

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 92 / 2017

Reformation och gudstjänst



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 92 / 2017

Reformation och gudstjänst

REDAKTÖR Stephan Borgehammar

Christian Braw · Anna J. Evertsson · Stina Fallberg Sundmark ·
Thomas Girmalm · Ragnar Holte · Mattias Lundberg ·
Christer Pahlmblad

Artos

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang:

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån samt meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften är 200 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till sällskapets plusgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga. Tel.: 0510-50637.
E-postadress: ing-mari.johansson@svenskakyrkan.se
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 180 kr för 2017. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på årsbokens plusgirokonto 42 68 84-3, Svenskt Gudstjänstliv.

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Organisationsnummer 89 47 00-7822

Ordförande: TD Anna J. Evertsson, Floravägen 31, 291 43 Kristianstad.

Tel.: 044-76967

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete inom följande områden:

Liturgi

Kyrkokonst

Kyrkomusik

Predikan

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) och Segelbergiska stiftelsen för liturgivetenskaplig forskning.

© Artos & Norma bokförlag 2017

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2017

Tryck Totem, Polen 2017

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 0280-9133

ISBN 978-91-7777-013-8

Årsboken publiceras även elektroniskt med sex månaders fördröjning:

<http://nile.lub.lu.se/ojs/index.php/sgl>

(ISSN 2001-5828)

www.artos.se

	Förord	
7	ANNA J. EVERTSSON	
13	Fem ekumeniska imperativ	
	Luther och Melanchthon	
17	RAGNAR HOLTE	
	<i>Formula Missae</i> 1523 och <i>Deutsche Messe</i> 1526 som uttryck för Luthers kyrkosyn	
35	THOMAS GIRMALM	
	Prefationstenen <i>tonus solemnis</i> som melodiskt sammanhållande element i den svenska reformationstidens mässa	
67	MATTIAS LUNDBERG	
	Vigvatten, signerier och prästlöften <i>En dispyt om kyrkbruk och vidskepelse i skuggan av Röda boken</i>	
95	CHRISTER PAHLMBLAD	
	”Flammande av kyrklig nitälskan” <i>Om receptionen av boken</i> Kyrklig förnyelse	
131	CHRISTIAN BRAW	
	Kroppen och sinnena i nutida fromhetsliv <i>Frälsarkransen som exempel</i>	
167	STINA FALLBERG SUNDMARK	
197	Recensioner	
273	Böcker att notera	

Förord

Ragnar Holte och svenskt gudstjänstliv

ANNA J. EVERTSSON

Med stor glädje dediceras denna volym av *Svenskt Gudstjänstliv* till professor em. Ragnar Holte, som en hyllning till hans 90-årsdag den 6 juni innevarande år. Årsboken bär titeln *Reformation och gudstjänst* och uppmärksammar 500-årsminnet av reformationen. Holte har själv bidragit aktivt till den, med tre recensioner och en bearbetad version av den föreläsning om Luther och Melanchthon som han höll i anslutning till sin promotion som jubeldoktor i Uppsala 2009.

*

Ragnar Holte föddes i ett lärarhem i Linköping. Som ung student kom han till Uppsala där han avlade såväl teol. fil.- och teol. kand.-examina som praktiskt prov för att prästvigas i Strängnäs 1950. Studierna fortsatte med fil. kand.- och teol. lic.-examina för att år 1959 krönas med teologie doktorsgrad. Avhandlingen *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål* (tryckt 1958) renderade Holte högsta betyg, *Laudatur*, och docentur i dogmatik med symbolik. År 1966 blev han professor i teologisk etik med religionsfilosofi i Uppsala; ämnet ombenämndes senare till etik, särskilt socialetik. År 1992 emeriterades Holte; i samband med sin 65-årsdag förärades han av uppsalafakulteten festskriften *Etik, religion och samhälle* genom vilken forskarkolleger hyllade etikern Holte. I sin avskedsföreläsning med titeln ”47 år som teologie studerande”, publicerad i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1992:3, talar han inte bara om sin vetenskapliga profession såsom

etiker utan också om vad han själv kallar sin teologiska och kyrkliga ”hobbyverksamhet” och nämner ”tidegärds traditionen, den gregorianska sången samt diverse liturgiska och hymnologiska frågor”. Det är kring denna hobbyverksamhet som vi här skall stanna upp: tidegärd, gregoriansk sång, liturgiska och hymnologiska frågor – dessa frågor som på ett särskilt sätt förbinder Ragnar Holte med *Svenskt gudstjänstliv*.

Tidegården och gregoriansk sång

”47 år som teologie studerande” har nu blivit till 72 år som teologie studerande. Lägligt efter emeriteringen – för Holtes hobbyverksamhet – kom provöversättningen av Psaltaren 1995 och sedan hela den nya bibelöversättningen, *Bibel 2000*. Med sina stora kunskaper i språk och i gregoriansk sång tog Holte sig an arbetet med att sammanställa nya upplagor av *Den svenska tidegården* och *Det svenska antifonalet* utifrån *Bibel 2000*. Detta arbete var emellertid inte något nytt för Holte, då han fanns med som medarbetare redan i sjätte upplagan av *Den svenska tidegården* 1971 och fjärde upplagan av *Det svenska antifonalet* 1973–1975. Han arbetade vidare i samma anda som Arthur Adell och Knut Peters, vilka ville bygga en evangelisk tidegärd på den svenska reformationens grund långt innan Laurentius Petri Sällskapet bildades år 1941. Den senaste, åttonde upplagan av *Den svenska tidegården* 2000 och den femte upplagan av melodiutgåvan (antifonalet) 2002 har Holte ensam svarat för på uppdrag av Laurentius Petri Sällskapet. Som den auktoritet han är kan han tillåta sig förbättringar, såsom i antifonen till Sakarias lovsång för Kristi himmelfärds dag. Där har han genialiskt gjort en liten förändring som både underlättar förståelsen av texten och tätare väver samman text och ton. Bibeltexten lyder i Joh 20:17: ”Jag stiger upp till min fader och er fader, min Gud och er Gud”. För att undvika missförståndet att det skulle vara två fäder och för att melodislingans höjdtton inte skulle hamna på ordet ”min” utan på huvudordet ”Fadern” lyder Holtes antifon: ”Jag stiger upp till Fadern, till min och er Fader, till min Gud och er Gud. Halleluja!”

Sådana friheter kan den ta sig som har en lång och gedigen forskargärning med sig kombinerad med en stor förtrogenhet med den gregorianska sången och att be tidegård!

Kyrkans böcker

Tidegården är bön, och ytterligare ett annat sätt att främja bönelivet bistod Holte med då han tillsammans med Karl-Gustaf Hildebrand och Britt G. Hallqvist ingick i den grupp som hade till uppgift att revidera *En liten bönbok*. Några av hans böner finns även i senare upplagor av denna bönbok och i andra bönböcker.

År 1986 antog kyrkomötet en ny psalmbok för Svenska kyrkan; 18 år tidigare behandlades en motion i kyrkomötet med Ragnar Holte som en av undertecknarna tillsammans med Ragnar Askmark och Åke Andrén, i vilken herrarna ledamöter i liturgiska nämnden påtalar just behovet av nya psalmer och revision. Resultatet blev att 1969 års psalmkommitté tillsattes. Ingen skall väl tro att Holte lämnade psalmboksfrågan efter att ha satt igång den. Han granskade teologiskt, översatte och bearbetade. Delar av hans hobbyverksamhet blev till artiklar om psalmer i *Svenskt gudstjänstliv* och till uppsalafakultetens remissvar på psalmboksförslaget 1985. I *Den svenska psalmboken 1986* finns tre psalmer som Holte bearbetat.

Även kyrkohandboksförslag har nagelfarits av Holtes skarpa forskarblick; i en teologiskt mycket tung granskning av kyrkohandboksförslaget i *Svenskt gudstjänstliv* 2012 möter vi en man med lång erfarenhet som vågar tala klartext.

Laurentius Petri Sällskapet

Under sju decennier – hittills!, från 1950-tal till 2010-tal – har Ragnar Holte varit en del av styrelsen i Laurentius Petri Sällskapet och är det än. År 1961 valdes han till ordförande och efterträdde då sällskapets grundare Arthur Adell på posten. 31 år senare, 1992, valde han själv att lämna ordförandeposten. Sören Bolander tog över ordförandeskapet och Holte kom att istället verka som vice

ordförande fram till år 2015. Sammanlagt 55 år som ordförande och vice ordförande! Att försöka räkna upp eller ens räkna alla de engagemang som varit under dessa år låter sig inte göras här. Minst ett fyrtiotal föreläsningar och föredrag vid sällskapets koralveckor och studiedagar etc. har han hållit.

Årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* utges av Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv. Emellertid är årsboken äldre än sällskapet; det som idag utgör årsboken startade år 1926 under namnet *Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv*. Från 1967 års årsbok har Holte ingått i redaktionen och gör så allttjämt efter 51 år, som en mycket aktiv medlem. Han är också en synnerligen flitig skribent i årsböckerna. Ett fyrtiotal uppsatser återfinns i årgångarna och till detta kommer ett stort antal recensioner.

Under åren 1971–1992 innehade Holte, såsom representant för RISK, Riksförbundet Svensk Kyrkomusik – sedermera Sveriges Kyrkosångsförbund, den viktiga posten som ordförande i KOSK, Kyrkomusikorganisationernas samarbetskommitté.

Tillsammans med en annan trotjänare inom LPS, musikdirektör, teol. och fil. kand. Gudrun Zethelius, gav Holte Johann Sebastian Bachs Johannespassion svensk textunderläggning; verket framfördes i denna version passionssöndagen 2017 i Gustavsbergs kyrka.

Universitet – teologi – kyrka

Relationerna mellan de teologiska fakulteterna och Svenska kyrkan har förändrats under Holtes yrkesverksamma år. Som fakultetsrepresentant har han suttit i såväl Uppsala domkapitel som i kyrkomötet. På 1960-talet blev han ledamot i den av Biskopsmötet utsedda kommission för att utreda bibelsynsfrågan som resulterade i boken *Bibelsyn och bibelbruk* 1970. Utgångspunkten var frågan hur kvinnoprästreformen förhåller sig till Bibelns vittnesbörd och till evangelisk-luthersk bekännelse. Holte och kollegan Birger Gerhardsson, professor i Nya testamentet i Lund, tyckte att arbetet i kommittén gick för långsamt fram, så de startade ett omfattande samarbete där de bland annat uttalade som sin övertygelse att kvinnliga präster inte

möter hinder ur vare sig bibliskt eller lutherskt perspektiv. Detta blev sedan bokens ståndpunkt i frågan. Senare, i en artikel i *Svensk kyrkotidning* 1977, skriver Holte: ”Ett nej till kvinnliga präster idag är ett nej till evangeliets makt att förändra”.

Också internationell ekumenik har varit en av Holtes hobbyverksamheter; år 1963 blev han sänd av Svenska kyrkan som delegat till den fjärde *Faith and Order*-konferensen i Montreal. I föreliggande volym trycks här, på Holtes inrådan, de ”Fem ekumeniska imperativ” som undertecknades av påven Franciskus och Lutherska världsförbundets president, biskop Munib Younan, i Lunds domkyrka den 31 oktober 2016.

En Herrens tjänare

Ragnar Holte har inte bara tjänat Kyrkan genom sin teologiska forskning vid såväl uppsalafakulteten som i sin hobbyverksamhet utan också varit yngre doktorander behjälplig och uppmuntrande vid lundafakulteten. Han har rört sig på de stora internationella arenorna, både vetenskapligt och kyrkligt. Han har verkat som professor under många år men också funnits i de mindre men nog så viktiga sammanhangen, där teologin och tron landar i helg och söcken. Att söndag efter söndag samlas till gudstjänst är *ett* sätt att tjäna, vare sig det handlar om katedralhögmässan i stiftsstadens eller i den lilla landsbygdskyrkan på ett sommarfagert Österlen. Att leva i bön är ett annat sätt att tjäna.

Innan han prästvigdes av biskop Gustaf Aulén i Strängnäs mottog Holte diakonvigning – som ett genomgångsämbe – av biskop Torsten Ysander i Linköping. Därefter har han tjänat genom prästförordnanden i Strängnäs stift och i Uppsala stift. Inte bara i sin ungdom utan också senare har han verkat såsom ämbetsbärare på många olika vis, inte minst i LPS-sammanhang. Vi har också fått höra honom predika vid helgsmål på meditationsplatsen vid Dag Hammarskjölds Backåkra, vi har fått se och höra honom och Sonja i kyrkokören i den lilla församlingen på Österlen, där svärfarfar Johannes Blennow en gång var kantor. En långfredag kunde man

höra honom som en av solisterna i Heinrich Schütz ”Jesu sju ord på korset”, närmare bestämt som en av rövorna – nog så passande för en pensionerad professor i etik!

*

År 2016 kallades Ragnar Holte till hedersordförande för Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv för sitt mångåriga ordförandeskap, viceordförandeskap och ovärderliga arbete. För sitt stora engagemang för kyrkosången i Sverige förlänades han samma år Guldmedaljen *Musica Sacra* av Sveriges Kyrkosångsförbund. Den stora guldmedaljen ges endast till den som utfört en långvarig och framstående insats. Som ett ytterligare erkännande och hyllning tillägnas prästen, professorn, förebilden, nestorn och vännen Ragnar här årets *Svenskt Gudstjänstliv*. Vi önskar honom allt gott för framtiden och fortsatt inspiration – inte minst i hobbyverksamheten!

ANNA J. EVERTSSON

Ordförande i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

Fem ekumeniska imperativ

De fem ekumeniska imperativen undertecknades av påven Franciskus och biskop Munib Younan, Lutherska världsförbundets president, i Lunds domkyrka den 31 oktober 2016. Den svenska översättning som återges nedan har tidigare publicerats som kap. 6 i boken *Från konflikt till gemenskap. Gemensamt lutherskt-katolskt högtidlighållande av reformatiomsminnet 2017*. Rapport från evangelisk-lutherska/romersk-katolska enhetskommissionen, svensk övers. av Mikael Löwegren, Artos förlag, 2016.

238. Katoliker och lutheraner är på det klara med att de själva och gemenskaperna där de lever ut sin tro hör till en och samma Kristi kropp. Det börjar stå klart för båda parter att 1500-talets strid är över. Anledningarna för att ömsesidigt fördöma varandras tro är inte längre aktuella. Därför kan lutheraner och katoliker identifiera fem ekumeniska imperativ när de 2017 skall minnas tillsammans.

239. Lutheraner och katoliker uppmanas att se allt ur det perspektiv som är enheten i Kristi kropp, att söka det som gör att denna enhet kan komma till uttryck och tjäna gemenskapen i Kristi kropp. Genom dopet erkänner de ömsesidigt varandra som kristna. Denna rörelseriktning kräver en ständig hjärtats omvändelse.

Första imperativet: Katoliker och lutheraner bör alltid börja i enhetens perspektiv och inte i splittringens, för att stärka det gemensamma även om det är lättare att se och erfara skillnaderna.

240. De katolska och lutherska konfessionerna har genom historien definierat sig själva i ett motsatsförhållande till varandra; de har kommit att lida av en ensidighet som bestått intill denna dag när de brottats med specifika problem, såsom frågan om auktoritet. Eftersom problemen uppstod ur en konflikt med varandra, kan man bara lösa dem eller i varje fall närma sig dem genom gemensamma

ansträngningar för att fördjupa och stärka den inbördes gemenskapen. Katoliker och lutheraner behöver varandras erfarenheter, uppmuntran och kritik.

Andra imperativet: Lutheraner och katoliker bör ständigt låta sig själva förändras genom mötet med den andre och genom det ömsesidiga trosvittnesbördet.

241. Katoliker och lutheraner har genom dialog lärt sig en hel del och lärt sig att sätta värde på det faktum att gemenskap dem emellan har olika former och grader. Med 2017 i sikte bör de förnya sina ansträngningar – i tacksamhet för det som redan uppnåtts, med tålmod och uthållighet eftersom vägen kanske är längre än förväntat, med en iver som inte låter sig nöja med den nuvarande situationen, med kärlek till varandra också när meningsskiljaktigheter och konflikter uppkommer, med tro på den Helige Ande, med hopp om att Anden kommer att uppfylla Jesu bön till Fadern, och med uppriktig bön om att detta måtte ske.

Tredje imperativet: Katoliker och lutheraner bör på nytt förpliktiga sig till att söka synlig enhet, till att tillsammans utveckla närmare vad detta betyder i form av konkreta steg, och till att oupphörligt sträva mot detta mål.

242. Katoliker och lutheraner har till uppgift att för sina medkristna visa hur man ständigt på nytt skall förstå evangeliet och den kristna tron liksom de kyrkliga traditionerna. Utmaningen till dem ligger i att förhindra att denna nyläsning av traditionen faller tillbaka in i de gamla konfessionella motsatsparen.

Fjärde imperativet: Lutheraner och katoliker bör gemensamt återupptäcka kraften i evangeliet om Jesus Kristus för vår tid.

243. Ett ekumeniskt engagemang för kyrkans enhet tjänar inte bara kyrkan utan också världen, så att världen kan tro.¹ Ekumenikens missionsdimension kommer att bli allt viktigare ju mer pluralistiska våra samhällen blir i religiöst hänseende. Även här är nytänkande och omvändelse av nöden.

Femte imperativet: Katoliker och lutheraner bör vittna tillsammans om Guds barmhärtighet genom att förkunna och att tjäna världen.

244. Den ekumeniska resan gör det möjligt för lutheraner och katoliker att tillsammans sätta värde på Martin Luthers insikter om och andliga erfarenheter av evangeliet om Guds rättfärdighet, som också är Guds nåd. I förordet till sina samlade latinska verk (1545) framhåller Luther att han ”mediterade dag och natt och genom Guds nåd” fick en ny förståelse av Romarbrevet 1:17. Han skriver: ”Här kände jag att jag verkligen var född på nytt och hade trätt in i paradiset genom öppna portar. Därefter visade Skriften ett helt annat ansikte för mig . . . Senare läste jag Augustinus *Anden och bokstaven* och fann, tvärtemot vad jag vågat hoppas på, att även han tolkade Guds rättfärdighet på samma sätt: som den rättfärdighet Gud kläder oss i när han rättfärdiggör oss.”²

245. Lutheraner och katoliker minns reformationens begynnelse på ett rätt sätt när de tillsammans lyssnar till evangeliet om Jesus Kristus och på nytt låter sig själva bli kallade till gemenskap med

¹ Jfr Joh 17:21.

² Luthers förord till den kompletta utgåvan av hans latinska skrifter 1545: *D. Martin Luthers Werke* (WA), bd 54, s. 186, rad 3, 8–10, 16–18; *Luther's Works*, vol. 34, s. 337.

Herren. Då förenas de i det gemensamma uppdrag som *Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen* beskriver: ”Lutheraner och katoliker har som gemensamt mål att i allt bekänna Kristus. Som den ende medlaren (1 Tim 2:5–6) är han över allt annat värd vår tillit och genom honom skänker Gud i den heliga Anden sig själv och sina förnyade gåvor.” (GD 18).

Luther och Melanchthon

RAGNAR HOLTE

Martin Luther och Philip Melanchthon – en ytterst fruktbar och betydelsefull konstellation! Ett veritabelt radarpar förenat i djup vänskap och i konstruktiv teologisk och organisatorisk samverkan för att ge röst åt och utrymme för en nyvunnen evangelisk tolkning av kristen tro. Men också en källa till bittra lärostrider inom den kyrkogemenskap som det blev nödvändigt att bilda när deras tro vägrades utrymme inom dåtidens katolska kyrka. Efter Luthers död 1546 framträdde en grupp tongivande teologer, så kallade äkta (gnesio-)lutheraner, som i polemik mot Melanchthon drev vissa lutherska tankegångar till sin yttersta spets. Melanchthon hade dock lika ivriga försvarare, så kallade filippister (efter M:s förnamn Philip). Det här ledde till långvariga lärostrider som inte förrän 31 år senare fick sin officiella lösning genom Konkordieformeln, den sista av de lutherska bekännelseskriterierna. I min framställning ligger huvudvikten vid samarbetet mellan de båda männen och vid frågan vilken relevans de då diskuterade problemen har för nutida luthersk teologi och förkunnelse.

Även bland senare tiders reformationsforskare har relationen mellan Luther och Melanchthon utgjort en källa till meningsmotsättningar. Inom den så kallade Lutherrenässansen i 1900-talets Sverige föreföll det ofint att rikta någon kritik mot Luther, medan det tycktes fritt fram att damma på Melanchthon för att ha missförstått Luther eller medvetet ha omböjt hans teologi i någon icke önskvärd riktning. Kring 450-årsminnet 1980 av Augsburgska bekännelsens tillkomst var det å andra sidan många som prisade just

Melanchthons insats, och faktiskt var det flera tongivande katolska teologer som hävdade att bekännelsens anspråk på att representera god teologi borde posthumt erkännas av Vatikanen – vilket förstås inte skedde.

Själv känner jag djup beundran och respekt för båda männen utan att tillerkänna någon av dem något slags ofelbarhet. Bådas tänkande innehåller starkt tidsbundna drag, vilket inte alltid beaktats av teologer som entusiastiskt sökt aktualisera deras tankar i nutiden. Luther är det stora religiösa geniet, brinnande av iver att föra fram ett under intensiv personlig kamp utvunnet, bibliskt grundat frälsnings- och frihetsbudskap där huvudlinjen är kristallklar men alla konsekvenser inte alltid så väl genomtänkta. Hans tvärsäkerhet om att ha hittat sanningen ledde inte sällan till onyanserad, ibland grovt orättvis polemik. Melanchthon, helt vunnit för Luthers frälsnings- och frihetsbudskap, är den samvetsömme och samvetsgranne sanningssökaren som ständigt reviderar sina texter och undviker alla polemiska överdrifter. Främst syftar han till systematisk helhetsframställning av den kristna tron. Inte minst är han den store ekumenen som i alla lägen söker uppnå samförstånd, även med samtalspartners för vilka Luther i vredesmod slagit igen dörren. Han har namn om sig att vara den bäste filosofen bland 1500-talets reformationsteologer, positivt för sin tid men faktiskt i viss mån negativt för framtiden på grund av den seghet med vilken den aristoteliska filosofin kom att dröja sig kvar inom den lutherska ortodoxin när den i det allmänna kulturlivet alltmer framstod som föråldrad.

Luther och Melanchthon möts 1518

Martin Luther (1483–1546) och Philip Melanchthon (1497–1560): de båda lärde först känna varandra 1518, då den blott 21-åriga Melanchthon tillträdde professuren i grekiska vid Wittenberg-universitetet. Den 13 år äldre Luther hade då varit verksam som professor i bibeltolkning där sedan 1512 och var högt uppbyggen som framstående och inspirerande lärare och föreläsare med moderna idéer och nya pedagogiska grepp. Hans forskning och undervisning baserades

på den textkritiska utgåva av Nya testamentet som nyligen hade utgivits av centralgestalten inom den samtida humanismen, Erasmus av Rotterdam. Melanchthon hade trots sin ringa ålder redan hunnit göra sig bemärkt som framstående språkforskare. Dessutom förbluffade han alla genom att redan fyra dagar efter sitt tillträde till professuren hålla en offentlig föreläsning för hela universitetet där han lade fram ett omfattande pedagogiskt reformprogram. Traditionella metoder angreps och nya förordades; framför allt rekommenderades, i humanismens anda, ett grundligt studium av originalkällor. Genom att också leda till ett förbättrat skolväsende skulle en universitetsreform på sikt medföra hela samhällets förnyelse, försäkrade den unge professorn. Att dessa omfattande reformidéer inte bara var skrytsamt snack fick den handlingskraftige professorn rika tillfällen bevisa under sin kommande livsgärning. Hans under alla år bedrivna pedagogiska reformarbete inte minst inom skolväsendet kom att förläna honom hederstiteln *Praeceptor Germaniae*, ungefär ”hela Tysklands lärare”.

Luther blev 1518 genast storligen imponerad av sin nye unge kollega. Hans redan 1517 påbörjade arbete med att översätta Nya testamentet tog ny fart under medhjälp av Melanchthons språkkunskaper, och denne tog å sin sida djupt intryck av Luthers person och teologi. 1518 var redan kätteriprocesen mot Luther i full gång efter hans publicering av de 95 teserna mot avlaten året innan. Efter disputationen 1519 mellan den påvliga teologen Johannes Eck och oppositionsteologerna Luther och Karlstadt var Melanchthon definitivt vunnen för den evangeliska saken. Han uppträdde själv i debatten på de senares sida.

Två Lutherskrifter 1520. Melanchthons troslära 1521 och senare

1520 utkom två av Luthers viktigaste reformatoriska skrifter. I *Om en kristen människas frihet* gör han en positiv, helt opolemisk sammanfattning av sitt frälsnings- och frihetsbudskap förstätt som rättfärdiggörelse av idel nåd genom tron allena. I *Om kyrkans babyloniska*

fångenskap ger han en svidande kritik av gudstjänstlivet inom samtidens katolska kyrka, framför allt behandlar han nattvardens teologi och praxis. Redan 1521 utgav Melanchthon, 24 år gammal, en systematisk översikt över hela det kristna trosinnehållet i Luthers anda, den första evangeliska trosläran överhuvudtaget. Den brukar omnämnas med titelns inledningsord *Loci*. Fullständiga titeln är *Loci communes rerum theologicarum*, i senare upplagor ändrat till *Loci praecipui theologici*, ungefär ”Teologins huvudteman”. Luther, som själv aldrig kom att författa någon troslära, var utomordentligt eränningsam och yttrade att boken var värd få kanoniskt anseende.

I fortsättningen kommer jag att som huvudtema koncentrera mig på läran om rättfärdiggörelsen och det därmed sammanhängande problemet om människans vilja och hennes förmåga respektive oförmåga att välja det goda. För Luthers del behandlar jag främst de båda nämnda reformatoriska huvudskrifterna från 1520 jämte *Den trålbundna viljan* från 1525 och *Lilla katekesen* från 1529. För Melanchthons del gäller det främst olika upplagor av *Loci* samt Augsburska bekännelsen och dess Apologi, de båda äldsta av de lutherska bekännelseskrifterna vilka ju har Melanchthon som författare. Här i Sverige var Luthers lilla katekes genom århundraden huvudbok i folkundervisningen, dock kompletterad med en utförlig så kallad ”kort utveckling” i ortodoxins, under 1800-talet snarare neologins anda, medan Melanchthons *Loci* utgjorde huvudbok i prästutbildningen tillsammans med Luthers stora katekes.

Om en kristen människas frihet: den lilla skriften, utgiven både i en latinsk och en tysk version, måste ha vållat viss förvåning bland samtida läsare. Luthers tidigare polemik hade främst gällt olika gudstjänstbruk och teologin bakom dem: avlaten, bikten, frågan om ångerns kvalitet, gärningarnas betydelse osv. Det känns som att han vill lyfta upp hela kontroversen till ett mer avklarat principiellt plan när han sammanfattar sitt budskap i en tanke om just *frihet*. Han startar med att formulera följande märkliga och helt oväntade tes: *En kristen är den friaste herre över allting och ingen underdånig*. (Vi får överse med den tidsenligt manliga terminologin: friheten gäller givetvis både kvinnor och män.) Detta har säkert klingat uppseen-

deväckande revolutionärt i 1500-talets tysk-romerska kejsarrike med dess strikt patriarkaliska uppbyggnad med en kejsare i toppen för en union av relativt självständiga furstendömen regerade av nästintill enväldiga furstar. Som bekant fanns det också de som gav tesen en revolutionär tolkning, främst under bondeupproret 1525, vilket fick Luther att komma med starkast tänkbara fördömanden av en sådan misstolkning.

Luther hade aldrig avsett en politisk revolt, däremot en religiös revolt mot den katolska kyrkans förtryck av individen. Den allvarligt sinnade religiöse sökaren drabbades av en serie prestationskrav som måste vara uppfyllda för att få tillgång till Guds nåd. Luther själv hade speciellt brottats med de krav som ställdes inom tidens occamistiska modeteologi. Under kritik mot en slapp biktpraxis hävdades här att den biktande måste prestera en fullvärdig ånger och helhjärtad kärlek till Gud för att få förlåtelse och nåd. Det är givet att med påbjuden bikt för alla kunde det på många håll vara så och så med ångern och med uppriktigheten i bekännandet av synder. För att alls få systemet att fungera hade särskilt franciskanerna lanserat en nådestrappa med prestationer och motprestationer för att uppnå Guds fulla bevågenhet. Även en halvånger eller ”bondånger” tänktes kunna vinna ett positivt gensvar från Gud med en liten portion nåd som i sin tur kunde bidra till fördjupning av ångern och av den tack samma kärleken till en förlåtande Gud, för att i bästa fall övergå i en fullvärdig, i hjärtat ”ingjuten” nåd. Sådana här utläggningar föreföll Luther närmast löjeväckande, och han såg sig ingen annan utväg än att försöka uppfylla de av occamisterna resta kraven, vilka givetvis inte var avsedda att nedslå modet på en seriös och samvetsöm person som Luther men som självklart kunde få den effekten. Luther kände sig aldrig ha ångrat sig tillräckligt eller älskat Gud tillräckligt för att förtjäna hans nåd, ibland kände han till och med hat mot Gud som gjort det så ouppnåbart för människorna att bli accepterade av honom. Som bekant kom det religiösa genombrottet med upptäckten av och insikten om de fulla konsekvenserna av Paulus lära att människan blir rättfärdiggjord av idel nåd genom tron, utan gärningar. Det som skapar den enorma känslan av frihet är att Luther nu inser

att varje individ har fri tillgång till Guds nåd genom tron, utan ouppfyllbara prestationskrav och utan störande mellanhänder som biktfäder, helgonens förböner och överloppsgärningar m.m.

Det är dock inte fråga om en helt och hållet andlig frihet utan konsekvenser för människors sociala samlevnad. Viktigt är att notera att Luther vid sidan av den stolta tesen om en kristen som herre över allting ställer en häremot kontrasterande tes som tvärtom talar om den kristne som allas tjänare och alla underdånig. Också den tesen är revolutionär på det sättet att även furstar och andra världens herrar om de har en levande tro förutsätts vara villiga att vara allas tjänare. En vacker tanke som förmodligen satt få spår i den faktiska förkunseln i församlingarna; de flesta furstar såg till att predikanterna i stället inskräpte lydnaden mot överheten, inte minst Gustav Vasa i Sverige. – De båda teserna återspeglar utsagan i Fil 2:5–11 att Kristus fastän han ”ägde Guds gestalt [...] antog en tjänares gestalt när han blev som en av oss” men efter sin offerdöd och uppståndelse upphöjdes till allas herre. Såsom befriad av och förenad med Kristus har den troende kristne del i hans status både som herre och tjänare, det senare egentligen inte som någon tung börda. Så länge människan är i de onda makternas våld är hon ”inkrökt i sig själv” och därför mer eller mindre likgiltig för medmänniskornas behov. I och med att kärleken till Gud och Kristus väcks öppnas också blicken för medmänniskornas behov, och en ny villighet uppstår att hjälpa och bistå dem. Gudskärlek och nästankärlek hör ihop. Människan rättfärdiggörs genom tro utan gärningar, men en levande tro bär alltid frukt i goda gärningar.

Erasmus av Rotterdam: hans Luther-kritik och Luthers svar

Erasmus av Rotterdam – han som stått för den nya textkritiska NT-utgåva som Luther lagt till grund för sin forskning och undervisning – var själv en reformistisk kritiker av den samtida kyrkan. Han följde med stort intresse Luthers utveckling men kom att reagera negativt mot den människosyn som tycktes bli följderna om vid rättfärdiggörel-

sen Gud blir allt och människan intet: vart tog här människans fria vilja, hennes adelsmärke som person, vägen? Självfallet är rättfärdiggörelsen ett Guds verk, men människan måste i varje fall med sin fria vilja bejaka Guds nådeserbjudande för att kunna integrera nåden och tron i sin personlighet. 1524 framförde Erasmus sina betänkligheter på ett ganska artigt och modest sätt i sin skrift *Den fria viljan*. Den hetlevrade Luther gick 1525 i svaromål i den sällsport plumpa och orimliga skriften *Den trälbundna viljan*, där han bland annat beskriver människan som ett viljelöst riddjur som rids antingen av Gud eller djävulen. (Fast enligt lutherforskaren Ragnar Bring, *Dualismen hos Luther* 1929, är boken det mest djuptänkta som Luther skrivit.) För humanisten Melanchthon blev den här boken ett stort bekymmer, och han kom i fortsättningen att se med ett mer kritiskt öga på sin store läromästare i teologin.

Melanchthons reaktion: hans troslära i ständigt reviderade utgåvor

Melanchthon hade en utpräglad känsla för det tentativa i alla försök till teologiska lärodefinitioner, kombinerad med en lika utpräglad förmåga att lyssna på sina dialogpartners erfarenheter och reaktioner på olika definitionsförsök. Detta ledde till att hans egen teologi hela tiden utvecklades och reviderades, vilket inte minst kan studeras i de olika upplagorna av *Loci*. I första upplagan från 1521 bekänner han sig till exempel till en biblicism av närmast vulgärprotestantiskt slag: det heter att ”vid sidan av de kanoniska skrifterna existerar i kyrkan inga renläriga texter”. Under dialogen med reformkatoliker öppnas senare hans blick för traditionens, särskilt då de tidiga vittnesbördens betydelse.

Den första stora fråga där Melanchthon reviderar sin tidigare uppfattning gäller just den om nåden och den fria viljan. I första upplagan av *Loci* ställer han predestination och fri vilja mot varandra. Jag citerar: ”Om den mänskliga viljan hänförs på predestinationen existerar ingen frihet i vare sig yttre eller inre akter utan allt sker enligt vad Gud bestämt (*determinavit*).” Det är uppenbart att Me-

lanchthon här gör sig skyldig till en allvarlig tankeglidning. Utkörelsen till frälsning enligt Paulus har övergått inte bara till att betyda predestination/förutbestämmelse enligt den augustinska teologin utan har närmat sig tanken om Guds allorsaklighet till allt som sker i naturen. Detta var ett viktigt begrepp i den medeltida skolastiken men förbands inte där med predestinationen och ställdes inte i motsats till människans fria vilja, eftersom Gud tänktes ha delegerat viss sekundär orsaklighet till den mänskliga viljan. Melanchthon uppvisar här i princip ännu precis samma slags tankeglidning mellan predestinationen och allmän filosofisk determinism som upprepade gånger förekommer i lutherskriften från 1525 där den dock når en högre kulmination. Luther går här så långt att han med instämmande citerar antika filosofer som ger uttryck för ren fatalism. De flesta lutherforskare, i Sverige bland annat Gustaf Aulén och Arvid Runestam, har till skillnad från Bring betraktat Luthers koppling mellan nådestanken och det filosofiska allorsaklighetsbegreppet som en olycklig förlöpning som inte utgör någon nödvändig konsekvens av det evangeliska huvudärendet.

Jag nämnde Melanchthons goda renommé som filosof; det gäller dock inte den 24-åring som utgav första upplagan av *Loci*. Han var ju primärt språkforskare med förmodligen bristfällig filosofisk utbildning som han senare avsevärt förbättrade genom självstudium. 1521 framstår han närmast som en filosofisk klåpare. Redan i andra upplagan av *Loci* understryker Melanchthon att Guds bestämmande över det naturliga skeendet inte får blandas ihop med den fria viljan i relation till Guds nådeserbjudande. Jag håller mig i fortsättningen i huvudsak till sista upplagan från 1559. Frågan gäller inte hur vi ska förstå ”all rörelse i hela naturen” utan i vilken grad människans vilja i syndens tillstånd lider av svaghet och hur denna svaghet ska kunna övervinnas genom Guds välgärningar genom sin Son. Generellt avvisas också som stoisk villfarelse tanken att allting, inklusive viljeakter, är styrt av ”en ödesbestämd nödvändighet”, och försvaras den skolastiska teologins idé om en ”kontingens” i fråga om viljeakter, dvs. att Gud åt varelses med förnuft och vilja så att säga delegerat beslutanderätten över vissa slag av akter.

I sin kunskapslära framhåller Melanchthon att kunskap uppkommer genom att andlig eller sinnlig verklighet ”visar sig” för själen och uppfattas av dess kunskapsförmåga samtidigt som i hjärtat uppväcks strävanden eller ”affekter” vilka bildar underlag för viljan. Det fria valet, *liberum arbitrium*, som träffas av intellekt och vilja i förening, innebär ”själens förmåga att utvälja och eftersträva det som visar sig för henne eller förkasta det”. Vi har i syndafallet behållit en viss fri vilja i fråga om ”den yttre människan” och dess handlande gentemot våra medmänniskor, även att i yttre handling uppfylla morallagens krav. Men i vår ”inre människa”, den som skulle vara vänd mot Gud, dominerar vi som fallna i synd av mot Gud fientliga affekter, så att vi ”inte utan nådens och den heliga Andens hjälp kan vända tillbaka till honom”. Sammanfattningsvis heter det att när vi vänder oss till Gud i gensvar till hans kallelse ”samverkar tre orsaker: Guds ord, den heliga Anden och människans vilja som ansluter sig till och inte står emot Guds ord.” Väl överlagda formuleringar som dessa kom gnesiolutheranerna att beskylla Melanchthon för att hävda en ”synergism” mellan nåden och den fria viljan; i stället höll de benhårt fast vid viljans trålbundenhet enligt Luthers skrift från 1525.

Augsburgska bekännelsen 1530: Melanchthons verk

Men i den normativt gällande bekännelsen, den Augsburgska från 1530, var det Melanchthon som hade formulerat artikeln om den fria viljan, och den kan inte rimligen tolkas hävda en helt trålbunden vilja inför rättfärdiggörelsen. Texten lyder: “[...] den mänskliga viljan är i någon mån fri att åstadkomma borgerlig rättfärdighet och välja mellan ting som förnuftet råder över. Men den är icke mäktig att utan den heliga Andens bistånd prestera den rättfärdighet som Gud kräver, eller den andliga rättfärdigheten.” Det viljan *inte* förmår *utan* Andens bistånd förmår den alltså *med* Andens bistånd? Tvivelsutan är detta det naturliga sättet att förstå texten. Således är viljan inte helt trålbunden; i formuleringen underförstås uppenbarligen den ståndpunkt som Melanchthon efter Luthers kontrovers med Erasmus

redan 1527 hade utvecklat i sin Kolosserbrevskommentar. Men den är inte så explicit formulerad här, kanske just av hänsyn till Luther, vars godkännande av bekännelsens text inför riksdagsbehandlingen i Augsburg var helt nödvändig. När Melanchthon senare talade om Guds ord, den heliga Anden och människans vilja som *tre* samverkande orsaker var det knappast fråga om någon ändrad uppfattning utan snarare ett förtydligande, men tillräckligt farligt för att drabbas av en förkastelsedom när man i Konkordieformeln kap. II Om den fria viljan sökte medla mellan gnesiolutheraner och filippister.

