta avsked vid kistan eller när kistan sänks i jorden. Här blir döden många gånger mer konkret än i den vackert bäddade sjukhussängen då den döda nästan ser ut som om hon sover och skulle kunna vakna upp när som helst. Vid begravningsgudstjänsten är allt så definitivt, samtidigt som den öppnar nya möjligheter att leva vidare i nya relationer. Funktionen som övergångsrit är mycket tydlig.

ETT ORDENTLIGT OCH VÄRDIGT AVSKED

Begravningar har ofta i historien varit hela samhällets angelägenhet – ett tillfälle för byborna att samlas för att ta avsked från en samhällsmedborgare, samtidigt som man fick träffa folk från avlägsna byar och utbyta skvaller och varor. I det moderna, pluralistiska samhället är begravningen inte längre hela samhällens angelägenhet. Nu är den familjens angelägenhet eller i bästa fall även släktens, vännernas och arbetskamraternas angelägenhet. Begravningsgudstjänsten har blivit något privat, där man tar prästen till hjälp för att utföra den nödvändiga riten, vilken man menar att prästen utför på kyrkans uppdrag som en service och en tjänst åt folket. Att tala om begravningsgudstjänsten som en förrättning är fortfarande vanligt inom Svenska kyrkan och speglar kanske den inställning som kyrkans tjänare alltför ofta har till de kasuala gudstjänsterna som en tung tjänstemannaplikt. När gudstjänsten reduceras till en förrättning, trivs privatiseringen, vilket ger utslag i behovet av personligt designade avsked.

Även om det sociala mönstret har ändrats, kvarstår människors behov av

³³ European Value System Study Group, EVSSG, genomfördes i början av 1980-talet i femton europeiska länder och gällde: 1) arbetslivet, 2) fritiden, 3) familjelivet, 4) politiken, 5) religionen samt 6) moralfrågorna. Se Petterson, Thorleif, "Bakom dubbla lås – En studie av små och långsamma värderingsförändringar", Stockholm 1988. Se även Pétursson, Pétur, "Kyrka och nyandlighet i postmodern kontext", i Bergmann, S/Eidevall, G, "Uppäckter i kontexten – Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin", Lund 1995.

att ta ett ordentligt avsked från den person de på något sätt kände. När människor väljer att vara med på en begravning, kan beslutet grunda sig på en mängd faktorer. Kanske går de dit av plikt, för att konventionen kräver det. Kanske gör de det av respekt för den döda eller för att stödja de närmast anhöriga. Kanske går de dit för att de vet någonstans inom sig att de mår bättre efteråt, om de varit med på begravningen.³⁴

Människors behov av att ta ett ordentligt farväl ställer kyrkan inför svåra avväganden i den individualistiska och pluralistiska miljön. Det finns en gräns som kyrkan inte kan överskrida i mötet med individuella önskemål, en gräns som kyrkan måste sätta för att inte förlora sin själ, sin innersta identitet. Här är en kritisk punkt för kyrkan. Samtidigt som hon behöver vara tydlig, måste hon vara öppen för att möta den enskilda människans tankar och behov. Den dödas och de anhörigas önskan om hur begravningsgudstjänsten skall genomföras, måste i en folkkyrka respekteras så långt som möjligt. Här finns en nyttig dragkamp mellan "det kristna" och "det allmänmänskliga", mellan "det kyrkliga" och "det världsliga".

I den danska undersökningen "At sige ordentligt farvel" framträder människors ambivalens till den nödvändiga riten, vilken de vill ha på samma gång som de är rädda för att den skall väcka för mycket av sådana känslor som det inte är allmänt accepterat att visa. I önskan om en kort begravning kan ligga en osäkerhet om vad som skall möta, en rädsla för att smärtan skall vara så stor att känslorna inte kan kontrolleras utan att folk blir utlämnade åt dem och tappar den sociala masken.³⁵ Det kan upplevas lika hotfullt att visa för mycket som för litet känslor. På samma gång som riten kan upplevas som en trygghet, oroar den – en oro som även kan bero på att människor inte känner sig förtrogna med ritens symbolspråk.

1959 1993

mask
60ffmm1

PRIVAT DESIGN AV BEGRAVNINGSGUDSTJÄNSTEN

Begravningsgudstjänsten får sin mening, liksom alla riter får en mening, när de används, när människor lever med i dem och aktivt bidrar till riten genom sång, bön, tal, tankar och både utåt i handlingar och inåt mot sig själva tolkar skeendet i riten. Eftersom tolkningen är personlig, har varje deltagare sin unika upplevelse; så har det alltid varit. Skillnaden i förhållande till idag är att de gemensamma referensramarna i samhället har vittrat sönder och att de privata tolkningarna inte rör sig inom en gemensam referensram. Den referens som människor ofta har till kyrkorummet och gudstjänsten, är det tomma rummets museala stämning där man söker någon form av helighet; så som Björn Afzelius sjunger:

³⁴ Rubow, Cecilie, At sige ordentligt farvel – om begravelser i Danmark, Fredriksberg 1993, s. 105.

³⁵ Rubow, Cecilie, At sige ordentligt farvel – om begravelser i Danmark, Fredriksberg 1993, s. 102ff.

Du vet att jag aldrig har trott på nå'n Gud, men ibland går jag in i Hans hus. Så när skymningen faller i morgon så går jag i kyrkan och tänder två ljus.³⁶

De anhöriga kommer till begravningsgudstjänsten med sina privata upplevelser av den döda och när dessa speglas i och bryts mot ritens språk och ritens handlande, uppstår hos varje människa en tolkning av det som hon är med om. Vad som rör sig inom varje enskild individ, kan vi inte veta med säkerhet. Vad vi kan ana, är att människor inom ramen för gudstjänsten iscensätter sitt eget avsked av den döda. Ett exempel på detta är den växande seden med ljusträd i begravningskapellen, där de anhöriga i samband med defileringen tänder ett ljus. Seden i sig kan tyckas ofarlig; ljusen ger stämning och trygghet och en möjlighet att skänka en god tanke till den döda. Ytterligare ett exempel är den av blomsterhandelskedjan Interflora lanserade kransen med ett ljus, som den dödas barn uppmanas att tända som en symbol för den sista stunden tillsammans.

Ur kyrkans synvinkel är det ingen harmlös rit längre, när de anhöriga inte bara säger "Farväl, vila i frid, sov gott" utan lägger till "Vi ses i Nangijala" eller "Lev gott i vårt nästa barnbarn". Då handlar det om tron på odödlighet och reinkarnation, inte om vetekornets lag genom död till liv.³⁷ Begravningsfunktionen som övergångsrit blir tydlig, då ljusständningen och de uttalade orden tycks vara en form av privat överlåtelse av den döda. Kyrkan kan inte ta ifrån människor rätten att tända ljus och säga vad de vill vid kistan, samtidigt som frågorna om hur kyrkans budskap "från död till liv" kommer fram i riten och likaså frågan om vilken relation som finns mellan de privatiserade inslagen och kyrkans gestaltande av riten måste ställas. Ett annat vanligt exempel är de anhörigas minnestal som alltmer utvecklats från att vara just minnestal till en "predikan" som inte stämmer med det kristna budskap som prästen försökt förmedla. Inte minst handlar dessa tal, liksom det som sägs vid avskedet, om odödlighet och reinkarnation.

Dagens svenska begravningsgudstjänster finns på skalan mellan de två ytterligheterna "så anonym som möjligt" eller "så personlig och individuell som möjlig". Båda ytterligheterna är fallgropar – och lagom är nog alltid bäst. Den anonyma begravningen, även om den dödas namn självklart nämns, blir lätt en intellektuell begravning som inte når fram till känslorna. Den personligt individuella begravningen kan komplettera den formella begravningsgudstjänstordningen med viktiga inslag i bearbetningen av sorgen, samtidigt som det blir viktigt för kyrkan att föra en dialog om vad de personliga inslagen står för. Det rituella språket och den rituella handlingen är symbolspråk som tolkas i en speciell situation av de närvarande, med utgångspunkt i deras speciella referensramar.

Att ett barnbarn istället för blommor lägger en påse av "världens mest köpta bil" på kistan, för att mormor tyckte så mycket om dem, är en indivi-

³⁶ Afzelius, Björn, Två ljus; CD 1990.

³⁷ Exempelen är hämtade från en av författaren gjord inventering i Malmö kontrakt, okt 1996.

dualisering som för den som gjorde detta blev ett riktigt avsked utan att det stred mot kyrkans etik. Men vad speglar kvinnan som ville lägga en kofot på sin man inbrottstjuvens kista? Är det lika personligt som när muraren fick en murslev och snickaren fick en tumstock – eller är det plump och oetiskt? Detta är synliga tecken på individualisering. Hur handhas detta pastoralt? Svårare att se och veta någonting om är de tankar människor har, hur de tolkar det de ser, hör och är med om. När människor tolkar sina upplevelser, gör de det i sitt innersta och hemligaste rum; ibland kan någon nära eller någon själavårdare få dela erfarenheten. Begravningsgudstjänstens kommunikation till människor är svår att avläsa. Jag menar att gestaltningen av begravningsgudstjänsten riskerar att resultera i ett kommunikationsproblem, när människor upplever den som en information om att ”det finns glädje bortom graven och en framtid full av sång” istället för ett möte i sorgen, i känslorna, i att vara. När denna kommunikationsstörning uppkommer, blir det tydligt att människor söker efter en egen tolkning i ritens för att få en möjlighet att säga ett ordentligt farväl.

Det som uttrycks i den privatdesignade ritens eller i ritens delmoment, tycks vara en längtan efter autenticitet och äkthet – en äkthet som känns rätt för den som är med om att forma ritens och som ger en högtidlig och sakral stämning då relationen till den dödas personlighet blir viktig. I det pluralistiska samhället är individualiteten framträdande. Tanken om att varje människa är unik är en ledande tanke som avspeglar sig i begravningsgudstjänsten, när man söker det unika, det annorlunda, den ritgestaltning som ger en unik begravning; så som någon uttryckte det: ”Mitt liv har varit mitt och inte någon annans. Då vill jag inte ha någon annans begravning heller”. Ett exempel på en privatdesignad rit ägde rum den 6 september 1997 i Westminster Abby, då prinsessan Diana begravdes. Inom ramen för Church of Englands ritual sjöng Elton John ”Goodbye, England’s Rose” och Earl Spencer höll ett retoriskt fulländat tal, vilket drog ner applåder med början hos de nästan en miljon människor som var samlade utanför kyrkan och i Hyde Park. I detta fall är det ingen tvekan om att de privata inslagen samverkade med den officiella ritens på ett sådant sätt att de integrerades i den gemensamma ritens och övergick från att vara privata till att bli personligt upplevda av de flesta. Om de privatdesignade inslagen kommer att fungera kan man inte veta på förhand, för det handlar om ett samspel mellan unika människors upplevelser. Man kan dock ana att sådant som en gång fungerat har större chans att fungera igen än sådant som tidigare inte fungerat. Till detta skall även läggas skillnaden i människors upplevelse, om de får vara delaktiga i såväl val som genomförande av gudstjänstmomenten eller om de passiviseras. Kyrkan har ett ansvar för att människor kan bli delaktiga, sjunga med i psalmerna och be med i bönerna, liksom kyrkans mål måste vara att de riter som människor själva genomför inom gudstjänstens ram inte strider mot kyrkans lära. Mot kyrkans tradition kan riterna strida, för vi är hela tiden inne i en utveckling.

unik

När människor skall beskriva sina känslor efter begravningen, handlar det ofta om att begravningen gick för snabbt, var för kort. "Tjugofem minuter, var inte mor värd mer?" Ofta hade människorna önskat mer tid för tystnad, för egna tankar, för att bara sitta och känna stillheten utan att behöva känna att nästa begravning snart skulle börja. Om anhöriga ombeds att berätta om begravningstjänsten, minns de ofta inte mycket mer av ritén än att "prästen höll tal" och "bad en bön". En vanlig åsikt är att prästen sa det människor förväntade sig att prästen skulle säga: "Det var fromt", "Prästen tycktes tro på det han sa", prästen hade "a very nice style". Dessa uttalanden ger ingen antydning om vad människor får ut av begravningen i djupet av sina hjärtan. Är det så att de inte fått ut någonting mer än detta ytliga, så är det ett misslyckande från kyrkans sida när det gäller att tolka situationen, att ge ord åt känslorna i sorgen.

De sörjande söker ofta efter ord för sin sorg, samtidigt som de befinner sig i ett sådant känsloläge att ord och handlingar tolkas annorlunda än vad kyrkan genom prästen och kyrkomusikern tänkt. När kyrkan inte vill eller förmår möta människors önsknings, riktas deras koncentration mot ritualens betydelse som en möjlighet att säga ett ordentligt farväl. En privat tolkning görs; det man hör är det som berör och det övriga går förbi. Uttalandet "Det var så vackert" kan betyda att ritén inte fungerade som rit, att de anhöriga inte fick ta avsked på ett riktigt sätt. Begravningen upplevdes inte som trovärdig.

MUSIKEN VÄCKER KÄNSLORNA

Kanske är det så att psalm- och musikvalet vid begravningstjänsten är ett utslag av rituell trygghet. I psalmerna och musiken finns en identifikation som människor kan ta till sig, känna med och lättare göra till sin egen än i den övriga ritén. Om det är så, blir det viktigt för kyrkan att bejaka människors psalm- och musikval efter en ärligt förd dialog i varje enskilt fall. Särskilt betydelsefullt och känsligt blir samtalet om solosång och musik. Såväl kyrkomusiker som anhöriga har ofta sina bestämda uppfattningar om hur de vill att det skall vara, vilket gör att situationen riskerar att bli låst. Ansvar för att hitta en lösning, så att dialogen kan fortsätta och en begravningstjänst genomföras – som ger de anhöriga det de behöver i sin sorg inom den ram som är kyrkans – vilar på prästen och kyrkomusikern. *Uppgiften är att vara det redskap som skapar ett möte mellan den enskilda människan och kyrkans rit.* Hur detta skall ske, kan bara antydning genom ramar i policydokument och pastorala handledningar, eftersom det enskilda fallet alltid är unikt. I Musiken i Svenska kyrkan – ett policydokument, heter det bl.a.:

I de fall då mindre lämplig musik önskas bör man, naturligtvis med största varsamhet, föreslå alternativ som bättre passar in i gudstjänsten.³⁸

I policydokumentet talas om "mindre lämplig" musik, inte om "olämplig" eller "förbjuden" musik, vilket kan ses som en markering av att musik som vid ett tillfälle kan användas och då passar utmärkt, vid ett annat tillfälle kan upplevas som pekoral. Det är denna svåra och känsliga avvägning det handlar om när möten skall skapas mellan kyrkan och de anhöriga. För kyrkans representanter handlar det om lyhörddhet, dels inåt mot kyrkans tro och dels utåt mot människors förväntan, känslor och önskemål. Frågan som blir viktig att ställa är: Hur hittar kyrkan och de anhöriga en mötespunkt i musikvalet? Mötespunkten måste hittas, eftersom musiken ofta på sitt eget sätt kan vara mer terapi för den sörjande än hela den övriga gudstjänsten.

Under de senaste åren har förinspelad musik börjat förekomma vid begravningsgudstjänster. Kyrkan måste fråga sig vad det betyder för upplevelsen av gudstjänsten, när förinspelad musik används. Andra menar att det är bra med förinspelad musik, eftersom människorna då får sin älsklingsmusik utförd på det sätt de är vana vid – den musik de spelar hemma för att den påminner om något eller någon, för att den är personlig och framkallar vissa känslor. Många menar att förinspelad musik tar bort känslan av ett här och nu, av närhet och äkthet vid begravningen. Hur människor än upplever det, blir det ett kulturellt fattigdomsbevis om förinspelad musik får ersätta levande musik. Komplettera kan den i vissa fall, men inte ersätta. Bäst vore kanske om förinspelad musik reserverades för bisättningen och minnestunden. Vid båda dessa tillfällen kan förinspelad musik bli en katalysator för sorgen och lyfta fram det personliga hos den döda. För den unge man vars hustru fick en för tidig död, blev det riktigt att vid bisättningen få vara ensam med hustrun vid kistan, medan Flamingokvintetten sjöng den sång de så många gånger dansat till:

Sjätte september minns du den kvällen det var rätt länge sen. Men det var vår kväll, kvällen vi möttes och jag minns allting än. Minns hur dom spela', minns hur vi dansa', kyssen på vägen hem.³⁹

Här blev musiken en hjälp i ett avsked mellan ett du och ett jag, vilket tillhör den privata och intima sfär dit även bisättningen kan sägas höra, medan begravningsgudstjänsten tillhör det offentliga och därför kräver en annan inramning.

Ett annat exempel är hämtat från minnestunden vid en älskad sons död, där det på pappans önskemål spelades "Tears in Heaven" som Eric Clapton

³⁸ Svenska kyrkans församlingsnämnd, *Musiken i Svenska kyrkan – ett policydokument*, utgiven i serien *Mitt i församlingen* 1991:2, Stockholm 1991, s. 20.

³⁹ Flamingokvintetten 6, "Sjätte september", med text av Peter Himmelstrand, LP 1975. Exemplet är hämtat från en av författaren gjord inventering i Malmö kontrakt, okt 1996.

skrev när han förlorade sitt barn.⁴⁰ För mig framstår dessa handlingar som exempel på människors behov av att ritualisera. När det inte finns någon fungerande rit, skapar de den själv i situationen och då blir riten en privatisering med intima inslag.

PRÄSTENS DUBBLA LOJALITET

Att som präst möta sörjande vid en begravningsgudstjänst är bland de svåraste, men samtidigt bland de viktigaste, uppgifterna i prästtjänsten. Vid begravningen har prästen att genomföra både en liturgisk och en pastoral funktion i vilken ligger både en förväntan från kyrkan och en förväntan från de sörjande. Kyrkans förväntan kan exemplifieras med beskrivningen ur en engelsk pastoral:

The funeral should be personal, with the deceased and closely bereaved mentioned by name. The service should be dignified but not formal. The worship should touch, acknowledge, express and validate the feelings of those present. The minister should speak gently and comfortably about death and the natural sadness it brings.

The service should put into words feelings not only of loss, but of gratitude. It should encourage continuing support for the bereaved, and mutual support among the family. It should assist the bereaved to begin to work through their grief. It should offer Christian reassurance, comfort and hope and see event in the context of God's eternal purposes.⁴¹

Som framgår av citatet, har kyrkan stora förväntningar på sina präster att de skall gestalta varje begravning så att den upplevs personlig och ger hopp utifrån budskapet om Kristi uppståndelse. Prästen är symbolbäraren, gudsrepresentanten och ritualförvaltaren. När begravningsgästerna hade en gemensam referensram, som gjorde åtminstone en del av kyrkans verbala och liturgiska språk förståeligt, var prästens uppgift lättare än i det moderna samhället med dess pluralistiska referensramar. Ofta ställs prästen inför en dubbel lojalitet. Å ena sidan finns folkets önsksningar och å andra sidan kyrkans rit och tradition som ibland gör att prästen kommer i konflikt med evangeliet. Att balansera på gränsen, så att kallelsen att vara kyrkans präst inte svikes, samtidigt som de sörjande blir mötta i sina önsksningar, är en själavårds-konst. Jag tror det är viktigt att se problemet som ett själavårdsproblem, för då blir det lättare att våga vara tydlig med kyrkans tro och rit på samma gång som det blir möjligt att tillmötesgå många önsksningar.

När präster och anhängare i Danmark tillfrågades om hur de såg på prästens funktion vid begravningen, framkom det att prästerna såg som sin pri-

⁴⁰ Clapton, Eric, "Tears in Heaven", CD 1992. Exemplet är hämtat från en av författaren gjord inventering i Malmö kontrakt, okt 1996.

⁴¹ Churches' Group on Funeral Services at Cemeteries and Crematoria, The Role of the Minister in Bereavement, London 1989, s. 8.

mära uppgift att förkunna Gud, medan de anhöriga menade att prästens primära uppgift var att låta minnet av den döda bli levande. Prästerna såg Gud som subjekt vid begravningen, medan de anhöriga menade att den döda eller de själva var subjekt.⁴² Prästerna vill något annat än att vara med som utsmyckning eller för att hålla ett vackert tal som "helgonförklarar" den döda och predestinerar honom/henne till ett liv "där rosor aldrig dör". Med dessa två helt olika infallsvinklar kommer med nödvändighet konflikter att uppstå i gestaltandet av och förståelsen för begravningsgudstjänsten. Förväntningarna på prästen är stora och när prästen inte lever upp till det som förväntas kan förväntan vändas i en ångestliknande känsla av att vara oförstådd, vilket resulterar i aggression mot prästen och kyrkan. Begravningen upplevs som misslyckad av både anhöriga och präst. Prästen bär på dubbla lojaliteter. Hur denna konflikt skall lösas, är ett pastoralt problem som kyrkan måste bearbeta med början i den stora frågan: Vad innebär det för kyrkans pastorala handlande att fira begravning i en pluralistisk miljö?

BEGRAVNINGEN – KYRKANS STORA MISSIONSTILLFÄLLE

Inte så sällan sägs det att eftersom kyrkan träffar flest människor i samband med begravningar, så är detta kyrkans stora missionstillfälle. Tanken är inte ny. Till kyrkans begravningar har det alltid kommit människor som inte varit kristna. Skillnaden idag är kanske att fler står utanför kristet liv, samtidigt som de formellt är med i folkkyrkan. Frestelsen för prästen att missionera är stor, när kontaktytan är större än vid andra tillfällen. Frågan som aktualiseras är vad vi menar med mission. Menar vi ett griftetal som syftar till att övertyga och omvända människor är begravningen inte rätt tillfälle för mission. Men menar vi att handlingen, ritens i sig, kan fungera som mission och menar vi att mission är något som berör hela människan, då kan hon bära med sig en upplevelse av helighet och frid från begravningen och då kan begravningsgudstjänsten mycket väl vara missionerande.

Frågan om de kasuala handlingarna som missionstillfällen blev aktuell under 1950-talet i Tyskland, där teologen Rudolf Bohren behandlade problemet. Han konstaterade, som ovan diskuterats, att det finns en konflikt mellan kyrkans och prästens intentioner med begravningen och människors förväntningar. Bohren menar att dessa intentioner inte går att förena. Antingen förråder man folket eller så förråder man evangeliet. Valet måste stå mellan att ställa upp på folks förväntningar och då förråda evangeliet eller också förkunna evangeliet och då tala förbi folk. Mot dem som menar att begravningen är ett missionstillfälle framhåller Bohren att "tillfället gör

⁴² Rubow, Cecilie, At sige ordentligt farvel – om begravelser i Danmark, Fredriksberg 1993, s. 102ff.

tjuven” och att det är oanständigt att utnyttja situationen till att omvända människor.⁴³

Jag menar att varje möte mellan kyrkans representanter, präst och kyrkomusiker, är en missionssituation i den pluralistiska miljön. Det viktiga är inte alltid orden som då sägs, utan sättet att vara, sättet att bemöta människor, samtidigt som det gäller att vara mycket tydlig i vad man själv och kyrkan står för, när det gäller tro samt begravningens innehåll och gestaltning. I detta möte, menar jag, sker en mission oavsett om vi är medvetna om det eller ej. Vi kommer aldrig ifrån att begravningsgudstjänsten alltid är en form av förkunnelse, som vill försöka ge de sörjande ett redskap för att de skall kunna ge ett eget svar på sorgens smärta, förlusten och evangeliets tilltal. Om kyrkan skall vara ärlig både mot sig själv och mot folk, måste hon intensifiera arbetet med att ta fram pastorala handlingsplaner som tar hänsyn till människors förväntningar utan att förneka sin egen identitet.

NYA SEDER KRÄVER EN ETISK OCH TEOLOGISK REFLEKTION

Hur kyrkan skall ta ställning till nya seder är inte lätt att svara på, men kyrkan har ett ansvar att analysera de seder som finns och de som uppstår. Denna undersökning bör börja med en teologisk analys av fenomenen, för att i nästa steg ge utslag i etiska och självvårdande rekommendationer. Ett exempel där så skett gäller seden att de anhöriga inte följer med ut till graven vid jordbegravning, vilken markant ökat sedan 1980-talet. Förklaringen är dels ekonomisk och praktisk, dels psykologisk. Till den ekonomiska och praktiska sidan hör att det blir billigare om man har en enkel kista med bårtäcke som lämnas kvar i kyrkan och inga bärare behövs, men även kyrkogårdsförvaltningar sparar tid genom att gravsätta kistan på morgonen efter begravningsgudstjänsten, då arbetarna dessutom inte behöver klä sig fina utan kan arbeta i blåställ. Till den psykologiska sidan hör människors rädsla för den öppna graven, ”det där svarta tåget som följer fram till en grop så djup att jag aldrig borde ha tittat ner”.⁴⁴ Såväl Domkapitlet i Lund redan år 1983 som Biskopsmötet år 1988 poängterar att präster bör medverka till att avskedet vid jordbegravning verkligen sker på kyrkogården av respekt för de anhörigas sorgearbete. Prästerna uppmanas vidare att utifrån sin kunskap om människors reaktion på sorgen hjälpa de sörjande att inte förtränga döden utan att vara med om det slutliga avskedets smärta.⁴⁵

Huvudfrågan för kyrkans pastorala handlande kring död och begravning

⁴³ Bohren, Rudolf, *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?*, i *Theologische Existenz Heute*, München 1960.

⁴⁴ Swanberg, Lena Katarina, ”Hur gör man när en kär vän dör?”, *Expressen* 1991-01-26.

⁴⁵ Lunds Domkapitels Cirkulär nr 1421, 1983-05-27 §2. Biskopsmötet 1988, Ett biskopsbrev om död och begravning, s. 21.

är hur långt hon kan gå i anpassning utan att förlora sin själ och identitet. För att svara på den frågan räcker det inte med att dra upp teoretiska ritklinjer och skriva pastorala handledningar. Det handlar om att föra en dialog med de anhöriga i varje enskilt fall. En pastoral handledning kan då vara ett redskap för prästen och kyrkomusikern att ha som riktlinje i det praktiska mötet med anhöriga.

AVSLUTANDE REFLEKTION

På ett övergripande plan tycks Svenska kyrkan vara marginaliserad – och detta i frågor som berör hennes essens, frågorna om livet, döden och uppståndelsen, såväl Kristi som människornas – samtidigt som kyrkan på ett nära vardagsplan får vara en tjänare i nöden. Kyrka och kristen tro har en ambition att omfatta hela människans liv från vaggan till graven. Ambitionen är att erbjuda en tolkningsnyckel till livet. Därför kan kyrkan inte nöja sig med att vara en sektor i samhället som står till allmän tjänst när det passar människorna. I det pluralistiska samhället ställs kyrkan inför en ny ritualisering där människor tolkar riten på eget sätt och ofta långt från kyrkans tolkning. Det pluralistiska samhällets invånare tycks behöva privatisera riten, vilket innebär en förskjutning bort från tidigare generationers hantering av riten som en gemenskapshandling. Döden kan uppfattas som ett hot mot samhället, mot kollektivet. Samhällets fortlevnad hotas av döden. Därför var dödens riter ingen privatsak i äldre tider, men när gemensamma värderingar nu inte längre finns och behovet av andra människor för att överleva inte är ett måste, blir riten en privat angelägenhet. Där får kyrkan som representant för kollektivet vara med, eftersom det inte tycks finnas något tillräckligt bra alternativ. Begravningsritualet uppfattas som ett uttryck för det existentiella och kulturella i en tid då människor är sårbara i sin sorg, när vardagsrytmen är bruten. Kyrkans ritual inger trygghet som bärare av traditionen, samtidigt som människor ställer krav på kyrkan och prästen att riten skall tala personligt om den döda, men inte nödvändigtvis om Jesus och hans död och uppståndelse. Detta förhållningssätt ställer krav på folkkyrkan att gå människor till mötes och samtidigt tydligt markera sin identitet. För att lyckas i detta möte krävs en vilja till ärlig dialog, där kyrkan inte talar "von oben" utan är villig att vandra med människor för att lyssna och samtala och för att dela erfarenheter av liv och död. När så görs har begravningsgudstjänsten förutsättningar att upplevas som mänsklig och varm utan att avkall måste ges på den kristna/bibliska realismen.

Summary

In this essay, entitled “Christian Funerals in a Secularised and Pluralistic Society”, the liturgy and practice of the Christian funeral service in the Church of Sweden is investigated, both within the context of the secular and pluralistic society and from the perspective of the Church’s attempts, laid down in various directions from the College of Bishops and in official pastoral guidelines—to meet this new situation. Some central aspects of the funeral service are discussed, such as the importance of the rite as an appropriate way of saying goodbye, the use of privately designed rites, the role of the priest, and the importance of the music. Altogether 89,3% of all funerals in Sweden every year are conducted according to the Order of Service of the Church of Sweden, and about 2,6 million people attend these services. That is the reason for limiting this discussion to the Church of Sweden.

Swedish society is deeply secularised and pluralistic with a strong sense of private religiosity. As part of the process of urbanisation, people’s common protective networks were broken. Traditions either disappeared completely or became hard to understand within an urban society. People lost their roots and their culture. In the vacuum which thus emerged, attempts were made to create new rites and establish new traditions. Privacy and individuality, and the idea that “everyone will be saved by his own faith” grew when the church failed to provide adequate rites for the quests of life posed by modern man.

People need rites. There is emptiness without rites. The written, formal, ritual order is a help to the individual at times when he or she is not able spontaneously to create rites, or to find rites which fill the experienced need. A true rite is created out of human experience, and if a given rite no longer functions appropriately, people will make up their own new rites to replace the old ones. For example, the hymn “Glorious is the earth...” (*Härlig är jorden*, Swedish Hymnal 297) seems to have become a ritual of its own within the funeral service. This hymn has become something of a “folk-ritual”, and for many people the singing of this hymn is just as important in order to make the funeral “feel right” as the use of the solemn words: “From the dust you were made, to dust you shall return. Jesus Christ, our Saviour will raise you up at the last day”.

The Christian funeral service is charged with the hard task of both proclaiming the hope of eternal life and of meeting and speaking to the mourners right where they are, in the confusion of loss and mourning. The Christian funeral service is a paschal liturgy which could be defined as re-

spect for the body, hope for the soul and compassion for what the Prophet Isaiah calls the broken-hearted. People's need to say a proper good-bye presents the church with difficult considerations to balance within this individualistic and pluralistic environment. There is a limit which the church must not exceed in meeting individual wishes, a boundary where the church must stop in order not to lose her soul, her innermost identity. This is a critical point for the church. While the church must be clear about her position, she must also be open towards meeting the thoughts and needs of the individual person. The wishes of the deceased person and of his/her relatives about how the funeral service should be conducted must be respected as far as possible in a national "folk" church. There is a creative tension between "Christian" and "human" values, between "the church" and "the world". The relatives come to the funeral service each with their own private experiences of the deceased person, and when these are mirrored and set against the ritual language and action of the service, an interpretation of what is taking place emerges within each attendant. We can never be sure of what goes on within each individual person, but we may surmise that each person stages his or her own personal farewell of their loved one within the framework of the funeral service. An example of this may be found in the increasingly common practice to light a candle while filing past the coffin. This practice does not as such pose any problem, but when combined with words like "farewell, sleep well" or "live well in our next grandchild" a statement about immortality or re-incarnation, rather than the teaching about the corn of wheat which passes through death to life, is implied. The function of the funeral service as a rite of passage becomes clear when the ceremony of lighting candles and the spoken words seem to be a kind of private committal of the deceased person. The privately designed rite, or part of the rite, seems to express a longing for truth and authenticity, an authenticity which feels right for the person who takes part in shaping the rite, and which provides a solemn and sacred atmosphere, in which the relationship to the personality of the deceased person stands out as important. In the pluralistic society individuality is a prominent value. The conception of the uniqueness of each person is a leading thought which should be reflected in the funeral service. Therefore attempts are made to bring out, in that shaping of the rite, those unique and distinctive qualities which make a unique funeral. As someone has said: "My life has been mine and not someone else's. Therefore I do not want someone else's funeral".

At an overall level, the Church of Sweden seems to be very marginalised, particularly on issues which effect her very essence, such as questions of life, death and resurrection—both Christ's and other people's—while at the same time, at an intimate and mundane level, the Church is invited to be a servant of people's needs. The Church and the Christian faith have the ambition of embracing the whole person from the cradle to the grave. This

ambition includes the offering of a key to the interpretation of life. In the pluralistic society the church is challenged by a new process of ritualising, in which people interpret the rites in their own way and often very far away from the church's interpretation. The ways in which this happens are discussed in this essay.

Translation: Gerd Swensson, Te Deum

Rum för begravning. 1900-talets begravningskapell och krematorier

Av Emilie Karlsmo

Ännu vid seklets början förekom det att såväl jordfästning som gravsättning förlades till kyrkogården i samband med högmässan. Idag äger begravningstjänsten, som jordfästningen numera benämns, med få undantag rum som egen förrättning i kyrka eller begravningskapell. För den s.k. borgerliga begravningen är det oftast begravningskapellet som är förrättningslokal.

Ämnet för denna artikel är den specifika anläggningen för begravningsakten, begravningskapellet och krematoriet, som arkitektur, rumsskapelse och utsmyckningsuppgift.¹ Jag gör inga anspråk på att redogöra för begravningsaktens plats eller hur begravningsrummet i stort har gestaltats under seklet, eftersom man med detta även måste inbegripa kyrkobyggnaden.

Syftet är att utifrån ett antal exempel visa hur byggnaden och rummet för begravningsakten har gestaltats under 1900-talet. Inledningsvis tas några punkter upp som kan relateras till aktens *plats* och tillblivelsen av förrättningen som en *egen*, särskild akt. Förutom att man kan sätta anläggningarna i deras konst- och arkitekturhistoriska sammanhang, inbjuder begravningskapellet och krematoriet till andra frågor som handlar om hur man vid olika tider sett på begravningsaktens funktion och innebörd, och den passande estetiska utformningen för denna. I det följande är det främst rummen för begravningsakten som upptar det största utrymmet.

Exemplen är valda utifrån ambitionen att de skall vara någorlunda representativa för sina årtionden.² Syftet är att söka skildra ett förlopp för att visa

¹ "Krematorium" blev etablerad term på 1930-talet. Jag använder här termen även då jag avser anläggningar uppförda tidigare. Bengt Enström, *Kyrkan och eldbegängelserörelsen i Sverige 1882–1962*, Uppsala 1964, s. 60.

² För en djupare analys ingår naturligtvis begravningskapellsarkitekturens "mästerverk". I detta sammanhang ser jag dem dock som solitärer, då de knappast är representativa för sin tids byggen-skap, vilket har varit kriteriet för artikelns urval. Till de "stora exemplen" hör exempelvis Skogskapellet och Skogskrematoriet på Skogskyrkogården i Stockholm (Erik Gunnar Asplund, 1920 respektive 1940), Uppståndelsekapellet på Skogskyrkogården i Stockholm och S:t Knuts och S:t Gertruds kapell på Östra kyrkogården i Malmö (Sigurd Lewerentz 1926 respektive 1943), krematoriet i Ludvika (Peter Celsing, 1958) och krematoriet i Gävle (ELLT, 1960). Se exempelvis Björn Linn, "Kyrkorum i vår tid", i *Form* 1962/2, s. 71–79.

hur olika motiv i rumsgestaltning uppstått och hur en del har levt vidare, medan andra försvunnit och ersatts.

Det finns uppskattningsvis omkring 600 begravningskapell och krematorier i Sverige. Majoriteten är från 1900-talet. Med krematorium förstås vanligen ett begravningskapell med incineratoranläggning; det är alltså endast den tekniska anläggningen som skiljer krematoriet från det gängse begravningskapellet. Krematorierna är drygt 70 stycken. Vanligen är begravningskapell och krematorier uppförda med kyrkan eller samfälligheten som byggherre och invigda som kyrkliga byggnader.

De första krematorierna i landet uppfördes av de lokala likbrännings-, senare eldbegängelse-, föreningarna, vilka också längre fram, då kyrkan stod som byggherre, var viktiga aktörer i uppförandet av krematorier.³ Krematoriet var en jämförelsevis stor investering. Det kunde förekomma att staden stod som byggherre för krematoriet – för att sedan överlämna det till kyrkan.⁴ Medel kunde också komma från företag och privata donatorer. Några av de första krematoriprojekten, och än mer eldbegängelserörelsens engagemang i utställningar de första årtiondena på 1900-talet, uppvisar estetisk-ideologiska särdrag och ingår i den historiska kontext som krematoriearkitekturen skall sättas in i.⁵

Inget av de första krematorierna återfinns dock bland de här valda exemplen, då det är min ambition att ge en bild av begravningskapellet/krematoriet utifrån mer vardagliga eller representativa exempel. 1930-talet innebar en första byggnadsvåg för krematorierna. Begreppet "kapellkrematorium" började användas i *Ignis*, Svenska eldbegängelseföreningens organ. Detta innebar att det var öppet även för jordfästningar som *inte* följdes av kremation. Måhända underströks härmed också att krematoriet inte i första hand var en teknisk anläggning. Ytterligare ett stort antal krematorier uppfördes på 1950-talet. Det första krematoriet som presenteras här, det i Sandviken, uppfördes som det tolfte i landet, 1935. Detta innebär inte att jag därmed påstår att kremeringen var allmänt accepterad vid denna tidpunkt. I sammanhanget kan nämnas att idag – hela riket sammantaget – följs omkring 65% av samtliga dödsfall av kremering. Siffran kan jämföras med 4,5% vid 1930-talets mitt.⁶

Begravningskapellet/krematoriet skall vara öppet även för andra begravningar än de som sker i Svenska kyrkans ordning.⁷ I betänkandet till Jord-

³ Det provisoriska krematoriet i Hagalund i anslutning till Norra kyrkogården i Stockholm uppfördes som det första i landet 1887, och tre år senare togs krematoriet i Göteborg i bruk. Det nya krematoriet i Stockholm, vilket för övrigt fick en kyrklig invigning, invigdes 1909, och 1921 respektive 1929 invigdes krematorierna i Örebro och Helsingborg.

⁴ Oscar Övden, "Hur Sveriges krematorier blivit invigda. Ett kapitel till eldbegängelsens historia i Sverige 1889–1957", i *Ignis* 1957/7, s. 92–102.

⁵ *Enström*, se särskilt s. 137–183; Ulf G Johnsons uppsats är grundläggande för förståelsen av det tidiga 1900-talets krematorievisioner och -arkitektur. Ulf G Johnson, "De första svenska krematorierna och deras förutsättningar", i *Konsthistorisk Tidskrift*, 1964/3–4, s. 117–125.

⁶ För statistik över kremeringar genom seklet, se *Kyrkogården* 1997/3, s. 16.

fästningslagen 1957 sades att det var önskvärt att begravningskapell uppfördes på begravningsplatser för att minska "irritationsmoment" angående upplåtande av kyrka för frikyrklig och borgerlig jordfästning.⁸ Om nya begravningskapell uppfördes, eller om det går att utläsa ett annat förhållningsätt vad gäller ett slags neutral utformning och utsmyckning, är vanskligt att uttala sig om. Det senaste årtiondet har just betydelsen av en neutral utformning av begravningskapellet/krematoriet uppmärksamats. Man påtalar värdet av en "värdig, sakral utformning" och värdet av att kunna flytta undan kristna symboler.⁹ Jag ställer mig däremot tveksam till att i krematoriet och begravningskapellet läsa in ett mer "civilt" eller "sekulariserat" uppdrag, något som det ibland finns en tendens till. Till sammanhanget kan föras att begravningsverksamheten i landet är en kyrklig angelägenhet, med undantag för Stockholm och Tranås där kommunerna är huvudmän.¹⁰ Därmed inte sagt att huvudmannaskapet i sig för med sig en viss art av arkitektur eller uttryck.

Man kan se krematoriearkitekturen som ett exempel på hur en ny företeelse "söker" ett passande formspråk.¹¹ Jag vill mena att detta att överhuvudtaget utforma ett eget rum för begravningsakten är en förhållandevis företeelse, med koncentration till 1900-talet. Som all kyrklig arkitektur är begravningskapellet/krematoriet en offentlig byggnad, men här ställs några saker på sin spets, vilka är värda att ha i åtanke. Detta är en byggnad utan det upprepade bruk och användande som man brukar förknippa med typiska offentliga miljöer, såsom bibliotek eller kyrkor. Man blir knappast förtrogen med den, såvida man inte tillhör någon av dess funktionärer.¹² Detta ställer krav på utformningen, både vad det gäller det rent funktionella – deltagaren måste lätt kunna hitta kapellrummet där förrättningen

⁷ Även kyrkorummet kan upplåtas för andra förrättningar än Svenska kyrkans. I betänkandet inför Lagen om begravnin utan jordfästning i Svenska kyrkans ordning 1926, konstaterades att begravningskapell skulle upplåtas för dessa, *SOU 1923:23*. Se även Yngve Brilioth, *Svensk kyrkokunskap*, Stockholm 1946 (andra rev. uppl.), s. 268. Det kan också påpekas att det har förekommit att begravningskapell allt eftersom har kommit att användas som kyrkor, vilket ibland följts av invigning som kyrka, ibland inte. På 1960-talet uppfördes också några kombinerade stadsdelskyrkor/krematoriekapell.

⁸ Lagen om begravnin utan jordfästning i Svenska kyrkans ordning 1926 innebar att man kunde ha vilken typ av förrättning som helst vid begravnin, eller ingen alls; men man vände sig i praktiken främst till de frikyrkliga. Religionsfrihetslagen trädde i kraft 1952, och det var först då den s.k. borgerliga, civila begravnin blev ett mer reellt alternativ, även om ett fåtal sådana, konfessionslösa, begravnin hade ägt rum tidigare. Se även *SOU 1955:36*, s. 23.

⁹ Se Birgitta Hoberg, Åke Lundberg och Lennart Lundqvist, *Kyrkogårdens form och miljö. Planering och vård av begravningsplatser och deras byggnader*, Boverket, Riksantikvarieämbetet, Svenska kyrkans kyrkogårdsdelegation, Stockholm 1991, s. 124–126, s. 149. Se även *SOU 1997:42, Staten och trossamfundnen. Begravningsverksamheten. Betänkande från Begravningsverksamhetskommittén*.

¹⁰ I både Stockholm (1886) och i Tranås (1885) var praktiska förhållanden orsak till att kommunerna kom att ansvara för begravningsplatserna; i Stockholm p.g.a. befolkningsexplosionen. Tranås var ett snabbt växande samhälle, och närmaste kyrka och kyrkogård fanns i Säby. Allt talar för att kyrkan även fortsättningsvis kommer att stå som huvudman för begravningsverksamheten, där även ansvaret för lokaler för begravningsakten ingår, *SOU 1997:42*.

¹¹ Se exempelvis Sven Ivar Lind, "Krematoriebyggnadens typutveckling i Sverige", i *Ignis* 1957, s. 69–78; Björn Linn, "Kyrkorum i vår tid", i *Form* 1962/2, s. 71–79.

skall äga rum – och det mer entydigt estetiska i utformningen; eventuell utsmyckning och rumsverkan skall fungera, ge något som är i samklang med begravningsgudstjänsten (eller den civila begravningen eller begravningshögtidligheten för medlem av annan kyrka eller religion än Svenska kyrkans). I bästa fall skall den estetiska utformningen också ge något som är utöver det ceremoniella som sker i rummet.

BEGRAVNINGEN UNDER 1800- OCH 1900-TALEN. FRÅN GEMENSAM MANIFESTATION PÅ KYRKOGRÅDEN TILL PRIVAT MINNESHÖGTID I KAPELL OCH KYRKORUM

Dagens begravning, med ett mindre antal deltagare och utformningen av begravningsakten som helhet, framstår som en privat angelägenhet, om man jämför den med äldre tiders.¹³ Till begravningsens offentlighet hörde tidpunkten och dagen för jordfästningen. Allmogens begravning ägde på 1800-talet rum före högmässan, vilket medförde att så gott som hela socknen mer eller mindre perifert deltog i begravningen. Att den förlades till denna tidpunkt hörde bland annat ihop med att klockringningen var förenad med kostnad, medan sammanringningen inför högmässan var gratis. När man berör jordfästningens tid, dag och plats gäller det att uttala sig med försiktighet, då skillnaderna mellan stad och landsbygd och olika regioner är betydande. Och även om förändringen är densamma, nämligen att jordfästningen bröts ut ur sitt sammanhang med högmässan, ägde denna rum vid olika tidpunkter i landet.

För att inte hindra högmässogudstjänsten kom de högre ståndens begravningar med fler ceremoniella inslag att förläggas till vardagen. Berndt Gustafsson har visat hur de kyrkliga förrättningarnas urskiljning, både vad gäller tid och rum, ökade på 1800-talet, som ett sätt att markera social distans. Man måste i detta sammanhang också ha klart för sig att det är en tämligen sen företeelse att betrakta kyrkan som förrättningslokal. Till en början gällde nyordningen de högre stånden, men snart följde också borgerskapet i städerna, och sedan det högre skiktet på landsbygden. Differentieringen kunde skilja adel och borgerskap från övriga och på landsbygden dra en

¹² Se exempelvis Anders Jarlert angående ”styrkan” att förlägga begravningsgudstjänsten till kyrkan, eftersom detta är ett rum man har en annan relation till; där har man deltagit i andra förrättningar och gudstjänster. Anders Jarlert, ”Kyrkans budskap – människans behov”, i *Dödens riter*, Stockholm 1994, s. 189–194.

¹³ I grundläggande och utmärkta arbeten finns ibland en viss tendens till att se gångna tiders förhållningssätt och seder vid begravningen som överlägsnare och ”helare” än dagens riter. Om man låter äldre tiders seder och bruk kring död och begravning fungera som ett raster vid en jämförelse med dagens förhållanden, blir resultatet förstås rätt så magert. Se exempelvis Lars Bondeson, *Seder och bruk vid livets slut*, Stockholm 1987; Nils-Arvid Bringéus, ”Vår hållning till döden speglad genom begravningsleden förr och nu”, i *Tradisjon* 1981/11, s. 1–15; samme *Livets högtider*, Stockholm 1987, särskilt ”Död och begravning”, s. 193–249.

skiljelinje mellan besuttna och obesuttna.¹⁴ Mot slutet av 1800-talet blev det allt mer vanligt att jordfästningen förrättades inne i kyrkan eller i ett begravningskapell. Även denna förändring – som en del av den sociala differentieringen – infördes först i städerna, för att runt 1870 dyka upp på landsbygden. Bakgrunden var det fordom självklara sambandet mellan begravningsaktens plats och graven. I kyrkolagen 1686 påbjöds att begravningsakten skulle vara tillåten i kyrkan endast om den döde även skulle gravsättas i kyrkan. Kyrkorummet kunde dock upplåtas mot betalning även om gravsättningen sedan skedde på kyrkogården.¹⁵ Avgiften för upplåtande av kyrkorummet innebar att jordfästning i kyrkan var möjlig enbart för de förmögna.

Det kunde också förekomma att den dödas bår fick olika placering beroende på samhällsställning. Gustafsson lämnar ett exempel från en församling i Skåne 1870, där en torparens eller arbetarens stoft sattes direkt i graven, medan en mindre lantbrukares jordfästning skedde i vapenhuset, en större hemmansägares vid mitten av huvudgången och jordfästningen av någon medlem av herrskapet ägde rum ända framme vid altarringen.¹⁶ Nils-Arvid Bringéus menar att det klassladdade bruket av kyrkorummet vid begravnningen var en övergångsform under 1800-talet, och att exempel på detta bruk från några årtionden in på 1900-talet skall ses som relikter. Uppgiften i ämbetsberättelsen, avgiven 1921 av kyrkoherden i Sigtuna, att jordfästningen skedde "oftast framme i kyrkans kor, lika för alla", ger intrycket, anser jag, av att "lika för alla" kanske inte hade gällt så länge.¹⁷

Parallellt med den sociala differentieringen medförde 1800-talets snabba befolkningstillväxt ett ökat antal förrättningar. På sina håll kom begravningsarna därför att förläggas till en särskild förrättningsdag. När det gäller förändringen i städerna, ser Gustafsson ett samband med begravningsplatserna, d.v.s. kyrkogårdarna utanför städerna, och menar att begravningskapellen därstädes innebar att jordfästning och gravsättning var skilda från gudstjänstlivet. Detta skall ha varit en realitet redan före seklets mitt, och vid sekelskiftet 1900 skall jordfästningen ha varit skild från gudstjänstlivet i övrigt i hela landet.

De första begravningsplatserna anlades vid 1800-talets början och de första byggnaderna som uppfördes på begravningsplatserna var vanligen bisättningskor och liknande lokaler, och efter seklets mitt även s.k. gravkapell. Om det var så att begravningsakten ägde rum i dessa byggnader –

¹⁴ Framställningen bygger, där inte annat anges, i det följande på Berndt Gustafsson, *Kyrkoklass och samhällsklass i Sverige omkring 1880*, Stockholm 1959, kap. IV, "Sociala olikheter vid jordfästning och begravnning", s. 167–201.

¹⁵ För bakgrunden till 1800-talets begravningsplatser, se Göran Lindahl, *Grav och rum. Svenskt gravskick från medeltiden till 1800-talets slut*, Lund 1969. s. 193–210.

¹⁶ Berndt Gustafsson, s. 176.

¹⁷ Nils-Arvid Bringéus, *Svensk begravningssed i historisk belysning* (utgiven av Fonus), Stockholm 1986, s. 17. Uppsala domkapitels arkiv I, Prästmöteshandlingar 1921, FVa:20, ämbetsberättelse för Sigtuna, S:t Olov och S:t Per församling, s. 11.

vilket ändå är att förmoda med tanke på benämningen – skulle detta innebära att begravningsakten först flyttades in i begravningskapelölet, sedan i kyrkan.¹⁸ I *Norrköpings tidning*, 21/11 1932, uppgav kyrkoherde Sjöholm, angående ombyggnadsarbeten av gravkapellet på Norra kyrkogården – som vid detta tillfälle försågs med bänkar – att ”man vintertid kunna ha tal och avskedshälsningar i kapellet, inte vid graven”. Detta behöver inte betyda att begravningsakterna först nu flyttades in i begravningskapellet ifråga – talen hör ju också till de sista momenten – men det illustrerar att begravningskapellens utformning för ett större antal deltagare och begravningshögtidligheter är en 1900-talsföreteelse. Om kyrkobyggnaden jämförs med det mindre begravningskapellet, framstår förstas praktiska aspekter som betydande. Kapellet var t.ex. lättare att värma upp. Uppvärmningsfrågan torde också vara orsak till att begravningskapell ibland uppfördes t.o.m. på kyrkogården, ibland i kyrkobyggnadens omedelbara närhet.¹⁹ En annan orsak kunde vara önskemål om en egen och mindre lokal för begravningen. Det kan kanske vara övertydligt att påpeka att begravningskapellet på grund av sin utformning och specifika funktion inte omöjliggjorde den varierande placeringen av kistan beroende på den avlidnas status.

När och var har då begravningsakten ägt rum under seklet? Jag vill här understryka att sådana uppgifter överhuvudtaget inte registreras. Men även om det inte finns något kvantitativt, statistiskt material, så finns ett kvalitativt sådant i ämbetsberättelserna, d.v.s. i de frågeformulär som kyrkoherdarna i varje församling svarade på inför prästmötena vart femte år. Frågor om jordfästningen fanns formulerade mellan 1920- och 1960-talen.²⁰

Det förefaller som om söndagsbegravningen länge var den gängse, även om jordfästningen var skild från själva högmässan, förlagd till en tidpunkt före eller efter denna. Kyrkan tycks ha ansett jordfästningen före högmässan som föredömlig. Kanske upplevdes det som en gammal sed och som att jordfästningen därmed blev en del av en helhet?²¹ I exempelvis Uppsala domkyrko- och Helga Trefaldighets församlingar ägde jordfästningar 1921 rum både i kyrkorna och i begravningskapell, både på söndagar, efter högmässan och på vardagar. För Gävle Heliga Trefaldighets församling uppgav kyrkoherden samma år att ”allmän begravning” ägde rum i det större gravkoret på begravningsplatsen på söndagen och ”enskilda begravningar under

¹⁸ Den fram till 1894 gällande handboken hade dock anvisning om kistans nedsättande i graven före jordfästningsakten.

¹⁹ Karin Eriksson, ”Begravningsplatser i Västerbotten. En inventering”, i *Bebyggelsehistorisk tidskrift*, 1992:22, s. 181–187.

²⁰ Jag tackar professor Göran Gustafsson som gjorde mig uppmärksam på detta material. En stickkontroll av äldre material i Uppsala domkapitels arkiv har visat att frågan inte fanns i tidigare ämbetsberättelser.

²¹ Se exempelvis ”Ärkebiskopens tal om stiftets tillstånd”, maskinskrivet manuskript, s. 19, Uppsala Domkapitels arkiv I, Prästmöteshandlingar 1921, FVa:24; G H Albringer, ”Södermanland, Ö Vingåkers församling”, i *Vår kyrka. Från början af tjugonde århundradet. IV Tiden 1921–1925* (u. red. Edvard Rodhe, Per Hasselroth och Gunnar Bergman), s. 120–122.

annan tid och dagar i något av gravkoren”, medan förrättning i kyrkan ägde rum ”ibland på beställning”. Antyder detta att begravningskapellet var en ”sämre” begravningslokal än kyrkan?²² Med ”allmän begravning” eller ”allmän tid” förstods att prästen förrättade jordfästning av flera avlidna samtidigt. Detta var förstås den allra enklaste begravningen. Drygt tio år senare uppgavs från samma församling att det ”någon söndag har hänt att ingen död anmälts till sådan begravning” och att de enskilda begravningarna oftast ägde rum på vardagar. Förutom att detta antyder att vardagsbegravningen på 1930-talet började bli det gängse och att den allmänna begravningstiden inte nyttjades lika ofta som förut, infinder sig också frågan om det kan ha varit så att söndagsbegravningen förknippades med den allmänna begravningen eller fattigbegravningen.²³ Vi kan också konstatera att det åtminstone inte i detta fall finns någon entydig koppling mellan begravningskapellet och den enskilda förrättningsdagen, som Gustafsson menade.

Allteftersom förlades begravningen till vardagen, med vilket först förstås lördagen, sedan, som en följd av femdagarsveckan, till samtliga veckodagar utom lördag och söndag.²⁴

Uppgifter från Stockholms stift exemplifierar förändringarna under seklet, vad gäller begravningsaktens plats. I Stockholm tycks jordfästningarna på 1920- och 1930-talen ha ägt rum både i kyrkorna och i begravningskapellen på Norra kyrkogården. Uppgiften från Gustaf Vasa kyrka i ämbetsberättelsen 1945 är nog belysande för begravningsleden i Stockholm efter det att Skogskrematoriet hade invigts med sina tre kapell 1940. Kyrkoherden uppgav nämligen att jordfästningarna vanligen ägde rum i stadens begravningskapell och krematorier och att kyrkans eget begravningskapell inrymt under kyrkans kor användes 20–25 gånger per år; ”dock ej så ofta som förr, då de för stadens gemensamma gravkorens antal var otillräckligt”.²⁵ Utanför Stockholm tycks det vanliga i stiftet ha varit att förlägga jordfästningarna till kyrkorna. Förhållandena i Bromma visar att det inte behöver finnas ett entydigt förhållande mellan byggherren och användande: 1959 uppfördes i samband med kyrkogårdsutvidgning ett begravningskapell utrustat med moderna bisättningslokaler. Som svar på frågan fyra år senare om begravningsaktens plats, nämndes dock inte begravningskapellet som förrättningslokal, däremot Bromma kyrka och kapellen på Stockholms begravnings-

²² Uppsala Domkyrkokapitels arkiv, Prästmöteshandlingar, 1921, FVa:19, ämbetsberättelse för Domkyrkoprosteriet, s. 11; FVa:22, ämbetsberättelse för Gävle Heliga Trefaldighets församling, s. 11; Prästmöteshandlingar för 1927, FVa:28, ämbetsberättelse för Gävle Heliga Trefaldighets församling, s. 8; Prästmöteshandlingar 1934, FVa:34, ämbetsberättelse för Gävle församling, fråga 52.

²³ *Bringéus* 1987, s. 279f.

²⁴ *Bringéus* 1987, s. 267.

²⁵ Stockholms stift, Domkapitlets arkiv, Prästmöteshandlingar 1945, FVII:7, ämbetsberättelse för Gustaf Vasa församling, s. 21. Begravningskapellet på Norra kyrkogården heter ”Stora gravkoret”, men citatet visar också att det inte finns någon entydig terminologi när det gäller begravningskapell. (Formellt är gravkor en enskild byggnad eller avdelning i kyrkan för graven.)

ningsplatser.²⁶ Efter 1960 finns det inga liknande uppgifter om jordfästningens plats. Det finns idag röster som gör gällande att begravningsakten allt oftare äger rum i kyrkobyggnaden, men det är svårt att verifiera detta påstå-
ende.

Avslutningsvis något om deltagandet i begravningsakten. Tidpunkten för begravningen – söndagen eller lördagens eftermiddag – var förstås en förutsättning för den breda uppslutningen vid begravningen. Särskiljandet av begravningsakten från högmässan kan ha bidragit till eller fungerat som en förutsättning för att begravningen på sikt också blev alltmer privat. Nils-Arvid Bringéus har visat att detta innebar att begravningen – för vissa grupper – blev en social manifestation med tal, kransnedläggning och solosång, följt av referat i pressen.²⁷ Birgitta Skarin Frykman, som har studerat arbetarbefolkningens begravning i Göteborg vid sekelskiftet, lägger vikt vid betydelsen av begravningens plats i det offentliga rummet med visning av den döda och procession och med många inbjudna gäster, vilket urskiljde den från andra privata högtider som vigsel och dop.²⁸ Begravningen som en manifestation kom alltså att omfatta flera befolkningslager.

På samma sätt som urskiljningen av begravningsakten ur högmässan var något som hade utgått från det högre skiktet på 1800-talet, så kom också reaktionen på, med Bringéus ord, den nya ”barockiseringen” av begravningarna från samma skikt. Även denna gång var det fråga om något som först uppträdde i städerna.²⁹ I dödsannonserna kungjordes nämligen att jordfästningen skulle äga rum ”i stillhet” – med vilket förstods att förrättningen var öppen endast för den närmaste kretsen och att begravningsdeltagarna skulle vara tillfrågade eller inbjudna. Det kunde förekomma att man undanbad sig tal. De första jordfästningarna med denna rubricering har Hilding Pleijel knutit till Malmö på 1930-talets mitt. 1983 skall var tredje jordfästning, enligt storstädernas dödsannonser, ha ägt rum ”i stillhet”.³⁰ Den bakomliggande orsaken till den mindre begravningen är de sociala nätverkens förändring; de som uppnår en hög ålder blir rätt så ensamma i sin generation och sörjs därför främst av egna anförvanter. Begravningen har blivit en familjeangelägenhet, där den yttre kretsens deltagande finns med symboliskt, exempelvis i form av blommor.³¹

Då det inte finns något statistiskt material på antalet deltagare i de kyrkliga handlingarna före 1970, kan inte någon entydig bild tecknas av hur

²⁶ Stockholms stift, Domkapitlets arkiv, Prästmöteshandlingar 1957, FVII:5, ämbetsberättelse för Bromma församling, s. 9; Prästmöteshandlingar 1963, ämbetsberättelse för Bromma församling FVII:31, s. 8, s. 36.

²⁷ Bringéus 1987, s. 210.

²⁸ Birgitta Skarin Frykman, ”Det skulle visas utåt att man hade lik i huset ... Om arbetargravningar i Göteborg vid sekelskiftet 1900”, i *Dödens riter*, Stockholm 1994, s. 93–101.

²⁹ Bringéus 1981, s. 6; Bringéus 1987, s. 232.

³⁰ Hilding Pleijel, *Jordfästning i stillhet. Från samhällsstraff till privatceremoni. En samhällshistorisk studie*, Lund 1983.