Den personliga erfarenheten av viljeförlamning inför de religiösa kraven så som de tolkats i occamismen var ju en viktig anledning till att Luther kom att förkasta talet om fri vilja i relation till nåden. Men minsta eftertanke säger ju att inget kan vara mer ägnat att leda till viljeförlamning än påståendet att viljan är helt trålbunden! I senare upplagor av *Loci* accentuerar Melanchthon de problem som tanken har vållat inom själavården genom att människor som hamnar i perioder av andlig torka inte vågar göra något eftersom de har lärt sig att den fria viljan inte förmår något och rent av kan utgöra källa till en förvänd religiositet. De sitter alltså helt passiva i stor misströstan och väntar på att något ska hända. Melanchthon går här så långt att han kallar läran om viljans totala trålbundenhet för en manikeisk villfarelse.

För mig är det helt obegripligt att man i vissa kretsar hållit på att älta de här motsättningarna långt in i nutiden. Jag menar nämligen att problemen i mycket bottnar i den samtida skolfilosofin som ju Luther ogillade men ändå var påverkad av och grep till i polemiska situationer. Felet med den – enligt min mening ett verkligt grovt fel – är att man har kopplat ihop Gud, värld och människa i ett naturvetenskapligt system sammanhållet bland annat genom lagen om orsak och verkan: Gud som första orsak och källa till all orsaklighet, den mänskliga viljan med delegerad orsaklighet. Vidare förstås relationen mellan Guds vilja och människans vilja som handlade det om två personers viljebrottning. Man förbiser här att det bara är bildligt vi kan tillskriva Gud en vilja; mänskligt ackorderande att om du gör a så kan jag göra b om du sedan gör c etcetera är inte tillämpligt på

relationen Gud-människa. I gudserfarenheten rör vi oss i en helt annan dimension än vanlig mänsklig kunskap och praxis.

Luther och den paulinska teologin

Luther hade levt sig in i den paulinska teologin där människan erfar sig så omsluten av och uppfylld av den gudomliga närvaron att hon kan säga ”nu lever inte mer jag, utan Kristus lever i mig”; den vanliga subjekts-objektsmotsatsen erfars som upphävd i gudserfarenheten, och troligen hade Luther genom den tyska mystiken fått en viss beredskap att anamma detta slags erfarenhet. Men med talet om Guds all-orsaklighet och en häremot stående trålbunden vilja har en felaktig övergång skett från erfarenheten av Guds allt uppfyllande närvaro och aktivitet till ett filosofiskt subjekt-objektstänkande där gudomlig och mänsklig aktivitet vägs mot varandra och människan, när Gud är allt, reduceras till intet. Man har då hamnat långt från den paulinska teologin, där människan uppmanas att aktivt ”arbeta med fruktan och bävan” för sin frälsning *eftersom* det är Gud som i henne ”verkar både vilja och gärning”.

Egentligen var det väl inte talet om viljefrihet som utgjorde det faktiska problemet under Luthers kamp för att vinna frälsning, utan förtjänsttanken. Att avfärda viljan som helt trålbunden – var det verkligen nödvändigt för hans syfte? Hade det inte varit tillräckligt att framhålla att vad än viljan lyckas åstadkomma räknas det inte som förtjänster vilka Gud som motprestation belönar med sin nåd och förlåtelse?

För Luther har här också hans beroende av den augustinska arv-syndsläran spelat in. Den delades även av Melanchthon och har ju fortfarande sina försvarare; en ganska färsk bok härom är Eva-Lotta Granténs *Utanför paradiset. Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik* (Verbum 2013). En tidig uppsats av henne fick mig att reagera redan mot titeln: ”Med synd född eller helt perfekt?” (ur *Luther som utmaning*, red. E. Gerle, Sthlm 2008). Man måste nämligen säga ett bestämt nej till båda alternativen! Att vi däremot är födda med *anlag* till både gott och ont och föds in i en värld och mänsklighet

där mycket ont förekommer är en helt annan och mycket viktig sak. Men när Augustinus skapade sin arvsyndslära höll han bokstavligen för sant att Adam och Eva var de två första, av Gud skapade människorna och att deras olydnad medförde ett straff inte bara för dem utan för alla människor som senare fötts i världen. Straffet enligt Bibelns berättelse är ju i och för sig ytterst märkligt: det innebär bristande tillgång till ett livets träd som garanterar odödlighet. Man kan ju verkligen fråga sig hur vårt jordklot skulle ha sett ut idag om alla människor som fötts hade haft tillgång till ett sådant träd. Resultatet skulle naturligtvis ha blivit en överbefolkningskatastrof utan like! Så för mig verkar det snarast vara ett positivt resultat av berättelsen att mänskligheten befriades från tillgången till trädet i fråga.

Augustinus arvsyndslära

I egenskap av Augustinusforskare har jag kollat vilka bibliska stöd denne anför för sin arvsyndslära och funnit att det viktigaste är Romarbrevet 5:12 ff. där aposteln Paulus betraktar förlusten av odödlighet som en katastrof: som ett straff vållat mänskligheten genom Adams och Evas olydnad. Augustinus återger emellertid den nämnda Paulustexten i ofullständigt skick och förändrar därigenom dess innebörd. Texten lyder: ”Genom en enda människa kom synden in i världen, och genom synden döden, och så nådde döden alla människor [*här avslutar Augustinus citatet*] därför att de alla syndat.” Genom att utelämna slutorden i texten skapar han intrycket att enligt Paulus *Adams synd* skapar en *skuld* som övergår till alla människor, men vad Paulus faktiskt säger är att *döden* nådde alla människor *därför* att de alla syndat. Så citatet ger inget direkt stöd för någon arvsyndslära, utan var och en har i Pauluscitatet bara sin egen synd att svara för. Därmed bortfaller helt idén om att ett nyfött barn skulle behöva befrias från någon sorts ärvd synd medförande skuld. En helt annan sak är att det givetvis kan finnas anlag för både goda och dåliga handlingar hos barnet och att dopet tillsammans med god fostran förhoppningsvis ska kunna främja de goda anlagen. Ännu en helt annan sak som snarast försumrats i den klassiska arvsyndsläran är

den kollektiva skuld som människor i vår tid blir ständigt medvetna om genom effektiv nyhetsförmedling där politiskt förtryck och kollektiva orättvisor dagligen speglas.

Jag vill framhålla att Grantén (i sin ovan nämnda bok) uttryckligen tar avstånd från all bokstavstro gällande berättelserna om Adams och Evas syndafall och en del övrigt traditionellt stoff. Jag tror inte att hon i det sammanhanget särskilt kommenterar Paulus-citatet. Men hon skulle förmodligen hålla med mig om att det ger en konstig bild av Gud som Skaparen om människan tänkes ha skapats med möjlighet till odödlighet men så karaktärssvag att hon omedelbart förlorar denna förmån. Detta, menar jag, gör att hennes arvsyndslära kommer att så att säga hänga i luften och huvudsakligen fyllas med helt annat innehåll än den traditionella läran. Mycket av det hon skriver är viktigt och väl genomtänkt, men att föra in det under en traditionell terminologi för vilken hon själv har dragit undan grunden är enligt min mening bara ägnat att skapa förvirring. Egentligt bibliskt, i varje fall nytestamentligt stöd för klassisk arvsyndslära saknas enligt min mening helt. Snarast kan Jesu ord i Joh. 9 om den blindfödde ses som en vederläggning av den. På frågan vem som har syndat eftersom han föddes blind, han själv eller hans föräldrar, svarar Jesus: "Varken han eller hans föräldrar har syndat, men Guds gärningar skulle uppenbaras på honom."

Talet om arvsynd och trålbunden vilja har inom lutherdomen i alla tider lett till en förkastlig tendens att nullifiera och passivisera människan. Jag minns fortfarande ett skräckexempel som författarinnan Britt G. Hallqvist fäste vår uppmärksamhet vid när hon, Karl-Gustaf Hildebrand och jag utgjorde en kommitté för att revidera Svenska kyrkans *En liten bönbok* från 1942. Gottfrid Billing hade där en bön där det hette: "Uppryck ur oss självförtroendets onda rot!" Ja, hur kan man åstadkomma en så vanvettig formulering i en bön riktad till Gud? Det är naturligtvis inte svårt att hitta kontraster härtill i nyare material. I en sång som varit mycket spridd i konfirmandgrupper heter det: "Du vet väl om att du är värdefull?" En sådan formulering kan kanske låta väldigt 'oluthersk' om den analyseras i ljuset av reformatorns tal om arvsynd och trålbunden vilja men mindre så

om i stället Luthers underbara förklaring till första trosartikeln får bilda bakgrunden: ”Jag tror att Gud har skapat mig och alla varelser, gett mig kropp och själ, ögon, öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen och att han ännu uppehåller sin skapelse” etc. Själva den livsfrågepedagogik som gärna tillämpas i nutida konfirmationsundervisning har jag för övrigt sett avfärdas som ’oluthersk’. Obegripligt, för med den allmänna okunnighet som idag råder om religion och tro kan det för många unga människor vara enda gången de ställs inför kristen tro som en möjlig livsväg och ett möjligt svar på frågor de bär inom sig och som behöver artikuleras. Den som väljer att åtminstone pröva en sådan livsväg gör det naturligtvis med sin fria vilja, men med mognad tro klarnar alltmer också insikten om att själv vara den som är sökt och utvald.

Från historia till nutid

Som Jesu förkunnelse och personliga framträdande skildras i evangelierna utgör han nästan ett extremt exempel på icke-våld, tillämpat in i det sista när han står inför hotet att bli avrättad genom korsfästelse – se hans förebråelse av lärjungen som med våld trädde fram till hans försvar enligt Joh. 18:10–11. Det är nästan otroligt många av hans efterföljare som totalt nonchalerat sådana uttalanden. Redan före Luthers tid hade personer med starka religiösa upplevelser och en förkunnelse som inte helt stämde med den vedertagna läran blivit avrättade som kättare, och så kallade korståg utförda av skoningslösa militärt utrustade härar hade vid flera tillfällen ägt rum mot anhängare av andra religioner, inte minst judar. Luther själv var dömd till döden och hotad av landets kejsare när vissa tyska furstar tog sig an hans sak och därmed räddade hans liv men samtidigt på sikt skapade ett statskyrkosystem inom vilket de själva intog en maktposition. Ett trettioårigt krig utbröt med svenskt deltagande på den lutherska sidan riktat mot den tyske kejsarens ledning på den katolska sidan, men dess karaktär av religionskrig förbleknade alltmer sedan det katolska Frankrike blivit bundsförvant med Sverige för att bekämpa den tyske kejsarens makt.

Mot bakgrund av ett så trist och motsägande historiskt förflutet är det en ovärderlig dialog som nu i rätt många år har pågått mellan katolska och lutherska teologer och som till sist har resulterat i ett dokument vilket godkänts av både Vatikanen och Lutherska världsförbundet. Lund blev speciellt hedrat genom att dokumentet i oktober 2016 blev för första gången uppläst just i dess Domkyrka i närvaro av såväl påven Franciskus som ärkebiskop Antje Jackelén, den katolske biskopen Anders Arborelius, Lunds stifts biskop Johan Tyrberg och biskop Munib Younan, ordförande för Lutherska världsförbundet. Påvens närvaro var särskilt betydelsefull eftersom den skedde just under jubileumsårets första dag, vald för att den motsvarade det datum under året då Luther spikat sina teser mot avlaten. Påven Franciskus och biskop Younan undertecknade dessutom ett dokument med löften i flera punkter, bland annat ”att gemensamt återupptäcka kraften i Jesu evangelium för vår tid.”

Summary

Ragnar Holte, D.Th., professor emeritus
Uppsala University, Sweden
E-mail: ragnar.holte@comhem.se

Luther and Melanchthon

Martin Luther (1483–1546) had been professor in Biblical theology at the University of Wittenberg since 1512 when 1518 the young Philip Melanchthon (1497–1560) at the age of 21 became his colleague as professor of Greek. They soon became inseparable friends, Philip assisting Martin in his efforts to achieve a German translation of the New Testament and taking his side in the conflict with the Vatican after his publication of the 95 theses against indulgences. During 1520, Luther published two of his most important works: In *The Freedom of a Christian* he gives a positive summary of his conviction that justification through faith alone is the central Biblical message. In *The Babylonian Captivity of the Church* he gives a critical assessment

of spiritual compulsion within the Roman Catholic Church. – Melanchthon became more and more active as a theological author, especially interested in creating summaries of the whole Christian faith; several attempts named *Loci* etc. were published between 1521 and 1559 with constantly increased quality. His most important work is of course the Augsburg Confession, created to be presented at the parliamentary session in Augsburg summoned by the German Emperor in 1530. Luther himself at that time stayed in Wartburg Castle because of mortal danger, but he had seen the confession and had approved of it. The Augsburg Confession is accepted by all Lutheran churches.

Luther admired the Bible edition created by the prominent philologist Erasmus of Rotterdam, and Erasmus had shown positive interest in Luther's endeavours, but in his book *On Free Will* 1523 he reacted negatively when human free will seemed to be denied by the doctrine of justification by faith; he stated that justification surely is a work of God, but the human person must with his free will assent to the divine mercy in order to integrate the mercy and the faith in his personality. Luther gave a quite preposterous answer to this in his book *On the Bondage of the Will* 1525. Melanchthon became seriously shocked and later saw to it that Luther's extreme opinion was not mentioned in the Augsburg confession. He also opposed it in his *Loci*, with the result that after Luther's death in 1546 an antagonism arose between supporters and opponents of Melanchthon, leading to the necessity of a supplementary confessional document in 1577, the so-called *Formula of Concord* – hardly of any importance today. Much more important today is the recent result of the ongoing dialogue between Catholic and Lutheran theologians, i.e. the ecumenical service in Lund Cathedral on 31 October 2016 with Catholic and Lutheran bishops present, at which Pope Francis and the Lutheran bishop Munib Younan signed a document of common faith and collaboration.

Källor och litteratur

Martin Luther är en av världslitteraturens mest produktiva författare. Hans skrifter föreligger i *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar* ("Weimarer Ausgabe", förkortas WA). Verket påbörjades 1883 och omfattar drygt 100 band. I min artikel här har jag koncentrerat mig på fyra av Luthers mest betydelsefulla skrifter: först *Von der Freiheit eines Christenmenschen* 1520, latinsk version *Tractatus de libertate Christiana* (WA 7), svensk översättning *Om en kristen människas frihet* (Gunnar Hillerdal 1964). Vidare *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum* 1520 (WA 7, *Om kyrkans babyloniska fångenskap*). Vidare – med snarast negativ betydelse – *De seruo arbitrio* 1525 (WA 18), övers. *Om den trålbundna viljan* (Hillerdal 1964). (Erasmus skrift *De libero arbitrio* hade utkommit 1524.) – Jag har även citerat *Lilla katekesen*, först tillkommen 1529, i sin svenska version bland annat tillgänglig i *Den svenska psalmboken*.

Philip Melanchthon har författat lutherdomens, därmed även Svenska kyrkans grundläggande bekännelse: *Augsburgska bekännelsen* 1530 och dess *apologi* 1531. En svensk utgåva i vilken de ingår är *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Verbum 2005. Melanchthons troslära *Loci theologici* etc. utkom i ett flertal ständigt reviderade upplagor och benämningar mellan 1521 och 1559. De finns samlade i volym 21 av utgåvan *Corpus reformatorum*, Halle 1854 ff. Jag har i min artikel främst inriktat mig på kontrasten mellan första och sista upplagan av *Loci*.

Mina positiva respektive negativa omdömen om olika grenar av svensk lutherforskning finns utförligt motiverade i min skrift *Luther och Lutherbilden: En kritisk granskning*, utgiven 1984 på Proprius, Stockholm, året efter 500-årsjubileet 1983 av Luthers födelse, då delar av artikeln hållits som fakultetsföreläsning. På motsvarande sätt firades 1997 500-årsjubileet av Melanchthons födelse. Jag var då pensionär sedan flera år tillbaka, men på inbjudan av min gamla fakultet höll jag där en föreläsning betitlad *Philip Melanchthon – aktuell idag?* vilken följande år publicerades i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årgång 74. Idén att i en föreläsning jämföra de båda männen med varandra genomförde jag flera år senare (2009) i en föreläsning i samband med min promotion till jubeldoktor vid Uppsala universitet. Den föreläsningen kom dock inte i tryck. I bearbetad form har den hållits i Stockholms Storkyrka 2015. I samband med årets Lutherjubileum publiceras den efter ytterligare genomarbetning nu i sin definitiva form.

Formula Missae 1523 och *Deutsche Messe* 1526 som uttryck för Luthers kyrkosyn

THOMAS GIRMALM

Reformationen¹ i västkyrkan var en mycket pluralistisk rörelse. Samtliga reformationsrörelser hade sina rötter i den senmedeltida romerska kyrkan men framstod snart som skilda åt, det gäller också kyrkosynen och liturgin. Reformatoriska ledare och teologer drog skilda slutsatser om vad skriften, nåden och tron betydde för den konkreta kyrkan och för gudstjänsten. Martin Luther befann sig därför i ett komplicerat spänningsförhållande mellan den romerska kyrkan och radikala reformationsrörelser när han talade, skrev och agerade i frågor om kyrka och liturgi. Detta utgör en del av bakgrunden till de gudstjänstordningar, *Formula Missae* och *Deutsche Messe*, som Luther författade under 1520-talet. Gudstjänstordningarna tjänade delvis, utifrån tidigare tradition och kyrkans katolicitet, som motvikt till mer radikala förändringar i gudstjänsten som uppkommit i Luthers samtid och omgivning under början av 1520-talet. Ordningarna har beskrivits både som mer konservativa och mer kreativa än andra ordningar som uppkom i samtiden.²

Luther som person ses i dagens forskning inte längre som en mar-

1 Schubert som behandlat begreppet och benämningen "reformationen" anger att Luther relativt sällan använde begreppet "reformatio". Den evangeliska rörelsens tidiga anhängare såg inte heller rörelsen som en *reformatio*, det var snarare betoningen på spridandet av evangeliet som de såg som rörelsens definierande karaktäristik. I början av 1600-talet och vid hundraårsjubileet 1617 kom, enligt Schubert, begreppet *reformatio* i växande omfattning att förstås som en kedja av händelser. Det var dock först på 1700-talet som "reformationen" som begrepp i exklusiv mening kom att användas för händelser initierade av Martin Luther på 1500-talet. Schubert 2016, s. 343–354.

2 Leupold 1965, s. XIV.

kör för övergången mellan senmedeltiden och den moderna tiden.³ Den lutherska kontinuiteten med tidigare kyrkotradition har det dessutom länge funnits en medvetenhet om bland teologer i Sverige. Gustav Aulén hävdade att det karaktäristiska för reformationen inte kan vara något undanskjutande av traditionen.⁴ Nathan Söderblom utvecklade teorin om katolicitetens tre grundformer.⁵ Det har i senare forskning dessutom hävdats att reformatorisk ecklesiologi inte förstås rättvisande om dess katolska fundament tonas ner eller negligeras. Tjørhom anger vad han benämner som ecklesiologiska förskjutningar efter reformationen och aktualiserar bland annat en ecklesiologisk minimalism, vilken kan ha uppkommit genom en viss läsning av *Confessio Augustana* (CA) VII. Det vill säga, med hänseende till vad som är nog, *satis est*, för kyrkans sanna enhet. Om artikel VII förstås i sammanhanget av ecklesiologisk minimalism framstår *satis est* närmast som ett förbud mot att ge ecklesiologisk vikt till faktorer i kyrkans liv vid sidan av ord och sakrament. Han utvecklar argumentationen genom att påtala att en sådan ecklesiologisk minimalism samtidigt bortser från att predikoämbetet (CA V) kan bedömas som konstituerande för kyrkan och att Martin Luther

3 Det finns tydliga insikter i lutherforskningen om att Luther stod djupt rotad i medeltiden. Leppin 2010a, s. 8. Synsättet att Luther som person markerar övergången mellan medeltiden och den moderna tiden har också utförligt problematiserats och satts ifråga. Czaika 2013, s. 15. Till diskussionen om kontextualisering och historisering av Luther kom Heiko A. Oberman att lämna ett väsentligt bidrag med studier av senskolastiken genom att visa att Luthers teologi om rättfärdiggörelsen kunde ses i sammanhang med senmedeltida teologiska traditioner. Leppin 2010b, s. 29–30. Reformationen bör därför förstås som en lång (och pluralistisk) process. Hos Schilling beskrivs den som en från 1300- till mitten av 1600-talet utsträckt epok av kyrkliga och religiösa reformationer. Schilling 2012, s. 614. För en skiss av senare reformationsforskning om senmedeltid, reformation och konfessionalisering med kortfattad beskrivning av periodiseringsdiskussionerna, se Czaika 2013, s. 15–22. Se även Brilkman som specifikt behandlat när och hur reformationen inleddes i det svenska riket och som slår fast att reformationen i dagens forskning inte längre ses som ett brott med senmedeltiden. Brilkman 2016, s. 47–48.

4 Aulén 1959, s. 169. Aulén menade att det var otvivelaktigt att reformationen velat hävda sin katolicitet. Aulén 1959, s. 246. Begreppet katolicitet knyter han till *universaliteten* och *kontinuiteten* i kyrkan och det betingas av att "Kristus är Kyrkans Kyrios". Aulén 1959, s. 234. Det är med en sådan innebörd som begreppet katolicitet används här.

5 Lange 2011, s. 316.

dessutom listar både sju och elva synliga tecken för kyrkan (*notae ecclesiae*).⁶

”Protestantisk kyrklighet” har dessutom i allmänna ordalag kommit att karaktäriseras som lokaliserad till det mänskliga intellektet och tankeförmågan, vilket medfört en koncentration på intellektuella, dogmatiska och retoriska färdigheter hos prästen. Den kroppsliga existensen, både hos präst och församling, har då samtidigt hamnat i skymundan.⁷ Om synsätten ovan kombineras kan de medföra en minimalistisk ecklesiologi som mer eller mindre saknar kroppsliga uttryck.

Föreliggande uppsats behandlar Luthers gudstjänstordningar mot bakgrund av hur Luther och Melanchthon beskrev hur kyrkan framträdde synligt i världen och det historiska sammanhang där gudstjänstordningarna tillkom. Problemformuleringen är om Luthers gudstjänstordningar föregriper hans beskrivningar av kyrkans tecken som i en mer utvecklad form beskrivs långt efter att gudstjänstordningarna författades. Luthers tänkande om kyrkan, som delvis förändrades över tid, skulle därmed kunna ses innefatta en tydligare kontinuitet. Syftet blir härigenom att bidra till problematisering av förenklade förståelser av Luthers kyrkotänkande.

Luthers och Melanchthons bruk av ”kyrkans tecken”

”Kyrkans tecken” användes både av Martin Luther och Philip Melanchthon. I och med att Melanchthon använde begreppet i Augsburska bekännelsens apologi 1531 blev den del av den framväxande ecklesiologiska debatten på 1530-talet. Terminologin med kyrkans tecken uppstod hos Luther i polemiska situationer, vilka tvingade

6 Tjørhom 2004, s. 12.

7 Se till exempel Cilliers 2016, s. 123–124. Möjligen kan Luthers tidiga reformskrift *De captivitate Babylonica ecclesiae: Prælium* (Om kyrkans babyloniska fångenskap: Ett förspel) bidra till en ”ecklesiologisk minimalism”. Det var i denna skrift som Luther 1520 attackerade det samtida sakramentssystemet genom att ”för tillfället” av de sju sakramenten enbart acceptera dopet, boten och brödet. Senn 1996, s. 38.

fram klagöranden om vad hans ecklesiologi konkret innebar.⁸ En relation mellan teologi om rättfärdiggörelsen och dess genomslag i kyrkosynen framträder samtidigt med Luthers och Melanchthons användning av kyrkans tecken. De båda reformatörernas teologi och kyrkosyn sammanförs härigenom med liturgin.

I beskrivningar av Luthers kyrkosyn i anslutning till reformationens debatter har benämningarna ”den osynliga” och ”den fördolda” kyrkan kommit att användas. Vid disputationen i Leipzig 1519 kom Luther med anledning av sitt kyrkotänkande att angripas av Johannes Eck, som uppfattade den organiserade och hierarkiska romerska kyrkan som formad efter himmelsk mönsterbild. Luther menade dock att kristenheten inte skulle förstås som ett synligt rike på jorden utan som ett osynligt rike av troende människor, utspridda över jorden men förenade i tron.⁹ Kyrkan framträder på så sätt som en andlig gemenskap. En sådan kyrkosyn utmanar synliga hierarkier och yttre organisation, som kunde avgränsa kyrkan till fysiska platser och personer såsom påven och Rom, eller för den delen Luther och Wittenberg. I *Von dem Bapstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (Om påvedömet i Rom mot den högtberömda romanisten i Leipzig) 1520 skriver Luther:

Tecknen, genom vilken man i det yttre kan märka kyrkans närvaro i världen, är dopet, sakramentet och evangeliet, och inte Rom, den ena eller andra orten. Varhelst dopet och evangeliet är, där ska ingen betvivla att det finns heliga, även om de bara vore barn i vaggor. Rom däremot, eller påvlig makt, är inte ett tecken på kristenheten, för denna slags makt gör ingen kristen, såsom dopet och evangeliet gör.¹⁰

8 Lathrop & Wengert 2004, s. 19.

9 Aurelius 2011, s. 68–69.

10 ”Die zeichenn, da bey man euszerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, unnd nit Rom, disz odder der ort. Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltes gleich eytel kind in der wigen sein. Rom aber odder bepstlich gewalt ist nit ein zeychenn der Christenheit, dan die selb gewalt macht keinen Christen, wie die tauff unnd das Evangelium thut.” Luther 1520, s. 301:3–8.

Luther tvingades dock redan i ett tidigt skede att tydliggöra sitt kyrkotänkande. Thomas Murner en franciskan, humanist och satiriker från Straßburg riktade skarpa satirer mot Luther och Murner kom i avskräckande syfte att publicera en tysk översättning av Luthers *De captivitate Babylonica* (Om kyrkans babyloniska fångenskap).¹¹ I *An den Murnarr* (Till narren Murner) 1521 besvarar Luther en framställning om att han velat bygga en kyrka som en platonisk stat som inte finns någonstans. Skälet var att Luther benämnt den kristna kyrkan som ”andlig gemenskap”. Luthers svar till Murner förstärktes med bibelord som gav stöd åt Luthers kyrkosyn och argumentet att Guds rike inte är en stad, en plats eller någonting yttre.¹² Luther stavar i denna text emellanåt Murner med ett extra r i slutet, samt med a istället för e, vilket medför att Murner förvandlas till ”Murnarr”.¹³

Synsättet att kyrkan skulle vara begränsad till personer och platser motsäger grundtanken i Luthers uppfattning att kyrkan står och faller med evangeliet. Att läran om rättfärdiggörelsen inte är en lärosats bland andra är fundamentalt i Luthers kyrkotänkande. Den utgör vad som senare kom att anges som ”artikeln med vilken kyrkan står och faller” (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Härigenom framstår Luthers kyrkosyn som kopplad till predikan av evangeliet vilken blir förutsättningen för kyrkans existens.¹⁴ Detta förhållande mellan Ordet och kyrkan har beskrivits som att Ordet bygger kyrkan.¹⁵

11 Zschoch 2010, s. 119.

12 Luther 1521, s. 683. Svaret till Murner ingår i *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird*.

13 Luther 1521, s. 681. Murner hade tidigare skrivit narrsatirer såsom *Die Narrenschwörung* (1512). Schmid Blumer 2004, 156, 164. Luthers förvrängning av Murners namn syftar alltså på Murners tidigare satirer.

14 Lathrop & Wengert 2004, s. 34–35.

15 Aurelius 1983, s. 13. Hänvisningen leder till en beskrivning av Einar Billings förståelse av Luthers kyrkosyn. Billings uppfattning beskrivs här som att för Luther gäller egentligen enbart principen att Ordet måste kunna verka. Ordet ska här inte förstås som lära eller lag, utan som nådemedel, eller riktigare som Nådemedlet. Aurelius 1983, s. 13. Med hänvisning till Aurelius nämner Appelqvist att Einar Billings ståndpunkt gavs stort genomslag i den svenska lutherrenässansen. Det enda viktiga i Luthers kyrkosyn ansågs då vara att Ordet och nådemedlen ”var i svang”. Luthers utsagor om tron tolkades därmed utifrån hans utsagor om Guds ord, medan kyrkan som en trons gemenskap förblev ett outvecklat tema. Appelqvist 2009, s. 29. Billings kyrkosyn kan då förstås som att kyrkan ses som en kanal för Ordet och

Det är en förståelse som sannolikt även kan ha bidragit till att det senare kyrkotänkandet utvecklades i minimalistisk riktning, dvs. ifall kyrkan endast ses som en kanal för Ordet.

Melanchthon hänvisade som redan angivits också till ”kyrkans tecken”. I den Augsburgska bekännelsens apologi anspelar dessutom Melanchthon på Murners kritik. Genom att han där använder teckenterminologin hamnar samtidigt kyrkans tecken i ett dokument med bekännelsekaraktär för de lutherska kyrkorna:¹⁶

Men icke fantisera vi om någon platonisk stat, såsom somliga gudlöst förvränga vår mening, utan vi säga, att denna kyrka verkligen finnes, d.v.s. att den existerar såsom alla sant troende och rättfärdiga, som finnas spridda över hela jordens yta. Och såsom kännetecken tillägga vi: den rena evangeliska läran och sakramenten.¹⁷

På detta sätt markerar Melanchthon kyrkans synlighet. Det medför samtidigt att tendenser till ecklesiologisk minimalism minskar. Som tidigare nämnts binds predikoämbetet av Melanchthon samman med rättfärdiggörelsen i CA V.¹⁸ Kyrkans synlighet framträder hos Melanchthon i CA också på andra sätt, som i bikten (CA XI)¹⁹ och i artikeln om kyrkans religiösa bruk (CA XV).²⁰ Han anger också ordningar såsom äktenskap (CA XVI)²¹ samt synen på biskoparnas makt (CA XXVIII).²² Dessa fenomen anges inte som tecken, eller

sakramenten. Appelqvist 2009, s. 264.

16 Wengert har framställt en analys av kyrkans tecken i de lutherska bekännelse-skrifterna, se Lathrop & Wengert 2004, s. 53–80, för detta stycke se särskilt s. 71.

17 BSLK 1963, s. 238. Citatet består av den svenska översättningen i SKB av den latinska texten, s. 177–178. Det kan noteras att Melanchthon skriver *doctrinam*, dvs. han anger här ”läran” (och inte Ordet) såsom tecken. Om ”platonismisstanken” och dess aktualitet mot bakgrund av delar av det protestantiska ecklesiologiska arvet från 1800- och tidiga 1900-talet, se Abraham 2007, s. 422.

18 Samtidigt ska inte predikoämbetet kopplas till vissa personer, då varje kristen kan fylla den tjänsten i nödsituationer. Lathrop & Wengert 2004, s. 59.

19 BSLK 1963, s. 66.

20 BSLK 1963, s. 69–70.

21 BSLK 1963, s. 70–71.

22 BSLK 1963, s. 120–133.

som konstituerande för kyrkan, men problematiserar indirekt synsättet om en minimalistisk ecklesiologi. CA hävdar dessutom ett starkt kontinuitetsanspråk med den tidiga kyrkan genom en inledande hänvisning till konciliet i Nicea och kyrkans gamla författare (CA I).²³

I Luthers senare skrifter kom antalet synliga tecken på kyrkan att variera. I *Von den Konziliis und Kirchen* (Om koncilierna och kyrkan) 1539 anges sju tecken: 1) Guds heliga ord, 2) dopets heliga sakrament, 3) altarets heliga sakrament, 4) nyckelämbetets offentliga utövande, 5) vigningen och kallelsen av tjänare (biskopar, präster, predikanter), 6) bön, offentlig lovsägelse och tacksägelse till Gud samt 7) att inneha det heliga korset.²⁴ Två år senare i *Wider Hans Worst* (Mot Hans Wurst) 1541 anger Luther tio eller elva tecken. Listorna överlappar delvis varandra och han nämner här även åttlydandet av den världsliga överheten, äktenskapet samt (till viss del) fastan.²⁵

Det innebär att det inte var viktigt för Luther att slå fast ett visst antal tecken eller att skapa en slutlig lista, men tecknen förs alltid tillbaka på ord och sakrament och deras inverkan på den kristna gemenskapen.²⁶ I nutida forskning har även Reinhard Schwartz betonat den hos Luther nära relationen mellan Ordet och de andra tecknen. Luther ger det yttre förnimbara gudsordet så stark vikt att det egentligen gör de andra tecknen överflödiga. Då Guds ord har skapande kraft och kallar gudsfolket kan kyrkan enbart från Ordet vänta sig någon förnyande och reformerande kraft. Schwartz hän-

23 BSLK 1963, s. 50–51.

24 Luther 1539, s. 628–642. Även om kyrkan inte kan identifieras med den yttre hierarkiska institutionen handlar, med Luthers synsätt, Kristus genom dessa tecken. För Luther är de således säkra tecken på var kyrkan finns samtidigt som kyrkan är föremål för tro. Aurelius 2011, s. 70–71.

25 I *Wider Hans Worst* anger Luther elva tecken: 1) mottagandet av det heliga dopet, 2) det heliga altarets sakrament, 3) innehavandet av binde- och lösenycklarna, 4) predikoämbetet och Guds ord, 5) bekännelse till Apostoliska trosbekännelsen, 6) bönen Fader vår, 7) åttlydandet av den världsliga överheten som inte ska tvingas att kyssa påvens fötter, 8) äktenskapet som en gudomlig och välsignad ordning, 9) lidande i anknytning till förföljelse för Ordets skull, 10) att tåla, förmana och be offentligt för andra vilket sker i gudstjänsten, 11) fastan anges som ett kyrkans tecken till viss del. Luther 1541, s. 479–487.

26 Lathrop & Wengert 2004, s. 83–84.

visar till hur Luthers kyrkotänkande anknöt till Augustinus syn på Guds ords framskapande, närande, fostrande och stärkande kraft i kyrkan.²⁷ De ytterligare tecknen blir på detta sätt en logisk följd av Ordet. Oswald Bayer för ett liknande resonemang. Även om de senare fyra tecknen i *Von den Konziliis und Kirchen* visserligen inte är lika väsentliga som ord och sakrament, växer de dock nödvändigtvis fram från dem och beskriver livet i den kristna gemenskapen. Ord och sakrament i CA VII får därför inte förstås i isolering, vilket Bayer påpekar ofta har skett, antingen för att rättfärdiga en ”frisvävande individkristendom” eller ”torftigt folkkyrkligt församlingsliv”. *Satis est* betyder inte ”det får inte vara [något] mera”.²⁸ Det innebär för Luthersk kyrkosyn att det yttre förnimbara Ordet står i direkt relation till de delar av kyrkolivet som växer fram ur det; de senare tecknen som blir en följd av ord och sakrament måste därför ges ecklesiologisk vikt.

Liturgin växer ur Ordet

Luthers kyrkosyn kom till uttryck i hans gudstjänstordningar på olika sätt. Som framförts tidigare i forskningen var den liturgiska restaureringsrörelse som uppstod under 1800-talet givetvis okänd för Luther. Han hade inte för avsikt att återskapa gudstjänsten till en tänkt guldålder och ägnade sig inte åt historisk liturgisk forskning.²⁹ Hans arbete hade ett mer praktiskt ärende och hans syn på liturgiska reformer präglades av tanken att reformer måste ges tid att växa fram genom Ordet. Latinet skulle inte heller avskaffas som gudstjänstspråk. Luther konstaterar i *Deutsche Messe* att Anden skänkt mångfaldiga språk till apostlarna, för att de skulle kunna predika oberoende av vart de begav sig i världen.³⁰ Flerspråkighet var något önskvärt.³¹

27 Schwarz 2016, s. 460.

28 ”mehr darf nicht sein”. Bayer 2016, s. 236.

29 Leupold 1965, s. XIV–XV.

30 Luther 1526, s. 74.

31 Om reformatoreernas strävan efter flerspråkighet, se Appelqvist 2014.

Luther menade, som Junghans betonat, att liturgiska reformer skulle ske i en viss ordning. Den yttre ordningen skulle inte ändras innan innehållet först hade förankrats och fått fäste. Det innebär att han företrädde synsättet ”inifrån och ut” och konkret att Guds ord först måste skapa tro, innan denna tro kan ta sig synliga uttryck i nya gudstjänstformer. Det blir således fel att ändra yttre former innan den verkliga tron är närvarande. Luther förankrar sin syn på reformer i bibelordet med hänvisning till att Ordet skapade himmel och jord och allting. Därför måste Ordet först vara verksamt, och förändringar kan inte tvingas fram genom mänsklig försorg.³² Luther betonar i *Formula Missae* att han inte använt maktmedel eller pressat på utvecklingen eller gjort några innovationer. Ett skäl var att han tagit hänsyn till de ”svaga i tron” (*imbecilles in fide*) som inte plötsligt kan byta ut en invand gudstjänstordning till en ny och ovan. Samma förhållningssätt har han till dem som har smak för det nya, men som snart tröttnar.³³ Han går fram försiktigt och påpekar att ordningen kan preciseras genom faktisk praxis så länge Guds ord är flitigt och troget predikat. Frihet måste råda i liturgiska frågor och det kristna samvetet får inte bindas av lagar och förordningar.³⁴

Betoningen på frihet blir ännu tydligare i inledningen till *Deutsche Messe*, där han uppmanar att inte göra ordningen till lag utan i stället bruka den i enlighet med kristen frihet.³⁵ Luther ville inte heller att hela Tyskland skulle behöva följa gudstjänstordningen i Wittenberg. Men det vore bra om gudstjänsten i varje furstendöme kunde hållas på samma sätt och att ordningen som följs i en stad även används i omgivande städer och byar.³⁶ Men en ordning får aldrig ses som giltig i sig själv.³⁷ Uniformitet i gudstjänsten var heller inte nödvändigt för enhetens skull, eftersom grunden för kyrkans enhet enligt CA

32 Junghans 2004, s. 217.

33 Luther 1523b, s. 205.

34 Luther 1523b, s. 218–219.

35 Luther 1526, s. 72.

36 Luther 1526, s. 73.

37 Luther 1526, s. 113.

VII utgörs av ord och sakrament.³⁸ Liturgisk frihet kunde samtidigt innebära att den medeltida mässan i många fall huvudsakligen kom att bibehållas.³⁹

Luther avskaffar inte det tidigare ritualet utan omvandlar det för att det ska tala fram evangeliet i samtiden. I det historiska sammanhanget skedde det i spänningsfältet mellan radikala reformkrav och de traditionella formerna. Beroende av omständigheterna kan Luther sägas stå på två sidor samtidigt, dels med dem som förespråkade de traditionella formerna och dels med dem som önskade större förändringar av gudstjänsten. För den konkreta liturgin var frågorna om hur de liturgiska praktikerna synliggjorde evangeliet och påskmysteriet det vägledande.⁴⁰ I slutet av *Deutsche Messe* anger han exempelvis att fastan, palmsöndagen och stilla veckan ska behållas men inte för att tvinga någon att fasta, utan för att bevara passionshistorien och evangeliet tillhörande denna period. Samtidigt exkluderades bruket av fastedukar, att kasta palmlblad, att hänga förbilder och liknande bruk.⁴¹

Liturgin skulle vidmakthålla den kristologiska enheten i gudstjänsten mot bakgrund av inkarnationstanken och Kristus närvaro genom tron.⁴² Det innebar att den troende församlingen genom sitt ”lovoffer” inte ensam kan konstituera gudstjänsten. Det skulle dessutom riskera att gudstjänsten blev meningslös för ”de svaga i tron”, dvs. dem som inte har en tillräcklig tro att lägga fram inför Gud.⁴³ Gudstjänsten kan därför inte enbart förstås som en ”träning i tron”

38 BSLK 1963, s. 61.

39 Czaika påvisar till exempel att en reformator i Sydtykland, Ambrosius Blarer, rekommenderade att bibehålla hela den medeltida mässan förutom kanonbönen när staden Kaufbeuren övergick till reformationen. Samma fenomen har Czaika funnit i en rad andra städer i Sydtykland. Czaika 2013, s 270. Han hänvisar till det material om evangeliska gudstjänstordningar i Tyskland på 1500-talet som finns utgivet i den omfattande källsamlingen *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*.

40 Lange 2016, s. 133.

41 Luther 1526, s. 112–113.

42 Vajta 1952, s. 42.

43 Vajta 1952, s. 35.

i pedagogisk mening.⁴⁴ Det är samtidigt inte svårt att upptäcka de pedagogiska och lärande aspekterna i Luthers gudstjänstordningar. I *Formula Missae* framkommer exempelvis en önskan om att folket skulle sjunga på tyska under mässan.⁴⁵ Den gemensamma sången var ett medel för lärande. Genom församlingssången framstår dessutom i ecklesiologisk mening församling och präster som en gemensam kropp, med dess lovsägelse till Gud, vilket Luther identifierar som ett kyrkans tecken. Genom församlingens lovoffer framträder ”ett allmänt prästadöme” och en förändrad förståelse av relationen mellan präst och lekfolk.

Luthers förhållningssätt till gudstjänsten var baserat på hans teologiska grundsatser. Synsättet som framträder har sin tänkta objektiva bakgrund i Kristi försoningsgärning som gällde världen som helhet, dvs. universaliteten, samt önskan att vidmakthålla kontinuiteten med det apostoliska budskapet.⁴⁶ (Det vill säga två aspekter av kyrkans katolicitet.) När denna önskan att upprätthålla universalitet och kontinuitet omsätts i liturgisk praxis uppstår en dubbelhet att, utifrån ett övergripande teologiskt och ecklesiologiskt motiv, både förändra och restaurera liturgin. Reformen av liturgin kommer till uttryck på detta dubbla sätt.

Som bakgrund till analysen av gudstjänstordningarna kommer härnäst reformer som genomfördes i Wittenberg några år före tillkomsten av Luthers gudstjänstordningar att uppmärksammas.

Reformerna i Wittenberg 1521–1522

Ett evangeliskt gudstjänstfirande uppstod i Wittenberg under Luthers vistelse på Wartburg där han befunnit sig efter riksdagen i Worms våren 1521. Reformerna bedrevs genom hans kollegor Philip Melanchthon, Andreas Bodenstein von Karlstadt och Justus Jonas vid Wittenbergs universitet. Luthers tidigare verksamhet hade också kommit att påverka vanliga stadsborgare gällande behovet av kyrk-

44 Vajta 1952, s. 34.

45 Luther 1523b, s. 218.

46 Aulén 1959, s. 234–235 samt s. 246–247.

liga och sociala reformer.⁴⁷ I juli 1521 publicerade teologiprofessorn Karlstadt en serie teser i vilka han betecknade utdelandet av enbart brödet i mässan som en synd. I slutet av september kom Melancthon och en mindre grupp studenter att delta i avskilda husmässor där både brödet och kalken delades. Gabriel Zwilling, en av Luthers ordensbröder, firade också under en period mässor på samma sätt i augustinernas kapell tills han blev förbjuden av sin prior.⁴⁸ Att nattvarden delades ut ”enligt båda gestalterna” medförde att en symbolhandling, vilken historiskt var förknippad med de böhmiska husiterna, knöts till reformationsrörelsen i Wittenberg.⁴⁹ De nya praktikerna kring mässan kom också att medföra att mässfrågan disputerades på universitetet med teser både av Karlstadt och Melancthon.⁵⁰

Den i samtiden utbredda praktiken med votivmässor hade både andlig och ekonomisk betydelse. Andlig utifrån människors önskemål att lindra lidandena i skärselden och ekonomisk då präster kunde få ett levebröd. Kurfursten Fredrik III av Sachsen (Fredrik den vise) utvecklade Wittenberg till centralort för kyrka och bildning med en nybyggd slottskyrka som stod klar 1509.⁵¹ Stadens universitet ”Leucorea”, den grekiserade namnformen för Wittenberg (eg. Weissenberg), tillkom genom kurfursten 1502.⁵² Fredrik III, som var djupt rotad i den senmedeltida fromheten, hade 1493 genomfört en vällfärd till Jerusalem. Resan medförde ett utvecklat intresse för relikfromheten.⁵³ Kurfursten ville fylla slottskyrkan med liv genom att instifta mässor för olika ändamål, det firades Maria- och Annamässor men också mässor för de hädangångna furstarna. Året 1519

47 Lohrmann 2016, s. 7–8.

48 Junghans 2004, s. 216.

49 Leppin 2010a, s. 194.

50 Simon 2003, s. 449–453, s. 463–472.

51 Junghans 1996, s. 39, 43. Utbyggnaden av Wittenberg som sakral centralort behandlas utförligt av Krentz 2014, s. 66–102.

52 Junghans 1996, s. 52–53. Om utbyggnaden av Wittenberg som residens- och universitetsstad se vidare Schilling 2012, s. 117–126. Om det nya Wittenberguniversitetet som ”plats för sanningen och som konflikthärd” i staden, se Krentz 2014, s. 103–139.

53 Junghans 1996, s. 52.

ägde 1138 sjungna och 7856 lästa mässor rum vid kyrkans många altaren, sammanlagt 8994 mässor. Vid sidan av mässfirandena pågick tidebönera.⁵⁴ Samtidigt med votivmässorna förekom privatmässor som präster celebrerade för egen uppbyggelses skull.⁵⁵

Några dagar före jul, den 22 december 1521, förklarade Karlstadt i en predikan att han skulle genomföra en evangelisk mässa på nyårsdagen i slottskyrkan. Denna mässa var reserverad för honom som ärkediakon. Han tillkännagav att han skulle utdela både brödet och kalken till folket, utelämna mässkanon samt avstå från mässkläder.⁵⁶ Kurfursten var emot det hela och eftersom furstens rådgivare planerade att stoppa mässan kom Karlstadt istället att tidigarelägga den till juldagen. Mässan ägde då rum i slottskyrkan.⁵⁷ Julmässan hölls inför en mycket stor församling och Karlstadt predikade om mottagandet av det heliga sakramentet och var klädd som lekman. Bikt var inte nödvändig för att ta emot sakramentet, och vid nattvardsdelen uteslöt han kanonbönen och eleverade inte heller hostian, vilket innebar att mässoffret uteblev. Instiftelseorden talade han dessutom högt och på tyska. Kommunikanterna fick utöver brödet ta emot kalken direkt i handen.⁵⁸

Perioden ska ha varit orolig och har därför kommit att benämnas ”Die Wittenberger Unruhen”. I början av december uppstod incidenter med grupper som rusade in i kyrkorna och drev bort präster från altaret, stadens franciskankonvent blev också angripet.⁵⁹ Efter årsskiftet ska oroligheterna ha tilltagit då en ikonoklasm utbröt bland ordensbröderna i augustinkonventet. Helgonbilder, delar av altaruppsatser och smörjelseolja sattes i brand och klosterkyrkans altaren bröts ner. Karlstadt lät författa ett flygblad mot bruket av bilder, *Von abtunnung der Bilder*, där han anspelade på de gammaltestamentliga kungarna Hiskia och Josia som hade avlägsnat ”avguda-

54 Gudstjänsterna krävde enbart detta år 40 932 vaxljus. Junghans 1996, s. 51–52.

55 Jolkkonen 2010, s. 122.

56 Simon 2003, s. 497.

57 Roper 2016, s. 219; Hendrix 2015, s. 124.

58 Simon 2003, s. 498–499 samt not 385.

59 Leppin 2010a, s. 196.

bilder”. Flygbladet föregicks av en glödande agitatorisk predikan, vilken bidrog till att en omfattande bildförstörelse ägde rum i stadskyrkan (Pfarrkirche) utförd av delar av stadens befolkning.⁶⁰

Nära i tiden hade en ny ordning för stads- och kyrkolivet, *Ordnung der Stat Witemberg*, daterad 24 januari 1522, tillkommit. Det var den första reformatoriska kyrkoordningen överhuvudtaget och den påbjöd att altaren och bilder skulle avlägsnas ur kyrkorna.⁶¹ Mer precist skulle bilder helt avlägsnas medan tre altaren skulle behållas. Leppin visar att utifrån det rättsläge som gällde kunde stadens råd dock inte påverka ordenskyrkor eller allahelgonstiftelsen som slottskyrkan tillhörde, regleringen gällde därför enbart stadskyrkan. Ett fullständigt avlägsnande av altaren var inte heller avsikten då några behövdes för söndagens huvudgudstjänst. Oron som förknippas med staden under denna tid skulle därför kunna vara överdriven.⁶² I mässan infördes dock möjligheten att både ta emot den konsekrerade hostian och kalken samt regeln att instiftelseorden skulle uttalas högt och på tyska.⁶³ Den nya kyrkoordningen fördes fram av Karlstadt (i samråd med bland andra Melanchthon och Jonas) till stadens råd och drevs igenom under massivt tryck av stadens borgerskap.⁶⁴

Luther som tidigare stöttat reformerna under Karlstadt började nu i stället att vända sig emot utvecklingen. Omkring den 22 februari 1522 skrev han ett brev till fursten och gratulerade till hans nya relik: ett helt kors, med spikar, spjut och gissel. Luther ansplade på de kyrkliga förändringarna i Wittenberg samt kurfurstens stora relikintresse. Brevet visade dock att fursten kunde räkna med Luthers stöd.⁶⁵ Luther återvände till Wittenberg den 6 mars. Den

60 Kaufmann 2009, s. 360–361.

61 Kaufmann 2009, s. 360.

62 Leppin 2015, s. 139–140. ”Wittenberger Unruhen” diskuteras utförligt i Krentz 2014, s. 141–214.

63 Kaufmann 2009, s. 384.

64 Leppin 2010a, s. 199. Kyrkoordningen innehöll också ett förbud mot tiggeri, men införde samtidigt en ”gemensam kassa” som skulle komma de socialt behövande till godo. Leppin 2010a, s. 200–201. De liturgiska reformerna hängde således samman med reformer i samhällslivet.

65 Roper 2016, s. 230–231.

9 mars, första söndagen i fastan, predikade han i stadskyrkan iklädd ordensdräkt. Det var den första av åtta predikningar under samma vecka. Luthers syfte var nu att sätta sin egen agenda för reformationsrörelsen i Wittenberg.⁶⁶

Lohrmann har visat att Luthers ärende samtidigt passade de angivna bibelläsningarna mycket bra. Den första söndagen i fastan benämns *Invocavit* utifrån dagens introitus Ps. 91:15 ”Han åkallar mig, och jag skall svara honom”. Episteltexten var hämtad från 2 Kor. 6:1–10 som börjar: ”Som Guds medhjälpare uppmanar jag er också att inte kasta bort den nåd ni tar emot från Gud.” Luther kom i predikningarna att tydliggöra för Wittenbergförsamlingen att de använt sin nyvunna evangeliska frihet förgäves. Evangeliet var Matt. 4:1–11, Jesus frestas av djävulen.⁶⁷ Utifrån temat reformer i kyrkan tar han i den andra predikan, 10 mars, sig själv som exempel och betonar att reformer inte kan genomföras med våld, de är istället ordets verk:

Ta ett exempel från mig. Jag motsatte mig avlaten och alla papister, men med inget våld. Jag har endast drivit Guds ord, predikat och skrivit, annars gjorde jag ingenting. Det har, när jag sovit, när jag druckit wittenbergiskt öl med mina [vänner] Philipo [Melanchthon] och [Nicholas von] Amszдорff, gjort så mycket att påvedömet försvagats på ett sådant sätt, att någon Furste eller Kejsare inte någonsin tillfogat sådan skada på det. Jag har inte gjort något, Ordet handlade och uträttade allt.⁶⁸

⁶⁶ Hendrix 2015, s. 128.

⁶⁷ Lohrmann 2016, s. 12.

⁶⁸ ”Nempt ein exempel von mir. Ich bin dem ablas und allen papisten entgegen gewesen, aber mit keyner gewalt, ich hab allein gottes wort getrieben, geprediget und geschrieben, sonst hab ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen han, wenn ich wittenbergisch bier mit meynem Philipo und Amszдорff getrunken hab, also vil gethan, das das Bapstum also schwach worden ist, das jm noch nye keyn Fürst noch Keyser so vil abgebrochen hat. Ich hab nichts gethan, das wort hatt es alles gehandelt und auszgericht.” Luther 1522, s. 18:12–16, s. 19:1–3.

De sammanlagt åtta predikningarna ska ha fått en omedelbar inverkan på människorna och efter en månad ska Melanchthon ha slagit fast, med avseende till stämningen i staden, att allting här har blivit väl återställt av Doktor Martinus.⁶⁹

Efter Luthers återkomst försvagades Karlstadts position, en universitetscensur infördes vilken medförde att han inte längre kunde publicera sina texter. Hans reaktion blev att genomgå en slags radikaliseringskurs, han lade ner sina akademiska titlar och började att klä sig i en grå rock i bondestil, han bad också att bli tilltalad broder Andreas.⁷⁰ Efter att senare ha blivit utvisad ur Sachsen gavs han genom Ulrich Zwingli en ny position som diakon i Zürich. Han kom även i ett senare skede att verka som professor i Gamla testamentet i Basel.⁷¹ I Wittenberg verkar Karlstadt ha fått framstå som syndabock.⁷² Han har beskrivits som ett passande "bondeoffer" i det strategispel som utspelade sig i anslutning till den Wittenbergska stadsreformationen. Professorerna och stadsborgarna kunde därigenom till väsentliga delar behålla sin stads- och kyrkoordning och de införda nyordningarna i den.⁷³

Luthers gudstjänstordningar

Mot bakgrund av den ovan tecknade beskrivningen av Luthers kyrkosyn och de reformer som föregick Luthers gudstjänstordningar i Wittenberg kommer nu fokus att riktas mot hans gudstjänstordningar utifrån rubrikerna "Predikans form och mening" samt "Mässans evangeliska bruk". De går delvis in i varandra och relaterar till kyrkans synliga tecken. Av särskilt intresse är om de tecken på kyrkan som Luther beskriver föregrips i hans gudstjänstordningar. Avsikten är inte att "pricka av" Luthers tecken mot gudstjänstordningarna

69 Lohrmann 2016, s. 12–13.

70 Kaufmann 2016, s. 167. Se vidare Kaufmann 2016, s. 166–169, för en beskrivning av den komplexa relationen mellan de båda reformatorerna och Luthers distansering från Karlstadt.

71 Lindberg 2010, s. 134–137.

72 Roper 2016, s. 235–239.

73 Kaufmann 2009, s. 392.

utan att, genom analys av innehållet i ordningarna, tydliggöra hur Luthers kyrkotänkande med hänseende till ”kyrkans tecken” relaterar till den liturgiska praxis som förs fram i gudstjänstordningarna. Det som inspirerat till detta tillvägagångssätt är Gordon W. Lathrops tes att kyrkans tecken framträder i gudstjänsten som en aktiv liturgisk verklighet.⁷⁴ Även om tecknen, som Lathrop beskrivit det, enbart visar sig fragmentariskt, innebär de att kyrkan finns där.⁷⁵ Genom att förstå kyrkans tecken som liturgisk verklighet förbinds också kyrkotänkandet med den tänkta liturgiska praxisen.⁷⁶

Luther skrev många texter om gudstjänsten. *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Wittenbergensi* (Ordning för mässa och kommunion för kyrkan i Wittenberg) 1523 och *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* (Tysk mässa och gudstjänstordning) 1526 är gudstjänstordningar. De är inte framställda som handböcker utan beskriver innehållet och meningen med gudstjänsten. Traktatet *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* (Om ordning för gudstjänst i församlingen) 1523 berör frågor som uppstått efter Karlstadts reformer, då votivmässorna hade upphört och kyrkorna inte längre var öppna under veckorna.⁷⁷ Här kommer enbart dessa tre texter att beaktas, men Luther skrev också ordningar för dop, förmaning till nattvardsgäster, vigsel, bikt och ordination, vilka förstås också skulle kunna analyseras utifrån kyrkans tecken. Hans ordningar innehåller även musik.⁷⁸

I förordet till Den tyska mässan 1526 beskriver Luther tre former av mässor eller gudstjänster. Den första är *Formula Missae*, dvs. ordningen på latin som inte ska avskaffas eller förändras utan fortsätta att användas där så önskas. Den andra formen är *Deutsche Messe*, som

74 Lathrop & Wengert 2004, 37–43. För att illustrera sitt resonemang om kyrkans tecken som en aktiv liturgisk verklighet anknuter Lathrop till den kända altartavlan i Torslunde på Själland.

75 Lathrop & Wengert 2004, s. 40.

76 Även David S. Yeago har uppmärksammat kopplingen mellan tecknen och kyrkans offentliga gudstjänst, tecknen är på något sätt samtliga relaterade till liturgin. Yeago 1997, s. 108–110.

77 *Introduction A* 1965, s. 9.

78 Leupold 1965, s. XVII. För en studie om musiken i Luthers tyska mässa, se Stolt 2007, 131–156.

särskilt vänder sig till det utbildade lekfolket där inte alla är kristna. De flesta av dem, menar Luther, ”står och gapar” för att de hoppas få se något nytt. De består ännu inte av en ordnad församling, men evangeliet måste predikas för att människorna ska komma till tro och bli kristna.⁷⁹

Den tredje formen är inte nedskriven men ska vara en strängt evangelisk ordning som inte ska hållas på allmän plats för alla människor. De som vill vara sant kristna och bekänner evangeliet med hand och mun ska underteckna med sina namn och mötas avskilt i ett hus någonstans för att be, läsa, döpa, ta emot sakramenten och utföra andra kristna gärningar.⁸⁰ Ordningens exklusiva drag skiljer sig från de övriga mässorna och för tankarna till pietistiska gudstjänstformer som uppstod långt senare inom den lutherska kyrkan. Mässformen bryter tydligt mot gudstjänstens offentlighet, en syn som markeras i andra ordningar, och tycks därför delvis motsäga vad Luther annars betonar. Han menar samtidigt att han inte kan ställa upp någon ordning för en sådan församling eftersom det saknas personer som vill delta. Om det skulle uppkomma ett sådant behov i framtiden är han dock beredd att hjälpa till. Till dess får *Formula Missae* och *Deutsche Messe* vara tillräckliga.⁸¹

Formula Missae 1523 och *Deutsche Messe* 1526

Formula Missae var i huvudsak en bearbetad version av den romerska mässan.⁸² Det var på förfrågan av Nicolaus Hausmann, en kyrkoherde och reformator i Zwickau, som Luther i december 1523 första gången framställde mässordningen.⁸³ Hausmann benämns av Luther i *Formula Missae* som biskop (*episcopus*).⁸⁴ Hänsyftningen till ”biskop” innebär att han, mot bakgrund av biskopstjänsten i Nya

79 Luther 1526, s. 73–75.

80 Luther 1526, s. 75.

81 Luther 1526, s. 75.

82 *Introduction C* 1965, s. 53.

83 *Introduction B* 1965, s. 17.

84 Luther 1523b, s. 205.

testamentet, refererar till den präst som var kyrkoherde i en stad. För Luther innebar det att han också kunde benämna Wittenbergs kyrkoherde Johannes Bugenhagen för biskop.⁸⁵ Detta förklarar Luthers hänvisningar till biskopen i *Formula Missae*. (Eftersom Luther i sin latinska mässa använder termen *episcopus* har ordet här översatts med biskop, även om tjänsten som beskrivs snarare motsvaras av en kyrkoherde.)

Deutsche Messe firades för första gången i Wittenberg knappt två år senare, allhelgonahelgen 1525. På juldagen samma år blev den definitivt införd och trycktes strax efter årsskiftet.⁸⁶ I Wittenberg blev det från 1526 mer tydligt att kyrkolivet de senaste åren hade genomgått påfallande förändringar. Det fanns vid denna tid inte längre kvar något ordensfolk i franciskanernas konvent och Martin Luther och Katharina von Bora levde som gifta i det tidigare augustinkonventet. *Deutsche Messe* firades i stadskyrkan medan *Formula Missae* användes i slottskyrkan.⁸⁷ De två ordningarna kommer nedan att behandlas gemensamt.

Predikans form och mening

Luthers teologi om predikan innehåller, som Sundkvist framställt det, tanken att Guds handlande med mänskligheten är aktivt och pågående. Hon visar hur Luther uppfattar Ordet som ett yttre verkamt tecken utifrån synsättet att Guds ord bevarat sin identitet från skaparordet till det människoblivna ordet och till det förkunnade

85 Lathrop & Wengert 2004, s. 67.

86 *Introduction C* 1965, s. 60. Vid sidan av Karlstadts mässa hade tyska mässor redan firats i Basel och i Pforzheim 1522. Tyska ordningar infördes även i Reutlingen, Wertheim, Königsberg, och Straßburg 1524. *Introduction C* 1965, s. 53. Thomas Müntzer hade också utarbetat en tysk mässa samt ordning för Matutin, Laudes och Vesper. Müntzer 1968, s. 25–155, s. 157–206. Müntzers *Deutsch-Evangelische Messe* (1524) har fem kyrkoårsrelaterade varianter. Mässan vänder sig till ”Guds utvalda vänner” (*Allen auß̄erwelten gottisfreunden*). Müntzer 1968, s. 163. Bredden av mässor kunde möjligen ha medfört förvirring, men kan också förstås som produktivt för den liturgiska utvecklingen. Det uppstod en form av konkurrenssituation som därigenom främjade reformationens liturgireform. Czaika 2016, s. 61.

87 Hendrix 2015, s. 174.

ordet, som deltar i det gudomliga skaparordet.⁸⁸ Det mänskligt framförda förkunnade ordet anses ha sakramental karaktär, vilket hos Luther grundar sig i Guds befallning och löfte.⁸⁹ Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse innebär konkret förståelsen att gudsuppenbarelsen i Kristus förmedlas som innehåll, inte enbart i sakramenten utan även i predikan.⁹⁰

Luthers tilltro till det aktiva och pågående skaparordets verk blir också tydligt i det tidigare angivna exemplet från *Invocavitpredikningarna*: ”Jag har inte gjort något, Ordet handlade och uträttade allt.” En grundförutsättning för kyrkliga reformer var att predikan förekom i kyrkorna, vilket också är helt i linje med uppfattningen att de andra tecknen tänks växa fram ur Ordet. Det vill säga att Ordet har en framskapande, närande, fostrande och stärkande kraft i kyrkan. Synsättet underbygger det gudstjänstprogram som, samma år som *Formula Missae*, författades av Luther i *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde*. Här betonas nämligen vikten av predikogudstjänster under veckodagarna. En församling ska aldrig samlas utan textutläggning och bön. Med hänvisning till gudstjänsten på apostlarnas tid ska församlingen dagligen mötas en timme klockan fyra eller fem på morgonen, och det ska ske textutläggning. Han anspelar på situationen i kloster och konvent där han menar att det i stället förekommit ett bölande mot väggarna.⁹¹ Samma ordning ska också gälla för kvällsgudstjänsten och kan även anordnas vid middagstid. Luther är medveten om att hela församlingen inte kommer att delta, men präster och studerande ska vara närvarande och särskilt är det relevant för dem som har för avsikt att ägna sig åt förkunnelse i framtiden.⁹²

Det övergripande skälet till den omfattande förkunnelsen motive-
rades av att tron hade försvunnit hos människorna då enbart läsning

88 Sundkvist 2001, s. 290–291.

89 Sundkvist 2001, s. 294.

90 Sundkvist 2001, s. 295.

91 Luther 1523a, s. 35–36.

92 Luther 1523a, s. 36.

och sång ägt rum i kyrkorna.⁹³ Synsättet tydliggör Luthers förståelse av att Ordet skapar tro. I de båda gudstjänstordningarna skriver han dock inte mycket om predikan. I *Formula Missae* ska predikan på tyska ingå, då evangeliet är en röst som ropar i öknen och kallar till tro, passar det bäst att predika före nattvardsdelen.⁹⁴ I *Deutsche Messe* skriver han att det går bra att läsa predikan (eller delar av den) direkt ur kyrkopostillan.⁹⁵ Bruket av postillan ses som en garant för att Ordet skulle nå ut i församlingen och kunde samtidigt motverka uppkomsten av radikalister (*Schwermer*) och sekter. Samtidigt kunde den underlätta för präster som inte kunde framställa något bättre än dess innehåll. Även om Luther nämner att Anden undervisar bättre än alla postillor, menar han att risken finns att prästerna predikar egna tankar istället för evangeliet och därigenom levererar predikningar om ”blå änder” (*blaw endten*).⁹⁶ Det var utifrån Luthers kyrkosyn helt avgörande att gudstjänsterna innehöll textutläggning av evangeliet. Predikans mening skulle dock aldrig föras samman med prästernas personliga intellektuella färdigheter, vilket det påbudna bruket av kyrkopostillan synliggör. Predikantens funktion är helt underordnad det sakramentala skeendet. Det minskade värdet att läsa predikan direkt från postillan uppvägdes av predikans innehåll som ett skapande ord, vilket samtidigt utgör grunden för hela kyrkosynen. Luthers kyrkopostillor fick snart stor spridning i de evangeliska församlingarna.

Analysen fortsätter nu med hur synen på Ordet i gudstjänstordningarna fungerar som en nyckel för de tänkta liturgiska bruken. Utgångspunkten för den fortsatta samlade analysen blir synen på mässans evangeliska bruk.

93 Luther 1523a, s. 35.

94 Luther 1523b, s. 211.

95 Luther 1526, s. 95.

96 Luther 1526, s. 95.

Mässans evangeliska bruk

Luther hävdar i *Formula missae* att det inte varit hans intention att avskaffa den tidigare liturgin utan snarare att rena den och peka ut dess evangeliska bruk. Han påtalar att mässan är instiftad av Kristus själv, vilket inte kan förnekas. Det kan inte heller förnekas att den först brukades av Kristus och senare av apostlarna på ett enkelt och evangeliskt sätt utan tillägg. Men under tidens gång kom många mänskliga påfund att läggas till.⁹⁷ Luther syftar specifikt på kanonbönen (*canon missae*), vilken beskrivs som ett vedervärdigt påhitt som hämtats från vars och ens avlopp och kloak, och att mässan genom mässoffret blivit ett prästerligt monopol.⁹⁸ Från och med offertoriet och framåt menar Luther att nästan allt i den romerska mässan andas och smakar offer. Mitt i detta är samtidigt instiftelseorden inbäddade såsom Guds ark en gång stod bredvid Dagon (en filisteisk ”avgud”). Det som andas offer ska förkastas tillsammans med hela kanonbönen.⁹⁹ Luther menade att mässoffret invaggade människor i en falsk säkerhet, och genom att angripa mässoffret ville han slå ner alla försök att vinna Guds nåd genom ”goda gärningar”, vilka i samtiden hade karaktären av specifika fromhetsövningar. Luthers kompakta motvilja mot mässoffret motiverades teologiskt genom utgångspunkten i rättfärdiggörelse genom tron.¹⁰⁰

Det som Luther vände sig emot var mässoffer som ett för rättfärdiggörelsen meriterande ”verkoffer”. Han motsätter sig inte offer i meningen tackoffer, utan offer som en väg till Gud genom gärningar.¹⁰¹ Luther menade att läsningen av kanonbönen innebar att det vanliga brödet och vinet bjöds ut som frälsningsmedel då dessa jordiska gåvor omtalas som offer som prästen frambär inför Gud. Här åsyftas bönen *Quam oblationem*. Den romerska liturgin place-

97 Luther 1523b, s. 206.

98 Luther 1523b, s. 207.

99 Luther 1523b, s. 211. Angående Dagon, se 1 Sam. 5.

100 Junghans 2004, s. 214.

101 Vajta 1952, s. 109.

rade, enligt Luthers synsätt, bröd och vin i Kristi offers ställe. Det handlade här om bröd och vin som ännu inte konsekrerats.¹⁰²

En annan kritik av kanonbönens innehåll var att Gud skulle ta emot Kristi kropp och blod som offer. För Luther innebar det att Kristus i sig sågs som ohelig och oren, och att den mänskliga bönen innebar att inför Gud göra honom till ett godtagbart, heligt och rent offer. Härigenom framstår människan som medlare mellan Gud och Kristus, då människornas böner tillskrivs förmågan att göra Kristus och hans offer behagligt för Gud. För Luther innebar detta den största smädelsen av Kristi verk.¹⁰³

Det är tydligt att Luthers syn på rättfärdiggörelsen medförde konkreta ändringar i liturgin, då bruk som han uppfattar motsäger evangeliet ska avskaffas i mässan. Genom avlägsnandet av mässoffret förändras också synen på samspelet mellan präst och församling, eftersom prästen som offerpräst inte betonas. Offertjänsten flyttar över på alla döpta. Prästens specifika uppgifter kom att identifieras med predikoämbetet och utdelandet av sakramenten.

Luther anger också andra detaljer beträffande nattvardsbruken. I *Formula Missae* överväger han att vinet i mässan inte ska blandas med vatten, eftersom rent vin på ett vackert sätt avbildar renheten i evangeliet. Han betonar samtidigt att en bindande ordning på denna punkt riskerar att leda till vidskeplighet. Kristus kommer heller inte att bry sig, och det är därför inte viktigt att tvista om.¹⁰⁴ Han behåller elevationen av nattvardselementen eftersom det annars skulle kunna störa dem som är svaga i tron.¹⁰⁵ I *Deutsche Messe* hävdar han dessutom att altaret, i en sann mässa med verkliga kristna, ska flyttas så att prästen kan stå vänd mot folket. Detta motiveras av att Kristus utan tvekan gjorde så vid den sista måltiden. Denna förändring menar han samtidigt får vänta tills tiden är mogen.¹⁰⁶ Ett annat exempel

102 Vajta 1952, s. 110.

103 Vajta 1952, s. 111.

104 Luther 1523b, s. 211–212.

105 Luther 1523b, s. 212–213. Även i *Deutsche Messe* bevaras elevationen eftersom den passar med det tyska Sanctus. Luther 1526, s. 99.

106 Luther 1526, s. 80.

på att bibelordet var vägledande för formen är förslaget i *Deutsche Messe* att dela ut brödet omedelbart efter konsekrationen och innan kalken välsignas. Under utdelandet kan Sanctus eller några specifika sånger sjungas på tyska. Sedan välsignas kalken och vinet delas ut och då kan Agnus Dei på tyska sjungas.¹⁰⁷

Bruken ovan tydliggör att det inte var de yttre formerna som var det centrala, samtidigt som vissa yttre former kunde motiveras direkt ur bibelordet. Härigenom restaureras liturgin utifrån en tänkt apostolisk kontinuitet med den tidiga kyrkan.

En viktig aspekt i Luthers ordningar är gudstjänstens och mässans offentlighet. Privatmessa var inte tillåtet. I *Formula Missae* slår han fast att på samma sätt som att det är absurt för en präst att predika där ingen hör, är det meningslöst om prästerna förbereder Herrens måltid utan gäster som kan äta och dricka av den.¹⁰⁸ De som ska kommunicera ska synas och vara kända av både de som deltar och de som inte deltar i nattvarden, detta för att deras liv lättare ska kunna observeras och prövas. Att delta i måltiden innebär att bekänna inför Gud, änglar och människor att de är kristna. Han betonar samtidigt att han inte vill göra någon lag av dessa saker utan enbart ge exempel på en god och passande ordning att användas i frihet bland kristna människor.¹⁰⁹

Den enskilda bikten före kommunionen är inte nödvändig och ska inte krävas, men den är samtidigt nyttig och ska inte föraktas. Skälet till denna frihet är att Herren inte själv framställde måltiden i sig som nödvändig, eller gjorde den till lag, utan lämnade det fritt till var och en när han sade: ”Var gång ni dricker av den” (1 Kor 11:25). Synsättet tycks dock lika mycket syfta på friheten att överhuvudtaget delta i nattvarden som den specifika valfriheten till bikt före kommunionen. Att förbereda sig med bön och fasta är en fråga om frihet, men självklart ska deltagaren vara nykter och komma fram med ett allvarligt och uppmärksamt sinnelag. Den bästa förberedelsen inför kommunionen är, enligt Luther, en själ oroad över synd,

107 Luther 1526, s. 99.

108 Luther 1523b, s. 215.

109 Luther 1523b, s. 216.

död, och frestelser och hungrande och törstande efter läkedom och kraft. Biskopen anges som ansvarig för att undervisa om dessa frågor.¹¹⁰ Förberedelserna för måltiden ska inte innebära vissa tvång av andlig natur som kan förknippas med en meritering för Guds nåd. Samtidigt betonas människornas själsnöd och törst efter att helas och stärkas och deras behov av sakramentet.

Luthers ordningar innehåller inte några syndabekännelser. Det har emellanåt använts i nutiden för att stödja att nattvard ska kunna firas utan någon beredelse med syndabekännelse och förlåtelse.¹¹¹ Luther anger dock i *Formula Missae* en absolution som består av en fridshälsning (*Pax Domini*) som efter Herrens bön uttalas av prästen vänd mot församlingen som ord från Kristus egen mun. Om det ordet tas emot i tro menar Luther att det fungerar som offentlig absolution för kommunikanterna.¹¹² I *Deutsche Messe* beskriver han dessutom en parafra på Herrens bön med en nattvardsförmaning som ska läsas efter predikan för dem som har för avsikt att ta del av sakramentet. Den kan läsas direkt efter predikan från predikstolen eller lite senare från altaret.¹¹³ Luther betonade även den dagliga botens betydelse för den troendes liv, vilket framkommer i den första av hans 95 disputationstester om avlaten 1517.¹¹⁴ Boten skedde dock i hjärtat hos den enskilda människan utan prästens medverkan.

Kommunionen har i gudstjänstordningarna ett offentligt drag då deltagarna ska vara kända av biskop och församling. Luthers gudstjänstordningar förutsätter kunskaper för tillträde till kommunionen, det var därför inget öppet nattvardsbord. Det ingår att i förväg examineras om innebörden av nattvarden, och deltagarna ska kunna förklara varför de kommer till kommunionen. Det kan dock

110 Luther 1523b, s. 216–217.

111 Exempelvis TGKH, s. 18.

112 Luther 1523b, s. 213.

113 Luther 1526, s. 95–97. Wertelius som har undersökt förhållandet mellan tro och bön i Luthers teologi nämner att parafrafrasen kan tjäna som en bikt genom vilken församlingen förbereds för nattvarden. Wertelius 1970, s. 325. Se även Appelqvist 2009, s. 91.

114 Den första av Luthers 95 disputationstester lyder: ”Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ’Penitentiam agite &c.’ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.” Luther 1517, s. 233: 10–11.

räcka med en examination om året, och någon kan vara så kunnig att det räcker med ett förhör under hela livet.¹¹⁵ Biskopen har också att bedöma om de presumtiva deltagarnas tro och kunskaper överensstämmer med deras liv och uppträdande. Måltiden ska dock inte nekas människor som emellanåt faller och reser sig igen och som ångrar sina försyndelser. Luther menar att måltiden var instiftad precis för sådana människor.¹¹⁶

Om bruket av mässkrudar skriver Luther i *Formula Missae* att de ska användas med frihet så länge de inte blir föremål för pompa och ståt. Skrudarna ger ingen påverkan på mässan och det är i princip lika acceptabelt att konsekvrera nattvarden med som utan dessa plagg. Att välsigna eller inviga skrudarna, som om de vore heligare än andra kläder, ser han dock som ett felaktigt bruk.¹¹⁷ En liknade uppfattning framkommer i *Deutsche Messe*.¹¹⁸ Luther kom inte att följa Karlstadts exempel genom att helt sluta använda mässkläderna. Att han fortsatte att predika i ordensdräkt efter sin återkomst till Wittenberg markerade också kontinuitet med den senmedeltida romerska kyrkan. På eftermiddagen den 9 oktober 1524 ska Luther för första gången ha varit iklädd svart rock (*Schaube*) i predikstolen, vilket var ett borgerligt plagg som kunde ha olika färger. Luthers rock var dock svart och fotsid.¹¹⁹ Vid mässfirande kom Luther att fortsätta att bruka de traditionella mässkläderna. Möjligheten till denna variation bestod i att han generellt såg liturgiska kläder som ett adiaphoron.¹²⁰ Den liturgiska klädseln i gudstjänsten hade samtidigt ett symbolvärde då den kunde uttrycka kontinuitet eller brott med den senmedeltida romerska kyrkan.

115 Luther 1523b, s. 215.

116 Luther 1523b, s. 216.

117 Luther 1523b, s. 214–215.

118 Luther 1526, s. 80.

119 Bringemeier 1974, s. 44–45.

120 Burde 2005, s. 88. Den svarta talaren (*Luther-Talar*) är en variant av den rock (*Schaube*) som Luther använde. Bringemeier 1974, s. 127. Den svarta talaren kom först långt senare, genom kungen av Preussen Friedrich Wilhelm III år 1811, att införas för evangeliska präster som officiell tjänstedräkt. Talar kom även att föreskrivas för jurister och för rabbiner. Jordahn 2003, s. 448.

Synlighet och kroppslighet i Luthers kyrkosyn

Inledningsvis presenterades synsättet att en viss tolkning av *satis est* i CA VII kunnat medföra en minimalistisk ecklesiologi, samt att ”protestantisk kyrklighet” kommit att beskrivas som lokaliserad till det mänskliga intellektet och tankeförmågan. Luthers gudstjänstordningar *Formula Missae* och *Deutsche Messe* bidrar inte till en sådan bild. Att kyrkans tecken kan betraktas som en aktiv liturgisk verklighet blir tydligt i ordningarna, som kan sägas föregripa de tecken som Luther beskriver i *Von den Konziliis und Kirchen*. Utöver ord och sakrament innehåller ordningarna också direkt eller indirekt de övriga fyra: nyckelämbetets utövande, ordets tjänare, bön och offentlig tacksägelse samt det heliga korset. Tecknen är samtliga på något sätt relaterade till liturgin. Genom Luthers starka betoning på Ordet som skaparord växer de andra tecknen fram i liturgin och förtydligar kyrkans synlighet och kroppslighet. Samtidigt framträder hos Luther en tydlig föreställning om att det är Ordet självt som både möjliggör och genomför kyrkliga reformer.