³¹ Bondeson, s. 123, s. 131. Se Bringéus 1987, s. 232f, s. 256, s. 278, 280.

begravningsakten ur detta hänseende har förändrats. Uppgifterna från 1970-talet fram till idag visar ett genomsnitt mellan 32 och 36 deltagare i begravningsgudstjänsten.³² Det skall också påpekas att deltagandet i begravningsgudstjänsten uppvisar stora regionala skillnader.³³

Momenten ovan – begravningsaktens skiljande ur högmässan till en egen akt och dag, gravens förflyttning till begravningsplatsen och begravningsaktens under 1900-talet alltmer privata karaktär – utgör det nödvändiga, funktionella sammanhang som begravningsrummet måste sättas in i. Vi har därmed kommit fram till begravningskapellen.

TIO BEGRAVNINGSKAPELL OCH KREMATORIER

Begravningskapellet på Norra kyrkogården i Kalmar (1911)

Begravningskapellet på Norra kyrkogården i Kalmar ritades av stadsarkitekten J. Fred Olson, och uppfördes 1911.³⁴ Den vitslammade, fyra fönsteraxlar långa byggnaden med dekorativa accenter i grått har brant tegeltäckt sadeltak. Entrén i gaveln, utformad som ett vindfång med en korskrönt rundbågig öppning, är uppburen av ett par kolonnetter. Ett litet spetsigt torn kröner den främre delen av begravningskapellet. Bisättningsutrymmet är inrymt i en mindre och lägre byggnadskropp på baksidan, eller bakom koret.

Det tunnvalvda, ljusa och luftiga kapellrummet – bestående av ett stort rum med ett något förhöjt kor – är färgsatt i vitt och grått. I korpartiets båda hörn är två mindre utrymmen avdelade, troligen för sakristia och liknande med rundbågade valvöppningar ut mot kapellrummet.³⁵ Korväggen får härigenom en förhöjd verkan. Väggarna är grå upp till fönsterhöjd, där en dekorativ bård tar vid med böljande streck och stjärnor och kors i vitt, grått, svart och gult. I rundbågens valvkappa i koret återkommer den geometriska jugenddekoren, med A och O i dess mitt. På den vita väggytan ovanför altaret läses IHS under en sol med flammande strålar, och nedanför Requiem aeternam dona eis domine/Herre ge åt dem evig vila. Ett stiliserat solmotiv återfinns också i fönstrens enkla glasmåleri. Kristusmono-

³² Uppskattningen är ett centralmått som bygger på uppgifter vart femte år – 1971–1996 – från samtliga stift på antal deltagare i begravningsgudstjänster/antalet förrättningar. Statistik Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd. Se även Anders Bäckström, *Den svenska begravningsleden. Några data i väntan på en undersökning. Religionssociologiska skrifter* 3, Uppsala 1992.

³³ Exempelvis var genomsnittet av antal deltagare i begravningsgudstjänsten i Överkalix församling 1988 71 deltagare. Göran Gustafsson, *Religion och samhälle*. 1989:8, nr 46, "Kyrksamheten i Svenska kyrkan i landets kommuner 1988", s. 13, s. 19–20.

³⁴ Anita Larsson, "J Fred Olson", i *Arkitektur* 1982/5, s. 28–31.

³⁵ De båda symmetriska utrymmena i korväggens hörn är tämligen små och fungerade troligen som officiantrum respektive förvaringsrum. Storleken på utrymmet torde tala emot att en mindre orgel inrymdes där – en tilltalande tanke, då det inte finns någon orgellåktare och då Olson gjorde en liknande lösning i krematoriet i Kalmar (1935).

grammet, inskrivet i en cirkel i samma dekorativa utförande, möter besökaren på vägen ut, ovanför dörren. Begravningskapellet var ursprungligen försett med gråmålade bänkar, säkerligen utplacerade på ömse sidor om en mittgång fram till koret. Vi får tänka oss att kistan placerades nedanför eller uppe i koret framför altaret.

Kalmarkapellet är med sina utrymmen – kapellrummet, det uppbyggda koret och bisättningsavdelningen – ett gott exempel på ett väl utrustat begravningskapell vid den här tiden. Det sparsmakade dekorationsmåleriet ger rummet en högtidlig karaktär och accentuerar koret.

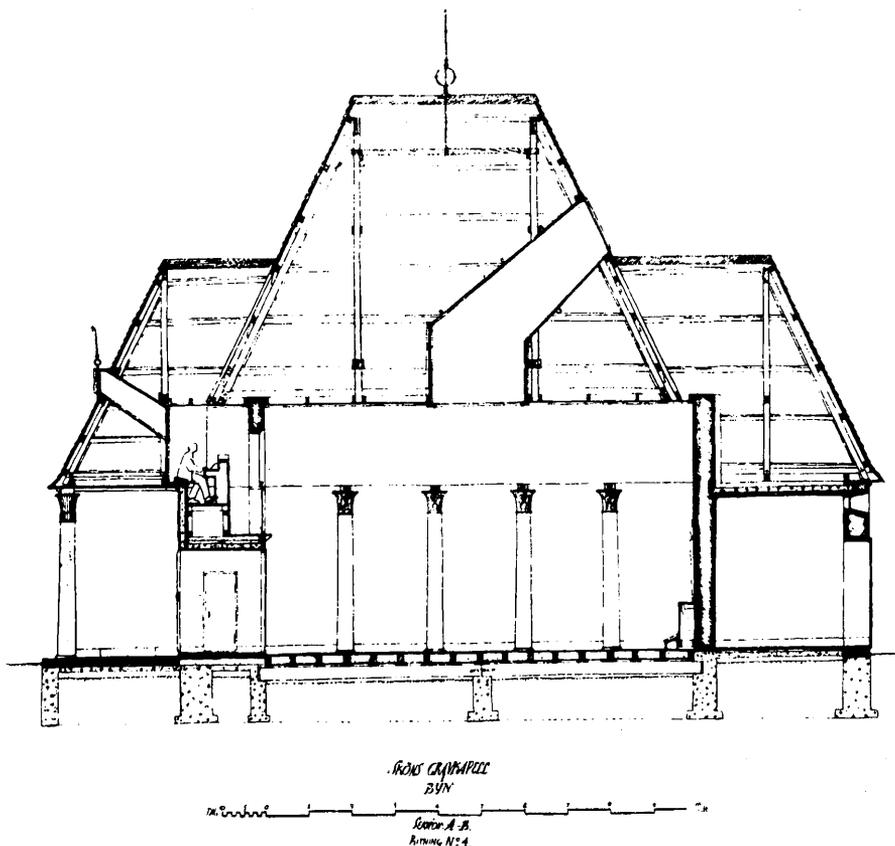
Att begravningsaktens inflyttande dessutom var en tämligen aktuell företeelse vid den här tiden är ytterligare en aspekt på den välordnade byggnaden.

Sköns begravningskapell (1927)

Det är ett helt annat rum i dunkel som möter oss i Sköns begravningskapell, en halvmil utanför Sundsvall i Medelpad. Begravningskapellet uppfördes 1927 på en nyanlagd begravningsplats, båda ritade av Harald Wadsjö.³⁶ Den vitslammade tegelbyggnaden med brant, valmat spånklätt tak består av en förhall eller ett vindfång med ett par kolonner i kalksten, själva begravningskapellet samt en mindre, utskjutande byggnadskropp för bisättning. Dispositionen är alltså i princip densamma som i Kalmar.

Kapellrummets tunnvalvsvalvda tak bärs upp av åtta kolonner i trä. Den egenartade altaranordningen i rummets borte vägg består av en kombinerad dörr och ett altare, det senare med korskrönt målning med Kristusmotiv av Einar Forseth. Bisättningsrummet ligger i samma plan som kapellet och nås från kapellrummet denna väg. Väggarna med kolonnerna ger ett omslutande intryck, förstärkt av bänkarnas utplacering längs väggarna mellan kolonnerna. Deltagarna i jordfästningen tänktes alltså inte sittande framför kistan utan parallellt med den. Till det omslutande intrycket medverkade även ljusfördelningen. Väggarna är närmast helt slutna. Rummet får dagsljus från ett takfönster – lett ned från yttertaget i brant vinkel, reflekterat med en inre spegel över katafalken med kistan och altarplatsen – och även ljus från levande ljus vid kistan. I presentationen av kapellet framgår att arkitekten menade att det svaga dagsljuset förlänade akten ”en lugn stämning”. Ett annat, mindre ljusintag finns i vindfånget, även detta riktat, som ger ljus åt organisten. Orgelläktaren är inrymd i utrymmet ovanför förhallen, vilken inte skjuter ut i rummet. Musiken strömmar ut genom en halv-cirkelformad öppning.

³⁶ Idag Bydalens kyrkogård. Harald Wadsjö, ”Sköns församling i byn”, i *Byggmästaren* 1927, s. 289–292. Kulturhistoriska byråns material, ATA, Skön sn, Kyrkan 1 1918–1940, s. 147. Wadsjö ritade ett liknande begravningskapell i Timrå i Medelpad, och ett likartat spåntäckt sådant i Robertsfors, Västerbotten, båda 1927.



Begravningskapellet i Skön, Medelpad, invigt 1927. Arkitekt Harald Wadsjö. Sektionsritningen visar bland annat ljusintag ovan kistans plats och orgelläktarens lokalisering och belysning. (Ur Byggmästaren 1927/6, tillstånd givet från Arkitektur.)

Arkitekten anförde vidare att kapellet avsiktligt anslöt till både medeltida och till nyantik, norrländsk tradition. Kapellet är dock på samma gång typiskt för 1920-talsklassicismen och överensstämmer vad gäller såväl exteriören som den tämligen rena, odekorerade interiören i högsta grad med samtida arkitektur. Några år tidigare hade Erik Gunnar Asplunds vita Skogskapell i trä på Skogskyrkogården i Stockholm uppförts med djup kolonnförhall och brant, spåntäckt tak. Här gick upplevelsen från mörker till ljus. På den mörka förhallen, betingad av täta tallstammar, följde ett ljust rum med flack kupol med ljusintag ovanför kistan, runt vilka stolar var utplacerade. Även begravningskapellet i Kvarnsveden utanför Borlänge, ritat av Sigurd Lewerentz, hade en likartad exteriör, om än något stramare och kyligare. Det tunnvalvsförsedda rummets enda ljusintag var ett gallerförsatt fönster i rummets främre del, mot söder, och lätta stolar var place-

rade på ömse sidor om kistan. Orgelläktaren inrymdes ovanför förhallen.³⁷

Det är inte här intressant att urskilja något genealogiskt samband mellan byggnaderna ovan. Det vi skall fästa oss vid är interiörens motiv – såsom samlingen runt kistan och laborerandet med ljus och mörker – och även intresset för, om uttrycket kan tillåtas, ”osynlig musik”. Den senare förekom även i samband med nattvardsgång i kyrkor och i mer visionära projekt för krematorier.³⁸ I begravningskapellet bidrog dessa motiv till en begravningsaktens och kistplatsens fokusering.

Sandvikens krematorium (1935)

De första begravningskapellen hade ingen markerad kistplats. Senare blev det vanligt med en fast katafalk mitt för altaret. Som avslutning bars kistan ut till graven. I krematorierna, oftast med den tekniska anläggningen i nedervåningen, blev det snart vanligt med katafalk med kisthiss och kistan sänktes som avslutning på jordfästningen. Sänkningen betingades säkert av det ceremoniella spelrummet: hur skulle man tillmötesgå deltagarnas osäkerhet och visa att akten var över och hur skulle man göra det så stämningsfullt som möjligt och samtidigt uttrycka det specifika med eldbegängelsen? På 1930-talet lanserades idéer från kontinenten om att låta kistan föras ut horisontellt. Frågan debatterades i *Ignis*. Man uppskattade att det inte förelåg någon likhet med jordbegravningen, ytterligare förstärkt av tankar om att kistan skulle ”glida bort” i ett starkt upplyst ljusrum.³⁹ Frågan miste snart sin aktualitet och i fortsättningen blev sänkingsförfarandet det dominerande. Laborerandet med ljus blev dock viktigt även här. Norra krematoriet i Stockholm var det första att få ljusramper insatta i kisthissen 1931. Vid uppförande av nya krematorier blev också den ljusförsedda kisthissen tämligen vanlig.

Sandvikens krematorium i Gästrikland var den första anläggningen i ett plan i Sverige. Arkitekten Lars Israel Wahlmans lösning var ett par höga kordörrar, vilka manuellt tillslöts som avslutning på akten. Efteråt rullades kistan rakt fram genom ett par mindre s.k. fondörrar i koret till den tekniska anläggningen. Lösningen med korportar inte är representativ för krematoriearkitekturen i Sverige, men den visar på sökandet efter ett krematoriets eget uttryck.

Kyrkorådet hade ursprungligen gett Wahlman i uppdrag att göra rit-

³⁷ Vad gäller Skogskapellet, se Elias Cornell, ”Himlen som ett valv”, i *Arkitektur* 1961/5; Bengt O H Johansson, Tallum, *Gunnar Asplund och Sigurd Lewerentz skogskyrkogård i Stockholm*, Stockholm 1996, s. 60–61; för begravningskapellet i Kvarnsveden, Janne Ahlin, *Sigurd Lewerentz. Arkitekt*, Stockholm 1985, s. 84–87; Sigurd Lewerentz, ”Stora Tuna norra begravningsplats”, i *Byggmästaren* 1928, s. 18–21.

³⁸ Fil. mag. Jakob Lindblad har för mig påpekat den dolda musiken som motiv i samband med nattvardsgång. För samma motiv i de visionära krematorieprojekten, se *Ulf G Johnson*.

³⁹ Oscar Övden, ”Skall kistan sänkas vid eldbegängelse”, i *Ignis* 1939/2, s. 32–22. Se även *Enström*, s. 353–361.



Sandvikens krematorium, invigt 1935. Arkitekt Lars Israel Wahlman. Kapellrummet med de uppsalgnade korportarna, vilka tillslöts som avslutning på jordfästningen. Notera det sidoställda altaret samt fondörrarna i koret. Utsmyckning i huvudsak av Gunnar Torhamn. (Ur *ignis* 1935/3, tillstånd givet från Sveriges kyrkogårds- och krematorieförbund.)

ningar till ett begravningskapell. Arkitekten var vid samma tidpunkt engagerad i byggandet av en ny kyrka inne i samhället. Krematoriet uppfördes med bidrag från Sandvikens Jernverk.⁴⁰ Den fyrkantiga, gulputsade byggnadskroppens dominerande motiv är den stora kopparklädda porten, inskriven i en bågformad nisch, där även en balkong är inrymd. Denna skulle kunna användas som sångläktare vid stora "hedersbegravningar" utomhus. Innanför denna är orgelläktaren belägen. Sakristian och smycknings-/ob-

⁴⁰ Svenska eldbegångelseföreningen engagerade sig angående möjligheten att bygga ett kombinerat kapell och krematorium. Se *Ignis* 1935/3; Kulturhistoriska byrån, ATA, Sandviken, Högbo församling, s. 20.

duktionsrum inrymdes i ett par lägre, indragna flyglar på ömse sidor om kapellkroppen. Det mest iögonenfallande i kapellrummet för 100 sittande är de sju meter höga, mörkröda dörrarna, som öppna täcker det återstående väggpartiet på ömse sidor om det avsmalnande, några steg upphöjda koret. På dörrarna är två något utdragna, frontalt riktade manskfigurer framställda, barfota och i långa, plisserade klädnader, symboliserande "eldens" och "vattnets" genier. Den ena håller i en fackla och nedanför finns bibelcitatet: "Jag är uppståndelsen och livet, den som tror på mig, han skall leva, om han än dör". Den andra håller i ett kärl och nedanför står: "Den, som dricker av det vatten, som jag skall giva honom, han skall icke törsta till evig tid". Stängda sluter de korväggen och bildar med den bågformade dörröppningen en effektiv, mörk kontrast mot den ljusa väggen, varmt bruten i vitt. Denna sida är gulbrun och utsmyckad med hjulkors, fåglar och en hjort i ett nattdragskap.⁴¹ Gunnar Torhamn har utsmyckat dörrarna, altaret och fönsterrarna; de senare av ek med guldreliëf med Jesu lidandes historia i åtta scener, krönte av ett krucifix och placerade på altarets sedvanliga plats. Som fokus i koret på altarets plats upplevdes de nog mer som dekorativa inslag, och med tanke på kistans höjd var det säkert inte mycket av utsmyckningen som urskiljdes. Altaret är sidoställt till vänster i koret. Ytterligare färgaccenter är golvet glaserade tegel och det blå taket.

Det kan vara av visst intresse att notera att Domkapitlet under ärkebiskop Eidem i sitt remissutlåtande till Byggnadsstyrelsens Kulturhistoriska byrå inte hade något att erinra, vad gällde korportarna eller det sidoställda altaret. I debatten i *Ignis* om kistans sänkande eller horisontella förflyttning, var det däremot många som var kritiska.⁴² Det kan i sammanhanget vara på sin plats att fråga sig om krematoriet i Sandviken – förutom vad gällde avslutningen på akten – skilde sig från begravningskapellet. Signaturen *Lohe* skrev i samband med invigningen att det visserligen var litet, men större än ett begravningskapell. Detta imaginära jämförelseobjekt beskrevs som ett "ledsamt litet utrymme med kala väggar", medan detta ceremonium var en "färgrik helgedom". Det centrala är förstas med *vilka* begravningskapell man jämför, för utan tvekan var skillnaderna mellan 1930-talets krematorier och 1800-talets begravningskapell tydliga.⁴³

⁴¹ På denna sida: "Så lyfter sig själen i hjärtelig fröjd till himlen med lovsång och böner" (Ps. 42:5).

⁴² Domkapitlets utlåtande 4 juli 1934 (2119), Kulturhistoriska byrån, ATA, Sandviken, Högbo församling. Kyrkoherden i Sandviken, Gottfrid Pontén, även förespråkare för eldbegängelse, menade att altaret hade mer praktisk betydelse, *Ignis* 1938/5, s. 98–99. Angående Pontén, se även *Enström*, s. 226.

⁴³ *Lohe*, "Sveriges tolfte eldbegängelseanstalt – i Sandviken – invigd", i *Ignis* 1935/3, s. 52–58; Oscar Övden, "Kan det s.k. gravkapellet tjäna till mönster för krematoriet", i *Ignis* 1943/10, s. 184–6. Kyrkan i Sandviken invigdes 1931.

Norrköpings krematorium (1938) – krematoriet får fler utrymmen

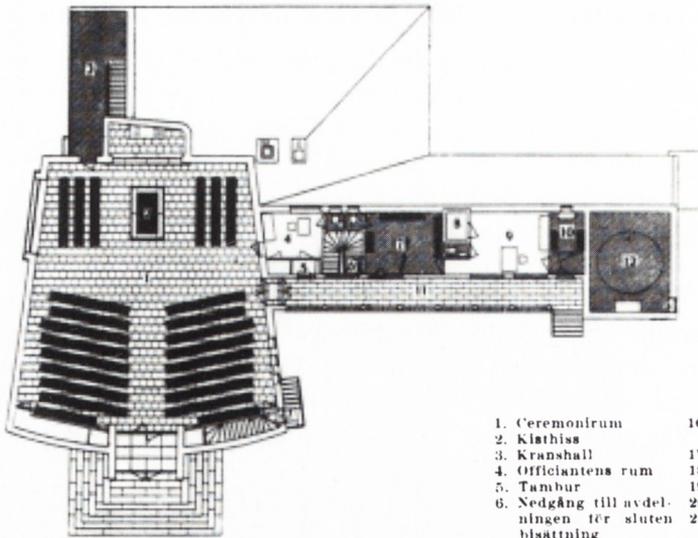
Från eldbegängelserörelsens sida började man från 1930-talets slut att förespråka en mängd olika utrymmen inom krematoriets väggar. Krematoriet i Norrköping, bekostat av staden och ritat av stadsarkitekten Kurt von Schmalensee, uppfyller närmast programmatiskt denna ambition. I planen över krematoriet kan vi följa kistans väg från stoftets lämnande i kistmottagningsrummet i den nedre våningen till hämtandet av urnan i urnutlämningsrummet i den övre, och alla momenten däremellan. Vi kan också lägga märke till att kapellrummet, liksom i Sandviken, nu benämns "ceremonirum" och att det finns "väntrum" och "loggia" för anhöriga och gäster. Värt att notera när det gäller den senare är att det från denna tid började bli vanligt med väntplatser utomhus, inte sällan i form av en framställd, eller som här, sidoställd portik. Denna kan också fungera som vägvisare till kapellet.

Uppmärksammandet av bisättningen är ett exempel på att vi befinner oss med ett steg i den gamla och ett steg i den nya tiden. Förespråkarna menade att kistorna skulle förvaras i egna rum eller i mindre avdelningar. I anslutning till dessa skulle det finnas ett visningsrum. I annat fall skulle det enskilda bisättningsrummet vara värdigt nog för att kunna ta emot anhöriga. Bakgrunden var att det i städerna blev alltmer vanligt att den döda inte var kvar i hemmet fram till jordfästningsdagen och att bruket att "stå lik" ännu praktiserades.⁴⁴ Utlämnandet av urnan skulle helst ske i ett eget, mindre utrymme med bord eller altarlänkande anordning och plats för en eller ett par anförvanter. Det kan tyckas att utrymmena står för ett slags utdraget avsked, eller ett avsked med flera hållplatser. Men samtidigt betonade man i *Ignis* att jordfästningens välsignelse var avslutningen. Kanske hade de olika delmomenten betydelse för att skapa en enhet och helhet runt en ny sed?⁴⁵ Man kan också applicera den för tiden utmärkande funktionsdifferentieringsanalysen på utrymmena och vidare på de olika momenten i hanterandet av stoftet.

Det funktionalistiska formspråket utmärker krematoriebyggnaden med dess vitputsade höga kub med lätt buktande fasad, divergerande väggar och plant lutande tak där ceremonirummet för 225 sittande är inrymt, loggian och den mindre, korskrönta kistmottagningsbyggnaden. Skorstenen är utformad som ett sidoställt torn, krönt med en förgylld åskledarspets, som av

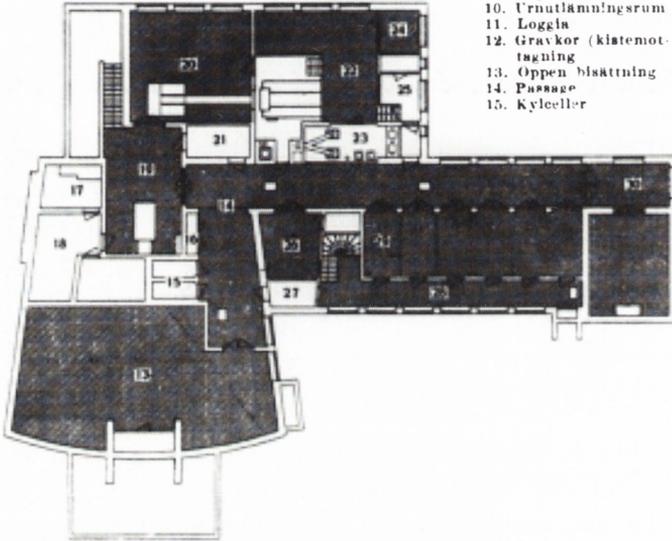
⁴⁴ Se Oscar Övden, "Nutidens och framtidens krematorietempel. Eldbegängelserörelsen skapar krematorier, kolumbarier, urnlundar och minneslundar", i *Ignis* 1944/4, s. 114–117. För Norrköpings krematorium, se *Ignis* 1938/12, särsk Kurt von Schmalensee, "Beskrivning av Norrköpings krematorium", s. 235–238; samme, "Norrköpings krematorium", i *Byggmästaren* 1940, s. 168–170. De avdelade bisättningsrummen förespråkades ungefär fram till 1950-talets mitt.

⁴⁵ Arkitekten Sven Ivar Lind vände sig mot rummen för de olika ceremonierna både i artiklar och sin egen yrkesutövning. Att de fanns kvar till 1960-talet, tycker jag ändå visar på att de fyllde ett behov som inte enbart dikterades av rörelsens program. Se exempelvis "Krematorium och begravningsplats som arkitektonisk uppgift", i *Ignis* 1944, s. 102–104; "Krematoriebyggnadens typutveckling i Sverige", *Ignis* 1957, s. 69–78.



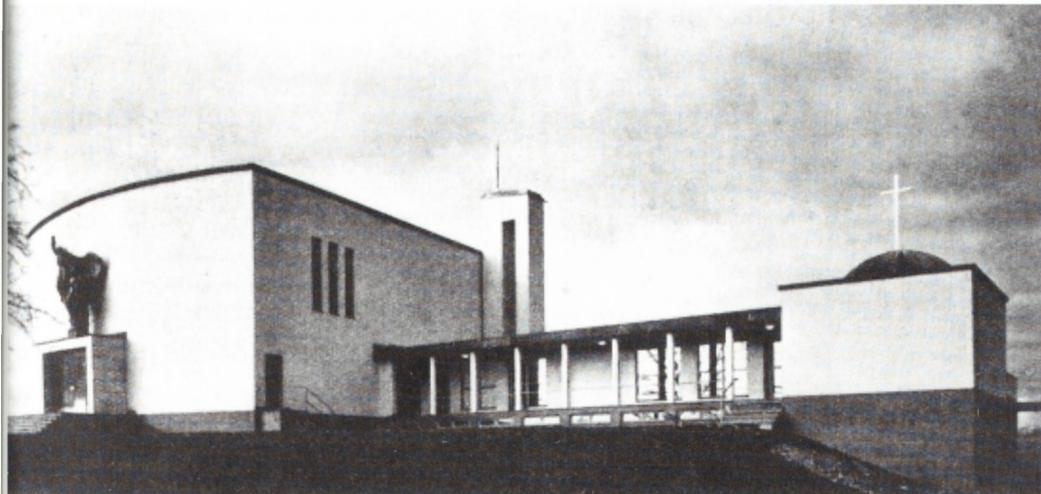
Bottenplan

- | | |
|---|--|
| 1. Ceremonirum | 16. Elektrisk central, radioanläggning |
| 2. Kläthiss | 17. Kylmaskineri |
| 3. Kranshall | 18. Förråd |
| 4. Officiantens rum | 19. Hissrum |
| 5. Tambur | 20. Införingsrum |
| 6. Nedgång till avdelningen för sluten bisättning | 21. Avtagna dekorationer |
| 7. Västrum | 22. Incineratorrum |
| 8. Arkiv | 23. Pannrum |
| 9. Expedition | 24. Askbehandlingsrum |
| 10. Urnutlämningsrum | 25. Personalrum |
| 11. Loggia | 26. Pystrum |
| 12. Gravkor (kistenotagning) | 27. Passage |
| 13. Öppen bisättning | 28. Gång för besökande |
| 14. Passage | 29. 6 st. rum för sluten bisättning |
| 15. Kylceller | 30. Förrum |



Källarplan
Skala 1:500

Norrköpings krematorium, invigt 1938. Arkitekt Kurt von Schmalensee. Plan. (Ur Ignis 1938/12, tillstånd givet från Sveriges kyrkogårds- och krematorieförbund.)



Norrköpings krematorium, invigt 1938. Arkitekt Kurt von Schmalensee. Exteriör med ceremonirumsbyggnad, loggia för begravningsgäster och kistmottagning. (Ur Ignis 1938/12 tillstånd givet från Sveriges kyrkogårds- och krematorieförbund.)

”pietetshänsyn” inte givits en ”direkt funktionell utformning”. Ceremonirummet, som fått sin utformning med tanke på akustiken, utmärks av sin planform med kistplatsen och koret förlagda till det avsmalnande partiet. Med sitt stora söderfönster strålar det av ljus i denna del av rummet i kontrast till det övriga rummet som ligger i jämförelsevis mer dämpad dager. Arkitekten talade om en ”ljusflod” som kastades över katafalkplatsen. Att notera är också stolarna på ömse sidor om kistplatsen: de närmast anhöriga, som vanligen sitter på kistans högra sida, är alltså vända mot ljuset. Övriga stolar har placerats konvergerande mot mittgången.

Koret utsmyckades med en muralmålning i ljusa färger av Olle Hjortzberg. Breda, diagonala ljusstrålar binder samman målningen kompositionellt och innehållsmässigt. Den största delen av målningen upptas av ett parti med en vitklädd Kristusfigur i en gul mandorla, med vidöppna armar. Framför den tomma graven nedanför sitter en ängel som förkunnar påskmorgonens budskap för de förstummade kvinnorna. I ett nedre parti sitter ett par i 1900-talsdräkt, mannen bredbent och med armarna tungt vilande mot låren, tittande ned på en liten grav, kvinnan bredvid honom skådar hänförd, med ena armen höjd mot hakan, synen i skyn. Förklaringen till vad som har hänt får vi i målningens allra nedersta högra del, där vi ser paret och deras guldlöckige son, som plockar blommor. Här sitter fadern också på en bänk, han har satt sig att vila ”från sitt arbete med att bereda en liten jordlapp för sådd”. Konstnären föreslog att den som ville kunde ”finna symbolik” i de båda gravmotiven, och menade att en utsmyckning i ett begravningskapell

eller ett krematorium principiellt skulle inge ”lugn, hugsvalelse och hopp”, vilket också överensstämde med arkitektens ambition.⁴⁶

Verkningsmedlen i Norrköpingskrematoriet är ljus och koncentration på kistan, något som vi formellt känner igen från tidigare. Men i Sköns kapell är det slutna rummet utformat för stillhet, medan det här är, vad storleken på rummet beträffar, utformat för samling och ljus. Man förundras över ceremonirummets ansenliga storlek. Man gör det dock alldeles för lätt för sig, om man enbart ser anläggningen som uttryck för 1930-talets tidsanda. Det ligger kanske nära till hands att idag raljera över alla förnuftigt uttänkta utrymmen och över tilltron till arkitekturens och konstens möjligheter att lindra. Med ett sådant förhållningssätt missar man lätt ambitionen att söka möta den sörjande. Denna skall vi inte misstro.

Skiljer sig utsmyckningen i begravningsrummet från den i kyrkorummet?

Hjortzbergs målning är tidstypisk, med scenen delvis förlagd till samtiden och vardagen. Också den något romantiserade uppfattningen om ett pastoralt jordbrukssverige är representativ. Muralmålariet var aktuellt vid den här tidpunkten, inte bara genom Statens konstråds tillblivelse – Konstrådet förde för övrigt en tämligen tynande tillvaro de första åren – utan också med den tävling som Stockholms kyrkogårdsnämnd utlyste 1938 för smyckandet av Skogskrematoriet. Tävligen samlade 85 deltagare och vanns av Sven Erixson med bidraget ”Liv-död-liv”. Många av bidragen var liksom Erixsons mer allmänt livshyllande och panteistiska än entydigt kyrkliga. Det finns inte här utrymme att närmare gå in på detta viktiga projekt, men jag vill ändå ägna några rader åt den betydelse som Erixsons fresk har tillmätts för utsmyckandet av begravningsrum i stort.⁴⁷

Sven Sandström menar att krematoriets ceremonirum inte kunde överta kyrkans och gravkapellets form och att utsmyckningen därmed kom att bli av särskilt intresse som symbolskapare. Erixsons fresk får stå som exempel på detta, där ”på ett okonventionellt sätt och utifrån nuets verklighetsföreställning om försvinnande och förnyelse, om livets kretsgång i en fortlevande mänsklighet förmedlades”. Jag tror att en undersökning skulle visa att utsmyckningen är mer ett undantag än ett exempel, vilket naturligtvis inte hindrar att fresken kan ha blivit vägledande, men kanske mera för måleriet i mer entydigt profana miljöer. Frågan diskuteras även av Elisabeth Stengård i den intressanta skriften *Religiös konst eller sakral. Ett debattinlägg*

⁴⁶ Hjortzberg O, ”Vad jag eftersträvat med freskomålningen i Norrköpings krematorium”, i *Ignis* 1938/12, s. 240–241; Kurt von Schmalensee, ”Beskrivning av Norrköpings krematorium”, i *Ignis* 1938/12, s. 230–234, s. 236.

⁴⁷ Muralmålariets position i offentliga miljöer är ett mycket komplext ämne och behandlas inte närmare här. För tävlingen, debatten och referenser, se *Enström* s. 324–333. För muralmålariet, se *Bilden på muren* (red. Ragnar Josephson); Lars Söderberg, *Den svenska konsten under 1900-talet*, Stockholm 1955, s. 282f; Sandström och Stengård nedan.

om konstens form och funktion i kyrkan. Utsmyckningsuppgiften för begravningskapell nämns i en översikt över 1900-talets kyrkokonst. Författaren menar att dess uppgift, att även kunna accepteras av icke-kristna, lett till en högre grad av sekularisering än vad som var fallet med kyrkokonsten som också befann sig i denna process. Genombrottet skedde enligt författaren med Sven Erixsons tävlingsförslag "Liv-död-liv".⁴⁸

Jag ifrågasätter inte att Erixsons utsmyckning, och att även tävlingen i stort, innebar någon form av vattendelare vad gällde utsmyckningsuppgiften för krematoriet/begravningskapellet. Men, som jag ser det, kan man inte entydigt se att denna ambition sedan spreds för att bli den gängse i andra krematorie-/begravningskapellsprojekt. Min uppfattning är att merparten av utsmyckningarna i dessa miljöer snarare överensstämmer med kyrkorummens. Det skall påpekas att det från beställarens sida beträffande Skogskrematoriet fanns en öppenhet för ett mer konfessionslöst uttryck, vilket exempelvis krematoriets arkitekt Erik Gunnar Asplund och tävlingsledningens ordförande, borgarrådet Yngve Larsson uttryckte. I Erixsons fall tycks också den egna intentionen ha sammanfallit härmed. Men för att till fullo förstå tävlingsbidragets betydelse, måste man också väga in den kyrkliga konstens – i stort – situation och förhållande till modern konst.

Från 1960-talet tycks det däremot ha funnits en ambition att utforma mer "neutrala" begravningsmiljöer, inte minst vad gällde utsmyckningarnas uttryck. Endast undantagsvis har dock beställare eller konstnärer uttryckt en sådan vilja. De viktigaste stegen och de viktigaste aktörerna är svåra att urskilja i denna process.⁴⁹ För att till fullo förstå processen måste man också väga in konstens förändring i stort under samma tid.

Krematoriet i Karlskoga (1946)

Jämfört med begravningskapellet, var krematoriet en betydligt större satsning och investering; något som kanske förklarar de stora ceremonirummen, vilka blev allt vanligare från 1930-talet. Problemet med för stora rum för de mindre förrättningarna och vice versa uppmärksammades i *Ignis*, och det underströks att de flesta förrättningarna var tämligen små. Det ideala var om både ett större och ett mindre kapellrum kunde inrymmas i krematoriet.⁵⁰ Här kan möjligen Skogskrematoriet på Skogskyrkogården i Stockholm, vilket invigdes 1940, ha påverkat med sina tre kapell – men även

⁴⁸ Sven Sandström, *Konstverkens liv i offentlig miljö*, Stockholm 1982, s. 15f; Elisabeth Stengård, *Religiös konst eller sakral. Ett debattinlägg om konstens form och funktion i kyrkan*, Stockholm 1984. Även Bengt Enström menar att krematoriernas utsmyckningar efter Erixsons fresk var mer kyrkligt traditionella, *Enström*, s. 347.

⁴⁹ Några önskemål om begravningsrummets beskaffenhet eller ikonografi uttrycktes exempelvis inte i Förbundet för religionsfrihets (bildat 1951) organ *Fri tanke*, som uppmärksammade den s.k. borgerliga begravningen med bl.a. förslag till ceremonier. Uppgiften har också kontrollerats med den i förbundet aktive Per Anders Fogelström. Telefonintervju 960312.

⁵⁰ Emma Övden, "De svenska krematoriernas utrymmen", i *Ignis* 1938/1, s. 3–6;

med sina dimensioner verkat inspirerande. Heliga korsets kapell rymde 300 sittande och lika många stående, de två mindre, Trons och Hoppets kapell, rymde 100 sittande och lika många stående vardera. Några år senare påtalades i *Ignis* att ceremonirummen inte skulle göras för stora, då kyrkan på orten skulle kunna användas för de riktigt stora begravningarna – men de stora rummen var under några årtionden det gånge.⁵¹

Krematoriet i Karlskoga, ritat av Åke Porne och invigt 1946, är exempel på en anläggning med ett större och ett mindre kapellrum med 150 sittande och 50 stående respektive 30 sittande.⁵² Porne fick uppdraget genom att vinna en inbjuden tävling. I programmet stipulerade kyrkogårdsnämnden bl.a. kapellens storlek, att byggnaden skulle "accentuera dess sakrala karaktär" och att altarets placering skulle vara traditionell. I övrigt känns listan på utrymmen igen från krematoriet i Norrköping.⁵³

Det vitslammade krematoriet i två plan ligger isolerat på en höjdsträckning. Dess mest karakteristiska uttryck är det stora kapellets åttkantiga form med gult, valmat, tegeltäckt tak. Det, liksom det mindre kapellet – en rektangulär byggnadskropp med platt tak – nås från vänthallen ute på samlingsplatsen. Det robusta, uppmjukade formspråket är tämligen typiskt för tiden. Det stora ceremonirummets interiör visar att motiven med ljus och mörker och koncentration på kistan fortfarande var aktuella. En inre takkupol skapar, tillsammans med en yttre omgång med valvöppningar för stående begravningsgäster, storslagen rymd och luftighet. Golvet sluttar svagt mot altaret. Detta var något som prisnämnden var tveksam mot. Man menade att planformen inte lämpade sig för detta, även om det medförde god sikt för alla.⁵⁴ Det sluttande golvet finns också i Heliga korsets kapell på Skogskyrkogården. Katafalken är placerad i rummets mitt. I en presentation skriver Porne att ljuset från fönstret i kupolen skall "kastas ned mot katafalken", att kistan var rummets centralpunkt och att syftet var att framhäva avskedet. Katafalkens isolering, betingad av att tävlingsprogrammet föreskrev att tre kistor skulle kunna rymmas framför altaret, framhävs av den närmast fannande utplaceringen av bänkarna.

Altaret är ett i kalksten fristående bord med knäfall. På baksidan fortsätter bordsbenen som stöd för Torulf Engströms fristående ekrelief "Den förlorade sonen". Den åldrige faderns mottagande av sonen är framställt som mittgrupp mellan brodern och modern. Gestalterna har starka och tydliga uttryck: sonen på knä gömmer sitt ansikte vid faderns bröst; denne, med stegen ännu skyndande mot sonen, är framställd i profil med intensiv blick.

⁵¹ Emma Övden, "Krematorieutrymmena i erfarenhetens belysning", i *Ignis* 1944/4, s. 62–66.

⁵² För Karlskogas krematorium, se *Ignis* 1946/7 och Erik Glemme, "Krematoriet i Karlskoga", i *Byggmästaren* 1946/22, s. 377–378. Kyrkogården gestaltades av Porne och stadsträdgårdsmästaren Carl Fredby gemensamt.

⁵³ För tävlingens program, se *Handlingar till arkitekttävlingen om kapellkrematorium i Karlskoga 1943*, Karlskoga 1943, s. 6–10. De andra arkitekterna som bjöds in till tävlingen var Gustaf Birch-Lindgren, Birger Borgström, Karl Norberg och Kurt von Schmalensee.

⁵⁴ *Handlingar till arkitekttävlingen om kapellkrematorium i Karlskoga 1943*, Karlskoga 1943, s. 39.

Brodern, hemmasonen, i grova arbetskläder och med den ena stora handen betänksamt om hakan, bligar mer orörligt mot mittgruppen, medan modern å sin flank med vind i kjolen håller handflatan mot pannan som för att skugga sina ögon. Per Palme talar om "folkligt humoristisk bildfantasi" och "dramatisk åskådlighet och robust berättande".⁵⁵ Det som framställs i konstverket torde kunna beskrivas som tydligt, både i rummet och som narrativt bildspråk. Men samtidigt som det gulbruna träet är en varm accent i det svala och kala rummet, är det lösryckt. Som enskilt konstverk betraktat finns ovannämnda kvaliteter och egenskaper i reliefen, men då det finns en avsaknad av möte mellan konstverk och rum, med så väsensskilda uttryck, uteblir helheten. Reliefen har placerats som löst konstverk i ett rum som med sitt formspråk hade krävt en rumskonst, en konstnärlig gestaltning som hade tagit rummet i besittning. Kanske kan man också fråga sig om liknelsen passat som utgångspunkt för utsmyckning i ett begravningsrum. Innebörden i liknelsen, barmhärtighet och förlåtelse, och glädjeorden "jag trodde han var död, men han lever" är centrala, men kan den inte, använd i detta rum, bli övertydlig och innebörden förskjutad och få ett anslag av dom och rannsakan? Per Palme ser konstverket tillsammans med altaret, katafalken och ljuset från fönstret i kupolen som anläggningens centrum. Jag menar att detta samband eller denna kontakt delarna emellan inte finns. Rummets verkliga fokus är kistplatsen. Nästan alla element i rummet är lokaliserade efter denna punkt som nav – även ljusinsläpp och altare.

Kristinehamns krematorium (1956)

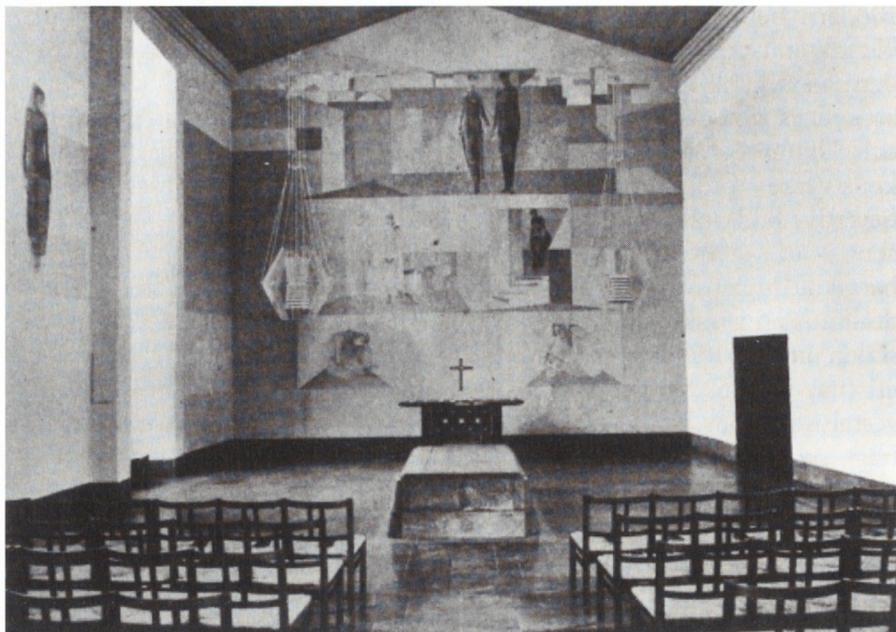
Det finns flera exempel på muralmålari i krematorier från 1950-talet, liksom det finns i andra offentliga miljöer från denna tid.⁵⁶ Vad gäller krematoriemålningarna, rör sig motiven mellan det illustrerande, symboliserande och dekorativa, oavsett om det är frågan om kristusframställningar, korsmotiv eller motiv utgående från bibelcitater eller en psalm. De tar också rummet i besittning i den bemärkelsen att de använder sig av och blir en del av arkitekturen. Här får Ingemar Lööfs alseccomålning "Den ljusa staden" i Kristinehamns krematorium stå som exempel.

Krematoriet, ritat av Einar Lundberg, är i två plan.⁵⁷ Kapellrummet är inrymt i en byggnadskropp i rött tegel av trapetsoid form med korskrönt sadeltak. En arkad med tre bågöppningar runt byggnadskroppens nordöstra

⁵⁵ Tage Nilsson, "Torulf Engström", i *Ord och bild*, 1948, s. 9–13; Per Palme, "Den förlorade sonen i Karlskoga", i *Konstrevy* 1946/4–5, s. 174. Åke Porne, "Den konstnärliga utsmyckningen i krematoriet i Karlskoga", i *Ignis* 1946/8, s. 114–115.

⁵⁶ Pär Siegårds Kristus i Ängelholms krematorium (1956) och Sven Erixsons fondmålning i krematoriet i Jönköping (1958), utgående från Oehlenschlägers "Lär mig du skog att vissna glad", är två exempel på muralmålari i krematorier.

⁵⁷ För Kristinehamns krematorium, se *Ignis* 1956/7. Kulturhistoriska byråns material, ATA, Kristinehamns kapellkrematorium.



Kristinehamns krematorium, invigt 1956. Arkitekt Einar Lundberg. "Den ljusa staden", muralmålning av Ingemar Löf. (Ur *Ignis* 1956/7, tillstånd givet av Sveriges kyrkogårds- och krematorieförbund.)

hörn med två öppningar i entrépartiets främre norra del markerar ingång och skapar skydd mot regn och vind. Här är också ingången till väntrummet förlagd, vilket är inrymt en trappa ned. Till denna kyrkliknande byggnad är en lägre volym i slammat tegel fogad, där utrymmen som sakristia, expedition och urnutlämningsrum är förlagda.

I ceremonirummet är 112 platser fördelade i två kvarter med kopplade stolar som följer rummets avsmalnande form. Förutom att det är högt i tak skapas rymd och luftighet av att katafalken står fritt i rummets främre del, ytterligare accentuerad av det stora snedställda fönstret, som nästan går från golv till tak. Rummets ljusa och svala intryck förstärks av alseccomålningen i övervägande blågrå färger, med några varmare accenter i rosa och bruna toner på den vita putsen och den genomskinliga takarmaturen. Fondväggen har den största utsmyckningen. I det nedersta registret närmast altaret är två sittande, hukande kvinnofigurer framställda, vända mot varandra och fokuserande altaret och kistplatsen. I fältet ovanför är en åsna, en man och en kvinna vid en brunn framställda. I det översta registret finns ett par framför ett antytt stadslandskap. Målningen fortsätter på långväggen i blågrå toner fram till det höga fönstret. Sedan tar den vita putsen vid, förutom tre kvinnofigurer mellan långväggens tre fönster. På

den motstående väggen är ett likarmat kors i violetta och blå toner framställt.

I en kort presentation av utsmyckningen skriver Lööf att motivet är inspirerat av bibeln och en sydländsk stad. Ambitionen var att skapa samklang mellan arkitektur och måleri. Det centrala registret visar Jesu möte med den samaritiska kvinnan vid Sykars brunn och samtalet om livets vatten. Det dominerande motivet är det tre meter höga paret i svagt bruna toner, enligt Lööf symboliserande "störst av allt är kärleken". Ljuset som strålar över staden är "renhetens". De tre kvinnorna symboliserar livet.⁵⁸ Ur denna väv av svala färgackord och geometriska figurationer urskiljer sig teman, men det finns ingen narration med undantag för – efter att ha tagit del av konstnärens bruksanvisning – Jesu samtal med kvinnan vid brunnen. Vi kan påminna oss om motivet med Livets vatten i krematoriet i Sandviken. Ett annat tema är kvinnan. De tre kvinnofigurena på den vänstra långväggen, den traditionella kvinnosidan, associerar till en stereotyp uppfattning om kvinnans tre åldrar eller roller: den unga kvinnan, sedan modern bärande ett litet barn och närmast kistplatsen en svartklädd kvinna – den sörjande änkan?

Samtidigt kan en sådan läsning kännas konstlad eller tillrättalagd, eller åtminstone rätt ointressant. Man kan lika gärna se hela utsmyckningen som ett slags färgsättning av hela rummet, där ömsom viss kubisering, ömsom ren figurframställning, allt genom ett geometriserande raster, bidrar till överskådlighet och inneslutenhet, en rummets enhet och lugn. Muralmålningen ger stadga och klarhet åt rummet. Lokaliseringen gör dock att frågorna om utsmyckningens eventuella budskap och tydbarhet ändå infinner sig. Mötet mellan exteriörens formspråk och utsmyckningen är något överraskande. Man kan jämföra med Karlskoga, där arkitekturen har ett modernare, svalare och stramare formspråk än altarutsmyckningens. Här i Kristinehamn är det tvärtom. Byggnadens formspråk är äldre än muralmålningens – byggnadslovet hade några år på nacken då byggnaden uppfördes.⁵⁹

Räcksta krematorium (1964)

Räcksta begravningsplats och krematorium i Stockholm invigdes 1964. Stockholms kyrkogårdsnämnd utlyste 1957 en tävling för förslag till kapellkrematorium och idéförslag till begravningsplats. I programmet fanns bestämmelser om kapellrummens storlek och andra utrymmen. Kapellrum-

⁵⁸ Ingemar Lööf, "Den ljusa staden", i *Ignis* 1956/7, s. 98. Tre värmlandskonstnärer inbjöds till tävlingen om utsmyckandet av krematoriet. De två andra var Simon Sörman och Helge Frender. Kulturhistoriska byråns material, ATA, Kristinehamns kapellkrematorium.

⁵⁹ Byggnadstillstånd söktes 1949, erhålls först 1952 och byggnaden invigdes fyra år senare. Bakgrunden till detta var byggnadsregleringen vid den här tiden.

men för 200 sittande och 50 stående respektive för 50 sittande skulle vara utformade ”med hänsyn till jordfästning i kyrklig ritual” och akten skulle kunna avslutas med sänkning av kistan, men även förslag om annan form av avslutning uppmuntrades. Totalt inkom 55 förslag. Det segrande förslaget var författat av arkitekt Klas Fåhraeus och trädgårdsarkitekt Gunnar Martinsson.⁶⁰

Den beigeglammade anläggningen består av en mindre kapelldel och en till ytan mer omfattande teknisk avdelning, vilken huvudsakligen är inrymd i en suterrängvåning. Entrésidan i söder uppvisar två kubliknande byggnadskroppar. Regnskydd i trä accentuerar ingångarna till de två kapellen: framför det större som ett enormt paraply med platt tak, framför det mindre en liknande anordning men utformad som en konsol mellan kapellkuben och den lägre, framförställda längan. I denna är väntrum till de båda kapellen inrymda. En träjalusi skyddar för insyn men släpper in ljus.⁶¹ Bland övriga utrymmen kan urnutlämningsrummet i anläggningens östra del och ett mindre visningsrum nämnas. I det följande koncentrerar vi oss på de båda kapellrummen och utsmyckningarna.

Det stora kapellrummet är lätt trapetsformat och sluttar ned mot katafalkplatsen i den avsmalnande, främre delen av rummet. Katafalken är axiellt placerad mitt för gången. Utplaceringen av de tio raderna med träbänkar på ömse sidor om mittgången följer rummets form och golvet ränder. Till koncentrationen på akten bidrar rummets slutna karaktär, förstärkt av fönsterraden högt upp på den västra väggen och nischen där orgeln är inrymd. De vitlammade tegelväggarna har en ansenlig höjd. Fondväggen består av ett djupled i två delar. Ur den slutna, vita murmassan har den borte fondväggen dragits bakåt och beklätts med kalkstensmosaik i grå toner med Arne Jones mässingssmide ”Ros utsprungen”. Utsmyckningen belyses från taket och från vänster av det spaltutrymme som har bildats.

För utsmyckandet av Stora kapellet utlyste kyrkogårdsnämnden en tävling.⁶² I tävlingsprogrammet beskrevs kapellet som ”ett rum av största enkelhet med närmast rustik karaktär” och utsmyckningen tänktes bestå av en sidobelyst relief på fondväggen, men det påpekades att även en utsmyckning på den nordöstra långväggen var tänkbar. De tävlande lämnades frihet vad gällde ämnet, men symboliken skulle inte anknytas till ”någon religiös

⁶⁰ För Räcksta krematorium, se SAR:s *tävlingsblad* 1958/2, s. 39–58; *Ignis* 1964/7–8; material på Stockholms kyrkogårdsarkiv: IV:119, Räcksta begravningspl.; IV:123 Räcksta krem.: Konstnärlig utsmyckning. Idag benämns de båda kapellen ”Rosens ” respektive ”Liljans” kapell. Jag har inte lyckats utröna när namnbytet skedde. I programmet föreskrevs också att ytterligare två kistor skulle kunna rymmas i det stora kapellet.

⁶¹ I programmet hade två väntrum för kapellen föreskrivits. I det vinnande förslaget hade dock Fåhraeus gjort ett gemensamt, med motiveringen att förrättningarna skulle läggas så att det inte blev krockar, och om så skedde skulle det ligga en tröst i att ”se att man inte var ensam i sin sorg”. Prisenämnden fann gemensamt rum minde lämpat, ”Motto ”Var dag””, i SAR:s *tävlingsblad* 1958/2, s. 44–47, s. 45.

⁶² Skulptörerna Olle Adrin, Asmund Arle, Arne Jones, Ivar Lindekrantz och Sven Lundqvist inbjöds till tävlingen.

åskådning utan ges en mera allmängiltig innebörd". I sitt invigningstal anknöt borgarrådet Helge Berglund till Skogskrematoriet. Det är tydligt att det här finns en överensstämmelse projekten emellan vad gäller utsmyckningsprogram och konfessionslöshet.⁶³

Fyra förslag till utsmyckning kom in. Angående det vinnande förslaget av Arne Jones med mottot "Ros utsprungen", uttryckte prisnämnden ord som "klarhet och logik i gestaltningen som väl motsvarar rummets seriösa användning". Den uppskattade förhållandet mellan utsmyckningens två delar, fondväggen och det skulpturala elementen, och dess verkan i rummet.⁶⁴ Utsmyckningen består av ett antal mässingsstycken som formar en asymmetrisk kropp. De är som pappersflyg med spetsiga nosar, med åsar och utdragna vingar, fästade på den grå mosaikväggen. Det inkommande ljuset från väster och takfönstret samspelar med ytan och mässingsformerna. Den centrala, närmast cirkelrunda kroppen strävar uppåt, utåt. Men delarna kan också ses som former som brister och går sönder. Vid invigningen av Räckstakrematoriet framhöll biskop Helge Ljungberg törnen som de kristnas symbol, som segerkrona.⁶⁵ I presentationen av krematoriet i *Ignis* talades även om konstverket som "skönt och rogivande blickfång". Gerd Reimers tog i Svenska Dagbladet fasta på konstverkets "dubbla läsningar", dvs att det både kunde ses som en helt abstrakt komposition och genom sin titel väcka "kristet färgad association". Rolf Söderberg menar att konstverket i symbolform sökte fånga något av julpsalmens symbolinnehåll. Han ser ett "mångvirvelrum", som får dramatiska slagskuggor genom det starka sidoljuset, och menar att Jones sökt fånga en översinnlig stämning, en uppståndelse och en himmelsfärd.⁶⁶

I samband med att bidragen ställdes ut skrev Bo Lagercrantz en artikel i *Expressen*, "Kosmiskt nonsens eller enkel sanning", där han ställde Jones förslag mot Sven Lundqvists figurativa tävlingsbidrag. Jones titel syftade på att Jones skrivit att verket även kunde kallas "Kosmisk ros till Evighet om man ville ha en mer allmängiltig symbolik". I en drastisk formulering menade Lagercrantz att Jones drivit "konfessionslösheten" så långt att han bekände sig till såväl det nonfigurativa som det figurativa. För författaren handlade detta ytterst om den nonfigurativa konstens svårighet att fungera

⁶³ "Förslag till program"; "Program för tävling om konstnärlig utsmyckning av fondvägg i stora kapellet i blivande krematorium vid Räcksta", Stockholms kyrkogårdsarkiv, IV:123, Räcksta krem.: Konstnärlig utsmyckning. Lindekrantz lämnade inte in något bidrag. "Hälsningsanförandet av borgarrådet Helge Berglund vid invigningen av Räcksta krematorium och begravningsplats den 7 juni 1964", Stockholms kyrkogårdsarkiv, IV: 119, Räcksta begravningspl.

⁶⁴ "Prisnämndens utlåtande över inkomna förslag till konstnärlig utsmyckning i stora kapellet i Räckstakrematoriet", Stockholm den 25 maj 1960, Stockholms kyrkogårdsarkiv IV:123, Räcksta krem.: Konstnärlig utsmyckning.

⁶⁵ "Borggårdstal och biskop i procession vid invigningen av Räcksta krematorium", i *Ignis* 1964/7-8, s. 120-132, 131.

⁶⁶ "Harmonisk utformning och tilltalande enkelhet". Räcksta krematorium vacker monumentalbyggnad", i *Ignis* 1964/7-8, s. 133-135, s. 134. Gerd Reimers, "Saklighet och romantik i Räcksta krematorium", i *SvD* 14 juni 1964. Rolf Söderberg, *Arne Jones*, Uddevalla 1991, s. 108.

i ett rum som detta, som ytterst handlade om "vad folk numera tål att se i ögonen då det gäller döden".⁶⁷

Utsmyckningen utgör det främsta blickfånget i kapellet, och för ovanlighetens skull – om man jämför med tidigare exempel – balanseras koncentrationen på kistan av en dominerande utsmyckning. Det sluttande golvet bidrar till denna verkan, liksom att inga sittplatser är placerade runt kistan – och naturligtvis även dess storlek. Den taktila, grå ytan kontrasterar mot den tunt slammade väggytan i rummet. "Rosen" är full av rörelse och accentuerar också altaret. Detta om konstverkets formala egenskaper. Skulle då "Ros utsprungen" tolkas som ett konstverk med religiös laddning eller konnotation, om den inte vore placerad i kapellet? Kanske inte, men jag vill mena att det inte, i förstone, är intressant. "Ros utsprungen" är en utsmyckning med en viss titel i ett kyrkligt invigt begravningskapell, vilket på sitt vis fungerar styrande.⁶⁸ Efter det att tävlingen avgjorts, fick Sven Lundqvist uppdraget att utföra sitt bidrag, "Det är vackrast när det skymmer", i något förenklad form i det andra kapellet.

Det närmast kvadratiska lilla kapellets väggar går från ljusaste brunrosa till mörkaste brunsvart. Teglet är handslaget och hämtat från ett rivningshus på Nedre Norrmalm i Stockholm. Golvmaterialet är räfflad kalksten och innertaket är klätt med träpanel. Dagsljuset silas in genom ett kvadratisk fönster högt upp på den västra väggen med spröjsade, matta glas och träjalusi. Två rader böjda, halvcirkelformade bänkar med urtag för gången omsluter kalkstenskatafalken. Med sin lokalisering i rummets axel utgör den fokus. Altaret består av en hylliknande anordning med knäfall.

Sven Lundqvists rektangulära bronsrelief med en grupp människor är insatt i väggen till vänster om katafalken. Majoriteten av gruppen består av stående vuxna mans- och kvinnofigurer, frontalt riktade mot rummet. En flickfigur, skild från de övriga, vänder sitt huvud upp mot gruppen. En vertikal linje i svag relief skiljer henne från gruppen. En pojke, längst ut till vänster i gruppen, vänder sitt huvud snett bakåt mot en hund.

Det kan här vara av visst värde att kort beröra Lundqvists tävlingsförslag. Det bestod av en fyrkantig platta med en likartad grupp människor i halvrelief, riktade mot betraktaren. Fritt till vänster om denna var en människofigur i högre relief framställd. Gestalten var framställd som om den var på väg bort från gruppen. Med tanke på rummets ljusintag får vi tänka oss denna som fondutsmyckning i det Stora kapellet, som gåendes mot ljuset. Förslaget såg Lagercrantz som "den allra konkretaste gestaltning av jordfästningsaktens situation"; döden skildrades "rakt på sak".⁶⁹

Vi återvänder nu till reliefen i det Lilla kapellet. Här är inte gestalten på

⁶⁷ Bo Lagercrantz, "Kosmiskt nonsens eller enkel sanning", i *Expressen* 7 juni 1960.

⁶⁸ Det kan dock vara värt att stanna vid att Lagercrantz efterlyser att konstverket skall handla om döden, "gestalta jordfästningsaktens situation"; jämför med Hjortzberg som knappt 30 år tidigare underströk hoppet.