Summary

Thomas Girmalm, Ph.D.
Senior lecturer, Umeå University, Sweden
thomas.girmalm@umu.se

Formula Missae and Deutsche Messe as Expressions of Luther's Ecclesiology

Martin Luther acted in a complex field of tension between the Roman Church and radical reforming movements. This is part of the background for the liturgies that Luther composed in the 1520s, *Formula Missae* and *Deutsche Messe*. Ola Tjørhom has pointed to a minimalist trait in Reformation ecclesiology, connected with a certain understanding of what ”is enough”, *satis est*, for the true unity of the Church according to *Confessio Augustana*, article VII. Such a minimalism, however, where *satis est* is thought of almost as a pro-

hibition against giving ecclesiological weight to other factors than word and sacrament, overlooks the fact that Luther in other writings listed both seven and eleven "signs of the Church" (*notae ecclesiae*).

The problem studied in this article is whether Luther's liturgies anticipate his descriptions of the signs of the Church that appear in more developed form much later. If so, his thinking about the Church, although it changed over time, might be seen to display a higher degree of continuity than is usually assumed.

Luther's two liturgies are analyzed against the background of how Luther and Melancthon described the visible manifestation of the Church in the world and the historical context in which they were written. This is done under two main headings: "The Form and Meaning of Preaching" and "The Evangelical Use of the Mass". Inspiration for this method has been drawn from Reinhard's Schwartz' emphasis on the close connection in Luther's thought between the word and the other signs of the Church; from Oswald Bayer's view that word and sacrament in CA VII must not be understood in isolation; and Gordon W. Lathrop's thesis about the signs of the Church as an active liturgical reality. For a Lutheran ecclesiology this means that the external word stands in a direct relation to the life of the Church that grows out of it.

The study shows that *Formula Missae* and *Deutsche Messe* do not contribute to a minimalist view of Luther's ecclesiology. These liturgies may be said to anticipate the signs of the Church that Luther describes in *Von den Konziliis und Kirchen* (1539). Thanks to Luther's strong emphasis on the Word as having creating force, the other signs emerge in the liturgy and establish the visibility and corporeality of the Church. In addition, there is in Luther a clear conviction that it is the Word itself that both enables and enacts reforms in the Church.

Källor och litteratur

- Abraham, Martin, 2007, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*. Berlin.
- Appelqvist, Tomas, 2009, *Bönen i den helige Andes tempel: Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*. Skellefteå.
- Appelqvist, Tomas, 2014, "Befrielse på folkspråk? Språk och ecklesiologi i reformationstida kyrkoordinationar och i kyrkohandboksförslaget¹". *Framtidens gudstjänst? Kyrkohandboksförslaget granskat = Svenskt Gudstjänstliv* 89, s. 17–48.
- Aulén, Gustaf, 1959, *Reformation och katolicitet*. Stockholm.
- Aurelius, Carl Axel, 1983, *Verborgene Kirche: Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519–1521*. Hannover.
- Aurelius, Carl Axel, 2011, *Hjärtpunkten: Evangeliets bruk som nyckel till Augsburgska bekännelsen*. 3:e uppl. Skellefteå.
- Bayer, Oswald, 2016, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. 4. Aufl. Tübingen.
- Brilkmann, Kajsa, 2016, "När och hur inleddes reformationen i det svenska riket? Ett kulturhistoriskt perspektiv på ett gammalt problem". *Scandia* 82:2, s. 43–69.
- Bringemeier, Martha, 1974, *Priester- und Gelehrtenkleidung: Tunika–Sutane–Schaube–Talar: Ein Beitrag zu einer Geistesgeschichtlichen Kostümforschung*. Münster.
- BSLK = *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 1963. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burde, Christina, 2005, *Bedeutung und Wirkung der schwarzen Bekleidungsfarbe in Deutschland zur Zeit des 16. Jahrhunderts*. Bremen.
- Cilliers, Johan, 2016, *A space for grace: Towards an aesthetics of preaching*. Stellenbosch.
- Czaika, Otfried, 2013, *Sveno Jacobi: Boksamlaren, biskopen, teologen: En bok- och kyrkohistorisk studie*. Stockholm.
- Czaika, Otfried (red.), 2016, *Then Svenska Psalmeboken 1582: Utgåva med inledande kommentarer*. Skara.
- Hendrix, Scott H., 2015, *Martin Luther: Visionary reformer*. New Haven.
- Introduction A* [Concerning the Order of Public Worship 1523], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 9.
- Introduction B* [An Order of Mass and Communion for the Church at Wittenberg 1523], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 17.
- Introduction C* [The German Mass and Order of Service 1526], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 53–60.
- Jolkkonen, Jari, 2010, "Eucharist". *Engaging Luther: A (new) theological assessment*, ed. Olli-Pekka Vainio. Eugene: Cascade, s. 108–137.
- Jordahn, Otfried, 2003, "Das Zeremoniale". *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, 3. Aufl., hrsg. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck & Karl-Heinrich Bieritz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 436–462.
- Junghans, Helmar, 1996, *Martin Luther und Wittenberg*. München.
- Junghans, Helmar, 2004, "Luther on the reform of Worship". *Harvesting Martin Luther's reflections on theology, ethics, and the church*, ed. Timothy J. Wengert. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 207–225.

- Kaufmann, Thomas, 2009, *Geschichte der Reformation*. Frankfurt am Main & Leipzig.
- Kaufmann, Thomas, 2016, *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation*. München.
- Krentz, Natalie, 2014, *Ritualwandel und Deutungshoheit: Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)*. Tübingen.
- Lange, Dietz, 2011, Nathan Söderblom und seine Zeit. Göttingen.
- Lange, Dirk G., 2016, "Introduction, The German Mass and Order of the Liturgy 1526". *The annotated Luther*, vol. 3, *Church and sacraments*, ed. Paul W. Robinson. Minneapolis: Fortress Press, s. 131–138.
- Lathrop, Gordon W. & Timothy J. Wengert, 2004, *Christian assembly: Marks of the church in a pluralistic age*. Minneapolis.
- Leppin, Volker, 2010a, *Martin Luther*. 2. Aufl. Darmstadt.
- Leppin, Volker, 2010b, "Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts". *Luther Handbuch*, 2. Aufl., hrsg. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 19–34.
- Leppin, Volker, 2015, "Kirchenausstattungen in territorialen Kirchenordnungen bis 1548". *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt: Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, hrsg. Sabine Arendt, Gerald Dörner. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 137–155.
- Leupold, Ulrich S., 1965, "Introduction to volume 53". *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. XIII–XX.
- Lindberg, Carter, 2010, *The European reformations*. 2. ed. Oxford.
- Lohrmann, Martin J., 2016, "Introduction. The Invocavit Sermons, 1522". *The annotated Luther*, vol. 4, *Pastoral writings*, ed. Mary Jane Haemig. Minneapolis: Fortress Press, s. 7–14.
- Luther, Martin, 1517, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. WA 1, s. 233–238.
- Luther, Martin, 1520, *Von dem Bapstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*. WA 6, s. 285–324.
- Luther, Martin, 1521, *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird*. WA 7, s. 621–688.
- Luther, Martin, 1522, *Predigten des Jahres 1522. Acht Sermon D. M. Luthers*. WA 10, s. 1–64.
- Luther, Martin, 1523a, *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde*. WA 12, s. 35–37.
- Luther, Martin, 1523b, *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*. WA 12, s. 205–220.
- Luther, Martin, 1526, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*. WA 19, s. 72–113.
- Luther, Martin, 1539, *Von den Konziliis und Kirchen*. WA 50, s. 509–653.
- Luther, Martin, 1541, *Wider Hans Worst*. WA 51, s. 469–572.
- Müntzer, Thomas, 1968, "Deutsch-evangelische Messe". *Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Franz Günther. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, s. 157–206.
- Roper, Lyndal, 2016, *Martin Luther: Renegade and prophet*. London.
- Schilling, Heinz, 2012, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München.
- Schmid Blumer, Verena, 2004, *Ikongraphie und Sprachbild: Zur reformatorischen Flugschrift "Der gestryfft Schwitzer Baur"*. Tübingen.

- Schubert, Anselm, 2016, "Wie die Reformation zu ihrem Namen kam". *Archiv für Reformationsgeschichte* 107, s. 343–354.
- Schwartz, Reinhard, 2016, *Martin Luther: Lehrer der christlichen Religion*. 2. Aufl., Tübingen.
- Senn, Frank, 1996, "The Reform of the Mass: Evangelical, but Still Catholic". *The Catholicity of the Reformation*, eds. Carl E. Braaten, & Robert W. Jenson. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 35–52.
- Simon, Wolfgang, 2003, *Die Messopfertheologie Martin Luthers: Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Tübingen.
- Stolt, Birgit, 2007, "Musiken som ordets tjänarinna i Martin Luthers tyska mässa 1526". *Hjärtats tillit: Trosförmedling i luthersk tradition = Svenskt Gudstjänstliv* 82, 131–156.
- Sundkvist, Bernice, 2001, *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*. Åbo.
- SKB = *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, 1985, 6:e uppl., Stockholm.
- TGKH = *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*. Uppsala: Kyrkokansliet.
- Tjørhom, Ola, 2004, *Visible church, visible unity: Ecumenical ecclesiology and "the great tradition of the church"*. Collegeville.
- Vajta, Vilmos, 1952, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Stockholm.
- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 1883–2009. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Wertelius, Gunnar, 1970, *Oratio continua: Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers*. Lund.
- Yeago, David S., 1997, "'A Christian, Holy People': Martin Luther on salvation and the Church". *Modern Theology* 13:1, s. 101–120.
- Zschoch, Hellmut, 2010, "Luther und seine altgläubigen Gegner". *Luther Handbuch*, 2. Aufl., hrsg. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 115–121.

Prefationstonen *tonus solemnis* som melodiskt sammanhållande element i den svenska reformationstidens mäs

MATTIAS LUNDBERG

Inledning

De tryckta och handskrivna mässordningarna från den svenska reformationstidens tidigaste faser innehåller några egenheter som haft avgörande betydelse för hur mässan kommit att gestaltas och utvecklas musikaliskt och liturgiskt i den svenska kyrkotraditionen. En av de mest slående är ett musikaliskt förfarande som med ett enda anmärkningsvärt undantag förefaller sakna motsvarighet i de övriga av Luther inspirerade reformationerna i Nordeuropa, nämligen användandet av den medeltida prefationstonen i hela den eukaristiska delen av gudstjänsten. Denna melodiska formel, kallad *tonus solemnis*, idag vanligen sjungen med en recitationston (ténor) för försats och halvslut och en annan för helslut, användes före 1520-talet av allt att döma endast för prefationen (inledningen till den eukaristiska bönen), i svenska kyrkoprovinsen på samma sätt som i övriga västkyrkan. Den hörde till de mest ofta framförda och därmed för församlingen mest välkända melodiska elementen i mässfirandet över huvud taget. Som vi ska se förefaller detta också allmänt ha uppfattats som mässans mest högtidliga moment.

Det som sker under den tidiga svenska reformationstiden är att denna melodiska formel först (möjligen) tillåts ”spilla över” till efterföljande moment, för att sedan tydligt högst avsiktligt användas som enhetsskapande musikaliskt element för hela den eukaristiska delen av mässan: prefation–instiftelseord–Fader vår. Denna praxis kan beläggas med handskrivna tillägg på de förtryckta notlinjerna i exemplar av *Messan på svensko* 1541/48/57 osv. och påbjöds som enda alternativ i de senare kyrkohandböckerna 1614 och 1693. Fram till 1811, då andra

melodier för de senare eukaristiska momenten påbjuds, är detta bruk alltså av källorna att döma det enda formellt förväntade.

Förutom i svensk reformationsliturgi finns författaren veterligt endast ett ytterligare exempel på användande av prefationens ton för både instiftelseord och Fader vår, och detta tämligen oväntat: Thomas Müntzers mässordning för kyrkan i Allstedt, firad första gången 1523 och tryckt 1524, minst två år före Luthers *Deutsche Messe* (1526), och sju år före Olaus Petris *Then svenska messan* (1531) i Stockholm. Trots att denna trycktes först efter Luthers *Formula missae* 1523, är den äldre även än Luthers latinska mässformulär, till vilken den svenska ordningen av 1531 formmässigt nära ansluter.¹ Müntzers mässordning föregår även trycket av Andreas Döbers Nürnbergska ”Spital-Messe” 1525, vilken länge ansetts ha varit viktig förlaga till Olaus Petri svenska ordning av 1531.² I det följande ska undersökas hur den musikaliska gestaltningen av eukaristin i den svenska mässan verkar ha tillkommit, och vilka konsekvenser den fått för den fortsatta traditionen.

Prefationstonen

Gemensam för större delar av hela västkyrkan under senmedeltiden var sjungandet av prefationen på den melodiformel som visas i fig. 1.

Ingen känd källa före 1531 upptar denna recitationsformel till instiftelseorden och Fader vår, där de runt 1540 plötsligt i alla handskrifter med synbar självklarhet anges även för dessa två moment.

Arthur Adell har i instiftelseordens recitation tyckt sig se en anomaly i förhållande till prefationens tonus solemnis-variant i att de för hand inkopierade tidigaste reformationstida instiftelseorden har prefationstonen ”men med samma tuba i bägge perioderna”.³ Varianten i fig. 1 C, där alltså även meningar som föregår avslut reciteras på tonen c, förekommer som en variant jämte den med två olika ténor (c och h), men de bevarade exemplar av de tryckta

1 Goertz 1967. Brandt 1991, s. 280. Se även Serenius 1969.

2 Holte 2014, s. 28.

3 Adell 1959, s. 6. Han har också (1963, s. 47) gjort samma generalisering av sångerna till Fader vår.


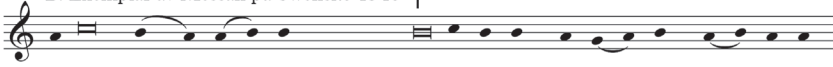
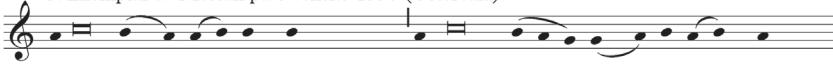

MODERATUS ACCENTUS (VID HALVSLUT)	MEDIUS ACCENTUS (VID HELSLUT)
A. Missale Upsalense, 1513	
	
B. Exemplar av Messan på Swensko 1548	
	
C. Exemplar av Messan på Swensko 1557 (Östervåla)	
	
D. De Punctis (c.1560)	
	

Fig. 1. Prefationstonen i fyra reformationstida källor. A. Missale Upsalense (Basel, 1513); B: Uppsala universitetsbiblioteks exemplar; C: Uppsala domkyrkobibliotek (se faksimil 1969). Upprepade stavelser på recitationston har i exemplen markerats med liggande ton.

ordningarna där noterna inskrivits på de förtryckta notlinjerna ger inte samstämmigt stöd för den tendens Adell beskriver. I fig. 2 ser vi ett stycke av instiftelseorden i ett exemplar av *Messan på swensko* från 1548 med samma helslutsvers som i prefationen (recitation på b).

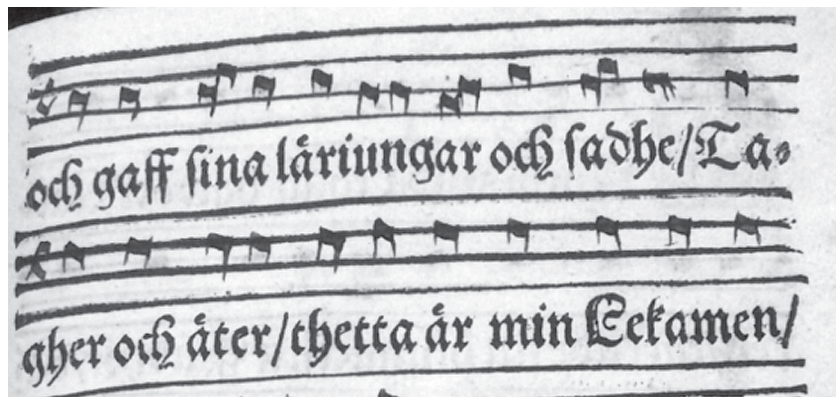


Fig. 2. Instiftelseorden i ett exemplar av *Messan på swensko* 1548 (Uppsala universitetsbibliotek).

Det som troligen lett Adell till slutsatsen att den lägre recitations-tonen skulle saknas i instiftelseorden är att slutfall i detta textavsnitt inte sätts in efter åminnelseanmodan om kalken och blodet, utan att avsnittet om brödet och kroppen föregås av halvslut, så att hela momentet hålls samman inom en enda lång period. Huruvida denna ovanliga recitationspraxis har eventuella teologiska implikationer i förhållande till de två sektionerna av instiftelseorden ligger utanför denna studies frågeställningar. Man kan i alla fall inte självklart sluta sig till att det är en annan recitationsform, då det alternativt kan tolkas som en annan interpunktion.

Ordningsföljden inom eukaristins moment – separation och sammanslagning av två simultana lager

Gemensamt för flera av de nordeuropeiska reformationerna är att Mässans kanonbön avskaffas genom att man från densamma avlägsnar momenten med anknytning till helgonåkallan, intercession och mässoffer. Instiftelseorden ur kanonbönen lyfts däremot fram som centrala för ritualet, och måste enligt alla de olika reformatoriska ordningar vi nämnt i denna studies inledning ovillkorligen läsas eller sjungas högt inför församlingen. Detta är en stark uppfattning inte minst hos Luther och Laurentius Petri och ett radikalt ingrepp i ett moment som under senmedeltiden endast tyst lästes eller sjöngs över brödet och vinet, under det att man i koret högt sjöng momenten *Sanctus* och *Benedictus*.⁴ För lekfolket innebar alltså upphöjandet av instiftelseorden till hörbar, sjungen nivå en långt mer märkbar förändring än avskaffandet av de delar av *canon missae* som ändå aldrig ljudit högt ifrån koret.

Laurentius Petri menar att det rent av är den klingande, auditiva manifestationen av instiftelseorden som utverkar att nattvardsakten alls blir ett sakrament: ”först at ärendet som haffs för hender blifuer ther igenom utthryckt så at församlingen kan thet förnimma”,⁵

4 Holte 2014, s. 28.

5 *Dialogus om then förwandling som med messone skedde*, [1542], 1587, fol. 26 r. Se också fol. 26v–27r: ”Och thesslikes wete wij Suenske så wel huadh grunden är när wij

detta oberoende av vilket språk eller vilka melodier som används. Det som sker i de reformatoriska mässordningarna är alltså att två tidigare simultana lager – ett hörbart med mässordinariet, ofta sjunget av kör eller kantor, och ett ej hörbart med bland annat instiftelseorden, tyst lästa av celebranten i koret, slås samman till ett enda lager där alla moment är lika hörbara.⁶ I *Messan på svensko* 1531 är denna enlagriga linjära process helt genomförd, åtminstone på pappret. Man kan dock i andra ordningar, till exempel Luthers *Deutsche Messe* fem år tidigare, tydligt se spåren av de parallella lagren, där mässordinariets sjungande är avskilt från instiftelseorden. Detta framgår av följande passage:

Darnach folget das ampt vnnd dermunge / auff die weyse wie folget. Exemplum. [Instiftelseorden noterade]. Es dunckt mich aber das es dem abentmal gemeß sey / so man flux auff die consecration des brots / das sacrament reych vnnd gebe / ehe man den kelch segnet Denn so reden bayde Lucas vnnd Paulus: Desselben gleychen den kelch / nach dem sy gessen heten etc. Vnnd die weil sing man das teütsch sanctus / oder das lied / Got sey gelobt / oder Johans Hussen lied / Jesus Cristus vnser hailand Darnach segene man den kelch vnnd gebe den selbigen auch / vnnd sing was übrig ist von obgenanten liedern oder das teutsch Agnus dei.⁷

Därpå följer förrättandet och konsekrationen på följande vis. Exempel. [Instiftelseorden noterade]. Jag menar dock att det skulle vara mer i enlighet med den sista måltiden om man utdelade sakramentet omedelbart efter konsekrationen av brödet, innan man välsignade kalken. Ty så säger både Lukas och Paulus: ”Likaså tog han kalken, när de hade ätit” etc. Och under tiden

these ord höre, Thetta är min lekamen, som the Latiner när man them sägher, *Hoc est corpus meum*.”

6 Pahlmblad 1998, s. 220. Vi får anta att en *campanarius* (”klockare”) som regel sjöng de höga partierna även i mindre landsortskyrkor under senmedeltiden (se Helander 2005, s. 175–180).

7 *Deutsche Messe* 1526, tillgänglig: <http://pitts.emory.edu/dia/1526LuthRBook/DM17.cfm>, Page E1–E2. Kritisk edition: Luther 1526, s. 97–99.

kan man sjunga Sanctus på tyska eller sången ”Gott sei gelobet” eller Jan Huss sång ”Jesus Christus unser Heiland”. Därefter må man välsigna kalken och utdela densamma samt sjunga vad som återstår av dessa ovannämnda sånger, eller Agnus Dei på tyska.

Här tänker sig Luther alltså fortfarande en slags *flerlagrig* eller *varvad* process. *Deutsche Messe* är historiskt sett besynnerlig i det avseendet att den helt saknar prefation. Den som däremot ville bevara detta centrala element, som man tydligt har velat i Stockholm på 1530-talet, ställdes inför svårare val. När alla moment från de två simultana och parallella lagren ska slås samman till ett uppstår problemet att prefationen inte enligt medeltida praxis utan vidare kan anknytas till *både* instiftelseord (i det tysta lagret) *och* till Sanctus (i det hörda lagret), eftersom allt ska rymmas på en enda hörbar nivå. Valet blev då hos många reformatorer att förlägga instiftelseorden efter prefationen men före Sanctus. Så skedde i den av Olaus Petri tryckta mässordningen 1531, liksom i flertalet andra reformatoriska ordningar, och detta har blivit en egenhet för luthersk liturgi som i Sverige följde med i kyrkohandböckerna av 1614 och 1693, medan den av 1811 helt saknar prefation (*sursum corda* leder direkt till instiftelseorden varpå följer Sanctus). I arbetet med 1942 års kyrkohandbok, föregått av kyrkohandboksförslag 1926 och 1938, drev Yngve Brilioth hårt linjen att återställa sambandet där prefationen leder direkt till Sanctus – som han uppfattade att det måste ha varit i den medeltida mässan – vilket förslag också slutligen antogs 1942.⁸ Brilioth har dock då enbart utgått från medeltidens *hörda* lager. För att förstå varför de olika momenten hamnat så olika i olika reformationsliturgier i Norden, på kontinenten och i England, måste man förstå att man gjort olika val i sammanslagningen av två lager, ett hörbart och ett ej hörbart.⁹ Brilioth tillskriver Luther helt andra motiv till placeringen

8 Oenighet på denna punkt fanns mellan Edvard Rodhe, Natan Söderblom, Erling Eidem, m.fl. å ena sidan och Yngve Brilioth å den andra. Brilioth förespråkade förflyttningen, medan Rodhe menade att prefation och Sanctus inte kan sammanlänkas p.g.a. resulterande fokus på ”förvandlingens under, en oevangelisk tankegång” (1923, ss. 198–199). Se också Eckerdal 2016, s. 168–174 och kap. 7.

9 Kliefloth 1861, s. 84.

i *Formula missae* (1523): ”antingen har Luther på grund av sin från medeltiden ärvda föreställning om den verkliga närvarons inträdande först genom instiftelseordens läsning ansett det oegentligt att här sjunga ’välsigned vare han, som kommer i Herrens namn’ – eller också har han endast funnit anordningen i *Formula missae* vara den enklaste vägen att skapa en organisk förbindelse mellan prefationen och instiftelseorden”.¹⁰ Ingen av dessa förklaringar torde vara helt riktig. Närmare till hands ligger att förklara detta med att Luther (och andra) när de ville slå ihop det hörbara lagret med det tyst reciterade var tvungna att välja var instiftelseorden skulle inskjutas i det enda lager man ville åstadkomma – före eller efter Sanctus + Benedictus. De två nivåerna – vad församlingen hörde, och vad som lästes tyst framför altaret, såg alltså säkerligen före reformationsordningarna ut som i Fig. 3.

Klingande nivå	Sursum corda + prefation	Sanctus + Benedictus		Pater noster
Tyst nivå		Sanctus + Benedictus	Canon (inkl instiftelseord)	

Fig. 3 De klingande och tysta nivåerna i den senmedeltida mässans eukaristi.

Celebrantens tysta nivå innehåller allt som också sjungs i den utanför koret hörbara nivån, alltså läser celebranten också Sanctus tyst, och fortsätter sedan direkt till kanon, vilket är en delförklaring till senmedeltidens utdragna sanctustroper och omfattande flerstämmiga sanctussatser i de fall sådant förekommit – det tysta lagret hinner inte igenom den långa kanonbönen under endast ett kort Sanctus + Benedictus.¹¹ En möjlig rest av tvålagersprincipen kan skönjas i en kyrkoordning från Hamburg 1556, där det beskrivs att

¹⁰ Brilioth 1951, s. 174. Se även s. 339 där konstateras att Olaus Petri gör samma enligt Brilioth märkliga sammankoppling av prefation och instiftelseord.

¹¹ Pahlmblad 1998, s. 220. Pahlmblad har också diskuterat vilken roll moment som elevationen har spelat i medeltida fromhetsbruk, och betydelsen av sådana bruk för placering och ordningsföljd av textmomenten i reformationstidens mässa (s. 221 f.).

prefationen kan kortas om präst och kantor bägge är beredda på detta i förväg.¹² Eftersom bara prästen kan sjunga prefationen måste detta på förhand överenskomna handla om olika lager, antingen successiva (varvade) eller simultana. Att celebrantens tysta läsning av kanonbönen i Sverige fortfarande var underförstådd i den latinska mässan i reformationens tidigare faser framgår av att Olaus Petri omtalar detta som att ”wij läse och siwng the ord offuerliwt och openbarligha som i then latineska Canone haffua i en tijdh long wordet heemligha läsen” och av brodern Laurentius ord i *Dialogus om den förvandling som med mässorna skedde 1542*: ”Icke haffuer heller canon altijdh sedhan han först upkom warit läsin så hemligha som nu tilgåår.”¹³

Alla i någon mening lutherskt influerade mässordningar fick dock inte den nya ordningsföljden, med instiftelseorden mellan prefationen och Sanctus. De tidigaste folkspråkiga dansk-norska och isländska ordningarna, med stark påverkan från Luthers *Deutsche Messe* genom Bugenhagen och andra, har faktiskt prefation som leder till Sanctus, vilket även gäller – som vi ska återkomma till – Müntzers mässa för Alstedt. Luthers *Formula Missae* (1523), Volprecht (1524) och Andreas Döber (1525) har däremot alla ordningen: prefation–instiftelseord–Sanctus.

Hur kontrasten mellan de två lagren i den medeltida mässan – det hörbara som går direkt från prefation till Sanctus, och det ej hörbara med kanon (inklusive instiftelseorden) – uppfattades, eller hur de förväntades uppfattas, av lekmän kan illustreras med samtida pedagogiska förklaringsverk över vad mässans olika skeenden innebar. I fig. 4 ser vi två bilder ur *Dat Boexken van der Missen* (Antwerpen, 1507), vilken senare översattes till engelska (London, 1532). I den första bilden beskrivs ”hur prästen stående mitt framför altaret med hög röst börjar sjunga prefationen”. Just detta uppfattades uppen-

12 Sehling 5, s. 522 och Herl 2004, s. 258.

13 OPSS II, s. 412. Laurentius Petri 1587, fol. 13v. Denna traktat i dialogform, som trycktes av Laurentius svärson Abraham Angermannus, skrevs redan 1542. Se också fol. 46 v.: ”PET[RUS]: Hoo hörer then förkunnelsen i then latinska Messone ther presten sägher them uth hemligha, uppå främmande måål? SIM[ON]: Ingen uthan presten sielfff.”

barligen som ett av mässans mest solenna ögonblick (man kan notera att ännu i 1686 års svenska kyrkolag inskräps att församlingen ska knäfalla vid detta moment). Den andra bilden visar en hopsjunknen präst vid altaret, enligt kommentaren ”efter Sanctus börjar prästen i största tystnad och hemlighet kanon, böjande sig djupt ner, som med stängd förlåt, så att han inte ska störas.”¹⁴



Dat.xi.artikel vander missen es



Dat.vij.artikel vander missen es.

Fig. 4. Träsnitt ur *Dat Boexken van der Missen* (Antwerpen, 1507).

De reformatoriska ordningarnas vägval med instiftelseord före Sanctus kom att gestaltas på väldigt olika sätt. Under Luthers ledning infördes till exempel en egen melodi för instiftelseorden (som den

¹⁴ *Dat Boexken van der Missen*. Tidigmoderna lekmanberättelser rörande altarsången visar ofta på en uppfattning om att densamma närmast konstituerar prästrollen: Lundberg 2017.

dansk-norska kyrkan i senare tid anammat). Denna har ibland utpekats som en variant av den femte psalmtonen, men är den evangelieton i sjätte modus som används i Wittenbergtraditionen – den är på intet sätt ens en psalmton (*concentus*), utan en lektionston (*accentus*), eftersom interpunktions- och meningsstrukturen avgör slutfallen. Luthers ingrepp manifesterar naturligtvis en logisk-hermeneutisk avsikt, för att klangligt demonstrera att instiftelseorden är hämtade ur evangelierna (i denna recitationsformel är *a* ténor, medan Jesu egna ord reciteras på *f*; denna formel för evangelierecitation ingår i upprinnelsen till den senare lutherska oratorie- och passionstraditionen där evangelisten är i tenorläge och Jesus i basläge).¹⁵

I Sverige gjordes detta däremot på ett sätt som är långt mer radikalt med avseende på spänningen mellan ämbetsbäraren i koret och lekfolket utanför koret. Här tog man den melodiformel som var förknippad med det som vi sett kanske mest högtidliga ögonblicket av den för menigheten klingande senmedeltida mässan (prefationen) och lyfte denna direkt till det moment vilket församlingen tidigare inte alls fått höra (instiftelseorden). Därefter bjuder i ett tredje steg den till ämbetet starkt kopplade melodin in till Fader vår, ett moment som inleds med ”Låther *oss nu alla* bidhia” (författarens kursivering). Någon avsikt att församlingen utanför koret skulle delta i sången av Fader vår tycks inte ha funnits, även om den på sina håll instämt i både instiftelseord och Fader vår, i läst eller sjungen form, ett bruk som är känt då det förbjöds i Lund 1597.¹⁶ Men Fader vår hörde till det som en kristen förväntades memorera. Det liturgiska förfarandet att melodiskt sammankoppla prefation–instiftelseord–Fader vår kan drastiskt beskrivas som en ”hermeneutisk attack” på

15 Luther demonstrerar till och med evangelieläsningen med instiftelseorden i en skiss till *Deutsche Messe* 1523, trots att instiftelseorden inte ingår i någon söndaglig evangelieperikop. Se Leaver 2007, s. 182–186.

16 UUB, K7, fol. 29r: ”De verbis consecrationis haudquaquam canendis a populo. Abolendus plane est mos in quibusdam ecclesiis ruralibus hactenus vsurpatus, quo plerique in populo et auditoribus virj, mulieres, senes et puerj, ministro verbj orationem Dominicam et verba coenae ad aram recitante, vna cantillant eodem plane modo quo et psalmos cum diacono ecclesia consuevit canere, quj mos et recens est, et minime videtur posse tolerarij [...] quia auscultare et meditarij populus debet, non etiam canendo, legendo, dicendo imitarij, nisi forte cum silentio ac tacite.” André 1954, s. 69–70.

ritualen utifrån senmedeltida villkor. När Luther inrättar en helt ny praxis för den officierande prästen, låter man i Sverige den melodi som representerar prästämbetets heligaste och mest avskilda handling och det mest solenna momentet i mässan sammanlänkas musikaliskt med ett moment där församlingen utgör ”oss nu alla”. Oavsett om någon sådan avsikt funnits eller ej är resultatet en enhet för den eukaristiska delen av mässan som melodiskt hålls samman av recitationstonen tonus solemnis. Eftersom församlingssång i senare mening inte kan beläggas förrän relativt sent under reformationstiden får detta utökade bruk av den gamla prefationsmelodin räknas till de mest genomgripande förändringarna vad gäller prästerskapets och församlingens roller i gudstjänstfirandet i den svenska reformationen. Framförallt var det säkerligen den mest *hörbara* förändringen av mässan på svenska, om man bortser från det rent språkliga förhållandet att latinet ersattes av svenskan.

Det är slående att de tryckta mässordningarna av Olaus Petri från och med 1531 är förenliga med flera olika sätt att praktiskt gestalta ordningen som skapas av sammanslagningen av de klingande och tidigare tysta momenten av mässan. Det finns dock ordningar som är oförenliga med de tryckta ordningarna av *Den svenska mässan*. Ett sådant är Laurentius Petris *De officiis ecclesiasticis* från ca 1565, där man tydligt kan se den lagrade principen från klingande och tysta moment i ordningen Sanctus–instiftelseord–Benedictus.¹⁷ Detta tycks vara en relik av den förreformatoriska tvåagersprincipen, men är inte förenligt med de under Olaus Petri tryckta ordningarna där Sanctus otvetydigt följer efter instiftelseordens avslutande. I Georg Normans *Articuli ordinantiae* (ca 1540) är ordningsföljden i stället prefation–Sanctus–instiftelseord–Fader vår¹⁸ och i *Liturgia Svecanae Ecclesiae*, den så kallade ”Röda boken” från 1576, är instiftelseorden interfolierade i prefationen, mellan det inledande *Vere dignum et iustum est . . .* / ”Sannerliga är thet tillbörligt rett och saligt . . .” och det avslutande *Et ideo cum Angelis . . .* / ”Therfore wij med

¹⁷ *De officiis*, s. 40 ff.

¹⁸ Adell 1959, s. 6.

alla änglar ...”, vilket innebär en konsekvent musikalisk enhet av prefation och instiftelseord, där ändå prefationen leder direkt till Sanctus.¹⁹ Man kan notera att man i och med det i reformations-tida mässhandskrifter mycket vanligt förekommande responsoriet *Discubuit Jesus* som kommuniionsång i viss mening ofta hade instiftelseord både före och efter Sanctus (lätt parafraserade och på latin i responsoriet).²⁰

Sammansvetsningen av prefation och instiftelseord

Jacobsson menar att ”samtliga källor [av de för honom vid tidpunkten kända] ha också melodi till instiftelseorden. Denna melodi är en direkt fortsättning på prefationen. Detta beror på den oskiljaktiga föreningen prefation–instiftelseord i SM”.²¹ I handskriften S 113, till synes en avskrift av *Messan på svensko* 1537, men med noter inskrivna, fortsätter instiftelseorden direkt från prefationen, på tonus solemnis.²² Folke Bohlin har övertygande argumenterat för att 1531 års tryckta ordning redan förutsätter en fortsättning på prefationens ton för instiftelseorden, genom att det senare textavsnittet infogats i själva prefationen. Detta framgår typografiskt i trycket, där instiftelseorden följer direkt på prefationen utan någon åtskillnad som antyder att de betraktas som två separata moment. I den kortare av de två prefationerna i 1548 års ordning (enligt Serenius en översättning

19 När man på 1900-talet ville återupprätta direktkopplingen mellan prefationens avslutning och Sanctus samtidigt som man vinnlade sig om historiska säregenheter för Sverige borde kanske detta senaste ha varit huvudalternativet, men så blev det som bekant inte.

20 Texten till *Discubuit Jesus* varierar något i olika textvittnen. En vanlig version i evangeliska kyrkoordningar på 1500-talet lyder: ”Discubuit Jesus et discipuli eius cum eo et ait: desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum antequam patiar. R: Et accepto pane gratias agens fregit et dedit illis dicens: hoc est corpus meum. Et accepto calice gratias agens dedit illis et ait: hic est sanguis meus. V: Edite et bibite ex hoc omnes et facite quotienscunque feceritis in mei commemorationem. R: Dicens hoc est corpus meum et sanguis meus. V: Gloria Patri potentissimo et Filio eius unigenito et Spiritui sanctissimo paraclito sicut erat in principio. R. Dicens etc. ut supra”. Schulz 1981, s. 28.

21 Jacobsson 1958, s. 55. Se även s. 172.

22 Kungliga biblioteket, S 113.

av *praefatio communis*,²³ vilken saknas i 1537 som bara har den längre prefationen) framgår sammansmältningen dessutom även språkligt, då denna prefation i slutet lyder: "[...] mechtige Fader / euighe Gud / genom / Jesum Christum vår Herra / hwilken i then natt så han förrådder wardt / togh brödet [...]"²⁴ Denna sammansvetsning innebär att redan 1531 års mässa i Stockholm (som saknar förtryckta notlinjer) tycks förutsätta tonus solemnis för instiftelseorden, som alltså flyttats från den tyst lästa canon till prefationens hörbara lager. Eftersom Olaus Petri kallar detta "Messan epter hon nw holles i Stockholm" är denna implicita praxis inte bara preskriptiv, utan deskriptiv. Detta utgör samtidigt en betydande skillnad gentemot Müntzers ordning, där ju instiftelseorden följer efter Sanctus.

Tonus solemnis till Fader vår

Den riktigt stora gåtan i helhetsgestaltningen av eukaristin utgörs av att prefationstonen använts även till Fader vår. Så är fallet i handskriften S 113, och från och med 1541 års tryck med notlinjer. Här finns i *Messan på Swensko* ingen naturlig möjlighet att tonen som i fallet med instiftelseorden "spillt över" från prefation och instiftelseord, eftersom Sanctus och Benedictus bryter av hela förloppet. Av någon anledning har man i Stockholm inte velat använda den melodi för Fader vår som var gemensam för hela västkyrkan under medeltiden (se fig. 5). Ej heller har man i någon upplaga föreslagit en Fader vår-psalm (före 1538 fanns ju inte någon sådan att tillgå). Man kan i eftersträvad enkelhet ha velat hålla sig till en och samma recitationston, och därför anknyta till det som föregått Sanctus och Benedictus. Jacobsson har föreslagit att Fader vår-bönens bibliska karaktär kan ha varit ett skäl att återknyta till den tidigare tonus solemnis.

Förutom dessa hypoteser kan här ha funnits en rent musikaliskt bidragande orsak till att man gjort kopplingen till prefationstonen, nämligen att man vid frassluten i den medeltida Pater noster-melo-

23 Serenius 1969, s. xvii.

24 Folke Bohlin, personlig kommunikation.

din (som inte är en recitationsformel, utan en syllabisk melodi) sett en likhet i frassluten *g – a – h – a* vid *Sanctificetur nomen tuum* och *in caelo et in terra*. Detta slutfall är identiskt med slutfallet vid helslut i prefationstonens tonus solemnis. Pater noster-tonens många upprepade toner på h påminner inför dessa slutfall också om andra halvan av tonus solemnis. Om man trots modala karaktärsolikheter i övrigt upplevt detta som en sammanlänkning med den strax föregående prefationen, kan likheten ha samverkat med den ovan nämnda viljan till förenkling. Något som tycks stödja detta är att principen inte varit främmande för Luthers *Formula missae*:

Haec verba Christi [instiftelseorden] velim, modica post praefationem interposita pausa, et in eo tono vocis recitari, quo canitur alias oratio dominica in Canone, ut a circumstantibus possit audiri.²⁵

”Jag önskar att dessa Kristi ord [instiftelseorden], sedan en kort paus gjorts efter prefationen, reciteras på samma ton som Herrens bön sjungs på annan plats i kanonbönen, så att de närvarande kan höra dem.”

Luther låter alltså instiftelseorden spillas över musikaliskt bakifrån, från det följande (*Pater noster*) – det omvända mot den svenska varianten där prefationen spiller framåt till instiftelseorden.

Rörande bruket att sjunga Fader vår till prefationstonen ställde Adell frågan: ”Vilken kan den utländska, icke danska källa vara, som föranlett denna nyupptagna svenska tradition och hur har det varit möjligt att på denna punkt genomdriva att stiftstraditionerna fått vika för en enhetlig rikssvensk utformning?”²⁶ För det första bör vi väl inte utan vidare utgå från att förlagan finns i någon utländsk källa – lokala nyskapelser förekommer i närmast alla stadsreformationer vid tidpunkten. Men den andra frågan – hur kunde detta bli

²⁵ Luther 1523, s. 212.

²⁶ Adell 1963a, s. 47. Medeltida melodier till Pater noster i Adell 1963b, s. 12 f.

omedelbart gällande överallt – gör att vi inte kan överge frågan om ett tidigare ursprung.

Om man närmare betraktar Pater noster-melodin i den form den återges i andra upplagan av *Missale Upsalense* (Basel, 1513), är det slående att de två första slutfallen i melodin de facto är identiska med helslutsformeln i prefationstonen (jämför fig. 1 och 5). Detta i Pater noster-melodin två gånger återkommande slutfall är förutom melodins slut (ej i fig. 5) ställen där det förekommer melismatiska ligaturer i den annars helt syllabiskt växlande melodin. Därutöver kan man notera att melismerna faller precis som i prefationstonens slut: $a - g / g - a / h / a - h / a$ (jämför med fig. 1 ovan).

Man kan under den tidiga svenska reformationstiden ha låtit sig ledas av denna likhet i slutfallen i två annars orelaterade melodier. Slutfallens vikt för frasbildningarna i Pater noster gör att melodin redan före den tryckta ordningen 1531 kan ha uppfattats som kantillation av samma typ som i prefationen, trots att det är en i övrigt syllabisk framställning. Tills dess en hypotetisk källa av den typ Adell föreställer sig har påträffats får denna möjlighet anses som den mest sannolika förklaringen till att en sådan genomgripande förändring kunde införas i hela riket, utan att något konkurrerande alternativ för Fader vår verkar ha florerat.

Pa-ter nos-ter qui es in coe - lis san-cti-fi - ce-tur_ no - men tu - um. Ad-ve-ni-
at re-gnum tu - um: fi-at vo - lun-tas tu - a sic-ut in coe - lo__ et__ in ter - ra.
Pa-nem nos-trum quo-ti - di - a - num da no-bis ho - di - e, et di-mit-te no -
bis de-bi-ta nos-tra, si-cut et nos di-mit - ti-mus de-bi - to-ri-bus nos - tris.

Fig. 5. Pater noster-melodin ur *Missale Upsalense* (Basel, 1513).

Likheterna slutar dock inte där. De inledande tonerna i salutatio-
nen ”Herren wari med edher” i *Messan på svensko* 1541 är identiska
med Pater noster-melodins början i Uppsalamissalet från 1513 (se
ovan: *g – a – h*) och melodikonturen därefter mycket likartad. Det
hörbara lagret av mässan i Missale Upsalensis torde därför lätt kunna
ha uppfattats som att samma musikaliska förlopp börjar två gånger –
en gång före Sanctus + Benedictus (prefationen), och en gång efter
(*Pater noster*).

Likheter med Müntzers Allstedtliturgi – tre tolkningsmöjligheter

Som inledningsvis nämndes införde också den radikale reformatorn
Thomas Müntzer i Allstedt en användning av prefationstonen till
både instiftelseorden och Fader vår. Hans *Deutsch evangelisch messze*
är den allra tidigaste tryckta reformationsordningen av betydelse.
Att den likartade musikaliska gestaltningen inte närmare under-
sökts i äldre liturgiforskning kan bero på en viktig formulärmässig
olikhet, nämligen att Allstedtordningen som nämnts är en av de få
lagersammanslagningar som renderat ordningsföljden prefation-
Sanctus-instiftelseord-Fader vår. Historiografiskt får man möjligen
också betänka hur ovälkommen en samstämmighet mellan Olaus
Petris och Müntzers mässordningar var för liturgiforskare under
1900-talet. I en tid då man ville återupprätta svensk mässtradition
som en traditionalistisk medelväg i sin tids ekumeniska situation var
knappast en orientering mot den radikale anabaptisten och zeloten
Müntzer av historiografiskt intresse.²⁸ Dock behöver ju skillnader
av den arten inte alls ha någon bäring i allmän kyrkohistorisk eller
teologisk mening, då Müntzer var socialt och teologiskt radikal, men
musikaliskt i alla avseenden långt mer traditionalistisk än till exem-
pel Luther. Tre tolkningsmöjligheter bör beaktas i denna märkliga

²⁸ Jacob Jacobson nämner att Müntzer har prefationstonen för Fader vår, men tar
sig inte alls an implikationerna av detta. I stället menar han att eftersom prefatio-
nen sjöngs ”måste givetvis instiftelseorden ha samma melodi som prefationen”.
Jacobson 1958, s. 172.

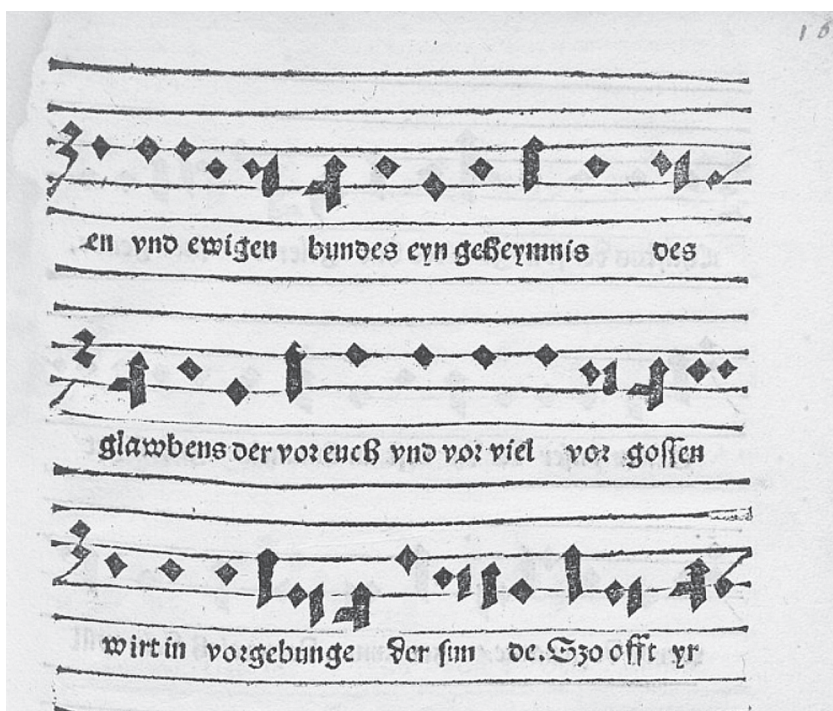


Fig. 7. Instiftelseorden till prefationstonen i den s.k. "solemnior"-versionen hos Müntzer 1524.

musikaliska likhet mellan Müntzers mässordning och den svenska reformationstraditionen.

Den första tolkningsmöjligheten är att likheten i användning av prefationstonen skulle bero på att Olaus Petri och församlingen i Stockholm aktivt skulle förhålla sig till Müntzers musikaliska ordningar från 1524. Det som kunde tala för en sådan möjlighet är inlagen av flera så kallade radikala reformationsrörelser i den tyska Stockholmsförsamlingen, delvis förmedlade via Rostock. Anabaptisten Melchior Hoffman befann sig i Sverige 1526, där han var inblandad i kyrkliga kontroverser. Rykte och kännedom om den typen av närvaro i Stockholms församlingar kan möjligen kasta ljus över den annars svårförklarligt starka skepsis som Stockholms svenska

mässfirande mötte ute i de svenska stiften.²⁹ Men vad gäller den konkreta frågan om prefationstonens användning för instiftelseorden och Fader vår vore det just av detta skäl märkligt om detta bruk i så fall så snabbt och otvetydigt skulle kunna etableras som det normala bruket, vilket vi ju sett är fallet i handskriftstilläggen i de tryckta mässordningarna. I bedömningen av de kontakter som upprätthölls mellan Sverige och mellersta Tyskland, även sedan Olaus Petri lämnat Wittenberg 1518, måste man också väga in Lutherkretsens skarpa fördömande av Müntzer, inte bara på kyrkorättsliga och teologiska grunder utan även på liturgiska. Müntzer skrev själv att "akademiker" lägger mycket möda på att förhindra att hans tyska ordningar används eller sprids. Müntzer får anses höra till huvudmåltavlorna för Luthers polemik i *Wider die himmlischen Propheten* 1525, vilket inte kan ha varit okänt inom de rörelser i Östersjöområdet som stod i någon som helst kontakt med Wittenberg. Gisela Brandt har emellertid visat att Joachim Slüters Rostocktradition, vars betydelse för Stockholmsborgarna redan före den genom mässordningen 1531 företrädda gudstjänstreformationen länge har betonats, faktiskt textmässigt i flera fall går tillbaka till Müntzers liturgiska översättningar, till exempel för *Te deum laudamus*. Brandt menar att "[e]s ist also festzustellen, daß die norddeutsche liturgische Müntzer-Texttradition nicht nur bei Slüter 1525/1526/1531 ihren Anfang hat, sondern daß sie auch von seiner Übersetzungsleistung geprägt ist".³⁰ Denna koppling mellan Müntzer och de nordtyska Hansestadsreformationen är av stor betydelse. Om liturgiska läsarter övertagits av Slüter från Müntzer finns det ju vissa skäl att anta att även andra liturgiska bruk skulle kunna ha färdats samma väg. Det som starkast talar emot en direktpåverkan från Müntzer till *Messan på svensko* är att den förra använder den variant av prefationstonen som kallas "tonus solemnior", en mer utsirad variant än solemnis, där c-et ingår även i slutfallet (se fig. 7).³¹

En andra tolkningsmöjlighet av de musikaliska likheterna hos

29 Bohlin 2014, s. 85–88.

30 Se även Bosinski 1971, s. 255.

31 Se Adell 1963, notbilaga, s. 18–19.

Müntzer 1524 och Stockholmstraditionen är att Olaus Petris sammanhang i Stockholm och Thomas Müntzers i Allstedt oberoende av varandra gett prefationstonen denna utökade användning. Detta är inte omöjligt – att instiftelseorden följer på prefationens ton är som vi har sett i Stockholmsfallet inte märkligt, utan kan ses som en logisk fortsättning. Att Müntzer återgår till samma ton efter Sanctus kan inte förklaras på samma sätt, på grund av det tydliga avbrottet i den sammanslagna hörbara nivån. Dock skulle ju ovan presenterade hypotes om likheterna i slutfall mellan prefation och Pater noster i den medeltida mässan förklara likheterna, även om de skett oberoende.

Den tredje tolkningsmöjligheten är att Müntzers mässordning från 1524 och Olaus Petri 1531 är de enda som bevarat någon senmedeltida tradition – på samma sätt som Joseph Herl har antagit att Glorias uteslutande ur mässan speglar en förutvarande tradition, eftersom det sker både hos Müntzer, Luther och Brenz, vilka har antagits vara oavhängiga reformationsordningar.³² Detta tycks i fallet vi talar om egentligen som en otänkbar tolkning, eftersom vi har sett att de hos Müntzer och Olaus Petri på prefationstonen sjungna momenten (instiftelseorden) före reformationen inte alls skulle sjungas, utan tyst läsas. Det finns dock ett par receptionsdetaljer som talar för att åtminstone Stockholmsformuläret från 1531 är deskriptivt snarare än normativt, alltså att det speglar förhållanden som redan är i bruk när Olaus Petri av Gustav Vasa inrättas som stadens sekreterare och troligen på kungens uppdrag upprättar mässordningen. Robin Leaver menar att det i för- eller tidigreformatorisk ordning i Wittenberg förekommit att just instiftelseorden genom högre läsning eller recitation lyftes fram ur den tyst reciterade kanonbönen.³³ Om så varit fallet även i Allstedt, Rostock och Stockholm är ju frågan till vilken melodi det i så fall skulle ha gjorts?³⁴ Kan prefationstonen då ha använts till de tyst reciterade passagera i den senmedeltida mässkanon?

³² Herl 2004, s. 28.

³³ Leaver 2007, s. 180.

³⁴ Alternativen från kyrkohandböcker i Braunschweig (n:o 341), Sachsen 1539/40 (n:o 345 a-b); Hoya 1581 (n:o 346; och Spangenberg 1545 (n:o 349) ges i *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik* (1941).

I och med sammankopplingen av instiftelseord och Fader vår har här både Olaus Petri och Thomas Müntzer en likhet med Luthers latinska mässordning. Även om denna är långt svagare än den mellan Olaus Petris och Müntzers musikaliska anvisningar, är den intressant, speciellt som Luther i sin tyska mässordning några år senare som ovan nämnts väljer en helt annan musikalisk gestaltning av instiftelseord och Fader vår. Om de musikaliska likheterna mellan *Formula missae* och den svenska reformationstraditionen inte är en slump, måste *Formula missae* betraktas som en återvändsgränd traditionsmässigt på tyskt område. Man får som sagt förmoda att det är just Müntzers starka beroende av medeltida latinska ordningars melodier som Luther polemiserar starkt mot (utan att nämna namn) i *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, tidigt på året 1525. På sätt och vis kan Müntzer därmed indirekt ha bidragit till att Luthers tyska mässa året efter är så markant annorlunda.³⁵ Det kan i alla händelser inte uteslutas att den musikaliska struktur som är gemensam för Müntzer och Olaus Petri går tillbaka på mer utbredda förreformatoriska (inofficiella) bruk.

Förtryckta notlinjer för prefation, instiftelseord och Fader vår

1541 års tryck av *Messan på Swensko* är den första upplaga av den svenska mässan som innehåller tryckta notlinjer, vilket lett forskare till olika slutledningar rörande den 1531 tryckta versionen.³⁶ Då man i Sverige inte hade möjlighet att trycka nothuvuden trycktes *Den svenska mässan/Mässan på svenska* från och med 1540-talet med text över tomma notlinjer (se fig. 2 och 8, från ett exemplar av 1548 års upplaga), med avsikten att melodierna skulle inkopieras handskriftligen. Huruvida detta enbart beror på den trycktekniska begränsningen, eller om denna praxis utöver detta också kan anses implicera att flera melodialternativ var tänkbara, är en fråga som

³⁵ Jacobsson 1958, s. 197.

³⁶ För diskussioner om vad som kan ha sjungits respektive lästs i 1531 års tryckta ordning, se Adell 1934 och Lindquist 1945, s. 185.

inte kunnat med någon större säkerhet besvaras. Den största frågan för denna studies vidkommande är dock varför just *Sursum corda*, prefation, instiftelseord och Fader vår fått notlinjer, när inget annat mässmoment fått det. Först kan med avseende på de relativt många bevarade kyrialena från 1500-talets andra hälft med stor säkerhet antas att de tryckta mässformulären främst haft till uppgift att ange ordinarie momentens plats, och att man i sina handskrivna kyrialen hade de tempore-alternativen samlade enligt samma struktur. Detta förmodande ges berättigad anledning av det faktum att många kända sådana mindre kyrialen är sammanbunda med Olaus Petris tryckta formulär (detta gäller t.ex. de reformationstida handskrifter som nyligen identifierats och av författaren undersökts i Finnekumla och Vinköl, Skara stift). Av samma källor att döma förefaller det också som att tonus solemnis redan före 1541 varit helt allenarådande som recitationsformel för prefation, instiftelseord och Fader vår. Inte ett enda känt exemplar av Olaus Petris tryckta ordningar har nämligen någon annan melodi inkopierad. Med tanke på likheten i slutfall, disposition och textunderläggning, verkar det heller inte troligt att man avsett tillgodose möjligheter till avvikelser i lokala stiftstraditioner eller liknande.³⁷ Att sådana skillnader skulle ha förelegat just i reciterad accentus-sång är ytterst osannolikt – det noterade är exempel på gemensamma accentustoners tillämpning.

Laurentius Petri menar i sin *De punctis distinctionum et accentu ecclesiastico* ("Om interpunktionstecknen och accentus-tonerna") att det är av mindre betydelse att ange slutfallsprinciperna i regelform, "dels därför att de är få, och vissa redan i bruk på folkspråket hos oss, och dels för att man nästan överallt har deras recitationston utskrivna."³⁸ Sammantaget tyder detta på att ingen helt annan melodiformel, eller någon starkt avvikande variant, föresvävat Olaus Petri och hans tryckare. Bristen på tryckta nothuvuden har säkerligen en rent teknisk förklaring, och det faktum att de inte verkar ha kopierats

³⁷ Jacob Jacobson (1958) har försökt påvisa skillnader i slutfall i prefationen, men förekomsten av betydande undantag i det i sig begränsade materialet innebär att argumentationen tyvärr inte övertygar.

³⁸ "[...] tum quod paucae eae, denique vulgares iam apud nos sunt in vsu, tum etiam, quod fere vbique ascriptas habent suas pronuntiationes." *De punctis*, s. 28.

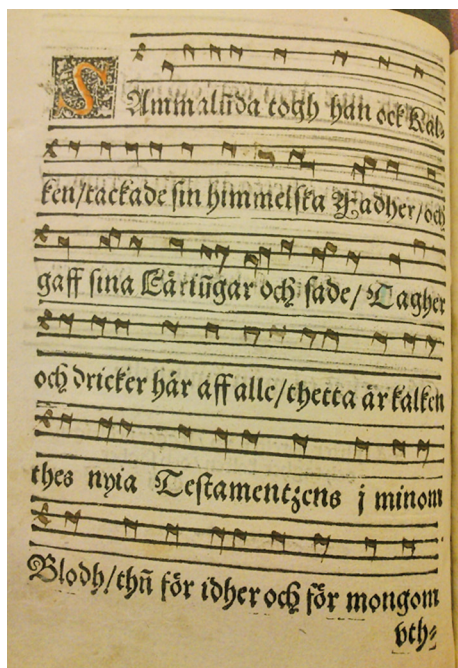


Fig. 8. Instiftelseorden i exemplar av *Messan på svensko, förbettrat* 1548 (Uppsala universitetsbibliotek, Sv. Rar. 10:79 2 1).

in i själva tryckverkstaden av kopister, utan snarare ute i de lokala kyrkorna, förefaller vara att man litat på det enhetliga bruket.

Slutsatser och implikationer

Frågan varför instiftelseorden och Sanctus fått den ordningsföljd som finns redan i *Messan på svensko* 1531 bör huvudsakligen betraktas som resultatet av övervägda val i försöket att slå samman vad som tidigare varit två simultana lager av text – ett hörbart sjunget och ett tyst föredraget under det hörbara. Detta förklarar också mångfalden av olika placeringar av de olika momenten i de olika reformations-traditionerna. Medan prefationstonen redan före 1531 tycks ha fått en naturlig fortsättning i instiftelseorden i och med dessas upplyftande från det tysta lagret till det hörbara direkt efter prefationen, är prefationstonens närvaro i Fader vår *efter* Sanctus och Benedictus

mer gåtfull. Formulärmässigt är skillnaderna mellan den svenska reformationstidens mässa och Müntzers Allstedtliturgi för stora för att medge antagandet om en direkt relation (där är likheterna till Luthers *Formula missae* och Andreas Döbers *Spital-Misse* långt större). Dock bör framtida forskning fortsatt utreda de kopplingar och förmodade förmedlingsvägar mellan Müntzer och den Slüter-ska Rostocktraditionen som beskrivits här, eftersom Rostockreformationen redan tidigare antagits vara viktig för Stockholm under 1520-talet.

Denna studies huvudbidrag är för det första pekandet på otvetydiga likheter i melodiska slutfall i prefationstonen och Pater noster-melodin i förreformatorisk svensk liturgi, för det andra pekandet på hur de två sammankopplade momenten i senmedeltida tradition kunde ha uppfattats som en omtagning av samma inledande *per omnia secula*-recitation, samt för det tredje framförandet av en sannolik förklaring till varför de två momenten härigenom kunde sammankopplas med en melodi som tidigare varit exklusiv för prefationen. Jag hoppas därigenom ha fört forskningen något närmare svaret på hur en besynnerlig och i svenska kyrkan under närmare trehundra år bestående musikalisk text- och musikstruktur kan ha uppkommit.

Summary

Mattias Lundberg, Ph.D.

Professor of Musicology, Uppsala University, Sweden

E-mail: mattias.lundberg@musik.uu.se

The Swedish Mass in the era of the Reformation features a distinct musical and liturgical peculiarity, namely the singing of three previously melodically unrelated items – the preface (the first part of the Eucharistic prayer), the words of institution, and the Lord’s prayer – to the same melodic cantillation formula, the preface tone in the form generally called “tonus solemnis”. Since the words of institution in the medieval Mass were read silently by the priest, and the Lord’s prayer was sung to its own peculiar melody, all reformation

movements of the sixteenth century had to tackle individually both in which order these were audibly to appear and to which melodies they were then to be sung. The only testified case outside the Swedish kingdom where all three of these elements of the Mass were sung to the preface tone is, rather surprisingly, Thomas Müntzer's Order for the Church of Allstedt in the early 1520s. Scholars have previously been puzzled not only by the enigmatic origins of the Swedish solution (traceable in the earliest printed Swedish Mass orders and coeval MSS of the 1530s, and thenceforth as the only ratified order all the way up to the early nineteenth century), but also by the unusual and sudden consistency from the very first appearance of this musical solution, which seems to suggest either some type of informally established practice prior to 1531, or a very strong external influence. This study investigates thoroughly the evidence that may be gleaned from extant sources, and examines the similarities and differences between the solutions found in the Stockholm and Allstedt Orders of the Mass. It is suggested that the sudden consistency of a seemingly novel achievement of musical unity through the preface tone may be explained by how already the *Missale Upsalense* of 1513 renders the entire Eucharistic section of the Mass musically.

Käll- och litteraturförteckning

Opublicerade källor

Stockholm
Kungliga biblioteket
S 113

Publicerade källor och litteratur

- Adell, Arthur, 1934, "1531 års svenska mässa och den gamla kultsången", *Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv* 9, s. 49–53. Tillgänglig: <http://journals.lub.lu.se/index.php/sgl/article/view/14128/12693>.
- Adell, Arthur, 1959, "Mässans budskap" [rec. av Jacob Jacobsson], *Svenskt Gudstjänstliv* 34, s. 3–8. Tillgänglig: <http://journals.lub.lu.se/index.php/sgl/article/view/12894/11522>.
- Adell, Arthur, 1963a: *Gregorianik I: De bundna formerna*. Lund.
- Adell, Arthur, 1963b: *Musikbilaga till Gregorianik I*. Lund.

- Andrén, Åke, 1954, *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv* (Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 32). Stockholm.
- Bohlin, Folke, 1970, "Laurentius Petri De punctis: En textkritisk granskning", *Svenskt Gudstjänstliv* 45, s. 59–63. Tillgänglig: <http://journals.lub.lu.se/index.php/sgl/article/view/12695/11339>.
- Bohlin, Folke, 2014, "Till frågan om församlingssång före reformationen", i id., *Upp-takter i den svenska vokalmusikens historia*. Göteborg, s. 85–99.
- Bosinski, Gerhard, 1971, *Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter*. Göttingen.
- Brandt, Gisela, 1991, "'Te deum laudamus': Der Rostocker Reformator Joachim Slüter als Übersetzer und Vermittler von Müntzertexten", *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, 1:2, s. 280–298.
- Dat Boexken van der Missen* [Antwerpen, 1507], ed. P. Dearmer (Alcuin Club Collections 5). London 1903.
- Brilioth, Yngve, 1951, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, 2:a uppl. Stockholm.
- De officiis = Ärkebiskop Laurentius Petri d.ä.:s *gudstjänstordning* [De officiis ecclesiasticis], ed. Natanael Fransén (Liturgia Suecana, Ser. A, 2). Stockholm 1927.
- De punctis = Laurentius Petri d.ä.:s *avhandling om skiljetecken och lektionstonerna*, ed. Natanael Fransén (Liturgia Suecana, Ser. A, 3). Stockholm 1930.
- Döber, Andreas, 1525, *Von der Euangelischen Mesz, wie sie zu Nürnberg im Newen Spytal ... gehalten wird*.
- Eckerdal, Maria, 2016, *En katolsk liturgi för en katolsk kyrka: Yngve Brilioths liturgiska reformsträvanden 1914–42*. Diss. Uppsala universitet (Bibliotheca theologiae practicae 98). Skellefteå.
- Goertz, H. J., 1967, *Innere and äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers* (Studies in the history of Christian thought 2). Leiden.
- Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik*, I:1: *Der Altargesang*, T. 1: *Die einstimmigen Weisen*, 1941. Red. Konrad Ameln. Göttingen.
- Helander, Sven, 2005, "The Liturgical Profile of the Parish Church of Medieval Sweden", *The Liturgy of the Medieval Church*, 2nd ed., red. Thomas J. Heffernan & E. Ann Matter, Kalamazoo, Mich., s. 145–186.
- Herl, Joseph, 2004, *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregation and Three Centuries of Conflict*. Oxford.
- Holte, Ragnar, 2004, "Bröderna Petri, Gustav Vasa och gudstjänstreformen", *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 11–37. Tillgänglig: <http://journals.lub.lu.se/index.php/sgl/article/view/12477/11143>.
- Jacobsson, Jacob, 1958, *Mässans budskap: En studie i de fasta sångpartierna i svenska mässan under reformationstiden* (Bibliotheca theologiae practicae 7). Diss. Lund.
- Kliefoth, Theodor, 1861, *Liturgische Abhandlungen*, bd 8: *Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation (fünfter Band)*. Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage. Schwerin.
- Laurentius Petri 1587, *Dialogvs. Om then förwandling som medh Messona skedde ... Scriffuin ... Anno 1542*. Wittemberg.
- Leaver, Robin A., 2007, *Luther's Liturgical Music: Principles and Implications*. Grand Rapids, Mich.
- Lindquist, David, 1945, *Första-mässan i Stockholm: En liturgihistorisk studie* (Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 12). Stockholm.

- Liturgia Svecanae Ecclesiae catholicae & orthodoxae conformis*, [Stocholmiae 1576]. Faksimil. Malmö 1953.
- Lundberg, Mattias, 2012, "Motetter till mässan i Västerås domkyrka och skola kring sekelskiftet 1600: Liturgihistoriska implikationer", *Kyrkomusik – ett tema med variationer = Svenskt Gudstjänstliv* 87, s. 27–56.
- Lundberg, Mattias, 2017, "Liturgical Singing in the Lutheran Mass in Early Modern Sweden and its Implications for Clerical Ritual Performance and Lay Literacy", *Yale Journal of Music and Religion* III/1, s. 61–76.
- Luther, Martin, 1523, *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*. WA 12, s. 205–220.
- Luther, Martin, 1526, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*. WA 19, s. 72–113. *Missale Upsalense*, 1513. Basel.
- Müntzer, Thomas, 1524, *Das Deutsch Euangelisch Messze*, Nikolaus Widemar, Eilenburg.
- OPSS = *Samlade skrifter af Olavus Petri*, 1–4, ed. Bengt Hesselman. Uppsala 1914–1917.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska: den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Bibliotheca theologiae practicae 60). Diss., Lund.
- Pahlmblad, Christer, 2004, "Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten", *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 120–149. Tillgänglig: <http://journals.lub.lu.se/index.php/sgl/article/view/12482/11148>.
- Schulz, Frieder, 1981, "'Discubuit Jesus'. Verbreitung und Herkunft eines evangelischen Abendmahlsgesanges", *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 25, s. 27–48.
- Sehling = Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von Emil Sehling, Leipzig 1902–.
- Serenius, Sigtrygg, 1969, [Förord], *Messan på svensko 1557*, utgiven i faksimil med inledning av Sigtrygg Serenius (Laurentius Petri sällskapetets urkundsserie 10). Uppsala.
- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 1883–2009. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Vigvatten, signierier och prästlöften

En dispyt om kyrkobruk och vidskepelse i skuggan av Röda boken

CHRISTER PAHLMBLAD

I. Signierier i Bergslagen och Vadstena

”Deraf att helsotillståndet var så godt att naturen botade sig sjelf vid de fleste åkommor, bibehöll sig vidskepelsen såsom läkare”, hävdar Peter Wieselgren i *Sveriges sköna litteratur* (1835), och till den vidskepelig litteraturen i ämnet nämner han ett brev som Johannes (Hans) Pauli Montanus 1578 sände Anders Grijs, kungens befallningshavare på Vadstena slott. Brevet fanns redan utgivet av Kungliga vetenskapsakademien 1758 och avslutar där en redogörelse för signierier och ”andra vidskepeligare curer” som brukats ”under påfvedömet”. Utgivaren ”vil påminna at ehuru Konung Gustaf den förstes välsignade reformation utbredde öfver hela riket ett härligit ljus, var den dock alt för svag at bortrödjå slika mörka påfund”. Ja, ännu under Johan III:s regering ”kunde sjelfve prästerne undertiden [emellanåt] oreña sig med nog dåraktiga vidskepelse”, och som exempel på sådant återges hela Hans Paulis brev.¹ Brevet återfinns i en handskriven liten traktat av Jesper Marci, som på 1570-talet var kyrkoherde i Vadstena. Skriften bår den sekundårt tillagda titeln *Om falska exorcister*.²

Hans Pauli var knuten till Vadstena kloster som kaplan för systrakonventet där. Han var från Bergslagen, därav bestämningen Montanus: Hans Pålsson från Bergslagen med andra ord. På olika vägar hade han 1570 hamnat ”uppå Koppårberget”, som Falun benämndes

I de citerade texterna har interpunktion och bruket av versaler/gemener normaliserats samt förkortningarna lösts upp.

1 Wieselgren 1835, s. 94. Osbeck, 1758, s. 90–93.

2 LiSB T 147. Brevet återges på fol. 8^V–11^F. T 147 är enda textvittnet till Jesper Marcis skrift.

vid denna tid.³ Där hade han enligt sin egen berättelse funnit en bok med titeln *Consecratio majoris salis et aquae contra daemoniacas infestationes* ("Den stora vigningen av salt och vatten mot angrepp av onda andar"), vars exorcismer han började bruka över människor som drabbats av "något ondt moott",⁵ över hyttor som gått i stå, över smedjor och redskap som blivit obrukbara.

Han använde vigvattnet på ett oortodoxt vis, även sett från den medeltida romerska kyrkans synpunkt.⁶ När den åttaårige sonen till hans värd i Hedemora hade blivit förlamad på högra sidan och förlorat talet, "beredde" han "samma watn" och bad modern att hon skulle bestryka pojkens högra sida; "och piltenn wart strax sund". Så gick han även till väga med klockarens barn i Vadstena. Han "öste [...] watnet oppå honom *dicens: Exorcisso te, immune spiritus, cujusunque generis sis, terrestres seu aquaticus, ut exeas ab famulo Dei, et ab omnibus membris ejus, in nomine Patris <et Filij> et Spiritus sancti. Amen*" ("sägande: Jag besvär dig, orena ande, av vilket slag du än må vara, kommen av jorden eller av vattnet, att du må fara ut ur Guds tjä-nare och alla hans lemmar, i Faderns <och Sonens> och den heliga Andens namn. Amen"). Också en flicka i Vadsbo och guldsmedens dotter i Vadstena menade han sig ha botat så.⁷

Sättet att handskas med vattnet tillsammans med en latinsk formel, obegriplig för de närvarande, liknade ett dop. Han blev införd Jesper Marci, kyrkoherden i Vadstena, beskylld för att döpa om folk, och därför skrev han sitt försvarsbrev till Anders Grijs på slottet. Han avvisar att han skulle ha döpt om någon, "forty döpelse ordenn hielpa inthet till thenna sak, therfore bör the inthet här till brukas". Inte heller "bör någon döpa medh wigdt watn, *aqua baptismatis debet esse pura et simplex*", dopvattnet bör vara rent och oblandat. Hans

3 Muncktell 1844, Falu Stadsförsamling med Stora Kopparberg.

4 *major* förväntas.

5 Dvs. "ont möte", här i betydelsen olyckshändelse. SAOB, "mot" 1 a.

6 Om bruket av vigvatten i samband med sjukbesök, se Fallberg Sundmark 2008, s. 129 ff.; jfr det senmedeltida träsnittet med en vigvattenbestänkande präst vid ett sjukbesök, fig. 13, och aspergillen, vigvattensstänkeln, verktyget som användes när man bestänkte någon eller något med vigvatten, fig. 7.

7 LiSB T 147, fol. 9^r–10^r.

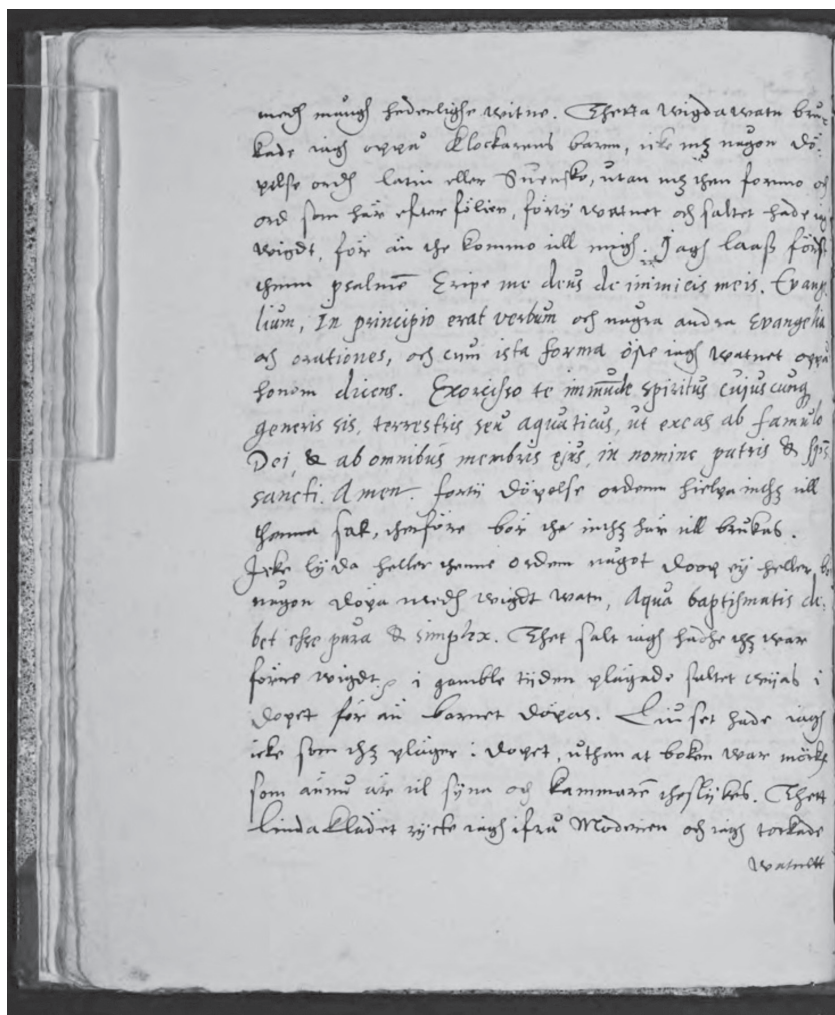


Fig. 1. Ur Jesper Marci, *Om falska exorcister*. Hans Paulis beskrivning av sitt formulär (LiSB T 147, fol. 9^v). Foto: Linköpings stiftsbibliotek.

Paulis brev får i sin tur Jesper Marci att skriva sin traktat om falska exorcister, eftersom brevet beskriver sådant som till dels utspelat sig i hans församling. Han kan därför inte tåga, ”så framt [han] vill beholla it fridt samwet in för Gudh i himmelen” och inte ”räknas ibland sådana heerder som fly och inthet wårda om fåren”.⁸

Jesper Marci inleder sin traktat med att tala om de ”sanferdighe exorcister och besweriare som haffwa haft Gudz nådh och gåffwo till att wtdriffwa diefflar aff besatta menniskor”, nämligen Kristus själv, apostlarna och ”the helighe lärare som haffwa warit näst effter apostlanar”. Dessa brukade bara få böner, enkla ord och handpåläggning till skillnad mot de senare, falska exorcisterna, ”som medh wijskepelse, wigdewatn och annatt olåffligitt medel driffwa sådana handell” utan Guds bud och befallning.⁹ När påven ”några hundrade åhr efter Christum” fått herradömet över kristenheten, tillskrev han falskeligen ”the biscopar som hafua warit i Rom näst efter aposlanar at the skulle hafua dictat och insatt många ceremonier och menniskiors bod som icke hafua warit i brwk j Christi eller aposlanars tidh”.¹⁰ De påviska lät sig inte nöja med ”Gudz skapade creatuur och then welsignelse han sielf hafuer öfuer them giordt i skapelsen, som ähr salt, watn, gräas, örter och allehånda frucht på jordenne, vthan the hafua *concecrerat* [sic!] och wigt med höga besuerningar förnempde creatur, at the skulle <gå> ifrån sin egen ahr och natur och forvanlas ifrån thet bruk the ähre skapade till vthi lekamliga måtho och skola igenom theras besweringer blifua helige och kraftige till at bortaga synder och allahanda orenlighet, både vthaf menniskione och annor creatur som nogot feel eller breck hafua”. Jesper Marci hänvisar här till påven Alexander I:s dekret ”120 åår efter Christum”, genom vilket vigvattnet ansågs ha blivit påbjudet för att allt som bestänktes med det skulle helgas och renas.¹¹ Längre fram i traktaten heter det att vigvattnet även ansågs borttaga från människorna ”nådeligha

8 LiSB T 147, fol. 11^r f.

9 LiSB T 147, fol. 1^r–2^v.

10 LiSB T 147, fol. 4^r.

11 LiSB T 147, fol. 5^r–6^r. – Decreta Alexandri I papæ, sp. 94. Piltz 2016, s. 50, 55 f. – Dekretet får anses höra till de apokryfiska dokumenten.

synder och allahanda lekamligha siukdom”. Med ”nådeligha synder” avses veniala synder, enligt en marginalanteckning i handskriften¹² – i bakgrunden till påståendet finns förmodligen en ofta citerad glossa i den kanoniska rätten (mer om detta nedan).