⁶⁹ Lagercrantz. Fotot i artikeln är min enda källa till Lundqvists ursprungliga förslag.

väg mot ljuset framställd, utan enbart den fyrkantiga reliefen med sin tämligen statiska människogrupp där endast barnfigurerna bryter ut något i storlek eller riktning. De båda verken – det tänkta för stora kapellet och det utförda i lilla – är rätt så olika varandra. Genom att låta Lagercrantz ord om tävlingsbidraget fungera som ett slags nyckel, har vår läsning av bronsreliefen dock förändrats, på samma sätt som ovan i Jones verk. Men ligger tydbarheten i formspråket? Även här styrs man av titeln, och i detta fall av vad det ursprungliga, större förslaget syftade till. I presentationen av konstverket i *Ignis* står att läsa att Lundqvists bronsrelief med människogruppen är en "bild av oss själva i sorgens stund". Vi urskiljer en grupp människor i olika åldrar och olika kön, och därtill en hund; kanske för motivet tankarna till något slags vardaglighet, men det innebär inte nödvändigtvis lättfattlighet eller möte. Oavsett om det handlar om tro och livsåskådning eller "allmängiltig innebörd" – vilka bilder, symboler eller uttryck fungerar? Eftersom reliefen är placerad till vänster om katafalken, kan man fråga sig hur och om den överhuvudtaget uppfattas. De sittande i den högra bänkrundeln torde dessutom närmast bländas av det inkommande ljuset från fönstret.

Eslövs krematorium (1975)

Krematoriet ritades av Birger Larsson och bekostades av Eslövs med flera församlingars kyrkliga samfällighet. Det uppfördes på en utvidgad del av Eslövs begravningsplats och invigdes 1975.⁷⁰

De delar av krematoriet som är till för allmänheten är klädda med vit marmor; i övrigt är anläggningen, som är i ett plan, klädd i tegel. Krematoriet har en tydlig fram- och entrésida med en hög, slutna kubliknande byggnadsvolym där Ljusets kapell för 100 personer inryms, och en åt vänster utspringande portik med raka pelare och platt bjälklag, som sammanbinder de båda kapellen och bildar tak över ett kombinerat ute- och förrum. Ett smalt och högt fönster är det stora kapellets enda accent på denna sida. Längst upp på rätblockets långsidor finns ett fönsterband som får sin rytm genom de något utskjutande förgyllda bjälkändarna från innertaket konstruktion. Hoppets kapell för 15 personer, som också fungerar som urnutlämningsrum, är inrymt i den vänstra delen av komplexet, längre in i anläggningen. Vi koncentrerar oss i det följande på det stora kapellet.

Ingången till Ljusets kapell är förlagd till rummets nedre vänstra hörn och domineras i denna bakre del av ett stolshav. Till vänster om detta leder en gång fram till kapellets främre del. De gula tegelväggarna går ända upp till innertakets limträbalkar och förlämnar det ljusa rummet resning, rymd och slutenhet. Dagsljuset som faller in från fönsterbanden strax under taket bil-

⁷⁰ Uppgifterna om Eslövs krematorium är hämtade från *Ignis* 1974/s. 119–120, s. 126; *Ignis* 1976/1, Kulturhistoriska byråns material, ATA, Eslöv kapellkrematorium E 91.



Eslövs krematorium, invigt 1975. Arkitekt Birger Larsson. "Gränsbild mellan mörkt av ljus", väv av Lenke Rothman och "Ljusbågar", glasfönster av Karl-Einar Andersson. (Foto Emilie Karlsmo.)

dar ljuseffekter och ger liv åt väggarna. De utskjutande takbalkarnas förgyllda ändar blir till effekt såväl ute som inne.

Utsmyckningen består av ett målat glasfönster med glasmosaik i rummets högra, främre del. Det är utfört av Karl-Einar Andersson och bär titeln *Ljusbågar*. Kappellets främre del domineras av Lenke Rothmans stora väv *Gränsbild mellan mörkt och ljus*. Framför och under denna står ett altarbord i trä med knäfall. Kistans plats är inte markerad, men den placeras mitt för altaret på en låg katafalkvagn.

Glasfönstrets färger är starka och mättade och i övervägande blåa toner, som bildar fond åt breda band i grönt, vitt, gult och orange; ömsom fria, ömsom intvinnande sig i varandra. Blyspröjsarnas svarta linjenät bildar en sällsam kontrast till de mera flödande färgformationerna och förstärker fönstrets sammanhang med rummet, med det utrymme eller den modul som bildas mellan innertaket limträbalkar. Vävnadens motiv kan beskrivas som ett slags utdragen timglasform, i blått med smalt midjeparti, rinnande på en fond av varmt gult. Bakom denna, som ett gallerverk, finns ett par rundade

trekantsformer i blå toner. Gyllene trådar i väven får lyskraften och ljusverkan närmast att vibrera. Den harmoniserar med glasfönstret utan att i övrigt uppvisa några likheter. Bottenfärgen harmonierar också med tegelväggen och förlämnar värme åt altarpartiet.

Lenke Rothmans utgångspunkter var bl.a. byggnadens enkla och rena stil som utsmyckningen skulle samspela med. Samtidigt skulle den bryta av rummets horisontala verkan och förhoppningsvis "lyfta" det – och upplevas på samma sätt oavsett var man satt i rummet. Rothman kom i sitt förslag fram till att en vävnad med "rent och distinkt formspråk i få färger" krävdes för att uppfylla dessa kriterier. Med tanke på fönstret valdes gula och blå färger. Vävnaden skulle ha en enkel och självklar verkan och fungera som riktpunkt och "ge de sörjande möjlighet till meditativ dialog", "impulser till frigörelse av betraktarens egen fantasi", "omförvandling...till känslor" och "göra det ev. outhärdliga uthärdligt". Rothmans ord om sömmarna och stygnen ger ytterligare en dimension: som "spröjsar som uttryck för förstening", "som ett löfte om läkning – det hopsydda såret, men kanske också som ett slags lås...eftersom det fanns för mycket att säga förblev relationerna stumma och slutna".⁷¹ Konstnärens ord, som nästan tränger in under huden, är en intressant aspekt på detta att utföra en utsmyckning i ett rum för begravning och avser den sörjandes situation. Om vi blickar bakåt mot de tidigare presenterade utsmyckningarna, kan vi konstatera att detta funnits även tidigare, men det har aldrig uttryckts så tydligt som här. Kanske kan man också tala om en intresseförskjutning i intention och uttryck genom årtiondena – från "hopp till tröst"?

Vad gäller byggnadens formspråk och plan, rummets organisation och övriga funktioner, är krematoriet typiskt för sin tid. Vi känner igen den slutna blockartade, kubartade karaktären med fönsterband under taket från Råckstakrematoriet. Krematoriet är i ett plan, något som ur arbetsmiljösynpunkt måste vara en fördel. Den uppbyggda katafalken är borta. Detta förändrar rummet något, men även den lösa katafalken eller kistvagnen förändrar rummet visuellt; kistan har ju dessutom en ansemlig höjd från början. Den fasta katafalkens försvinnande har att göra med att sänkningen som avslutning på begravningsakten nu började försvinna.⁷² På 1980-talet skulle det bli vanligt att den togs bort i samband med renovering av äldre kapell, och hissen fick endast en praktisk funktion. Portiken som förhall och vägvisare till entréerna är så självklar att vi knappast noterar den, men det visar

⁷¹ "Skriftlig motivering till idéskissförslag för textil utsmyckning av ceremonihall till krematorium i Eslöv"; "Gränsbild mellan mörker och ljus", Stockholm den 18 april 1974, Lenke Rothman, ad 5320/74, K 466/74, Kulturhistoriska byråns material, ATA, Eslöv kapellkrematorium, E 91.

⁷² Man kan fråga sig om man slutade bygga katafalker med hiss för att de inte användes längre eller om orsaken var opinionsarbete. Erik Gunnar Asplund hade redan 1940 förespråkade att kistan vid begravningsaktens slut skulle lämnas på kistplatsen, men allt tyder på att sänkningen fanns kvar långt in på 1960-talet. Se Kurt Jeanson, "Några synpunkter på kisthissar för krematorier", i *Ignis* 1959/5, s. 71–71. Sänkningen förespråkas så sent som 1995 i en handbok, se Egon Onerup, *Somliga till pastorer*, Stockholm 1995, s. 188–190.

på hur Heliga korsets förhall i Stockholm nästan har blivit till ett begravningskapellens kännetecken. Vad gäller kapellrummet kan vi, förutom den återkommande kubartade slutenheten, notera att sittplatserna börjar bli något färre. Vi kan också uppmärksamma att sittplatserna är vända åt samma håll. Den rumsliga koncentrationen på kistplatsen, som vi har sett flera exempel på, ter sig kanske oöverträffad i plan, men inte sällan har personal och andra funktionärer fått ta del av de anhörigas obehag; de känner sig uttittade.⁷³

Skogskapellet i Eksjö (1980)

Skogskapellet ligger på Skogskyrkogården strax utanför Eksjö. Kyrkofullmäktige gav 1975 Sven Hermelin i uppdrag att rita kyrkogården och Rolf Bergh att rita kapellkrematorium. Senare beslöt man att tills vidare vänta med krematorium. Planen förändrades dock inte; för att senare kunna kompletteras med incinerator.⁷⁴ Anläggningen består av en förhållandevis låg, svagt bågformad, nord-sydlig länga med ihopkopplade byggnadskroppar i ett plan i liggande, impregnerad panel. Begravningskapellet har kvadratisk plan och dess korskrönta, pyramidformade tak är täckt med bräder. De andra utrymmenas platta tak är täckta med papp. Huvudentré och samlingsplats befinner sig i anläggningens svagt konvexa del. De olika funktionerna, som sakristia, visningsrum och bisättningsrum, är lokaliserade i sidled och något förskjutna till varandra. Innanför huvudentrén, markerad med ett utskjutande regnskydd, ligger entréhallen som fungerar som väntrum och till vänster begravningskapellet. Avsikten var att väntrummet även skulle kunna användas för borgerliga begravningar. Väggarna är vitmålade och golvet är klätt med mörkbruna klinker med ett glest rutnät av vita marmorinläggningar, vilka följer byggnadens rörelseriktning till kapellrummet några få steg till vänster.

Kapellet är en modifierad s.k. Törebodakyrka som har fått sitt namn efter tillverkaren av de korsformade limträbågarna, den kvadratiske byggnadens bärande konstruktion. De är utplacerade diagonalt som "bågarna i krocketspelets kyrka" i rummets hörn och sammanhållna av två ringar hammarband. Bergh utformade denna kyrkobyggnadstyp för Sigtunastiftelsen 1966, och ett 20-tal har uppförts genom åren.⁷⁵ Såväl rummets väggar

⁷³ Se exempelvis Bengt Romare om fördelen med konventionellt riktade sittplatser, Bengt Romare, "Förslag till kapellkrematorium i Tranås", i *Ignis* 1964/5, s. 85–88, s. 87.

⁷⁴ Materialet i Kulturhistoriska byråns material täcker tiden fram till 1975, då ärendegången efter detta år flyttades, Kulturhistoriska byrån, ATA; *Sankt Lars kapell och Skogskapellet*, Eksjö 1992; "Konflikten kunde inte stoppa Skogskapellet. Biskopen inviger Skogskyrkogården i pingst, *Smålandstidningen* 22/5 1980.

⁷⁵ Se Börje Thomelius, *Spegling av teologi och arkitektur. Rolf Berghs kyrkoarkitektur*, Stockholm 1992, se särskilt kapitlet "Vandringsskyrkan-Töreboda-kyrkan-Studiokyrkan", s. 157–193. Se även Henrik O Andersson, *Rum för samling. Arbeten av Rolf Bergh*, Stockholm 1982, inledande text med samma i titel, s. 7–13. Törebodakyrkan kallas även för studiokyrkan eller vandringsskyrkan och finns i två varianter, en mindre (10x10 m, som den i Eksjö) och en större (12x12 m).

som innertak är klädda i furupanel – på väggarna med liggande rektangulära plattor, i innertaket på högkant – och understryker på så vis rummets konstruktiva element och skapar samtidigt en lugn rytm. De korsformade limträbågarna välver sig från rummets hörn, nedåt, luftigt och gracilt stående, så utdragna i en svagt triangulär form uppbärande den nedre delen av innertakets branta resning, för att sedan smäckert avsmalna och åter svälla i takets översta, spetsiga parti. Ljusintagen är utformade som fönsterband strax under takresningen och går i T-form i rummets fyra hörn ända ner till golvsöckeln, vilket bidrar till böjträbågarnas luftiga intryck. Det omgivande landskapet finns närvarande inne i kapellet, samtidigt som fönsterbandens höga placering skyddar mot insyn. Genom fönstrens placering bländar inte ljuset, men blir som vore det ett av rummets konstruktiva element.

Kistan placeras på en lös katafalkvagn framför ett fristående altarbord i smide i rummets nordsydliga axel. I samma material är de lösa golvljusstakarna som placeras vid kistan, liksom utsmyckningen som består av ett runt, svart gjutjärnsfönster med glasmålningar anordnat i en ställning, fristående bakom altaret. Det fungerade tidigare som rosettfönster i ett numera rivet 1800-talsgravskapel.⁷⁶ Kistplatsen har en annan riktning än rummets rörelseriktning, då deltagarna i gudstjänsten efter inträdandet i rummet har kistan på sin högra sida. Vid normal möblering ryms 60 lösa trästolar fördelade på tre avdelningar, dels utplacerade på ömse sidor om kistplatsen, dels i några rader framför kistan, i rummets norra del. Det runda fönstret bildar med sitt material och sin närhet en enhet med altarbordet och golvljusstakarna, men samtidigt ter sig denna konstellation som rätt så främmande element i det i övrigt enhetligt panelklädda rummet.

Skogskapellet är valt som exempel för att visa att begravningskapellet nu inte är någon specifik byggnad; byggnadstypen är rent konkret en kyrka. Därför vill jag ägna några ord åt Törebodakyrkans respektive begravningskapellets rumsverkan. Redan från initialskedet av projektet arbetade man med rummets olika riktningar och en diagonal placering av altaret sågs som lyckosam, då det innebar att gudstjänstdeltagarna i viss mån vändes mot varandra: det blev ett rum för samling.⁷⁷ I Skogskapellet är altaret placerat vid en av väggarna och kistan vänds vinkelrätt mot detta – och deltagarna i akten sitter alltså även här mitt emot varandra. Den fundamentala skillnaden är att det här är kistan som samlingen sker kring, vilket förändrar upplevelsen av rummet, även om sittgrupperingen är densamma som i Törebodakyrkan.

⁷⁶ För sitt nya ändamål restaurerades fönstret och fick nya glasmålningar av Tore Bergh. En rödklädd mansfigur, eller kristusgestalt, med utsträckta händer i en fyrpassform, utgör blombotten. Stiliserade blommor i starkt mättade och klara röda, gula och blå färger är infattade som blomblad i rosettfönstrets spröjsverk.

⁷⁷ Detta med det liturgiska rummets organisation och riktning har förgreningar till en omfattande både svensk och internationell debatt, framför allt livaktigt på 1950- och 60-talen. Se Axel Rappe, *Domus Ecclesiae*, Stockholm 1963.

Tillbyggnad till krematoriet i Sandviken (1992)

Krematoriet i Sandviken byggdes om 1992 och får stå som exempel på dagens behov av mindre begravningsrum. Om- och tillbyggnaden föranleddes av att krematoriet behövde rustas upp. Förutom behovet av handikappanpassning, väntrum och bättre och större personalutrymmen, fanns en uttalad önskan om att byggnaden skulle motsvara "moderna tiders krav". I Kyrkoförvaltningens information framhölls "nya invandrargrupper med skiftande trosbekännelser" och möjligheten att ha andra begravningsakter än de som följde Svenska kyrkans ordning. Men även behovet av "en intim och personlig begravningsakt" nämndes. Arkitekt för ombyggnaden var Gösta Wikfors. ⁷⁸ I stort bibehölls det äldre fasaduttrycket med sin dominerande mittkropp. I de båda sidoflyglarna inrymdes väntrum. Fogade till dessa uppfördes ytterligare ett par flyglar, något indragna, inrymmande det nya, mindre Ljusets kapell i den södra flygeln och praktiska utrymmen i den norra. Det stora ceremonirummet, som efter återinvigningen fick heta Friens kapell, gjordes också om något. ⁷⁹

Det långsmala Ljusets kapell rymmer 36 sittande. Entrén är förlagd till den något indragna flygeln. Man träder in i rummets nedersta parti och viker till vänster för att med några få steg stå mitt för kistan som är placerad i mittgångens rörelseriktning under en lanternins åttkantiga ljusinsläpp. Mitt för entrén finns ett målat glasfönster i grönt, blått och gult, formgivet av Jan- Erik Byvall, rummets enda starka färginslag. I övrigt går färgerna i ljust beige. Golvet är belagt med travertin och väggarna är klädda med björkpanel. Även de lätta stolarna på ömse sidor om mittgången är i björk. Innertaket är inklätt med träpanel. Den altarliknande anordningen är utformad som en del av fondväggen som går upp till väggens bröstpanel med en utskjutande hylla. Korset som hänger på väggen ovanför altaret kan flyttas, då rummet skall kunna användas för olika förrättningar. Kistplatsen markeras med sin lokalisering runt det flödande ljusintaget, "som ger ljus på kistan vid begravningar". Kapellet är ljust och omslutande. Det avlånga rummet har en självklar riktning, men det finns ingen punkt för visuellt fokus, inga utblickar. Kistan utgör naturligt fokus i kapellet, men då rums-

⁷⁸ Krematoriet genomgick också ombyggnadsarbete på 1950-talets slut, då sidoflyglarna drogs fram till mittkroppens liv, inrymmande bl.a. väntrum, urnutlämningsrum och visningsrum. Arkitekt för tillbyggnaden var Jan Wahlman. Kulturhistoriska byråns material, ATA, Sandviken, Högbo församling, S20.

⁷⁹ All konstnärlig utrustning och utsmyckning bibehölls, liksom färgsättning, bänkar och armatur från 1930-talet. Rummet försågs med ett nytt, fristående altare mitt i koret "för att få bättre och riktigare kordel", vilket har verkat bestämmande på rummet. Kistan placeras nu nedanför koret och bänkarna har glesats och flyttats om för att nu rymma 80 sittande vid normal möblering. Detta innebär att kistan i viss mån omsluts. Korportarna är fortfarande dominerande, men kan inte längre slutas som avslutning på begravningsakten. Detta moment tycks dock ha upphört långt tidigare. För Sandvikens krematorium, se *Krematoriekapellet och den nya minneslundan. En information från Kyrkoförvaltningen*, Sandviken 1991 och Wicklander T, "Krematoriet i Sandviken har återinvigts", i *Kyrkogården* 1992/6, s. 16–18. Muntliga uppgifter från kyrkogårdschefen Harry Hedberg.



Ljusets kapell, tillbyggnad till Sandvikens krematorium, invigt 1992. Arkitekt Gösta Wikfors. Lanternin ovanför kistan plats. (Foto Emilie Karlsmo.)

formen har samma riktning som denna skapas ingen samling eller annan rumslig koncentration. Inga andra associationer väcks – eller får väckas? Det som blir över är ljus.

Avslutning

Exposén över 1900-talets begravningskapell och begravningsrum visar hur dessa överensstämmer med sin tids formspråk. Detta är föga överraskande, liksom det inte heller är överraskande att begravningens genom seklet förändrade karaktär kan avläsas. Kapellrummens allt mindre storlek och de senare årtiondenas tendens till mer neutrala rum är de tydligaste exemplen. Vad gäller det förra kan man nog med visst fog påstå att begravningsrummen inte sällan utformats med tanke på orealistiskt stora uppslutningar.

Man kan också antyda att uppfattningar om de passande verkningsmedlen i ett rum för begravning inte alltid har fungerat eller överensstämt med brukarnas önskemål och behov. Detta gäller exempelvis den rumsliga koncentrationen på kistan, tydligast markerad genom sittgrupperingen. Inte sällan har denna även i äldre kapell på senare tid gjorts om till en mer konventionell sådan, med alla platser riktade åt samma håll. Andra exempel är sänkningen av kistan som avslutning på akten i krematoriet och det specifika rummet för hämtandet av urnan, men här är förhållandet omvänt. Det har genom årtiondena funnits en tendens, inte minst från arkitekterna, till motstånd mot dessa. Exempelvis framhöll Sven Ivar Lind redan på 1940-talet att det inte borde utformas några utrymmen för andra ceremonier än jordfästningen och att akten då kremering var aktuell skulle avslutas med att gudstjänstdeltagarna lämnade rummet, och inte att kistan sänktes. Men såväl katafalken med kisthiss som urnutlämningsrummet har inrymmts i flertalet krematorier; det tidigare dock allt ovanligare från 1970-talet. Det visar hur brukarnas önskemål eller uppfattningen om krematoriets användande fungerat styrande på utformningen.⁸⁰

Det är kanske inte förvånande att koncentrationen på kistplatsen verkat bestämmande för de rum för begravning som vi mött – de är speciella rum för en speciell situation. Men det är frapperande att i grunden samma tema – ljus och riktning – oavsett tid, behov och formspråk har kunnat varieras med så många uttryck.

⁸⁰ Se Sven Ivar Lind, "Krematorium och begravningsplats som arkitektonisk uppgift", i *Ignis* 1944, s. 102–104. Det kan här också vara på sin plats att påpeka att urnutlämningsrum kombinerade med tillfälligt förvaringsrum är aktuella inte minst på orter där gravsättning på grund av tjälen inte äger rum under flera månader av året.

Summary

The article deals with the specific room for the funeral ceremony—the burial chapel and the crematorium—as architecture, task of decoration, and room of farewell. Altogether, there are about 600 such buildings in Sweden, most of them having been built in the 20th century. The commissioner of the building is, with few exceptions, the Church or the ecclesiastical community (den kyrkliga samfälligheten).

Up to the beginning of this century, the funeral ceremony took place in the graveyard, in connection with the Sunday service. During this century, the funeral ceremony has moved inside the church or to the above-mentioned buildings, and the funeral ceremony has become a service of its own. Connected with these changes is the fact that the cemeteries have been placed in the town outskirts, and the establishments of cremation. Other novelties are the so-called civil funeral ceremony—although it is so far being practised but to a small extent—and new faiths. The most important change from before is probably that the funeral service has turned into something personal and privatized, with only the closest family and a few guests attending.

The burial chapel and the crematorium—the difference between them is of a technical nature concerning the incinerator—shall be at the disposal for every kind of funeral service, not only for Christian burials. The chapels/crematoriums are of extraordinary interest as expressions of the last century's aesthetics, the attitude to death and grief and the changes in society. They are also very special as being a kind of public space: the individual user is not normally familiar with the building and will not become familiar with the architecture or the decorations. This leads to a demand for clarity and legibility. The entrance is a concrete example as being quite important, considering the many technical rooms and the fact that the same building often contains more than one chapel. This means, at a deeper level, a demand for a suitable room which has to work properly for all kinds of worshippers and other users, and which may at best also give support and hope.

The article presents an exposition of burial chapels and crematoria through this century. The examples are representative and comparatively ordinary. The more distinguished examples, well-known in architectural history but considered solitaires in this context, are therefore omitted. They demonstrate the century's styles and follow, for instance, the changes from the classicism of the 20's to modernism, and later to the Swedish new-

empiricism of the 40's. The last two themes, although used differently, are of greater interest, namely the use of light and direction. Besides being a decorative motif, the theme of light appears as an illumination of the coffin or, by openings in the ceiling or on the walls, as a blaze of light. A popular motif throughout the century has been the concentration on the coffin, with all seats oriented towards it. There have, however, been complaints of feelings that everyone sits staring at the coffin. The colonnaded porch works, besides being a shelter, as an easily comprehended motif: it demonstrates the direction of the building, the entrance to the chapel.

The survey demonstrates the search for a suitable symbolism of cremation. The crematorium plan (1938) in the town of Norrköping goes well along with the modernism interest for separating the functions, but it also represents the establishment of new ceremonies connected to the funeral service and cremation. There are, for instance, a chapel where to keep the remains, individual spaces for each coffin, a waiting-room for the family and the funeral guests, a room for the officiating clergy, and a separate room with an altar for the cinerary urn.

It has been very important to end the cremation-funeral in a proper way; it was also quite important before the time when cremation became an established custom. The crematorium of Sandviken (1935) represents one of the very few realisations of the idea of the horizontal leaving of the coffin: a pair of huge doors would close, and so conclude the funeral service. Instead, the sinking of the coffin through the catafalque-lift became the most used and popular solution to conclude the burial of the coffin. Often electric fittings were added: the coffin would sink in light not in darkness—another example of the light motif. Today the normal conclusion of the cremation-funeral is that the funeral visitors leave the coffin after the farewell and the blessing.

One should, considering the decoration of the chapels, be very careful with statements of the cremation as a secularized custom and the decoration of these specific buildings as “funereal” or “secularized”. I am certain that a survey would show that the decorations are, both in style and motive, close to the decorations of contemporary churches, both corresponding in a wider context to the decoration with murals in public spaces. There was, however, clearly a change in the 1960's. In connection with inaugurations, the possibility of using the chapel for other burials than Christian ones, and also the “neutral” symbolism of the decorations was stressed. One should bear in mind that this decade welcomed a public, more “open” art, also in churches. The change should therefore perhaps not be considered as characteristic for the decoration of the burial chapel or the crematorium, although there is clearly a change in the commissioners' intentions and interpretations.

The renovation and extension of the crematorium in Sandviken (1992) is typical for the today. The commissioner asked for an intimate room for

“personal” funerals. The extension comprises a small chapel with bright wood panels, thus creating an enclosed and light space. The coffin is to be placed in a flood of light under a lantern in the ceiling. The 36 seats are placed to face the coffin and the altar. The light motif here stands for concentration and hope, for an opening of interpretations, and perhaps at the same time also for a reluctance of expressing unambiguous meanings.

Från döden till sorgen

Griftetalets syfte och funktion i homiletikhistoriskt perspektiv

Av Oloph Bexell

1. GRIFTETALET S PLATS

På ett år hålls i vårt land ca 80 000 begravningsgudstjänster i Svenska kyrkans ordning, dvs i samband med 90% av alla dödsfall. Vid dem förekommer årligen över 2,6 milj gudstjänstbesök. Räknat för hela landet har söndagens huvudgudstjänst visserligen mellan två och tre gånger så många besökare,¹ men det finns anledning att förmoda – saken är väl inte undersökt – att en präst vid begravningsgudstjänsterna möter fler människor, räknat *per capita*, än vid huvudgudstjänsten. Det griftetal som prästen skall hålla vid begravningen utgör därmed den förkunnelseform, genom vilken Svenska kyrkan har sin bredaste kontakt med svenska folket. Samtidigt är griftetalet en relativt ny homiletisk genre. Hur har det utvecklats och funnit sin form och hur har man menat att det skall gestaltas? Dess syfte och funktion har inte undersökts i ett homiletikhistoriskt perspektiv. Vi skall därför i denna uppsats, med ett längre tidsperspektiv än blott dagsläget, se hur griftetalet i Svenska kyrkan uppfattats av homiletikerna och också hur det fått en plats i kyrkohandböckerna.

Laurentius Petris kyrkoordning 1571 säger i "Ordning med kristelig begravning" att "då liket är kommet på gravbacken skall det jordas efter det sätt som i handboken föreställt är, allenast, att man den förmaning och de lektier, som där stå upptecknade, ämnar efter lägenheten och tiden". Därtill sägs att om det är "en stor församling" närvarande vid begravningen "må prästen hålla för folket en liten predikan eller förmaning, om de ting som då

¹ 1996 hölls 79 106 begravningsgudstjänster i Svenska kyrkan med 2 644 454 deltagare. Samma år hölls 133 254 huvudgudstjänster med 7 298 647 deltagare. För de statistiska upplysningarna tackar jag forskningsass. Margareta Skog, Svenska kyrkans forskningsavd. Cf. övergripande G Gustafsson, *Tro, samfund, samhälle. Sociologiska perspektiv*. Uddevalla 1991.

äro tjänliga”.² Begravningsliturgin skulle alltså vara relaterad till det aktuella kaset och en homiletisk utläggning kunde förekomma.

”Kasus” (lat *casus*, ”tillfälle”) som kyrkovetenskaplig term innebär en ”bestämd situation eller inträffad händelse” som präglar en pastoral situation, vanligen en gudstjänst; de vanligaste kasualgudstjänsterna är de s.k. förrättningarna eller ”kyrkliga handlingarna”. Den i dem ingående homiletiska förkunnelsen kallas sammanfattande ”kasualtal”. Griftetalets kasus blir således först ”döden” i allmänhet och därefter det inträffade dödsfallet och den person det därvid gäller.

I 1529 års kyrkohandbok var det vid begravning inte fråga om en av prästen författad homiletisk produkt, utan om en tryckt ”förförmaning” som skulle tillämpas på de närvarande: ”Kära vänner. Här se vi nu alla vår spegel, och vad avgång detta arma och usla levernet haver, att, såsom vi äro av jord och mull komne, så måste vi åter därtill igen [...]”. Det var fråga om att ge pastoral förförmaning och tröst i sorgen. Var ingen församling närvarande, kunde förförmaningen utgå, medan bibelläsningar och böner skulle bibehållas.³

1686 års kyrkolag stadgade i sitt adertonde kapitel hur begravningen skulle gå till. Det förutsattes att hela akten ägde rum på kyrkogården, när graven fanns där. Kistan skulle inte bäras in i kyrkan för ”att stå där, till dess predikan är hållen, och sedan utbäras till graven, utan [den skall] strax nedsättas och jordas; och därefter går man i kyrkan, till att höra predikan. [...]”.⁴ Under 1600-talet växte likpredikan från predikstolen fram som en särskild homiletisk genre och kom att svälla ut till en egen retorisk konst. Peståret 1623 utgav växjöbiskopen Petrus Jonæ Angermannus den första tryckta homiletiska handboken i vårt land och samma år utkom en översättning av ett antal tyska exempelpredikningar.⁵ Till likpredikningarna var långa biografiska kommemorationer fogade, de s.k. personalierna. Kyrkolagen fick stadga att ”personalierna skola författas och lämpas efter vars och ens leverne, utan vidlyftighet, samt oförtjänt och fåfängt beröm”.⁶ Yngve Brilioth menar att denna typ av förkunnelse, med dess ”ovärdiga prisande av människor innebar ett förnedrande av Ordets äm-

² *Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571*, utg. av Samfundet Pro Fide et Christianismo med historisk inledning av E. Färnström. Stockholm 1932, s. 135f.

³ *Een handbocck påå Swensko Ther doopet och annat mera uthi ståår MDXXVI* (Samlade skrifter af Olaus Petri utg. af B. Hesselman 2, Stockholm 1915), s. 352–359. Förförmaningen upptar drygt fyra trycksidor, s. 355–358.

⁴ KL 1686 16 kap. 6§. Om hur det skulle tillgå när gravsättningen skulle ske inne i kyrkan var särskilt stadgat.

⁵ Petrus Jonæ Angermannus, *En christeligh, och then H. Skrifftz lijkmätigh vthlägningh öffuer G. och N. Testamentzsens texter, som then wördige älderdommen haffuer vthi Sweriges rijkes handbocck fordom bewiliat införas och predikas aff thens Helga Skrifftz probatis autoribus*. Rostock 1623. Samma år utkom en sv. övers. av den luth. superintendenten i Kempton/Bayern, Moses Pflachers exempel-samling *Die gantze Lehr von Tod und Absterben des Menschen [...]*, Leipzig 1603, med titeln *Tolff predikningar uthi hwilka then heela läran om menniskionnes dödh, uthi en richtig ordning korteligen författadt warder*, Stockholm 1623.

⁶ KL 1686 16 kap. 7§.

bete”.⁷ Bedömningen må ha gott fog för sig, men personalierna var otvivelaktigt ett sätt att markera kasus.

Ett försök att i modern tid återinföra personalier har gjorts av Jan Redin. 1972 föreslog han – efter att själv ha praktiserat det under en längre tid – i en artikel, att personalier skulle förekomma vid jordfästningarna. De skulle enligt honom hållas i återhållsam stil och han markerar hur de har en pastoral funktion. Redin, som var präst i en kyrklig landsförsamling, berättade hur han ofta ur kyrkböckerna ”kunnat hämta fram uppgifter om den dödes föräldrar, hans födelsehem, hans dop och faddrar, hans konfirmation och första nattvardsgång, hans vigsel dag osv.”. Härom redogjordes i närmast matrikelstil. Det blev inte fråga om värdeomdömen; syftet var att visa hur ”ett människoliv är färdigt”. ”Efter personalierna har jag utlagt Guds ord”, sade Redin. Griftetalet skulle alltså ”inte handla om den döde men utlägga Guds ord”. Det var samtidigt viktigt att erinra om den döde, som alla har i sina tankar. Det är på så sätt personalierna för Redin har sin uppgift.⁸ De har en klart parentativ funktion att markera kasus utan att inkräkta på talets förkunnelsesida.

Tidigare forskning

Begravningsgudstjänsten har blivit föremål för förhållandevis få liturgivenskapsliga undersökningar. En grundläggande genomgång av begravningsritualets utveckling i Svenska kyrkan har Edv. Rodhe gjort i sin bok *Svenskt gudstjänstliv* (1923), och efter honom Carl Henrik Martling i *Svensk liturgihistoria* (1992).⁹ En av D. F. Nylund 1917 utgiven avhandling om begravningsritualet har mera begränsat vetenskapligt värde.¹⁰ Som ett led i 1968 års kyrkohandbokskommittés arbete utgav Pehr Edwall undersökningen *Döendet, döden och begravningsgudstjänsten* (1981), där han i ett internationellt perspektiv belyser begravningsens teologiska innehåll och konkreta utformning; han lämnar också en god översikt över ritualets utveckling i Svenska kyrkan.¹¹ En näraliggande undersökning gjordes av Lars Eckerdal i

⁷ Y. Brilioth, ”Ordet vid graven. En inledning” *Griftetal* [1] samlade och utg. av B. Bexell, Stockholm 1939, s. 10.

⁸ J. Redin ”Begravning och jordfästning”, *Svensk pastoraltidskrift* 14 (1972), s. 150. Jan Redin (1907–1998) var kyrkoherde i Långasjö i Småland och en av högkyrklighetens ledande gestalter. Om honom, se festskriften *Med pelarstoder tolv*. Uppsala 1982, där även a.a. är omtryckt. Ett exempel på hur personalier kunde utformas, se S. Adrian, ”Jordfästningspredikan i Reslöv 1945 vid doktorinnan Erika Lindskogs bår” (dens., *Såsom Kristi tjänare och som förvaltare av Guds hemligheter. Helgedomsord, föredrag och minnesord*. Hässleholm 1982), s. 106f.

⁹ E. Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*, Stockholm 1923, s. 401–432. C. H. Martling, *Svensk liturgihistoria* (Stiftelsen Kyrkovetenskapliga institutets skriftserie 3), Stockholm 1992, s. 329–341.

¹⁰ D. F. Nylund, *Begravningsritualet och begravnings seder i den svensk-lutherska kyrkan*, Eskilstuna 1917, jfr dock den vetenskapliga kritik som denna bok rönt av D. Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet*. 1. *Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok*, Lund 1934, s. 19.

¹¹ P. Edwall, *Döendet, döden och begravningsgudstjänsten*. (Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 5. SOU 1981:68). Stockholm 1981. Om Sverige, s. 50–55.

”Begravningen – den gemensamma avskedsvägens liturgi” (1990), där han behandlar jordfästningsliturgiernas påskmotiv i ett internationellt perspektiv.¹² Frågor rörande begravning vid suicidium och begravningens privatisering har i ett längre tidsperspektiv behandlats av Hilding Pleijel i boken *Jordfästning i stillhet* (1983).¹³ Likpredikan, som här ligger vid sidan av vårt primära intresse, har för äldre tid blivit förhållandevis väl undersökt ur olika aspekter.¹⁴

Också Anders Bäckström har i en case-study om *Den svenska begravnings-seden* (1992) av idag arbetat med frågor kring jordfästningens privatisering. Han visar hur alltjämt en majoritet av svenska folket använder kyrkans begravningsform, under det att endast en minoritet ger den en kyrklig tydning. Bäckström kallar detta för dess ”inre sekularisering”. Genom att undersöka begravningsnotiser i några dagstidningar gör han viktiga reflexioner rörande de bibelord som ligger till grund för griftetalen.¹⁵ Privatiseringen är också temat för Nils-Arvid Bringéus uppsats ”Vår hållning till

¹² L. Eckerdal, ”Begravningen – den gemensamma avskedsvägens liturgi”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 66 (1990), s. 106–115. Cf. O. Bexell, ”På väg till paradiset. En kristens död och begravning i romersk-katolskt och ortodoxt perspektiv”. *Dödens riter*, red. av K. Söderpalm, Göteborg 1994, s. 145–153.

¹³ Den moderna formen för privatiserad begravning ”i stillhet” etableras i början av 1930-talet. H. Pleijel, *Jordfästning i stillhet. Från samhällsstraff till privatceremoni*. (Samlingar och studier till Svenska Kyrkans Historia 45.) Lund 1983, s. 89–91.

¹⁴ Den klassiska introduktionen härom på svenska är kapitlet om ”Pompa funebris och meditatio mortis”, s. 244–277 i C. Fehrman, *Diktaren och döden. Dödsbild och förgängelsetanke i litteraturen från antiken till 1700-talet*, Stockholm 1952, som dock mindre tar upp pastoralteologiska frågeställningar; jfr härtill K. Marelus, *Christeliga leffua och saliga dö. En undersökning av synen och livet och döden i personbeskrivningarna i några av 1600-talets likpredikningar jämförd med vissa av dödsberedelseböckerna*, otr. seminarieuppsats i litt. vetenskap, Uppsala univ, 1974. Ett antal likpredikningar från Åland och Korpo i Åbolands skärgård 1760–1825 har utgivits av M. Buss, *Likpredikningar från 1700- och 1800-talen* (Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo akademi. Meddelanden 2), Åbo 1973. En teologisk analys för likpredikningar tryckta i Finland fram till 1721 lämnas av O. Rimpläinen, *Suomalainen hautauspuhe puhdasoppisuuden aikana* (Suomalisen teologisen kirjallisuus-seuran julkaisuja 88) Jousensuu 1973. En principiell studie utifrån filologisk och retorisk utgångspunkt ges av G. Stenberg, ”Likpredikan, utfärdspredikan, personalia. Ett bidrag till likpredikans genrebeskrivning”, *Språk och Stil* NF 2 (1992), s. 61–75, Stenberg hänför likpredikan till vad han kallar sepulkral retorik. B. Bergner, ”Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden”, *Jämmerdäl och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. av E. Österberg, Stockholm 1997, s. 71–124, har analyserat kvinnoidealet i likpredikningar över kvinnor. – För en regional översikt över genren, se A. Ranius, *Biographia minora. Förteckning över personverser och likpredikningar tryckta i Linköping 1636–1970*, Linköping 1987. För en begränsad tidsperiod finns en bibliografisk förteckning av G. Brandt, *Svenskt homiletiskt bibliotek 1830–1865* (Uppsala universitets årsskrift 1937:11), Uppsala 1937, där avdelningen likpredikningar omfattar s. 98–165. – För ett internationellt perspektiv, se, bland den rikhaltiga tyskspråkiga litteraturen, t.ex. E. Winklar, *Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener* (Forschungen zur Geschichte und Lehre der Protestantismus 10:34), München 1967. R. Lenz, *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte*, Sigmaringen 1990 och där a.a.

¹⁵ Texter som framhåller text och hopp är de mest frekventa. De har ofta en allmän, transcedental anknytning till den värld som många s.k. folkreligiösa människor söker. Vissa texter tenderar att förklara den døde för ”salig”. Många texter sätter in döden i det kristna uppståndelseperspektivet, dock utan att tolka detta med alltför tydlig anspelning på den dubbla utgången. A. Bäckström, *Den svenska begravnings-seden. Några data i väntan på en undersökning*. (Religionssociologiska skrifter 3.) Uppsala 1992, s. 6 och 13–18. Undersökningen rör åren 1989–1991. Cf. A. Bäckström ”Döden som pastoral utmaning.” *Svensk kyrkotidning* 89 (1993), s. 20.

döden” i boken *Dödens riter* (1994). Ur ett etnologiskt perspektiv visar han där hur den äldre döds- och sorgesymboliken syftat till att inpräglade budskapet *memento mori*, ”kom ihåg att du skall dö”. Inställningen till döden har förändrats och fått nya uttryck; det är i vår egen samtid, menar Bringéus, inte längre fråga om att tillägna sig en dödsberedskap, utan om en *fuga mortis*, en ”flykt från döden”. Tanken på döden, i synnerhet den som skall drabba en själv, vill man hålla på avstånd.¹⁶

En intressant undersökning har i den religionssociologiska samlingsvolymen *Det religiøse Norge* (1977) gjorts av Per Tangaard, ”Jeg vet meg en søvn...”, som berör också griftetalet.¹⁷ I Danmark har griftetalet behandlats av Eva Meile i en bok om de kyrkliga handlingarna, *For festens skyld* (1990). Hon menar där att griftetalet skall förena tre huvudelement: det rituella, som rör livsvillkor och livsfaser i allmänhet, det förkunnande i egentlig mening, som behandlar Guds kraft till att skapa och upprätthålla, älska, förlåta och låta sin kärlek bära människan i tiden och evigheten och, slutligen, det personliga som rör den dödes levnadsomständigheter.¹⁸

Intresset på svensk mark har huvudsakligen varit inriktat mot begravningsgudstjänstens liturgiska förhållanden och den pastorala kontexten. Redan titeln på Edwalls ovannämnda bok ger syn för sägen: att själva begravningen inte längre bör uppfattas isolerad, utan ses som ett av inslagen i det fortgående pastorala handlandet kring en människas yttersta dagar och död. En god litteraturoversikt över den nyare, svenskspråkiga litteraturen om kasualtalen – och därmed griftetalet – har givits av Hans Andreasson i tidskriften *Tro & liv* 1997.¹⁹ Han visar hur sådana framställningar alltid haft rent praktiska syften för samtiden.

I denna uppsats inriktar vi oss mot ett hittills obeaktat område: griftetalet såsom homiletisk företeelse i ett historiskt perspektiv. Inledningsvis måste därvid också något sägas om likpredikan. Först på så sätt blir griftetalets homiletiska genre klarlagd.

Jordfästningen i hela församlingens närvaro

När man reflekterar över de frågor som begravningens homiletiska moment aktualiserar, är det viktigt att komma ihåg att kyrkliga förrättningar i äldre tid inte, som nu, var tillbakaskjutna till privatlivets sfär. De ägde ofta rum i hela församlingens närvaro och var då sammanfogade med söndagens högmässa. *Cleri comitalis* betänkande 1689 stadgade att begravningar, brudvigs-

¹⁶ N.-A. Bringéus, ”Vår hållning till döden”, *Dödens riter*, red. av K. Söderpalm, Göteborg 1994, s. 30.

¹⁷ P. Tangaard, ”Jeg vet meg en søvn...’ En analyse av dødens plass og dødsritualenes funksjoner i samfundet”. *Det religiøse Norge. Religionssoiologiske artikler* red. af Pål Repstad (Gyldensdals Fakkelt-bøker 388), Oslo 1977, s. 245–276.

¹⁸ E. Meile, ”Begravelsetaler”. *For festens skyld. En bog om de kirkelige handlinger*. København 1990, s. 81–121, här s. 83–88.

¹⁹ H. Andreasson, ”När tillfället är givet – litteratur om kasualtalen”. *Tro & liv* 56 (1997), nr 4, s. 11–18.

lar och barndop som skedde på sön- och helgdagar skulle förrättas efter sammanringningen och före syndabekännelsen så "att den ordinarie gudstjänsten ej må interrumpas".²⁰ De skulle alltså, i så fall, ske fogade till högmässan, men utan att utgöra inskott i dess liturgi. För det fall flera eller, i större församlingar, rent av alla typer av förrättningar kom att äga rum samma söndag, skedde detta enligt vad Wilskman anger i sitt *Ecklesiastikverk* 1781 i en bestämd ordning: (1) nattvardsförhör, (2) skriftermål, (3) begravning, (4) barndop, (5) kyrkotagning, (6) vigsel,²¹ (7) själva högmässan med altartjänster och predikan, (8) likpredikan, (9) brudmässan, (10) kommunionen och (11) gudstjänstens avslutning med välsignelsen.²² Till detta kom emellertid, och det som en verklig "interrumpering" – dvs. som ett avbrott i gudstjänstens naturliga gång och som ett markant inslag i sammanhanget – det synnerligen utdragna uppläsandet av allmänna kungörelser som prästen skulle utföra omedelbart efter högmässopredikan.²³ Det som numera kallas "kyrkliga handlingar" var vid denna tid alltså ingen privatceremoni, utan, tvärtom, en hela församlingens angelägenhet och skedde i dess åsyn. Begravningarna blev, liksom de var under medeltiden, en ständig påminnelse: *memento mori*.²⁴

För att bilda oss en uppfattning om hur begravning och likpredikan i äldre tid utfördes och uppfattades måste de alltså – även om undantag fanns fr.a. i de högre stånden – ses i ett större och sammansatt liturgiskt sammanhang. Det är en del av det som man strävade efter att sammanfoga till en enhetlig församlingsgudstjänst, eller i varje fall församlingssammankomst. Med det utdragna gudstjänstkonglomerat som ovan refererats, är det inte särskilt långsökt att man på överhetskyrkans tid fann skäl att stadga, inte blott att ingen fick komma försent till söndagsgudstjänsten, utan också att ingen fick lämna den i förtid "innan densamma med välsignelsen är slutet".²⁵ Vi ser alltså att samma gudstjänstförsamling som förkunnelsemoment samma dag kunde få lyssna till, inte blott skriftermål och högmässopredikan, utan också till en likpredikan.²⁶

²⁰ cit. e. S. Wilskman, *Swea rikes ecclesiastique verk* [...] 1, Örebro 1781, s. 43. Förbudet i KL 1686 18 kap. 2§ att "vid jordefärder och begravningar [...] allenast några få av närmaste släkten, och inge andre, skola bliva brukade och kallade" torde inte avse en inskränkning av jordfästningens offentlighet, utan av dess kostsamhet, vilket framgår av den exemplifiering som sker i den KK 10 sept. 1823 varigenom KL:s förbud upphäves.

²¹ Vi kan notera att i HB 1811 kap. 7 "Om brudvigsel" avslutas med rubriken "Sedan vänder sig prästen åter till altaret och fullföljer gudstjänsten" (kurs. här). Vigseln var infogad i ett större sammanhang.

²² Wilskman op. cit. Om tidpunkten för jordfästningen, cf. Nylund 1917, s. 124–128.

²³ Jag hänvisar här till kap. "Kyrkomötets debatt om kungörelseläsandet i kyrkan" i min ännu opubl. undersökning till allmänna kyrkomötets historia och funktion, *Mellan kyrka och stat*.

²⁴ Likpredikningarna var dödsberedelsepredikningar som utgick från Bibelns *memento mori*-ord. Fehrman 1952, s. 258.

²⁵ Kungl. Maj:ts resolution på prästerskapets besvär 10 mars 1719 §2.

²⁶ Även om det säkerligen förekommit dessförinnan, reglerades kasualtal vid vigsel som en fakultativ möjlighet först genom HB 1942, och vid dop genom HB 1986. Om dopets förflyttning från kyrkorummet till andra platser och sedermera åter till kyrkan, se K. Petersson, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan* (Bibliotheca Theologiae Practicae 35), Lund 1977, s. 143–158 och 174–180. Om dopätal, a.a. s. 183.

Griftetalets integrering i begravningsliturgin

Likpredikan hölls alltså inne i kyrkan och från predikstolen. När det under 1700-talet inte var ovanligt med gravsättningar inne i kyrkan, säger det sig självt att hela begravningsgudstjänsten då skedde inomhus.²⁷ När jordfästningen med mullpåkastning och böner eljest alltid var förlagd till kyrkogården, ägde likpredikan rum inne i kyrkan. Det är det mer eller mindre spontana behovet av homiletisk förkunnelse vid graven på kyrkogården som är grogrunden för det särskilda griftetalets framväxt.

Alltifrån Olaus Petris handbok 1529 och fram till införandet av HB 1894 börjar ordningen för "Hur lik skall jordas" med att prästen kastar "tre resor jord på liket" under uttalande av den gängse treledade begravningsformeln "Av jord är du kommen [...]". Att det vid graven skulle förekomma någon homiletisk framställning från prästens sida nämns inte. Efter begravningsbönen ("O allsmäktige och barmhärtige evige Gud, du som för syndens skull har lagt människan det uppå att hon dö måste") skulle graven igenskottas under det att man sjöng en psalm och varefter bibelord lästes.²⁸ Det utvecklades därvid – från början i de högre samhällsskikten – en sed att prästen ibland höll ett tal också vid graven. 1719 blev sådana tal dock förbjudna, eftersom deras förekomst ansågs markera åtskillnad mellan människor. Det skulle räcka med likpredikan, vilken dock borde ske "i korthet och utan pomp". Seden gick dock inte att stävja och när jordfästning och gravsättning ägde rum inne i kyrkan hölls även detta "griftetal" inne i kyrkan varvid prästen stod invid kistan.²⁹ Termen "griftetal" markerar således dess bakgrund, att det är fråga om ett kasualtal, som hållits vid själva griften, och inte en predikan i egentlig mening.³⁰ Våra dagars griftetal är en homiletisk genre som utvecklats fristående från likpredikan, även om dess innehåll naturligtvis influerats därifrån. Kasus är ju detsamma. Griftetalet äger, i både yttre och inre bemärkelse, rum närmare de anhöriga, än vad likpredikan gör.

²⁷ Hårtill se K. O. Lejon, *Gravhållarna i Uppsala Domkyrka och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. (Uppsala stifts herdaminne I:3), Uppsala 1997, s. 25–41. Cf. B. Gustafsson, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistorisk- sociologisk undersökning*. (Samlingar och studier till Svenska Kyrkans Historia 22), Stockholm 1950, s. 172–179.

²⁸ *Een handbock påå swensko* [... 1529], 1915 s. 353. HB 1811, kap. 9. Igenskottningen, åtföljd av psalmsång såsom liturgiskt moment, är således i bruk i varje fall till 1811. Hårtill Rodhe 1923, s. 418f. Hårtill, se den grundläggande framställningen hos L. Hagberg, *När döden gästar. Svenska folkseder och svensk folketro i samband med död och begravning*, s. 398–403. Cf. L. Bondeson, *Seder och bruk vid livets slut*, 1987, s. 77, som här, som ofta eljest, utan referens närmast ordagrant följer Hagbergs framställning s. 401f.

²⁹ Kungl. Maj:s resolution på prästerskapets besvär 10 mars 1719 §23. Cf. S. Bælter, *Historiska Anmärkningar om kyrko-ceremonierna* [...] Stockholm 1762, omnämner, s. 816, "att år 1712 begärde åtskillige, det prästerna ville hålla en lik-sermon vid gravarna, då deras döde i tysthet om atonen nedsattes". Detta avslogs med hänvisning till att likpredikan förekom. – Gustafsson 1950 har på s. 183–188 ett kapitel om bl.a. griftetal och likpredikan. Hans framställning bygger i stor utsträckning på folkminnesuppteckningar (Luka). När det gäller att för vårt syfte klarlägga liturgi- och homiletikteoretiska distinktioner, blir hans undersökning svåränvänd. Sagesmännens terminologi är för ett sådant ändamål ofta varken initierad eller tydlig och gränserna mellan olika företeelser blir för dem oklara – förf:s frågeställning är en annan.

³⁰ Om "kasualtal" såsom genre, se nedan s. 101; lat. *casus*, "tilldragelse, händelse".

Inte förrän i HBF 1893 omnämns griftetalet i jordfästningsordningen. I en not till den inledande rubriken för begravningsformeln säges där, liksom i HBB 1894 och 1917, med en fakultativ formulering, att "om griftetal hålles, sker detta lämpligast före jordfästningen".³¹ Griftetalet uppfattades alltså ännu inte som en del av själva akten. HBF 1926 är på den punkten ännu tydligare. Där skulle griftetalet ske "lämpligast före gudstjänsten".³² Begravningsformeln ("Av jord är du kommen [...]") koppling till gravens igenskottande har därigenom upplösts och stiliserats till en prästerlig, gränssättande rit. Den har på ett onaturligt sätt frigjorts från gravsättningen.³³

Ännu i HB 1942 har griftetalet behållit sin icke obligatoriska ställning, men nu fått sin plats inne i ritualet; det torde då blivit allmän regel att jordfästningen skedde inne i kyrkan. Då stadgas att jordfästningsakten "där så ske kan" skall börja med psalmsång, varefter prästen uttalar treenighetsformeln. Före den därpå följande begravningsbönen är inskjuten en rubrik-rad: "Om griftetal hålles, får detta sin plats här".³⁴ Det är således alltså fråga om ett fakultativt moment.

I Svenska kyrkans nu gällande kyrkohandbok, HB 1986, har griftetalet fått en klart integrerad plats såväl vid den vanliga begravningsgudstjänsten³⁵ som i den särskilda ordningen för begravning av dödfött eller spätt barn och har inte längre fakultativ ställning.³⁶ Nu anges inte någon möjlighet att det skulle kunna utelämnas. 1968 års kyrkohandbokskommitté markerade i sitt betänkande griftetalets integrerade ställning. Efter begravningsgudstjänstens inledning ville man enligt sitt förslag ursprungligen ha en avdelning kallad "Guds ord" med läsning av valda bibeltexter. Detta blev dock inte genomfört i HB 1986, där avdelningen "Bibelläsning", liksom motsvarande i tidigare kyrkohandböcker, är placerad efter begravnings-

³¹ Efter förslag i HBF 1893 införs det i HB 1894, kap 10 "Om jordfästning". Edwall 1981, s. 51, har blott kortfattat berört griftetalet och säger rörande tiden före 1894 utan vidare kommentar att "griftetal har förekommit men tycks inte ha varit vanligt". Bondesson 1987, s. 79, gör, efter HB:s bokstav, gällande dels att griftetalet införs 1894, dels att likpredikan då avskaffas; detta är således inte korrekt.

³² HBF 1926, kap. 10, s. 248. Kurs här.

³³ Eckerdal 1990, s. 109.

³⁴ HB 1942, kap 9 "Jordfästning".

³⁵ Motiveringen till detta i HB nyinförda begrepp, se SOU 1981:65, s. 190f. "Begravning" är den lagtekniska termen ända fram till 1864 års Lag om jordfästning, då KL:s kap. "Om kristlig begravning" upphävs. "Jordfästning" som term för begravning i Svenska kyrkans ordning förekommer tidigast hos Bælter 1762, s. 805, och ersätts i HB 1894 som överskrift den tidigare "Huru lik skall jordas". Härtill Pleijel 1983, s. 94-99. SAOB anger orden som synonyma, SAOB 3A, sp B732, SAOB 13A, sp. J 141. I föreliggande uppsats används begreppen jordfästning och begravning i enlighet härmed synonymt. – Redin 1972 argumenterar för en distinktion mellan begreppen och vill se "jordfästning" enligt de äldre HBB:s ordning som akten vid själva gravsättandet. Den kristna "begravningen" innehåller enligt honom tre moment: processionen från hemmet (bårhuset) till kyrkan, gudstjänsten (mässan) i kyrkan dit stoftet förts, begravningen med mullpåkastning och böner ute på kyrkogården.

³⁶ HB 1986, del I, kap. 4, begravningsgudstjänst I resp. II. Härtill se Svenska kyrkans gudstjänst. 5. Kyrkliga handlingar. [Utg. av] 1968 års kyrkohandbokskommitté. (SOU 1981:65), s. 190-200.

formeln, nu kallad "Överlåtelsen". Kommitténs utgångspunkt var att "bi-belns vittnesbörd om den kristna synen på döden och det eviga livet" skulle vara starkt markerad i begravningsgudstjänsten. Det var griftetalets uppgift att utlägga detta och man fann det då naturligt att talet hade sin plats efter textläsningarna.³⁷

Kyrkohandbokens jordfästningsritual har tidigare således varit avsett att äga rum ute på kyrkogården inför den öppna graven, där kistan redan är nedsatt. "Gravsättning" och "jordfästning" var samma företeelse. När kyrkogårdar i städerna började anläggas långt från kyrkan och förbudet mot gravsättning inne i kyrkan infördes, uppkom bruket att begravningsritualet för "mera bemärkta personer" ändå utfördes inne i kyrkan och med efterföljande procession till gravplatsen. Med förebild från städerna, till följd av social utjämning och att kyrkorna började uppvärmas, blev bruket att förlägga jordfästningsritualet inne i kyrkan allmänt under 1800-talet, även i de fall kyrkogården omgav kyrkan och väderleken var tjänlig.³⁸ Att detta var allmän praxis vid 1890-talets början kan vi sluta oss till av rubrikformuleringarna i HBF 1891, vilka inte längre, som äldre HBB, anger att jordfästningen skall börja "när den döde är nedsatt i graven". Redan HBFF 1854 och 1856 hade nämnt att "jordfästningsakten vid kistan" kunde förenas med altartjänst.³⁹ I dag äger alla begravningsgudstjänster rum inomhus: i kyrkan, ett gravkapell eller krematorium.

I en av begravningsordningarna i HB 1986 sägs att kistan efter jordfästningsakten skall bäras ut till kyrkogården och sänkas i graven, varefter de sörjande tar avsked. Prästen går sedan fram till graven och lyser frid över den bortgångne.⁴⁰ Liturgihistoriskt är detta arrangemang en nyhet. Prästens ord kan utformas fritt, men vi noterar hur HB:s ord avser *den bortgångne* och dennes förhållande i evigheten. Någon bön som rör själva gravplatsen är det inte fråga om.

Det är först med HB 1986 som Svenska kyrkan alltså fått en liturgiskt reglerad och utförd anvisning för gravsättning på kyrkogården i samband med jordfästning i kyrkan. I HB 1942 fanns endast en anvisning om att prästen kunde "bedja någon lämplig bön" ur jordfästningsritualet eller *En liten bönbok* eller "några för tillfället passande psalmsverser". Endast för de fall gravsättningen inte ägde rum i samband med jordfästning "och man vill giva en högtidligare form åt akten", lämnades ett förslag till struktur; något homiletiskt moment ingick inte där.⁴¹ Denna ordning är fullt utbyggd i HB 1986.⁴²

³⁷ SOU 1981:65, s. 196.

³⁸ Gustafsson 1950, s. 172–179. Om jordfästningen i etnologiskt perspektiv, se N.-A. Bringéus, *Livets högtider*, Stockholm 1987, s. 229–234.

³⁹ HBF 1891, kap. 10, s. 143 och 151. HBF 1854, kap. 10, s. 112. HBF 1856, kap. 10, s. 108.

⁴⁰ HB 1986, del 1, kap. 4, begravningsgudstjänst I A. "Prästen går fram till graven och ber följande eller annan slutbön: 'Giv honom, o Herre, din frid och låt ditt eviga + ljus lysa för honom. Amen'". Alternativ I B räknar med avskedstagande inne i kyrkan.

Jordfästning på annan ort än där gravsättningen skall ske, liksom jordfästningsaktens flyttning in i kyrkorummet, kom att driva fram behovet av en liturgiskt utformad gravsättningsordning. Någon homiletisk förkunnelse torde inte äga rum i samband med denna, men det är, vid gravsättning i omedelbar anslutning till jordfästning, alltså som anhörigas och vänners minnestal i regel har sin plats.

Från och med 1917 räknade kyrkohandboken med att jordfästningstjänsten normalt ägde rum inne i kyrkan. I HB 1942 ses det som självklart.⁴³ I HB 1917 infördes att jordfästningen skall kunna vara "förenad med altartjänst" varvid "prästen sjunger eller läser följande bön: 'O Herre Gud! Du som för syndens skull låter människor dö och varda jord igen [...]'", till vilken fogades antifonier.⁴⁴ Denna bön kallades då en smula oegentligt "begravningsmässan" och har i HB 1986 omformulerats och moderniserats; den återfinns där under rubriken "sjungen begravningsbön". Den bön det är fråga om är densamma som HB 1811 anger såsom bön efter likpredikan och att den "kan ock sjungas för altaret, när begravningar ske i kyrkan".⁴⁵ I HB 1894 äger likpredikan, där sådan förekommer, rum mellan Herrens bön och begravningsmässan och avslutas med en till HBF 1854 nyskriven bön: "O Herre Gud himmelske Fader! Du, som icke har skonat din enfödde Son utan givit ut honom för oss alla [...]".⁴⁶

När HB skall ange att likpredikan eller altartjänst kan förekomma, uttrycks i rubrikerna kopplingen till jordfästningsritualet med verbet 'förenas'.⁴⁷ Detta markerar uppenbarligen hur man uppfattar dessa båda inslag som inte organiskt integrerade med den liturgi som uttrycker själva jordfästandet eller begrävandet av den bortgångne.