Man skall inte förhastad sig, säger Jesper Marci, och tillräkna besvärjarna makt för att ”the synas något kunna understundom medh sina konster uträtta, ty Satan, som är en stor konstenär, han spelar och leekar medh sijna besuäriare” och låtsas frukta och vara rädd för deras ”besuorna salt och watn och annor wijskepelse”, men det är bara ett ”tidsfördriff han öfuer medh them, och han holler them för sijna gieckar [narrar] och leekefoglar”.¹³

Somliga exorcister går så gruvligt tillväga att de besvärjer djävulen vid den heliga Trefaldighet, vid de heliga patriarkerna, profeterna och apostlarna, evangelisterna, martyrerna, Guds bekännare, vid jungfru Maria, Kristi lidande, hans sår ”och alt thet som kan nempnas om hans hela mandoms warilse”, vid Gudz änglar, överänglar, nio änglakörer, Cherubim och Seraphim och hela himmelens här. Därefter manar de djävulen ut från alla utvärtens och invärtens lemmar, från såväl håret på huvudet som naglarna på händer och fötter. Till det brukar de många läsningar, korstecken, böner, psalmer, evangelier etc., ”som her Hans Pauli och bekienner uthi sitt breff”.¹⁴ Sådant, menar Jesper Marci, är lövjeri, trolldom, vidskepelse och annan ”fåfängio”, men inte ett heligt verk eller en gudstjänst. Och det är inte en mindre synd än ett omdop skulle ha varit.

Så vad var det nu för bok Hans Pauli funnit, hans ”hittebok”, som Jesper Marci kallar den? Jesper Marci försöker reda ut även detta. Hans Pauli, säger han, ”wil skiuta sina saak och bewijss til then Romerska kyrkian” som ju bland sina ordinerade ämbeten ”hafwer och haft exorcister och besuäriare”. Ingen av deras ”besuärielse böker” kallas *Consecratio major[is] salis et aquæ* utan ”*Obsequialia*, 2. *Benedictionalia*, 3. *Agendas*, 4. *Pontificalia*”.¹⁵ Hans Paulis bok har därför

12 LiSB T 147, fol. 16^r.

13 LiSB T 147, fol. 18^r.

14 LiSB T 147, fol. 19^r–19^v.

15 För de kontinentala benämningarna *obsequiale* och *agenda* användes i Norden och

inget ”bistånd af then Romerske kyrkian” och inte heller från ”then luterske eller evangeliske”.¹⁶

Det finns emellertid formulär med ett sådant innehåll som antyds av den titel Hans Pauli anger. I ett manuale från Notmark i Danmark följer efter den vanliga välsignelsen av vigvatten ett längre formulär med rubriken *maiores benedictiones salis <et> aque contra omnes infestationes dyaboli*, (”de stora benediktionerna av salt och vatten mot djävulens angrepp”).¹⁷ Detta följs av två ritual: *benedictio villæ*, välsignelse av en (ny) gård, och *benedictio villæ annuatim*, årlig välsignelse av en gård, två olika tillämpningar av denna längre vigvattenvälsignelse. Välsignelsen av saltet och vattnet består av psaltarpsalmer, allhelgonalitanian, bibliska läsningar, exorcismer och benediktioner över saltet respektive vattnet samt Johannesprologen (Joh 1:1–18) och en längre välsignelsebön som inleds med prefationens dialog och invokation.

Jesper Marci refererar, som ovan nämnts, delvis innehållet i exorcismer och benediktioner som användes av ”besvärjare”. Det kan ju tänkas att Jesper Marci begärt att få tillgång till Hans Paulis ”hittebok” och att det korta referatet ovan därför återspeglar dess innehåll. Böner med sådana invokationer finns i Notmarksmanualens texter, till exempel: ”Herre, helige Fader, allsmäktige evige Gud, änglarnas, ärkeänglarnas, profeternas apostlarnas, martyrernas, bekännarnas, jungfrurnas och alla helgons Gud, väl+signa och hel+ga detta saltets skapelse [...]”. Formuleringen alluderar sannolikt på allhelgonalitanians grupper av heliga vars förböner man just utbett sig.¹⁸ Bönen avslutar välsignelsen av saltet. I sin kärna parafraserar den utförligt berättelsen om hur profeten Elisha renade vatten med salt enligt 2 Kung 2:19–21, en av de två texter som lästs tidigare i formuläret. Här

England i regel ordet *manuale*, handbok, således en bok med de vanliga prästerliga handlingarna som dop, vigsel etc. Benediktionalen innehöll välsignelsehandlingar. I pontifikalet hade de särskilda biskopliga handlingarna samlats: vigningarna till de kyrkliga ämbetena, kyrkoinvigningsritualet, olika välsignelser m.m. – De kontinentala benämningarna antyder att Jesper Marci utnyttjat kontinental, förmodligen tysk, litteratur för sin traktat.

¹⁶ LiSB T 147, fol. 13^f f.

¹⁷ Manuale Notmark, s. 35–44

¹⁸ Manuale Notmark, s. 38.

bildar den utgångspunkt för bönen att också detta salt skall välsignas och helgas, så att de som kommer att smaka det eller bestänkas med det skall återfå kroppens hälsa, själens sundhet och stärkas i tron.¹⁹ Över vattnet utber man sig att det skall bli till skydd och botemedel för såväl människor som boskap varhelst de bestänks med det, hemma eller på fälten, likaså om någon smakar det.²⁰ Smaka avser nog att till exempel vattendrag och brunnar bestänktes och på så sätt blandades med vigvattnet snarare än att vigvattnet dracks. Men formuleringarna öppnar onekligen för ett utvidgat bruk: det kan drickas,²¹ och den ”medicinska” terminologin – *remedium*, *medicina* och liknande – liksom uttrycken för helande till kropp och själ vetter mot ett mer oortodox handhavande, så som Hans Pauli gått till väga.

Redan innan man kom med klockarens barn till Hans Pauli hade denne vigt saltet och vattnet, kanske just med en ordning liknande den vi finner i manualet från Notmark och med böner av liknande innehåll som just refererats. Det formulär som han därefter använde beskriver han så: ”Jagh laass först thenn psalmen *Eripe me, Deus, de inimicis meis* [Ps 59, Vulgata: 58]. Evangelium *In principio erat verbum* [Joh 1:1–18] och några andra *evangelia* och *orationes*, och *cum ista forma* öste iagh watnet oppå honom *dicens: Exorcisso* [...]” etc. som ovan.²² Liksom i Notmarksmanualet har vigvattenvälsignelsen således följts av åtminstone ett formulär som skulle användas på människor som drabbats av något ”ont mot” eller av sjukdom eller av besatthet, men det tycks även ha innehållit böner och exorcismer för andra tillfällen, som exemplen med gruvorna och smedjorna visar.

Manualet från Notmark är en professionellt präntad bok från

19 [...] *ut quicumque ex eo gustauerint uel aspersi fuerint accipiant sanitatem corporis et integritatem mentis et tutelam salutis ad corroboracionem fidei*, Manuale Notmark, s. 38.

20 [...] *ut vbicumque aspersus fueris uel in domo uel in agro, siue super homines siue super pecora uel iumenta, uel si quis gustauerit fiat eo defensio vite remedium salutis et sanitatis*, Manuale Notmark, s. 40.

21 I Severinus manuale, LUB, finns en formulering som skulle kunna men inte nödvändigtvis måste tolkas som att man dricker av själva vigvattnet: [...] *ut vbicumque aspersa vel potata fuerit in nomine maiestatis tue omnes seuas iactaciones inimici inpugnet atque repellat*, ”för att det varhelst det stänks eller dricks i ditt majestäts namn ska bekämpa och fördriva alla fiendens grymma angrepp”, fol. 240^V.

22 LiSB T 147, fol. 9^V.

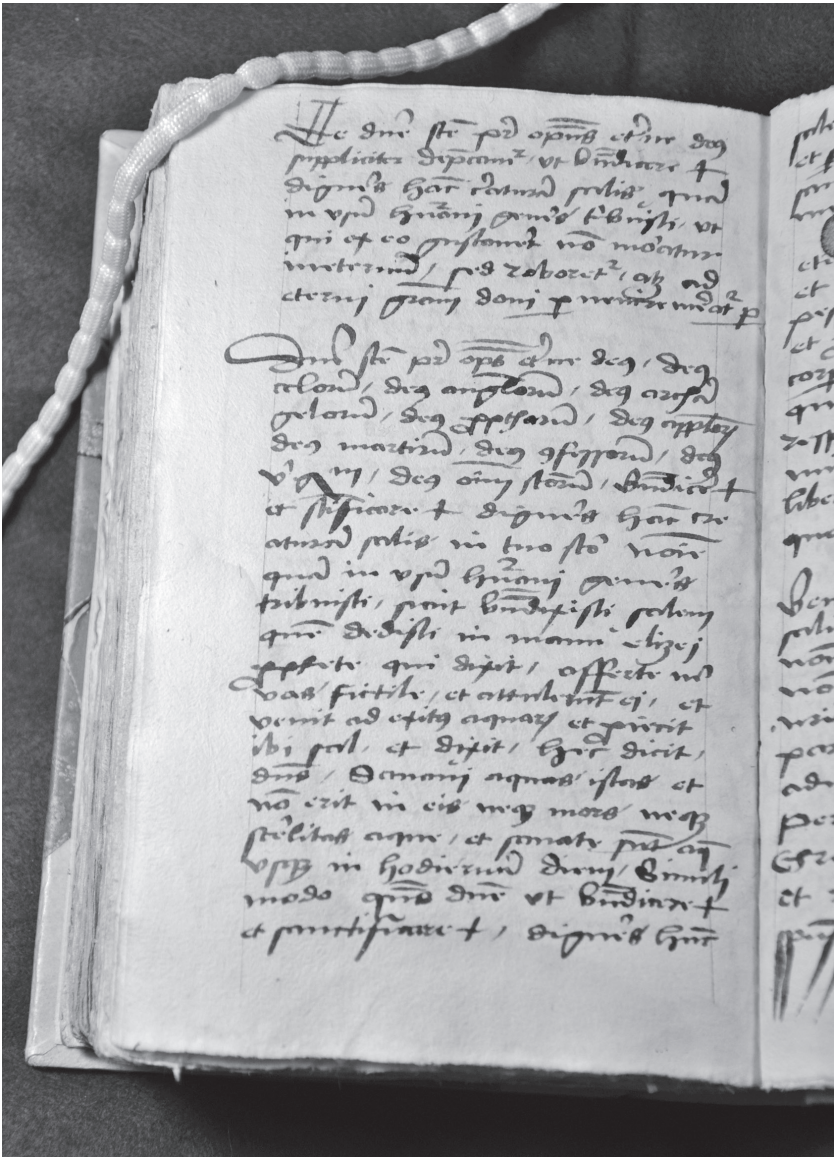


Fig. 2. Ur Severinus manuale (LUB, fol. 232^v). Bönen (andra stycket) i avslutningen av välsignelsen av saltet: *Domine, sancte Pater, omnipotens eterne Deus, Deus celorum, Deus angelorum, Deus archangelorum, Deus prophetarum, Deus apostolorum* etc. Foto: Erik Claeson.

1300-talet.²³ I Lunds universitetsbibliotek finns ett manuale från Holmby norr om Lund, skrivet med kursiv, dvs. vardaglig stil. Det har använts av prästen Severinus så sent som på 1550-talet. Det innehåller en version av samma vigvattenvälsignelse och formulär för den årliga välsignelsen av en gård som Notmarksmanualet.²⁴ Det är sannolikt en bok av detta enklare slag som Hans Pauli hittat i Bergslagen.²⁵

Även biskopen i Linköping, Martinus Olai Gestricius, behandlade vid denna tid den romerska kyrkans sakramentalier eller välsignelsehandlingar. Det sker i en traktat som han kallar *En kort, beskedlig och nödortftig utläggning på den deklaration som i Stocholm skedde över den nyutgånga Liturgin*,²⁶ sannolikt tillkommen 1577. Den riktar sig således mot den förklaring till *Liturgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis* eller ”Röda boken” som skrivits av ärkebiskopen Laurentius Petri Gothus eller sammanställts i hans namn. Samtliga biskopar och ett stort antal präster hade undertecknat denna i samband med att Liturgin antogs 16 februari 1577.²⁷ Det hade enligt Martinus Olai skett under stark press, med hot om förlust av ämbetet och att bli förklarad för förrädare.²⁸

Martinus Olai argumenterar först, inte oväntat, för Guds ords primat över kyrkofäderna, koncilierna och påven i bedömningen av lära och gudstjänstformer.²⁹ Innan han går in på sin kritik av den medeltida kyrkans välsignelsehandlingar definierar han vad han

23 För dateringen, se Knud Ottosens inledning till Manuale Notmark, s. 15 f., 27 f.

24 En edition av Severinus manuale med inledande kommentar föreligger i Erik Claeson, ”Jag gör nu detta vatten friskt, det skall inte längre orsaka död eller missfall”, kandidatuppsats i latin, ht 2016, Lunds universitet.

25 Den liturgihistoriska bakgrunden till såväl Hans Paulis berättelse som Severinus manuale har tidigare berörts i Johansson 1955, s. 52–63.

26 LiSB T 137, s. 269–290. Detta är det enda textvittnet.

27 Liturgin trycktes under hösten 1576, medan förklaringen undertecknades den 16 februari 1577 och trycktes separat. Den har emellertid infogats i slutet på några bevarade exemplar av Liturgin. Se Collijn, II, s. 465. Förklaringen eller deklarationen finns avtryckt i slutet av faksimilen av *Liturgia Svecanæ ecclesiæ*.

28 LiSB T 137, s. 269–270. Skrivaren tycks här ha hoppat över en eller flera rader i sin förlaga, men innebörden framgår.

29 LiSB T 137, s. 269–277.

menar med vidskepelse: det är, säger han, när man ”tillegger någre synnerlige ordh och ceremonier thenn krafft och wtrettelse som the huarkin aff sin egen natur haffua eller aff Gudz ordh och befallning”; detta verk driver Satan genom trollkarlar, trollkonor och signelsefolk överallt i världen. De kyrkobruk han sedan uppehåller sig vid är framför allt de biskopliga vigningarna på skärtorsdagen av olja för den sista smörjelsen, katekumenoljan och krismat, men också den vanlige sockenprästens vigningar av salt och vatten för vigvattnet, palmkvistar för palmsöndagens procession, örtvigning med mera.³⁰ Han exemplifierar med utförliga citat från den medeltida kyrkans liturgiska böcker och lyfter särskilt fram de formuleringar som styrker hans tes att vigningsformulären tillräknar de skapade tingen en kraft och en effekt som de inte har av naturen eller på grund av Guds befallning. Här en av bönerna i vigvattenvälsignelsen med Martinus Olais översättning:

*Virtutem bene+dictionis tue infunde,
ut creatura mysterijs tuis seruiens ad
abijciendos daemones, morbosque pellendos,
diuine gratie sumat effectum, ut quicquid in
domibus uel in locis fidelium haec unda
resperserit, careat omni immundicia,
liberetur à noxa, non illic resideat spiritus
pestilens, non aura corrumpens, discedant
omnes insidiae latentis inimici etc*

Wij bidie tig, herre Gud alzmectig, at tu ingeffuer thins welsignelses kraft ij thetta watnet, att creaturet som tienar til tin hemligheet til att fordrijffua dieffuulen oc siugdomen må aff tinne nåde haffua sin vthrettelse, att huad som helst som bliffuer med thetta wattnet bestenckt ij the christrognas hus oc rum må bliffua vthan besmittelse, skada oc skul, att ther icke må duelias någor pestelentz ande eller forderueligit våda och att all ilfundigheet som then fordolde fienden driffuer må affuika etc.³¹

Den mest uppseendeväckande bekräftelsen på dessa handlingars vidskeplighet finner han i vördnaden för den vigda oljan eller krismat. Biskopen och övriga börjar ”niiga och buga för sitt egitt handauerk”, tre gånger säger de ”Hell, tu helige olie” och kysser kärlet som inne-

30 LiSB T 137, s. 278–287. På de sista sidorna av traktaten, s. 287–290, återvänder han till Liturgin och dess föreskrifter om mässkläderna och de böner som skulle användas när man klädde sig i dessa. Dessa böner, övertagna från det medeltida eller tridentinska missalet, ansågs även de vidskepliga.

31 LiSB T 137, s. 284. Den latinska texten citeras efter Martinus Olais källa, Brenz 1559, s. 1351. Jfr t.ex. Manuale Upsalense, s. 2.

håller krismat. ”Huadh will man nu här till säya? Huru tycker tigh?” utbrister han. De som skulle avråda från och förekomma avguderi, vidskepelse och vantro är de som nu mitt i Guds församling

medh högtidelige och prålachtige ceremonier, åttähfwer och egendichtade besuärningar, ordeformer och böner wpretta sigh een ny gudz tienst och göra sigh sielfwa een ny och fremmande gudh af sin helga smörjelse, then the medh miikit prång tillredt hafwa, ärandes och wyrdandes henne medh nigande, bugande, helsande, kyssande och allehanda afgudeske åttähfwer.³²

Nu kan man emellertid fråga sig varför Martinus Olai författat sin skrift. Det kan ju tyckas alldeles opåkallat att skriva en traktat som vid slutet av 1570-talet i huvudsak argumenterar emot medeltida och eftertridentinska kyrkobruk och inte mot Johan III:s Liturgi, som enligt traktatens rubrik är orsaken till skriften. En utbredd romersk-katolsk reaktion inom riket mot den svenska reformationen är det inte tal om vid denna tid. I stället hade striden kring Liturgin dragit igång med Stockholmsprästernas och Uppsalaprofessorernas motstånd mot denna, redan innan Liturgin formellt var antagen av riksdagen och innan ärkebiskopens förklaring undertecknats av biskopar och präster.³³ Sannolikt har Hans Pauli hållit på med sin vigvattenverksamhet vid samma tid – hans brev tycks däremot inte ha tillkommit förrän i slutet av 1578 och Jesper Marcis skrift först i början av 1579. Debaklet kring Hans Paulis verksamhet kan ha tagit sin början redan tidigare. Han hade ju funnit boken med exorcismer redan 1570, börjat använda den i Falun och Sala, i Bergslagen, Hedemora, Vadsbo och antagligen därför också i Vadstena, när han väl anlant till staden. Detta kan ha kommit till stiftsbiskopens kännedom, som därför så utförligt behandlar just vigningarna, vilka inte alls hade med Liturgin att skaffa.

Den ganska omfattande framställningen om vigningarna är emel-

³² LiSB T 137, s. 282.

³³ För skeendet kring antagandet och kritiken mot Liturgin, se den översiktliga framställningen i Andréén 1999, s. 178–185.

lertid inget självständigt arbete. Den bygger helt och hållet på Johannes Brenz *Apologiæ confessionis Wirtenbergensis* (1555), och man får nog säga att Martinus Olai överutnyttjat materialet, kanske i entusiasmen över att ha upptäckt det. Exorcismerna och bönerna för de tre vigningarna på skärtorsdagen – för den sista smörjelsen, katekumenoljan och krismat – återges in extenso eller genom långa citat.³⁴ Brenz avsnitt om vigning av salt, vatten och örter har Martinus Olai överfört i dess helhet, han har blott infogat några anmärkningar här och där.³⁵ Att detta är hämtat från Brenz framgår av bland annat de överledande kommentarerna och inte minst av en citerad anvisningstext ur den medeltida liturgiska bok Brenz använt sig av, som beskriver prästens förberedelser för vigvattenvigningen. Denna har Martinus Olai mer eller mindre troget översatt till svenska,³⁶ liksom en referens till påven Alexander I:s stadga. I detta sammanhang återfinns också, som hos Brenz, den kommentar i den kanoniska rätten som säger att de veniala synderna lyfts bort genom det välsignade vattnet.³⁷ Jesper Marci och Martinus Olai var förenade i sitt motstånd mot Liturgin, och det kan ju tänkas att Martinus Olais skrift utnyttjats av Jesper Marci. Det finns beröringspunkter, som till exempel just hänvisningen till denna kommentar i *Corpus juris canonici*. Men en hänvisning till denna tycks å andra sidan vara allmängods i den reformatoriska kritiken av sakramentalierna.³⁸ Även

34 Brenz 1557, s. 489–508; LiSB T 137, s. 281–282.

35 Brenz 1559, s. 1349–1352; LiSB T 137, s. 283–285. Välsignelsen av palmkvistar, s. 285, som avslutar raden av citerade böner, har Martinus Gestricius hämtat från annat håll än Brenz.

36 *Procedat sacerdos in habitu sacerdotali, cum stola, ad locum solitum, ubi preparata sit aqua cum sale, et dicat ter cruce signando: Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit caelum et terram.* – ”Först togh han på sigh sina prestekläder, sedan gick han in till itt wist och synnerligitt rum, ther som war framsatt för honom salt, watn och sade medh trefaldigh korsande ’Wär hielp ähr wthi Herrans namn, som giordt hafwer himmell och jordh’.” Brenz 1559, s. 1350; LiSB T 137, s. 283.

37 *Vbi Canon dicit: Benedictam aquam super eos spargat, ibi addit glossa: Vt per eam tollantur uenialia peccata.* – ”Oc annorstädz bliffuer vttryckt aff huad som the bliffua renade, nembliga iffrå sådana synder som benådas kunna.” Brenz 1559, s. 1351; LiSB T 137, s. 284. *Decretum Gratiani*, sp. 355 (I, dist. 50, c. 64, additio).

38 En sökning på internet ger bl.a. följande resultat: *Adversus Synodi Tridentinae Resitutionem seu continuationem* ... Argentorati 1565, s. 184; Conrad Wolfgang Platz, *Lucus succisus Errorum Pontificiorum*, Tübingæ 1594, s. 343; *Stattliche Ausführung der Ursachen darumben die Chur und Fürsten auch andere Stende der Augspurgischen Confes-*

Martin Chemnitz har i sin uppgörelse med det tridentinska konciliets en referens till den föreställning som kommer till uttryck i kommentaren, men här genom en hänvisning till Thomas ab Aquino.³⁹

Vigvattnet hade redan 1538 kritiserats av Laurentius Petri Nericus i hans skrift *En förklarning om vigvatten*.⁴⁰ Den grundläggande hållningen är densamma som hos Jesper Marci och Martinus Olai, men Laurentius Petri argumenterar delvis och ganska kraftfullt även på en annan linje: När man förlitar sig på det vigda vattnet som medel för gudomlig kraft, och ”man icke wil med tronne taga wid Andans gåffuo j sådana skickilse [gestalt] som hon j ordomen vtbiudz, kommer hon intit heller j watn, ty at Gud wredgas ther widh at hans goda tilbwd warda föractat och giffuer så huarken thet ena eller thet andra, vtan heller låter komma straffet”.⁴¹ Dopet å andra sidan har Gud själv insatt. Han helgade det inte med något annat än sin befallning, och han förband dopet med ett löfte om syndernas förlåtelse, så att vi inte skulle behöva vigvattnet eller något annat för att avplana dagliga synder.⁴² Det skapade däremot kan inte genom besvärjelser tvingas till något emot dess skapade natur.⁴³ Laurentius Petri utmålar mer farorna för det andliga livet i den kyrka han blivit satt som ärkebiskop och vädjar om att man skall lägga bort bruket, trots beslutet vid mötet i Örebro 1529 att tolka men inte avskaffa vigvattnet.⁴⁴ Övriga vigningar – av oljorna och krismat, ljus, aska, palmer, eld etc. – behandlar han bland annat i *Om kyrkostadgar och ceremonier*.⁴⁵

sion dess Babst Pij VIII. ausgeschrieben vermeint Concilium [...] nicht besuchen künden, Tübingen 1583, s. 195.

³⁹ Chemnitz 1565–1573, s. 452, *Docet igitur Concilium venialia peccata, non absolute, hoc est, non propter Christum remitti, sed aliis remediis posse expiari: tunsione scilicet pectoris, et aspersione aquæ benedictæ, sicut Thomas docet.*

⁴⁰ Laurentius Petri 1538. Omtryckt i Troil, IV, s. 113–148.

⁴¹ Laurentius Petri 1538, fol. Biiij^r.

⁴² Laurentius Petri 1538, fol. Cj^r.

⁴³ Laurentius Petri 1538, fol. Cij^v.

⁴⁴ Laurentius Petri 1538, fol. Ciiij^r–Cv^r.

⁴⁵ Laurentius Petri 1566, fol. 68^v–74^v.

Att det handlar om vidskepelse är Jesper Marci allt överskuggande bedömning av såväl det normala handhavandet av de romerska kyrkobruken som av Hans Paulis version av dem. Den teologiska grunden för detta är gemensam för Jesper Marci, Martinus Olai och Laurentius Petri. Tre huvudargument framförs:

1. Det finns i Skriften inget påbud eller befallning om sådana handlingar, och de är därför att betrakta som enbart människopåfund.

2. Genom exorcismerna och benediktionerna kommer man att tillskriva de skapade tingen en helighet och kraft som de inte har av naturen och inte heller kan ha. Den lutherska uppfattningen om det skapade ligger bakom denna kritik av den medeltida kyrkans välsignelsehandlingar. Allt skapat, heter det i Erik Falcks *En kort undervisning*, är "itt guddomligt sacrament eller tekn och witnesbyrd" om Gud och hans godhet och barmhärtighet. Han "skaffar årliga at iorden warder fruchtsam, och at hon bär sin naturligha årswext medh korn och allahanda fruchter". Det är "Gudhi een behageligh dienst såledhes bruka creaturen at Gudz ähra ther igenom sökt warder, at man ther aff kenna lærer Gudz godheet och welgerningar och at wij med gott samwett honom för sådana welgerning tacke och loffue".⁴⁶ Det manipulativa, som den romerska kyrkans välsignelsehandlingar förutsatte, är uteslutet – man skall, som Jesper Marci implicit säger, låta sig nöja med de skapade tingen och den välsignelse som Gud "hafuer öfuer them giordt" och "thet bruk the ähre skapade till", det är tillräckligt för människans liv här i världen. I konsekvens med denna uppfattning av det skapade heter det i dopritualet i *En handbok på svensko* 1529 att det inte finns något "behooff beswärta saltet som her til dags skeedt är, för ty thet är af sin skapelse Gudz reena creatwr".⁴⁷

46 Falck 1558, fol. VIII^f–IX^f. Erik Falcks översättning och bearbetning av Johann Spangenberg's *Margarita theologica*, 1540, anbefalls för prästutbildningen i de svenska kyrkoordningstexterna. Målgruppen anges i bokens titel: "för eenfalligha landz prester och andra som predica skola." Den framstår som den svenska reformationens "normaldogmatik".

47 Enligt anvisningen före momentet där prästen lägger en smula salt i barnets mun, Handboken 1529, s. 319. I de senare utgåvorna finns momentet kvar, men anmärkningen har tagits bort, Handboken 1557, fol. Aiiij^v. För exorcismen av saltet

3. Laurentius Petri betonar Guds löfte om syndernas förlåtelse genom de medel han själv stiftat och tron som håller sig till löftena och tar emot gåvan som på detta sätt erbjuds.

Den medeltida kyrkans teologer kan tyckas säga ungefär det samma som Laurentius Petri när de betonar att sakramentaliernas ”effekt” var beroende av mottagarens disposition, de verkade inte genom blotta utförandet.⁴⁸ Men till skillnad mot 1500-talets reformatorer såg de kyrkan själv som förmedlare av nåden: genom de enskilda sakramenten, som ansågs gudomligt givna, och genom de sakramentsliknande välsignelsehandlingarna, sakramentalierna, som kyrkan själv förordnat om. De lutherska reformatorerna utpekade det gudomliga Ordet, hörbart genom förkunnelsen, och de handlingar som Kristus själv instiftat, sakramenten, och ingenting annat som medel för nåden – kyrkan och kyrkans ämbete var till för att göra dessa handlingar möjliga. De bakomliggande ecklesiologiska skillnaderna har spelat en avgörande roll vid bedömningen av den medeltida kyrkans välsignelsehandlingar och bruket av de vigd tingen.

Det fanns emellertid ett stort avstånd mellan den medeltida teologiska förståelsen av sakramentalierna och de medeltida sockenprästernas pastoral handlande. Robert N. Swanson, engelsk medeltidshistoriker, påpekar att majoriteten av det lägre prästerskapet ”had to survive within, and derived from, a peasant culture, they would have been imbued with its beliefs and rituals long before they acquired those which went with clerical status”.⁴⁹ Sakramentalierna var på ett annat sätt än sakramenten öppna för magiska föreställningar och folkliga praktiker, eftersom ljus, aska, palmer, vigvatten etc. som välsignats med obegripliga formler på latin överlämnades i folkets händer. Objekten själva kunde tillskrivas magiska och skyddande krafter. Välsignelsehandlingarna ”put

på detta ställe i det medeltida dopritualet, se t.ex. *Manuale Upsalense*, s. 17.

48 Om sakramentalierna och deras teologi, se Darragon 1961, s. 642–655; Piltz 2016, s. 47–60.

49 Om vidskepelse, sakramentalier och folklig religion, se Swanson 1995, s. 182–188, och Angenendt 2000, s. 389–398. – Citatet är hämtat från Swanson 1995, s. 187.

into lay control powerful spiritual weapons”, som Eamon Duffy uttrycker det.⁵⁰

II. Symbolhandlingar och prästlöften

Mot Hans Pauli och hans signierier vänder Jesper Marci de prästlöften denne vid sin prästvigning avgett. Han beskriver då också ett bruk som i övrigt är okänt. En präst bör, säger han,

granneliga och fliteliga betänkia sin kallelse och huad hann hafuer loffuat och suörit Gudi och hans helgha församling thenn dagh han annammadhe prästembetet [...] ibland andra förmaningar som biskoper haffua til them som tagha widh prästaembetet *antwarder han them biblienn, thet är hela then heligha Schriff, och kalken, som betyder sacramenten, förmanandes troliga them som ämbeten annamma at the skole inthet annat lära än then helige Schriff och thet som ther med kommer öfuerens, menniskione til salighet, och att the skole fly all falsk lärdom, skrymterij, widskiepelse <och> allahanda Gudz ordz misbruk. Sama förmaning geller och til kalken, med huilken förstådz bådhe dopet och altarens sacrament.* Så tager tå biskopenn *eedh* oppå Gudz wägnar af them som prästeembete annama, *läggiandes händerna på biblien och kalken,* utlofuandes at the wilie så lära i församlingenn Ordet och bruka sacramenten och ingen förarga medh sitt leffuerne som the trygeligh wilie ansuara för Gudh i himmelenn etc.⁵¹

Till sina tänkta läsare ställer Jesper Marci sedan frågan hur den vidskepelse som Hans Pauli, enligt hans mening, utövat kan förenas med den ”föreskrefna *eedh* och lyfte som medh händers ålegning på biblen och kalken är giord och stadfest then dagh herr Hans Pauli togh prästeembetet i befallningh”.⁵² Han förutsätter att det han beskriver är ett allmänt bruk – lägg märke till pluralformen ”som bi-

⁵⁰ Duffy 1992, s. 282.

⁵¹ LiSB T 147, fol. 13^V–14^V, mina kursiveringar.

⁵² LiSB T 137, fol. 14^V.

skoper haffua”⁵³ – och att det är bekant för läsarna. Detta är den enda dokumentation som finns av dessa ceremonier. Texten har bedömts helt olika. Hjalmar Holmquist ser den som ett vittnesbörd om praxis i den svenska reformatoriska kyrkan,⁵⁴ medan Theodor van Haag, SJ, menar att vigningen skulle vara ”eine katholische Priesterweihe”, en katolsk prästvigning, och således i överensstämmelse med den medeltida kyrkans praxis.⁵⁵ I prästvigningsritualet i Laurentius Petris kyrkoordningsförslag från 1561 och i kyrkoordningen 1571 finns inte ett spår av detta.⁵⁶

De symbolhandlingar som Jesper Marci beskriver har onekligen motsvarigheter i de medeltida ordningarna för prästvigning och diakonvigning i *Pontificale Romanum*.⁵⁷ Vigningarna ägde rum i samband med mässans ordgudstjänst och gick i korthet till på följande sätt:

Efter en inledning med bland annat biskopens förmaning om prästämbetet och allhelgonalitanian följer själva den sakramentala handlingen. Prästkandidaterna träder fram en efter en och knäfaller inför biskopen, som under tystnad lägger båda händerna på respektive kandidats huvud. Därefter sjunger han vigningsbönen.⁵⁸

Sedan de nyprästvigde ikläts mässhake smörjer biskopen deras händer och räcker därefter fram en kalk med patén, vin, vatten och

53 Texten är inkonsistent: biskop i ental träder fram några ord senare!

54 Holmquist 1933, s. 320.

55 ”Die von Jesper Marci beschriebene Weihe ist deshalb nicht eine evangelische Ordination, wie man angenommen hat, sondern eine katholische Priesterweihe. Das ergibt sich auch aus der Erwähnung der ’traditio instrumentorum’, in der damals die überwiegende Mehrheit der katholischen Theologen das Wesentliche der Ordinationsriten sah, während die lutherische Ordination in Laurentius Petris Kirchenordnung von 1561 und 1571 sie nicht beibehält”, van Haag 1944, s. 72.

56 KOF 1561, s. 145–150; KO 1571, s. 142–149. Om dessa vigningsritual, se Eckerdal 1985, s. 344–350.

57 Här utnyttjas ett *Pontificale Romanum* tryckt i Venedig 1520. Diakonvigningen finns på fol. 12^V–16^F, prästvigningen på fol. 16^F–22^V.

58 Vigningsbönen utgörs av en längre lovsägelse med ett avslutande bönfallande avsnitt som på 900-talet försågs med prefationens inledande dialog och invokation. Bönen återfinns redan i det s.k. Veronasakramentariet från början av 600-talet, men då utan prefationsinledningen. Jounel 1961, s. 493. I de medeltida böckerna har även andra högtidliga vigningar, samma lovsägelseform med prefationsinledning, t.ex. välsignelse av brud och brudgum i vigseln, av kistan i begravningen liksom vigning av påskljus, dopvatten, palmkvistar, oljor, krisma etc.

hostia. Var och en nyvigd för sig rör vid kuppan och paténen samtidigt, och biskopen säger: ”Tag emot fullmakten att frambära offer åt Gud och fira mässa för såväl levande som döda, i Herrens namn.”⁵⁹

Efter kommunionen sker en andra handpåläggning och biskopen säger till var och en: ”Tag emot den helige Ande. Om du förlåter någon synderna är de förlåtna, om du binder någon i synd är han bunden.”⁶⁰ Den nyprästvigde håller sina händer mellan biskopens, och denne frågar: ”Lovar du mig och mina efterträdare vördnad och lydnad?” Var och en för sig svarar ”Jag lovar.”⁶¹

Förmaningen i början av prästvigningsformuläret sammanfattar prästens uppgifter så: han skall frambära [kyrkans offer], välsigna, förestå [den lokala församlingen], förkunna och döpa.⁶²

I det medeltida prästvigningsritualet finns däremot ingen motsvarighet till ceremonin med Bibeln. Man får gå till diakonvigningen för att finna en parallell. Efter vigningsbönen med handpåläggning räcker biskopen fram evangeliariet till de nyvigda diakonerna, som samtidigt med höger hand rör vid boken medan biskopen säger: ”Tag emot fullmakten att i Guds kyrka läsa evangeliet för såväl levande som döda.”⁶³ Diakonens uppgifter nämns också här i biskopens inledande förmaning: han skall tjänstgöra vid altaret, döpa och predika.⁶⁴ De medeltida vigningarna måste förstås additivt: Prästkandidaten har genom diakonvigningen redan fullmakt att döpa och predika, nu läggs i prästvigningen till detta också fullmakten att fira eukaristin, välsigna samt lösa från och binda i synd.

59 *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare, tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini.*

60 *Accipe Spiritum sanctum; quorum remiseras peccata remittuntur eis, quorum retinueris retenta sunt; jfr Joh 20:23.*

61 *Promittis mihi et sucesoribus meis reuerentiam et obedientiam? Et ille respondit: Promitto.*

62 *Sacerdotem etenim oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare et baptizare. Jfr Pontificale Lundense, den biskopliga sammanfattningen före handpåläggningen nedan i tabellen.*

63 *Postremo pontifex tenens librum euangeliorum tradit illum communiter omnibus coram se genuflexis et manu dextra simul ipsum tangentibus dicens: Accipite potestatem legendi euangelium in ecclesia Dei, tam pro viuis quam pro defunctis, in nomine Domini.*

64 *Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et predicare. I det aktuella trycket finns marginalrubriken: Officia diaconi.*

accipiunt inter indices ⁊ medios
digitos: ac cuppas calicis ⁊ pate-
nam simul tangūt: pontifice sin-
gulis dicente.



Alcipe potestatem offerre sa-
crificium deo: missalq; cele-
brare: taz pro viuis q̄ pro defun-
ctis: in nomine domini. **His pe-
r**ractis pontifer lauat manus cuz

ni. Postremo pontifer tenens li-
brū euāgeliorum tradit illum cō-
muniter omnibus corā se genu-
flexis: ⁊ manu dextra simul ipsū
tangentibus dicens.



Alcipite potestatem legendi
euāgelium in ecclesia dei tā
pro viuis q̄ pro defunctis. **In no-**
mine domini. **Quo facto: ponti-**
fer stans ad altare conuersus di-

Fig. 3a–b. Ur *Pontificale Romanum*, Venetiis 1520. a: Prästvigningen, när kalk och patén hålls fram. Den nyvigde prästen rör vid kalk och patén samtidigt med sammanförda händer i samband med överlämnandet av fullmakten att celebrera mässan. b: Diakonvigningen, när evangelieboken hålls fram. De nyvigda diakonerna rör samtidigt vid den med höger hand då fullmakten att läsa evangeliet överlämnas.

Hur stabilt var nu den romerska ritens prästvigningsritual? Vilka variationer kan ha funnits? *Pontificale Romanum* utgör fram till det tridentinska konciliets liturgiska reformer en huvudlinje i den västerländska latinska kyrkans liturgi. Varje stift hade emellertid sina egna liturgiska traditioner, också vad gäller vigningsritualen. För Nordens del finns inte mycket bevarat som kan belysa praxis – det finns till exempel inga pontifikalen från den svenska kyrkoprovinsen i behåll. För den lundensiska kyrkoprovinsen finns ett *Pontificale Lundense* och ett *Roscildense*, båda utgivna av Bengt Strömberg.⁶⁵ I

⁶⁵ UUB C 441, *Pontificale Lundense*, LUB medeltidshandskrift nr 43, *Pontificale Roscildense*, utgivna i Strömberg 1955. Om prästvigningsritualen i Lund och Roskilde och dessas bakgrund, se s. 59–72.

detaljerna skiljer sig dessa från *Pontificale Romanum*. Bland annat föregås själva vigningen av prästlöften, förestavade av biskopen och besvarade jakande av de blivande prästerna. I löftena inkluderas den fråga om lydnad som i *Pontificale Romanum* avslutar vigningsritualet i slutet på mässan. Grundstrukturen är dock densamma: presentationen av kandidaterna, litanian, handpåläggning (här kombinerad med formuleringen om att lösa från och binda i synd), vigningsbön, smörjelse av de prästvigdas händer, framräckandet av kalk och patén med samma formulering som i det romerska pontifikalet. En variant av prästlöftena i det lundensiska pontifikalet finner man i ett dokument från 1400-talets Linköping.⁶⁶ Prästvigningen har där sannolikt haft samma struktur som i Lund och Roskilde, med prästlöfte och prästed före själva vigningen.