Likpredikan och griftetal är, som framgått, två skilda homiletiska genrer med olika ursprung. Likpredikan från predikstolen är idag ett bruk som, med enstaka undantagsfall, upphört.⁴⁸ Griftetal förekommer i princip vid varje begravningsgudstjänst i Svenska kyrkans ordning.⁴⁹

⁴¹ HB 1942 kap 9, Avd 3. I den 1965 utgivna *Ordning för vissa gudstjänster vilka icke upptagas i Den svenska kyrkohandboken*, "av Konungen medgiven till användning i rikets församlingar", finns ordning för "Nedsättning av urna", men inte gravsättning av kista.

⁴² HB 1986. kap. 4, "Gravsättning utan anslutning till begravningsgudstjänst". Cf. Edwall 1967 s. 13 och Edwall 1981, s. 55.

⁴³ I preambeln till kap. 9 i HB 1942 sägs att "Om jordfästning förrättas å annan plats än i kyrka eller gravkapell, vidtagas nödiga jämkningar i de yttre anordningarna" i liturgin.

⁴⁴ HB 1917, kap 10, HB 1942 kap 9. Här till, se Rodhe 1923, s. 417 och 419f.

⁴⁵ HB 1811, kap. 9.

⁴⁶ HBF 1854, kap. 10, s. 112. HB 1894, kap. 10. D. Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894*, Stockholm 1939, s. 570.

⁴⁷ Ännu HB 1917, kap. 10: "Då begravning är förenad med altartjänst avslutas jordfästningsakten vid likkistan med Fader vår; därpå sjunges en kort psalm, varvid prästen träder för altaret [...]". Kurs. här

^{48–49} Not 48 och 49 se nästa sida.

Ordet "griftetal" definieras av *Svenska akademins ordbok* såsom "begravningstal, parentation; numera bl.a. om av officianten vid jordfästning hållen betraktelse".⁵⁰ Homiletikvetenskapligt är dock "parentation" (minnes-tal) inte utan vidare synonymt med den homiletiska genren "griftetal". Ordet "betraktelse" såsom kyrkovetenskaplig definition får uppfattas som en homiletiskt-uppbygglig, muntlig (eller skriftlig) framställning av kortare omfång och ofta uppbyggd utifrån andra retoriska principer än en utförd predikan. Som "griftetal" definierar vi alltså det kasualtal som officianten vid en jordfästning/begravningsgudstjänst håller (oftast) stående invid kistan. "Likpredikan" har en predikans gängse uppbyggnad och längd och äger rum från predikstolen.

2. GRIFTETALETS UPPGIFT

Den fråga vi nu skall ställa gäller *griftetalets innehåll*. Vad bör sägas i ett sådant tal? Vartill syftar det? Hur har man uppfattat dess roll och funktion i Svenska kyrkan? Frågan om vad som *faktiskt har sagts* kan besvaras genom att studera de manuskript eller tryckta tal som finns – det är en annan uppgift än den som nu är aktuell. I stället blir vår fråga denna: Hur har man i den pastoral- och homiletikteoretiska reflexionen i vårt land *uppfattat griftetalets syfte och funktion*? Hur har man i prästutbildningen sökt vara stilbildande? Svaret finner vi genom att undersöka de läroböcker som använts

⁴⁸ Rodhe 1923, s. 421, anför att "likpredikan förekommer nästan aldrig", Brilioth 1939, s. 11, säger att den är "ytterst sällsynt [...]. Men den är dock ingalunda utdöd. Där lämpliga förutsättningar finns bör den brukas och vårdas. Den ger tillfälle till en rikare och djupare förkunnelse [...] än vad griftetalet medger". Enligt Edwall 1967, s. 13, "torde [den] numera aldrig förekomma". Några sentida tryckta exempel är K. Johnson, *Likpredikan vid kontraktsposten Johannes E. Perssons jordfästning i Rännelslövs kyrka den 4 maj 1949*, Laholm 1949, I. Myreberg, *Predikan vid f. kyrkoherden Johan Robert Hagners jordfästning [...]* 1960, Färgelanda 1961. Stenberg 1992, s. 74f, säger med ett ej alldeles klart uttryck, att likpredikningar redan under senare delen av 1700-talet övergått "till att vara en genre s.a.s. inom den egna kretsen: liket och likpredikanten tillhör båda kyrkans värld". Detta synes inte stämma. Det går heller inte att avgöra likpredikans frekvens m.m. utifrån förekomsten av tryckta tal. – I Färgelanda pastorat i Karlstads stift var likpredikan förhållandevis vanlig ända till mitten av 1970-talet. Denna begärdes därvid av sorgehuset ifråga, vilket inte nödvändigtvis förutsatte att detta präglades av stark kyrklighet. Att likpredikan skulle förekomma pålystes vid gudstjänsten på söndagen och det var ganska vanligt att mycket kyrksamma människor kom för att lyssna, även om de inte hörde till begravningsgästerna. Då likpredikan förekom, uteslöts griftetalet; i de fall jordfästningen ägde rum i anslutning till söndagens högmässa ersatte högmässopredikan griftetalet. Även i Tengene pastorat, Skara stift, torde likpredikan ha förekommit ännu i mitten på 1960-talet (kh R. Eliasson, brev t. förf. 28.1.1998). Enstaka exempel finns alltjämt, t.ex. i Krokstad, Göteborgs stift; en gång ännu 1997 (upplysn. av kh L. Strömberg). Cf. även *Upsala Nya Tidning* 5.2.1996, s. 25. Fler exempel på reliktförekomster torde kunna uppletas i bygder präglade av gammalkyrklig tradition.

⁴⁹ Vi bortser här från de fall då det ersättes med läsning av "valda bibelord".

⁵⁰ SAOB 10A, sp.906. *Nationalencyklopedins ordbok* har en definition som är alldeles för trubbig för att fungera som en kyrkovetenskaplig definition: "tal vid begravning (högt[idlig stil])". Likaså Å. Jonsson, "Kasualtal och kasualrit", *Tro & liv* 56 (1997), nr 4, s. 3, som diskuterar kasualtalet ur svenskt frikyrkoperspektiv: begravningsgudstjänstens predikan kallas griftetal.

och den homiletikteoretiska litteraturen i övrigt, där frågan varit aktuell. Hur har man där diskuterat griftetalets form och funktion?

I prästutbildningen har därvid under lång tid använts de av Bertil Bexell utgivna båda samlingarna med *Griftetal* ([1-2], 1939 och 1959). De innehåller utarbetade exempel av tillhoppa ett sextiotal författare, vari utgivaren sökt att ur skilda aspekter åstadkomma representativitet. Böckerna innehåller 79 tal av 31 författare resp. 65 tal av 28 författare. Deras målgrupp är prästutbildningen i Svenska kyrkan.⁵¹ Den första samlingen är disponerad i tre huvudavdelningar. Den inleds med "Griftetal med prägel av kyrkoåret". Under rubriken "Griftetal med prägel av omständigheter, förknippade med den avlidnes person" förekommer kasuellt rubricerade tal, med rubriker såsom "Barn", "Ung man, som kom hem sjuk från utlandet", "Femtioårig fader", "Åldrig moder", "Gammal man som dött genom olyckshändelse", "Självspilling" osv. I bokens avdelning "Griftetal av allmän karaktär" har dessa rubricerats efter sin teologiska huvudtanke, t.ex. "Min förlossare lever", "Allenast hos Gud söker min själ sin ro", "Allt trösts Gud". Att likpredikan i slutet på 1930-talet inte hade kommit alldeles ur bruk, visas av att Bexells första griftetalssamling innehåller två exempel på sådan förkunelse.⁵² I sin andra utgåva hade han, vid sidan av kyrkoårstalen, tydligt systematiserat den kasuella avdelningen med underrubriker: "Inför främlingar i Herrens hus", "Föredömen för oss", "En förlorad son", "Inför till synes meningslöst lidande" och "Inför livets obegripliga skickelser". Därtill kom en avdelning med "Starkt personligt färgade griftetal", alla uppenbarligen hämtade ur verkligheten.

1938 utgav Thure Oppenstam en liknande griftetalssamling med titeln *När våra kära gå bort*.⁵³ Boken innehåller 78 griftetal av 33 författare. Talen är grupperade såsom "Allmänna" och "Särskilda"; det är i den senare gruppen som de kasuella talen återfinns.

Tage Bentzer utgav 1973 *Handbok för jordfästningar*, med ritual, musik till prästens sångpartier etc. Den innehåller också 74 griftetal skrivna av honom själv.⁵⁴ Dessa tal är huvudsakligen knutna till kyrkoåret och har grupperats efter evangeliebokens alla söndagar. Endast fem av talen har en klart

⁵¹ *Griftetal* [1] samlade av B. Bexell, Stockholm 1939. *Griftetal* [2] samlade av B. Bexell, Stockholm 1959. Dessa båda samlingar, utgivna med tjugو års mellanrum, har likalydande titel, varför det ligger nära till hands att tro att det blott är olika upplagor av samma bok. Så är inte fallet; 1959 års samling är helt ny och sammanfaller till ingen del med den tidigare. Utg. deklarerar i förordet att boken inte vill visa hur griftetal bör vara, utan hur de kan vara. Syftet är prästutbildningen. "De vilja också för framtida forskare utgöra ett studieobjekt med avseende på nutida kasualtal" - !, a.a. s. 5f. De båda likpredikningar som återges i *Griftetal* [1], 1939, är R. Jansons över domprostinnan Agnes Rexius 1935 och G. Stenvalls över biskopinnan Hedvig Stadener 1936.

⁵² Boken innehåller dessutom ett Tal vid invigning av kyrkogård och Några böner att använda i sorgehus.

⁵³ *När våra kära gå bort. Griftetal av präster i Svenska kyrkan*, samlade och utg. av T. Oppenstam. Uddevalla 1938. Boken innehåller ingen principiell framställning om griftetalets innehåll och syfte.

⁵⁴ T. Bentzer, *Handbok för jordfästningar jämte utkast till griftetal*, Lund 1973.

kasuell rubricering. Bentzers strävan att koppla griftetalen till kyrkoåret är tydlig också därigenom att krysshänvisningar mellan olika dagar förekommer. Boken ger också flera exempel på likpredikningar.

I Kerstin Lindqvists och Lars Sverkströms *Handbok för begravning* (1987) återges 35 griftetal av tretton författare. Grupperingen är densamma som i Oppenstams samling: kyrkoårsanknytning och "särskilda tillfällen". I den senare kategorin återfinns två huvudtyper av griftetal: dels pastoralt s.k. "svåra fall", dvs. suicidium eller död efter "missbruk", dels dödsfall "efter långt liv" och "när någon i tron gått bort".⁵⁵

• 1997 utgavs ännu en griftetalssamling på svenska. Under rubriken *Aldrig mindre än hopp* har Catharina Segerbank samlat 51 griftetal av fyra författare.⁵⁶ Här är kyrkoårsanknytningen mycket tydlig. 46 av talen är kopplade till en speciell söndag. De övriga talen för "Speciella tillfällen" rör s.k. svåra fall såsom suicidium, trafikolycka och mord; ett tal gäller dödfött barn.⁵⁷ De speciella tillfällen det blir fråga om, rör således dödsättet. Kasus såsom "äldrig fader", "främling i Herrens hus", "trogen kyrkokristen" etc., finns nu inte längre med, även om en närläsning av bokens griftetal kan ge något sådant exempel. Liksom Bexells samlingar är syftet med Segerbanks bok att ge griftetalande präster "inspiration och stimulans" för sin uppgift.⁵⁸

Av dessa griftetalssamlingar är det endast Bexells andra volym som blivit föremål för innehållslig analys. Pehr Edwall har i en diskussion om jordfästningsritualet i årsboken *Svenskt gudstjänstliv* (1967) gjort en kort översikt av de motivkretsar som präglar de däri publicerade talen.⁵⁹ Vad gäller nutida griftetal, hänvisar jag till Jan-Olof Aggedals pågående arbete i ämnet kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet, där han utifrån ett insamlat material analyserar svensk griftetalsförkunnelse, så som den förekom år 1997. Den uppgift vi ställt oss i denna uppsats är inte att utifrån ett antal griftetal analysera vad som faktiskt sagts, utan i stället att, genom att analysera några homiletikteoretiska framställningar, klarlägga hur man under 1800- och 1900-talen i den pastoralteologiska diskussionen i vårt land uppfattat griftetalets syfte och funktion. Vilken är dess uppgift? Framför allt skall vi intressera oss för vad de blivande prästerna i Svenska kyrkan fått lära sig i sin prästutbildning. Det är därför några homiletikteoretiska arbeten vi nu skall granska.

⁵⁵ *Handbok för begravning* 1987.

⁵⁶ *Aldrig mindre än hopp. Griftetal*, red. C. Segerbank, Lund 1997. De övriga författarna är Anders Ström, Tomas Svensson och Heidi Sydmark. Cf. härtill J.-O. Aggedal, "Kyrkoårsanknutna griftetal", *Svensk kyrkotidning* 93 (1997), s. 566–567.

⁵⁷ Till frågan om jordfästning av dödfött barn, cf. A. Andersson Wretmark *Perinatal Death as a Pastoral Problem* (Bibliotheca Theologiae Practicae 50), Stockholm 1993, s. 231–269

⁵⁸ *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 9. Cf. *Griftetal* [2] utg av B. Bexell, 1959, s. 7.

⁵⁹ P. Edwall, "Nytt jordfästningsritual?" *Svensk gudstjänstliv. Årsbok* [...] 42 (1967), s. 14f.

Människans eskatologiska hopp "under evangelisk synpunkt"

Litteraturen om griftetalets teori under 1800-talet är inte särskilt omfattande; genren var då ännu inte officiellt etablerad i kyrkohandbokens rubriker.⁶⁰ 1846 utkom *Evangelisk homiletik*, en svensk översättning av württembergpietisten Christian Palmers *Evangelische Homiletik* (1842).⁶¹ Här behandlas jordfästningsförkunnelsen i kapitlet om "De heliga handlingarne". Vad skall sägas vid en begravning? Palmer sammanfattar sitt svar: "Vid gravarna gäller det att avlägga en bekännelse". Uppgiften är att förkunna det kristna hoppet. Det är därvid nödvändigt att anknyta till förhållanden kring den dödes person och liv: "Vi skole även bekänna vad den hädangångne var för oss".⁶²

Kasualgudstjänsten är till sina liturgiska delar "rent objektiv": begravningsliturgin är "oföränderligt densamma" och har samma budskap, vem det än är som jordfästs. Palmer markerar hur akten ändå skall genomföras i "en för varje gång personligt modifierad form". Denna modifiering sker genom kasualtalet.⁶³ Men prästen framträder i sitt ämbete, alltså som "predikant, inte enskild familjevän, icke lovtalare, icke domare".⁶⁴ Det är kyrkan som talar i griftetalet.

Det för Palmer naturliga är att jordfästningen förrättas av den präst som haft självårdskontakt med den avlidne. "Normaltillståndet är [...] att alla dessa [kyrkliga] handlingar [...] förrättas av biktfadern."⁶⁵ Det är denne som kan göra de rätta avvägningarna mellan "det allmänna Guds ord och en enskild kasus". Dessa båda moment skall enligt Palmer integreras i varandra och han finner det, rent ut, vara "ett homiletiskt fel", om endera momentet

⁶⁰ S. Ödmanns lärobok *Anvisning till ett Christeligt predikosätt*, Uppsala 1807, utgavs för att användas vid pastoralseminariets praktiska prästutbildning, men berör inte kasualtalet. Det gör inte heller J. Möllers klassiska *Afhandling om et Rätt Prediko-sätt, upgifwande de Grunder hwarefter så väl Predikningar böra författas och hållas som riktiga omdömen deröfwer fällas*, Stockholm 1779. För en översikt över den svenska predikoteoretiska litteraturen, se Lizell 1920, s. 191–198. En flitigt läst pastoraltelogisk handledning, ännu under senare delen av 1800-talet använd i prästutbildningen (härtill Lizell 1920, s. 186 och E. Vikström, *Ortomisk applikation. Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori*, Acta Academiæ Aboensis A:48:2, Åbo 1974, s. 28–31), var också E. Pontoppidan, *Collegium pastorale practicum, innehållande undervisning, varning, råd och uppmuntran för dem som antingen bereda sig till det heliga predikoembetet eller ock allaredan lefva uti det samma, efter Guds ord på det tydligaste och allvarligaste framställt*. Den utkom i Danmark 1765 spreds fr.a. i sin andra sv. uppl. 1784, 4:e uppl. 1866, senaste sv. uppl. 1981. Här behandlas likpredikan, men inte griftetalet. Skälet härtill är således att detta ännu inte vuxit fram som en självständig *homiletisk* genre av den omfattningen att den ansågs nödvändig att behandla i den homiletiska litteraturen.

⁶¹ C. Palmer, *Evangelisk homiletik*. Öfvers. af P. G. Ahnfelt, Stockholm 1846, 3 uppl. 1878, vilken nedan citeras. Förordet i bokens sv. övers. var författat av Ebbe Gustaf Bring, några år senare prof. i pastoraltologi vid Lunds universitet och nydanare av den praktiska prästutbildningen där, senare biskop i Linköping. Christian Palmer (1811–1875) var professor i evangelisk teologi i Tübingen. Om honom, se Th. Schott, „Christian David Friedrich Palmer“, *Allgemeine Deutsche Biographie* 25, 1887, s. 104–110. Om hans bok, se Lizell 1920, s. 192ff.

⁶² Palmer 1879, s. 295.

⁶³ Palmer 1879, s. 291.

⁶⁴ Palmer 1879, s. 293.

⁶⁵ Palmer 1879, s. 291.

sätts åsido. "Det allmänna måste bekräfta sig i och genom detta enskilda, men det enskilda tydas, helgas och förklaras genom det allmänna." Ett griftetal kan homiletiskt byggas upp med anknytning till den avlidnes levnadslopp, men det måste då "vara så impregnerat med och mättat av evangeliska tankar, av bibliskt allmän sanning, att det blir ett evangeliskt tal och ingen blott biografi". För Palmer är det därför endast sådana personliga förhållanden som har värde för "den kristliga betraktelsen" eller kan "ställa sig under någon evangelisk synpunkt" som hör hemma i ett griftetal. Talet skall alltså vara uppbyggligt för åhörarna. När präster "försyndar sig" på denna punkt, är det inte bara ett brott mot en homiletisk grundregel, utan också "emot takt och smak". Likpredikan och griftetal kan här fungera olika. De är uppbyggda efter samma homiletiska princip, men talet kan, enligt Palmers mening, tillåtas ha en mer personlig prägel än en predikan.⁶⁶

Griftetalet skall varken lovprisa eller fördöma. Det är inte fråga om att anvisa den döde en plats i himmelen "som om vi hade något att styra och beställa där". Talet skall vara lågmält i sina utsagor om det mänskliga och inte räkna upp en mängd fakta. Det är inte fråga om att "utställa liksom ett signalement".⁶⁷ Det räcker med att antyda det karaktäristiska så pass mycket, att de anhöriga känner igen den bortgångne i det som sägs. Med Palmers grundhållning blir uppgiften svår i det fall jordfästningen gäller det han kallar "en dålig människa". Med en fyndig formulering markerar han att en karaktärlös människa inte behöver karaktäriseras. I sådana fall kan man stanna vid "det allmänna", sådant som övergripande kan relateras till kasus. Griftetal i svåra fall skall inte präglas av dom, utan av medlidande. Vid t.ex. en "drinkares" eller uppenbart elak människas grav får prästen emellertid inte framstå som den som blundar för sanningen, eller som den som inte vet det alla andra så väl känner. "I de svåraste fall av detta slag" menar Palmer att något griftetal i egentlig mening inte skall hållas, utan att det då skall formas till en bön. En bön om förlåtelse och nåd förenar i sig kravet på sanning och kärlek.⁶⁸

Sorgen, även den djupaste och svåraste, öppnar människan för evangeliet, men prästen har inte till "uppgift att bortjaga smärtan". Den är sänd av Gud och har ett syfte. "Det skall göra ont; men evangelium är det, som kan meddela smärtan en helgande luttrande kraft." Här finner Palmer griftetalets uppgift. Han menar att det är vid en anhörigs grav som en människa, kanske för enda gången i livet, är lyhörd och öppen för evangeliet. Då skall hon också få möta det. "Låter predikanten detta ögonblick obegagnat försvinna, så ådrager han sig en ganska stor skuld", säger han.⁶⁹

⁶⁶ Palmer 1879, s. 294f. Palmer talar om "kasualtalet". Hans bok utkom vid den tid då griftetalet börjar finna sin homiletiska form.

⁶⁷ Palmer 1879, s. 296. – "Siffror, namn m.m." hör hemma i en tryckt levnadsbeskrivning, men inte i "det levande talet", Palmer 1879, s. 295.

⁶⁸ Palmer 1879, s. 296f.

⁶⁹ Citatet fortsätter: "och vi hava, helst om denna funktion mycket ofta förnyas, att taga oss väl i akt, att likpredikan icke bliver ett predikolik". Palmer 1879, s. 299. Palmers kursiv.

Kasus i fokus

En lärobok för blivande präster, vilken på ett principiellt plan behandlar de homiletikteoretiska frågorna, är den tyske teologiprofessorn Gustav Baur *Grundzüge der Homiletik* (1848). Den utgavs i svensk översättning 1878 med titeln *Grunddragen till homiletiken*.⁷⁰ I ett kortfattat "Bihang" till bokens huvudtext om högmässopredikan, behandlas där även "kasualpredikan och kasualtalet". Författaren diskuterar dock inte explicit de olika typer av tal som förekom, och därvid heller inte griftetalet såsom sådant. Några av de principiella reflexionerna finns emellertid anledning att för vårt sammanhang lyfta fram.

Kasualtalet skiljer sig enligt Baur från predikan på en rad punkter: Redan i det yttre är det fråga om skilda omständigheter, eftersom talet framföres, inte från predikstolen, utan "från altaret, på kyrkogården, i husen o.s.v.". ⁷¹ Prästen befinner sig således på den plats där anknytningen till kasus finns. I predikan är den allmänna trossanningen den huvudsak från vilken utläggningen går vidare mot de konkreta enskildheterna i applikationen.⁷² Kasualtalet är uppbyggt på motsatt sätt: det skall utgå från det särskilda fallet, kasus, och därifrån utvecklas mot trons övergripande eller allmänna sanningar.⁷³ Det är för Baur alltså fråga om en induktivt uppbyggd förkunnelseform.⁷⁴

Kasualtalet förutsätter, enligt hans mening, att den kristna tron finns bland dem som lyssnar. Det har därmed inte en evangeliserande eller omedelbart övertygande funktion; syftet är att på ett klagörande och begripligt sätt koppla samman det yttre kasus med den trons inre värld som redan finns hos åhöraren. Predikan och kasualtalet har alltså olika utgångspunkt. En predikan har sitt centrum i bibeltexten och den tematiska utläggningen av denna. Kasualtalet är orienterat utifrån kasus – det är detta som skall belysas och få sin kristna kontextualisering. Kasus träder i bibeltextens ställe. Baur står här i klart beroende av Friedrich Schleiermacher som eftertryckligt markerat, att det är kasus som skall tolkas och utläggas i ett kasualtal och att det därför inte behövdes någon särskild bibeltext som utgångspunkt; "man lägger då tvång på sig".⁷⁵ För Baur blir talets syfte att lära församlingen "att hänföra den konkreta ändligheten till den kristna trons allmänna sanning", dvs. att med varandra förbinda och med en övergri-

⁷⁰ Gustav Baur (1816–1889) var professor i praktisk teologi i Leipzig och direktor för Predigercollegium där. Om honom, se A. C. Achelis, „Gustav Baur“, *Allgemeine Deutsche Biographie* 46, 1902, s. 266–270. Hans *Grundzüge der Homiletik* utkom 1848 och översattes 1878 till svenska av A. Neander. För sammanhanget, se Lizell 1920, s. 191f.

⁷¹ Baur 1878, s. 196.

⁷² Baur uppfattar predikans syfte som varken undervisning eller omvändelse, utan kristlig uppbyggelse. Härmed förstår han "strävan att grunda människans hela känsla, tanke, viljande och görande på den grund som redan är lagd för hennes kristna tro". Baur 1878, s. 83.

⁷³ Kasualtalet skall lära församlingen "att hänföra den konkreta ändligheten till den kristna trons eviga, allmänna sanning". Baur 1878, s. 197.

⁷⁴ Cf. härtill t.ex. F. Craddock, *Preaching*. Nashville 1985. R. Eldebo, *Konsten att predika*, Stockholm 1995, s. 61–66.

pande kristen verklighetsuppfattning integrera de aktuella och kanske nu omtumlande livsförhållanden som vi i vårt homiletikteoretiska sammanhang kallar kasus.⁷⁶ Det blir därför, menar han, en lika stor missuppfattning av kasualtalets uppgift och möjlighet, om det "alls icke förmår höja sig över den särskilda tilldragelsen" som när prästen, "som ännu oftare förekommer", så håller sig till det allmänna, att det konkreta kasus inte blir berört.⁷⁷

Kasualtalet är befriat från de formella och retoriska regler som gäller för en predikans uppbyggnad och framförande. Det skall, med vår nutida terminologi, mera vara en "betraktelse" än en fullt utförd predikan. För griftetalets vidkommande innebär detta alltså att det skall ta sin utgångspunkt i det konkreta dödsfallets omständigheter, men att det därifrån på ett retoriskt lågmält sätt skall föra lyssnaren vidare till en förståelse av vad detta innebär i ett vidare sammanhang.⁷⁸ Baur menar alltså att griftetalets syfte är att, på ett pastoralt visligt sätt, göra kyrkans teologiska tolkning av de närvarandes aktuella situation och förhållanden, när en viss bestämd, för dem välkänd, människa avlidit.

Kasuell frälsningsförkunnelse

Den förste homiletiker i vårt land som mera utförligt diskuterar griftetalets teori och funktion är Oscar Quensel i den klassiska läroboken *Homiletik* (1 uppl. 1894, 3 uppl. 1910).⁷⁹ Framställningen ingår i bokens avsnitt om "Kasualtalets metod". Författaren tar explicit avstånd från likpredikan såsom genre: dess kasus är högmässan. Den anhopning av förrättningar, kopplade till högmässan, som här fanns i åtanke har ovan diskuterats. Likpredikan är enligt Quensel därtill så lång, att "de många orden" avleder åhöraren från "den hälsosamma tanken på dödens omedelbara närhet".⁸⁰ Sannolikt är det så, att det tydliga avståndstagandet från likpredikan som kommit till uttryck i Quensels lärobok för blivande präster, bidragit till att påskynda lik-

⁷⁵ G. Baur, *Grunddragen till homiletiken*. Öfvers. af A. Neander. Stockholm 1878, s. 197. „Der Text ist in der Handlung, und da diese einen schriftmäßigen Grund hat, so bedarf es nicht eines besonderen Textes. Hat nun die Rede des Geistlichen einen allgemeinen Charakter: so ist der Text ganz überflüssig.“ F. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätze der evangelischen Kirche* (Fr. Schleiermachers *Sämliche Werke*. 1. *Zur Theologie*. 13) Berlin 1850, s. 325.

⁷⁶ "Och då det i predikan fordrades, att predikanten icke alltför mycket skulle hålla sig till det allmänna af sin abstrakta sanning, utan tillämpa den på livets särskilda förhållanden, så fordras däremot av kasualtalet, att det lär församlingen att hänföra den konkreta ändligheten till den kristna trons allmänna, eviga sanning." Baur 1878, s. 197.

⁷⁷ Baur 1878, s. 198.

⁷⁸ Baur 1878, s. 197.

⁷⁹ Oscar Quensel (1845–1915) var professor i praktisk teologi vid Uppsala universitet 1886–1910. Om honom; se L.-O. Skoglund & A. Tjerneld, "Quensel", *Svenskt biografiskt lexikon* 29, 1997, s. 553f, samt Å. Andrén, "Kyrkovetenskap ur uppsalaperspektiv. En vetenskapshistorisk introduktion", *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt* utg. av O. Bexell, Lund 1996, s. 16.

⁸⁰ Quensel 1894, s. 326.

predikans försvinnande. För Quensel utgjorde griftetalets enkelhet och korthet en möjlighet för prästen att nå fram till de sörjande, vilket den längre predikan saknade.

För att skilja det från predikogenren, definierar Quensel ett "griftetal" såsom "evangelisk frälsningsförkunnelse i anledning av en viss kasus inom församlingen". Om predikans innehåll bestäms av "församlingens liv i dess allsidiga totalitet", är det i kasualtalet fråga om "blott en viss dess yttring (*casus*)".⁸¹ Det är fråga om en särskild händelse inom församlingen som görs "till föremål för kultuell firning". När en församlingsmedlem avlidit, skulle det i och för sig kunna räcka med "blotta gravläggningen", men församlingen har också ett behov av att uttrycka saknaden och bekänna sitt evighetshopp.⁸² Därför skall griftetalet, liksom alla kasualtal, ha sin plats som inledning till själva förrättningen i fråga. Det hör inte hemma inom ritualens ram, utan skall ställas "i spetsen för hela akten"⁸³ – likpredikan ägde ju på motsvarande sätt rum, inte som ett inskott i, utan *efter*, jordfästningen. Talet skall alltså, enligt Quensel, redan från början ge den för tillfället lämpade tolkningen av vad som kommer att ske och det skall knyta samman kasus med gudstjänstens formspråk. Griftetalet blir jordfästningsaktens för varje enskild situation individuellt utformade kerygmatiska tydning.

När Quensel diskuterar kasualtalets funktion på ett övergripande plan, framhåller han hur dess koppling till kasus medger en annan inriktning och formell konstruktion än predikan. Det är inte fråga om ett "direkt läroföredrag", en bibelutläggning eller något som skall syfta till att allsidigt uppbygga hela församlingen. "I stället gäller det att väcka och helga och fördjupa den stämning, som i detta enskilda fall bör råda, att rikta den mot det eviga, framlocka handlingens evighetssida och därmed stämma till andakt, tillbedjan o.s.v." Om vigseltalet därvid skall gå i "firande riktning", är griftetalets uppgift att "förinnerliga".⁸⁴ Det tycks för Quensel innebära att de anhörigas uttryck för sorg skall sättas in i sitt kristna sammanhang och saknaden efter den bortgångne ses i ett evighetsperspektiv.

För Quensel är det självklart att jordfästningen inte är de anhörigas "privatsak". Det är fråga om en gudstjänst som uttrycker "församlingens ställning till det timade dödsfallet. Den är det firande uttrycket för församlingens tro och hopp, att hennes gemenskap med sina i Kristo avlidna lemmar ännu i döden äger bestånd".⁸⁵ Griftetalet skall varken vara alltför övergripande eller alltför personligt. Att endast på ett *allmänt plan* tala om döden är inte griftetalets uppgift, menar han. Det är något som sker och har sin plats begravningsliturgins böner och textläsningar och det skall förekomma i den vanliga predikan. Griftetalet skall i stället å ena sidan lyfta fram den särskilda "lärdom av just *detta* liv och just *denna* dödsbädd". I kasus konkre-

⁸¹ Quensel 1894, s. 311.

⁸² Quensel 1894, s. 312.

⁸³ Quensel 1894, s. 327.

⁸⁴ Quensel 1894, s. 313.

⁸⁵ Quensel 1894, s. 324. Quensel kursiverar den senare meningen.

tion finns en svårighet för prästen. I de fall det gäller en bortgången människa som låtit sitt liv och sin dödsbädd präglas av den kristna tron, är det många lärdomar som kan ligga nära till hands att dra. Men när det inte varit fråga om sådana klara omständigheter, eller om deras raka motsats, blir uppgiften svår. "Den omutliga sanningen, bruten genom den kristliga kärleken blive vår vägledare!", utbrister han, "Och dock ej 'många ord'. Den verkliga predikanten bör här först och sist vara döden själv."⁸⁶ I de extremaste fallen – "när den dödes liv så djupt burit syndens och lastens prägel, att dessa med omisskännlig skrift skrivit sin egen dom" – bör något griftetal inte förekomma. Utan att tumma på sanningskravet blir det i sådana fall omöjligt att undvika att komma in på frågan om den bortgångnes ställning inför den yttersta domen. "Men det ordet vilar ju icke i vår, utan i en annans hand", säger Quensel. Tystnaden skall i sådana fall få vara talande, mänskliga ord räcker inte.⁸⁷

Å andra sidan, och som en konsekvens av tanken på jordfästningen som en församlingens gudstjänst, markerar Quensel att griftetalet inte skall vara alltför direkt och markerat riktat till de anhöriga. Det har alltså inte en kondolerande funktion och det är inte fråga om att just då framföra ett personligt "trösteord": "Det enskilda hjärtets året må icke offentligen vidröras".⁸⁸ Griftetalet skall alltså utifrån det inträffade dödsfallet ge de efterlevande en kristen undervisning om döden och evighetsfrågorna och därmed bli ett led i en *ars moriendi*, bearbetningen av frågor som ytterst rör deras egen förestående bortgång.

Själavårdsperspektiv

I sin välkända bok *Predikans historia* berör Yngve Brilioth inte griftetalet och blott i förbigående likpredikan.⁸⁹ I den första volymen av Bertil Bexells utgivna *Griftetal* (1939) har han emellertid skrivit en inledning med kortfattade överväganden om griftetalets innehåll och gestaltning.⁹⁰

För Brilioth är griftetalet inget obligatorium. Att prästen före jordfäst-

⁸⁶ Quensel 1894, s. 325. Dennes kursiv. – Det må här anföras en uppgift rörande den nutida västsvenska, gammalkyrkliga traditionen. P. D. Lindeberg, *På fädrens vis. Gammal kyrkosed i nutida kyrkobygd*, Göteborg 1981, är ett reportage från kyrkolivet i Solberga i Bohuslän och bl.a. en jordfästning. "I sitt griftetal berörde han [prästen] inte med ett ord den döde. Inte heller under mullpåkastningen. [...] Det var Guds ord om dödens allvar och evighetens hopp. Där fanns inga avvikelser från temat. Allt riktat till de efterlevande. [...] Minnesorden kommer under samkvämet efteråt." A.a. s. 31.

⁸⁷ Quensel 1894, s. 325. Han motiverar här med en hänvisning till 1 Tim. 5:24 och Joh. 5:27.

⁸⁸ Quensel 1894, s. 326.

⁸⁹ Y. Brilioth, *Predikans historia*, 1945, s. 185. Brilioth (1891–1959) var professor i praktisk teologi och ledare för det praktisk-teologiska övningsinstitutet i Lund och sist ärkebiskop. Om honom, se Yngve Brilioth – *historiker teolog, kyrkoledare*, red. av O. Bexell, Skellefteå 1997. – Vt 1933 föreläste homiletikläraren Algot Anderberg i Uppsala över Paul. M. Bulls bok *Lectures on Preaching and Sermon Construction*, London 1927 (Upps. univ. katalog vt 1933, s. 7). Inte heller denna bok behandlar dock kasualtalen.

⁹⁰ Brilioth 1939, s. 7–14.

ningen håller ett tal, beskriver han som en ”sedvänja” som inte får göras till ny lag och han ifrågasätter om ett sådant tal bör förekomma vid varje begravningsakt. Utan att vilja göra en allmän rekommendation om saken, erinrar Brilioth om att Nathan Söderblom på äldre dagar inte längre höll griftetal, utan på dess plats istället gav ”utförliga, ofta sinnrikt sammanfogade bibelcitater”.⁹¹

Till griftetalets uppgift hör, menar Brilioth, att ”bringa ordets tröst i denna särskilda casus, det skall avlyssna denna skickelse dess budskap”.⁹² Det inträffade dödsfallet skall alltså inte uppfattas som bokstavligen meningslöst utan kan i kristet perspektiv tillföra något för de efterlevande. Som själavårdare skall prästen söka utröna detta och markera det i sitt tal.

För Schleiermachers griftetal utan bibelord som text står Brilioth främmande. Varje griftetal skall vara förankrat i Bibeln och skall till någon del vara verklig textutläggning. Han varnar för ett sådant textval som tvingar prästen att på ett ”våldsamt” sätt lösgöra bibelversen ur dess sammanhang och som tvingar honom till mer eller mindre halsbrytande exegetik. Det valda bibelordet får inte tvingas att bli ”bärare av främmande tankar” endast för att homiletiskt gå ihop med kasus. Griftetalets uppgift är, enligt Brilioth, att ”förkunna evangeliet, till undervisning, tröst och väckelse”.⁹³ Döden som dess kasus fordrar särskild känslighet hos förkunnaren, men möts av särskild lyhördhet hos lyssnaren.⁹⁴

Kasuell bibelutläggning

I den andra av Bertil Bexell utgivna samlingen med griftetal (1959) är det Elis Malmeström, som, under rubriken ”Det ansvarsfulla uppdraget”, skriver inledningen.⁹⁵ ”Något väsentligt, hämtat direkt ur Guds ord, måste sägas vid varje kista”, säger han. Om så inte sker, förlorar griftetalet mening och substans. Det som sist och slutligen skall komma till uttryck är Guds ”eviga frälsningsvilja”. Malmeström anknyter till Brilioths nyss refererade tankar om valet av bibelord. Tendensen att ”stympta ett bibelord” för att få fram en

⁹¹ Brilioth 1939, s. 11. Härtill S. Runestam, ”Om Nathan Söderbloms manuskriptsamling”. *Svensk missions-tidskrift* 86 (1998), s. 76f. S. Estborn, *Under Guds grepp. En studie i Nathan Söderbloms förkunnelse*, Stockholm 1944, går medvetet förbi ”vigsel- och begravningstal”, a.a. s. 6.

⁹² Brilioth 1939, s. 13. Av Brilioths framställning framgår att det är ”Ordet” såsom nådemedel han avser. Cf. H. Asmussen, *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung* (Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung 1). München 1935, s. 175–178. Asmussen (1898–1968) grundade Kirchliche Hochschule i Berlin och blev senare prost i Kiel; han var under kriget en av förgrundsgestalterna i den tyska bekännelsekyrkan.

⁹³ Brilioth 1939, s. 14. Cf. W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre* (Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung 4), München 1935, s. 159. Wolfgang Trillhaas (1905–95) var professor i systematisk teologi i Göttingen. Hans lärobok spreds i många upplagor. Om honom, se W. von Kloeder, „Wolfgang Trillhaas“, *Biographisch-bibliographisch Kirchenlexikon* 12, 1997, sp. 488–494.

⁹⁴ ”Måhända skall det behåga Ordets Herre att välsigna prästens fattiga ord så att genom dem döden får bli en livets härold.” Brilioth 1939, s. 14.

⁹⁵ Elis Malmeström (1895–1977) var biskop i Växjö. Om honom, se O. Bexell, ”Elis Malmeström”, *Svenskt biografiskt lexikon* 24, 1984, s. 758–766.

enda tanke löstryckt från dess sammanhang vill Malmeström motverka. Som exempel nämner han hur det är omöjligt att utifrån kasus tala om "tjänarskap", utan att samtidigt beröra det nödvändiga i att vara trogen mot det av Gud givna uppdraget; varje människa har ett gudomligt givet förvaltar-skapsuppdrag.⁹⁶

För Malmeström är griftetalet således primärt en bibelutläggning. Den personkasuella anknytningen vill han principiellt begränsa. Den bör ske i korthet "och närmast i form av en erinran om den förlust – måhända – eller saknad" som dödsfallet innebär. I det sammanhanget kan mänskliga känslor få komma till uttryck. "Vad som då talas, bör talas om en människa inför människor" och ett tack kan få komma till uttryck. Men detta tack skall riktas till Gud. I de formuleringar Malmeström här använder, möter vi för första gången möjligheten att ge griftetalet kondolerande funktion. I "en enkel och personlig och om möjligt otvungen form" kan griftetalet vända sig direkt till de sörjande för att ge konkret tröst.⁹⁷

Som alla de teoretiker kring griftetalets homiletiska grepp som vi tidigare mött, diskuterar Malmeström sammankopplingen mellan text och kasus. I sin korta framställning understryker han att varje jordfästning rör en unik och konkret situation. Många gånger är denna dock av den arten att den inte går att uttryckligen beröra. Den rekommendation han därvid ger, är att prästen skall "blott taga sikte på den" och tala "utifrån" kasus. Lyssnarens lyhördhet i situationen motiverar för Malmeström att det med "vishet och takt" går att göra blott antydningar och ändå ställa in griftetalet mitt i det kasuella sammanhanget.⁹⁸

Trösta, lära, förmana och varna

Ordsammanställningen ovan är hämtad från den bön som i HB 1942 skulle läsas från predikstolen omedelbart efter predikan: "Lovad vare Gud och välsignad i evighet, som med sitt ord tröstar, lär, förmanar och varnar oss [...]".⁹⁹ Det kan sättas som sammanfattning på G. A. Danells syn på griftetalets syfte och funktion. I en uppsats med rubriken "Jordfästningstalen – själavård eller sömnmedel?" (1959) diskuterar han griftetalets uppgift fr.a. inför kyrkoovana begravningsgäster.¹⁰⁰

Jordfästningen är den akt av vördnad då "den döda kroppen viges till den sista vilan och överlämnas åt jorden, varifrån den en gång kommit", säger

⁹⁶ E. Malmeström, "Det ansvarsfulla uppdraget. Inledningsord." *Griftetal* [2] samlade av B. Bexell, Stockholm 1959, s. 11.

⁹⁷ Malmeström 1959, s. 11.

⁹⁸ Malmeström 1959, s. 10.

⁹⁹ Om denna se E. Leufvén, *Svenska högmässoritualer 1789–1811*, Uppsala 1919, s. 51ff.

¹⁰⁰ G. A. Danell, "Jordfästningstalen – själavård eller sömnmedel?" *Svensk pastoraltidskrift* 1 (1959), nr 43, s. 5–7. Danell (f. 1908) var domprost i Växjö. Om honom som homilet, se B. Larsson, *Människa och text. Effekter av människosynen i textdominerad och åhörarorienterad svensk 1900-talsförkunelse*. Lund 1977.

han. Jordfästningen har ingenting att göra "med själens öde efter döden". Griftetalets föremål blir därför inte den döde, utan de efterlevande och närvarande. När griftetalet berör den dödes omständigheter, skall det ske blott "för de levandes skull". Dess innehåll bör därför i förstone vara döden och det eviga livet, varvid prästen inte "i förment grannlaghet" får underlåta att tala om den dubbla utgången. Utan skräckmåleri bör griftetalet vara präglad av "det stora evighetsallvaret". Det skall undervisa om döden och vara "varnande, väckande och tröstande". Det är i detta sammanhang som den döde kan omnämnas, menar Danell.¹⁰¹

Vad å ena sidan gäller s.k. svåra fall, får prästen, t.ex. då någon dött under utövande av grovt brott, inte negligera att det varit fråga om "gudlöshet". Å andra sidan får griftetalsförkunnelsen inte framställa vanligt hyggligt folks liv på ett sådant sätt att det verkar som om man "måste komma till himlen för sina goda gärningar skull". Sådant är därtill onödigt, eftersom tankegångar i den riktningen brukar komma fram i minnestalen vid graven. Inför dödens allvar är det, enligt Danell, griftetalets uppgift att "varna för förtäpelsens möjlighet men lika inträngande beskriva vägen till en salig hädanfärd och evigt liv".¹⁰²

I likhet med Danells syn på den vanliga predikans uppgift, skall griftetalet syfta till ge "den enda rätta trösten", den som finns hos Kristus. Det sker "genom ett rätt förkunnande av både lag och evangelium". När så inte sker, ådrar sig prästen ett stort ansvar, nämligen om förkunnelsens tröst går ut på att invagga de närvarande i uppfattningen att alla skulle ha det väl beställt i andligt avseende.¹⁰³ I sin doktorsavhandling om Danell som homilet sammanfattar Bengt Larsson dennes syn på predikans uppgift i det att driva omvändelsen och förmedla läran. Kärnan i hans människosyn är fångenskapen under synden; predikan skall visa lyssnaren på hur befrielsen därur går till.¹⁰⁴ Detta blir också uppgiften för Danells jordfästningsförkunnelse.

Griftetalets uppgift blir för Danell alltså att inför döden visa på Kristus och mana till tro på honom. Det är så människor skall finna tröst. Syftet är att ge sådan kristen undervisning, att den mänskliga sorgen, med hans språkbruk, "kan vändas till en sorg efter Guds sinne". Som för Brilioth uppfattas den närståendes död som en sådan skickelse för de anhöriga, att prästen i sitt griftetal kan och skall föra dem till en sådan eftertanke som leder till omvändelse.¹⁰⁵ Sett ur en övergripande homiletisk aspekt, finns det alltså hos Danell inte någon skillnad på uppgiften och syftet för ett griftetal och för en vanlig predikan.

¹⁰¹ Danell 1959, s. 6.

¹⁰² Danell 1959, s. 6.

¹⁰³ Danell 1959, s. 7. Den utförda syftningen på prästens "ansvar" torde gälla prästlöftena. Det finns här anledning att jämföra med klassisk nådens-ordningförkunnelse.

¹⁰⁴ Larsson 1977, s. 34-40.

¹⁰⁵ Danell 1959, s. 7.

Kasuell uppståndelseförkunnelse

Influerad av Malmeström lyfter Hans von Bergmann fram liknande tankar i sin uppsats "Griftetalet" i den av Eric Segelberg utgivna samlingsvolymen *Livets ord* (1964).¹⁰⁶ Griftetalets uppgift är inte att beskriva konkreta omständigheter, utan att tala med utgångspunkt i dem. För von Bergmann är det viktigt att griftetalet till sitt omfång är kort. Det skall å ena sidan innehålla ett klart budskap, men kan å den andra i sin korthet inte "belastas med kyrkans hela lära"; det skall – till skillnad från vad vi fann hos Danell – inte vara dogmatiskt eller "utpräglat exegetiskt". Dess syfte blir att utifrån kasus "förkunna Jesus Kristus som uppståndelsen och livet". I sitt resonemang om kasus är von Bergmann den första bland de teologer som vi här undersöker, som tydligt markerar vikten av prästens sorgehusbesök, det s.k. jordfästningssamtalet, och dess koppling till griftetalets innehåll.¹⁰⁷ I en sekulariserad miljö, där prästen inte personligen känner alla dem som jordfästes, ser von Bergmann denna kontakt som nödvändig. Ett sådant samtal är nödvändigt för att orientera sig kring kasus. Mot den bakgrunden – men i medvetenhet om att prästen kan bli alltför selektivt eller positivt informerad¹⁰⁸ – skall griftetalet i så enkel form som möjligt "ta fasta på det levande livets frågor och evangeliets sanningar"; ja, det skall vara ett så klart "vittnesbörd, så övertygande och erövrande" att det hos den som lyssnar väcker ett behov av vidare och fördjupad kontakt med kyrkan och rent av längtan efter "tt söka sig till församlingens högmässa och församlingsgemenskapen".¹⁰⁹ När von Bergmann ger exempel på "lämpliga ämnen", är det särskilt "väckelsebudskapet" han vill peka på¹¹⁰

Hans von Bergmann diskuterar hur ett griftetal skall förberedas. Han markerar, liksom Brilioth, i klar anslutning till Wolfgang Trillhaas homiletik bl.a. faran i att prästen ger sig in på "falsk exeges för effektens skull". Den bibeltext som väljes får inte "stympas".¹¹¹ Griftetalet skall alltså föregås av samma exegetisk-homiletiska förberedelsearbete som en vanlig söndags-

¹⁰⁶ H. von Bergmann, "Griftetalet", *Livets ord. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig förnyelses kyrkodagar kring Guds Ord i Uppsala 1964* utg. av E. Segelberg, Uppsala 1965, s. 243. Cf. Malmeström 1959, s. 10. Hans von Bergmann (f. 1917) var kyrkoherde i Norra svenska församlingen i Helsingfors.

¹⁰⁷ Trillhaas 1935, s. 159, hade dock som en viktig punkt för kasualtalets förberedelse sagt att "Zu jeder Kasualrede gehört, das ist auch homiletisch wichtig, ein Besuch". Se även t.ex. B. Alberius, "Besök i sorgehus". *Svensk pastoraltidskrift* 18 (1976), s. 931–933. L. Sverkström, "Mellan dödsfall och begravning. Sorgehusbesöket." *Handbok för begravning* 1987, s. 15–28 och A. Andersson-Wretmark, "Det pastorala handlandet kring begravningen." *Svensk kyrkotidning* 89 (1993), s. 25–26.

¹⁰⁸ Att prästen inte får bli de anhörigas okritiske eftersägare, framhålls av Meile 1990, s. 89. Men griftetalet kan utgöra ett slags positivt "motspel" till de förväntningar som ligger i jordfästningssamtalets upplysningar. Samtidigt skall prästen kunna gå det förskönande till mötes i medvetande om att en människa i Guds ögon ter sig annorlunda än i människors.

¹⁰⁹ von Bergmann 1965, s. 240f., 247.

¹¹⁰ "Tänk på ordet i 1 Sam. 20:3 'det är blott ett steg mellan dig och döden'. Mark 13:35–36 'Vaken; ty i veten icke när husets Herre kommer...' Vid ett plötsligt frånfälle aktualiseras livets snabba växlingar. Situationen kräver då ett memento. Detta: Vaken!", von Bergmann 1965, s. 246.

¹¹¹ von Bergmann 1965, s. 244. De regler för griftetalets förberedelse och innehåll i sex punkter som han anger s. 244–245, är övertagna från Trillhaas 1935, s. 158–159.

predikan och prästen skall i sin utläggning vara medveten om det valda bibelordets kontext. Reflexionerna kring kasus får inte ta överhanden på den tydligt kristna förkunnelsens bekostnad.

Vi kan konstatera att von Bergmann dragit konsekvenserna av såväl kyrkans förändrade situation och den alltmer sekulariserade miljön som jordfästningarnas privatisering. Som vi tidigare konstaterat var begravningen tidigare en del av församlingens offentliga gudstjänstliv och skulle då alltså ses i dess sammanhang.¹¹² Hans von Bergmann vill i en annan tid implicit återknyta till detta och bryta upp jordfästningens pastorala isolering. I griftetalet ser han en möjlighet att på ena eller andra sättet visa hän mot högmässan. Jordfästningen blir då inte något som avskärmas från församlingens vanliga gudstjänstfirande. För Trillhaas hade det likaså varit grundläggande att se griftetalet som en förkunnelse ”inne i församlingen”; det är en ”Ehren-akt”, en gudstjänst varigenom en församling hedrar en bortgången medlem.¹¹³ Prästen får alltså, enligt von Bergmann, inte bortse från att griftetalsförkunnelsen och jordfästningen i stort kan bli en möjlighet för människor att börja söka sig till kyrkan och inlemmas i dess gudstjänstfirande gemenskap. En kyrklig jordfästning kan ske i stilla enskildhet, men som kyrklig handling är den aldrig privat. Den är kyrkans handlande med sin medlem.

När von Bergmann reflekterar kring griftetalets utformning, är det detta han har i åtanke. Där situationen så medger, låter han det präglas av kyrkoårets rytm; inte minst ger de stora högtidsdagarna rika tillfällen till detta. Det kasuella finns med i hans framställning, men har en förhållandevis undanträngd plats. Det får emellertid inte bli fråga om ett allmänt tal om ”döden, förgängelsen och det eviga livet”, utan det måste vara konkretiserat i den aktuella situationen. Det kan heller inte stanna vid tal om döden och det kasuella. ”Det vore lika orätt som att lämna bort den sista delen av jordfästningsformeln”, den som talar om uppståndelsen.¹¹⁴ Griftetalet är oupplösligt kopplat till den ifrågavarande jordfästningen och denna är en gudstjänst i församlingen.

Kasuell tolkning av begravningsliturgin

En utförlig diskussion om griftetalet lämnar också Pehr Edwall i sin bok *Homiletiska anteckningar* (1965),¹¹⁵ liksom i sin ovan nämnda uppsats om jordfästningsritualet.¹¹⁶ Som ledamot i 1968 års kyrkohandbokskommitté

¹¹² Se ovan s. 90ff

¹¹³ „Leichenpredigt [...] ist Predigt, aber ‚innerhalb‘ der Gemeinde“. Trillhaas 1935, s. 156.

¹¹⁴ von Bergmann 1965, s. 245.

¹¹⁵ P. Edwall, *Homiletiska anteckningar*, Stockholm 1965. Pehr Edwall (1915–1996) var, innan han blev kyrkoherde i Kalmar, lärare i homiletik vid det praktiskt-teologiska övningsinstitutet vid Uppsala universitet 1956–60. Hans bok är enligt förordet ”delvis framgången ur den undervisning” han då bedrev. Om honom, se festskriften *Liturgi – Diakoni – Martyri. En vänbok till Pehr Edwall* (Växjö stiftshistoriska sällskap. Meddelande 19) Växjö 1996.

¹¹⁶ Edwall 1967. Se ovan s. 88

blev han senare huvudansvarig för utformningen av begravningsgudstjänstens liturgi i HB 1986.¹¹⁷ I *Homiletiska anteckningar* behandlar han kasualtalet i kapitlet om "Predikan och själavården", där de övriga avsnitten har rubrikerna "Att rätt dela lag och evangelium" resp. "Nådens ordning".¹¹⁸ Kasualtalen uppfattar han alltså, liksom senast Hans von Bergmann, som en integrerad del av kyrkans totala förkunnelse, och de skall ses tillsammans med högmässopredikan. Inspirerad av Trillhaas markerar Edwall kasualtalet som den förkunnelseform som har den tydligaste själavårdsprofilen.¹¹⁹

I sin förståelse av griftetalets uppgift finner Edwall två fokus utifrån vilka jordfästningsaktens liturgi är uppbyggd, kasus och *parenes*: "själva jordfästningen med dess erinran om livets korthet, dödens visshet och Jesus som uppståndelsen och livet, och Guds ords *förmaning*, som rör sig kring samma tematik". Det är genom en analys av det teologiska innehållet i jordfästningsritualets böner som han hittar de motivkretsar, utifrån vilka griftetalets bibelord bör väljas; alla bibelställen är alltså inte omedelbart lämpliga. Det blir fråga om sådana som rör "Jesus som uppståndelsen och livet, den kristnes uppståndelse, Guds utgrundliga vägar och fördolda vishet, tacksägelse för vad den döde varit och givit, en antydning till förbön för den döde (efter medeltida förebild), en utblick mot den himmelska saligheten och en maning till de efterlevande att leva och dö i tro och kärlek".¹²⁰ Ritualen i HB 1942 hade enligt Edwall följande motivkretsar: "Livets korthet, dödens närhet", "Jesu död och uppståndelse", "Vår uppståndelse" samt några kasuella motiv såsom Guds utgrundlighet, förbön för de sörjande, tacksägelse för den döde och etisk appell.¹²¹ Här finner Edwall griftetalets tema. Vi kan här jämföra med Schleiermacherlärjungen Alexander Schweizer, professor i praktisk teologi i Leipzig, som i sin spridda homiletiska lärobok mer än hundra år tidigare, visserligen, i sin lärofaders efterföljd, markerade att någon bibeltext inte var nödvändig för ett kasualtal, men att detta skulle vara orienterat utifrån förrättningens liturgi.¹²² Edwall går här en medelväg, när han medvetet strävar efter att sammanföra griftetalets innehåll och begravningsliturgin till en tematisk enhet. Liturgin blir normerande eller riktningsgivande för griftetalets innehåll. Hur det hela sedan retoriskt läggs upp kan diskuteras, men griftetalet skall, likaväl som predikan, behandla en bibeltext och vara textutläggande.¹²³ I sin bok *Döendet, döden och begravningsgudstjänsten* (1981), utgiven i kyrkohandboks-kommitténs sammanhang, utför Edwall detta tydligare. Det är, enligt hans mening, inte blott öppet allmänmänskliga tankar om livets

¹¹⁷ Edwall 1981.

¹¹⁸ Edwall 1965, s. 67–87.

¹¹⁹ Edwall 1965, s. 75. Trillhaas 1935, s. 146.

¹²⁰ Edwall 1965, s. 5. Kurs. här.

¹²¹ Edwall 1967, s. 15.

¹²² A. Schweizer, *Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt*, Leipzig 1848, s. 251.

¹²³ Edwall 1967, s. 14.

förgänglighet som skall framställas vid en begravning. Istället "måste kyrkans begravningsritual ge klart uttryck åt den kristna synen på döden, uppståndelsen och det eviga livet. Det är uteslutet att kyrkans ritual skulle kunna stanna vid döden, saknaden och minnet".¹²⁴ Han ser det å ena sidan som odiskutabelt att griftetalet skall vara en kasuellt formad textutläggning och inte ett lovtal över den döde. Men det kasuella får inte ta överhanden. Å andra sidan är han inte alldeles avvisande mot att det kan utformas som ett minnestal. Det motiveras av att det ändå är den bortgångne som är i allas tankar, ja, denne är ju själv på en gång närvarande och frånvarande i sin kista i kyrkans kor.

Till s.k. personalier är Edwall avgjort negativ;¹²⁵ med detta begrepp torde i nutiden förstås – liksom vad gäller det s.k. *Lebenslauf* som skall förekomma i en del tyska och schweiziska ritual – till griftetalet fogade, utförliga, biografiska framställningar av den bortgångens liv, yrkesverksamhet och andra förhållanden. Griftetalets uppgift är inte parentativ, utan det skall ställa in och tolka kasus i det sammanhang som begravningsliturgin lyfter fram; liturgin skall normera talet. Det är därtill, menar Edwall emellertid, stundom ofrånkomligt att minnet av den bortgångne för några av de närvarande huvudsakligen är förknippat med negativa erfarenheter;¹²⁶ prästen får inte bortse från detta. Det blir för Edwall således fråga om att lyfta fram såväl det mänskliga livet som döden och uppståndelsen. Detta måste ske i medvetenhet om ett brett perspektiv av livsomständigheter.

Edwall knyter på ett medvetet sätt samman griftetalet med begravningsgudstjänstens liturgi; temat skall sammanfalla. Han är därför tveksam till om det alltid är lämpligt att låta kyrkoårstiden vara utgångspunkt vid textvalet, dvs. att det som reglerar högmässans utgestaltning får genomslag vid jordfästningen. De närvarande har inte kommit "för att informeras om vilken kyrkoårstid, som är inne, utan i allvarligare ärende".¹²⁷ Å andra sidan kan "kyrkoåret, söndagens perikoper, lektionariet och tidegården" ge hjälp och uppslag vid textvalet. När Edwalls bok utarbetades, hade jordfästningarna trängts tillbaka till den privata sfären och de var inte längre i någon mening, inte ens ambitionellt, församlingsgudstjänster. Edwalls slutsats blir att begravningsgudstjänstens kasus bryter kyrkoåret.

Edwall pekar också på en rad fallgrorpar för griftetalaren: helgonförklaring, som bortser från mellantillståndet, nyplatonisering, som stannar vid ett allmänt tal om själens odödlighet, kvietism och moraliserande, som inriktar sig på Guds barmhärtighet, spiritualisering, där det talas endast om evigt liv och inte om köttets uppståndelse, eller immanens, med ett brisande allvar ifråga om det eskatologiska perspektivet. Griftetalets fara är för

¹²⁴ Edwall 1981, s. 10.

¹²⁵ Edwall 1965, s. 86. Cf. Edwall 1967, s. 14.

¹²⁶ Edwall 1981, s. 23, Edwall 1965, s. 76, 84. Cf. K. Lindqvist, "Begravningsakten", i *Handbok för begravning* 1987, s. 33, där detta förhållande också understryks.