Vigningsritualen i det senmedeltida *Pontificale Romanum* fastställdes av det Tridentinska konciliet. De blev förpliktigande för alla som tillhörde den romerska riten och ersatte stiftsliturgierna. De kom att gälla ända till 1960-talet. Den liturgiska reform som följde på Andra vatikankonciliet förenklade i viss mån ritualen och tillförde nya formuleringar på en del punkter, men själva grundstrukturen, inklusive de symboliska handlingarna med evangelieboken respektive kalken, är densamma som gällt sedan högmedeltiden.⁶⁷

Det finns i den romerska kyrkans liturgiska tradition inget prästvigningssermon i vilket biskopen till de nyprästviga räcker fram såväl bibel som kalk och patén med beledsagande ord så som Jesper Marci beskriver. Theodor van Haags påstående att Jesper Marci i själva verket återger bruk från "eine katholische Priesterweihe" finner inget stöd i de medeltida och tridentinska prästvigningssermonerna.

I formuleringen när kalken räcks fram, *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo*, kan man, vare sig det är historiskt riktigt eller ej, läsa in

66 Gummerus 1902, s. 85, jfr s. 23.

67 *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* 1968. – Vid framräckandet av evangelieboken säger biskopen numera: *Accipe Evangelium Christi, cuius præco effectus es; et vide, ut quod legeris credas, quod credideris doceas, quod docueris imiteris*, och vid framräckandet av kalken: *Accipe oblationem plebis sancte Deo offerendam. Agnosce quod ages, imitare quod tractabis, et vitam tuam mysterio dominice crucis conforma*, formuleringar som bygger på eller hämtas från andra texter i de medeltida ordningarna.

den mässofferslära som reformatörerna tog avstånd från: ”Tag emot (full)makten att frambära mässoffret [...]”⁶⁸ För reformatörerna har sannolikt också den möjliga översättningen ”Tag emot makten” samt själva smörjelsen uppfattats som anstötliga. Huvudvikten i den reformatoriska ämbetsuppfattning ligger på förkunnelsen av Guds ord, prästämbetet är ett predikoämbete i vars uppgift också utskiftandet av sakramenten ingår. Handlingen med kalken har i det nya sammanhang som Jesper Marci beskriver fått såväl en annan formulering som en kompletterande symbolhandling: biskopen ”antvaradar” också en bibel tillsammans med kalken. Eller snarare tvärtom: en ed med handen på bibeln, Guds ord, har kompletterats med en handling som innesluter också sakramenten och som redan fanns i det medeltida vigningsritualet.

Det är inte bara det teologiska innehållet som förskjutits genom en annorlunda utformad ämbetsuppfattning. Själva karaktären är en annan. I det medeltida ritualen konkretiserar evangelieboken fullmakten att recitera evangeliet i mässan, kalken att prästen agerar på biskopens uppdrag, i hans ställe eller med hans fullmakt, när han frambär församlingens offer och firar eukaristin. I Jesper Marcis beskrivning är handlingen att räkka fram en bibel och en kalk i stället förbunden med prästlöftena till biskopen, en edlig förpliktelse till Skriften som norm för prästens förkunnelse, lärande och bruk av sakramenten. Jesper Marcis beskrivning går inte att förklara som en ”lutheraniserad” tolkning av de medeltida diakon- och präst-vigningsritualens symboler. Beskrivningen och uttryckssättet är för konkreta: de återger faktiska företeelser, inte tänkta.

Helge Nyman har i sin undersökning om ordinationslöftena och prästeden visat på det allmänna sambandet med edgång med handen

68 Lars Eckerdal föredrar översättningen ”Tag emot förmågan” (Eckerdal 1985, s. 18). ”Tag emot makten” skulle måhända bättre motsvara de senmedeltida föreställningarna, men den ursprungliga innebörden bör ha varit ”Tag emot fullmakten”, vilket parallellen med diakonvigningsritualet också tycks ge för handen: förmågan eller makten att läsa evangeliet kommer knappast av biskopens tillsägelse, däremot tillåtelsen, fullmakten, att göra det. En motsvarande formulering finns i subdiakonvigningen vid överlämnandet av epistolariat, Pontificale Romanum fol. 12^v, och i vigningen av exorcister när boken med exorcismerna överräcks, fol. 8^v.

på lagboken eller, i förekommande fall, evangelieboken. Handlingen att räkka fram en bibel hör samman med dessa bruk snarare än med diakonvigningsritualet.⁶⁹

Att den äldre generationen biskopar på 1500-talet, kanoniskt vigda enligt medeltida ordning och lojala med den medeltida kyrkan, brukat det egna stiftets medeltida prästvigningsritual kan man förutsätta. Men hur har det förhållit sig med Johannes Magni i Linköping, Sveno Jacobi i Skara och Johannes Boetii i Växjö, som ur Roms synpunkt sett var okanoniskt men likväl giltigt vigda, klämda som de var mellan sin lojalitet till den medeltida kyrkan och den reformatoriska förvandling som gjorde sig allt starkare gällande under 1530-talet och början av 1540-talet? Och vilken ordning för prästvigning brukade den första generationen reformatoriska biskopar och ordinarier? Jesper Marcis beskrivning är den enda antydning vi har om prästvigningsritualet före det – agendariskt sett – fullständiga i KOF 1561. Frågan är om det kan ha funnits ett modifierat medeltida ritual som uppfyllde vissa grundläggande reformatoriska krav och kunnat accepteras av såväl de tre nämnda biskoparna (och måhända av Mårten Skytte i Åbo) som av de reformatoriska biskoparna eller ordinarierna.

Påståendet i Jesper Marcis framställning om ”den föreskrivna ed och det löfte som med händer påläggning på bibeln och kalken är gjord och stadfäst den dag herr Hans Pauli tog prästämbetet i befallning” skapar emellertid fler problem än man först inser, och dessa hör samman med frågan om vem Hans Pauli var.

Under slutet av 1540-talet hade han skött räkenskaperna för Vadstena kloster. I ett brev till Olaus Magnus i Rom, daterat 24 maj 1556, berättar han hur sju av birgittinbröderna 1549 fördrivits från Vadstena kloster och att han själv förvisats till Tavastehus 1554. Av skildringen tycks framgå att han själv inte var broder i klostret. Han finns inte heller nämnd i klostrets diarium, där bröderna bland annat noterade när någon upptogs i klostret, lämnade det eller avled.⁷⁰ På

⁶⁹ Nyman 1963, s. 14 not 2, s. 15 not 1; om Jesper Marcis beskrivning, s. 41–47; om prästlöftena i KO 1571, s. 48–74.

⁷⁰ *Vadstenadiariet*, utg. Claes Gejrot 1996. Han förekommer inte heller i förteck-

Tavastehus blev han så småningom predikare eller kaplan. Genom brevet han skrev härifrån till Olaus Magnus uttryckte han sin lojalitet, eller åtminstone affinitet, med den romersk-katolska kyrkan.⁷¹ I ett dokument som det påvliga sändebudet Antonio Possevino sammanställt 1580 för att reglera systrarnas liv i Vadstena kloster nämns Hans Pauli. Han var då 73 år gammal enligt Possevino och kaplan för systrarna, vilket också framgår av Jesper Marcis skrift. Hans Pauli och ytterligare en präst, som också var knuten till klostret, förpliktade sig inför Possevino till den tridentinska bekännelsen, *Professio fidei Tridentina*, och gavs fullmakt att avlösa även sådant som annars var biskopliga och påvliga reservatsfall. De förbjöds att ”helt eller delvis” fira den svenska mässan, *sacrum Sueiticum*, med vilket sannolikt menas Röda boken.⁷² De båda prästerna karakteriseras av Possevino som *catholici sinceri*, allvarligt sinnade katoliker, men Possevino hade inte mycket att välja på: i Hans Paulis levnadslopp finns åtskilliga tveksamheter, som det oortodoxa handhavandet av vigvattnet, att han hade varit gift men skilt sig, att han i konventet levde ett inte alldeles otadligt liv, även om man här måste ta hänsyn till den ömsesidiga animositeten mellan honom och klostrets föreståndarinna och den ryktesspridning detta tycks ha gett upphov till.⁷³ Därtill kan läggas att han tar fel på en punkt som en romersk-katolskt vigd och praktiserande präst knappast skulle ha gjort: dopvattnet var enligt romersk rit inte ”ovigt” och ”rent och oblandat”, tvärtom. Dopvattnet välsignades i påskvigilian, men även i pingstvigilian (*benedictio fontis*). Anvisningarna mot slutet av den långa välsignelsen anger att man först gjuter *oleum sanctum*, helig olja, dvs. katekumenolja, i dopvattnet, därefter krisma och slutligen helig olja och krisma tillsammans. När dopvattnet behövde ersättas, välsignades nytt dopvatten på samma sätt. Man kunde även gjuta olja

ningen av konventets medlemmar i Silfverstolpe 1898.

71 Brevet återges i Nyman 1997, i översättning på s. 121–124 och i en edition av den latinska texten på s. 295–298.

72 Theiner 1839, s. 157.

73 För hans livsöde, se Nyman 1997, s. 121–133, Ivarsson 1970, s. 144–146, 170 f., 233. Om Antonio Possevino, se den korta biografien i O'Malley 2012, s. 431 f., och där nämnd litteratur.

och krisma i funten före varje dop. Detta bör inte ha varit obekant för någon romersk-katolskt vigd präst.⁷⁴

Problemet, som kan tyckas olösligt, ser ut så här:

Å ena sidan betonar Jesper Marci att biskopen i prästvigningen håller fram "hela then heligha Schriff", vilket sannolikt syftar på *Biblia, thet är, all then Helgha Schriff, på svensko*, tryckt 1540–41 ("hela" och "all" är synonymer). Fattar man detta bokstavligt, måste detta inslag i prästvigningen ha etablerats efter 1541, någon annan "hel-bibel" fanns inte att tillgå. Om Jesper Marci har rätt, måste Hans Pauli således ha prästvigts efter 1541 av en av de lutherska biskoparna eller ordinarierna.

Å andra sidan: En prästvigning som Possevino skulle kunna godta kan bara ha förrättats av en ur Roms synpunkt giltigt vigd biskop. Om Possevino har rätt, har Hans Pauli sannolikt prästvigts senast i slutet av 1530-talet, eller möjligen alldeles i början av 1540-talet, av en av de tre biskoparna i något av de södra stiftet, troligen av Johannes Magni i Linköping.

Vill man emellertid godta både Jesper Marcis och Possevinos uppgifter om Hans Paulis prästvigning, måste man förutsätta att prästvigningsritualet under 1530-talet förändrats på ett sätt som accepterats av såväl dem som ville vara trogna den medeltida kyrkan som av de reformatoriskt sinnade. Sveno Jacobi ställde 1540 en fråga till Georg Norman om sättet att förrätta prästvigning, vilket nog får tolkas som att han vid denna tid var beredd till förändringar. Norman svarade att han inte visste vilken ordning som praktiserades i Skara och därför inte kunde ge besked om vilka förändringar som skulle krävas.⁷⁵ Man hade med andra ord vid denna tidpunkt inte ett för stiftet gemensamt prästvigningsformulär. Svaret tycks också implicera att man i Skara redan frångått den medeltida ordningen, som rimligen bör ha varit bekant för Norman.

74 Se t.ex. *Manuale Upsalense*, s. 14, *Manuale Lincopense*, s. 116 f.; Fæhn 1980, sp. 417; Johansson 1980, sp. 419; Johansson 1950, s. 84 f. med noter. Jfr även Sarum-riten, vars anvisningar ofta är mer utförliga än de nordiska motsvarigheterna: *Documents of the Baptismal Liturgy* 2003, s. 292 f. (1970, s. 238 f.), *Manuale Sarum*, s. 31–35. – Om dopvattenvälsignelsens historia, se Béraudy 1961, s. 537–539.

75 Nyman 1963, s. 40.

Man kan förmoda att det var mest angeläget för reformatörerna att prästlöftena innefattade en förpliktelse till Guds ord samt att smörjelsen av prästens händer och överlämnandet av ”(full)makten att frambara offer åt Gud och fira mässa för såväl levande som döda” utgick. Handlingen att framräcka en kalk som på så sätt lösgjordes från det medeltida sammanhanget skulle därefter ha kunnat knytas till den avslutande eden i prästlöftena tillsammans med framräckandet av en Bibel, såsom Jesper Marci beskriver – före 1541 får Nya testamentet 1526 antas vara den bok på vilken eden avlades, liksom man, enligt Helge Nyman, på medeltiden kunde avlägga ed på evangeliarier: NT 1526 var i praktiken ett evangeliarium i en svensk- eller blandspråkig mässa.

Det finns ett annat exempel som visar att betydande förändringar kunde äga rum utan att de för den skull fick nedslag i de liturgiska böckerna. Ända in på 1600-talet ordinerade man i Sverige (sub)diakoner. Texter för detta, såväl anvisningar som böner, återges likartat i ett antal vittnen.⁷⁶ Liksom i det medeltida pontifikalet infogades subdiakonvigningen i prästvigningsformuläret och ägde rum utan handpåläggning. Eftersom denna vigning var etablerad praxis under lång tid och spridd i de olika stifteten, måste man förutsätta att åtminstone biskoparna fattat ett gemensamt beslut om ordningen, fast vi inte känner till något sådant.⁷⁷

Man skulle på 1530-talet ha kunnat vidta sådana modifieringar av

76 Cnatingius 1952, s. 42–50. Till de redan kända kan jag addera ytterligare två. I ett exemplar av KO 1571 finner man anvisningstexten om hur subdiakonvigningen skall infogas i prästvigningsritualet: <C>um in subdiaconos aliqui sunt ordinandi, seruetur hic <m>odus: post recitatam suprapositam orationem separentur in <subdia>conos ordinandi ab ordinandis in prebyteros ac vo***, ”När några skall ordineras till subdiakoner må följande sätt användas: sedan ovanstående bön reciterats, skiljer man dem som skall ordineras till subdiakoner från dem som skall ordineras till präster och <de kallas fram med namns nämnande> [...]” Det nämnda exemplaret av KO 1571 ägs av kh. Gabriel Kvillner, Kalmar; texten är defekt p.g.a. att marginalerna beskrivits vid en ombindning, men låter sig med lätthet suppleras från Cnatingius bok, s. 45. Den längre av de två böner som användes vid vigning av (sub)diakoner återfinns i en lagsamling från första hälften av 1600-talet som ägs av prof. Kjell-Åke Modéer, Lund, fol. 250^v. Bönen föregås av en *forma obligationis* för prästvigning och en *obligatio ministrorum* vid tillträde av kyrkoherdetjänst, fol. 250^f. De tre texterna har i några av de fåtaliga textvittnena traderats tillsammans.

77 Om liturgiska förändringar och praxis, se Pahlmblad 2004, s. 128–133.

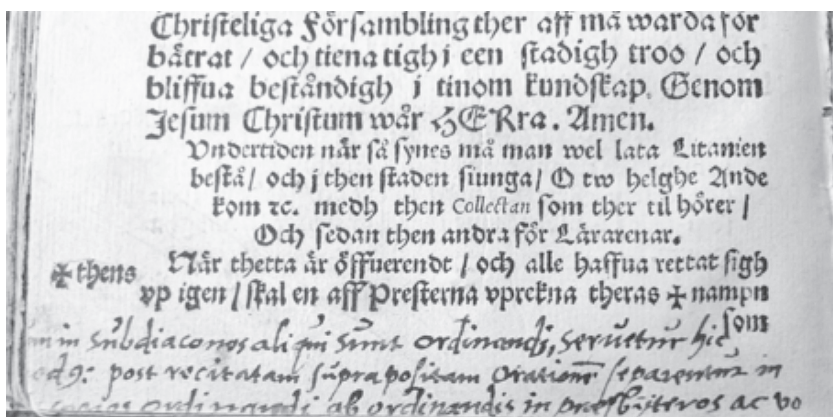


Fig. 4. Kyrkoordningen 1571 (Gabriel Kvillners exemplar). Marginalanteckning med anvisning om subdiakonvigningen i prästvigningsritualet. Foto: förf.

det medeltida prästvigningsritualet som dem Jesper Marci berättar om. Förändringar som påverkade det vanliga folkets gudstjänstfirande ogillades vid denna tid av Gustav Vasa, som inte i onödan ville skapa ett folkligt motstånd mot kungamakten. Prästvigningen däremot berörde inte socknarna. Det skulle därmed ha varit lättare för den alltmer dominerande reformatoriska rörelsen att framtvunga en kompromiss om vurningarna som de kvarvarande enligt den medeltida kyrkan giltigt om än okanoniskt vigda biskoparna blivit tvungna att acceptera.⁷⁸

Här finns emellertid ett *aber*. Om den medeltida kyrkan ansåg att även smörjelsen och fullmaktsöverlämnandet hörde till den nödvändiga delen av vigningen,⁷⁹ skulle sannolikt Possevino, om han kände till det, inte ha accepterat en vigning i vilken de uteslutits. En sådan prästvignings giltighet skulle kunna ifrågasättas. En indikation på denna uppfattning kan man notera i det romerska pontifikalet. Ordet *ordinandi*, ”de som skall viga”, används fram till smörjelsen

78 Även Cnattingius argumenterar, med stöd av van Haag, för att prästvigningsritualet kan ha förändrats i reformatorisk riktning under 1530-talet (s. 21 f.).

79 Så enligt Eckerdal 1985, s. 19.

och fullmaktsöverlämnandet och först därefter *ordinati*, ”de vigda”. Samma förhållande gäller i diakonvigningen.⁸⁰

Däremot finns ingen anledning att inte acceptera att de bruk som Jesper Marci beskriver praktiserades inom den *reformatoriska* ordningen för prästvigning, förmodligen ännu omkring 1580, då han skriver sin traktat. Som framgår av tabellen nedan är den *strukturella* likheten mellan det medeltida och det svenska reformatoriska ritualen betydande; bönetexterna och förmaningarna saknar däremot i stort sett beröringspunkter. Den svenska reformatoriska ordningen har byggt ut och ”lutheraniserat” prästlöftena och eden i ritualens början. Bruket att på bibeln och kalken avlägga en ed med det innehåll som Jesper Marci refererar kan utan problem kopplas till den avslutande individuella frågan i ett prästvigningsritual som det i KOF 1561 eller KO 1571. Jesper Marci återger inte biskopens frågor utan sammanfattar dem – ”förmana” här betyder sannolikt inte en allokution av något slag utan ”uppmåna” i betydelse ställa frågor som besvaras av ordinanderna. Innehållet i Jesper Marcis text ligger nära prästlöftena i Laurentius Petris ritual.

Jesper Marcis referat och spåren efter subdiakonvigningen manar till försiktighet när man uttalar sig om hur gudstjänster firats, och de tryckta texterna skall inte förväxlas med praxis. Det är inte ens säkert att den tryckta liturgiska texten är avsedd att reglera allt.

Men hur Hans Pålsson från Bergslagen blev en giltigt vigd romersk-katolsk präst återstår att visa.

⁸⁰ Pontificale Romanum, fol. 20^F resp. 15^V f.

Prästvigningen⁸¹

Pontif. Lund (& Linköping)	modifiering?	KOF 1561 / KO 1571	Wittenberg
<i>Presentation av kandidaterna, förmaning</i>		<i>Uppmaning att be för prästkandidaterna, som är kallade, förhörda och beprövade</i>	<i>Uppmaning att be för prästkandidaterna</i>
<i>Litanian + mässan t.o.m. evangeliet</i>		<i>Litanian eller Veni, sancte Spiritus m. kollektbön + "bönen för lärarna"</i>	<i>Veni, sancte Spiritus m. kollektbön</i>
<i>Fråga om prästkandidaternas värdighet</i>		<i>Presentation av kandidaterna och deras resp. titulus</i>	
		<i>Textläsningar jämte kort utläggning</i>	<i>Textläsningar jämte kort utläggning</i>
<p><i>Prästlöften, enskilt:</i> Vill du motta präst- ämbetet i Herrens namn? – Ja! Vill du förvalta detta ämbete enligt kyrkans lag efter bästa förmåga och förstånd? – Ja! Vill du visa din biskop, till vars församling du or- dineras, lydnad och enighet? – Ja!</p> <p>Detta lovar jag nu Gud och hans helgon att fullgöra efter bästa förstånd och förmåga. Så hjälp mig Gud och hans helgon.</p>	<p><i>Prästlöften:</i></p> <p><i>Frågor om / Förma- ning</i> att inget annat lära än den heliga Skrift, och fly falsk lära</p> <p><i>Med händerna på bibeln och kalken lovar prästkandidaten</i> att rätt förkunna Guds ord och bruka sakramenten i över- ensstämmelse med Skriften och att inte förarga någon med sitt leverne</p>	<p><i>Prästlöften:</i> Vill ni i Treinighe- tens namn taga vid prästämbetet? – Ja! Vill ni vinnlägga er om att bruka det rätt och värdigt, Gud till ära och försam- lingen till godo? – Ja! Vill ni förbli vid rena Guds ord och fly falsk och kättersk lärdom? – Ja! Vill ni leva så att ni ger ett gott exem- pel och inte förargar någon? – Ja! Vill ni söka frid och visa överheten lydnad så långt ni förmår? – Ja!</p> <p><i>Var och en enskilt:</i> Allt detta vill jag med Guds nåd och hjälp gärna göra.</p>	<p><i>Prästlöfte:</i> <i>Endast en fråga:</i> Är ni villiga att full- göra detta [som den föregående texten med utläggning beskriver]? – Ja!</p>

81 Den medeltida ordningen, Strömberg 1955, s. 153–157, 166–171; Wittenberg-
ritualet, Eckerdal 1985, s. 346 f.

<p><i>Veni, sancte Spiritus eller Veni, creator Spiritus</i> Biskopen säger därefter: Ni som skall ordineras till präster: det anstår er att fram- bära [kyrkans offer] och välsigna, förestå [församlingen] och förkunna, döpa och i alla avseenden överflöda i goda gärningar som är välbehagliga för Gud.</p>			---
<p><i>Handpåläggning + Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris [...] Vigningsbön</i></p>	<i>Handpåläggning</i>	<p><i>Handpåläggning Fader vår</i> <i>Bön för de nyvigda</i></p>	<p><i>Handpåläggning Fader vår</i> <i>Bön för de nyvigda</i></p>
<p><i>Smörjelse av händerna + kalk och patén och fullmaktsoverläm- nandet</i></p>	---	---	---
<p><i>Avslutande välsignelse, att de nyprästviga må till Gud kunna frambära välbehag- liga offer för folkets synder och överträ- delser + Pax</i></p>		<p><i>Slutförmaning Gå och fød Kristi hjord [...] och var hjorden till ett före- döme att efterfölja</i></p>	<p><i>Slutförmaning Gå och fød Kristi hjord [...]</i></p>
<i>Mässans offertorium</i>		<i>Mässans introitus</i>	<i>Mässans offertorium</i>

Summary

Christer Pahlmblad, D.Th.
Docent at Lund University, Sweden
E-mail: christer.pahlmblad@ctr.lu.se

Holy Water, Charms and Ordination Vows. A Dispute About Ritual Practices and Superstition in the Era of the Red Book

The point of departure for the article is the tract *On False Exorcists* written in 1579 Jesper Marci, the vicar of Vadstena in the diocese of Linköping. The treatise quotes a letter in which Hans Pauli Montanus, chaplain to the Birgittine sisters in Vadstena, describes his use of holy water and exorcisms. Hans Pauli claims that he has healed people, restored ore to depleted mines and repaired broken tools by means of holy water. He had taken the rite for blessing holy water and the texts of exorcisms and prayers from a book that he found in Falun in 1570, entitled *Consecratio major[is] salis et aquae contra daemoniacas infestationes*, "The Great Blessing of Salt and Water Against Disturbances by Evil Spirits". Jesper Marci levels sharp criticism both against Hans Pauli's in his opinion superstitious use of holy water and against the sacramentals of the Roman Church in general.

Hans Pauli had probably made use of rites like those found in a Danish ritual (*manuale*) from the fourteenth century and in a manuscript from the 1550s used by the priest Severinus in a parish just north of Lund. The latter, a small paper manuscript written in a simple cursive hand, may give us some idea of the manuscript used by Hans Pauli.

The article also presents two other texts containing criticism of the traditional sacramentals: a polemical tract by the Bishop of Linköping, Martinus Olai Gestricius, written in 1577 against the "Red Book", i.e. the Order of Mass published in 1576 by King Johan III, *Liturgia Svecanae ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis*; and a tract against holy water which Laurentius Petri, archbishop of Uppsala 1531–1573, had published already in 1538. Although it has no direct bearing on the *Liturgia*, Martinus Olai treats in detail the episcopal

consecrations of oils and chrism on Holy Thursday as well as the ordinary blessing of holy water. The passages where he does this are largely quoted verbatim from Johannes Brenz' *Apologiae Confessionis Wirtenbergensis* published 1555–57. Maybe Martinus Olai had heard about the debacle concerning Hans Pauli and for this reason spent an inordinate number of pages on Roman Catholic ritual practices.

From the writings of these three authors, three main arguments against sacramentals can be distilled:

1. Holy Scripture contains no precepts about such practices, so they must be regarded as mere human inventions.

2. Sacramentals ascribe to created things a holiness and power that they do not and cannot possess by nature. Already the baptismal ritual in *Een handbock på Swensko* 1529 says, in accordance with the Lutheran understanding of creation, that there is no "need to exorcize the salt, as has hitherto been done, since it is by nature God's unspoil creation".

3. Laurentius Petri rejects the use of holy water since it derogates from God's promise of forgiveness for sins through the means he himself has instituted, granted to those who in faith hold on to that promise.

In his tract Jesper Marci criticizes Hans Pauli for having broken the vows of his ordination. The rites at ordination described by Jesper Marci are otherwise unknown, but he assumes that they are familiar to his readers and generally practised: the bishop presents "the entire Holy Scriptures" and a chalice to the ordinands, who one by one lay their hands on them as they make their promises. The ceremony of the chalice has a parallel in the medieval rite of ordination, at the point when the bishop anoints the newly ordained priest's hands and grants him power to "present sacrifice to God and celebrate mass for both the living and the dead". In the ritual described by Jesper Marci, however, the ceremony has an entirely different meaning and relates to a "lutheranized" ordination oath, in which the ordinand promises to flee false doctrine, proclaim the Word of God rightly, administer the sacraments in accordance with the Scriptures and not offend anyone by his conduct.

Jesper Marci's description is the only glimpse we have of a reformed Swedish ordination rite earlier than that of the proposed Church Order of 1561 and the ratified Church Order of 1571.

By mentioning "the entire Holy Scriptures" Jesper Marci suggests that Hans Pauli was ordained after 1541, the year when the Bible was first published in Swedish, since no complete Bible (either in Swedish or in Latin) existed in Sweden before that year. On the other hand, the papal nuntio to King Johan III, the Jesuit Antonio Possevino, evidently accepted Hans Pauli as a properly ordained Roman Catholic priest, which suggests that he had been ordained in the 1530s by one of the remaining bishops that Rome regarded as legitimate.

If we accept both terms of this equation, we must suppose that the rite of ordination already in the 1530s had been altered in a way that was acceptable both to the remaining reformist bishops who were loyal to Rome and to the Lutheran bishops. The change most urgently desired by the reformers was surely to remove the anointing of hands and the granting of power to present sacrifice and celebrate mass for the deceased. If these elements were suppressed, the ceremony with the chalice could be transferred to the oath at the beginning of the rite. In harmony with the medieval practice of swearing on the Gospel Book, the New Testament in Swedish, published in 1526, could have been used in lieu of the entire Bible.

However, the anointing of hands and the granting of power to present the sacrifice of the mass was by the medieval church regarded as necessary for ordination (as evidenced by the pontifical, which uses *ordinandi* before the anointing and *ordinati* afterward). This casts doubt on whether Possevino would have accepted such a reformed rite of ordination as valid – if he knew that it had been used. But there is no reason to doubt that Jesper Marci described something that was actually practised in a Lutheran ordination rite. How Hans Pauli became a validly ordained Roman Catholic priest remains to be demonstrated.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Kalmar

Hos Gabriel Kvillner

Marginalanteckning, anvisning om subdiakonvigning i ett exemplar av *Kyrkoordningen* 1571.

Linköping

Linköpings stiftsbibliotek (LiSB)

T 137, s. 269–290, Martinus Olai Gestricius, *Een kort, klar och beskedeligh wthlegning öf-fuer then förklaring som j Stocholm skedde anno 1577*

T 147, Jesper Marci, *Een lithen vnderwijsningh och berettelse om falska Exorcister*, 1579 (?)

Lund

Lunds universitetsbibliotek (LUB)

Severinus, *Pars æstivalis evangeliorum dominicalium*, 1552, manuale, fol. 222^r–244^r.

Hos Kjell-Åke Modéer

Lagsamling, 1600-talets första hälft, *In ordinatione Diaconorum, Oratio*, fol. 250^v.

Tryckta källor och anförd litteratur

Adversus Synodi Tridentinæ Restitutionem seu continuationem . . . , Argentorati 1565.

Andrén, Åke, 1999, *Sveriges kyrkohistoria*. 3. *Reformationstid*, Stockholm.

Angenendt, Arnold, 2000, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (2. Aufl.), Darmstadt.

Béraudy, Roger, 1961, "L'initiation chrétienne" i Aimé-Georges Martimort (ed.), *L'église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris m.fl., s. 514–551.

Brenz, Johannes, 1557, *Apologiæ Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini D. Christophori Ducis Vuirtenbergensis*, 2, Francoforti.

Brenz, Johannes, 1559, *Apologiæ Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini D. Christophori Ducis Vuirtenbergensis*, 3, Francoforti.

Chemnitz, Martin, 1565–1573, *Examen Concilii Tridentini* [1565–1573], Berolini 1861.

Claeson, Erik, 2016, "Jag gör nu detta vatten friskt, det skall inte längre orsaka död eller missfall". *Utgåva av ordningen för Benedictio maior salis et aque avsedd för Benedictio ville annuatim ur Manualet från Holmby 1552*, kandidatuppsats i latin, Språk- och litteraturcentrum, Lunds universitet. Tillgänglig: <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8895578> [2017-05-22].

Cnatingius, Hans, 1952, *Diakonat och venia concionandi i Sverige intill 1800-talets mitt*, Stockholm.

Collijn, II = Collijn, Isak, *Sveriges bibliografi intill år 1600*, band II, 1530–1582, Uppsala 1927–1931.

Darragon, Benoît, 1961, "Les bénédictions" i Aimé-Georges Martimort (ed.), *L'église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris m.fl., s. 641–655.

Decreta Alexandri I papæ, *Patrologia Latina* (ed. J.-P. Migne), vol. 130, Paris 1841–1864.

- Decretum Gratiani ... vnà cum glossis*, Romæ 1582.
- De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, Città del Vaticano 1968.
- Duffy, Eamon, 1992, *The Stripping of the Alters. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven & London.
- Eckerdal, Lars, 1985, *Svenska kyrkans gudstjänst. Vignings- och mottagningshandlingar. Bilaga 6* (SOU 1985:48).
- Fæhn, Helge, 1980, ”Dåp”, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, band 3, sp. 414–418.
- Falck, Erik, 1558, *Een kort vnderwijsning om några aff the förnemligaste Articular j then Christeliga Läron ...*, Stocholm.
- Fallberg Sundmark, Stina, 2008, *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition* (Bibliotheca Theologiae Practicae 84), Skellefteå.
- Gummerus, Jaako, 1902, *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* (Skrifter utgivna af Kyrkohistoriska föreningen II:2), Uppsala.
- van Haag, Theodor, 1944, ”Die apostolische Sukzession in Schweden”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1944, s. 1–168.
- Handboken 1529 = ”Een handbock påå Swensko, ther doopet och annat mera vthi ståår” [Stocholm 1529], *Samlade skrifter av Olavus Petri*, utg. Bengt Hesselman, Upsala, band II, s. 313–367.
- Handboken 1557 = *Een handbook, ther vthi döpelsen och annat meer christeligha förhandlas*, Stocholm 1557.
- Holmquist, Hjalmar, 1933, *Svenska kyrkans historia*, III:1, Stockholm.
- Ivarsson, Gustaf, 1970, *Johan III och klosterväsendet* (Bibliotheca Theologiae Practicae 22), Lund.
- Johansson, Hilding, 1950, *Hemsjömanualen. En liturgi-historisk studie* (Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 24), Stockholm.
- Johansson, Hilding, 1955, ”Vattenvigningar i Sverige efter reformationen”, *ARV. Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning*, vol. 11, s. 38–63.
- Johansson, Hilding, 1980, ”Dåp”, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, band 3, sp. 419 f.
- Jounel, Pierre, 1961, ”Les ordinations” i Aimé-Georges Martimort (ed.), *L’Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris m.fl., s. 477–513.
- KO 1571 = *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. Sven Kjällerstöm, Lund 1971.
- KOF 1561 = *Laurentius Petris handskrivna kyrkoordning av år 1561*, utg. Emil Färnström (Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 34), Stockholm 1956.
- Laurentius Petri, 1538, *Een forclarning om wijgdawatn*, [Stockholm].
- Laurentius Petri, 1566, *Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier Scriffuin Aff Erchebiscop Lars ... 1566*, Wittenberg 1587.
- Liturgia Svecanæ ecclesiæ = *Liturgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis* (*Johan III:s Röda bok*), faksimil, Malmö 1953.
- Manuale Lincopense = *Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Katholische Ritualbücher Schwedens und Finnlands im Mittelalter*, hrsg. Joseph Freisen, Paderborn 1904, s. 1–128.
- Manuale Notmark = *The Manual from Notmark*, ed. Knud Ottosen (Bibliotheca Liturgica Danica. Series Latina, vol. I), Copenhagen 1970.

- Manuale Sarum = *Manuale ad vsum percelebris ecclesie Sarisburiensis* ... Ed. A. Jefferies Collins (Henry Bradshaw Society, vol. XCI), London 1960.
- Manuale Upsalense = *Manuale Upsalense. Utg. efter det nyrekonstruerade exemplet i Kungl. biblioteket* av Isak Collijn (Kungl. bibliotekets handlingar. Bilagor. N.F. 1), Stockholm 1918.
- Manckrell, Joh. Fr., 1844, *Westerås Stifts Herdaminne*, del 2, Upsala.
- Nyman, Helge, 1963, *Ordinationslöfte och prästed i Sverige-Finland efter reformationen* (Acta Academiae Aboensis. Humaniora XXVI:2), Åbo.
- Nyman, Magnus, 1997, *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala.
- O'Malley, John, 2012, *De första jesuiterna*, Skellefteå.
- Osbeck, Pehr, 1758, *Anledningur Til Nyttig Upmärksamhet Under Chinesiska Resor, Uppgifne I Kongl. Vet. Academiens, Uti Et Inträdes-tal, Den 25 Februarii, 1758*, Stockholm.
- Pahlmblad, Christer, 2004, "Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten", *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 120-149.
- Piltz, Anders, 2016, "Örat tar över. Trons avmaterialisering på 1500-talet", *Dofien av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding SJ & Magnus Nyman, Skellefteå, s. 45-92.
- Platz, Conrad Wolfgang, 1594, *Lucus succisus Errorum Pontificiorum*, Tübingen.
- Pontificale Romanum = *Pontificale secundum ritum sacrosanctae Romanae ecclesiae* ..., Venetiis 1520.
- SAOB = *Svenska Akademiens ordbok*.
- Silfverstolpe, Carl, 1898, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar* (Handlingar utgifna genom Svenska autograf sällskapet 4), Stockholm.
- Stattliche Ausführung der Ursachen darumben die Chur und Fürsten auch andere Stende der Augspurgischen Confession dess Babst Pij VIII. ausgeschriben vermeint Concilium ... nicht besuchen künden*, Tübingen 1583.
- Strömberg, Bengt, 1955, *Den pontifikala liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden*, Lund.
- Swanson, Robert N., 1995, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, Cambridge.
- Theiner, Augustin, 1839, *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl*, II, *Urkunden-Buch*, I, Augsburg.
- Troil, IV = *Skrifter och handlingar til Upplysning i Svenska Kyrko och Reformations Historien*, utg. Uno von Troil, del IV, Upsala 1791.
- Vadstenadiariet. Latinsk text med översättning och kommentar*, utg. Claes Gejrot (Kungl. Samfundet för utgivande av handskrifter rörande Skandinaviens historia. Handlingar 19), Stockholm 1996.
- Documents of the Baptismal Liturgy*, ed. E. C. Whitaker & Maxwell E. Johnson, 3rd ed. (Alcuin Club collections 79), London 2003 [2nd ed. 1970].
- Wieselgren, Peter, 1835, *Sveriges sköna litteratur*, del 3, Lund.



Ekumenisk konferens i Osby, 16–18 augusti 1936. *1:a raden:* kyrkoherden Sven Sorthan, Saltrik, Åland; Brother David, Society of the Sacred Mission, Kellham College, England; vice pastorn Lechar Johannesson, Gudhem; Father Arthur Gabriel Hebert, SSM, Kellham College; kyrkoherden Gunnar Rosendal, Osby; kyrkoherden Wilhelm Harsten, Burseryd; pastorsadjunkten Torvid Rosengren, Osby; cand. theol. Holger Dahl, ledare för Theologisk Oratorium, Köpenhamn. *2:a raden:* sogneprest Jacobsen, Danmark; sogneprest J. Bruun, ledare för Sct. Ansgar Broderskab, Danmark; sogneprest Carl August Örnning, Danmark; kyrkoherden Alexander de Ronbetz, Kristi förklarings rysk-ortodoxa församling i Stockholm; kyrkoherden Waldemar Nyman, Finström, Åland; prosten August Grünberg, Estland. *3:e raden:* Prärrer Walter Drobnitzky, Fausstad, Niedersachsen (nuv. Wschowa i Polen), ledare för Hochkirchliche Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses, kontraktspresten Jöns Källblad, Hjärsås.

”Flammande av kyrklig nitälskan”

Om receptionen av boken Kyrklig förnyelse

CHRISTIAN BRAW

Inledning

I slutet av november år 1935 utkom Gunnar Rosendals banbrytande verk *Kyrklig förnyelse*. Samtidigt gav han ut en uppsatssamling – *Kyrkans år 1936* – med 16 uppsatser kring ämnet Kristi Kyrka. I bönen följde han böckernas väg ut över landet: ”Herre, Herre, låt dessa böcker uppväcka nytt liv i din Kyrka i Sverige, och låt dem finna en stor ingång i våra prästgårdar.”¹

Fader Gunnar var ingen okänd man 1935, inte heller var han en ensam röst. Han hade redan gett ut fyra uppmärksammade böcker på Diakonistyrelsens förlag.² De hämtade alla inspiration för Kristi Kyrkas framtid ur kyrkohistorien. 1935 hade Fader Gunnar varit talare vid kyrkodagarna i Nyköping.³ 1935 hade han också börjat ge ut *Uppsatser kring Ord och Sakrament i Kristi Kyrka*. Där hade han samlat en krets av tio medverkande, bland dem biskop Gustaf Aulén och professor Yngve Brilioth. I det tredje häftet kunde han meddela att skriftserien nu hade 2800 abonnenter.⁴

Teologiskt sett är allt detta en del av den stora strömning i den västerländska kristenheten som gjorde 1900-talet till ”Kyrkans århundrade” – *Das Jahrhundert der Kirche*.⁵ Inspirationen nådde Sverige genom den engelska högkyrkligheten, anglokatolicismen, den

1 Osby församlings gåvo- och krönikebok, I (manuskript), s. 52. Krönikeboken är en löpande redogörelse för händelser i Osby församling. Den fördes av Fader Gunnar under hela hans tid i Osby, på uppmaning av biskop Edvard Rodhe.