¹²⁷ Edwall 1965, s. 85. "Anknytningen till casus är viktigare än kyrkoåret." Edwall 1967, s. 14.

Edwall att det – med en formulering från homiletikern Helmuth Schreiner i Rostock och vi erinrar oss ordparet redan från Palmer – antingen blir ”ett budskap utan sanning eller ett budskap utan kärlek”.¹²⁸

Kasuell applikation av begravningsformeln

Martin Lönnebo intar en i sin i vår egen tid mycket spridda lärobok *Homiletik* (1977), en smula distanserad hållning till kasualtalet som genre.¹²⁹ Ofta finner han det ”påhängt och störande” på akten såsom sådan. Det har heller inte gammal hävd för sig, utan är en efterreformatorisk företeelse. Å andra sidan tillhör det ”vår evangeliska lutherska tradition” med dess betoning av Ordets förkunnelse och har ett själavårdande och evangelisatoriskt värde.¹³⁰ När Lönnebo väger dessa argument mot varandra, finner han att de bör leda till viss återhållsamhet, men inte till att kasualtalet avskaffas. Det har en klar pastoral funktion.

I Lönnebos framställning finns ingen tydligt genomförd teoretisk skillnad mellan ”predikan” och ”kasualtal”. Kasualtalet beskriver han endast som en viss predikokategori. Hans framställning härom inryms i kapitlet ”Predikan” tillsammans med andra teman: ”Högmässopredikan”, ”Meditationen”, ”Föredraget” och ”Vittnesbördet”.¹³¹ ”Griftetalet är [...] en av de viktigaste predikningar vi håller”, säger Lönnebo, samtidigt som han markerar att ”ett riktigt griftetal får under inga omständigheter bli en predikan”; då blir det en avart.¹³²

Hur vill då Lönnebo utforma ett griftetal? Hans principiella grundhållning är att ”jordfästningen är en gudstjänst där församlingen visar, att hennes gemenskap med sina medlemmar också sträcker sig över dödens gräns”, en formulering som vi i sina huvuddrag kan se är övertagen från Oscar Quensel.¹³³ Griftetalets allmänna funktion såsom kasualtal blir – liksom vi sett hos Baur – att tolka evangeliet utifrån kasus. Men det är inte bara bibeltexten som skall uttydas och förklaras, utan texten skall i sin tur tyda kasus.¹³⁴ Till sin yttre form skall griftetalet varken vara som en söndagspredikan, fast kortare, eller ett tal som endast berör kasus. Talet skall ”förstärka” akten.¹³⁵ Det skall således bereda människor inför den be-

¹²⁸ Edwall 1965, s. 86f. Den av Edwall återgivna homiletiska sentensen återfinns hos H. Schreiner, *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletik*. Schwerin/Meckl. 1936, s. 378.

¹²⁹ Martin Lönnebo (f. 1930) var, innan han blev biskop i Linköping, lärare i homiletik vid det praktisk-teologiska övningsinstitutet vid Uppsala universitet 1968–77. Hans bok *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*, Stockholm 1977, är tillkommen i det sammanhanget.

¹³⁰ Lönnebo 1977, s. 177.

¹³¹ Lönnebo 1977, s. 115–203.

¹³² Båda citaten från Lönnebo 1977, s. 189.

¹³³ Lönnebo 1977, s. 191. Quensel 1894, s. 324, cf. ovan s. 103

¹³⁴ ”Talets funktion är att tolka kasus genom evangeliet. [- - -] Men det som ska förklaras och utläggas är inte endast texten, utan texten som tydning av kasus.” Lönnebo 1977, s. 178– 179. “[...] så fordras [...] av kasualtalet, att det lär församlingen att hänföra den konkreta ändligheten [kasus] till den kristna trons allmänna, eviga sanning [texten]”. Baur 1878, s. 197.

¹³⁵ Lönnebo 1977, s. 178f.

gravning de skall vara med om och hjälpa dem att tolka den på ett kristet sätt.

Griftetalets syfte och funktion är för Lönnebo flerfaldig och delvis motsägelsefull. Det är ett rent själavårdande motiv – ”de sörjandes behov av vägledning och tröst” – som står i centrum för griftetalet. Jordfästningen finner han vara ”kanske den viktigaste själavårds- och missionsgudstjänsten”. Griftetalet skall alltså utöva en positiv inverkan på lyssnarna, medan det samtidigt ”under inga förhållanden” får utnyttjas för vad han kallar ”otillbörlig påverkan”.¹³⁶ Hur denna mångfasetterade funktion skall fungera blir inte utfört.

”Griftetalets uppgift är [...] att i en konkret situation förkunna Guds ord.” Här finns ingen skillnad i förhållande till den gängse predikan. Men ”det unika är den konkreta situationen, döden”. Griftetalet skall, som nämnts, innehålla inslag av själavård och evangelisation: det skall dels stödja och leda de närmast sörjande i deras sorgearbete, dels ställa alla närvarande inför dödens allvar och visa på vägen till livet.¹³⁷ Det får då samma uppgift som en vanlig predikan: att lyfta fram evangeliet som ”en befriande kraft för hela människan för tid och evighet”. När detta sker finner Lönnebo att förkunnelsen uppnått en ”existentiell samtidighet”, det tidliga och det eviga flyter samman i ett ”nu”.¹³⁸

Griftetalets anknytning till kasus får således inte vara så stark och dominerande att det övergår till att bli en parentation. För sådana framställningar hänvisar Lönnebo till minnesrunorna på ortspressens familjesidor. Den kasuella tyngdpunkten skall ligga på ”personrollen och inte på yrkesrollen”. ”Nyckelordet är” – liksom för Elis Malmeström¹³⁹ – ”antydan”.¹⁴⁰

Här blir det tydligt hur griftetalets uppgift, enligt Lönnebos mening, måste förändras i takt med begravningens ökande privatisering.¹⁴¹ Är endast de närmast sörjande närvarande – som är vanligt i många tätorter eller vid begravning ”i stillhet” – blir det de själavårdande aspekterna som skall dominera.¹⁴² När kristen tro och hopp inte funnits hos den bortgångne och heller inte kan märkas hos de anhöriga, bör, enligt Lönnebos mening, den tydning av jordfästningsakten som sker i griftetalet förskjutas mot förbön och förkunnelse. Eljest blir akten ”allmänreligiös” och förtränger uppståndelsebudskapet.¹⁴³ Att griftetalet i s.k. ”svåra fall” får ta bödens form har vi tidigare mött redan hos Palmer.¹⁴⁴ Här finns i Lönnebos framställning en

¹³⁶ Lönnebo 1977, s. 189. Griftetalet är ingen folkpredikan. Cf. här Trillhaas 1935, s. 148: „Es ist auch nicht zu raten, etwa am Grab angesichts eine großen Menge den Casus zu vergessen und Volksmission zu treiben. Begräbnisse sind nicht Gelegenheiten zu Straßenpredigt [...]“.

¹³⁷ Lönnebo 1977, s. 189.

¹³⁸ Lönnebo 1977, s. 54f.

¹³⁹ Cf. ovan s. 106

¹⁴⁰ Lönnebo 1977, s. 194.

¹⁴¹ Till frågan om jordfästningens privatisering under 1900-talet, se Pleijel 1983, s. 88–93

¹⁴² Lönnebo 1977, s. 190.

¹⁴³ Lönnebo 1977, s. 191.

¹⁴⁴ Ovan s. 100

spänning. Vad gäller den privatiserade begravningen bör, som vi nyss sett, enligt honom griftetalets evangeliserande funktion träda tillbaka för den konkret själavårdande. Vid en begravning med ett kyrko- och trosfrämmande sorgehus, är det förkunnelsemomentet som skall stå i centrum. Hur griftetalaren skall förfara, när dessa båda yttre omständigheter sammanfaller, blir en öppen fråga.

Till skillnad från de tidigare nämnda homiletikteoretikerna ger Lönnebo en rad konkreta råd för hur griftetalet skall utarbetas och disponeras. Den typ av bibelord han förordar som utgångstext, är sådana som är lätta för de anhöriga att memorera och minnas. Det bör därför upprepas flera gånger i talet och därefter ingå bland de "Skriftens vittnesbörd om dödens allvar och evighetens hopp" som ingår i ritualen.¹⁴⁵ När griftetalet lyfter fram kasus, syftar detta för Lönnebo till att åstadkomma en lyhördhet så "att Guds ord nu kan förkunnas in i situationen".¹⁴⁶

Utifrån egen erfarenhet ger han rådet att bygga upp griftetalet efter en fast mall i tre delar, formade efter begravningsformeln. Vi har tidigare mött en motsvarande tanke, antydd hos Hans von Bergmann, som motiverade det nödvändiga med uppståndelseförkunnelse i varje griftetal med korrespondensen till begravningsformelns sista led om uppståndelsen.¹⁴⁷ Med en sådan mall vill Lönnebo visa hur griftetalet kan varieras i det oändliga, samtidigt som grundtankarna i de senare delarna blir förhållandevis fasta. Han strukturerar talets innehåll på följande sätt: (1) "Av jord är du kommen" ger den kasuella anknytningen kring den avlidnes minne, (2) "Jord skall du åter varda" förkunnar kyrkans budskap om döderna med plats för själavårdande tröst, (3) "Jesus Kristus [...] skall uppväcka dig [...]" låter talet mynna ut i uppståndelse och eskatologiskt hopp.¹⁴⁸ Martin Lönnebos undervisning som homiletiklärare liksom även hans bok torde på denna punkt ha haft stort inflytande på hur svenska griftetal utformats under 1900-talets senare decennier.

Hjälp att tolka sorgen

1987 utkom – i en av bokförlaget Verbum då nystartad serie av "handböcker för de kyrkliga handlingarna" – den ovan nämnda av Kerstin Lindqvist och Lars Sverkström redigerade *Handbok för begravning* med "praktiska och konkreta anvisningar för den som ska förrätta en begravningstjänst".¹⁴⁹ Lindqvist skrev där kapitlet om "Begravningsakten", som behandlade också frågor kring griftetalet.¹⁵⁰ Boken innehåller dels en rad uppsatser, som rör

¹⁴⁵ I HB 1986 talas i stället om "Bibelns ord om tryggheten hos Gud i liv och död".

¹⁴⁶ Lönnebo 1977, s. 195.

¹⁴⁷ von Bergmann 1965, s. 245.

¹⁴⁸ Lönnebo 1977, s. 195.

¹⁴⁹ *Handbok för begravning*, 1987. Citaten från bokens baksidestext.

¹⁵⁰ K. Lindqvist, "Begravningsakten", i *Handbok för begravning* 1987, s. 29–34. Kerstin Lindqvist (f. 1939) var då sjukhuspräst vid Danderyds sjukhus, Karolinska sjukhuset och Ersta diakoniansvalt i Stockholm.

det pastorala agerandet vid dödsfall och begravning, dels ett drygt trettiotal exempel på griftetal skrivna av tretton författare. När boken utkom, hade just 1986 års begravningsordning införts. Lindqvist markerar hur den nya HB:s möjlighet till fritt formulerade "hälsningsord" – alltså något annat än själva griftetalet – skall nyttjas med korthet och återhållsamhet. Syftet är att markera hur begravningen är en gudstjänst i vilken man deltar, och inte en ceremoni som man åser.¹⁵¹ Hälsningsorden får inte ta över griftetalets funktion.

Vilken är griftetalets uppgift och hur skall det gestaltas? För att svara på den frågan tar Lindqvist sin utgångspunkt i spänningen mellan de sörjandes förväntningar och prästens uppgift att förkunna. De anhöriga har rätt att vänta att prästen kan integrera dessa båda önskemål, säger hon.¹⁵² De övergripande tankarna i framställningen – griftetalets målgrupp är nu tydligtvis uteslutande sorgehuset, inte människor ur ett vidare sammanhang – pekar på att begravningsgudstjänsten ytterligare privatiserats och rent av intimiserats; någon "församling" förväntas knappast vara närvarande. För Lindqvist utgör balanseringen av den kasuella markeringen griftetalets viktigaste uppgift. Människor "lyssnar efter värderingsord om den avlidne", men att ge sig in på sådana bedömningar är för prästen ett vanskligt företag. I valet mellan att tolka "Guds nåd och dom" är det "av största vikt" att ingenting av det som sägs "kan uppfattas som domsord", samtidigt som griftetalet heller inte skall "prisa den avlidne på ett orealistiskt sätt".¹⁵³ Även om Lindqvist inte vill "att de närvarande skall få lyssna till en levandebeskrivning [!]", står det klart att griftetalets innehåll skall vara klart kasuellt och orienterat mot det parentativt biografiska. Det är detta som människor förväntar och är mottagliga för. Griftetalet skall, enligt Kerstin Lindqvists mening, ge "en spegling av livet".¹⁵⁴

Griftetalets uppgift finner Kerstin Lindqvist vara att "hjälpa de närvarande till en saklig gestaltning av vad man känner". Det sker genom att "Guds ord lyfter och bär och ger de närvarande en möjlighet att lyfta upp sina liv och sin sorg till en annan dimension".¹⁵⁵ Talets uppgift skulle – och det tycks vara en motsägelse – därigenom inte vara parentativ, utan tröstande. Det är inte fråga om ett minnestal eller blott kondoleans, utan om att till de sörjande formulera stöd. I de av Lindqvist själv i boken utförda griftetalen blir det rent tröstande draget stundom dominerande.¹⁵⁶ Parenta-

¹⁵¹ Lindqvist 1987, s. 29.

¹⁵² Lindqvist 1987, s. 30.

¹⁵³ Lindqvist 1987, s. 30.

¹⁵⁴ K. Lindqvist, "Griftetalet – en spegling av livet". *Svensk kyrkotidning* 89 (1993), s. 28.

¹⁵⁵ Lindqvist 1987, s. 30.

¹⁵⁶ Vid suicidium: "Nu har han sluppit sin oro och det blir i stället vi som får bära den. För naturligtvis lever han inom oss så länge vi lever. Måtte hans känslighet få hjälpa oss [...]". *Handbok för begravning* 1987, s. 109. När någon gått bort i tron: "För hennes make Sven kommer en svår tid. Det kan bli så tyst efter en människa som stått en nära. Men i saknaden kan ligga en tacksamhet [...]", a.a., s. 123.

tion och tröst blir således två linjer i griftetalet som står i dynamik mot varandra och skall bringas att samverka. Den rena bibelutläggningen blir svagt markerad.

Begravningsgudstjänsten får därigenom ett evangelisatoriskt inslag. De närvarande skall få hjälp att ”på nytt gripa om Guds löften”, se jordelivet i ett vidare perspektiv och måhända väckas ”till besinning om livets korthet och begränsning och Guds oändlighet och storhet”. Griftetalet är, som hos von Bergmann, inte platsen att ”predika hela den kristna trons innehåll”. Det ”invecklade” måste lämnas åsido för ett existentiellt och angeläget tal utifrån ett bibelord som människor uppfattar som personligt valt och kopplat till kasus. Griftetalet bör mynna ut i en bön som inte bara rör de anhöriga utan också – uttryckligen – är ”för den avlidne”.¹⁵⁷

Till skillnad från de tidigare nämnda framställningarna kring griftetalets teori och funktion är det här anmärkningsvärt att det i framställningen ingenstans, ens antydningssvis, kommer fram att kristendomens eskatologiska väntan på uppståndelsen skall markeras i sammanhanget. I flera av de andra i boken publicerade griftetalen finns detta motiv med.¹⁵⁸ Men de av Lindqvists egen hand givna exempeltalen mynnar alla ut i ord om överlämnandet av den bortgångne ”i Guds händer”.¹⁵⁹ Hon anknyter därmed till begravningsgudstjänstens inledningsord i HB 1986, som anger gudstjänstens syfte med just denna formulering.¹⁶⁰

En del i sorgprocessen

Hösten 1997 hade den frikyrkliga teologiska tidskriften *Tro & liv* ett temanummer om kasuallgudstjänsterna. Åke Jonsson, missionssekreterare i Svenska missionsförbundet, avvisar i sin artikel på principiella grunder termen *kasualtal* och menar att också begravningsförkunnelsen måste uppfattas som en *predikan* i egentlig mening och benämnas därefter. Han ansluter sig till den hållning om kasuallförkunnelsens innehåll och funktion vi tidigare mött: den står i spänningsfältet och balansen mellan evangelium och kasus.¹⁶¹ Runar Eldebo gav i samma nummer, mot bakgrund av den amerikanske homiletikern William D. Thompsons teorier, i korta punkter några grundregler för jordfästningsförkunnelsen: De anhöriga skall vara med och forma gudstjänsten så att ingenting överraskande sker eller sägs. Dödsorsaken skall nämnas, också i svåra fall. Begravningen skall framstå som prestationslös och döden som en del av det mänskliga livet. Det skall finnas plats för känslor. Det grundläggande temat för hela gudstjänsten skall vara en

¹⁵⁷ Lindqvist 1987, s. 30f.

¹⁵⁸ T.ex. *Handbok för begravningsgudstjänst* 1987, s. 69, 70, 78f, 82, 103, 105 etc.

¹⁵⁹ *Handbok för begravningsgudstjänst* 1987, s. 108, 109, 122, 123. Lindqvist 1993, s. 28.

¹⁶⁰ ”Vi är samlade för att ta avsked av NN och för att överlämna honom (henne) i Guds händer” HB 1986, kap. 4, Begravningsgudstjänst 1, Inledning. – Samma slutfras är relativt frekvent i den nedan omnämnda boken *Aldrig mindre än hopp* (1997).

¹⁶¹ Jonsson 1997, s. 2.

manifestation av att Gud är närvarande.¹⁶² Församlingsperspektivet blir centralt. I den frikyrkliga troendeförsamlingens sammanhang är ett dödsfall en mera ingripande händelse än i en församling av folkkyrkokaraktär. Vi har tidigare mött motsvarande tankegångar hos Wolfgang Trillhaas och Hans von Bergmann i deras strävan att hålla kvar begravningen som en församlingsgudstjänst. Det är således – i jämförelse med de teologer vi i övrigt undersökt – intressant när Eldebo uttryckligen markerar hur begravningsgudstjänsten i församlingens gemenskapens övergripande perspektiv är ett förberedelsearbete ”inför kommande förlust och sorg”.¹⁶³

Eldebo frågar om det inte i detta sammanhang är nödvändigt att skilja mellan teocentrisk och antropocentrisk predikan. Kasualförkunnelsen skulle i så fall höra till den senare typen, den som vågar ställa de mänskliga erfarenheterna i centrum när förkunnaren – med ett uttryck Eldebo lånat från den amerikanska reflexionen kring de här frågorna – vill ”ge evangeliet eller säga Gud”.¹⁶⁴

Den frikyrkliga reflexionen kring begravningsgudstjänstens förkunnelse skiljer sig på en väsentlig punkt från den praxis som utbildats i Svenska kyrkans sammanhang. Eldebo ser inte begravningen som ett privatiserad akt. Den är en del av en gemenskaps sorgeprocess. En församlingsmedlems död och begravning blir på ett eller annat sätt en angelägenhet för hela församlingen, ett stycke av dess gemensamma dödsberedelse. Ett dödsfall är ett brott i dess gemenskap, men skall ses som ”ett uttryck för livets rikedom och verklighet”.¹⁶⁵ En begravning kan ske i stillhet, men den uppfattas aldrig som en avskärmat privat akt.

Också i det kasuella sammanhanget blir den homiletiska framställningens form och innehåll således en ekklesial markör av en grundläggande uppfattning om vad kyrka och församling är. För Eldebo blir begravningsförkunnelsens uppgift att vara ett stycke *församlingsundervisning*. Dess yttersta innehåll blir *ars moriendi*, konsten att dö, och dess adressat är inte bara sorgehuset, utan gudstjänstfirarna i stort.

Ge tröst till de anhöriga

Det sista exemplet på reflexioner kring griftetalets syfte och uppgift, som vi här valt, är från Catharina Segerbanks griftetsantologi *Aldrig mindre än hopp* (1997). Hur ser hon på griftetalets uppgift?¹⁶⁶ Svaret på frågan finner

¹⁶² R. Eldebo, ”Den predikan”. *Tro & liv* 56 (1997), nr 4, s.9. Han bygger här på Thompson, *The Word in Worship. Preaching in a Liturgical Context*, Abingdon 1981, s. 128–131. Runar Eldebo (f. 1950) är teol. dr och lärare i praktisk teologi vid Teologiska högskolan i Stockholm. Hans forskningsområde är främst homiletik. Hans lärobok *Konsten att predika*, Stockholm 1995, berör dock ej kasualförkunnelsen.

¹⁶³ Eldebo 1993, s. 9.

¹⁶⁴ Eldebo 1997, s. 8. Dennes kursiv. Han hänvisar till E. Peterson, C. Miller m.fl., *Weddings, Funerals and Special Events, The Personal Ministry of Public Occasions*, Word Books 1987, s. 16. Denna bok har inte varit tillgänglig för mig.

¹⁶⁵ Eldebo 1997, s. 9.

vi i bokens principresonemang, som visserligen är helt kortfattat. Vi belyser det med de exempel på griftetalsförkunnelse som hon där själv lämnat.

I författarnas gemensamma förord får vi i *Aldrig mindre än hopp* en förklaring till bokens titel. Den är programmatisk och bygger på ett citat från Gustaf Wingren som en gång givit ett råd till griftetalare: "Talar du över ett helgon, utsäg aldrig mer än hopp vid bären! Talar du över en avliden brottsling, kom ihåg: aldrig mindre än hopp!"¹⁶⁷ Griftetalets syfte är för Segerbank att till de sörjande nå fram med *hopp*.¹⁶⁸ Vi har ovan mött samma tanke hos Christian Palmer, den förste av de griftetalsteoretiker vi studerat.

Vad lägger Segerbank i detta ord – hopp? Grunden för "en meningsfull begravning" är att prästen "lyssnar in" den "sörjande medmänniskans" erfarenhet, säger hon i sin efterskrift. "Begravningens främsta syfte är att vara ett möte med Gud. Evangeliet vill i detta sammanhang hjälpa och ge vägledning inför den framtid som väntar de sörjande."¹⁶⁹ Det är i det perspektivet som griftetalet sätts in: sorgen skall bearbetas och de anhöriga beredas inför det vardagsliv som blivit annorlunda genom dödsfallet. Talet blir för Segerbank det primära vid begravningsgudstjänsten, eftersom det är därigenom som hon funnit att prästen har sin största möjlighet "att förmedla hopp med hjälp av ordet".¹⁷⁰ I sin korta text utreder inte Segerbank om hon med "ordet" här avser *Logos*, Guds ord såsom som nådemedel eller det formulerade ord som hjälper den sörjande att själv ge uttryck för sina känslor. Det ligger emellertid nära till hands att det är den tredje definitionen det är fråga om. Griftetalets uppgift är, säger hon, "att försöka sätta handtag på tröstens ord så att den sörjande lättare skall kunna bära dem med sig in i den framtid som väntar dem utan den döde".¹⁷¹ I något griftetal markerar hon därtill att dess uppgift varit "att hedra" den bortgångne.¹⁷²

Segerbank låter inte griftetalet kopplas till akten i övrigt, annat än genom att hon i sin bok låter kyrkoårsmotivet slå igenom genom valet av bibelord. Någon uttalad korrespondens till begravningsgudstjänstens liturgi är inte märkbar, frånsett de gånger griftetalet får mynna ut i det med inledningsorden korresponderande talet om "Guds händer" som vi tidigare mött hos Kerstin Lindqvist.¹⁷³ Bibelordet blir inte alltid föremål för utläggning

¹⁶⁶ Catharina Segerbank (f. 1961) blev 1993 teol. dr på en avhandling om *Dödstanen i svensk romantik*; hon är högskolelektor vid Teologiska högskolan i Stockholm.

¹⁶⁷ *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 8. Förord av bokens författare, förutom Segerbank Anders Ström, Tomas Svensson och Heidi Sydmark. – Citatet från Wingren återfinns i hans skrift *Trons artiklar*, Stockholm 1968, s. 37f. För identifieringen tackar jag wingrenforskaren teol. kand. Jonny Karlsson

¹⁶⁸ "Begravningen och minnesstunden är över. I bilen på väg hem, funderar jag över hur allting blev. [...] Gick hoppets budskap fram?" Segerbank, "Efterskrift", *Aldrig mindre än hopp*, 1997, s. 147.

¹⁶⁹ Segerbank 1997, s. 147.

¹⁷⁰ "Allt som sker i gudstjänsten är förkunnelse och det människor minns är kanske mest själva helhetsintrycket. Det går dock inte att komma ifrån att det främst är i griftetalet, som prästen har möjlighet att förmedla hopp med hjälp av ordet." Segerbank 1997, s. 147.

¹⁷¹ Segerbank 1997, s. 148. Uttrycket "sätta handtag på ordet" återkommer också i bokens företal, s. 8.

¹⁷² *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 17.

och förklaring; dess uppgift blir då istället att ge ett sentensartat anslag till vad som skall sägas.

Griftetalets syfte och uppgift är alltså för Segerbank att vara ett led i eller ett redskap för de anhörigas sorgebearbetning; dess adressat är blott de. Det har en rent tröstande funktion. I hennes egna griftetal blir detta tydligt. Stundom finns där mycket konkreta referenser till ett föregående jordfästningsamtal och vad som då har sagts.¹⁷⁴ Det blir mera ett tal från en empatisk medmänniska än, som vi sett hos Brilioth, att själasörjaren avlyssnar och för de efterlevande ger kyrkans tolkning av skickelsens budskap.¹⁷⁵ Att jordfästningarna uppfattas som i hög grad privatiserade märks tydligt på griftetalens utformning. Den personliga kasusanknytningen får ibland glida över mot det rent privata, det som eljest blott sägs i familjekretsen. Detta blir närmast övertydligt när talet någon gång, i direkt tilltal i andra person singularis, riktar sig direkt till änkan.¹⁷⁶

Tidigare griftetalsteoretiker menade att man hade att räkna med en vidare krets av närvarande människor vid en begravning än blott sorgehuset. Dessa hade olika relationer till den döde och talets målgrupp var alla som kommit till kyrkan. Hos Segerbank finns den bredare lyssnarkretsen knappast med. Hennes griftetal och reflexion har präglats av en ny pastoral situation och de inte blott markerar utan förstärker begravningsgudstjänstens karaktär av privatceremoni. I det föregående har vi också mött homiletiska reflexioner utifrån det faktum att griftetalaren talar också till människor med en distanserad, kritisk eller rent av negativ relation till den döde; hos Segerbank synes detta inte vara aktuellt. I förlängningen härav ligger att griftetalet uttrycker en ny syn på begravningsgudstjänsten, där denna blir en interaktion mellan prästen och de närmast sörjande – med de koncentriskt mera perifera begravningsgästerna som åskådare och avlyssnare till det som sker.

Kasus är nu inte längre döden, utan den bortgångnes liv. Griftetalet blir prästens framställning av de anhörigas genom förlustsituationen präglade tolkning av dennes liv och gärning. I ett av sina publicerade griftetal markerar Segerbank att "en begravningsgudstjänst är främst en tacksägelsegudstjänst".¹⁷⁷ Det bland de tidigare griftetalsteoretikerna tydligt undervisande *memento mori*-motivet med avgörelsens på olika sätt markerade allvar är nu borta. Vi kan hos Segerbank möta teologiska tankar som tidigare ansågs alldeles främmande, t. ex. det som ännu Edwall trettio år tidigare varnande

¹⁷³ Aldrig mindre än hopp 1997, s 38, 49, 129, 131.

¹⁷⁴ T.ex. "När vi träffades tidigare i veckan för att tala om NN och begravningen [...]", Aldrig mindre än hopp 1997, s. 49, 127f. "När jag under den gångna veckan fått lyssna till berättelser om Anna-Greta [...]", a.a. s. 119.

¹⁷⁵ Se ovan s. 105

¹⁷⁶ "Det är min förhoppning att hans [dvs. den bortgångnes] förtröstan skall trösta dig, inte bara här och nu, utan också i de dagar som ligger framför dig, utan Arne. Amen." Aldrig mindre än hopp 1997, s. 64.

¹⁷⁷ Aldrig mindre än hopp 1997, s. 127.

kallade "den plötsliga helgonglorian":¹⁷⁸ "Döden är inte slutet på livet utan porten till en evig glädje, ett evigt liv hos Gud i himlen", säger hon.¹⁷⁹ När någon som uttryckligen "ofta ställde sig avvisande till kristendom och kyrka" begravs, framhålls att "det viktiga är inte vad den enskilde tror eller hoppas. Uppståndelsen och hoppet om ett evigt liv hos Gud beror inte på oss själva".¹⁸⁰ Likaså kan ett griftetal, med en bakomliggande allusion till Jesu ord, "Jag är med er alla dagar till tidens slut" (Matt 28:20), innehålla utsagor såsom: "NN är också med er alla dagar. [...] När ni låter Gud tala till er [...] finns er vän med i Guds tilltal".¹⁸¹ Ett tydligt uppståndelsemotiv i den exemplifierande förkunnelsen är svårt att finna. Vår uppgift är dock inte att analysera den teologiska framställningen i dessa eller andra griftetal. Ur homiletisk-pastoral aspekt torde emellertid utsagor av den här arten kunna inrymmas under Segerbanks övergripande ambition att lugna och *trösta*. Att trösta den omedelbara sorgen blir griftetalets syfte och uppgift. De sörjande skall trösta sig vid minnet av den avlidne och utifrån ett bibelord komma ihåg det glada i livet.¹⁸² Det handlar nu inte om *memento mori* utan om *fuga mortis* – att lindra sorgen genom att lyfta bort tanken på döden.

3. FRÅN DÖDEN TILL SORGEN

Vår översikt över den homiletiska reflexionen kring griftetalet och dess syfte och funktion under en mer än sekellång period har visat på en förändring. I griftetalet undgår prästen inte att göra avvägningar mellan text och kasus. Tyngdpunkten har hos de undersökta homiletikerna legat olika. Det är fråga om kyrklig förkunnelse i en konkret situation. Vad har man menat att den skall innehålla och vad skall stå i centrum? Vid den genomgång av den homiletikteoretiska litteraturen om griftetalet, som vi här gjort, blir en skillnad i synen på dess uppgift och funktion tydlig.

Palmer bejakar griftetalets två poler, Guds ord och kasus, men han uppehåller sig framför allt vid hur kasussidan skall behandlas. Det framgår av hans framställning att han fann denna många gånger vara överdimensionerad eller felinriktad i hans samtids griftetalsförkunnelse. Den dödes levnad skall ge material till uppbyggliga exemplifieringar. Däremot mötte vi hos honom knappast mer än en antydning om *hur* den evangeliska bibelförkunnelse han vill lyfta fram skall vara formad. Men det gäller att avlägga ett vittnesbörd om kristen tro, "en bekännelse".

¹⁷⁸ "Många fallgropar lurar på den som håller ett griftetal. En risk är den plötsliga helgonglorian över den döde, hans ingång direkt i Guds härlighet." Edwall 1967, s. 86.

¹⁷⁹ *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 109. Mot bakgrund av den här citerade satsen och kyrkans klassiska tal om den dubbla utgången blir dock hennes nästa sats inte alldeles klar: "Det finns en port för dig och en port för mig".

¹⁸⁰ *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 66.

¹⁸¹ *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 69.

¹⁸² Så t.ex. *Aldrig mindre än hopp* 1997, s. 30, 64, 136

Den kontext utifrån vilken Baur arbetar, förutsätter likaså kristen kunskap och kristen medvetenhet hos dem som lyssnar. Griftetalet skall knyta samman den yttre verklighetens förhållanden, kasus – dödsfallet och omständigheterna kring det – med kyrkans övergripande trossammanhang. Relaterandet till kasus får på sitt sätt närmast funktionen av retorikens *captatio benevolentiae*, dvs. det syftar till att uppnå ett förtroendefullt förhållande hos lyssnarna. De får klart för sig att det som prästen vill säga handlar om just deras situation och är applicerat på just den människa som nyligen avlidit. När detta är gjort, har griftetalaren nått lyssnarens öra och kan föra dem vidare från den enskilda händelsen till det övergripande trossammanhanget.

Hos Oscar Quensel mötte vi ett till Baur näraliggande förhållningssätt. När han gav ut sin *Homiletik*, var den kyrkliga begravningsseden från äldre tid ännu obruten.¹⁸³ Begravningen hade en social funktion för en hel by. För Quensel blir det därför griftetalarens uppgift att tänka igenom och utveckla de lärdomar för det egna livet som de närvarande församlingsborna kan dra, utifrån det inträffade dödsfallet. Det är denna stora grupp av människor som för Quensel blir griftetalets adressat. För Yngve Brilioth har griftetalet en själavårdande funktion. Prästen skall orientera sig om kasus och den dödes omständigheter för att inte blott undervisa och trösta, utan för att också leda lyssnaren fram till sådan insikt om det kristna trossammanhanget att dödsfallet inte blir ”meningslöst”. Det är undervisning i *ars moriendi*.

För Elis Malmeström och Hans von Bergmann är griftetalet mera uttalat ett stycke förkunnelse. von Bergmann vill medvetet foga in det i kyrkans totala, homiletiska sammanhang. Talet skall med ”evangeliets sanningar” svara på ”livets frågor” i den aktuella situationen. Samma uppgift torde också kunna ställas för högmässopredikan, men griftetalets applikation blir personlig och kasusorienterad. På så sätt kan griftetalet motverka begravningens privatisering och knyta samman den med församlingens gudstjänster i övrigt. Ett näraliggande förhållningssätt har G. A. Danell. Det inträffade dödsfallet blir en möjlighet till deduktiv undervisning: att ställa de efterlevande inför evighetsallvaret och mana till väckelse och omvändelse. Predikans och griftetalets syfte sammanfaller alltså och Danell förordar en textorienterad framställning. Det parentativa har blott en sekundär uppgift: att personalisera och konkretisera det prästen vill säga. Det eskatologiska motivet leder till en markering av det parentetiska draget i griftetalet. När Jan Redin vill återinföra personalierna, som en tydligt avgränsad del av griftetalet, synes det vara för att i övrigt låta talet bli en ren bibelutläggning om dödens allvar och evighetens hopp. Personalierna medverkar till att ge den kasuella anknytningen utan att förvandla griftetalet till en nekrolog eller ett parenterande minnestal.

¹⁸³ Det är först genom 8 § 1894 års jordfästningslag som det för medlem i Svenska kyrkan alls medges rätt till jordfästning i annan ordning än Svenska kyrkans. Utträde ur Svenska kyrkan förekom blott mycket marginellt.

→ Inte heller Pehr Edwall ger griftetalet en rent parentativ funktion. För honom blir begravningsliturgin reglerande för vad som skall sägas i griftetalet. Det är kyrkans begravningsböner och -texter som skall ge perspektivet och utgöra korrektiv för förkunnelsens innehåll. Griftetalet skall inte bara sätta in döden utan också begravningen i dess kristet motiverade sammanhang. Kyrkan blir jordfästningens och griftetalets tydligt agerande subjekt och griftetalet skall i den aktuella situationen utlägga aktens grundtema.

→ Martin Lönnebos välkända griftetalsuppställning, utifrån begravningsformeln, ger honom möjlighet till en kort parentation, utan att detta kommer att dominera över andra aspekter. Också hos honom möter vi ett stycke undervisning om "döden". Begravningsformeln som modell motverkar emellertid att det ena eller andra draget tar överhanden vid griftetalets utformning. Dess tema blir livet, döden och uppståndelsen och det slutar i påsk och eskatologi.

→ Kerstin Lindqvists och Catharina Segerbanks böcker har båda utgivits under den senaste tioårsperioden. Nu har jordfästningssamtalet fått en fast plats i pastoralteologisk praxis, samtidigt som urbaniseringen och sekulariseringen ofta lett till att besöket i sorgehuset blir den första kontakten mellan prästen och de sörjande. För Segerbank är samtalets klart uttalade funktion att trösta i sorgen och att ge material till griftetalet. Det samtal som påbörjades i hemmet summeras eller får sin fortsättning i kyrkans griftetal. I Lindqvists ovan citerade ord om att griftetalet skall artikulera vad de sörjande känner – något som varit våra tidigare homiletiker främmande – torde Segerbank eftertryckligt kunna instämma.

Både det tidiga 1800-talets pastoralteolog Christian Palmer och hans efterföljare i det utgående 1900-talet, Catharina Segerbank, ser talet om "hopp" som det centrala i griftetalet. Även om det är underförstått hos Segerbank, talar hon inte, som Palmer, explicit om det *kristna* hoppet med dess eskatologiska grunddimension. Hon har heller inte tagit till sin uppgift att, som han, reflektera över griftetalarens avvägningar mellan det objektiva och det subjektiva, "det allmänna Guds ord och en enskild kasus".¹⁸⁴ Hennes norm är ett kasuellt formulerat "hoppets evangelium".¹⁸⁵

Med den tolkning av detta begrepp vi fann hos Palmer, synes det vid en jämförelse vara tydligt att det mindre är det allmänt objektiva och mera är det subjektivt särskilda kasus Segerbank vill betona. Det gäller å ena sidan att utifrån författarnas "personliga erfarenheter [...] lyfta fram det mest allmängiltiga i varje kyrkoårstid" och, å den andra, att tydligt relatera detta till de anhörigas minnen av den avlidne.¹⁸⁶ Den objektiva polen blir ofta de personliga upplevelser och erfarenheter prästen haft – i kontakt med sorgehuset eller i andra sammanhang – som i kasuell empati blir belysta genom kyrkoårstidens bibelord. I de exempel Segerbank själv givit ser vi att hon

¹⁸⁴ Cf ovan s. 99

¹⁸⁵ Segerbank 1997, s. 148.

¹⁸⁶ *Aldrig mindre än hopp* 1997, förordet, s. 8.

sällan låter det bli fråga om bibelutläggning i egentlig mening. Griftetalsförkunnelsen blir primärt ett möte, inte mellan Kyrkan som ecklesiologisk storhet och begravningsgästerna/församlingen, utan mellan prästens person och de närmast anhöriga. När en sammanvägning mellan det objektiva och subjektiva hos många tidigare griftetalsteoretiker gärna resulterar i ett parentetiskt drag – ett manande till eftertanke för egen del – kan vi konstatera att detta alldeles saknas i Segerbanks exempeltal. När tröstandet blir primärt görs parenesen omöjlig.

SAMMANFATTNING

Den föregående framställningen har givit exempel på hur man teoretiskt reflekterat kring griftetalets uppgift och syfte. Det är reflexionen hos ett antal norm- eller stilbildare som diskuterats. Framställningen har inte givit svar på frågan hur man faktiskt griftetalat i Svenska kyrkan. Men, eftersom de analyserade homiletikerna varit eller velat vara förebilder i den praktiska prästutbildningen eller för präster i allmänhet, kan vi emellertid förmoda att flera av dem haft stort inflytande på lokal praxis och sålunda är tidstypiska i vidare mening. Den korta jämförelse som skett med liknande reflexioner inom svensk frikyrklighet, har visat hur begravningens relation till församlingslivet i övrigt kan uppfattas på olika sätt i olika teologiska och ecklesiologiska miljöer.

Bland dem som reflekterat över griftetalet på ett principiellt plan, har vi kunnat se en förändring från en för sorgearbetet gränssättande, kasusrelaterad förkunnelse om dödens allvar och evighetens hopp – där under tidens gång också ett kondolerande drag flutit in – till en griftetalsteori med en annan målsättning. Utan att man menar att griftetalen skall framställa livsloppet, blir under slutet av den undersökta perioden innehållsliga drag, som är relaterade till den dödes person och personlighet, mycket tydliga. Griftetalen skall då inte längre handla om döden utan om dödsfallet och, än mer, om den dödes liv. Kasus blir förskjutet. Hos Lindqvist och Segerbank har griftetalet fått ett tydligt pastoralpsykologiskt drag, där det kondolerande inslaget förstärks och ges empatiskt parentativ form. För den i äldre, svensk homiletikteori inflytelserike Oscar Quensel var detta, som vi sett, något främmande. Ett personligt tal, där prästen talar "i sitt eget namn" blev, enligt hans mening, inte längre en organisk del av jordfästningsakten, utan blev en "pastoral" i stället för homiletisk handling "utanför den egentliga kulthandlingen".¹⁸⁷ Det övergår från förkunnelse till enskild själavård. Quensel skiljer således mellan sådant som är enskild själavård och offentlig förkunnelse å ena sidan, och mellan vad som är prästens personliga eller privata tilltal och det som prästen skall säga i gudstjänstens sammanhang å den andra.

¹⁸⁷ Quensel 1894, s. 313.

När griftetalet blir en förlängning av jordfästningssamtalet i sorgehuset, får pastoralteologiska själavårdsmodeller genomslag i dess homiletiska framställning. Det är en tanke som återfinns också hos den danska griftetalsteoretikern Eva Meile: griftetalet är en del av en längre själavårdsprocess som börjar vid dödsbädden eller i sorgehusbesöket och som inte slutar förrän de anhöriga känner att de är på väg ut ur det överkliga tillstånd som ett dödsfall innebär.¹⁸⁸ Dess uppgift och syfte blir då inte längre undervisande, textutläggande eller evangeliserande. I stället skall griftetalaren artikulera de sörjandes tacksamhet inför den bortgångnes livsgärning. Griftetalet blir nu ett stycke offentlig själavård, ett publikt tröstande, samtidigt som utomståendes insyn till följd av begravingarnas ökande privatisering många gånger är inskränkt till ett minimum.¹⁸⁹ Dess kasus blir inte heller längre primärt döden eller evigheten, den döde eller dödsfallet; det är inte fråga om *emento mori*. Kasus är sorgen hos de närmast anhöriga. Den skall lindras, tröstas och avlägsnas. Det sker genom att prästen i sitt griftetal, utifrån det valda bibelordet, ställer fram de sörjandes positiva minnen av den bortgångne och hjälper dem att i tanken artikulera sina känslor. Det torde vara detta som Segerbank avser när hon i sina griftetal vill "sätta handtag på orden" – de anhöriga skall få hjälp att s.a.s. bära fram sina egna ord och känslor. Det är på så sätt de genom griftetalsförkunnelsen av år 1997 förväntas se döden förblekna i fjärran, *fuga mortis*.

¹⁸⁸ Meile 1990, s. 90.

¹⁸⁹ En uppgift för forskningen kring dessa frågor vore att klarlägga t. ex. om griftetalet gestaltas annorlunda vid de begravingar som äger rum "i stillhet", – dvs. där prästen i förväg vet att endast familjen och den närmaste släkten är närvarande – och sådana som inte sker under sådana omständigheter.

Summary

From Death to Mourning. The Aim and Function of the Burial Sermon in the Perspective of the History of Swedish Homiletics

This article aims at clarifying how the burial sermon—a short, homiletic discourse said by the priest at the coffin as an introduction to the funeral service—as a homiletic genre has developed in the Church of Sweden from the middle of the 19th century to the present. How has its aim and function been understood in homiletic literature?

The first part of the article shows the way that the burial sermon—independent of the death sermon, which was a more elaborate sermon which was earlier on delivered by the priest from the pulpit after the funeral—has developed from a more or less spontaneous preaching near the open grave in the churchyard to an established moment in liturgy. Up to the latter part of the 19th century, funerals often took place on Sundays in connection with Sunday service. Consequently, they were therefore carried out in the presence of the whole congregation. This connection was later on dissolved, and funerals were increasingly regarded as a private concern for the house of mourning, with a varying degree of publicity.

In Sweden, during the middle of the 19th century, a book called *Evangelische Homiletik* (Evangelical Homiletics), written by the German professor Christian Palmer (1811–1875), was being used. Palmer recognizes the two poles of the burial sermon, the word of God and occasion, but he dwells the most on occasion. It was many times overdimensioned or wrongly aimed in the burial sermons of his day. The life of the deceased was to provide material for edifying examples. However, Palmer but touches upon *how* to frame the Bible preaching which he wishes to emphasize. It is a question of giving testimony on Christian faith, “a confession”.

Gustav Baur (1816–1889) in Leipzig, a disciple of Schleiermacher's, works in his book *Grundzüge der Homiletik* (The Fundamentals of Homiletics, 1848) with a context which presupposes Christian knowledge as well as Christian awareness in the listeners. The burial sermon is to tie the conditions of external reality, occasion, with the all-encompassing religious contexts of the Church. The relation to occasion in a way serves the purpose of the *captatio benevolentiae* of rhetoric. The listeners get a clear idea that that which the priest is saying concerns their situation exactly and is applied to that particular human being just deceased. This having been done, the funeral orator has caught the ear of the listeners and is then able to lead them on from that very event to the all-encompassing religious context.

The Swedish homiletics theorist, professor Oscar Quensel (1845–1915) in Uppsala, takes an attitude close to that of Baur. When Quensel published his textbook *Homiletik* (Homiletics, 1894), church burial practice from an earlier date was as yet unbroken. The burial had a social function. According to him, it is the task of the funeral orator to think out and develop teachings for the parishioners' own lives, so that those present can learn from the death having recently occurred. This group, to Quensel, becomes the addressees of the burial sermon.

In his younger days, the leading ecumenist and later on archbishop Yngve Brilioth (1891–1959) was engaged in the education of priests. Here, the burial sermon has a function of pastoral cure. The priest is to make himself familiar with the occasion and the circumstances of the deceased person, in order not only to teach and console but also to lead the listener into such an insight in the Christian religious context that the death will not be “meaningless”. It is an education in *ars moriendi*.

To bishop Elis Malmeström (1895–1974) and the Finno-Swedish dean Hans von Bergmann (b. 1917), the funeral sermon is more of a kind of preaching. von Bergmann consciously wishes to fit it into the Church's total, homiletic context. In this particular situation, the sermon is to answer “the questions of life” with “the truths of the gospel”. The same should apply to the Sunday service sermon, but the funeral sermon becomes personal and occasion orientated. The funeral sermon can thus counteract the privatization of the funeral and connect it with the rest of the parochial services.

Dean G. A. Danell (b. 1908) has shown a similar attitude. The death in question proves a possibility for deductive teaching—at the same time presenting the seriousness of eternity to the deceased's family and urging religious revival and conversion. So, the aim of the Sunday sermon and that of the funeral sermon coincide. The oratorical part has but a secondary purpose, namely to personalize and concretize that which the priest wishes to convey. The eschatological motif leads to an indicating of the oratorical trait in the funeral sermon.

When Jan Redin (1907–1998, rural dean) wishes to reintroduce biographical data as a clearly defined part of the funeral sermon, he does so in order for the rest of the sermon to be a proper exegesis of the seriousness of death and the hope for eternity. The use of biographical data gives the touch of occasion without changing the funeral sermon into an obituary or an oratorical memorial speech.

Nor does Pehr Edwall (1915–1996)—homiletic teacher in Uppsala, later dean in Kalmar—in his textbook *Homiletiska anteckningar* (Homiletic Notes, 1965) give the funeral sermon a clearly oratorical function. To him funeral liturgy regularizes the contents of the funeral sermon. The Church's funeral prayers and funeral texts are to give perspective and be the corrective for the contents of the preaching. The Church becomes the clearly

acting subject of the funeral and the funeral sermon—and the funeral sermon shall interpret the main theme of the ceremony. Edwall was responsible for the wording of the Church of Sweden's present funeral ritual.

Martin Lönnebo (b. 1930, later bishop in Linköping) followed Pehr Edwall as a homiletic teacher at Uppsala University. Lönnebo's textbook *Homiletik* (Homiletic, 1977) is widely spread and read. His well-known funeral sermon disposition based on the funeral formula ("From dust you came, To dust you shall return. Jesus Christ our Saviour will raise you up on the last day.") makes possible a brief memorial oration without its dominating other aspects. The funeral sermon becomes divided into three parts: life, death, and resurrection. We also find some teaching on "death" here. The funeral formula as a model counteracts, however, that one or the other aspect prevails at the making of the funeral sermon. Its theme will be life, death and resurrection, and it will end in Easter and eschatology.

Kerstin Lindqvist (b. 1939) and Catharina Segerbank (b.1961) have, during the latest decade, both worked with questions belonging to this sphere. Kerstin Lindqvist was a hospital chaplain in Stockholm for quite some time. Catharina Segerbank was a priest in Skåne (southern Sweden). Nowadays, the funeral talk has an established place in pastoral theological practice, while urbanization and secularization have often made this visit to the house of mourning the very first contact between the priest and the mourners. Segerbank considers the proper function of the talk to be consolation in the bereavement and to provide material for the funeral sermon. The talk, which was begun in the home, will be added up, or will be continued in the funeral sermon in church. Lindqvist expects the funeral sermon to articulate that which the mourners are feeling—a thing totally unfamiliar to earlier homiletics. Segerbank would probably agree emphatically with this.

Christian Palmer—the pastoral theologian of the early 19th century—and Catharina Segerbank—Palmer's successor in the late 20th century—both consider "hope" as the central part of the funeral sermon. Even though it is implied in Segerbank, she does not, as does Palmer, talk explicitly about *the Christian* hope and its eschatological, basic dimension. Nor has she seen it as her task to, like him, reflect on the funeral preacher's balancing between objective and subjective, "the general Word of God and a single occasion". Her norm is "the gospel of hope", occasionally marked, but dimly formulated.

However, Palmer's interpretation of this concept is not so much the generally objective as the subjectively special occasion which Segerbank wishes to stress. The "objective" pole will often be the priests' personal experiences—in their contact with the mourners or in other contexts—which in occasional empathy become elucidated by the biblical quotation chosen. Segerbank seldom practices proper Bible commenting. The preaching of the funeral sermon will primarily result in a meeting, not between the

Church as an ecclesiological concept and the funeral guests/parishioners, but rather between the priest as a human being and the mourning family members. When taking into account that the objective and the subjective of many funeral sermon theorists often result in an advisory/parenetic (Gr. *parainesis*) trait—some advice towards reflection on one's own part—we can establish that this is totally non-existent in Segerbank's example sermons. When consolation is made primary, advice (*parainesis*) becomes impossible.

When the funeral sermon becomes a prolongation of the funeral talk in the house of mourning, pastoral theological models of pastoral cure have an impact on its homiletic presentation. This is a thought which will also be found in the Danish funeral sermon theorist Eva Meile: the funeral sermon is part of a long process of pastoral cure, which begins at the death-bed or at the visit to the mourners, and which does not end until the family members feel that they are on their way out of that unreal condition which a death causes. Then, its purpose and aim are no longer teaching, explaining, or evangelizing. Instead, the funeral sermon preacher is to articulate the mourners' gratefulness to the life-work of the deceased person. The funeral sermon now becomes a bit of public pastoral cure, a public consolation, at the same time as the insight of people not directly concerned, on account of the increasing privatization of the funerals, is many a time limited to a minimum. Its occasion will no longer primarily be death or eternity, neither the deceased person nor the death having occurred, but rather the close family's grief. It is to be lessened, consoled and removed. This will happen through the priest's funeral sermon, emanating from the words chosen in the Bible, which puts forward the bereaved family's positive memories of the deceased one and which helps them to articulate their feelings in their minds. This might be what Segerbank refers to when, in her funeral sermons, she wishes to "put handles on the words"—the family members are to be helped to, so to speak, carry their words and feelings out into the open. In this way and through the funeral sermon preaching of 1997, they are expected to see death fade away in the distance, *fuga mortis*.

Begravningsamtalet – en studie av kyrklig praxis under 1990-talet¹

Av Göran Gustafsson

I det avsnitt i *Den svenska kyrkohandboken* som ger anvisningar för begravningsgudstjänsten, konstateras inledningsvis att "Begravningen ingår i ett sammanhang som sträcker sig från dödsbädden till avskedet vid graven".² Den följande artikeln utgår från detta synsätt och behandlar delar av skeendet före begravningsgudstjänsten, genom att ta upp de kontakter mellan prästen och sorgehuset vilka i en eller annan form utgör ett fast inslag i det längre utsträckta sammanhang som kyrkohandboken talar om.

TVÅ OLIKA UPPFATTNINGAR

Då Biskopsmötet i *Ett biskopsbrev om död och begravning* 1988 vände sig till Svenska kyrkans präster, tog man inte bara upp begravningsgudstjänsten som den gestaltas enligt 1986 års kyrkohandbok utifrån liturgiska utgångspunkter. Man bejakade också kyrkohandbokens inledande synsätt både som princip och i praktiken genom att ägna förhållandevis stort utrymme åt prästens hembesök i sorgehuset. I brevet framhåller biskoparna:

När döden inträtt, är det angeläget att församlingsprästen så snart som möjligt får kontakt med sorgehuset. I den omedelbara sorgen befinner sig de närstående i kris. Frågorna är öppna, samtalet i den nya situationen söker sig väg. Där – i det sammanhanget – hör prästen med! I denna komplexa situation har församlingsprästen att fullgöra sitt uppdrag med det som hör till begravningsgudstjänsten i dess helhet. ... Prästens viktigaste bidrag till den enskilda människan vid sidan av begravningsgudstjänsten är hembesök och samtal.³

I fortsättningen pekar biskoparna också på att det är värdefullt om en kontakt mellan präst och sorgehus kommer till stånd "innan alltför mycket av

¹ Artikeln har utarbetats inom ramen för projektet "Begravnings seder – studier av sociala skillnader efter döden", som bedrivs vid Teologiska institutionen i Lund med stöd från Socialvetenskapliga Forskningsrådet (SFR).

² *Den svenska kyrkohandboken, DEL I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte*, Stockholm 1987, s. 179.

³ *Ett biskopsbrev om död och begravning*, Biskopsmötet 1988, utan tryckort och -år, s. 16.

begravningsgudstjänstens yttre utformning har fastställts med begravnings-entreprenörens hjälp”.⁴ Biskoparna visar på i hur många olika detaljer prästen kan hjälpa de sörjande. Det gäller inte bara psalmvalet och utformningen av begravningsgudstjänsten, utan också innehållet i dödsannonsen och valet av gravform. I alla dessa sammanhang kan prästen få ”nycklar in mot ett samtal om den kristna tron”.⁵ Brevet framhåller den svåra balansgång som begravningsamtalen kan innebära genom att prästen, samtidigt som han/hon möter en ovanlig öppenhet, måste avhålla sig från att se dessa samtal som evangelisationstillfällen bland människor som annars värjer sig för att ta upp religiösa frågeställningar:

I ett krisläge blir däremot den religiösa föreställningsvärlden ett slags tillflykt. Det kristna hoppet isoleras på detta sätt till att ge en yttersta tolkning i vissa angränsande krissituationer istället för att kunna fungera som riktningssivande för livet i dess helhet. Utmaningen i detta är uppenbar! Olika former för samtal och gemenskap måste vara vår väg in till människor – något som då berör hela församlingens sätt att fungera i lyssnande och omsorg för människors skull. ...

Samtidigt är det viktigt att betona, att sorg och död i sig inte får uppfattas som ett evangelisationstillfälle. Inte desto mindre kan ju närkontakt i samtal och omsorg skapa förutsättningar för ett stärkt förtroende mellan enskilda människor och deras församling.⁶

Vad gäller den del av *Ett biskopsbrev om död och begravning* som tar upp begravningsamtalen, kan innehållet enkelt sammanfattas: Prästen bör så snart som möjligt ta personlig kontakt med sorgehuset och i sina samtal med de efterlevande inte stanna vid praktiska detaljer i samband med begravningsgudstjänsten utan också vara inriktad på att det är naturligt att existentiella frågor och trosfrågor i vid bemärkelse aktualiseras under samtalet.

Ett helt annat synsätt på vilken prästens roll bör vara i skeendet inför begravningsgudstjänsten kommer fram i broschyrer och annat material som begravningsbyråerna lämnar ut till sina kunder eller klienter. I flertalet av dessa nämns prästens medverkan endast i förbigående. I *När någon dör...*, som Fonus står bakom, konstaterar man i redovisningen av hur en jordbegravning går till att

Akten förrättas av präst i kyrka eller kapell och anhöriga kan själva, lämpligen i samråd med begravningsbyrå och/eller präst utforma akten vad gäller val av musik, psalmer etc.⁷

Utöver detta nämns inte några kontakter mellan präst och sorgehus. Ungefär lika utförlig är en annan broschyr från Fonus, *Låt oss göra det gemensamt*, som enligt undertiteln vill ge information om ”möjligheterna att utforma

⁴ Aa, s. 17.

⁵ Aa, s. 19.

⁶ Aa, s. 19f.

⁷ *När någon dör ... Praktisk information i samband med dödsfall*, Malmö 1997, s. 10.

en begravning efter egna önskemål”. Där klargörs – efter det att man presenterat den borgerliga begravningsakten:

Även den kyrkliga begravningen lämnar stor frihet för de anhöriga att i samråd med präst och organist påverka innehållet.⁸

Går man till den hemsida som Fonus har på Internet, beskrivs också prästens roll i förberedelserna för begravningen som marginell:

Oavsett vem som är begravningsförrättare så brukar de anhöriga träffa denne någon dag innan begravningen. Det kan kännas tryggt att gå igenom ceremonin, så att man känner sig väl förberedd. De anhöriga får också tillfälle att tala om sina speciella önskemål.⁹

Det material de begravningsbyråer som är anslutna till Sveriges Begravningsbyråers Förbund förser sina kunder eller klienter med, ger uttryck för ett liknande synsätt på hur kontakterna mellan de sörjande och prästen bör gestalta sig. I *Hur gör jag nu?* framhålls inledningsvis att den som omedelbart efter ett dödsfall behöver någon att prata med kan vända sig till sjukhus- eller församlingsprästen eller till sjukhusets kurator eller distriktsläkaren,¹⁰ men då det kommer till förberedelserna för begravningen nämns ingenting om kontakter mellan präst och sorgehus. *Att dela sorgen*, som främst vänder sig till släkt och vänner, dvs inte till de allra närmast sörjande, förklarar under rubriken ”Hur förbereds begravningen?”:

Innan begravningen har de anhöriga också haft kontakt med den person som skall förrätta begravningen, officianten, antingen det är en präst, borgerlig begravningsförrättare eller någon annan.¹¹

En senare och större skrift som också fås på SBF-byråerna utgör *Ett minne för livet*. Här nämner man möjligheten att de sörjande varit i kontakt med den präst som skall svara för begravningen redan innan kontakten med begravningsbyrån etableras, men för övrigt förekommer prästen här endast under avsnittet om sång och musik:

Vilka psalmer som skall sjungas under begravningen väljer du ut tillsammans med prästen. Övrig musik diskuterar du tillsammans med oss eller kyrkomusikern och eventuellt prästen. Vad som är lämpligt eller inte, avgörs av prästen och kyrkomusikern.¹²

Sveriges Begravningsbyråers Förbund har emellertid även tagit initiativet till en broschyr med titeln *Att ta farväl* med ”några ord till dig som mist en

⁸ *Låt oss göra det gemensamt*, Malmö 1996, s. 8.

⁹ Adressen <http://www/fonus.se>, Avsnittet Livets slut, Begravningen, Förbereda begravningen, Vem skall förrätta begravningen?. 1998-02-18.

¹⁰ *Hur gör jag nu? En skrift om begravningar*, 3:e upplagan, utan tryckort 1993, s. 5.

¹¹ *Att dela sorgen. En vägledning för släkt och vänner*, utan tryckort 1994, s. 18.

¹² *Ett minne för livet. Råd från begravningsbyrån*, utan tryckort 1995, s. 27.

nära anhörig”. Texten är producerad av samma företag som SBF:s övriga material, men man har i detta fall haft en rad präster som rådgivare. Broschyren är tryckt hos Verbum och lämnas ut av församlingarna eller prästerna. I denna skrift ges prästen en helt annan roll i skeendet kring begravningen än enligt det tidigare redovisade materialet. Redan inledningsvis konstateras att

Det du framförallt bör veta är att du alltid kan vända dig till den präst som skall leda begravningsgudstjänsten när det är något du undrar över eller när sorgen känns svår. Om du beskriver dig själv som tvivlande eller helt övertygad kristen har i det här fallet mindre betydelse. Prästen har en själasörjande uppgift för alla i sin församling och är van att möta människor utifrån deras erfarenheter, tankar och problem.¹³

Till skillnad från i de tidigare nämnda broschyrerna, får här också begravningssamtalet en utförlig presentation:

Inför begravningen gör prästen ett hembesök hos de närmast anhöriga. Det går även bra att träffas på annan plats om man hellre vill det. Syftet med mötet är att ge stöd i sorgen och förbereda begravningen. Prästen går igenom vad som händer i kyrkan eller kapellet, man väljer psalmer och pratar om den döde för att prästen skall förstå de anhörigas situation bättre.

Prästen kan även ha enskilda samtal med anhöriga för att ge stöd i sorgen. ...

Med en präst kan du prata om vad som helst, familjeproblem, sömnsvårigheter eller till synes triviala, vardagliga problem. Prästen har tystnadsplikt enligt lag när det gäller enskilda samtal.¹⁴

Ser man bort från den allra sist redovisade texten, som emellertid hämtats ur en skrift som inte rutinmässigt kommer i de efterlevandes händer vid ett dödsfall, förefaller det som om man skulle kunna sammanfatta den information om begravningssamtalen som begravningsbyråernas broschyrer förmedlar: Rutinmässigt förekommer någon kontakt mellan den präst som officierar vid begravningsgudstjänsten och de sörjande och vid detta tillfälle brukar man diskutera praktiska detaljer – framförallt psalmvalet – med anknytning till begravningen. Det bör framhållas att denna slutsats bygger på byråernas tryckta material och inte på deras agerande i konkreta situationer, vilket naturligtvis kan vara helt annorlunda och sannolikt är mycket skiftande.

Det är lätt att konstatera att det finns en stor skillnad mellan den uppfattning om begravningssamtalet som biskoparna ger uttryck för i *Ett biskopsbrev om sorg och begravning* och det som kommer fram i begravningsbyråernas informationsmaterial. Enligt det första synsättet är samtalet ett tillfälle då prästen möter människor som befinner sig i en krissituation och som kan behöva stöd i denna situation. Enligt det senare synsättet är samtalet en kontakt mellan prästen och de efterlevande för att gå igenom skeendet vid

¹³ *Att ta farväl. Några ord till dig som mist en nära anhörig*, utan tryckort 1997, s. 3.

¹⁴ Aa, s. 6 f.

den kommande begravningen – och därvid kan man klara upp en del praktiska frågor som inte har lösts tidigare. Motsättningen mellan de båda synsätten markeras i åsikten om när man menar att kontakterna bör äga rum. Enligt biskopsbrevet är det viktigt att de etableras ”så snart som möjligt”, medan man av begravningsbyråernas information kan läsa ut att det räcker om kontakten etableras någon dag eller några dagar före begravningen. I de miljöer där begravningen äger rum strax efter dödsfallet har den sistnämnda skillnaden knappast någon betydelse, medan den däremot kan ha det i miljöer där man dröjer några veckor eller längre med begravningen. Begravningsbyråernas material förefaller närmast vara skrivna med utgångspunkt från den senare situationen.

Två synsätt på begravningssamtalen har kommit fram. Uppgiften i fortsättningen av artikeln är att, utifrån ett nyinsamlat material om de begravningsgudstjänster som Svenska kyrkan svarar för, klarlägga hur kontakterna mellan präster och sörjande gestaltar sig i olika miljöer och under olika förutsättningar. Innan dessa data redovisas och diskuteras, finns det emellertid skäl att något ta upp hur bruket med tämligen formaliserade och möjligen också rutiniserade begravningssamtal har vuxit fram.

EN KYRKLIG SED VÄXER FRAM

I den *Handbok för begravning* som vänder sig till Svenska kyrkans präster och som fick viss officiell prägel genom att den dåvarande ärkebiskopen Bertil Werkström försåg den med ett förord, sägs det i inledningen till avsnittet om sorgehusbesöken att ”Det blir väl allt ovanligare att begravning äger rum utan någon kontakt mellan präst och sörjande”.¹⁵ Detta antyder att de mer eller mindre institutionaliserade samtalen mellan präst och sörjande tidigare inte varit lika självklara som de framstår som idag, utan att de är företeelser som steg för steg vuxit fram, så att de nu från kyrkans sida betraktas som ett närmast självklart moment i ”det sammanhang som sträcker sig från dödsbädden till avskedet vid graven”. I enskilda fall har det väl alltid förekommit att präster tagit kontakt med ett sorgehus för att vara till stöd och hjälp. I många miljöer medförde – och medför i viss mån fortfarande – både det dagliga livet och söndagens gudstjänst kontakter mellan de sörjande och prästen utan att kontakterna från vare sig de sörjandes eller prästens sida uppfattades som en mer eller mindre formaliserad del av skendet inför begravningen.

De ”medvetna” begravningssamtalen förefaller ha börjat bli vanliga under 1960-talet. Biskoparnas ämbetsberättelser från 1950-talet nämner inte i något fall sorgesamtal eller begravningssamtal. En orsak till detta kan ha varit att det formulär – utarbetat av Yngve Brilioth vid början av 1950-talet

¹⁵ *Handbok för begravning*, Kerstin Lindqvist och Lars Sverkström (red), Stockholm 1987, s. 15.

och så småningom använt ”i ett flertal andra stift”¹⁶ – som ingick i präster-
nas ämbetsberättelser fram till slutet av 1960-talet inte upptog några frågor
om begravningsamtal. Det är betecknande att i *Tala om döden*, som bygger
på en artikelserie i Svenska Dagbladet vintern 1967, argumenterade Helge
Brattgård – då domprost i Linköping – för att prästen skulle ha kontakter
med sorgehuset före akten i kyrkan eller kapellet, med utgångspunkt från
att kunskapen om den kristna synen på jordfästningen är så begränsad:

Det är därför ur alla synpunkter nödvändigt att präster och pastorer före jordfäst-
ningarna får tillfälle till personliga samtal med de sörjande.¹⁷

Brattgård sökte på olika sätt klargöra vilka betydelsefulla erfarenheter som
kunde vinnas genom sådana kontakter, och det ligger i hela hans framställ-
ning att de inte var ett återkommande inslag i prästernas arbetsschema.
Detta kan också utläsas av den artikel med vilken Brattgård inledde artikel-
serien.¹⁸

Under 1960-talet, och framförallt mot slutet av detta årtionde, började
det förekomma omnämmanden av begravningsamtal i biskoparnas ämbets-
berättelser.¹⁹ Den förste hos vilken man finner ett sådant omnämmande är
Gösta Lundström. Vid prästmötet i Strängnäs 1962 konstaterade han: ”Ett
hembesök som man aldrig vill försumma är när ett dödsfall har inträffat,
före en jordfästning”. Han tillade: ”...hur ofta känner man då inte med
vemod i hur mycket högre grad vi präster borde vara själasörjare”.²⁰ Vid det
följande prästmötet, 1968, påpekade Lundström: ”Besök i sorgehuset eller
annan kontakt med de närmast sörjande är ett *conditio sine qua non*”.²¹
Tidigt ute var också Gert Borgenstierna som, då han vid prästmötet i Karl-
stad 1965 redovisade utvecklingen på själavårdens område, formulerade en
retorisk fråga: ”Det förekommer väl t.ex. aldrig att en jordfästning förrättas
utan att hembesök i sorgehuset först avlagts?”²² Sex år senare konstaterade
han ändå att mindre än hälften av prästerna i stiftet ”som regel” gjorde
sorgehusbesök.²³ Vad Sven Silléns uttalande om kontakter med sorgehusen
vid prästmötet i Västerås 1968 egentligen säger om förekomsten av sådana
är inte helt tydligt:

¹⁶ Se *Protokoll och handlingar rörande prästmötet i Uppsala 1966*, Uppsala 1968, s. 89.

¹⁷ Brattgård, Helge: Bryt dödstystnaden! I *Tala om döden. 17 debattinlägg kring ett undanträngt
problem i det moderna samhället*, Stockholm 1967, s. 55–72.

¹⁸ Brattgård, Helge: Dödens nya ansikte. I *Tala om döden*, aa, s. 9–21.

¹⁹ Genomgången i fortsättningen av detta avsnitt bygger på de ämbetsberättelser som är tillgäng-
liga i biblioteket på Teologiska institutionen i Lund och/eller vid Lunds Universitetsbibliotek.
Enstaka ämbetsberättelser saknas emellertid i båda samlingarna och det har inte varit möjligt att
för denna forskningsuppgift ta del av ämbetsberättelser som kan finnas i stiftsarkiven utan att vara
tillgängliga i de nämnda biblioteken.

²⁰ *Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1962*, Nyköping 1962, s. 92.

²¹ *Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1968*, Nyköping 1968, s. 82.

²² *Handlingar rörande prästmötet i Karlstad den 23, 24 och 25 augusti 1965*, Katrineholm utan årtal,
s. 106.

²³ Se *Handlingar rörande prästmötet i Karlstad den 23, 24 och 25 augusti 1971*, Karlstad 1973, s. 174.

Och jag skulle vilja säga som min personliga mening här, att lika väl som det väl länge varit sed, så vitt jag förstår, att när det funnits fysisk möjlighet och t.o.m. när det inte har funnits det, en präst icke har jordfäst någon utan att förut ha haft personlig kontakt med sorgehuset ...²⁴

Ett klarare belägg för att begravningsamtalen var på väg att bli vanliga under slutet av 1960-talet, finner man i de utdrag ur kontraktsprostarnas ämbetsberättelser som Helge Ljungberg lät ingå i sin redovisning av utvecklingen i Stockholms stift vid prästmötet 1969. Från Södermalms kontrakt konstateras att man hade många jordfästningar, vilket ledde till att

En väsentlig del av prästens tid anslås för detta viktiga självvårdande arbete. Samtal med de närmast sörjande, besök i hemmet, helst vid s.k. samling, och vid jordfästningen en kort tydlig förkunnelse av evangelium och gärna ett deltagande i det rent mänskliga som prästen lärt känna i umgänget med de sörjande som står närmast ...²⁵

Man kan observera att samtliga de ämbetsberättelser som indikerar att sorgehusbesök och begravningsamtal var vanliga under 1960-talet, hänför sig till de mellansvenska stiftet.

I ämbetsberättelserna från 1970-talet blev det vanligt att biskoparna i sina ämbetsberättelser tog upp något om prästernas samtal med de sörjande inför jordfästningen. Det är inte möjligt – eller av större intresse – att här notera alla omnämningen av den typ som t.ex. ärkebiskop Bertil Werkström gjorde 1980: ”Hembesök i samband med dödsfall synes numera vara regel.”²⁶ En nyansering av dessa yttranden får man när man tar del av Helge Brattgårds synpunkter vid prästmötet i Skara 1978:

Här (= inför jordfästningarna) förekommer däremot regelbunden kontakt med hemmen, dock rätt ofta endast genom telefonsamtal. I många små församlingar är prästen väl bekant med sitt folk och där är besök i sorgehuset kanske inte alltid nödvändigt. Att de så gott som alltid är välkomna bekräftar erfarenheten.²⁷

Synpunkten att samtalen kan vara överflödiga i de små församlingarna möter man också hos Sven Ingebrand i Karlstad 1978.²⁸

Biskoparnas ämbetsberättelser från stiftet i södra och västra Sverige ger delvis en annan bild av kontakterna med sorgehusen än det hittills redovisade materialet. Sven Lindegårds föredragning i Växjö 1978 antyder att begravningsamtalen inte var helt allmänna i stiftet:

Jag tar som självklart, att varje präst före en jordfästning besöker sorgehuset. För egen del skulle jag finna det helt otänkbart att förrätta en jordfästning utan sådan kontakt.²⁹

²⁴ Västerås stifts prästmöteshandlingar 1967, Västerås 1974, s. 63.

²⁵ Handlingar rörande prästmötet i Stockholm den 9, 10 och 11 juni 1969, Stockholm 1969, s. 93.

²⁶ Protokoll och handlingar rörande prästmötet i Uppsala 1980, Uppsala 1981, s. 113.

²⁷ Församlingen i Skara stift; Skara stifts prästmöte 1978, Skara 1979, s. 69.

²⁸ Se Handlingar rörande prästmötet i Karlstad den 28–30 augusti 1978, Karlstad 1981, s. 83.

²⁹ Prästmötet i Växjö 1978, Klippan 1979, s. 100.

Som framgår av följande avsnitt har begravningssamtalen blivit allmänt förekommande i Göteborgs stift betydligt senare än på andra håll i landet. Det är också uppenbart att de inte prioriterats från stiftsledningens sida. Bo Giertz framhöll visserligen i sin sista ämbetsberättelse den evangeliserande funktion som förrättningarna kunde ha, men han påpekade också att många brudpar och begravningsföljen ser prästen "för första och enda gången, när han utför den förrättning de anmodat honom om".³⁰ Detta hade han viss förståelse för i "de prästerliga glesbygder" som de stora församlingarna utgjorde, men han framhöll att i den mån det fanns "någon ledig timma" så var det viktigt att prästen ägnade den åt dop- och vigelsamtal. En defaitistisk syn på jordfästningarna som kontaktyta möter man i efterträdaren Bertil Gärtners ämbetsberättelse från 1975.³¹ I ämbetsberättelsen 1987 visade Gärtner fortfarande en kluven inställning till förrättningssamtalen:

Samtal i samband med förrättningar har blivit allt vanligare. Även om tidspressen ibland kan bli stor för prästerna försöker många i alla fall ta kontakter med dopföräldrar, vigselpar och sorgehus. Men dessa samtal har nog inte funnit sin bästa form överallt. I varje fall får de inte ett sådant innehåll att man kommer in på förrättningarnas andliga innehåll. ...

Samtal i samband med begravningar sker inte alltid, vilket är förstäeligt med tanke på det stora antal begravningar som prästerna i vissa av storstadsförsamlingarna har att förrätta. Men det är knappast att rekommendera. Den personliga kontakten, där den är önskad och möjlig, kan betyda en hel del.³²

Storstadsförsamlingarnas problematik kommer också fram i Per-Olov Ahréns ämbetsberättelser för Lunds stift. Liksom de allra flesta av biskoparna hade han en i grunden positiv syn på begravningssamtalen, men han såg också svårigheter:

Många större församlingar talar om kontakt endast genom telefonsamtal. Hembesök och sammanträffanden på annan plats sker i ett mindre antal fall. I några ämbetsberättelser sågs att telefonkontakt ofta räcker. Många anhöriga önskar heller inte besök.³³

Det sist påpekade förhållandet – att det finns efterlevande som inte önskar närmare kontakt med prästen – nämns också i Ahréns sista ämbetsberättelse där han även framhåller att det inte är alldeles ovanligt med begravningar där ingen nära anhörig finns på den ort där den avlidna levat och att möjligheterna till personlig kontakt därför kan vara mycket begränsade.³⁴

Sammanfattningsvis kan det sägas att biskoparnas ämbetsberättelser vis-

³⁰ Giertz, Bo: *I smältdegeln*; Göteborgs stift 1963–68, Göteborg 1969, s. 116.

³¹ Se *Handlingar rörande prästmötet i Göteborg 1975*, Uddevalla 1976, s. 75f.

³² *Handlingar rörande prästmötet i Göteborg 1987*, Klippan 1988, s. 31f.

³³ Ahrén, Per-Olov: *Kyrka på 80-talet; Ämbetsberättelse för Lunds stift 1981*, Malmö 1981, s. 55.

³⁴ Se Ahrén, Per-Olov: *Mitt ibland oss; Ämbetsberättelse till 1987 års prästmöte/stiftskonvent i Lunds stift*, Malmö 1987, s. 59.

serligen ger en uppfattning om hur seden med begravningsamtal vuxit fram, men det är i många avseenden en otydlig bild man får genom dessa källor, som ju i mångt och mycket speglar de enskilda biskoparnas prioriteringar. Seden att prästen mer eller mindre rutinmässigt har kontakt med ett sorgehus inför en begravning, förefaller att i varje fall i några stift ha etablerats på 1960-talet för att sedan bli allt mer allmän under 1970-talet. Från mitten av detta årtionde kan man, i de rikstäckande material som LUKA-listorna i Kyrkohistoriska arkivet i Lund erbjuder, följa hur begravningsamtalen blir en kyrklig rutin över hela landet.

BEGRAVNINGSSAMTALEN ENLIGT LUKA-LISTORNA

Kyrkohistoriska arkivet gick under 1960-talet över från att belysa förekomsten av olika kyrkliga seder och bruk i äldre tid genom uppteckningar av enskilda individers minnen, till att sända ut frågelistor till alla församlingar rörande olika kyrkliga bruk och seder i nutiden. Den första av dessa rikstäckande LUKA-listor (LUKA 4) gäller förhållandena 1962 och den andra (LUKA 12) gäller förhållandena 1968. Ingen av dessa båda listor hade bland frågorna om de aktuella begravningssederna någon fråga om begravningsamtalen, fastän man i övrigt inte bara efterfrågade förekomsten av bruk som var på väg att försvinna utan också förekomsten av bruk som var på frammarsch, som formerna för urnnedsättningar och begravingar som annonserades äga rum "i stillhet". Frånvaron av frågor om begravningsamtal i listorna från 1960-talet antyder möjligen att dessa samtal, åtminstone från en sydsvensk utsiktspunkt, uppfattades som en marginell företeelse under den aktuella perioden.

I den LUKA-lista (LUKA 15) som hänför sig till förhållandena 1974, finns för första gången en fråga om prästens kontakter med sorgehusen: "Samtalar prästen med de anhöriga före jordfästningen?". De fyra svarsalternativen markerades i följande utsträckning: "Nej" två procent, "Ibland" tio procent, "Ofta" 13 procent och "I regel" 75 procent. Enligt dessa uppgifter var alltså begravningsamtalen vid mitten av 1970-talet tämligen allmänt förekommande; man hade "I regel" samtalskontakter mellan präst och anhöriga före en jordfästning. Materialet visar emellertid på stora skillnader mellan de olika stift. Allra vanligast var "I regel"-svaret i Stockholms stift, där det markerades från 94 procent av församlingarna. Höga frekvenser för detta svar kan också noteras för de tre övriga stift i Mälardalsområdet. I de båda Norrlandsstift och i Lunds stift markerades "I regel"-svaret från omkring 70 procent av församlingarna, medan det förekom i mindre än hälften (46 procent) av svaren från församlingarna i Göteborgs stift. Från nästan en tiondel av församlingarna i detta stift gavs svaret "Nej" på frågan om samtal inför jordfästningen.

Svaren på frågan om begravningsamtal 1974 antyder både att bruket

med begravningsamtal spred sig ut över landet från huvudstadsregionen och att det fanns skillnader mellan olika delar av landet i det aktuella avseendet, vilka kunde ha sin grund i kyrkohistoriska förhållanden. Resultaten pekar i samma riktning som uppgifterna i biskoparnas ämbetsberättelser, dvs att bruket att ha samtal med sorgehusen först etablerades i området kring Stockholm.³⁵ Man kan observera att bruket med sådana samtal visserligen var mindre vanligt i Göteborgs stift än i de övriga stift, men att man i nästan hälften av församlingarna "I regel" hade begravningsamtal fastän stiftsledningens inställning till samtalen kan beskrivas som ljum.

I LUKA-listan (LUKA 19) som hänför sig till förhållandena 1980 ställdes frågan om begravningsamtalen på exakt samma sätt som i den föregående listan. Svartalernativet "I regel" markerades för 88 procent av församlingarna, medan "Nej"- och "Ibland"-svaren sammantaget endast markerades för fyra procent. I Stockholms, Strängnäs och Visby stift angavs för näst intill alla församlingar att man "I regel" hade begravningsamtal. I de övriga stift låg procentsatsen för detta svar mycket nära 90 utom i Göteborgs stift, där man från knappt två tredjedelar av församlingarna angav att samtal mellan präst och sörjande var det vanliga inför jordfästningen.

Frågan om förekomst av samtal med sorgehusen kompletterades 1980 med följdfrågor om formerna för samtalen: "Som hembesök", "På pastorex-p." och "Per telefon". Svartalernativen vid var och en av möjligheterna var "Ja" och "Nej" och detta gör att man inte får ut särskilt mycket av materialet. Hembesök markerades från över 95 procent av församlingarna, pastorexpeditionen markerades från en tredjedel av församlingarna och telefonmöjligheten markerades från knappt hälften av församlingarna. Pastorexpeditionsmöjligheten markerades i klart större utsträckning från församlingarna i Lunds, Luleå och framförallt Stockholms stift än i landet i sin helhet. Vad beträffar telefonmöjligheten angav man att den utnyttjades främst från Lunds, Göteborgs och Stockholms stift.

Med den allmänna spridning som begravningsamtalen hade redan 1980, blir uppgifterna om förekomsten av sådana samtal enligt de senare LUKA-listorna mindre intressanta. Enligt LUKA 21 (1986) förekom samtal mellan prästen och de anhöriga före begravningen "I regel" i 97 procent (svartalernativet "Ofta" gavs emellertid inte denna gång) av församlingarna; för Göteborgs stift var procentsatsen 87 procent.

När det gällde platsen för samtalen, var svartalernativen "Nej", "Ibland" och "I regel". Vid frågan om begravningsamtalen skedde som hembesök, markerades det sistnämnda svartalernativet från mer än fyra femtedelar av

³⁵ Mälardalsområdet har i många sammanhang framhållits som ett innovationscentrum i Sverige; se t.ex. Norborg, Knut: *Jordbruksbefolkningen i Sverige* (Meddelanden från Lunds universitets geografiska institution, Avhandlingar LVI), Lund 1968, s. 225. Denna generalisering har emellertid starkt ifrågasatts av historiska forskare; se Winberg, Christer: Flodstömmlinjen i forskningen i Edlund; Lars-Erik (red): *Kartan i kulturforskningens tjänst* (Kulturens frontlinjer; Skrifter från forskningsprogrammet KULTURGRÄNS NORR, 2), Umeå 1997, s. 26–51.

församlingarna. Klart under denna andel låg Stockholms, Lunds och framförallt Göteborgs stift (60 procent). Vid frågan om samtalen skedde "på pastorsexp./i församlingshem" var det vanligaste svaret (50 procent) att de inte ägde rum i sådana lokalteter, medan "i regel"-möjligheten markerades i mycket liten utsträckning. Det framgår av frekvensen av "ibland"-svar att det var klart vanligast att de sörjande kom till prästen istället för prästen till de sörjande i Stockholms stift. Därefter var detta vanligast dels i de båda nordliga glesbygdstiften och dels i Lunds stift. Vid frågan om samtalen skedde per telefon markerades "Ibland"-svaret för 45 procent av församlingarna. Särskilt ofta utnyttjades denna svarsalternativ från församlingarna i Göteborgs och Lunds stift (70 resp 60 procent), medan den inte nämndes så ofta från Stockholms stift (45 procent).

I den senaste LUKA-listan (LUKA 23), som gäller förhållandena 1995, är det endast den "allmänna" frågan om begravningsamtal som står kvar från de tidigare listorna. Förändringarna i svaren från inventeringen nästan tio år tidigare är obetydliga. Svaret "I regel" gavs fortfarande från 97 procent av församlingarna och den tioprocentiga avvikelser för församlingarna i Göteborgs stift kvarstod oförändrad. Formerna för kontakterna med sorgehusen belystes inte i denna inventering av den kyrkliga seden.

Slutsatsen av de uppgifter om begravningsamtalen som finns i Kyrkohistoriska arkivets frågelistor blir att seden att ha sådana samtal framstår som tämligen fast etablerad på de flesta håll i landet vid mitten av 1970-talet. Ett osäkerhetsmoment ligger emellertid i vad svarsalternativet "I regel" innebär och om det har samma innebörd i olika miljöer. Detta alternativ borde markeras av alla församlingar där man har kontakter med sorgehusen i minst hälften av fallen – och svaret ger alltså utrymme för en ganska stor variation i den faktiska förekomsten av begravningsamtal: från hälften av de enskilda fallen upp till en hundra procentig förekomst. Vad man kan konstatera på grundval av "I regel"-alternativet är egentligen endast att seden med begravningsamtal var fast etablerad i den församling där man valde att ge detta svar.

Med bortseende från de metodiska reservationerna, kan det sägas att samtal mellan präst och sörjande senare blivit ännu mera allmänna, så att det redan vid 1980-talets ingång endast var i rena undantagsfall man från församlingarna markerade att sådana kontakter inte förekom "I regel". Förändringarna i svaren mellan 1974 och 1980 antyder ett snabbt accepterande av bruket att ha begravningsamtal. En sådan utveckling är emellertid vanlig under den senare delen av en innovationsprocess och säger inget om takten i upptagandet av ett nytt bruk under den tidigare delen av samma process.³⁶

Stabiliteten mellan 1986 och 1995 är värd att notera. Man spårar i mate-

³⁶ Se Rogers, Everett M.: *Diffusion of Innovations*, 4th ed., New York m.fl. orter 1975, särskilt kap. 1, 3 och 6.

rialet inte någonting som tyder på att den tillbakagång för kyrkliga seder och bruk som kan iakttas i många andra sammanhang under den aktuella perioden, skulle ha gjort sig gällande beträffande förekomsten av begravningsamtal. Materialet i LUKA-listorna om begravningsamtalen ger emellertid en ganska otydlig bild av dessa samtal, eftersom det knappast säger något om var samtalen äger rum och inget om vilka frågor som aktualiseras under samtalen. En klarare uppfattning om hur samtalen gestaltar sig får man i ett material om enskilda begravingar, vilket hänför sig till i stort sett samma tidpunkt som de till församlingarna knutna uppgifterna i den senaste LUKA-listan.

ETT MATERIAL MED 2 200 BEGRAVNINGAR

Som en del av projektet *Begravnings seder – studier av sociala skillnader efter döden* genomfördes under 1997 en enkätundersökning som vände sig till alla präster inom Svenska kyrkan. Materialinsamlingen redovisas i en särskild rapport,³⁷ och endast några basfakta om materialet återges därför här.

Vid månadsskiftet april-maj 1997 utsändes från Teologiska institutionen i Lund ett formulär med *Frågor om en begraving* till alla präster (3 035) med församlingstjänst enligt matrikeln för Svenska kyrkan för 1997. Prästerna ombads besvara formulären efter nästa begravningsgudstjänst de ledde. Alla frågor gällde denna enda begraving och det efterfrågades inte på något sätt hur det brukade vara. Med bortseende från de tjänstlediga prästerna, sände 75 procent av de tillfrågade in ifyllda formulär, så att det tillgängliga materialet beskriver 2 222 begravingar. Svarsfrekvensen var ungefär densamma bland manliga och kvinnliga präster, bland kyrkoherdar och komministrar, bland äldre och yngre och bland präster i olika typer av pastorat. Däremot skiftade svarsfrekvensen ganska mycket mellan stiftet, och skillnaderna kan något förenklat beskrivas som att det var flera som svarade i Götalandsstiftet än i Svealands- och Norrlandsstiftet. Högst var emellertid svarsfrekvensen i Västerås stift (80 procent) och lägst var den i Härnösands stift (61 procent).

Nästan fyra femtedelar av de begravingar som materialet upptar ägde rum under april, maj och juni 1997; återstoden under främst hög- och sensommaren samma år. Hälften av begravingarna gällde män och hälften kvinnor. Begravingar av personer under 50 år är något överrepresenterade i materialet. Det finns, i relation till hur många begravningsgudstjänster kyrkostatistiken redovisar för ett år, något för få begravingar från Stockholms stift och därmed också från de största pastoraten, medan det finns något för många begravingar från pastorat med 5 000 till 10 000 invånare.

³⁷ Se Gustafsson, Göran: *2 222 begravingar; insamlingen av ett enkätmaterial*, Lund, Teologiska institutionen, 1998.

Även om man kan peka på att det insamlade materialet vid enskilda variabler inte helt motsvarar fördelningarna av präster eller av döda, bör uppgifterna ge en god bild av hur begravningarna och skeendet kring begravningarna inom Svenska kyrkan gestaltar sig vid slutet av 1990-talet. Något äldre material av motsvarande karaktär att jämföra resultaten med finns inte. Här redovisas endast den begränsade del av materialet som gäller begravningssamtalen.

FORMERNA FÖR BEGRAVNINGSSAMTALEN

Inledningsvis kan det konstateras att enkätmaterialet förstärker bilden som LUKA-materialet ger av att samtal mellan präst och sörjande är något som under 1990-talet är helt allmänt förekommande. Av prästerna som besvarade enkäten var det endast ett tiotal – en halv procent av alla – som vid frågan ”Hade Du någon kontakt med sorgehuset före begravningsgudstjänsten?” gav ett negativt svar. Ett par förklarade sitt ”Nej” med att de efterlevande genom begravningsbyrån undanbett sig alla kontakter med prästen. Något flera angav att det rört sig om socialbegravningar eller motsvarande, där inga anhöriga fanns. I en handfull fall gavs ingen förklaring till det negativa svaret, men prästerna angav att de deltog i en minnesstund efter begravningsgudstjänsten, och här förefaller det alltså som om de – av en eller annan anledning – bara inte ansett det nödvändigt med kontakter med de sörjande. Detta är emellertid rena undantag och huvudresultatet är helt oomtvistligt: Ett samtal mellan prästen och de anhöriga före begravningsgudstjänsten är, vid sidan av denna gudstjänst, nästan det enda fasta inslaget i ”det sammanhang som sträcker sig från dödsbädden till avskedet vid graven”.

Formerna för begravningssamtalen varierar emellertid i hög grad. En viktigare fråga än den om förekomst av kontakter var därför: ”Hur skedde kontakterna med sorgehuset?”. Sex svarsalternativ gavs: ”Besök i den dödas hem”, ”Besök i anhörigas hem”, ”Samtal i församlingslokaler”, ”Kontakt då tacksägelsen lästes”, ”Samtal per telefon” och ”Annat sätt” med utrymme för förklaring. Dessa möjligheter utnyttjades enligt kodningen av materialet i följande utsträckning: ”Hembesök” 40 procent, ”Besök hos anhörig” 26 procent, ”Samtal i församlingslokaler” 17 procent, ”Kontakt vid tacksägelse” 13 procent, ”Telefonsamtal” 60 procent och ”Annan form för kontakt” 9 procent. För att inte sifferredovisningarna skall bli alldeles för många och överskådliga, måste svaren om kontaktformerna på något sätt komprimeras.

Ett första steg mot en komprimering var att granska de svar som skrivits in när man markerat ”Annat sätt”. Det gick i stor utsträckning att föra in dessa svar under de andra svarkategorierna. Det inte alldeles ovanliga sva-

ret "Besök i prästgården" kunde föras till "Samtal i församlingslokaler". "Besök hos make på ålderdomshem" var egentligen ett "Besök i den dödas hem" och "Vid bisättningen" liksom "Medföljde vid utväljande av gravplats" kunde ses som åtminstone likvärdigt med en "Kontakt då tacksägelsen lästes". Genom detta förfarande reducerades antalet "Andra sätt"-svar med två tredjedelar, från 190 till 60 eller till att förekomma i mindre än tre procent av alla begravningsbeskrivningarna.

De återstående "Andra sätten" är mycket skiftande och sträcker sig från faxkontakter, möten på anhörigas arbetsplats och "Lunch på stan" till svar som "Kallades till sjukhuset och tog emot anhöriga och visade den döde" och "Enskilda samtal med f d hustru och barnen p g a 'rassel'". Dessa återstående "Andra sätt"-svar har lämnats utanför de fortsatta bearbetningarna, vilket kan motiveras både med att i det stora flertalet av dessa fall har också andra typer av kontakter förekommit och med att vad som beskrivs sträcker sig från ytliga till synnerligen djupgående kontakter som endast med våld på materialet skulle låta sig sammanföras till en enda kategori.

Som ett första steg i det fortsatta arbetet att få en sammanhållen "kontaktformsvariabel" sammanfördes svaren om "Besök i den dödas hem" och "Besök i anhörigs hem" till en kategori "Hemkontakt". Inför drygt 60 procent av alla begravningarna gjorde prästerna ett eller flera hembesök hos anhöriga till den som skulle begravas. Om en präst i dessa fall också har talat med de anhöriga på telefon, mött dem vid läsningen av tacksägelsen eller haft kontakt med dem på pastorsexpeditionen, har ansetts ointressant. Vad som registrerats i "kontaktformsvariabeln" är vad som åtminstone i normalfallet bör innebära den mest personliga formen av kontakt mellan präst och sörjande, sett från de sörjandes sida.

I nästa steg utsorterades de fall där det inte förekommit "Hemkontakt", men där prästen träffat de anhöriga i församlingens lokaler (eller i prästgården). Denna kategori, där inte prästen kommer till de anhöriga utan de anhöriga till prästen, torde oftast innebära en mera formell kontakt än vad "Hemkontakt" gör. Den betecknas som "Församlingskontakt" – och inför omkring en sjättedel av begravningarna (18 procent) var denna typ av kontakt den närmaste som förekom mellan präst och sörjande. I ett tredje steg bildades en kategori, "Tacksägelsekontakt", av de fall där präst och anhöriga visserligen möttes personligen, men i ett sammanhang som inte erbjuder särskilt goda möjligheter för ingående samtal, dvs i samband med att tacksägelsen över den döda lästes i kyrkan. Det är inte särskilt förvånande att det är ovanligt att man endast har denna form av kontakt; den redovisas vid knappt tre procent av alla de begravningar som beskrivs. Den sista kategorin bildas av de fall där prästen inte träffat de anhöriga personligen utan endast haft kontakt med dem per telefon. Sådan "Telefonkontakt" är ungefär lika vanlig som "Församlingskontakt", dvs den redovisas i en sjättedel av formulären. Fördelningen på de olika kontaktformerna i hela materialet återges i tabell 1.

Tabell 1. *Former för kontakt mellan präst och anhöriga inför en begravning. (n= 2 196)*

Hemkontakt	62,4 %
Församlingskontakt	17,7 %
Tacksägelsekontakt	2,8 %
Telefonkontakt	17,1 %
Summa	100,0 %

Sammanfattningsvis är det alltså så att inför tre femtedelar av alla begravningar möts präst och anhöriga i de efterlevandes hemmiljö och i ytterligare en femtedel har man personlig kontakt genom att de sörjande möter prästen i församlingens lokaler. Inför en sjättedel av begravningarna träffas emellertid inte prästen och de sörjande personligen utan talar med varandra per telefon.

Inte så få av de präster som markerat att de endast haft kontakter med de sörjande per telefon ansåg sig behöva förklara detta genom en hänvisning till att barnen bodde på annan ort eller liknande. Detta indikerar att man inte är helt nöjd med att inte ha kommit i personlig kontakt med de sörjande. Arbetet med enkätformulären ger ett allmänt intryck av att sorgehuskontakterna är något som prästerna tar på stort allvar och det är – som redan framgått – alls inte ovanligt att man redovisar både besök i den avlidnas hem och andra anhörigas hem eller att man utöver kontakter i hem och i församlingslokaler också träffat och talat med de sörjande i samband med läsningen av tacksägelsen.

Totalresultatet "Hemkontakt" i tre femtedelar av fallen och "Telefonkontakt" i en sjättedel av fallen bör emellertid nyanseras. Det finns en rad faktorer som kan påverka vilken typ av kontakter som förekommer mellan präst och sorgehus. Man kan åtminstone tänka sig fyra olika typer av faktorer som har betydelse i detta sammanhang. Man kan se till: 1) var i landet och i vilken miljö som begravningen äger rum, 2) karaktäristika hos prästen som har hand om begravningen, 3) karaktäristika hos den som skall begravas och 4) karaktäristika hos de efterlevande.

Med utgångspunkt från de uppgifter som redovisades från LUKA-materialet är det naturligt att fråga om det finns stiftsskillnader när det gäller formerna för kontakter mellan präster och sörjande. Tabell 2 visar hur ofta de olika kontaktformerna redovisas från de olika stiftens.³⁸

I samtliga stift är kontakter i samband med hembesök de som anges mest ofta och totalbeskrivningen blir att variationerna i procenttal stiftens emel-

³⁸ Denna och flertalet av de följande tabellerna är av utrymmesskäl "vända" jämfört med vad är standard, dvs de skall läsas vågrätt istället för lodrätt. Liknande praktiska skäl ligger också bakom n-talens placering i omedelbar anknytning till stiftsnamn, församlingskategori osv.

Tabell 2. Kontaktformer mellan präst och sörjande i stiften

Stift	Hem-kont.	Församl.-kont.	Tacks.-kont.	Telefon-kont.	Summa
Uppsala (178)	74 %	16 %	1 %	10 %	101 %
Linköping (160)	66 %	13 %	3 %	19 %	101 %
Skara (151)	71 %	10 %	3 %	16 %	100 %
Strängnäs (125)	68 %	17 %	2 %	14 %	101 %
Västerås (169)	68 %	20 %	–	12 %	100 %
Växjö (185)	67 %	8 %	6 %	19 %	100 %
Lund (333)	56 %	21 %	3 %	20 %	100 %
Göteborg (272)	53 %	14 %	5 %	27 %	99 %
Karlstad (119)	72 %	13 %	2 %	13 %	100 %
Härnösand (111)	62 %	19 %	5 %	14 %	100 %
Luleå (137)	66 %	15 %	3 %	15 %	99 %
Visby (26)	89 %	8 %	–	4 %	101 %
Stockholm (230)	45 %	37 %	1 %	17 %	100 %
Hela landet (2 196)	62 %	18 %	3 %	17 %	100 %

lan är tämligen måttliga. Det finns emellertid en skillnad mellan de tre storstadsstiften och alla övriga stift: hembesök är mindre vanliga i Lunds, Göteborgs och framförallt Stockholms stift än i de andra stiften. I Stockholms stift är samtal med de sörjande i församlingens lokaler nästan lika vanliga som samtal i hemmen, medan telefonsamtal som enda kontaktform inte är vanligare där än flertalet andra stift. Vanligast att begravningsamtalen klaras av per telefon är det i Göteborgs stift. Däremot är det inte särskilt vanligt att prästerna och de sörjande möts i församlingens lokaler i detta stift.

Prästerna har vid bearbetningen av materialet indelats efter storleken på och tätortsgraden i de pastorat de tjänstgör i, efter samma principer som i *Nyckeln till Svenska kyrkans verksamhet*.³⁹ Resultaten av bearbetningen som återges i tabell 3 är med hänsyn till resultaten i tabell 2 inte särskilt överraskande. I storstadspastoraten är det ungefär lika vanligt – en tredjedel vardera – att begravningsamtalen sker i form av hemkontakt, församlingskontakt och telefonkontakt. Den mest markerade skiljelinjen i tabellen går mellan storstadspastoraten och förortspastoraten, där begravningsamtalen fördelar sig på de olika formerna på ungefär samma sätt som i resten av miljöerna. Skillnaderna mellan de större städerna (pastorat och samfälligheter med mer än 50 000 invånare) medelstora städer (20 000 till 50 000 invånare) och större tätorter (mindre än 20 000 invånare och hög urbaniseringsgrad) är helt obetydliga när det gäller formerna för kontakt mellan präst och sörjande inför en begravning. Inte heller de mindre tätorterna, landsbygden och den rena glesbygden skiljer sig från de mera urbaniserade

³⁹ Se *Nyckeln till Svenska kyrkans verksamhet och finanser*; Bokslut 1994, Örebro 1995, s. 8.

Tabell 3. *Kontaktformer mellan präst och sörjande i olika bebyggelsemiljöer*

Pastoratstyp	Hem-kont.	Församl.-kont.	Tacks.-kont.	Telefon-kont.	Summa
Storstad (229)	37 %	34 %	2 %	28 %	101 %
Förort (217)	58 %	27 %	1 %	15 %	101 %
Större stad (226)	63 %	20 %	1 %	16 %	100 %
Medelst. stad (196)	64 %	14 %	2 %	20 %	100 %
Större tätort (394)	66 %	15 %	2 %	17 %	100 %
Mindre tätort (356)	67 %	16 %	3 %	14 %	100 %
Landsbygd (373)	70 %	10 %	6 %	14 %	100 %
Glesbygd (133)	63 %	17 %	5 %	15 %	100 %
Hela landet (2 124)	62 %	18 %	3 %	17 %	100 %

miljöerna, när det gäller vilken form begravningssamtalen tar. Kontakter mellan präst och efterlevande i form av samtal i samband med tacksägelseläsningen är emellertid något vanligare i pastorat med liten tätortsbefolkning.

Trots att hela materialet omfattar över 2 000 begravningar räcker det endast i undantagsfall till för analyser där man tar hänsyn till två bakgrundsvARIABLER som stiftstillhörighet och bebyggelsemiljö samtidigt. Man kan emellertid med viss säkerhet jämföra storstadsdelarna av Lunds, Göteborgs och Stockholms stift, vad beträffar formerna för begravningssamtalen. Det framgår då att i Malmö dominerar inte någon av kontaktformerna, utan alla förekommer i omkring en tredjedel av fallen. I Göteborg är telefonkontakter (37 procent) och hemkontakter (34 procent) ungefär lika vanliga – och klart vanligare än församlingskontakter (26 procent). I Stockholm däremot har man församlingskontakter och hemkontakter ungefär lika ofta (40 procent), medan telefonkontakter är mera ovanliga (20 procent). Skillnaden i mönster mellan Göteborg och Stockholm går igen också när man ser till förortspastoraten. I Göteborgsförorterna är hemkontakterna vanligast, men telefonkontakter är vanligare än församlingskontakter, medan i Stockholmsförorterna (inklusive de i Uppsala och Strängnäs stift) församlingskontakterna är klart vanligare än telefonkontakterna; även här är dock kontakt med de sörjande i hemmen den vanligaste formen för begravningssamtal.

Det mönster som kom fram i LUKA-listorna och som antydde att begravningssamtalen varit mindre prioriterade i Göteborgs stift än i andra delar av landet, står alltså i viss mån kvar. Varför man i Stockholmsområdet i så mycket större utsträckning än i resten av landet väljer att möta de sörjande i församlingens lokaler finns det ingen enkel förklaring till. Möjligen har i detta sammanhang – liksom i flera andra sammanhang – den långa tid som ofta förflyter mellan dödsfall och begravning i Stockholmsområdet betydelse för hur kontakterna mellan präst och efterlevande gestaltar sig. Rimli-

gen är det ofta så att det dröjer innan det blir klart vilken präst som skall hålla begravningsgudstjänsten; då har man kommit några veckor från dödsfallet, så ett hembesök är inte lika naturligt som när ett besök kan ske endast några dagar efter det att hemmet blivit ett sorgehus. Förklaringen kan också ligga i att det är effektivare att de efterlevande – i den mån det inte rör sig om maka/make – söker sig till församlingslokalerna än att prästen skall söka upp efterlevande i stadsdelar långt från den egna församlingen.

Kontakt mellan präst och sörjande i samband med läsning av tacksägelse förekommer som enda kontaktform framförallt i landsbygdspastoraten i stiftet i södra och västra Sverige, där sådana samtal markeras som den "tätaste" kontakten i uppemot en åttondel av fallen. Denna kontaktform förutsätter både att den kyrkliga seden har en viss styrka och att det inte finns många präster i ett pastorat – så att man vet att den som leder söndagens gudstjänst också är den som skall svara för begravningen. Båda förutsättningarna finns i många av de små Götalandspastoraten.

Ser man till präster inom olika kategorier, kan det först konstateras att det inte föreligger några som helst skillnader mellan kyrkoherdar, komministrar och pastorsadjunkter när det gäller formerna för begravningssamtalen. Totalandelarna gäller med helt obetydliga variationer oavsett vilken av dessa tre kategorier präster man ser till. Detta resultat bekräftas då man jämför kyrkoherdar och komministrar i olika bebyggelsemiljöer, och det förefaller mot den bakgrunden ointressant att söka förklara de små skillnader som i några fall kommer fram vid jämförelser på stiftsnivå. Skillnaderna är inte konsistenta och torde mera sammanhånga med att de båda typerna av prästtjänster inte är jämnt fördelade på olika typer av pastorat än med att präster med olika typer av tjänst inte har likartade sorgehuskontakter inför en begravning.

Andelen kvinnliga och andelen manliga präster som vid den begravning de redovisar gjort hembesök i sorgehuset är helt densamma, dvs 62 procent. Däremot finns några små skillnader inom de återstående tredjedelarna. De kvinnliga prästerna har i något större utsträckning mött de sörjande i församlingens lokaler, medan de manliga prästerna både redovisar en större andel tacksägelsekontakter och en större andel samtal per telefon som enda kontakt. Skillnaderna går – mer eller mindre klart – igen i nästan samtliga bebyggelsemiljöer, men är särskilt påtagliga dels i förortspastoraten och dels i landsbygdspastoraten. I några stift finns en tendens att det är vanligare att de kvinnliga prästerna rapporterar att de gjort hembesök och det är också klart vanligare att de kvinnliga prästerna tar emot de sörjande i församlingens lokaler, samtidigt som det finns en tendens att de manliga prästerna endast redovisar telefonsamtal. Skillnaderna är emellertid med något undantag obetydliga. I Stockholms stift med många präster och med en relativt homogen bebyggelsemiljö varierar andelarna för de olika kontaktformerna med som mest fem procentenheter mellan kvinnor och män.

De äldre prästerna – de över 50 år – redovisar hemkontakter i något mindre utsträckning än de yngre prästerna, och bland de allra äldsta i materialet – de över 60 år – kan man också notera fåtaliga församlingskontakter och ett jämförelsevis stort antal tacksägelsekontakter och telefonkontakter. Mönstret med få församlingskontakter och många telefonkontakter går igen såväl bland kvinnliga som manliga äldre präster. Resultatet att de äldre prästerna har färre hemkontakter än de yngre och i större utsträckning litar till telefonen vid sorgesamtalen, skulle kunna ges den negativa tolkningen att det rör sig om präster som inte längre riktigt orkar med sin tjänst. En analys där formen för begravningssamtalen ställs mot hur länge prästerna haft sin nuvarande tjänst, ger emellertid en lite annan och – som det förefaller – mera positiv bild. Mellan de präster som tillträdde sin tjänst på 1980-talet, de som tillträdde under första halvan av 1990-talet och de som tillträtt tjänsten bara något år innan de besvarade enkäten, finns inga som helst skillnader i det aktuella avseendet. Däremot skiljer den lilla gruppen präster som tillträdde sin tjänst på 1970-talet ut sig från alla de andra genom att i mindre utsträckning redovisa hemkontakter (45 procent) och i större utsträckning redovisa såväl tacksägelsekontakter (14 procent) som telefonkontakter (27 procent). Mönstret är särskilt klart markerat i pastoraten med mindre tätorter och de rena landsbygds- eller glesbygdspastoraten. Här tonar en traditionell bild fram. Prästen har haft sin tjänst länge och känner en stor del av sina församlingsbor. Han eller hon vet vem det är som dött och väljer formerna för sorgesamtalet därefter. Långt ifrån alltid anser han eller hon ett hembesök vara det bästa. Många gånger räcker ett telefonsamtal och dessutom träffas man ofta när tacksägelsen läses i söndagens gudstjänst.

Även om det går att leta upp skillnader ifråga om hur man organiserar sorgesamtalen inom olika prästgrupper, är det helt tydligt att såväl typ av tjänst som faktorer som kön och ålder har ringa påverkan på vilken form kontakterna med de efterlevande har, särskilt om man jämför med den betydelse som stiftstillhörigheten har och likaså i vilken miljö prästerna arbetar.

Egenskaper och karakteristika knutna till den döda människa som skall begravas, har också sin betydelse för hur sorgesamtalen äger rum. Den dödas ålder är mycket betydelsefull i detta sammanhang, vilket framgår av tabell 4.

Tendensen i tabellen är helt klar. Sorgesamtal i form av hemkontakter är nästan den enda formen som förekommer när en ung människa har dött, men är mindre vanliga ju äldre den döda människan är. Mönstret är det omvända när man ser till församlingskontakter och framförallt till telefonkontakter. Man kan också notera att när det gäller dödsfall bland barn och ungdomar redovisas den senare formen överhuvudtaget inte.

Det resultat som kommer fram i tabell 4 beträffande de äldre döda sammanhänger sannolikt till stor del med hur konstellationen av sörjande ser ut, och denna kan också antas ligga bakom att det är betydligt vanligare

Tabell 4. *Kontaktformer mellan präst och sörjande vid dödsfall i olika åldersgrupper*

Den dödas ålder	Hem-kont.	Församl.-kont.	Tacks.-kont.	Telefon-kont.	Summa
– 29 år (50)	86 %	12 %	2 %	–	100 %
30 – 49 år (108)	72 %	17 %	2 %	9 %	100 %
50 – 64 år (218)	74 %	16 %	1 %	9 %	100 %
65 – 74 år (315)	75 %	12 %	2 %	10 %	99 %
75 – 84 år (690)	61 %	16 %	3 %	20 %	100 %
85 – år (692)	52 %	22 %	4 %	23 %	101 %

med hembesök då en man dött än då en kvinna dött. De sistnämnda skillnaderna analyseras närmare längre fram i artikeln. I de fall den döda varit gift eller sambo är hembesök av prästen mycket vanliga (80 procent), medan prästerna endast redovisar sådana besök i hälften av fallen då den döda varit ogift, frånskild eller änka/änkling. I de återstående fallen är det ungefär lika vanligt med församlingskontakter och telefonkontakter.

Prästerna ombads i formuläret söka precisera vilken social miljö den som begravdes hörde hemma i. Som svarsalternativ gavs "Arbetarmiljö", "Företagarmiljö" osv. När man ser till materialet för hela landet, antyds skillnader i riktning mot att hemkontakter var vanligare om den döda hörde hemma i vad som brukar benämnas de högre sociala skikten. Vid en analys som tar hänsyn till typ av pastorat, framträder detta mönster ganska tydligt i de mest urbaniserade pastoraten (Storstad, Förort, Större stad och Medelstor stad), medan det knappast märks i de mindre urbaniserade pastoraten (Större tätort, Mindre tätort, Landsbygd och Glesbygd). I den förra gruppen av pastorat redovisas hembesök inför 52 procent av begravningarna i "Arbetarmiljö", 54 procent i "Lägre tjänstemannamiljö", 64 procent i "Högre tjänstemannamiljö", 71 procent i "Företagarmiljö" och 72 procent i "Lantbrukarmiljö". I den senare gruppen pastorat är motsvarande andelar 66, 73, 64, 71 och 66 procent. Resultatet bör inte nödvändigtvis tolkas som att prästerna "gör skillnad på folk" i de folkrika pastoraten, medan de inte gör det i de mindre pastoraten. Det kan också tolkas som att man inte upplever det naturligt att ta emot prästen hemma i alla sociala skikt i den utpräglade stadsmiljön, medan någon sådan skillnad inte finns i de mindre tätortsdominerade pastoraten.

Det finns i enkätformuläret med *Frågor om en begravning* en fråga om den som skulle begravas var kyrkligt intresserad. Prästerna kunde i det stora flertalet fall göra en bedömning av detta. Svaren på frågan om sorgehuskontakter visar att hemkontakter – åtminstone i de mest urbaniserade miljöerna – var mindre ofta förekommande då den döda bedömdes vara "Mycket intresserad" än då bedömningen var "Inte alls intresserad" och framförallt än då den var "Något intresserad". Däremot visar det sig att i de fall – drygt tio procent av alla – där prästen uppger att han eller hon varit personligt

Tabell 5. *Kontaktformer mellan präst och sörjande med olika relation till den döda*

Släktskap	Hem-kont.	Församl.-kont.	Tacks.-kont.	Telefon-kont.	Summa
Make/Maka (939)	82 %	11 %	2 %	6 %	101 %
Föräldrar (66)	82 %	9 %	3 %	6 %	100 %
Barn (873)	50 %	25 %	4 %	21 %	100 %
Syskon (156)	49 %	20 %	3 %	28 %	100 %
Annan släkt (133)	25 %	20 %	2 %	53 %	100 %

bekant med den döda, markeras hemkontakter i något större utsträckning än då prästen inte alls kände eller endast haft tillfälliga kontakter med den döda. Tendensen är särskilt tydlig, när prästen också markerat att det förekommit kontakter med den döda under tiden närmast dödsfallet.

Vem den döda var och i vilken relation hon stod till prästen, har uppenbarligen viss betydelse för hur prästen kommer att handla vid kontakterna med ett sorgehus inför en begravning. De skillnader som kommer fram är emellertid inte det som är mest slående i materialet, utan det är istället att grundmönstret med tre femtedelar hemkontakter, en femtedel församlingskontakter och en femtedel telefonkontakter med mindre variationer är så stabilt. Det antydde tidigare att man kan anta att konstellationen av sörjande kan förklara en del av de skillnader som redovisats i de föregående avsnitten. I tabell 5 redovisas i vilken utsträckning de olika kontaktformerna kom till användning, med hänsyn tagen till vilken relation de närmast sörjande hade till den döda.

När de närmast sörjande är äkta makar (även sambor) eller föräldrar, är det mycket ovanligt att sorgesamtalen sker på annat sätt än genom hemkontakt. Fyra femtedelar av efterlevande makar och föräldrar tar emot prästen i hemmet och i ytterligare en tiondel av fallen möts sörjande och präst genom en församlingskontakt. Det är endast i undantagsfall som prästen sköter alla kontakter per telefon med sörjande makar och föräldrar. När de närmast sörjande utgörs av barn eller syskon till den döda, är det emellertid endast i hälften av fallen som prästen gör hembesök – i en fjärdedel av fallen sker kontakterna i församlingens lokaler och i en fjärdedel av fallen per telefon. Den sistnämnda kontaktformen är den vanligaste då mera avlägsna släktingar är de närmast sörjande.

Materialet räcker endast för en närmare analys av de fall där de närmast efterlevande är makar eller barn till den döda. Skillnaderna mellan hur begravningssamtalen bedrivs i olika miljöer är markerade också när man ser till vilka de efterlevande är. I storstäderna och deras förorter är det inte lika allmänt förekommande att prästen kommer hem till en efterlämnad make/maka som det är i alla andra miljöer. Hembesök hos efterlevande barn är närmast undantag i storstäderna och inte heller det vanliga i förorter och i

större och medelstora städer. I övriga miljöer förekommer däremot hemkontakter med barnen i gott och väl hälften av fallen. Det finns inga skillnader i detta avseende mellan tätorts- och lands-/glesbygdspastoraten.

Om den döda är en man eller kvinna har tämligen liten betydelse för hur kontakterna med de efterlevande sker. Är det en kvinna som är död och det finns en efterlevande make, sker sorgesamtalen i form av en hemkontakt i tre fjärdedelar av fallen. Är det en man som är död och det finns en efterlevande maka, sker sorgesamtalen i form av en hemkontakt i fem sjättedelar av fallen. Däremot har det ingen som helst betydelse om det är far eller mor som dött, när det gäller i vilken utsträckning de olika kontaktformerna utnyttjas när det är barn som är närmast sörjande; dvs när ingen efterlevande make/maka finns.

Slutresultatet av genomgången av vilken form begravningssamtalen har, blir att det visserligen finns variationer kring den totalfördelning som återges i tabell 1, men att detta är variationer som till inte ringa del är rimliga med hänsyn tagen till de faktorer av olika typ som analyserats. Det är således inte särskilt förvånande att hemkontakter är ovanligare och telefonkontakter vanligare, när de efterlevande är syskon eller andra släktingar än när det är själva kärnfamiljen som berörs av ett dödsfall. Det är inte heller överraskande att tacksägelsekontakterna är vanligast i lands- och glesbygdspastoraterna. Det är inte heller på något sätt överraskande att det finns ett antal dödsfall där kontakterna mellan präst och efterlevande inskränker sig till samtal per telefon; analysen har visat att det inte behöver vara så att denna kontaktmöjlighet bara tillgrips som en nödfallsåtgärd, utan den kan också komma till användning när den döda haft goda kontakter med kyrkan.

Materialet har framförallt visat att begravningssamtalen har avsevärt mer gemensamt med det synsätt på hur de bör handhas som Biskopsmötet gav uttryck för i *Ett biskopsbrev om död och begravning* än med den uppfattning om deras plats i processen kring begravningen som kommer fram i informationsskrifterna från begravningsbyråerna. Hittills har emellertid endast formen för begravningssamtalen analyserats. Det tillgängliga materialet ger också möjlighet att något närma sig innehållet i dessa samtal.

INNEHÅLLET I BEGRAVNINGSSAMTALEN

Efter frågan om formerna för begravningssamtalen ställdes frågan: "Vilka frågor kom upp i samtalet med de sörjande/anhöriga?". Den första svarsmöjligheten var "Vet inte eller kan inte svara". I det presentationsbrev som sändes ut tillsammans med enkäten framhölls att frågorna, när det gällde kontakterna med sorgehuset, kunde närma sig gränsen för vad man som präst kan meddela andra och att möjligheten att markera det nämnda svarsalternativet fanns vid dessa frågor. Det var emellertid endast ett fyrtiotal av prästerna som avstod från att ge något svar på frågorna om innehållet i

samtalen med de sörjande, inför den begravning som de redovisade i formuläret. Det kan naturligtvis anmärkas att enkätfrågor är ett trubbigt instrument när det gäller att belysa ett fenomen av så komplicerad karaktär som samtal mellan en präst och de sörjande efter ett dödsfall. Anmärkningen kan säkert vara berättigad, men det finns knappast några andra metoder som annat än i rena undantagsfall kan användas för att belysa det aktuella fenomenet.

Nästan undantagslöst (97 procent) markerade de präster som besvarat frågan, att man talat om "Praktiska frågor kring begravningen" och nästan lika vanligt (93 procent) var det att man angav att man talat om "Den dödas liv och egenskaper". Tre fjärdedelar (75 procent) markerade att man talat om "Sorgen efter den döda". Avsevärt färre (34 procent) hade i samtalet kommit in på "Frågor om lidande och död" och ännu färre (23 procent) hade talat om "Frågor om meningen med det skedda". En svarsmöjlighet, "Frågor om uppståndelsen", anknöt klart till den kristna synen på döden och 18 procent av prästerna angav att deras samtal med de sörjande hade kommit in på denna problematik.

Frågeformuläret hade också en "Annat"-möjlighet och denna markerades av 12 procent av prästerna. Markeringen skulle följas av en förklaring och svaren är mycket varierade. De sträcker sig från det allra mest praktiska som "Försäkringsfrågor" över den oro den efterlevande kan känna för framtiden ("Vad händer mig nu?") till de djupaste trosfrågor där både förtröstan – "Förvisningen om att flytta hem till Gud och att vara i Guds händer" – och ängslan – "Den dödas dödsångest" – kommer fram. Frågor som berör olika gravsättningsformer nämns av många, men det enskilda samtalsämne som oftast skrivits in är olika relationsfrågor som "Struligheter inom familjen", "Ilska, vrede, samvete. Relationskonflikt särbo/dödes släkt" eller "Utmattnings- och skuld i samband med vård och närvaro vid dödsbädden". Svaren är både skiftande och olikartade och det har inte förefallit rimligt att söka föra in dem under de kategorier som redan fanns. Man kan emellertid observera att totalt sett skulle kanske ytterligare omkring fem procent av samtalen klassificerats som sorgesamtal, där antingen existentiella eller traditionellt kristna frågeställningar tagits upp, om dessa "Annat"-svar integrerats i kodningen av samtalen.

Svaren på frågan om innehållet i sorgesamtalen har reducerats till fyra kategorier svar, alltefter vilka de mest djupgående frågorna som togs upp var. Den första kategorin bildas av de samtal där man tog upp "Frågor om uppståndelsen" och som alltså utgör ungefär 18 procent av alla samtalen; denna kategori kallas i fortsättningen "Uppståndelsesamtal". Den andra kategorin bildas av samtal där man tagit upp "Frågor om meningen med det skedda" och/eller "Frågor om lidande och död". Sådana "Existentiella samtal" nämns som de mest djupgående av 32 procent av prästerna. Lika många nämner att man talat om "Sorgen efter den döda" och denna kategori kallas i fortsättningen – för att inte förväxlingar med den allmänna termen "sorge-

Tabell 6. Begravningsamtalen fördelade efter innehåll i samtalen (n= 2 160)

Uppståndelsesamtal	18,1 %
Existentiella samtal	31,3 %
Saknadssamtal	31,7 %
Förberedelsesamtal	18,9 %
Summa	100,0 %

samtal” skall uppstå – ”Saknadssamtal”. Enligt 19 procent av formulären har samtalet mellan präst och sörjande inskränkt sig till att ta upp ”Praktiska frågor kring begravningen” och/eller ”Den dödas liv och egenskaper”, och dessa samtal omnämns i fortsättningen som ”Förberedelsesamtal”. Den exakta fördelningen av samtalen på de olika typerna framgår av tabell 6.

Hälften av alla begravningsamtalen innebär att prästen och de sörjande talar om frågor som rör djupa skikt i tillvaron, och ytterligare en tredjedel av samtalen tar upp den sorg som de efterlevande har att leva med. Endast i en femtedel av alla de fall som materialet täcker har samtalen stannat vid praktiska detaljer inför begravningen och vid samtal om den som skall begravas. Man kan observera att när det gäller ”Förberedelsesamtalen” har oftast båda ämneskretsarna berörts. Detta innebär att dessa samtal sällan inskränker sig till att uteslutande gå igenom skeendet vid begravningsgudstjänsten. Formen för begravningsamtalen har självfallet betydelse för innehållet i dem och i tabell 7 ställs innehåll mot form.

De begravningsamtal där kontakten mellan präst och sörjande sker per telefon, har ett helt annat innehåll än de samtal där man möts ansikte mot ansikte, vare sig detta möte sker i hemmiljö eller i församlingens lokaler. I hälften av fallen där man endast har telefonkontakt inskränker sig samtalen till att bli ”Förberedelsesamtal” och endast i en femtedel av fallen kommer man in på centrala religiösa eller existentiella frågor. I begravningsamtal som sker i form av ”Hemkontakter” eller ”Församlingskontakter” är proportionerna gott och väl de omvända. Över hälften av samtalen kommer in på de djupa frågorna och endast i en sjättedel eller mindre av samtalen kom-

Tabell 7. Innehåll i begravningsamtal med olika form

	Uppståndelse- samtal	Existentiella samtal	Saknads- samtal	Förberedelse- samtal	Summa
Hemkont. (1 348)	21 %	37 %	32 %	11 %	101 %
Församl.kont. (384)	22 %	31 %	31 %	16 %	100 %
Tacks.kont. (60)	7 %	23 %	30 %	40 %	100 %
Telefonkont. (368)	7 %	13 %	32 %	48 %	100 %

Tabell 8. *Innehåll i begravningsamtal i hem och församlingslokaler. Stiftsvis redovisning*

	Uppståndelse- amtal	Existentiella amtal	Saknads- amtal	Förberedelse- amtal	Summa
Uppsala (160)	25 %	39 %	27 %	9 %	100 %
Linköping (124)	16 %	34 %	40 %	11 %	101 %
Skara (118)	19 %	31 %	35 %	15 %	100 %
Strängnäs (105)	29 %	29 %	33 %	10 %	101 %
Västerås (148)	21 %	35 %	35 %	10 %	101 %
Växjö (135)	18 %	41 %	32 %	10 %	101 %
Lund (251)	19 %	44 %	26 %	12 %	101 %
Göteborg (180)	19 %	35 %	34 %	12 %	100 %
Karlstad (101)	18 %	25 %	40 %	18 %	101 %
Härnösand (88)	22 %	40 %	26 %	13 %	101 %
Luleå (111)	26 %	28 %	28 %	18 %	100 %
Visby (25)	20 %	28 %	28 %	24 %	100 %
Stockholm (186)	24 %	35 %	32 %	9 %	100 %
Hela landet (1732)	21 %	36 %	32 %	12 %	101 %

mer man inte längre än till ett "Förberedelsesamtal". I det lilla antal fall där kontakter mellan präst och sörjande i samband med att tacksägelsen läses i kyrkan är den enda formen av begravningsamtal, liknar fördelningen av samtalen på de fyra innehållskategorierna betydligt mera motsvarande fördelning vid telefonkontakter än vid hem- och församlingskontakter.

Det har tidigare framgått att formerna för begravningsamtalen något skiftar mellan stiftet och mellan olika bebyggelsemiljöer. Då analysen nu går över till att klarlägga vilka faktorer som kan ha betydelse för vilket innehåll begravningsamtalen får, är det mot denna bakgrund rimligt att lämna de samtal som skett i form av "Tacksägelsekontakter" och "Telefonkontakter" utanför analyserna. Det finns emellertid alla skäl att hålla i minnet att de fortsatta analyserna endast innefattar de begravningsamtal som äger rum i form av "Hemkontakter" och "Församlingskontakter". Analyserna följer samma mönster som i föregående avsnitt, dvs i tur och ordning beaktas stift/bebyggelsemiljö, karaktäristika hos prästen, karaktäristika hos den döda och karaktäristika hos de efterlevande. I tabell 8 redovisas materialet stiftsvis.

Skillnaderna mellan stiftet är helt obetydliga, och avvikelserna från toltalen överstiger endast i ett fåtal fall tio procentenheter. Begravningsamtalen som sker i form av personliga kontakter är med andra ord varandra mycket lika över hela landet. Den kristna kärnfrågan om uppståndelsen kommer inte upp i större utsträckning i de kyrkliga Götalandsstiftet än i landet i övrigt. Snarare är det så att det är flera präster i de mellansvenska stiftet som talat med de sörjande om uppståndelsen. Skillnaderna är emellertid små och vad man framförallt noterar i tabell 8 är enhetligheten. I

Tabell 9. Innehåll i begravningsamtal i hem och församlingslokaler. Redovisning efter pastoratstyp

Pastoratstyp	Uppståndelse-samtal	Existentiella samtal	Saknads-samtal	Förberedelse-samtal	Summa
Storstad (159)	21 %	34 %	33 %	12 %	100 %
Förort (182)	26 %	36 %	28 %	10 %	100 %
Större stad (185)	20 %	40 %	31 %	9 %	100 %
Medelst. stad (150)	19 %	32 %	32 %	17 %	100 %
Större tätort (312)	24 %	34 %	33 %	9 %	100 %
Mindre tätort (286)	16 %	37 %	31 %	15 %	99 %
Landsbygd (295)	22 %	33 %	33 %	13 %	101 %
Glesbygd (105)	20 %	31 %	37 %	11 %	99 %
Hela landet (1674)	21 %	35 %	32 %	12 %	100 %

tabell 9 återges motsvarande uppgifter som i tabell 8 för olika bebyggelsemiljöer.

Inte heller i denna tabell framkommer några nämnvärda skillnader, utan begravningsamtalen fördelar sig på de olika innehållskategorierna på samma sätt i storstäderna och deras förorter som på landsbygden och i den rena glesbygden, trots att den kyrkliga aktiviteten är så mycket högre i de båda sistnämnda miljöerna än i de båda förstnämnda.

De resultat som kommer fram i tabellerna 8 och 9 är väl värda att beakta, ty de antyder att när det kommer till religiösa och existentiella frågor är man – i varje fall inte i den speciella situation som råder efter ett dödsfall – inte mera främmande för att tala om dem i de områden och miljöer där den kyrkliga seden är svag än i de områden och miljöer där denna sed bevarat sin styrka. Yttre och synliga förhållanden, som mängd av gudstjänstbesök eller frekvens av konfirmationer säger med andra ord långt ifrån hela sanningen om det intresse för religiösa frågor som finns i olika miljöer. Man kan i sammanhanget erinra om att enligt ett omfattande material från 1980-talet var andelen som sade sig vara "intresserade av religion och livsåskådning" ungefär densamma i alla bebyggelsemiljöer.⁴⁰

Samvariationen mellan egenskaper hos prästerna och innehållet i deras begravningsamtal är komplicerad och svårtolkad. Kyrkoherdar och komministrar skiljer sig endast obetydligt. Några ålderskillnader framträder. De yngsta prästerna – de under 30 år – och de äldsta prästerna – de över 60 år – markerar, i något större utsträckning än de i mellanåldrarna, både att de talat om uppståndelsen och att samtalet rört sig om vad som här betecknats som "förberedelsefrågor". Skillnaderna mellan kvinnliga och manliga präster är obetydliga, men pekar mot att kvinnorna i något större utsträckning kommer in på existentiella frågor. Denna tendens är mera påtaglig då man

⁴⁰ Se Gustafsson, Göran: *Tro, samfund och samhälle*, 3:e upplagan, Örebro 1997, s. 39.

Tabell 10. *Innehåll i begravningsamtal i hem och församlingslokaler. Redovisning efter den dödas ålder*

	Uppståndelse- samtal	Existentiella samtal	Saknads- samtal	Förberedelse- samtal	Summa
– 29 år (48)	38 %	54 %	8 %	–	100 %
30–49 år (96)	26 %	52 %	20 %	2 %	100 %
50–64 år (191)	24 %	48 %	24 %	4 %	100 %
65–74 år (271)	24 %	38 %	30 %	9 %	101 %
75–84 år (526)	19 %	33 %	36 %	12 %	100 %
85 – år (500)	18 %	26 %	38 %	18 %	100 %
Totalt (1632)	21 %	35 %	32 %	11 %	99 %

håller den miljö de arbetar i under kontroll. Bland präster i de folkrikaste och folktätaste pastoraten (Storstad/Förort/Större stad/Medelstor stad) uppger fler kvinnor än män att de talat om uppståndelsen och existentiella frågor och fler män än kvinnor att de talat om sorgen och om förberedelser för begravningen. I de mindre folkrika och folktäta pastoraten (Större tätort/Mindre tätort/Landsbygd/Glesbygd) finns inga skillnader mellan kvinnliga och manliga präster, när det gäller begravningsamtalens innehåll. Bilden blir inte klarare av att man, när man håller ålder under kontroll (tioårsgrupper), inte finner några säkerställda skillnader mellan kvinnliga och manliga präster i någon av de sex åldersgrupperna. Mot denna bakgrund förefaller det säkrast att stanna vid slutsatsen att yttre karaktäristika hos prästen, såsom ålder, kön och tjänsteställning, inte är avgörande för vilket innehåll sorgesamtalen får.

Om den döda är en man eller kvinna har inte någon som helst betydelse för vilken inriktning begravningssamtalet får. Däremot är – som framgår av tabell 10 – åldern på den som skall begravas viktig för vad prästen och de efterlevande samtalar om.

Tabellen visar mycket regelbundna mönster. Ju yngre den person som dött är, ju vanligare är det att begravningsamtalen kan kategoriseras som "Uppståndelsesamtal" och "Existentiella samtal". Om den döda inte nått pensionsåldern, har tre fjärdedelar av samtalen denna karaktär. Är det en riktigt ung människa som dött, kommer samtalen endast i undantagsfall inte in på de djupgående frågorna. Omvänt ökar andelen samtal om sorgen och samtalen som är en direkt förberedelse för begravningen med åldern på den döda. Några liknande regelbundenheter framkommer inte, vare sig man ser till den dödas civilstånd eller sociala bakgrundsmiljö. Däremot finns det en tendens att de djupgående frågorna kommer upp oftare inför begravningar av personer som inte varit medlemmar av Svenska kyrkan än inför begravningar av kyrkomedlemmar. Materialet är litet, men resultatet är på intet sätt orimligt. Ett liknande resultat får man, då den något större

Tabell 11. *Innehåll i begravningssamtal i hem och församlingslokaler. Redovisning efter den dödas kyrkliga intresse*

	Uppståndelse- samtal	Existentiella samtal	Saknads- samtal	Förberedelse- samtal	Summa
Ej intresserad (256)	18 %	38 %	32 %	12 %	100 %
Ngt intresserad (837)	23 %	39 %	28 %	10 %	100 %
Mkt intresserad (219)	30 %	24 %	32 %	14 %	100 %

gruppen av döda med vad prästen bedömt som invandraranknytning beaktas för sig, däremot inte då man beaktar gruppen av döda med vad prästen bedömt som frikyrkoanknytning.

Ett intressant resultat får man då man delar materialet efter det kyrkliga intresse som prästen ansett att den döda haft. Uppgifterna återges i tabell 11.

Samtal om uppståndelsen är klart vanligare, när den döda bedömts ha stort kyrkligt intresse än när intresset varit mindre eller obefintligt. Samtalen kring existentiella frågor mellan präst och sörjande är emellertid betydligt vanligare, när den döda endast bedömts ha något kyrkligt intresse eller helt sakna sådant intresse. Slutresultatet är att de båda första kategorierna sammantagna är vanligare både bland dem som saknat kyrkligt intresse (56 procent) och bland dem som haft något kyrkligt intresse (62 procent) än bland dem som uppges ha haft stort kyrkligt intresse (54 procent). Samtal om uppståndelsen har betydligt oftare (39 procent) varit ett tema vid begravningssamtalet i det lilla antal fall, där prästen haft kontakt med den döda under tiden närmast före dödsfallet än i andra begravningssamtal.

När man ser till vilka de efterlevande är, finner man att innehållet i begravningssamtalen skiftar något beroende på i vilken släktrelation de närmast sörjande står till den döda. Det förvånande är emellertid inte de små skillnaderna utan att innehållet i samtalen med de båda största efterlevandegrupperna, dvs maka/make/sambo och barn utan någon kvarlevande förälder, skiljer sig så lite. Fördelningarna på samtalskategorierna är i stort sett desamma, men med några procentenheter mer på såväl "Uppståndelse-samtal" som "Existentiella samtal", när en efterlevande maka/make står som närmast sörjande än när barnen gör det. Det längsta man kan driva analysen är att ta hänsyn till såväl prästens kön, den dödas kön och i vilken relation de närmast efterlevande står till den döda – och alla uppgifterna integreras i tabell 12.

Tabellen tillåter jämförelser på olika nivåer. Man kan – under kontrollhållande av den dödas kön och de efterlevandes relation till den döda – se vilken betydelse prästens kön har för innehållet i begravningssamtalet, genom att jämföra raderna 1 och 2, 3 och 4, 5 och 6 samt 7 och 8. Skillna-

Tabell 12. *Innehåll i begravningssamtal i hem och församlingslokaler. Redovisning efter relation till den döda, den dödas kön och prästens kön*

	Uppståndelse- samtal	Existentiella samtal	Saknads- samtal	Förberedelse- samtal	Summa
<i>Rad 1 (82)</i> Den döda: Kvinna Sörjande: Make Präst: Kvinna	20 %	45 %	29 %	6 %	100 %
<i>Rad 2 (172)</i> Den döda: Kvinna Sörjande: Make Präst: Man	20 %	40 %	36 %	5 %	101 %
<i>Rad 3 (170)</i> Den döda: Man Sörjande: Make Präst: Kvinna	24 %	41 %	34 %	2 %	101 %
<i>Rad 4 (423)</i> Den döda: Man Sörjande: Make Präst: Man	23 %	35 %	31 %	11 %	100 %
<i>Rad 5 (137)</i> Den döda: Kvinna Sörjande: Barn Präst: Kvinna	23 %	37 %	28 %	12 %	100 %
<i>Rad 6 (308)</i> Den döda: Kvinna Sörjande: Barn Präst: Man	21 %	27 %	36 %	16 %	100 %
<i>Rad 7 (64)</i> Den döda: Man Sörjande: Barn Präst: Kvinna	14 %	34 %	42 %	9 %	99 %
<i>Rad 8: (135)</i> Den döda: Man Sörjande: Barn Präst: Man	16 %	36 %	31 %	16 %	99 %

derna är inte stora, men det finns dels en tendens att de kvinnliga prästerna i större utsträckning än de manliga talar om existentiella frågor och dels en tendens att det är något vanligare att de manliga prästernas kontakter med de sörjande stannar vid vad som betecknats som "Förberedelsesamtal".

Man kan också jämföra vilken betydelse det har om den döda är en man eller en kvinna och samtidigt hålla prästens kön och de efterlevandes relation till den döda under kontroll. Detta sker genom jämförelser mellan ra-

derna 1 och 3, 2 och 4, 5 och 7 samt 6 och 8. Vissa skillnader framträder, men de är inte systematiska och det förefaller säkrast att hålla fast vid den tidigare slutsatsen att den dödas kön inte har någon betydelse för vilket innehållet blir i ett sorgesamtal.

Man kan utifrån tabell 12 också – med kontroll för prästens kön och den dödas kön – klarlägga om det har någon betydelse för vad som kommer upp i begravningssamtalen, då det är en efterlevande make/maka eller då det är den dödas barn som är prästens samtalspartner. När man jämför rad 1 och 5, rad 2 och 6, rad 3 och 7 samt rad 4 och 8, finner man åtminstone ett resultat som är värt att beakta: Genomgående är vid alla fyra jämförelserna de sammantagna procenttalen för "Uppståndelsesamtal" och "Existentiella samtal" större i raderna i den övre halvan av tabellen än i den nedre halvan. Detta innebär alltså att det är något vanligare att en präst och en efterlevande make/maka/sambo kommer in på de mest centrala frågorna i ett sorgesamtal, än att en präst och efterlevande barn gör det. Den andra sidan av detta är att det är vanligare att samtalen endast blir "Förberedelsesamtal", om det är en präst och efterlevande barn som möts än då en präst och en efterlevande maka/make/sambo möts.

De senast diskuterade skillnaderna är emellertid små. Man bör inte fastna vid dessa skillnader utan istället konstatera att även i begravningssamtal där det är barn till den döda som står som närmast sörjande, stannar samtalet sällan vid de yttre frågorna; man talar oftast också om sorgen efter den döda och i hälften av fallen finns dessutom den djupare dimensionen med. Man kan invända att barn är lika närstående som en maka/make, och så är det naturligtvis, men man måste också konstatera att det rör sig om människor som hör till skilda generationer. Den efterlevande makan/maken hör som regel till den äldre generation, där den religiösa aktiviteten är störst och där man också väntar att finna det största intresset för religiösa frågor. De efterlevande barnen däremot hör som regel till en medelåldersgeneration med mindre religiös aktivitet, men där ändå benägenheten att diskutera i vid mening religiösa frågor inte är mycket mindre än bland de äldre, när man kommer till en sådan gränssituation som ett dödsfall med åtföljande begravning i familjen utgör. En liten reservation måste emellertid göras. Hela analysen av innehållet i begravningssamtalen har byggts på svaren som gäller de samtal som förs ansikte mot ansikte och sådana samtal är – som framgick av tabell 5 – något vanligare när prästens samtalspartner är en efterlevande maka/make än när de närmast sörjande utgörs av den dödas barn.

Som sammanfattning av analysen av vilka temata begravningssamtalen rör sig kring, kan det sägas att dessa samtal – i den mån de sker ansikte mot ansikte och så är fallet med en helt överväldigande majoritet av samtalen – utöver att beröra de praktiska frågorna kring begravningen och vad som kännetecknat den döda, mycket ofta och föga överraskande kommer in på den sorg de efterlevande känner. Flertalet av dessa samtal (57 procent) stannar emellertid inte vid att ta upp de nämnda frågorna, utan man kom-

mer under samtalens gång också in på de djupt allmänmänskliga frågorna om mening, lidande och död och även på den kristna uppståndelsetron. Innehållet i samtalen svarar väl mot den bild av hur de bör gestalta sig enligt *Ett biskopsbrev om död och begravning*. I det föregående har innehållet i begravningssamtalen ställts mot olika bakgrundsvariabler men dessa har föga förklaringskraft i förhållande till de variationer i samtalen innehåll som kommit fram. Mönstret att gott och väl hälften av samtalen kommer in på frågor som rör tillvarons djupdimensioner och att endast någon tiondel av samtalen stannar vid frågor som direkt berör begravningsakten, går igen i alla miljöer och variationerna kring grundmönstret låter sig endast i ringa utsträckning förklaras vare sig genom att man ser till faktorer som är knutna till prästen eller genom att man ser till faktorer som är knutna till den döda och de sörjande.

SLUTREFLEKTION

Artikelförfattaren har under årens lopp i många rapporter och artiklar beskrivit olika delar av den kyrkliga seden och hur den utvecklats. Oftast har en dyster bild tecknats, där man kunnat iaktta vikande siffror och ointresse för kyrkan och den kristna religionen. Mot denna bakgrund har arbetet med artikeln om begravningssamtalen – trots det allvarliga ämnet – inneburit en positiv upplevelse. Här har inte temat blivit misslyckanden och tillbakagång, utan det omfattande enkät materialet har istället genom några enkla frågor belyst ett område där Svenska kyrkan och dess präster lyckats skapa något nytt och få fram något som oftast förefaller vara mycket meningsfullt för de berörda. Ett – när detta skrivs – ännu opublicerat intervjumaterial visar övertygande att begravningen är den av kyrkans tjänster som svenska folket värderar allra högst och att garantin att man får del av de kyrkliga handlingarna vid livets skiften väger tyngre än något annat som motiv för att man är medlem av Svenska kyrkan. De data som redovisats här, visar att kyrkan förmår möta de önskemål som finns bland folket. Dessutom antyder materialet att kyrkan lyckas göra detta utan att göra avsteg från sin egen syn på begravningen.

Summary

The Swedish Church Service Book notes that “The Funeral is part of a process which encompasses the course of events from the death-bed to the farewell at the graveside”. Parts of this process consist of the priest’s contacts with the bereaved household prior to the funeral service. It is the form and content of these conversations which are focused by this article, entitled *Conversations before the Funeral—A Study of the Church’s Practice in the 1990’s*.

By way of introduction two views of the contacts between the priest and the bereaved household are reported. One view is expressed in an Episcopal Letter on Death and Funerals, addressed to the priests in 1988. The bishops stress how important it is that the priest makes contact with the bereaved family as soon as knowledge of the death is received, and that during these conversations the priest might go beyond the practical details about the funeral and be prepared also to touch on existential issues and faith issues in the widest possible sense. The second view emerges from the material which is available at the undertakers’ parlours. There it is said that it is usual that a priest and the bereaved family are in touch before the funeral, but it is also stressed that the purpose of this contact is primarily to settle practical matters such as the choice of hymns etc.

Evidence from the bishops’ ministerial reports, given at the clergy conferences which take place every sixth year in each diocese, shows that conversations between the priest and the bereaved family prior to the funeral began to be frequent during the 1960’s, and during the 1970’s became more or less part of regular practice. This view is further supported by those questionnaires which vicars in all the parishes of the Church of Sweden sent to the Archive of Church History in Lund. At the mid 1970’s, 75 percent of the parishes reported that the priest and the bereaved family “usually” spoke to each other prior to the funeral. The practice of these conversations prior to the funeral service seems to have spread from the Stockholm area, first to other parts of central Sweden and then to the rest of the country. It took a long time for this practice to become the norm particularly in the Diocese of Gothenburg but also in other parts of Western and Southern Sweden. According to a questionnaire from the mid 1980’s, these conversations took place prior to most funerals in almost every parish in the country, and the same high level emerged from an investigation at the mid 1990’s. The general weakening in church attendance which had taken place bet-

ween these two investigations is not noticeable with regard to the practice of conversations prior to the funeral.

The article is primarily based on material gathered in 1997, in which all priests engaged in parochial ministry in the Church of Sweden were asked to describe the next funeral at which they were to officiate following the receipt of the questionnaire. 75 percent of the priests returned the form. The material which consists of more than 2 200 descriptions of funerals seems to be highly representative. The priests say, almost without exception, that they had contact with the bereaved family before the funeral service.

However, the form taken by this conversations vary greatly. In not quite 20 percent of the cases, the contact only took place over the telephone, which means that the normal form of contact was a face to face conversation. In the overwhelming number of cases (60 percent), the priest visited the bereaved family in their home, but in 20 percent of the cases the conversation was held in the localities belonging to the parish. The information on the questionnaires about these conversations is analysed in four categories: 1) diocese and type of housing area, 2) who was the priest, 3) who was the deceased person, and 4) who were the bereaved persons.

Home visits are less common in the Dioceses of Stockholm, Gothenburg and Lund, i.e. in those dioceses where the major cities are located, than in other dioceses. Conversations in the parish's localities are particularly common in the Diocese of Stockholm, whereas, particularly in the Diocese of Gothenburg, the contact is limited to a telephone conversation. Besides these differences, the type of housing area has no particular bearing on the form chosen for conversations prior to funerals. Nor do the characteristics of the priest, such as official rank, sex, or age influence the form for the funeral conversation in any particular degree. Contacts between the priest and the bereaved family in the home of the family are particularly common when the deceased is a young or middle-aged person, whereas the conversations often take place in the parish's localities or on the telephone when it is a very old person who is to be buried. If the bereaved person is a spouse of the deceased, home visits are much more common than if the bereaved family are children of the deceased.

The priests answered surprisingly willingly the question about what they had discussed with the bereaved family. The replies were termed as "conversations about the resurrection", "conversations on existential issues", "conversations about bereavement" or "conversations on practical details". Most of the conversations touched on several of these issues and in those cases only the deeper issues have been noted in the analysis. A fifth of the conversations concerned resurrection, i.e. a central theme of the Christian faith, and another third of the conversations concerned existential issues on suffering and death, and the meaning of life. A third of the conversations touched on the bereavement and sense of loss felt by the family, and

in a fifth of the conversations only practical details concerning the funeral or personal characteristics of the deceased were talked about.

There is a clear difference between conversations on the telephone and other conversations with regard to the content of the conversations. When the priest and the bereaved person only speak on the telephone the conversation has usually not gone beyond the simplest questions, whereas personal, face to face conversations have normally included themes of the Christian faith and the conditions of human life. In the further analysis, only those conversations in which the priest and the bereaved have had a personal contact are included. The differences between dioceses and between different types of housing areas with regard to the content of the funeral conversation are quite negligible, and this absence of differences is in sharp contrast to the differences which are regularly found between different geographical areas and different environments (city vs rural area) with regard to religious activities.

Nor is it possible to settle that any external characteristic of the priest, such as age, sex, or official rank, has any particular influence on the content of the funeral conversations. It is however quite clear that the younger the deceased persons, the deeper the dimension of these conversations. Nor does the degree of interest in the Church shown by the deceased person govern the conversation in any particular way: it is equally common to discuss matters of faith and existential issues in cases where the deceased person has not taken any interest in the Church as in the cases where the deceased has been very actively interested in the Church. In a table towards the end of the article, an attempt is made to show simultaneously the importance of a number of factors, and the most important result is that the conversations between the priest and the surviving spouse and between the priest and the children of the deceased person do not differ very significantly, even though it concerns people at very different stages of the life cycle. The final result of all analyses is that the content of the conversations held prior to funerals is not in any significant degree governed by such external factors which can be measured by an investigation using questionnaires with fixed answers.

The material which has been made available by priests answering questions about one particular funeral shows convincingly that the form and the content of the funeral conversations are more in line with the view on how they ought to be conducted which the bishops expressed in their pastoral letter than with the view represented by the undertakers. At a time when church attendance and the customary position of the Church is in many aspects being weakened, the conversations between priests of the Church of Sweden and the bereaved relatives prior to the funeral service appear to be a recently introduced practice which is able to fill many important functions.

Translation: Gerd Swensson, Te Deum

Recensioner

DEN SVENSKA TIDEGÄRDEN. PÅ UPPDRAG AV LAURENTIUS PETRI SÄLLSKAPET FÖR SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV, SAMMANSTÄLLD AV RAGNAR HOLTE

3. MIDDAGSBÖN

Verbum 1997. 112 s, ISBN 91-526-2564-8

Den Svenska Tidegården har 1997 fullbordats genom utgivningen av *MIDDAGSBÖN för veckodagarna och kyrkoåret med melodier*. *COMPLETORIUM* samt *LAUDES OCH VESPER* utkom 1995 resp 1996.

Vill man introducera sjungen tidegård i olika församlingsgrupper, t.ex. bland konfirmander eller i köreerna, torde Middagsbönen vara den pedagogiskt bästa, eftersom endast de fyra enklaste psalmttonerna används här, nämligen första, andra, femte och åttonde.

I *Middagsbön* möter givetvis också, utom psalmer och antifoner, den tredje typen av den gregorianska kärnrepertoaren, nämligen responsorier. Här möter man kategorin *responsoria brevia* som, vilket namnet anger, är korta men också musikaliskt enkla. Responsorium följer enligt god allmänkyrklig sed alltid på läsning av Guds ord. (Det behöver kanske påpekas att bibelläsningen är en av hörnstenarna i tidegården.) Eftersom nytestamentligt Canticum av typen Magnificat eller Symeons lovsång saknas i Middagsbönen, är responsorierna med sina nytestamentliga texter ett viktigt inslag.

Bokens *Kommentarer och förklaringar* innehåller en synnerligen värdefull introduktion till tidegårdens användning, både teologisk och musikalisk. Här finns också ett fullständigt *antifonregister för alla tre volymerna*, där melodiförlagan till varje antifon anges. Den Svenska Tidegården innehåller 250 antifoner. Registret ger en intressant om än kortfattad inblick i hur man går tillväga vid underläggning (adaptation) av svensk text till gregorianska melodier. Ett stort antal antifoner har adapterats efter individuella förlagor i klassiska gregorianska källor, där inte minst svenska källor från reformationstiden använts. I andra fall är det en hel melodifamilj (med många varianter av ett melodiskt grundmönster) som utnyttjats. En del antifoner har byggts upp genom s.k. centonisation, en erkänd metod att sammanfoga melodiska fragment som finns i källorna. Detta förfaringssätt, som sålunda bara är en av arbetsmetoderna, är inget mekaniskt pusselläggande utan kräver omfattande kunskaper och erfarenheter av både latin och gregoriansk sång.

Middagsbön är primärt avsedd att fungera som gemensam bön mitt på dagen, vilket naturligtvis inte hindrar någon enskild att använda den alternativt vid annan tid på dagen. Att boken också innehåller noter behöver inte heller hindra från enbart läsning, men avsikten är givetvis att inbjuda till sång. Lovsång behöver sjungas!

Urvalet av psaltarpsalmerna är teologiskt och pastoralt noga genomtänkt. Så har t.ex. lovpsalmen nr 19 fått en central plats som söndagspsalm samt vid jul och påsk. Psalmerna om Guds lag, nr 119, den längsta i Psaltaren, som av tradition hör till Middagsbönen, har fått större utrymme än tidigare. Här betonas bot- och helgelsemotivet – men antifonen ”Herrens befallningar ger glädje åt hjärtat” skulle anmälaren gärna ha sett även i den nya upplagan.

Den Svenska Tidegården är förnyad, inte bara språkligt genom Bibelkommissionens Psaltaröversättning 1995 och NT81, utan också musikaliskt. Själva motbilden är ju den numera vedertagna skaftlösa, som är tydlig och lättläst. Vidare har ett antal klassiska antifonmelodier och nya hymner med melodier tillkommit.

Redan på bokens första sida kan man konstatera att Den Svenska Tidegården inte slaviskt följer Bibelkommissionens filologiska preferenser. Den har lyckligtvis behållit 1917 års innehållsrikare och mera laddade översättning ”frälsning” av ett hebreiskt ord som kan betyda frälsning, räddning, hjälp. Bibelkommissionen har, vad jag kan se, utmönstrat alternativet ”frälsning” – man kan undra av vilken anledning; detta sagt utan att fränkänna den nya översättningen som helhet en välgörande fräschör.

Som komplement till denna kortfattade anmälan kan hänvisas till en utförlig recension av de tidigare volymerna i Laurentius Petri Sällskapets årsbok ”Svenskt Gudstjänstliv” 1997 (i serien TRO & TANKE, 1997:5).

(Denna artikel har tidigare publicerats i KMT 97/17.)

Gudrun Zethelius

ENGSTRÖM, BENGT OLOF NY SÅNG I FÄDERNAS KYRKA

Edition Reimers. Diss. 1997. 211 s, ISBN 91-73701-30-0

Bengt Olof Engström har ett förflutet som bl.a. kyrkomusiker, lärare vid Musikhögskolan i Stockholm och konserthuschef. Sedan flera år är han pensionerad från den sistnämnda sysslan och har då tagit upp sitt gamla intresse för psalmer. *Ny sång i fädernas kyrka* är en undersökning av hur fr.a. Psb 86 tagits emot i några församlingar, men Engström har också berört *Psalmer i 90-talet* och de alternativpsalmböcker som getts ut av Christian

Braw m.fl. Han har därför studerat församlingssången vid huvudgudstjänster under 1990-talets första hälft. Vad kan en ny psalmbok betyda för församlingssången? Hur upplevs förändringar av det gamla, hur upplevs nyheter etc?

Författaren har valt ut sex kontrakt i olika landsändar, med olika kyrksamhet och andra skillnader. Till dessa har han skickat ut frågeformulär. Frågorna har riktat sig till tre kategorier: präster, kyrkomusiker och lekmän. I den sista gruppen återfinns några undergrupper, nämligen kyrkvårdar, körångare och gudstjänstdeltagare. I redogörelsen för svarsfrekvensen kan man notera att präster och kyrkomusiker var sämst på att svara.

Den största svårigheten med frågeformulär är nog att formulera frågorna, ty ställer man fel frågor får man också fel svar – eller mångtydiga svar. Bengt Olof Engström har ställt en del gemensamma frågor till de olika kategorierna, men också några specifika för just en kategori. Svaren är därför inte alldeles jämförbara, även om man kan utläsa tendensen hos de olika grupperna. Ibland måste man dra på munnen åt formuleringarna, t.ex. uppdelningen av dem som komponerat musiken i Ps 90:

- musik av nutida seriösa komponister (Bäck, Hovland, Karin Rehnqvist, Thor-kell Sigurbjörnsson
- musik av nordiska kyrkomusiker (Örjan Andersson, Roland Forsberg, Lars Hernqvist, Lennart Hultin, Trond Kvernå...).

Man förstår intentionen, men tanken dyker onekligen upp: Är Forsberg och Kvernå oseriösa eller spelar de inte i samma "division" som de andra?

Bengt Olof Engström har sökt svar på många frågor, t.ex. om uppdelningen i ekumenisk del och samfundsegen del är bra, hur ändringar av gamla texter upplevs, om Psb 86 innehåller för många väckelsemelodier, vilka melodialternativ som används, hur psalmer väljs och hur de leds i gudstjänsten. Ibland har författaren formulerat provocerande påståenden, som man får reagera på, t.ex. "den är tråkig", "den är otidsenlig", "den innehåller för många svåra melodier". En väsentlig fråga är om psalmsången har förändrats efter Psb 86, om den blivit mera engagerad och kraftfull.

Ett ständigt dilemma är balansen mellan tradition och förnyelse, mellan gammalt och nytt. Vi har fått mycket nytt under den senaste tioårsperioden; förutom psalmbok och mässbok även *Psalmer i 90-talet*, *Kärnord* m.m. Det finns en tydlig tendens i svaren på frågorna om detta i undersökningsmaterialet. Jag skall inte avslöja svaren på vare sig dessa eller andra frågor. Jag kan bara konstatera att svaren stämmer väl överens med mina erfarenheter. Det Bengt Olof Engström tar upp, tillhör det väsentligaste för gudstjänstlivet, och *Ny sång i fädernas kyrka* bör därför läsas och begrundas av alla präster och kyrkomusiker.

Lars Angerdal

FORS, GEORG och CARLSON, MATS
KLOCKSPEL – VAD ÄR DET? FREDSKLOCKORNA OCH AN-
DRA KLOCKSPEL

Bokförlaget Bröderna Karlsson, Bodafors. 128 s

Många i den äldre generationen har säkert minnen av Fredsklockorna från Nässjö, vilka flitigt turnerade runt om i Sverige åren efter andra världskriget. Jag hörde dem själv som liten pojke på ordenshuset i Hå utanför Bollnäs. Jag minns att det gjorde ett starkt intryck på mig att se och höra de fem spelarna som stod vid bord och virtuost trakterade ett hav av klockor i olika storlekar. Efter fem års konserterande på heltid upplöstes gruppen 1951 och spelarna kom att skingras. I samband med Nässjös 60-årsjubileum 1974 återförenades gruppen tillfälligt och gjorde sådan succé att man beslöt att fortsätta spelandet på fritid. Fredsklockorna har sedan dess gjort en lång rad framträdanden såväl i kyrkor som i profana lokaler; inte minst utomlands, bl.a. i svenskbygderna i USA.

Huvudförfattaren Georg Fors är inte klockspelare själv, men han var med på en konsertresa 1993 till England, där handklockspel är mycket populära, liksom de är i USA. Eftersom Fredsklockornas klockor ursprungligen kom till Sverige från England med en engelsk klockspelsgrupp för drygt hundra år sedan, blev han nyfiken på vad som hänt med klockorna sedan dess, vilka som hade spelat på dem o.s.v. Inget fanns dokumenterat om detta, men Fors har – efter ett intensivt detektivarbete som inkluderat intervjuer med klockspelare från förr, studier av ett 30-tal årgångar av gamla ortstidningar och t.o.m. efterlysning i Radio Karlstad – lyckats kartlägga ett halvdussin föregångare till Fredsklockorna. Efter att noga ha redovisat sina grundliga och beundransvärda efterforskningar, gör han, i avsnittet ”Fredsklockornas väg”, en överskådlig sammanfattning av vad han kommit fram till.

Mats Carlson är en av de verkliga veteranerna i Fredsklockorna. Han började spela där redan 1949. Carlson svarar för ett kapitel om spelteknik och handhavandet av klockorna. Det är också han som redigerat den andra delen av boken med olika deltagares reseberättelser från sexton konsertresor till utlandet (varav åtta till USA). Det ges intressanta glimtar av människor som man mött och platser som man besökt, kryddat med sedvanliga resestrapatser; allt levandegjort med Carlsons egna resebilder.

Bokens titel kan möjligen ge upphov till missförstånd. Det existerar nämligen en annan form av klockspel, som framför allt efter 1960 blivit allt vanligare i Sverige och som har sitt ursprung i 1500-talets Holland och Belgien (beiaard, carillon). Detta klockspel består av fast installerade klockor – vanligen i kyrk- eller stadshustorn – som spelas av en enda spelare från en hand- och fotklaviatur eller via en automatisk spelanordning för att återge melodier vid bestämda klockslag. Även detta kallas alltså klockspel. Därför tycker jag att det hade varit på sin plats att klarlägga detta med några få rader. För övrigt har jag inget att invända mot boken. Den är lättläst och

har åtskilligt intressant att berätta om hundra år av handklockspel i Sverige. Ett fylligt och delvis unikt bildmaterial utgör ett värdefullt komplement, som ger ytterligare liv åt innehållet.

Per Thunarf

GUDS KÄRLEK ÄR SOM STRANDEN OCH SOM GRÄSET. EN BOK OM OCH AV PSALMDIKTAREN ANDERS FROSTENSON

AF-stiftelsen Psalm och sång. Verbum, Stockholm (tr. Göteborg). 1996, 109 s, ISBN 91-526-2427-7

Det har genom åren kommit en rad böcker om Anders Frostenson och hans psalmdiktning. Själv har jag medverkat både i en som kom för många år sedan och i en som förmodligen är nyutkommen när detta läses. I den här volymen är det huvudsakligen medarbetare till A.F. som skrivit.

Ingemar Glemme ger ett charmigt personporträtt med tonvikt på församlingsprästen A.F. Per Olof Nisser, Olle Nivenius, Esbjörn Belfrage och Lars Åke Lundberg belyser olika sidor av A.F.s psalmdiktning och ger inblickar i psalmskommitténs arbete. Men särskilt har jag fäst mig vid Britt G. Hallqvists bidrag – det måste ha hört till det sista hon skrev. Hon har valt ut två A.F.-psalmer som hon känt särskilt mycket för, en gammal och en ny: nattvardpsalmen "Du öppnar, o evige Fader" från 1937 års psalmbok och den psalm om Guds kärlek som fått ge namn åt hela volymen. Jag noterar ett litet försynt påpekande: "Min gamla kärlek för 'rena' rim gör det svårt för mig att acceptera något annat. Hellre inga rim alls ...". Hon säger inte rent ut, men det ger sig vid litet eftertanke, att det egentligen måste varit rätt få av A.F.s psalmer som hon kunde uppskatta. Men, som sagt, i varje fall dessa två ...

En god idé var det även belysa A.F.-diktning som inte är psalm i egentlig mening. Det sker i bidrag av Katarina Frostenson och Lisbeth Gustafsson. Volymen avslutas sedan med ett mycket litet urval texter av av A.F. själv – bl.a. några fina dikter – samt en värdefull biografi. Utan tvekan en läsvärd liten bok.

Ragnar Holte

HALLDORF, P, ÅKERLUND, P (red)
TIDEGÄRD, DAGLIGA BÖNER UR BIBELN
Artos, Skellefteå 1997. 79 s, ISBN 91-7580-135-3

Denna publikation, utgiven som ringbandshäfte, återger i avskalad gestalt och med smärre avvikelser veckoefficient i 6:e upplagan av *Den svenska tidegården* och inkräktar därigenom på Laurentius Petri Sällskapets upphovsrätt till den utgåvan. Antifoner har uteslutits – likaså hymner – vilket på mig gör ett starkt intryck av torftighet. Jag förstår den pedagogiska tanken med boken – allting i varje tidebön fullständigt utskrivet – men så är det också i nyutgåvan av *Den svenska tidegården*, som erbjuder ett betydligt rikare material, med fullständigt utskrivna tideböner även för alla kyrkoårstider, och med melodier (vilka naturligtvis inte alltid behöver användas). Jag kan omöjligt rekommendera häftet.

Ragnar Holte

HEMMING, STURE
MUSIKEN I VÄSTERÅS 1570-1995

Västerås kulturnämnds skriftserie nr 32, Uppsala 1996, 413 s

Sveriges musikhistoria handlar inte bara om Stockholms musikliv, utan också om den rika musikodling som bedrivits i större landsortsstäder, och särskilt då stiftsstäderna. Föreliggande arbete kompletterar författarens tidigare böcker om resp. *Graduale Arosensis* (anmält av Ragnar Holte i denna tidskrift) och Västerås musiksällskaps historia. Det har väl knappast några vetenskapliga ambitioner, trots den imponerade mängden av sakuppgifter.

Kyrkomusiken, sammanflätad med skolans, dominerar de första seklen och den berömda musikaliesamlingen beskrivs ingående. Den läsare, vars intresse väckts för denna repertoar, letar dock förgäves efter en förteckning över nutida notutgåvor och inspelningar.

Ju längre fram i tiden man kommer, desto mer kåserande och tryfferad med obestyrkta förmodanden och subjektiva omdömen blir framställningen. Till det mindre seriösa intrycket bidrar författarens språkbehandling som är häpnadsväckande oprecis för att komma från en läroverkslärare av den generationen. Illustrationerna är dock rikhaltiga och intressanta.

Självt har jag haft mest utbyte av att se vilka musiker som verkat i Västerås (inkl. mina egna studiekamrater) och jag skulle tro att det är något som kan intressera de flesta tilltänkta läsare – så varför i hela friden finns inget *personregister*?

Birgit Lindkvist Markström

JANSON, EVA (text), LINDSTRÖM, MIKAEL (foto)

SISTA RESAN – MÖTEN LÅNGS VÄGEN

Informationsförlaget, Stockholm 1996, 60 s, ISBN 91-7736-390-6

Ofta beskrivs begravningsbranschen utifrån negativa värderingar. När massmedia berättar om begravningsbyråerna, beskrivs företrädarna som profithungriga, okänsliga personer som tjänar stora summor på stackars hjälplösa, sörjande människor. Att massmedia ger denna bild är förstäeligt, eftersom ingen vill betala för något som känns så meningslöst som en älskad människas död. I *Sista resan* framkommer självklart en helt annan bild av de människor som arbetar med död och begravning, ty boken är en intervju-bok utgiven av Sveriges Begravningsbyråers förbund (SBF) med anledning av dess 75-årsjubileum 1997. År 1922 lades grunden till SBF, då några kist-tillverkare i Skåne av konkurrensskäl slöt sig samman. Idag är SBF en organisation för de privata begravningsbyråerna, som tillhandahåller det mesta som människor kan behöva i form av råd, stöd och praktisk hjälp vid ett dödsfall. Risken med den typ av publikation som *Sista resan* är, är att den lätt blir en bok för inbördes beundran eller en propaganda för branschen. Så är inte fallet denna gång. Eva Jansons text och Mikael Lindströms bilder är varsamt mjuka utan att bli sötsliska, även om många av bilderna nästan är för vackra för dödens brutala realitet.

Genom intervjuerna får läsaren möta representanter för de tusentals yrkesmänniskor som arbetar inom området död och begravning. De är medarbetare på begravningsbyråer, personal inom sjukvården och inom församlingsverksamheten, kyrkogårds- och krematoriepersonal samt representanter från polis och samhälle. Eva Janson arbetar mycket i sin text med direkta citat, vilket gör att centrala tankar inom respektive yrkeskår bär framställningen och lyfter boken till en intressant och trolig spegling av det som i dagligt tal kallas begravningsväsendet.

Bokens fjärde kapitel, Avskedet i kyrkan, behandlar begravningsgudstjänsten genom en intervju med Linköpingsbiskopen Martin Lind. Den Luthercenterade Lind påpekar först att varje begravningsgudstjänst är unik, men utropar sedan med emfas att "griftetalet är det viktigaste" (s. 34). Därefter förklarar Lind den korta predikan som prästen håller vid kistan och vad den skall innehålla; bl.a. säger han att "griftetalet skall handla om Gud. Vi behöver få veta att Gud tar hand om oss när vi dör och när vi sörjer... Det räcker med de enklaste orden... Det är viktigt att griftetalet är personligt" (s. 34f). Vidare diskuterar Lind begravningsgudstjänsten som en del av sorgarbetet och den rädsla för döden som började komma i och med världskrigen och urbaniseringen.

Människors främlingskap för seder och bruk tas även upp (i det trettonde kapitlet), då organisten Kjell Bengtsson under rubriken "Musiken som lindrar och lyfter" ger en form av programförklaring för sitt arbete med de tre samlingarna *Lux aeterna*, *Lacrimosa* och *Lamentatio*. "Jag vill skapa varia-

tion till den traditionella begravningsmusiken”, säger Bengtsson (s. 130). Här finns ett embryo till ett fortsatt samtal om synen på förhållandet mellan profan och sakral musik, om autentisk musik och förinspelad musik, om orgel skall vara det enda möjliga instrument osv. Varken i *Sista resan* eller här är detta samtal möjligt, men det är viktigt att samtalen hålls levande med präster, kyrkomusiker och begravningsentreprenörer inblandade och gärna, enligt min mening, utifrån Kjell Bengtssons utgångspunkt att ”varje begravningsgudstjänst är unik. Det går inte att ge några enkla tumregler för vad som är bra eller dåligt. Om kyrkomusikern visar respekt för de anhörigas önskemål, går det oftast att hitta musik som både tilltalar de anhöriga och kyrkomusikern”. (s. 134)

Mycket mer skulle kunna sägas om arbetarna på kyrkogården, om floristen, hospiceanhöriga och -personal och om den kvinnliga begravningsentreprenören, men jag har valt att här lyfta fram de två centrala kapitler som särskilt berör gudstjänstlivet.

Mitt bestående intryck av *Sista resan – möten längs vägen*, är inte, som jag först befarade, ett grävande i historiens djup där liken hålls väl inlåsta i garderoben, utan en ärlig, varm och ljus beskrivning med tydliga öppningar för att möta framtiden i ett samarbete mellan alla de yrkesgrupper vars uppgift det är att vara tjänare vid sorg och död. *Sista resan* ger upphov till en rad frågor. Jag upplever boken som en möjlig utgångspunkt för fördjupade samtal mellan dem som dagligen möter sorg och död.

Jan-Olof Aggedal

JOHANNERYD, BO
SKRIFTETALET I FUNKTION. SKRIFTERMÅLSFÖRKUNNELSENS FORM OCH UPPGIFT I SVENSKA KYRKANS GUDSTJÄNST 1933–1983

Bibliotheca theologiae practicae 53. Almqvist & Wiksell International, Stockholm. 1994, 217 s, ISBN 91-22-01605-8

Det er verdifullt at den praktiske teologi tar opp forskningsoppgaver som ikke bare relaterer seg til kirkelivet på et overgripende plan, men også analyserer utviklingsforløp på lokalt og regionalt nivå. Bo Johanneryd har således gjort et relevant innsteg når han har villet studere skriftetalens funksjon i Göteborg, Strängnäs og Lund (Malmöhus-delen) stift i 50-årsperioden 1933-1983. Skriftetalen er dessuten lite behandlet både forskningsmessig og i de homiletiske håndbøker.

Som tittelen angir, er det ikke forf.s poeng å se på skriftetalen isolert, men i dens funksjon i gudstjenesten og i interaksjon med kirkelivet og sam-

funnet. H. Ivarssons avhandling om "Predikans oppgift" (1956) merkes som en inspirasjon i bakgrunnen. Avhandlingen begynner med et kort historisk riss om skriftetalen i svensk tradisjon fra reformasjonen og fremover (For den parallelle utvikling i Danmark-Norge, se H. Bergans dr.-avh. "Skriftemål og skriftestol", Oslo 1983).

Forf. kategoriserer skriftetalen nærmest til "kasualtalens" form. Tidsavgrensningen 1933 er valgt fordi dette år ble det formelt åpnet mulighet for å innføre skriftemålet i høymessen. Denne utvikling ble fullført med HB 1986 og 1987, hvor den innførte formen er den eneste forordnede for det alminnelige skriftemål.

Forf.s materiale er innhentede skriftetaler fra prester i de angjeldende stift, supplert med opplysninger i tilsendte brev, samt enkelte trykte preken-er. I skriftetalens funksjonssammenheng blir to perspektiv viktige: spørsmålet om talens *oppgave* og om dens *form*. Med "oppgave" menes det man vil oppnå med forkynnelsemomentet. "Form" går på oppbygning, språklig inventar, adressering ("du", "dere", "vi"), etc. Momentene "oppgave" og "form" kombineres så med "sammenheng", som sikter til en beskrivelse av de faktorer som nærmest omgir skriftetalen: gudstjenesten og gudstjenesteliv. Analysen gjøres dermed ut fra en modell bestående av tre poler: sammenheng – form – oppgave. Materialgruppene fra de angjeldende år (1933, 1958, 1983) behandles stringent etter dette mønster. Forf. viser her teknisk godt forskningshåndverk. Alt er ordentlig gjennomført!

Analysene leder til noen interessante funn, men de gir vel ikke den store beholdning. Ett påfallende drag er utviklingen mot større likhet mellom de ulike stifts skriftetaler. Det innebærer f. eks. at det schartauanske preg over skriftetalene som ennå var merkbart i Göteborgsmaterialet fra 1933 under tiden viskes ut. Forf. får også godt frem hvorledes skriftetalens sikte har endret seg fra det formanende/forkynnende til det kunnskapsmeddelende – og hvorledes interaksjonen mellom elementene skriftemål og nattverd har foregått i perioden. I antropologisk henseende observeres det at synd- og skyld-motivet ikke lenger dominerer i det senere materialet, men heller tanken om å oppreise og myndiggjøre mennesket.

I det formelle har adresseringene blitt forskjøvet fra det individuelle til det kollektive: I det senere materiale er det gudstjenesteforsamlingen som korporativ som tiltales. Formelt sett er reduseringen av talenes lengde det mest påfallende. Det har sin naturlige forklaring i den langsomme utvikling fra skriftetale i egen gudstjeneste til dens inkorporering i det almene gudstjenesteliv. Når to prekenmomenter skulle inneslutes i ett liturgisk forløp, ble skriftetalen tvunget til kraftig reduksjon – inntil den i HB 1986 og 1987 er endt som et kort "beredelseord". Avhandlingens oppsummering bærer da overskriften "1933-1983: Från kasualtal till beredelseord". Mine kritiske anmerkninger til avhandlingen er særskilt følgende:

1. Materialet blir alt i alt nokså smalt, i det det viser seg at Strängnäs/Lund(M) er så ensartet at de kan behandles samlet. Min kunnskap om

svensk kirkeliv er begrenset, men jeg vil tro det ville ha beriket avhandlingen – ikke minst dens komparative aspekt – dersom et av de nordlige stift i Sverige var representert med materiale.

2. Det er tvilsomt om skrifttalen bør klassifiseres som "kasualtale", selv om forf. har sine referanser for dette (s 15). Her dreier det seg om begrepsbruk, men jeg mener at det er mest fruktbart å reservere "kasualtale" for prekener holdt ved gudstjenestlige markeringer ved overganger i menneskers livssyklus. Skrifttaler som leder frem til nattverd i menigheten er vel ikke et "kasus", men tvert om noe ganske alment? Det viser seg da også at de kriterier forf. etablerer for å benevne skrifttalen som casualtale i liten grad slår til i møte med det faktiske materiale (s 57, 105, 165f). Jeg tror det ville vært mer fruktbart å definere skrifttalen som en egen homiletisk-retorisk genre – med sin situasjon, sitt sikte, språklige inventar, stilleie, etc. Flere av den foreliggende avh.s analysegrep kunne lett overføres til et slikt opplegg. Det synes forøvrig som om forf. selv på dette punkt underveis er kommet i tvil: "Möjligen vore det beträffande skrifttalet att i nutiden tala om en egen kategori" (s 173).

3. Skrifttalen står i en dobbel ramme: i den snevere liturgiske, og i den videre teologiske og kirkelige kontekst i samtiden. Forf. gjør godt rede for interaksjonen mellom skrifttalens utvikling og endringene på det agendariske område i Svenska kyrkan. Men han legger for liten vekt på de impulser som kommer fra den teologiske og kirkelige samtid. Her leveres kun nokså knappe omtaler av ulike teologiske impulser og kirkelige debatter rundt undersøkelsesårene (s 37ff, 85ff, 127ff). Forf. har rett nok sagt at den metode som anvendes for å belyse materialets sammenheng "är främst deskriptiv" (s 25). Men analysene ville blitt rikere og dypere om de relevante teologiske impulser i samtiden hadde fått større plass. Endringer fra individuell til kollektiv innsiktning på skrifttalene må f.eks. ha én viktig forklaring i den ekklesiologiske nyorientering som skjer i svensk teologi på 1940- og 50-tallen. Og videre: Den tyngdepunktsforskyvning fra synd-/skyldtema-tikk til fokus på menneskets myndiggjøring som er merkbar i 1983-materialet, må ses på bakgrunn av sjelesorgbevegelsen og endrede aksenter i antropologien (jf. Løgstrup/Armgard).

Retten skal være rett: Forf. streifer slike momenter (jf. 131, 168, 174), men de gis ikke tilstrekkelig tyngde med tanke på å tegne bakgrunnen for den dynamiske utvikling som skrifttalen har hatt i undersøkelsesperioden.

Bo Johanneryds avhandling bør inspirere til videre praktisk-teologisk forskning på regionalt nivå. Vi trenger i våre nordiske land mer kunnskap om lokale kirketradisjoner. Dette arbeid er et nyttig bidrag i denne henseende.

Olav Skjevesland

LAGERLÖF, ERLAND och STOLT, BENGT

LEVIDE KYRKA, FARDHEMS TING

Gotland bd VII:4, volym 220 av Sveriges kyrkor, Konsthistoriskt inventarium, utg. av RAÄ och KVHAA

Så var det dags för ännu en del i serien *Sveriges kyrkor*. Denna gång är det Levide romanska kyrka på Gotland som får sin detaljerade genomgång. Arbetet med att åstadkomma ett konsthistoriskt inventarium över de svenska kyrkorna påbörjades i början av 1910-talet, som ett dokumenterande av konstarknologisk art. Dåtidens nationalromantiker insåg kyrkornas stora betydelse i vårt kulturarv och också vilka fantastiska källor de är till närmare kunskap om livet förr i tiden. Att utgivningen hittills bara täckt en tredjedel av landets kyrkor, beror inte på senfärdiga författare. I stället är det bristen på offentlig förståelse för projektets angelägenhet med åtföljande ekonomiska bekymmer som bär skulden. På den avdelning av Riksantikvarieämbetet som ansvarar för utgivningen ligger många helt färdiga manuskript opublicerade sedan 1930-50-talen, p.g.a. att man inte tilldelats pengar för utgivningen.

Kyrkorna talar inte bara om sig själva. De kan ge information om befolkningsspridningen i en bygd, hur ny mark erövrats i oländiga skogsmarker, hur nya tekniker vunnit insteg och gamla dött ut. Den historiska information som går att utvinna kan inte överskattas. Men för att vi skall kunna tillgodogöra oss den kunskap kyrkorna bjuder på, är det av största vikt att dokumenterandet får löpa vidare till sitt naturliga slut. Därefter är det dags att börja om på nytt med supplement. Mycket har nämligen hunnit ske i de kyrkor som tidigast blev föremål för uppmärksamhet; de har genomgått restaureringar, inventarier har förnyats, prästgårdar har sålts, bygder har avfolkats eller ändrat karaktär o.s.v. Snart går den sekulära staten och kyrkan skilda vägar och en ny tid stundar, med nya förändringar i antågande.

De respektive banden i verket är inte bara historiska skildringar. De är samtidigt stillbilder ur 1900-talet. I text och bild får vi veta exakt hur en bestämd kyrka såg ut vid ett visst ögonblick i historien. Inte minst viktigt är det när kyrkor senare brinner eller, vilket ofta händer, efteråt genomgår kraftiga smakrestaureringar. Mycket av det som en gång funnits kan ha rensats bort för att ge plats åt något nytt. Stillbilden har alltså ett stort värde i sig, något som redan börjar göra sig påmint. Det värdet kommer att öka allteftersom tiden går och vi lägger alltfler decennier mellan oss och det som varit.

Utgivningen har med vissa avbrott rullat på under 1900-talet, landskap för landskap. Den avslutande delen i den särskilda lilla serie som behandlar medeltida träkyrkor är snart klar. Bandet om Hälsinglands och Gästriklands kyrkor i översikten *Kyrkor 1760-1860* står och trängs i kulisserna. Gotland med sin rika skatt av medeltida kyrkor har successivt kartlagts. Näst i tur står Grötlingbo och Näs, men innan dess skall Öland få sin beskärda del

med bandet om Mörbylånga. Nittioåtta Gotlandskyrkor har till dags dato fått varsin volym i det stora verket *Sveriges Kyrkor*. Nu återstår egentligen bara några enstaka socknar på Sudrets lilla "svanstipp" i söder.

Bandet om Levide kyrka är i likhet med många andra ett resultat av *teamwork*. Huvudförfattarna är konsthistorikern Erland Lagerlöf och kyrkohistorikern Bengt Stolt. Sockenhistoriken har skrivits av Lars Löthman. Därutöver tackas en rad kartritare, uppmätare, fotografer och en excerptist i förordet. Lagerlöf har skrivit den systematiska byggnadsbeskrivningen och den kronologiskt upplagda byggnadshistoriken, medan Bengt Stolt utfört den tematiska genomgången av inredning och inventarier. Dispositionen är den hävdvunna. En van läsare som tar upp en sådan här volym vet vad som väntar.

Författarna tar inte bara upp det som finns idag, utan redovisar nu försvunna föremål, vilka nämnts i skriftliga källor. Den deskriptivt inriktade texten kan ibland bli lite invecklad, men då finns där ett rikt foto- och kartmaterial som lotsar läsaren vidare genom boken. Förväntningarna på att få en vederhäftig, objektivt redovisande skildring kommer inte på skam den här gången heller. Den för tiden ovanligt stora 1200-talskyrkan beskrivs in i minsta detalj och det är spännande att finna att den har många säregna drag som gör den olik andra gotländska kyrkor från samma tid.

Samtidigt finns det ju alltid något att kommentera, och det är väl känt att det paradoxalt nog är lättare att kritisera det som är bra skrivet än det som är dåligt. När prästgården i Levide råkade ut för våld 1768, brann också kyrkoarkivet, vilket försvårat historieskrivningen. Av denna anledning hade det varit till hjälp för läsaren med en översikt över de tillgängliga källor som använts. Jag saknar också kommentarer över det bildmaterial som brukats. Det synes t.ex. högst sannolikt att de äldre uppmätningarna från 1880-talet, som finns med som illustrationer, tillkommit i en mycket speciell situation. Sommartid brukade konstakademiprofessorn C.A. Grundström ibland ordna Gotlandsexkursioner för sina elever. De delades in grupper om tre, som sedan fick ansvar för att mäta upp och rita av varsin kyrka. Detta tidiga intresse för de gotländska kyrkorna är intressant, eftersom liknande exkursioner inte tycks ha företagits till andra landskap.

Det skulle också gå att med enkla medel göra dessa publikationer mer lättillgängliga utanför expertkretsarna; t.ex. att förklara betydelsen av ett och annat. I sockenbeskrivningen saknas ofta en kulturgeografisk karakteristik som går utöver själva uppgiftslämnandet. Hur länge tycks gårdarna ha legat där de nu ligger? Vad betyder det för djurhållning och jordbruk att marken i söder består av "kalkgyttja och torv" eller att den i norr domineras av "moränmargel"? Vad betydde det för de medeltida människorna och för reformationstidevarvets befolkning? Att Levide kyrka anlades på ett för tiden anmärkningsvärt storslaget sätt, antyder något om den dåtida lokala ekonomin. Vad är Ancylusvallen? Förteckningen över socknens gårdar säger, okommenterad, inte en utomstående särskilt mycket. Är någon gård

äldre än de övriga eller mer betydande än de andra? Varför har gårdar övergivits? Hur gamla kan gårdsnamnen tänkas vara? Vet man vad de betyder?

Ett än större irritationsmoment är det ymniga citerandet, en sjuka som dessa beskrivningar ofta lider av. De flesta av citaten är nämligen inte tillräckligt pregnanta i sig för att motivera deras plats i texten. Snarare stör de läsaren där de bryter in med sitt ålderdomliga språk. Att ta med ett och annat citat för att fånga lokalfärgen må vara, men ville man befrämja förståelsen av vad som skett, vore det bättre att kort sammanfatta det väsentliga i det som nu citerats. Några långa citat upprepas dessutom ordagrant på olika ställen i boken, vilket inte gör dem mindre tråkiga. Ibland lägger författarna krokben för läsaren, när de glömmet att ange dateringar i texten, vilka bara kan sökas i citat eller bildtexter. Dessemellan blir den terminologiska akrobatiken onödigt svår. Varför inte säga Jesu kropp i stället för det latinska *corpus* i krucifixbeskrivningen? Och sedan när blev "pinakel" en etablerad term på svenska? I Ahlstrands arkitekturlexikon finns ordet visserligen med, men med hänvisning bakåt till fial! Och det pinakel åsyftar i kyrkoberskrivningen är inte en gotisk fial, utan 1600-talspredikstolens små genombrutna spiror, vilket är en enklare och mer begriplig benämning. Någon gång vore det också trevligt att få mera konkreta exempel på de westfaliska kyrkor man ständigt hänvisar till som förebildliga för de svenska medeltidskyrkorna.

Min största anmärkning är dock av mer principiell art, eftersom den berör den hävdvunna uppläggnings. Dessa monografier inleds alltid med ett avsnitt som tar upp topografi och förhistoriska fynd. Sedan följer en genomgång av kyrkans närmaste omgivning och tillhörande separata byggnader, t.ex. bårhus. Därefter beskrivs ingående kyrkan som byggnadskonstruktion, följt av en byggnadshistorik som i princip tar upp samma saker som föregående beskrivning, men i kronologisk följd och insatta i ett större sammanhang. Ofta återfinns försiktiga tolkningar här. Slutligen kommer en tematisk beskrivning av kyrkorummets utseende, permanent utsmyckning, fast inredning och lösa inventarier. Men det som saknas är ett försök att foga informationen om interiör och inventarier till byggnadens historia. De listas och beskrivs bara utan att ses i ett större perspektiv.

Byggnadshistorien diskuteras således som om kyrkan bara vore ett tomt skal och som om arkitektoniska förändringar är det enda som har bestående betydelse. Nu är det onekligen så att en kyrka inte är en kyrka om den inte har ett altare – bara för att ta ett näraliggande exempel. Värdet av byggnadshistoriken och läsarens förståelse för den skulle öka avsevärt, om mer betydande inventarier eller mer omfattande utsmyckning ingick som en självklar del i den historiska tolkningen. Nu följer inredningen som en okommenterad blindtarm på slutet. Särskilt enerverande blir det när en monografi tar upp en medeltida kyrka, eftersom läroskiftena framförallt haft konsekvenser för kyrkorummets gestaltning. Det vore intressant att få följa övergången mellan katolsk och protestantisk identitet uttryckt i kyrkorum-

mets inventarier, inte minst då detta överhuvudtaget är ett understuderat problemkomplex.

Den uppmärksamma läsaren ser något som aldrig kommenteras i beskrivningen över Levide, eftersom inredningen inte är föremål för något kronologiskt upplagt resonemang: nämligen att "reformerings" av kyrkans inre – d.v.s. överkalkningen av de medeltida målningarna, anskaffningen av ny altarpupp, ny predikstol, ny dopfont etc. – sker inom ett begränsat tidsintervall, under påverkan av vissa bestämda personer som därtill i flera fall själva donerat medel för ändamålet. Kyrkoherde Peder Briant och hans hustru Anne Mortens tycks ha stått bakom eller initierat tillkomsten av de flesta nytillskotten. En holländsk, invandrad vävare vid namn Powel, med stark anknytning till den brianska familjen har också varit djupt inblandad i nydaningen av kyrkorummet under 1600-talets andra hälft. Med tanke på hans ursprung i en reformert del av Europa, där man var mycket avvisande till bilder i kyrkorummet, tycks det bestickande att Passionsmästarens figurativa målningar i långhuset täcks över, samtidigt som koret pryds med akantusslingor och bibelcitater – efter mästare Powels ankomst till socknen. Det är för övrigt också han som bekostat kyrkans nya korbänk några år dessförinnan.

Bortsett från ovanstående anmärkningar, som gjorts i sann biblisk anda ("den man älskar, den agar man"), är den här recensenten både glad och nöjd med att i handen få hålla ännu en rikhaltig och intressant publikation ur Forskningsföretaget Sveriges Kyrkans utgivning.

Britt-Inger Johansson

LÅT OSS BE OCH BEKÄNNA. TROSBEKÄNNELSENA OCH HERRENS BÖN MED KOMMENTARER AV ANDERS EKENBERG

Sveriges Kristna Råd. Libris, Örebro (tr. Finland). 1996, 166 s

Svenska kyrkan accepterade NT81 och antog ny psalmbok och kyrkohandbok några år senare. Men när det gäller Herrens bön och trosbekännelserna tycks man drabbad av beslutsångest. Här kommer också in det önskvärda med så långt möjligt lika lydelse i samtliga kristna samfund i Sverige. Sveriges Kristna Råd har gjort ett bra arbete för att få fram ekumeniska översättningar, och Anders Ekenberg har i den här volymen presenterat förslagen tillsammans med insiktsfulla kommentarer: ett mycket bra material för studiearbete.

I *Herrens bön* följer man som bekant NT 81 utom på enda punkt: gestaltningen av brödbönen. Enligt min mening kan texten antas i den föreslagna

lydelsen. Viss debatt har pågått om översättningen av sjätte bönen, ”utsätt oss inte för provning”; det har framhållits att livet ofrånkomligen är fyllt av provningar av olika slag och att man som kristen måste acceptera detta. Visst: man kan drabbas av obotlig sjukdom, förlora en älskad anhörig och mycket annat, men det är både mänskligt och kristligt legitimt att be om att förskonas från sådant. Den gamla lydelsen, ”inled oss inte i frestelse”, svarar tvivelsutan sämre mot originaltexten och har i alla tider berett problem, eftersom den ser ut att göra Gud till subjekt för frestelsen.

I *trosbekännelserna* går det säkert inte att uppnå enhet om översättningen av ”*catholica ecclesia*”, och här föreslås alternativet katolsk/universell. Själv anser jag att om anglikanerna har ”*catholic*” kan vi ha ”katolsk”, men jag inser ju att många stegrar sig. Borgå stifts ”världsvid” är språkligt vackrare än ”universell” men kanske sakligt sämre. Vad gäller de olika bekännelserna är det säkert betydligt känsligare med ändringar i *Apostolicum* än i *Nicaenum* som – tyvärr – många i Svenska kyrkan saknar förtrogenhet med. Vad gäller den sistnämnda, vill jag endast tillstyrka att Svenska kyrkan ansluter sig till den ursprungliga, ekumeniska lydelsen. Den teologiska diskussionen om ”*filioque*” kan föras vare sig uttrycket står i bekännelsens text eller inte. Vad gäller det felöversatta ”avlad av den helige Ande” i *Apostolicum*, anser jag det sakligt bäst återgivet ordagrant med ”undfången (undficks) genom helig ande”, men om det anses språkligt omöjligt kan väl också den föreslagna, omskrivande återgivningen accepteras.

Ett klart missgrepp anser jag det vara att återge ”*carnis resurrectio*” med ”kroppens uppståndelse”. Ordagrant betyder det ju ”köttets uppståndelse”, men ”kött” står då för en totalaspekt på människan, och eftersom ett sådant symbolspråk ter sig helt obegripligt för modern språkkänsla, kommer det att helt försvinna ur vår nya bibelöversättning. I stället för ”Allt kött är gräs” kommer Jes 40:6 att lyda: ”Människan är gräs”, och i stället för att enligt 40:5 ”allt kött” skall se Herrens härlighet kommer det att heta att den uppenbaras ”i alla människors åsyn”. Citatet av denna vers är redan ändrat i NT81s översättning av Luk 3:6. Framför allt lyder där den teologiska nyckeltexten Joh 1:14 inte längre ”Ordet blev kött” utan ”Ordet blev människa”.

Ordet ”kroppen” uttrycker i modernt språk ingen totalaspekt på människan utan står som motpol till ”själen” eller ”psyket”, och med vår tids kroppsfixering och exploatering av mer eller mindre avklädda kroppar blir en bekännelse av ”kroppens uppståndelse” kolossalt missvisande. Kommentaren hänvisar till Paulus tal om ”andliga kroppar” i 1 Kor 15, men Paulus huvudterminologi i 1 Kor 15 är att ”uppstå från de döda” och att ”döda uppstår”; talet om ”andliga kroppar” kommer in först som ett tentativt svar på de klenrogna frågorna: ”Hur uppstår de döda? Hurdan kropp har de när de kommer?”. Uttrycket ”kroppens uppståndelse” förekommer inte hos Paulus och står sakligt i viss motsättning till hans argument om sådd och skörd: ”Finns det en kropp med fysiskt liv, så finns det också en med ande”. I

Svenska kyrkan har ända från 1811 uttrycket ”de dödas uppståndelse” (överflyttat från Nicaenum) använts, och det är onekligen det språkbruk som bäst stämmer överens med det bibliska, inte minst med 1 Kor 15. Den nya bibelöversättningens återgivning av totaluttryck för människan pekar i samma riktning.

Ragnar Holte

**MÖRNER, MAGNUS och AARNE (utg.)
KYRKA OCH KRONA I SÖRMLÄNSKT 1600-TAL**

Hans Richter Läromedel AB, Mariefred, årtal ej angivet, ISBN 91-7884-020-1

Innehållet i denna bok härrör från två olika tillfällen. Den ena delen består av föredrag öppna för allmänheten och hållna på Gripsholms slott 1994-95. Den andra delen består av material från ett tre dagar långt symposium 1995 i Strängnäs och Nyköping. Syftet med denna volym anger utgivarna i förordet vara att man har saknat – framför allt i Södermanland – kunskap om den regionala historien, dvs. kunskap om län, landskap och stift. Den lokala och den nationella historien är däremot ganska väl utforskad. Nu hoppas man genom detta arbete kunna fylla luckor i det hänseendet.

Föredömligt nog har man allra först i boken lagt in en karta över landskapet där härads-, läns-, och landskapsgränserna anges tydligt, vilket underlättar när läsaren sedan ger sig i kast med texten.

Boken är indelad i tre huvudavdelningar.

Den första huvuddelen (I) tar upp översikter som gör det lättare för läsaren att sedan gå in på detaljer i det historiska materialet. Magnus Mörner skriver om 1600-talets Södermanland i inledningskapitlet, medan Ragnar Norrman behandlar Södermanlands kyrkliga struktur under 1600-talet. Stellan Dahlgren tar sikte på kronan, adeln och bönderna i stormaktstidens Sverige och Södermanland, medan det sista kapitlet i den första avdelningen rör Södermanlands regemente som Klaus R. Böhme behandlar.

Den andra huvuddelen (II) består av fem gestaltbeskrivningar. Alf Åberg skriver om Sörmlandskärnens söner, Gunhild Kyle om drottning Maria Eleonora som kunglig änka på Gripsholm, Anne Marie Levander om Laurentius Paulinus Gothus – biskopen i Strängnäs som sedan blev ärkebiskop vid 72 års ålder – Lars Ericson om Johan Skytte och Magnus Mörner skildrar Schering Rosenhane. Ingen av dessa är naturligtvis helt obekant, men det är en fullödig beskrivning vi får av dessa gestalter.

Den tredje huvuddelen (III) slutligen har rubriken Religion, Kultur och

Mentalitet. Här möter vi den Tyska församlingen i Eskilstuna 1658-1741, skildrad av Bror-Erik Ohlsson och Mats Selén, medan Allan Ellenius berättar om Kaggska gravkoret i Floda och stormaktstidens mentalitet. Aleksander Loit tar upp de kulturkontakter som fanns mellan Södermanland och Baltikum under 1600-talet.

Efter de tre huvudavdelningarna kommer några slutreflexioner (IV) av Magnus Mörner kring de olika delarna i boken. Han lyckas i dessa reflexioner spränga in ett citat av Karl Marx: "Människorna gör sin egen historia, men gör det inte bara som de har lust. De gör det inte under omständigheter som de själva valt, utan under sådana som de direkt stött på, och som givits dem av och överförts från det förgångna." (s. 156) För det citatet behöver knappast Mörner be om ursäkt.

Boken avslutas med en personförteckning (V) som är oerhört värdefull för den som inte vill läsa hela boken utan söker uppgift om en enskild person. Vi finner också, värdefullt nog, tjuoen fotografier som illustrationer till bokens olika föredrag.

Det är naturligtvis omöjligt att behandla alla de personer som man skulle vilja veta lite mer om. Kanske kan jag ge ett namn som ett önskemål om något liknande symposium skulle anordnas. Norrman ger oss några få uppgifter på s.17-18 angående Erik Gabrielsson Emporagrius, biskop i Strängnäs 1664-1674. Han föll i onåd hos drottning Hedvig Eleonora p.g.a. en katekesförklaring som han utgav 1669, där förklaringen till 10:e budet var: "Hustrun bör räknas såsom det förnämsta stycket bland mannens lösören och rörliga egendom". Denne märklige prelat var kyrkoherde i Lovö församling utanför Stockholm 1649-1664 och inte bara, såsom Norrman anger, professor i teologi, utan dessförinnan också i fysik. Han var biktfar åt Karl X Gustaf och kristendomslärare åt Karl XI. Han vågade t.o.m., enligt Berit Wallenberg, tillrättavisa drottning Kristina för att hon under psalmsången i kyrkan läste Ovidius, Propertius och Catullus. Om honom skulle man vilja veta mer.

Detta arbete borde inte bara vara av intresse för Sörmlandsälskare. Det rymmer värdefull kunskap om hela det svenska 1600-talets rike. Alla är att gratulera till det incitament till vidare forskning som utgivarna hoppas på i förordet.

Lars Djerf

SCHMEMANN, ALEXANDER
EUKARISTIN – KÄRLEKENS SAKRAMENT

Översättning Göran Ståhl, sakgranskning Arkimandrit Mattias Norström.
Artos, Skellefteå 1997. 271 s

BYSTRÖM, JAN och NORRGÅRD, LEIF
MER ÄN ORD - LITURGISK TEOLOGI OCH PRAXIS

Verbum 1996. 211 s

**NATTVARDSPASTORAL – HANDBOK FÖR NATT-
VARDSFIRANDE**

Flera författare. Verbum 1995. 188 s

På hemresa från missionsuppdrag i Argentina 1981 gjordes ett uppehåll i New York. Jag beslöt mig för att intervjua Alexander Schmemann och fick en tid med honom. Jag misstog mig på adressen – en enda siffra var fel – och kom för sent till mötesplatsen. När jag äntligen kom dit, var det enda som fanns kvar av honom en fimp på ett askfat. Min frustration var oerhörd!

Schmemann var, från slutet av 70-talet och framåt, en av de mest aktade teologerna i vissa svenskkyrkliga kretsar. Hans 1976 till svenska översatta *För världens liv* (The World as Sacrament), en serie liturgiska uppsatser hållna vid ett ekumeniskt studentmöte, blev livligt lästa och citerade. Särskilt Schmemanns sakramental syn på skapelsen grep tag i oss:

Allt som existerar är Guds gåva till människan, för att göra människans liv till gemenskap, kommunion, med Gud. Det är den gudomliga kärleken som blivit till bröd, till liv för människan. Gud *välsignar* allt han skapar, och på bibliskt språk betyder det, att han gör hela skapelsen till tecknet och medlet för sin närvaro och vishet, sin kärlek och sin uppenbarelse. "Smaka och se, att Herren är god". (*För världens liv*, s. 16)

Denna syn på skapelsen fascinerade oss. *Att dricka ett glas vatten är en sakramental handling!*, skrev en recensent.

I *Eukaristin – kärlekens sakrament* beskriver Schmemann hur Skapelsens sakramentalitet hör samman med Kyrkans sakrament:

...ty inom den Ortodoxa Kyrkans erfarenhet och tradition uppfattas sakramenten som en uppenbarelse av skapelsens verkliga natur och av den värld som – hur djupt den än har fallit... dock förblir Guds värld, som väntar frälsning, återlösning, helande och förvandling på en ny jord och i en ny himmel. Med andra ord, i Ortodox erfarenhet är ett sakrament i första hand en uppenbarelse av själva skapelsens sakramentalitet... (*Eukaristin*, s. 37)

Detta sätt att skriva om Kyrkans gudstjänst är typiskt för Schmemann. Hans område är *liturgisk teologi*, som är en teologisk *metod* för att klargöra förhållandet mellan gudstjänst och tro. Kyrkans liturgi var för Schmemann av helt avgörande betydelse som en förutsättning för kristen tro och kristet liv.

Ofta återvänder Schmemmann i sina böcker till Augustinuslärjungen Prosperus välkända formulering "lex orandi est lex credendi" (= som man ber i liturgin så kommer man att tro). Att leva i och av Liturgin är helt enkelt förutsättningen för kyrkan att skapa teologi i dess grundbetydelse: kunskap om Gud. Att "teologin måste dricka ur Eukaristins kalk" fick Schmemmann lära sig på Saint Serge i Paris. Den nuvarande akademiska teologin, menar Schmemmann, befinner sig i djup kris, alienerad som den är från Kyrkans verkliga liv och behov.

Eukaristin skulle bli Schmemmanns sista bok. Förtalet skrevs i november 1983 då han var döende – en månad senare, på luciadagen, avled han. I förordet får vi veta att boken inte är någon vetenskaplig studie över den gudomliga liturgin utan en serie reflexioner över den, vilka fr.a. bygger på hans egna erfarenheter som präst under 30 år. Udden i boken är riktad mot tidsandan i början av 80-talet och Schmemmann har särskilt sitt älskade Ryssland i tankarna "med både smärta och glädje". (Avsnittet om Ryssland är utelämnat i den engelska utgåvan av *Eukaristin*, vilket torde ha att göra med den politiska situationen vid tiden för bokens utgivande (1988) i USA.) Kyrkans befinner sig i en eukaristisk kris, skriver Schmemmann. Många uppfattar inte längre eukaristins innersta natur. Vi befinner oss i en skrämmande och andligt sett farofylld tid med hat, oenigheter och blodspillan samt ett ökat uppror mot Gud. Inte Gud, utan människan, har blivit alltings mått. Till kyrkans kris hör också att även hon själv i viss grad anpassat sig till denna utgångspunkt.

I denna situation vill Schmemmann – och man kan läsa *Eukaristin* som hans testamente till kristenheten – föra oss in i den gudomliga liturgins värld som är Guds rike manifesterat på jorden redan nu.

Schmemmann bjuder oss på en fascinerande eukaristisk resa in i Gudsriket. I tolv kapitel för han oss steg för steg mot målet: måltiden vid Gudsrikets bord. Varje kapitel innehåller ordet "sakrament": *Församlingens sakrament*, *Rikets sakrament*, *Intågets sakrament*, *Ordets sakrament*, *Åminnelse sakrament*, *Den Heliga Andens sakrament*, *Kommunionens sakrament osv.* Hans användning av ordet sakrament skulle kunna ge anledning till en diskussion kring vad det i olika sammanhang egentligen står för.¹

Strukturen i framställningen följer samma mönster som kapitlet "Eukaristin" i *För världens liv* (s. 27-56). I varje kapitel finns en reflexion över viktiga moment i Den Gudomliga Liturgin. På en punkt bryter Schmemmann den strukturen, när han efter kapitlet "Intågets sakrament" har fört in kapitlet "De troendes sakrament".

Framställningen är mycket ordrik och med många upprepningar och kanske inte lika stringent som tidigare Schmemmannböcker. Den teologiska sub-

¹ Den diskussionen är av utrymmesskäl omöjlig här; jag ber att få hänvisa den intresserade till de definitioner som Schmemmann har i *För världens liv*...och som jag tyvärr saknar i *Eukaristin*. Av intresse är en jämförelse med den betydelse som ordet sakrament ges i S-E Brodds *Diakonaten* och A Ekenbergs *Det klingande sakramentet*.

stansen är emellertid av äkta schmemannskt märke – och själv uppbyggs jag mycket av hans tankar. Som guide in i Den Gudomliga överträffas Schmemann av ingen. Eukaristin är en bok att ofta återvända till.

Översättningen är medioker, minst sagt. Osäkert är om Göran Ståhl (med Arkimandriten Mattias Norström som sakgranskare) i sin översättning har utgått från den engelska eller den ryska upplagan av boken; ingen uppgift finns om detta. Ofta hamnar Ståhl i luddigheter kring vad Schmemann vill säga och man tvingas att kontrollera översättningen i den engelska upplagan, som har en helt annan tydlighet. Nu är Schmemann inte lätt att översätta med sitt staplande av bisatser, men att det går att göra det bättre än så här visar tidigare Schmemannöversättningar till svenska.

Det är svårt att läsa boken utan att bli irriterad över Ståhls olater som översättare. För att ta några få exempel ur högen har han inte kunnat bestämma sig för om han vill skriva den Heliga eller den Helige Ande. Han frossar i osvenska ord som exempelvis *essens* i stället för (t.ex.) omskrivningen "det väsentliga", *sanktifikation* i stället för "helgelse" (Det hos oss använda ordet betyder "helgonförklaring"!), *symbolism* i stället för "symbolik" (Symbolismen är på svenska en litterär term.), *incensering* (eng. *censing*) i stället för att genomgående använda det enkla "beröka", *transformera* i stället för "omskapa", *den Heliga Andens kommunitet* i stället för "till gemenskap med Den Helige Ande" o.s.v. Än värre är ordkonstruktioner i stil med "*kommuniala*" (som ett uttryck för deltagande i kommunionen), *kommunicerar* (eng. *partakes*), *hierarker* i stället för "kyrkoledning", "förböns-bönen" (!!)) dvs. bönen efter epiklesen) etc.

Satsen "församlingen som Kyrkan" (s. 261) är naturligtvis begriplig, men svarar ändå dåligt mot den engelska översättningens "the gathering of the Church" som uttrycker att Kyrkan synliggörs sakramentalt när den samlas till Eukaristi. En omskrivning i stil med t.ex. "när de troende samlas som Kyrka" skulle göra texten tydligare.

Samma diskussion kan föras kring första kapitlets rubrik "*Församlingens sakrament*" ("*The Sacrament of the Assembly*"), där den engelska texten uttrycker en annan nyans än den svenska. Ordvalet har att göra med Kor 1:18 som Schmemann tolkar så: "As is well known, the very word 'Church'—*ekklesia*—means 'a gathering' or 'an assembly', and to 'assemble as a church' meant, in the minds of the early Christians, to constitute a gathering whose purpose is to reveal, to realize, the Church." (s. 11) Att på svenska återge "the sacrament of assembly" är inte lätt. Som en möjlighet vill jag föreslå "de församlades sakrament" eller "församlingen som sakrament", vilket bättre uttrycker det sakramentala i det ögonblick då Kyrkan samlas.

Dessa anmärkningar får inte fördunkla värdet i det entusiastiska och säkert påkostande översättningsarbete som Ståhl gjort. Att boken finns på svenska är ytterst glädjande – Schmemann tillhör utan vidare de viktigaste av 1900-talets teologer inom den Ortodoxa Kyrkan. Den som vill göra en

närmare bekantskap med *Eukaristin* bör skaffa sig den engelska upplagan, *The Eucharist—Sacrament of the Kingdom*, St Vladimir's Seminary Press, 1988.

Att komma från Schmemanns sista bok, vilken sammanfattar hans livsverk kring Eukaristin, som för honom var sakramentens sakrament, till boken *Mer än ord* är som att komma från en liturgisk värld till en annan – och ändå inte.

Den utformning av den svenska Högmässan som prästerna Byström och Norrgård presenterar i *Mer än ord* knätsattes, på allvar i småländska Döderhult under 1980-talet. Båda tjänstgjorde i Döderhult. Den gudstjänst som firades där var allt annat än död. Ryktet gick i hela det kyrkliga Sverige om Döderhults levande församling med dess centrum i den livligt besökta söndagshögmässan. Man kunde rent av bedöma det som hände som en väckelse i Svenska kyrkan. (Självt har jag fått Bo Giertz lilla skrift *Liturgi och väckelse* (SPT 1972) i tankarna.)

Stiftets biskop Jan Arvid Hellström fick ögonen på prästduon och gav dem 1991 uppdraget att författa en synodalavhandling om gudstjänstförnyelsen i Döderhult. Synodalavhandlingen presenterades vid prästmötet i Växjö 1996, och det är av stort värde att Verbum har givit ut den. Som liturgisk bok kommer den inte på länge att förlora sin aktualitet. Den är den viktigaste *pastoralteologiska* bok som utgivits inom Svenska kyrkan på 90-talet.

Boken har två tydliga delar, en teologisk och en praktisk. En allmän utgångspunkt för förf.:s gudstjänstteologi har varit 1900-talets liturgiska rörelse och de liturgiska dokumenten från Vaticanum II. Under arbetet med boken har förf. dock givit en särskild plats åt Alexander Schmemanns och dennes lärjunge Aidan Kavanaghs liturgiska teologi. Det som inspirerat förf. hos dessa har varit deras betoning av den absolut avgörande betydelsen av den söndagliga Eukaristin. Eukaristifirandet, förstått på Schmemanns vis, är helt enkelt förutsättningen för den relation till Gud som vi kallar tro.

Bokens namn är signifikativt och måste ses utifrån den bild som förf. ger av svenskkyrkligt församlingsliv. Det har, menar de, i Svenska kyrkan utvecklats ett omfattande mångsyssleri med församlingshemmen som centra. Nutidens människor, som möter alla dessa kyrkliga ”verksamheter”, har svårt att urskilja vad som är kyrkans egentliga uppgift. Gudstjänsten tenderar ofta att bli en aktivitet bland andra. Författarna vänder sig också mot den intellektualisering av kristen tro som blir resultatet när en ”budskapsorienterad kristendomsuppfattning” dominerar i församlingarna. För många kyrkoarbetare gäller det fr.a. ”att förmedla budskapet om Gud”. ”Ordets kyrka har blivit de många ordens”. (s. 15) Utan att förringa värdet av trosundervisning och predikan hävdar författarna att ”det är i mötet med Jesus, bordsgemenskapen och andra gemensamma erfarenheter, som tron växer och utvecklas” (s. 15). Gudsförhållandet byggs upp fr.a. genom tillbedjan

och gudstjänst. I Schmemanns anda skriver de: "...kristen tro är inte främst accepterande av trosutsagor, utan en levande – liturgisk – relation till Gud. Människans djupaste längtan kan bara nå sitt mål i liturgins möte med Gud. 'Homo adorans' – med hunger och törst efter att möta Gud och leva för Gud – måste alltså på nytt finna liturgins väg. En kyrka som i stället för att be och fira gudstjänst med människor nästan enbart talar om Gud är enligt detta synsätt dömd att misslyckas." (s. 54)

Det är denna boks särskilda styrka att förf. har satt in sin framställning i ett pastoralt sammanhang. De menar – och jag tror med rätta – att endast den församling som sätter den söndagliga Högmässan först i församlingsarbetet har överlevnadsmöjligheter för framtiden. Allt arbete måste utgå från och återvända till Eukaristin. Prästens viktigaste arbetsuppgift blir att förbereda söndagens Högmässa tillsammans med dem som är aktiva i den – och det bör vara många ty *församlingen som helhet är Mässans egentliga celebrant*.

Den som inspirerat förf. till denna liturgicentrerade församlingssyn är just Alexander Schmemann. Förf. har tagit upp några grundläggande teman i dennes liturgiska teologi och tillämpat dem på svenskkyrkliga förhållanden. Ändå blir en Mässa som Byström-Norrgårds bara delvis ett arbete som står i Schmemannsk-ortodox, liturgisk tradition – kan det egentligen bli något annat?

Recensenten av *Mer än ord* i Ortodox Tidning, Bengt Pohjanen, är mycket entusiastisk över boken och kallar den välskriven, genomtänkt, välstrukturerad och innehållsrik. Men han har synpunkter på förf.:s relation till just Schmemann. Pohjanen skriver:

Författarna av den här boken vet vad de gör och varför. Det här är helt enkelt en av de bästa böckerna jag läst på svenska om liturgien. Leif Norrgård och Jan Byström är gudstjänstens dramaturgiska mästare. Som dramatiker, lite skådis och dramaturgiskt intresserad blir jag så gripen av boken att jag vill använda den som referenslitteratur nästa gång jag arbetar med en teateruppsättning, vars idé är realism. Man gör bara rörelser som är meningsfulla. Man säger bara ord som betyder något i sammanhanget.

Nu är det så att jag ytterst sällan arbetar med realistisk teater, och realistisk-logisk gudstjänst. Jag har nämligen mött den bysantinska dramaturgien och jag har läst Schmemann. I en sekulariserad tid får man antingen förenkla till ytterlighet och strunta i om det ska var *Tonus ferialis* eller *solemnis* – nästan ingen begriper gudstjänsten ändå – eller också får man lita på att gudstjänsten inte bara åskådliggör skeenden utan är dessa. Att gudstjänsten blir ontologisk. Gudstjänsten är ingen symbolhandling utan symbolen blir verklighet. Så menar Schmemann. Jag vet inte vilken väg man ska välja idag. Problemet med den svenska högkyrkliga gudstjänsten är att den varken förenklar eller fördunklar (i positiv mening). Den blir en väl genomförd dramaturgi som inte fungerar helt enkelt därför att publiken inte

förstår vad som händer. Och den här sortens liturgiska tänkande förutsätter förståelse. Schmemanns gudstjänst förutsätter närvaro och öppna sinnen. Byström och Norrgård citerar visserligen Schmemann, men de har inte förstått honom. Därtill är de för romerskt präglade och inspirerade. Jag vill dock än en gång säga: det var en fröjd att läsa den.

Mer än ord bör inte fattas i något församlingsbibliotek. Den är användbar också som uppslagsbok. Den som vill ha synpunkter på olika praktiska frågor om den svenska högmässans gestaltning har en rik källa att ösa ur i bokens senare del.

En annan bok för församlingsbiblioteket är *Nattvardspastoral* som är en pastoralt inriktad handbok för nattvardsfirande. Målgruppen är präster, kyrkomusiker, kyrkvårdar och frivilliga medarbetare vid firandet. Så mycket nytt på sitt område tillför inte *Nattvardspastoral*, men det kan ändå vara praktiskt att just i församlingsbiblioteket ha tillgång till några av de senaste decenniernas liturgiska erfarenheter i en volym med korta och lättlästa artiklar.

Den pastorala inriktningen är tydlig i bokens femton artiklar. Allt känns inte lika angeläget och kvalitetsgraden är skiftande. Den rosa kulören på omslaget är en estetisk skamfläck på en så pass bra bok.

I det följande ger jag några prov på innehållet.

Rune Klingert är alltid läsvärd och välformulerad och det gäller också hans bidrag "Nattvardens roll och funktion i församlingens liv". Han vänder sig mot en teologi som delar upp tillvaron i en andlig och en materiell del. Hans alternativ till denna "uppdelningsteologi" är baserad på fyra hörnstenar: 1) en radikal skapelsetanke, 2) en genomtänkt frälsningssyn, 3) en stark betoning av Andens betydelse och 4) en genomtänkt betoning av nattvardens sociala dimension. Utläggningen av dessa fyra delar har tyngd och relevans.

Nattvardspastoral är – som *Gunnar Weman* påpekar i sitt företal – tillkommen i en tid då nattvarden firas med större frekvens i Svenska kyrkan än på mången god dag. Det är glädjande, men överflödet har sina risker, menar *Carl Henrik Martling* i artikeln "Från brist till överflöd". Allra först beskriver Martling nattvardsfirandet i Sverige från medeltiden och reformationen fram till nutid under aspekten brist respektive överflöd på kommunikanter. Idag lever vi med ett överflöd av mässor av olika slag. Det finns pastorala riskzoner, menar Martling, och varnar för "ovärdigt begående". "Nonchalans och släpphänthet gagnar aldrig Guds rikes tillväxt", skriver förf. Artikeln är ett nyttigt memento.

Ove Wikströms bidrag "Ritens betydelse" stöder Byström/Norrgårds teser när de hävdar att själva liturgin betyder mer än predikanterns många ord. Wikström visar nämligen genom egna undersökningar att människor tycks föredra liturgiska moment som innesluter "fysisk involvering".

Karl-Gunnar Ellverson ger oss i bokens längsta artikel del av erfarenheter och synpunkter på altarbordet, dess dukning, offertoriet mm. Författarens

sätt att närma sig ämnet är klokt. Han ställer in de praktiska frågorna i rätt perspektiv, är öppen för flera lösningar och ser sitt ämne ur en synpunkt som han hämtat från "The Study of Liturgy": "Det vi tar emot är inte ett ting utan en person, en dynamisk försonare som möter oss och väntar ett svar från den som vill närma sig honom".

Anders Björnberg är också pastoralt klok i uppsatsen om utdelande och mottagande. Ett bra exempel på det är hans skrivning kring den s.k. intinktionen (neddoppandet av hostian i vinet). Han yrkar starkt för bibehållandet av seden att dricka direkt ur kalken men vill se den förenad med möjligheten till en självvald intinktion. Tänkvärt är förslaget till kommunikanten att på vägen tillbaka från altaret tända ett ljus i ljusbäraren för någon – detta för att understryka kallelsen att vara en Kristus för sin nästa.

Kyrkomusikern Birgit Lindkvist Markström tar från sin långa erfarenhet fram visa synpunkter om mässans musik. Vårt förtroende för högmässan bör grundas i övertygelsen om att dess urkyrkliga struktur är den Helige Andes verk, skriver hon. Mässans musikaliska ryggrad är därför ordinarieret och propriet, och dess dynamiska höjdpunkter Laudamus och Sanctus. Om nödvändigheten att integrera psalm- och vistexter i högmässans struktur skriver hon: "Att ta med en psalm *enbart* för att folk tycker om att sjunga den, utan att den har någon anknytning till dagens allmänna karaktär, eller predikan, är som att lägga in 'Fritiof och Carmencita' i Hamlet". (s. 116)

Sven-Erik Brodds stora artikel "Det överblivna" bör övertyga den mest skeptiska om att den allmänkyrkliga praxis som råder i alla stora kyrkor i världen bör genomföras också i Sv. kyrkan. Ämnet behandlas lärt och utförligt ur historiska, teologiska och ekumeniska synpunkter. Allt talar för att allt det som konsekreras på altaret är ämnat att kommuniceras. Av det enkla skälet är det nödvändigt att antingen konsumera det som blir över av nattvardselementen efter communion eller förvara det. Det förvarade bör användas för kommande firningar. Artikelnen ger också goda praktiska anvisningar.

Boken avslutas med två artiklar om "Att undervisa om nattvarden" av Anna-Stina Ellverson och "Till dess han kommer åter" av Sture Hallbjörner. Båda artiklarna känns viktiga, inte minst den sista. Det är bra att den eskatologiska aspekten inte kommit bort i en tid då kyrkan är så terapeutiskt och horisontalt orienterad mot omvärlden. Alexander Schmemmann skulle ha bejakat detta. Schmemmanns särskilda bidrag till den liturgiska rörelsen är just att han med sådant eftertryck betonat den eskatologiska aspekten på liturgin.

"Den kristendom som förlorat det eskatologiska perspektivet, som slutat att sträva efter Guds Rike, som slutat vänta på den dag då enligt Kristi ord vår förlösning nalkas, har blivit 'det salt som förlorat sin salt' eller ...en banal spiritualism", skriver Schmemmanns nekrolog i Ortodox Orientering (febr. 84).

Sören Bolander

WOLSKA, JOANNA
RINGKORS FRÅN GOTLANDS MEDELTID. EN IKONOGRAFISK OCH STILISTISK STUDIE
Stockholm 1997. 345 s, ISBN 91-628-2255-1

Boken är en konstvetenskaplig avhandling framlagd vid Stockholms universitet 1997; en avhandling i konstvetenskap som innehåller lika mycket av teologiskt gods som av konstvetenskapligt.

Wolska förklarar i kapitlet *Inledning* (s. 11-14) sitt intresse för just Gotlands ringkors. Hon anser att, p.g.a. den konstnärliga kvaliteten och ikonografin, de mer än tjugo monumentala krucifix som finns på Gotland borde tilldra sig ett större intresse än vad de hittills gjort inom den konstvetenskapliga forskningen. Därför avser Wolska med sin avhandling att i första hand påvisa de viktigaste problemställningarna inom ikonografin, när det gäller ringkorsen, men också att ta upp de stilistiska frågor som hör samman med ringkorsen. Föredömligt nog avslutas inledningen med en karta över Gotland som visar de olika kyrkorna med medeltida triumfkors med ring.

Avhandlingen börjar efter inledningen med att i *kap. I* (s. 15-17) presentera materialet och avhandlingens målsättning. Arbetets målsättning förklaras vara "att förtydliga typologiska, ikonografiska och stilistiska problem samt lösa en del av dessa" (s. 17). Wolska ställer därefter upp tre teser (s. 17):

1. Ringens och korsets detaljformer går tillbaka till fornkristen tid och är betydelsebärande.
2. Ringkrucifix av triumfkorstyp, som under 1200-1400-talen speciellt omhuldades på Gotland, förekom redan tidigare under 1100-talet i övriga Skandinavien.
3. Ur stilistisk synvinkel hävdas att en lokal gotländsk tradition är påvisbar under 1200-talet, då man steg för steg kan följa triumfkorsens med ring stilistiska utveckling.

Kap. II (s. 19-23) tar upp tidigare forskning från af Ugglas avhandling 1915 fram till arbeten under 1990-talet. *Kap. III* (s. 25-33) fastställer och förklarar grundläggande begrepp. *Kap. IV* (s. 35-84) kallar Wolska för "Genes och betydelse". Det innehåller bl.a. en historisk översikt av utvecklingen från den fornkristna konsten fram till de gotländska triumfkrucifixen med ring.

Kap. V (s 87-110) behandlar de grundläggande dogmer och ikonografiska temata som Wolska vill se ringkrucifixkorsen som uttryck för. I *kap. VI* (s. 113-141) granskar hon sex namngivna krucifix och belyser deras ikonografiska program, framför allt de mest innehållsrika: Öja och Fröjel. Wolska hävdar att den eskatologiska komponenten i alla dessa krucifix är starkt framträdande. *Kap. VII* (s. 143-251) utgörs av en stilistisk analys av de gotländska ringkrucifixen, där Wolska placerar Lokrume och Hejnum som de äldsta.

Efter ett *Slutord* (s. 253-257) följer *Planscher I-XII* (s. 260-271) samt en *Katalog* (s. 273-295) över tjugofem Gotlandskyrkor och deras ringkors. Här-efter följer *Noter* (s. 296-318) som efterföljs av *Förkortningar* (s. 319) – vilket ej anges i innehållsförteckningen på s. 8 – och *Källor, Litteratur och Kataloger* (s. 319-334) – anges enbart som Litteratur i innehållsförteckningen – samt en *Zusammenfassung* (s. 335-339). Allra sist finner vi *Illustrationshänvisningar* (s. 340) och ett *Register* (s. 341-345). Boken är illustrerad med oerhört smakfulla färg- och svartvita bilder.

Väl kommen till *Slutord*, funderar läsaren över om Wolskas tre ovan-nämnda teser har bekräftats av det material hon studerat. Alltså, går ring-ens och korsets detaljformer tillbaka till fornkristen tid och är de betydelse-bärande? Wolska tvingas medge: "Frågan om på vilka vägar detta från Jeru-salem utgående ikonografiska mönster – votivkorsset med ring – förmedlades till Gotland, står p.g.a. bristande källmaterial obesvarad". Därmed blir nat-urligtvis tesen om att de är betydelsebärande inte starkare underbyggd. Tes nummer två gällde att ringkrucifix av triumfkorstyp förekom tidigare än de gotländska från 1200-1400-talen. Här kan Wolska, genom sin hänvisning till krucifixet i Vrensted kyrka i Danmark från slutet av 1100-talet, hävda tesens riktighet. Den avslutande tredje tesen gällde att det fanns en lokal, gotländsk tradition, påvisbar under 1200-talet. Wolska menar att den rika förekomsten av ringkors på Gotland i förening med att formgivning och stilsammanhang kan påvisas med annan gotländsk skulptur "talar starkt för att de tillkommit på Gotland" (s. 257).

I början nämndes att denna avhandling innehöll lika mycket teologisk kunskap som konstvetenskap. Det kan vara en befruktande växelverkan mellan dessa två, även om jag inte är helt klar över att det fungerar i detta fall. Wolska skriver på s. 17: "I detta arbete tas inte hänsyn till den ikonolo-giska problematiken". Det är synd, eftersom man uppfattar många avsnitt som fyllda med teologiskt gods men att detta inte smälts naturligt samman till en helgjuten enhet med det konstvetenskapliga innehållet.

Ett exempel, s. 133: Wolska framhåller de rökelsebärande änglarna på Eskelhemskrucifixet och lyfter fram rökelsens symboliska betydelse med ex-empel från Gamla och Nya testamentena, kyrkofäderna, Egeria, Ordinis Romani, antifoner från 1000-talet och medeltida teologer. Efter allt detta uppräknande skriver Wolska, s. 134: "Med andra ord, änglar med rökelsekar framställda på Eskelhemskrucifixet(s) skiva visualiserar deras aktiva delta-gande i firandet av den eukaristiska liturgin". Kanske det, och kanske inte.

Många av de teologiska avsnitten i avhandlingen får sitt värde som ency-klopedisk kunskap, men det känns ofta som hängde de i luften utan orga-nisk förbindelse med den tankegång de skulle illustrera. Man blir tveksam till uttalanden sådana som, s. 141: "Glorian hos monumentala gotländska krucifix *har alltså* (min kursivering) teologisk innebörd som ljusutstrående Kristi gudomliga natur". Det skulle kännas lättare att smälta om man hade fått läsa *skulle därför kunna ha eller kan tolkas som*.

Det är inte underligt om det i en så faktsäckad avhandling finns fel som inte ens har upptäckts och rättats till i Errata et corrigenda. Låt mig dock bara nämna ett. På s. 38 dateras Sjonhemspiscinan till början av 1100-talet, men på s. 41 i texten till fig. 14 anges 1100-talets slut.

Ett ytterligare påpekande må tillåtas i en kortfattad recension som denna. På s. 37 skriver Wolska om "Ediktet i Milano från år 313 utfärdat av kejsar Konstantin den store ...". Nu kan man i Nationalencyklopedin läsa att det s.k. "Milanoediktet" faktiskt var ett av kejsar Licinius år 312 utfärdat edikt för den östra rikshalvan.

Detta är en mycket lärd avhandling, som vittnar om Wolskas stora beläsenhet – och det bör inte avskräcka från flera försök i denna riktning, även om man saknar en integrering av det teologiska och det konstvetenskapliga betraktelsesättet. Konstvetenskapen kan berikas genom denna tvärvetenskapliga satsning, men då måste man gå från ikonografi till ikonologi.

Lars Djerf

ÅKESSON, LYNN MELLAN LEVANDE OCH DÖDA – FÖRESTÄLLNINGAR OM KROPP OCH RITUAL

Natur och Kultur, Stockholm 1997, 208 s, ISBN 91-27-06777-7

Inom forskningsprojektet *Kroppens förvandlingar* har Lynn Åkesson på etnologers vis, genom intervjuer och fältstudier, undersökt vad den döda kroppen kan berätta om vår tid. Hennes drivande tes är att vi idag står inför en ny och intressant blandning av profan och religiös ritualisering av döden. Åkesson menar att det mest framträdande draget för vår tids kulturella värderingar är en längtan efter något autentiskt och äkta. Så har det nog alltid varit och det är alltså inte något nytt fenomen, även om Åkesson förmodligen har rätt i att en större, individorienterad intimisering framträder i dag.

Utifrån grundtanken att närvaron av en död kropp innebär en kulturellt förtätad situation, får läsaren i fyra kapitel följa kroppen genom dessa situationer med början i den medicinska verkligheten på Patologen i Lund. Vidare går kroppens resa genom de praktiska begravningsarrangemangen till kyrkans ritualiserade och symboliska värld. Kapitel fyra är delvis en sammanfattning av det som beskrivits tidigare, men nu med en diskussion i relation till döda barn.

Intresset för döden är stort idag, menar författaren, och påpekar att död och sorg diskuteras flitigt i media, handböcker och i vetenskapliga verk ur

de mest skiftande perspektiv, samtidigt som döden tycks gömd och glömd. "Hur kan något som man talar så mycket om vara gömt och glömt?" (s. 11), frågar Åkesson och söker implicit svaret i sina samtal med begravningsentreprenörer, präster och läkare. Något tydligt svar på frågan blir det inte, men hela tiden lyfts sökandet efter autenticitet och äkthet fram. För min del undrar jag om det inte också kan vara så att människor talar så mycket om döden för att kunna kontrollera sin rädsla och sin ångest av att inte ha en fast livs- eller trosåskådning att spegla livet i. Tänk om det är så, att forskare och andra människors intresse för döden är ett sätt att söka svar på de egna existentiella frågorna. På den tiden, när svaren fanns inom den gemensamma kulturella självklarhetens ram, behövde man inte tala så mycket om döden; man tog praktiskt hand om den. När människan inte längre har ett självklart praktiskt mönster, blir hon vilsen och behöver sätta ord på det främmande som då är skrämmande. Om *Mellan levande och döda* läses i detta perspektiv, framträder en klar bild av pluralismens individualisering, där läsaren får möjlighet till egna funderingar inför sina egna reaktioner inför livet och sin egen död, inför alla möjligheter som står tillbuds att regissera sin egen eller sina anhörigas begravningar. Boken handlar nämligen till stor del om vad människor faktiskt gör då de ställs inför döden.

De personer som intervjuas i boken framträder som sympatiska och mänskliga, med det gemensamma uppdraget att "göra den avlidna en sista tjänst". Åkesson förmedla deras tankar och kunskaper på ett mjukt och lättläst sätt. Det är som att läsa en roman, inte en tung bok om dödens allvar.

Etnologens problem är hennes källor, hennes informanter. Även om författaren har talat med många inför denna bok, är det särskilt en sjukhuspräst som står för nästan all information i form av direkta citat; samma sak gäller begravningsentreprenören. Inför detta faktum måste man fråga sig vilken allmängiltighet dessa personer har. Är det inte bara deras egna tankar och erfarenheter som framkommer? Författaren är delvis själv medveten om faran och påpekar några gånger att informanter i Malmö och Lund har avvikande åsikter. Jag finner ofta hos etnologer en oförsiktighet med generalisering av information samt en tendens att lita på tidningsartiklar. Ett exempel, där en delvis felaktig slutsats har dragits därför att författaren bara läst en artikel i *Sydsvenska Dagbladet*, handlar om en organist som inte ville vara med om att *I am sailing* skulle spelas på CD, medan prästen godkände detta. Enligt författaren gav Domkapitlet "prästen rätt med motiveringen att prästen är den som har huvudansvaret även för begravningsgudstjänstens musik" (s. 88). Går man till Lunds Domkapitels beslut, finner man att det inte explicit handlar om begravningsmusiken utan om att prästen har ansvar för hela gudstjänsten *efter samråd* med organisten, samt att Lunds Domkapitel behandlar frågan som en arbetsrättslig fråga och menar att organisten har en skyldighet att tjänstgöra, men inte själv kan åläggas att

spela ett stycke som han/hon finner olämpligt. Kyrkomusikern ansvarar bara för det han/hon själv gör och prästen för att det som sker under riten inte strider mot Svenska kyrkans tro och lära. Av detta kan man inte automatiskt påstå att prästen har ett huvudansvar för begravningsmusiken. Dessutom är det den kyrkliga arbetsledaren som skall ordna organistvikarie vid sjukdom, inte begravningsbyrån såsom det påstås (s. 63). Det kan tyckas vara en detalj, men det finns många "detaljer" i boken där en informants uppgifter tas för sanningen. Ytterligare en är att författaren, när det hänvisas till en undersökning om "änkesyner", dvs. att anhöriga tycker sig se, höra och tala med sina döda, inte hänvisar till undersökningen utan till ett referat i Sydsvenska Dagbladet.

När det handlar om organister, kan jag inte låta bli att återge ett direkt citat från en begravningsentreprenör som med all önskvärd tydlighet visar hur han ser på denna yrkesgrupp:

Om de [anhöriga] vill ha någon speciell orgelmusik, där kan vi vara med och föreslå. Våren av Grieg till exempel, eller någon annan som vi tycker passar. Eller Pastoralsviten av Lars-Erik Larsson, mycket fint. Vi kan ju organisterna också. Då vet vi vem som är lämplig att spela just Pastoralsviten så vi inte får en som sitter och hackar sönder den. (s. 69).

Jag kan bara hoppas att den entreprenören inte är representativ för sin kår – och säkert har han sina älsklingspräster också. Det är bra att författaren lyfter fram verkligheten, även om den inte alltid är representativ.

När författaren tar upp organtransplantation (s. 116), jämför hon den med gamla tiders föreställningar om att den dödas fertila och reproduktiva förmåga överförs till de levande, alltså att livskraften överförs till någon annan. Att tala om detta medicinska fenomen, som transplantation av organ är, som magisk kraftöverföring känns för mig som en grov överinterpretation.

Ett intressant avsnitt handlar om kyrkogården och den starkt växande företeelsen att människor vill flytta med sina döda anhöriga när de flyttar till nya orter. Visst är det ett problem att gravsätta någon på en ort där vederbörande bara bodde en kort tid under sitt liv, kanske långt från sin hembygd. Den geografiskt rörliga människan blir nu rörlig även efter döden. Svensk begravningslag är mycket restriktiv när det gäller tillstånd att flytta döda; i princip är det omöjligt – och bara i mycket speciella fall kan det bli tillåtet. I princip gäller alltid gravfriden. Det är bra att författaren ger utrymme åt detta, för det är ett växande problem för de stora kyrkoförvaltningarna som kan ha ett till två sådana ärenden i veckan.

I sista kapitlet ger författaren en bra beskrivning av den svåra problematiken kring ett litet barns död. Här får vi möta utvecklingen, från nedtystandets filosofi och tvånget att glömma så snabbt som möjligt, till minnenas filosofi med uppmuntran att göra så mycket som möjligt under den korta tid barnet fick ha på jorden. Utvecklingen känns som en skön realism där både

mor och far blir viktiga i förhållande det döda barnet. Författaren noterar även det svåra förhållandet mellan abort och missfall och den sorg som finns då; ett starkt kapitel som ger anledning till mycket reflektion.

Sammanfattningsvis bör *Mellan levande och döda* läsas av den som på något sätt i sitt arbete eller privat kommer i kontakt med frågor som rör död och begravning. Här framträder en bild av hur traditionen ändras, samt de viktigaste dragen i vår tids kulturella värderingar.

Jan-Olof Aggedal



VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1997

Sällskapets styrelse utgjordes år 1997 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, och 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, och teol.dr. Nils-Henrik Nilsson, Solna.

Styrelsesammanträden ägde rum den 28/8 och den 11/10.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1997 till 210.

Nyutgivningen av *Den svenska tidegården med Det svenska antifonalet* har under året fullbordats i och med att tredje delen, *Middagsbön för veckodagarna och för kyrkoåret*, utkommit på Verbum.

Redaktör för årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* har varit professor Sven-Erik Brodd, Uppsala. Årgång 72/1997 hade rubriken *Söndagen som påskdag*.

Göteborg och Oskarshamn i september 1998

Sören Bolander
ordförande

Gun Palmqvist
sekreterare

Under 1991–1998 har hittills utgivits

TRO & TANKE (1991–1998)

- 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 Tidegårdens 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 Igestam
- 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 Diakonaten. Från ekklesiologi 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 **Diakonaten i världens kyrkor idag** av Åke Andréén
- 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 **Uppenbarelse som kommunikation** av Eskil Franck
- 1997:2 **Fönster mot forskningen 3**
- 1997:3 **En salig blandning. Svenska trossamfund i regionsociologisk 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)

TRO & TANKE/Supplement (1993–1997)

- 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 Valfärden – 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
- 2/1998 Kvinnligt, manligt, mänskligt. En offentlig utfrågning kring människosyn och gudsuppfattning 27–31 oktober 1997 (Svenska kyrkans teologiska kommitté)

Svenska kyrkans församlingsnämnd (1998)

MITT I FÖRSAMLINGEN

- 1998:1 Kultur 98
- 1998:2 Internationella grupper – tillsammans kan vi mer
- 1998:3 Agenda – sociala prioriteringar
- 1998:4 Hela världen ber – gudstjänstmaterial från den världsvida kyrkan
- 1998:5 Bibelbruk i brokig blandning
- 1998:6 Vägval nu!

Svenska kyrkans centralstyrelse

Svenska kyrkans ekumeniska arbete – Riktlinjer antagna av centralstyrelsen och biskopsmötet

The Church of Sweden in Brief – Department for Theology and Ecumenical Affairs -93

Die Schwedische Kirche im Überblick – Abteilung für Theologie und Ökumene -93

L'Église de Suède – un aperçu – Département Théologie et Oecuménisme

Programförklaring 1996–1998. Svenska kyrkans gemensamma arbete på nationell nivå. 1996

En utjämning måste ske. Öppet brev till regeringen från Svenska kyrkans centralstyrelse om utvecklingssamarbete och den sociala och ekonomiska utvecklingen. 1996

Svenska kyrkans riksorganisation. Årsredovisning för 1996

Biskopsmötet

Omhändertagande av foster – Ett brev från Svenska kyrkans biskopar till medarbetarna i Sjukhuskyrkan och församlingsprästerna

Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan. Ett brev från Svenska kyrkans biskopar om kyrkans ämbete

De kyrkliga handlingarna i mötet med invandrare. Ett pastoralt brev från Svenska kyrkans biskopar

Rika och fattiga. Ett brev från Svenska kyrkans biskopar om rättfärdighet och moral i global ekonomi

Att bli präst i Svenska kyrkan. Biskopsmötet i samverkan med Svenska kyrkans utbildningsnämnd.

Ord från Gud. Om den gudomliga uppenbarelsen i kyrkans tro och liv

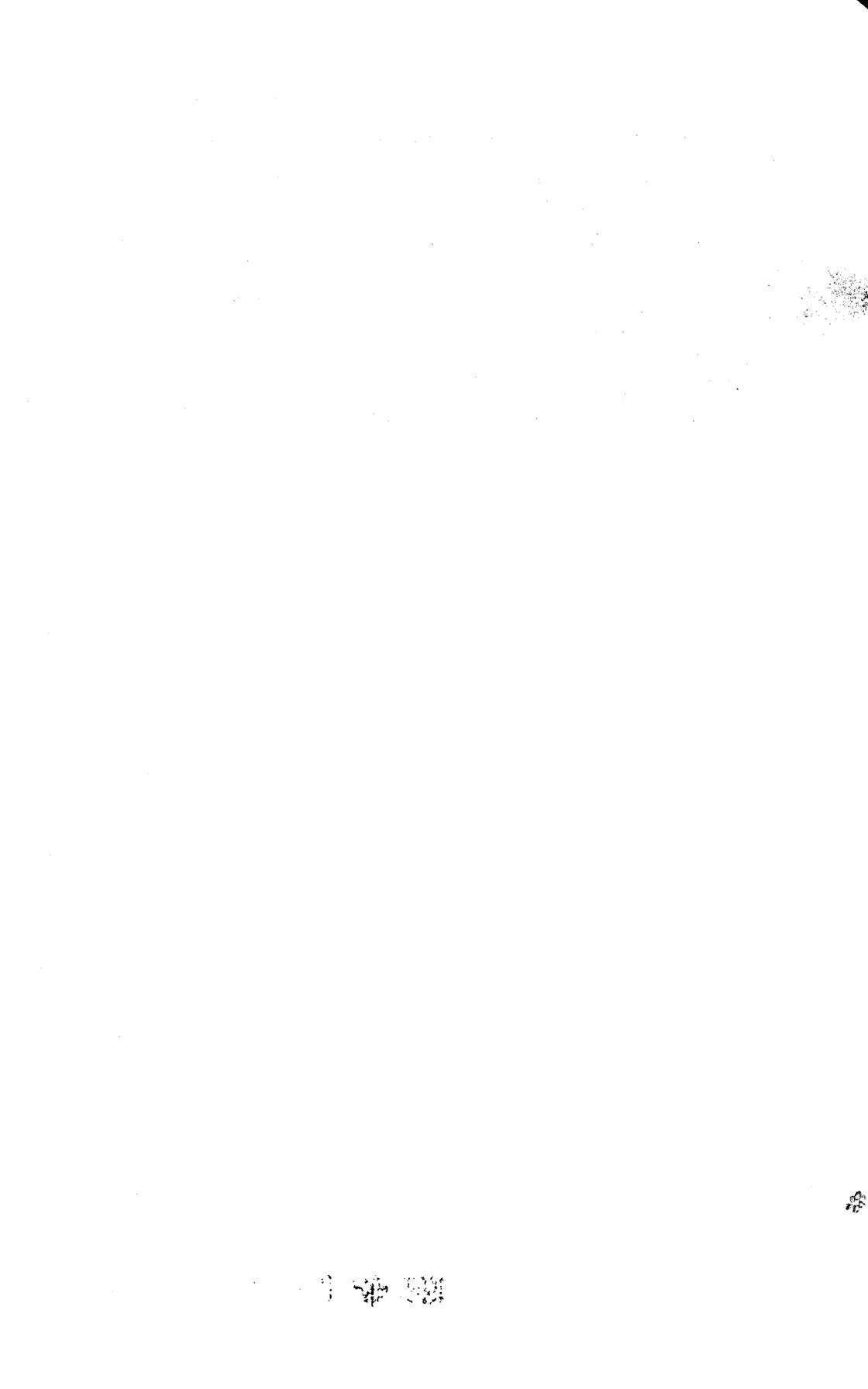
Svenska kyrkans utredningar (1998)

- 1998:1 Förslag till kyrkoordningen – huvudbetänkande från utredningen om Svenska kyrkans framtida organisation
- 1998:2 Bekännelse, gudstjänst, kyrkomöte
- 1993:3 Arbetet på olika kyrkliga nivåer
- 1998:4 Val, indelning, kyrkobokföring, arkiv
- 1998:5 Personal, tillsyn, överklagande
- 1998:6 Ekonomi och egendom

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

1999 -01- 0 8

LUND







Svenskt Gudstjänstliv 1998 har temat *begravningen*. Det spänner över vida fält, men har direkt anknytning till den svenska kontexten, som är präglad av en inre sekularisering av det kyrkliga livet, där bristen på klassisk, kristen trosuppfattning suppleras av nya idéer, somliga med vag anknytning till den tro som kyrkorna gör anspråk på att företräda.

Författarna

Jan-Olof Aggedal
Oloph Bexell
Göran Gustafsson
Emilie Karlsmo
René Kieffer

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600305647

kyrkan, 751 70 Uppsala · 018-16 96 67