2 Rosendal 1931, 1932, 1933 och 1934.

3 Föredraget publicerades våren 1935 som småtryck: Rosendal 1935b.

4 Fyra häften utkom 1935, därefter upphörde serien.

5 Titeln på Otto Dibelius mest kända verk, Dibelius 1927 (6. uppl. 1928).

ekumeniska rörelsen⁶ och det tyska evangeliska uppvaknandet med namn som Wilhelm Stählin⁷ samt den romersk-katolska folkliturgiska rörelsen.⁸ Gunnar Rosendals bok var inte bara en vision eller fromma önskningsar, det var en konkret verklighet, framvuxen och prövad i högst vanliga folkkyrkoförsamlingar – och det hade fungerat! Det var möjligt! Fader Gunnar hade prövat sig fram i församlingsarbetet 1927–1934 i Trelleborgs S:t Nikolai⁹ och därefter i Osby.

Fader Gunnar har ett omfattande författarskap, och hans gärning har också behandlats av andra. Redan i festskriften *Opuscula ecclesiastica* (1972) finns flera viktiga bidrag, bland dem Jan Redin: *Cirklar kring Fader Gunnar*. Jan Redin har också behandlat *Kyrklig förnyelses* verkanshistoria i skriften *Kyrklig förnyelse – hur gick det sedan?* (1971). Samlingsverket *Gunnar Rosendal – En banbrytare för kyrklig förnyelse* (2003) innehåller bland annat en uppsats av Kjell Blücker om den bakomliggande kyrkosynen, ”Kyrka med stort K”.¹⁰ Av dessa och andra verk ligger denna framställning närmast Jan Redins skrift, men med den skillnaden att han koncentrerar sig på läsarnas praktiska förverkligande av visionen, medan vi här skall söka förstå deras omedelbara reception av bokens tankar.

De människor vi här skall möta är alla döda. Men det är likafullt ett mänskligt möte, där vår uppgift är att förstå.¹¹ Vad vi vill förstå är det som J. A. Eklund kallade *andeliv*, dvs. den aspekt av mänskligt liv som inte låter sig vägas på våg eller mätas med måttband.¹² Inget mänskligt möte är sådant att vi lär känna den andre genom en kylig, kritisk distans. Vi är varken förhørsledare, åklagare eller domare. Intar vi den attityden når vi aldrig fram till ett mänskligt möte, och då kan vi inte heller förstå. Vi är människor som har att möta människor på ett jämställt plan. Av Wilhelm Dilthey har vi lärt oss att

6 Se Nygren 1955, s. 7.

7 Se *Berneuchener Buch*.

8 Hector 1972, s. 88.

9 Centerwall 2008.

10 Se även Braw 1994 och 1999.

11 Nordin 1995, s. 251–253; Melberg 1997, s. 17.

12 Eklund 1919, s. 5 ff.

inlevelsen är vägen till förståelse. Det gäller även i ett möte som detta, där vi kommer att möta de döda genom deras texter. Därför skall vi inte eftersträva avstånd utan närhet. Vi kommer till detta möte från vår egen värld, inneslutna i vår egen horisont, som i mycket skiljer sig från deras. För att det skall bli ett jämställt, mänskligt möte behöver vi eftersträva vad Hans-Georg Gadamer kallar en ”horisontsammansmältning”,¹³ där vi träder in i deras värld och låter oss påverkas av dem. Endast i detta jämställda möte når vi fram till att förstå. Då blir det ett *intresse* – i verklig mening – ett *inter esse*, en närvaro mitt i det vi söker förstå. Om vi lyckas blir det något av vad Peter Stuhlmacher kallat ”Theologie des Einverständnisses”.¹⁴

”En mäktig appell”

Vad var det som gjorde att *Kyrklig förnyelse* fick en sådan betydelse? Vad var det läsarna fäste sig vid? Förlaget kunde notera tio recensioner i dagstidningar samt en ledare, förutom recensioner i den kyrkliga pressen. Flera viktiga kyrkliga företrädare hade gjort uttalanden i andra sammanhang. Det var med skäl förlaget kunde kalla verket ”höstens mest omdiskuterade kyrkliga bok”.¹⁵ Gustaf Aulén skrev: ”En bok, flammande av kyrklig nitälskan och kyrklig hänförelse. En bok, som verkligen vill något och som kan säga det den vill med sådant eftertryck att den ovillkorligen fångar uppmärksamheten. En bok, som skall väcka både tacksamhet och gensägelse och som skall sätta sina spår i svenskt kyrkoliv.”¹⁶ Detta skrev alltså Gustaf Aulén redan 1935. Han fick rätt i alla avseenden. Gensägelsen som Fader Gunnar mött skulle han två år senare behandla i boken *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*.

I Nya Dagligt Allehanda – den tidens ledande konservativa dags-

13 Gadamer 1997; Nordin 1995, s. 503–505. Jfr Hägglund 1974.

14 Stuhlmacher 1986.

15 Informationsblad från förlaget Pro Ecclesia, s. 2. *Kyrklig förnyelse* recenserades varken i Svensk Kyrkotidning eller i Församlingsbladet (organ för Diakonistyrelsen).

16 Informationsblad från förlaget Pro Ecclesia, s. 2.

tidning – skrev fil. dr Knut Hagberg, dåtidens viktigaste kristne publicist: ”Kanske är det framtidssignaler vi lyssna till. Kanske inte. Man lyssnar i varje fall med intresse. Boken är som sagt också utmärkt skriven.”¹⁷ Hagberg är reserverad men inte oberörd. Komminister Bo Giertz skrev i Karlstads stiftsblad: ”Vi stå här inför en mäktig appell till nyfödelse av vår svenska kyrka *inifrån*, genom bön och andakt, genom ett stilla och regelbundet bruk av Ord och sakrament.” Giertz hade tagit till sig den kyrkliga förnyelsen som en personlig förnyelse, ett sätt att leva. Professor Efraim Briem skrev i Sydsvenska Dagbladet: ”[...] i en tid av ofta nivellerande individualism icke minst på det religiösa livets område, är i sanning denna starka och orädda förkunnelse av kyrkan såsom den bestående samfundsmakten och den fasta hållpunkten i de tillfälliga strömningarnas flytande kaos av största värde.” Briem hade hört klangen från *das Jahrhundert der Kirche*. Komminister Nils Ehrenberg var entydigt positiv i Helsingborgs Dagblad: ”Alla som inse eller ana, att kyrklig förnyelse i ordets djupaste mening, är en fråga om död och liv för vårt svenska folk, måste därför med glädje ta emot denna bok.” Recensenterna beskriver ett spektrum från återhållsamhet till entusiasm, men ingen är oberörd. Fader Gunnar själv sammanfattade på våren 1936 bokens mottagande: ”Naturligtvis förekomma ytterst harmsna recensioner och motstånd saknas ej. Dock synes prästerskapet i allmänhet med glädje hava mottagit boken.”¹⁸

Bo Giertz var församlingspräst och hade alltså möjlighet att i praktisk handling förverkliga något av det som Fader Gunnar syftade till. Hur lästes *Kyrklig förnyelse* av andra unga präster i samma generation? Vi skall i det följande söka svaret på den frågan genom att ta del av anteckningar i några unga prästers exemplar av boken. Vi får följa deras understrykningar och anteckningar, vilka framgår av notapparatens. Det blir alltså endast det som dessa har tagit till sig ur boken, som vi skall stanna inför. Vi läser den med deras ögon och tar till

17 Informationsblad från förlaget Pro Ecclesia, s. 3. De följande tre citaten återges från samma källa.

18 Osby församlings gåvo- och krönikebok, I (manuskript), s. 59.

oss det som var relevant för dem just då. I den meningen blir det en fallstudie. Med denna metod kan vi få en föreställning om bokens reception som når djupare än recensionerna. Detta innebär att vi inte får en bild av hela bokens upplägg, inte heller av den problematik som den negativa kritiken pekade på. Detta är inte heller avsikten. Syftet är istället att få en bild av det i boken som kom att inspirera några unga präster för hela deras livsgärning.

Den förste är Ivar Landervik (1907–1994), prästvigd 1936. Vi skall komma honom särskilt nära genom att också ta del av ett föredrag om *Kyrklig förnyelse* som han höll 11 maj 1936 för Jönköpings och Njudungs prästsällskap.¹⁹ Han hade skaffat sig boken vintern 1936. Ivar Landervik var från Vetlanda och hade både en frikyrklig och en kyrklig bakgrund. Som tonåring hade han blivit frälst i Svenska Missionsförbundet. Han kallade det själv sin första omvändelse.²⁰ Under studietiden vid Lunds privata elementarläroverk förlorade han tron på Kristi uppståndelse genom en liberalteologisk lärare. En annan lärare, Gustaf Lindeberg, hjälpte honom tillbaka till tron.²¹ Viktigt är också en personlig upplevelse vid en nattvardsgång.²² Innebörden i den klarnade genom Yngve Brilioths bok *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*.²³ Redan under studietiden i Lund tog Ivar Landervik intryck av den kyrkliga förnyelsen.²⁴

Landerviks vän och studiekamrat Otto Svennebring (1907–1994) kom från Rydaholm. Han prästvigdes 1937.²⁵ Tor-Hugo Holmström (1910–1986) från Ljungby söder om Kalmar hade redan som barn påverkats av den gammalkyrkliga pietismen. Han prästvigdes 1933.²⁶ Nils Nicklason (1911–1985) kom från Hjälmseryd, där hans far var

19 I arkiv för Sodalitium Sancti Sigfridi, Hjälmserydsstiftelsen, Hjälmseryd. Se även Ivar Landervik, *Levernesbeskrivning, Tillägg*, manuskript hos Eva Landervik, Göteborg, s. 2.

20 Landervik, *Levernesbeskrivning*, s. 5.

21 Landervik, *Levernesbeskrivning*, s. 6.

22 Landervik, *Tillägg*, s. 2.

23 Landervik, *Tillägg*, s. 2.

24 Johansson 2005, s. 29 ff.

25 Bexell 1996, s. 266 ff.

26 Bexell 1990, s. 225 ff.

kyrkoherde. Denne var en medvetet kyrklig präst, men Nils farfar, som också bodde i prästgården, var ledare för bygdens baptister.²⁷ Genom de noteringar som Nils gjort i boken *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan* (1937) skall vi söka spåra hur debatten kring den kyrkliga förnyelsen togs emot av en ung präst. Boken kom i hans hand 1938, när han var pastorsadjunkt i Nässjö.

De fyra nu nämnda unga männen gick alla med i den högkyrkliga bönegemenskapen Sodalitium Sancti Sigfridi, som bildades 1947.²⁸ Den femte är Gustaf Adolf Danell (1908–2000) från Skara, prästvigd 1934 av sin far, biskop Hjalmar Danell. Redan 1927 hade Gustaf Adolf Danell lyssnat till Gunnar Rosendal. Denne hade vid det kyrkliga ungdomsmötet på Börtingekloster talat om nödvändigheten av Svenska kyrkans förnyelse. Det var för den unge lyssnaren som ”en befriande elektrisk stöt”.²⁹ Sitt exemplar av *Kyrklig förnyelse* fick han 8/8 1937 med personlig dedikation av Fader Gunnar. Också Gustaf Adolf Danell tillhörde kretsen kring Sodalitium Sancti Sigfridi.

Lars Lindhagen (1906–1982, prästvigd 1929) köpte boken redan i november 1935, när den var som mest omdebatterad.³⁰ Lars Lindhagen blev kyrkoherde i Saltsjöbaden 1956 och gjorde en stor insats för den kyrkliga förnyelsen genom förlaget Kyrkligt forum.

Boken *Kyrklig förnyelse* är klart och logiskt uppbyggd – först en inledning om behovet av kyrklig förnyelse, sedan de fyra medlen till kyrklig förnyelse: bekännelsen, sakramenten, ämbetet och liturgin, och så en avslutning med bemötande av tänkbara invändningar.

När Ivar Landervik 11 maj 1936 skulle tala om boken inför prästerna i Jönköpings och Njudungs prästsällskap, började han med att ge sin egen samtidsbild. För honom är det församlingens försvarande och utdöende som gör den kyrkliga förnyelsen nödvändig.

27 Bexell 1990, s. 72 ff.

28 Bexell 1990, s. 76.

29 Bexell 2002, s. 22 f.

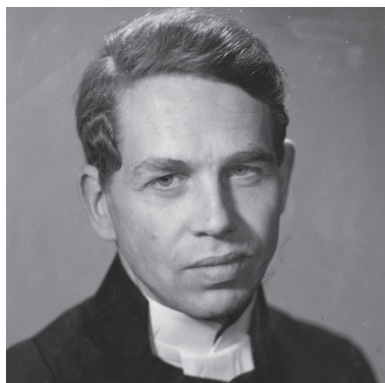
30 Lars Lindhagen var präst i Stockholms stift och skulle minnestecknats vid prästmötet där 1987. I domkapitlets arkiv finns emellertid inga minnesteckningar från detta prästmöte.



G A Danell



Ivar Landervik



Lars Lindhagen



Nils Nicklason



Otto Svennebring



Tor-Hugo Holmström

Han berättar om en präst som i sin ämbetsberättelse skrev: ”Min sista nattvardsgäst har under året skördats av döden.”³¹ Ivar Landervik var våren 1936 pastorsadjunkt i Stockaryd, där det regelbundna nattvardslivet hade upphört redan före hans ankomst.

Detta är bakgrunden till Ivar Landerviks positiva inställning till boken. Han ger visserligen ett erkännande åt andra nya ansatser i kyrkolivet. För honom tedde sig Lundateologin med Anders Nygren som något lovande i jämförelse med den liberala teologin. Det gällde också ungyrkligheten och det frivilliga församlingsarbete som understöddes av Diakonistyrelsen. Men han såg också att detta inte räckte. Allt det frivilliga församlingslivet kunde bli en energitjuv, som slukade all prästens kraft.³² Fader Gunnar hade själv upplevt detta.³³ Var finns då vägen till en verklig förnyelse av församlingslivet? Ivar Landervik trodde inte på att låna in frikyrkliga arbetsformer. Gång på gång understryker han att den kyrkliga förnyelsen ”måste vara en förnyelse av det som redan finns”.³⁴ Kyrkan kan inte förnyas utifrån. Liksom ett träd får nya blad inifrån, från saven, så måste också den kyrkliga förnyelsen komma inifrån.³⁵ Och detta ”inifrån” finns redan i den kyrkliga förnyelse, som nu är på gång och som Fader Gunnar beskrivit med fyra drag. Ivar Landervik uppfattar alltså inte *Kyrklig förnyelse* som en vision utan som en koncentrerad beskrivning av något som redan sker. Det är precis så Fader Gunnar har avsett sin bok.

Hur läste då våra fem unga präster det första avsnittet i boken, det som handlar om förnyelsens nödvändighet? Det är Otto Svennebring som har varit flitigast med pennan. En punkt där det brände till för honom gällde det kyrkliga ungdomsarbete där man försökte locka ungdomen med idrott. För Fader Gunnars egen del var det självupplevt. Det var så han hade agerat som komminister i Färingtofta. Det är sin egen erfarenhet han skildrar: ”[...] ungdomen tog

31 Landervik, föredrag, s. 3 f.

32 Landervik, föredrag, s. 11.

33 Rosendal 1935a, s. 14.

34 Landervik, föredrag, s. 6.

35 Ibid.

betet och undvek skickligt kroken”.³⁶ Prästerskapets inre sekularisering kunde få ämbetsmannaprästens, expeditionskarlen gestalt.³⁷ Men alla försök av prästen att bli hörd genom att vara något annat än just präst är fåfänga. Fader Gunnar skriver: ”Det vore ju också onekligen rätt häpnadsväckande om folket skulle bli mera andligt ju mera världsligt prästerskapet tedde sig.”³⁸

Ivar Landervik tog till sig de samvetsprövande orden: ”Har du sökt Gud, då du förgäves sökte din församling [...] prästen har sitt existensberättigande ej i sin framgång utan endast och allenast i sin trohet mot Ord och sakrament under vaksamhet och bön.”³⁹ Det är inte genom nedtoning av den prästerliga identiteten han tjänar Gud. Ivar Landervik lät sig för hela livet präglas av denna insikt: ”Där prästen är medveten om att han är Guds tjänare, där fostras folket i vad vi kunna kalla liturgisk stil.”⁴⁰ Vad som avses med liturgisk stil är ämnet för bokens fjärde avsnitt, som huvudsakligen behandlar lekmannens uppgift. Med ”stil” avses närmast livsstil eller livsmönster.

Gustaf Aulén hade förutsett att *Kyrklig förnyelse* skulle mötas av gensägelse och invändningar. I sin följande bok – *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan* – bearbetar Fader Gunnar en del av kritiken. Han tar sin utgångspunkt i aposteln ord: ”Han ville göra oss skickliga att utföra sitt tjänarvärv, att uppbygga Kristi kropp [...]” (Ef 4:12). Det var just detta som den kyrkliga förnyelsen handlade om, att bygga upp Kristi Kyrka, Kristi kropp. Den liberala teologin, som dominerat i flera årtionden, hade sitt fokus på individen. Fader Gunnar behandlade denna problematik redan i sin första doktorsavhandling, *Nutida teologi och förkunnelsen* (1926). Där skrev han: “[...] individen dör, om den saknar gemenskapen”.⁴¹ Det är gemenskapen kring

36 Rosendal 1935a, s. 9. Noteringarna om exemplaren av boken anges med förkortningar: IL = Ivar Landervik, OS = Otto Svennebring, THH = Tor-Hugo Holmström, NN = Nils Nicklason, LL = Lars Lindhagen, GAD = Gustaf Adolf Danell.

37 Rosendal 1935a, s. 10. OS

38 Rosendal 1935a, s. 12. OS

39 Rosendal 1935a, s. 15. IL

40 Rosendal 1935a, s. 16.

41 Rosendal 1926, s. 24.

Kristus som den kyrkliga förnyelsen syftar på, när den talar om att bygga upp Kristi kropp. Samtidigt är Kyrkan som Kristi kropp något större än den mänskliga gemenskapen, eftersom den är *Kristi* kropp. Efraim Briem hade uppfattat värdet i detta synsätt i sin recension av boken 1935.

Tre år senare tog Nils Nicklason till sig Fader Gunnars bearbetning av kritiken genom den nya bok som 1937 kom ut som en fortsättning. Kritiken hade i hög grad kommit från en individualistisk ståndpunkt – det viktiga var individens förnyelse. Fader Gunnar svarar 1937: "Under det att den kritiska parten ivrar för en mer obestämt präglad förnyelse, som likaväl kan föra till kyrklighet som frikyrklighet, kräver författaren till 'Kyrklig förnyelse' en personlig förnyelse som är kyrkligt präglad."⁴² Nils Nicklason har strukit under med dubbla streck. Han var vid denna tid pastorsadjunkt i det frikyrkligt präglade Nässjö. Men vad innebär då en kyrkligt präglad förnyelse? Fader Gunnar svarar att det är att förverkliga dopförbundet och konfirmationen.⁴³ Det avgörande är alltså inte frälsningsupplevelsen, segern i troskampen eller den intellektuella övertygelsen utan det som Gud har gjort och gett genom dopet och konfirmationen. Detta innebär en förflyttning av tyngdpunkten från det subjektiva och individuella till det objektiva och gemensamma. Redan 1926 hade Fader Gunnar skrivit: "Vi behöva mer än något annat det objektiva, det i sig värdefulla, det som står, när vi falla."⁴⁴ Och han fortsätter: "*Vi behöva Gud.*"⁴⁵ Den gången var *das Jahrhundert der Kirche* endast ett svagt vinddrag i den liberalt dominerade svenska teologin. I det praktiska kyrkolivet var det annorlunda. J. A. Eklund hade i dikt och förkunnelse lyft upp den faktiskt förefintliga Svenska kyrkan till något mycket mer än "stenkyrkan", som den fick heta i den frikyrkliga polemiken. 1925 hade Nathan Söderblom samlat stora delar av den världsvida kristenheten till det ekumeniska möte i Stockholm som för den unge Gunnar Rosendal

42 Rosendal 1937, s. 15. NN

43 Rosendal 1937, s. 16.

44 Rosendal 1926, s. 32.

45 Ibid.

blev ett omvälvande möte med den levande Herren. 1932 kom en för svensk teologi avgörande kursändring genom Olof Lintons avhandling *Das Problem der Urkirche*. 1939 gav Bo Giertz ut *Kristi Kyrka*. 1942 stämde hela det teologiska etablissemanget in genom *En bok om kyrkan*. Yngve Brilioth fanns inte med där, men 1945 anordnade han en konferens i Jönköping med Anders Nygren, Ivar Hylander, Ruben Josefson och Anton Fridrichsen som föreläsare. Den resulterade i boken *Den nya kyrkosynen* (1946). Det handlade för Brilioth om ”en väg på vilken den teologiska forskningen liksom av inre tvång förts fram”.⁴⁶ De ekumeniska Faith and Order-konferenserna i Edinburgh och Oxford 1937 var för honom en viktig inspiration i arbetet med den nya kyrkosynen.⁴⁷

Vi vänder tillbaka till 1938. Då läste pastorsadjunkten Nils Nicklason i Nässjö Fader Gunnars bok från 1937, och med dubbla streck strök han under orden: ”Herren Kristus efterlämnade icke någon upptecknad lära. Det enda han efterlämnade var de tolv apostlarna, Dopet, skriftermålet och Nattvarden, en skara av trogna och sitt eget bestående verk, som senare framställdes i Kyrkans kanoniska skrifter [...]”⁴⁸ I Kyrkan finns förnyelsens krafter, Ordet och sakramenten. Fader Gunnar skriver: “[...] förnyelsen kommer till stånd i samma mån som personer brukar dem, men de som verkligen på nytt taga emot Ordet och sakramenten, bliva personligen förnyade”.⁴⁹ I marginalen skrev Nils Nicklason: ”Huru få dem till det?” Motståndet mot nattvardslivets förnyelse var massivt vid denna tid.

Vi har här sett hur den kyrkliga förnyelsen innebär mycket mer än yttre former och bruk. Den är en kursändring, en helomvändning. Bo Giertz skrev några år senare i sin bok *Kyrkofromhet*: ”Här råder en verklig väsensskillnad mellan den antropocentriska nyprotestantismen, som utgår från människan, och Kyrkan, som utgår från Gud

46 *Den nya kyrkosynen*, s. 7.

47 Ibid. Jfr Nygren 1955, s. 7.

48 Rosendal 1937, s. 20. NN

49 Rosendal 1937, s. 22.

och hans allmakt.”⁵⁰ Denna väsensskillnad blir tydlig i den kyrkliga förnyelsens väg från det tidsanpassade till det kontinuerliga, från det individualistiska till det gemensamma, som är samstämt med hela Kyrkan, i alla tider över hela jorden och i himmelen.

Guds Ord och bekännelsen

När pastorsadjunkten Ivar Landervik några månader efter sin prästvigning skulle presentera *Kyrklig förnyelse* för sina äldre ämbetsbröder i Jönköping-Njudungs prästsällskap, sammanfattar han det första draget – bekännelsetroheten – i boken med orden: ”På Guds ord vilar bekännelsen.”⁵¹ Han fortsätter: ”Guds ord måste återfå sin mäktigt bjudande kraft såsom *Guds* ord.”⁵² Detta har en direkt betydelse för prästämbetets ställning: ”Ordets ämbete har sin auktoritet av Ordet. I samma mån som Ordets bjudande auktoritet har tagits bort har ämbetet mist den auktoritet som nu tillmättes en präst [...]”⁵³ Vad återstår då? Inget annat än prästens personliga egenskaper.⁵⁴ Den kyrkliga förnyelsens väg går i motsatt riktning. Ivar Landervik tar fullt ut till sig bokens ämbetssyn: Prästen har sin auktoritet ”allenast i kraft av sitt uppdrag i vinningen. Där insättes han genom den apostoliska successionen i en ny andlig släkt.”⁵⁵ Här talar Ivar Landervik med Fader Gunnars egna ord.

Den apostoliska successionen fick stor betydelse för Ivar Landervik redan hans första år som präst, då han var adjunkt i Stockaryd hos komminister G. B. Andersson. Denne hade gett upp tron på kyrkans framtid, och han rådde Ivar att istället gå över på lärarbannan.⁵⁶ Mot den bakgrunden förstår man bättre Ivar Landerviks ord: ”I svåra tider, när tvivlet förtager frimodigheten ger det tröst och

⁵⁰ Giertz 1939b, s. 107.

⁵¹ Landervik, föredrag, s. 13.

⁵² Landervik, föredrag, s. 14.

⁵³ Landervik, föredrag, s. 15.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Johansson 2005, s. 31. Se även minnesteckningen över G. B. Andersson i Stenvall 1947, s. 138 ff.

styrka att tänka på hur uppdraget gått från släkte till släkte genom århundraden.”⁵⁷ För Ivar Landervik bildar Bibeln som Guds Ord och prästämbetet en enhet.

Det första draget i den kyrkliga förnyelsen utgörs i Fader Gunnars framställning av bekännelsetroheten. Han skriver: ”Den utomordentliga betydelse som tillmäts Kyrkans bekännelse har sin orsak däri, att bekännelsen vilar på Guds Ord.”⁵⁸ Liksom en byggnad vilar på sin grund, så vilar bekännelsen på Guds Ord. Liksom grunden anger villkoren för byggnadens utsträckning, så ger också Guds Ord förutsättningarna för vad bekännelsen skall kunna säga. Med bekännelsen avses här i första hand den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen, så som de förstås i Svenska kyrkans bekännelse-skrifter.⁵⁹ Eftersom Bibeln är bekännelsens grund och förutsättning, kommer *Kyrklig förnyelse* också att innehålla en uppgörelse med den liberala bibelkritiken.⁶⁰

Bekännelsens uppgift är att vara ett värn mot villfarelsen. Bibelkritiken har inte den uppgiften.⁶¹ Men bekännelsen är mer än ett värn, den är också en samlande symbol, ett gemenskapstecken.⁶² Inte ens därmed är allt sagt. Bekännelsen vilar på Bibelns grund, och Bibeln har ett sakramentalt drag. Fader Gunnar skriver: ”Den heliga Skrift är ett nådemedel och besitter därför en sakramental prägel.”⁶³ Denna prägel har inte bekännelseskrifterna: ”Dem läser man för att få visshet om vad Kyrkan lär, inte för att förenas med Gud.”⁶⁴

Den liberala teologin hade avlägsnat sig långt från bekännelsens och bekännelseskrifternas utgångspunkter. När *Kyrklig förnyelse* skrevs 1935 var denna teologi ännu en mäktig kraft. I stort sett alla präster var utbildade efter dess förutsättningar, och den bildade

57 Landervik, föredrag, s. 16.

58 Rosendal 1935a, s. 23. IL, LL

59 Rosendal 1935a, s. 21.

60 Rosendal 1935a, s. 24–26. IL, OS, GAD

61 Rosendal 1935a, s. 27–29. OS, LL

62 Rosendal 1935a, s. 30–31. OS, LL

63 Rosendal 1935a, s. 32. GAD

64 Rosendal 1935a, s. 32. LL, OS

dessutom grunden för skolans kristendomsundervisning enligt 1919 års undervisningsplan. *Kyrklig förnyelse* innebar en uppgörelse och ett alternativ. Både problembeskrivningen och skildringen av liberalteologins konsekvenser fick livligt gensvar hos de unga präster som nu är våra vägledare genom boken.⁶⁵ De känner igen den liberala individualismens följder och dess sätt att ställa lära mot liv. Här gäller istället: ”Tillbaka till Ordet och bekännelsen, till rätt lära! Tillbaka till Sakramenten och bönen, till rätt liv!”⁶⁶ Det är inte alls så, att lära och liv är varandras motsatser, tvärtom: ”I kyrkan äro lära och liv alltid samtidiga och oupplösligt förenade.”⁶⁷ Frälsarens lära skapar liv, och hans liv skapar lära.”⁶⁸ Också här finns uppbrottet från det subjektiva till det objektiva, från det individualistiska till det gemensamma, till trons kontinuitet.

En av de kritiska invändningarna mot *Kyrklig förnyelse* är att den skulle hävda att Bibeln var bokstavsinspirerad.⁶⁹ Detta var givetvis betänkligt ur den liberala bibelkritikens synpunkt. Fader Gunnar svarar: ”Bibeln vilar i Kyrkan. Man kan ej skilja Ordet från Kyrkan utan att Ordet mister sin kraft.”⁷⁰ Vad detta innebär förklarar han på följande sätt: ”Kyrkans levande och genom släkten sammanhängande vittnesbörd måste åtfölja Ordet, om det skall kunna vara kraftigt och verksamt.”⁷¹

Förhållandet mellan Andens inspiration av bibelorden och författarnas mänskliga ord liknar inkarnationen: ”[...] såsom Ordet i Kristus blev kött, så vann även Ordet sin för oss begripliga form genom Andens ingivelse hos dess författare”.⁷²

Bibelns ord har en sakramental prägel. Det innebär att det kan ”omböja hjärtat och förvandla sinnet”⁷³, det är alltså mycket mer än

65 Rosendal 1935a, s. 35–42. OS, LL, IL, GAD

66 Rosendal 1935a, s. 48. OS, IL

67 Rosendal 1935a, s. 45. OS, IL, LL, GAD

68 Rosendal 1935a, s. 45. OS

69 Rosendal 1937, s. 62. NN

70 Rosendal 1937, s. 62. NN

71 Rosendal 1937, s. 63. NN

72 Rosendal 1937, s. 66. NN

73 Rosendal 1937, s. 67. NN

en information, en appell eller redogörelse, det är en verksam kraft. Liberalteologin och bibelkritiken gick hand i hand. Bibelkritikens utgångspunkt var att Bibeln har en mänsklig sida och därför kan undersökas som vilken annan mänsklig text som helst. Trots sin syn på Bibeln som ett verksamt Guds ord bejaktar Fader Gunnar egentligen bibelkritikens utgångspunkt, men han gör det med en reservation: mänskliga ord kan endast förstås av den som är samstämd med dem.⁷⁴ Det är som med musik; den kan endast förstås av den som har öra för musik.⁷⁵ Samstämdheten med Bibelns ord är mer än ett stämmingsläge eller en naturbegåvning, den är en praktiserad livshållning: ”Det är genom den dagliga läsningen av Guds Ord, genom meditation däröver, genom dess liturgiska bruk i mässa och tidedgård under vaksamhet och bön, som vi vinna den rätta insikten i Ordet.”⁷⁶

Ordets tjänare

I sitt föredrag 11 maj 1936 förde Ivar Landervik samman Ordet, bekännelsen och ämbetet. Han såg att ämbetets ställning är helt beroende av Ordets auktoritet. I boken *Kyrklig förnyelse* är sakramenten den andra faktorn och ämbetet den tredje, men insikten om ämbetet och Ordet kan vi känna igen när Fader Gunnar skriver: ”Om prästämbetet får sin auktoritet från Evangeliet, är det tydligt att det mister den på samma gång som Evangeliet förlorar sitt grepp över sinnena.”⁷⁷

Då uppstår en ny problematik. Prästens auktoritet blir beroende av hans personliga kvalifikationer, inte av det Ord han bär fram.⁷⁸ Fader Gunnar spårar denna urspårning tillbaka till pietismen och upplysningen. Under upplysningstiden tillkom en annan aspekt: prästen fick sin auktoritet som statlig ämbetsman med regeringens fullmakt.⁷⁹

74 Rosendal 1937, s. 68. NN

75 Rosendal 1937, s. 69. NN

76 Rosendal 1937, s. 70. NN

77 Rosendal 1935a, s. 87. OS

78 Rosendal 1935a, s. 89. GAD, OS, IL

79 Rosendal 1935a, s. 90 f. GAD, OS

Ungkyrkligheten – som från början är en svensk variant av *die Jugendbewegung* – bidrog med en annan aspekt: prästen som ledaren, helst ungdomsledaren. *Die Jugendbewegung* var en internationell, tvärkonfessionell, tvärkulturell rörelse, där ungdomen och det biologiska livet stod i centrum. Det var en ny livskänsla, ett uppbrott från det borgerligt ombonade, välorganiserade livet, en ny känsla för det organiskt framvuxna. Berättelsen om familjen von Trapp – gestaltad i filmen *Sound of Music* – tecknar denna rörelsens stämningsläge med folkvisor, friluftsliv, fotvandringar. Wilhelm Stählin har gett en bild av rörelsen i sin självbiografi *Via vitae*.⁸⁰ I det svenska och kyrkliga sammanhanget inspirerade rörelsen till en vittförgrenad församlingsverksamhet, där prästen blev ledare för ett stort antal kretsar och föreningar, för den trogna skaran och för ”folket”. Prästens framgångar eller motgångar på dessa områden kom då att bli avgörande för hans auktoritet.⁸¹

Den kyrkliga förnyelsen går en annan väg: Prästens auktoritet är hierarkisk. Han får den genom biskopens vigning.⁸² Vi såg redan i Ivar Landerviks föredrag vilken betydelse detta synsätt kunde få för en ung prästs frimodighet. Genom sin vigning hade han Guds egen fullmakt och var församlingens herde: ”Från ledarauktoriteten kan prästen ej avstå utan att svika Evangeliets egen bjudande befallning till honom.”⁸³

För Gunnar Rosendal koncentreras successionen i vigningen. Det medför att biskopen blir av central betydelse för Kyrkans kontinuitet och därmed dess integritet och auktoritet: ”Från himmelen, från Guds eviga rådslut sträcker sig alltså biskopsämbetet. Det är givet åt Kyrkan för att bevara dess enhet, för att vara dess ryggrad.”⁸⁴ Det finns alltså en obruten linje från Guds eviga rådslut, genom Sonens inkarnation, apostlarna och deras efterföljare ända fram till dagens präster: ”Ämbetet är från Gud. Därför har det prioriteten. Det står

80 Stählin 1968a. Se även Haebler 1975, s. 3–7.

81 Rosendal 1935a, s. 93. GAD, OS

82 Rosendal 1935a, s. 94. GAD, OS, LL

83 Rosendal 1935a, s. 96. OS

84 Rosendal 1935a, s. 99. OS

framför församlingen, folket. Gud skapar genom Ord och Sakrament församlingen.”⁸⁵

Successionen har också en annan aspekt. Den är en lärosuccession. Den bevarar och för vidare Jesu undervisning.⁸⁶ Om denna del av successionen förfaller, då förfaller också hela Kyrkan.⁸⁷ Ämbetet är en delaktighet i Kristi eget ämbete som lärare och överstepräst. Tre av de unga präster som nu vägleder oss genom *Kyrklig förnyelse* har emellertid fäst sig vid följande mening: ”Bilderna av Frälsaren såsom Överstepräst är alltför mycket undanskymd av framställningen av honom såsom lärare.”⁸⁸ Redan tidigare samma år hade Fader Gunnar tagit upp detta tema. Det första häftet av *Uppsatser om Ord och Sakrament i Kristi Kyrka* innehöll nämligen en stor uppsats om just Kristus, den himmelske översteprästen. I den samtida kyrkokonsten och förkunnelsen var det däremot Jesus såsom lärare, undervisande ute i det fria, som var den mest älskade bilden. Den lät sig väl anpassas till liberalteologins moralism och dennasidighet, som gjorde Guds rike till ”ett sedligt-religiöst tillstånd”. Denna accent stämde väl överens med 1919 års undervisningsplan för folkskolan, där moralen blev kristendomens kvintessens. Bilderna av Kristus som överstepräst, där han bär fram sig själv som ett evigt försoningsoffer inför Fadern i himmelen, är bilderna av Kristus *nu*, den levande, presentiske Herren. Denna bild kom genom den kyrkliga förnyelsen att inspirera ett stort antal konstnärer: Nils Aron Berge, Erik Abrahamson, Gert Kaffa, Sven-Bertil Svensson, Bengt Olof Kälde, Marianne Nordström, Eva Spångberg. I svenska kyrkorum är det ett förblivande vittnesbörd av den kyrkliga förnyelsen. Den himmelske översteprästen var något som talade till våra unga vänner när de läste *Kyrklig förnyelse*.

Den apostoliska successionen är en förklaring till den frimodighet med vilken våra unga vänner gick ut i sin tjänst. Av Fader Gunnar hade de lärt sig storheten i ämbetet: ”Genom bön och handpåläggning erhåller den invigde av biskopen apostolisk fullmakt av hela

85 Rosendal 1935a, s. 102. OS

86 Rosendal 1935a, s. 105. OS

87 Rosendal 1935a, s. 106. IL

88 Rosendal 1935a, s. 108. LL, OS, IL

Kristi Kyrka att gå ut i sitt kall. Han går ut, icke därför att han själv anser det lämpligt. Han handlar icke i självtagen myndighet. Han arbetar, därför att han fått Kyrkans uppdrag att göra det.”⁸⁹ Det är alltså hela Kristi Kyrka, den allmänliga Kyrkan vi bekänner oss till i *Credo*, det är denna Kyrka som prästviger genom biskopen, Kyrkan såsom Kristi kropp. Fader Gunnar tillägger: ”Och vilken hjälp för alla dem, som skola sätta sin lit till oss svaga, syndfulla människor i andliga ting.”⁹⁰

Fader Gunnar använde ett starkt profilerat språk när han talade om ämbetet som den kyrkliga förnyelsens *hierarkiska drag*. På 1930-talet var knappast hierarki ett ord med positiv klang, men Fader Gunnar valde det med all den utmaning som det innebar. Kritiken uteblev inte. När han i den följande boken 1937 – *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan* – skall bearbeta kritiken väljer han en annan infallsvinkel: ämbetets auktoritet.⁹¹ Frågeställningen koncentreras kring förhållandet mellan personlig och kyrklig auktoritet. Återigen märker vi hur tematiken är en variation på temat subjektivt–objektivt. Det objektiva är ämbetets kyrkliga auktoritet genom den apostoliska successionen. Det subjektiva är den personliga auktoriteten genom begåvning, charm, lärdom, fromhet och energi. Det kan tyckas paradoxalt att Fader Gunnar, som i så hög grad själv ägde dessa gåvor, ändå lägger hela tyngdpunkten på den objektiva, kyrkliga auktoritet som ämbetet har genom kontinuiteten med apostlarna. Men denna auktoritet är den enda som håller. Det var ju detta Fader Gunnar sökte redan 1926: ”Vi behöva mer än något annat det objektiva, det i sig värdefulla, som står, när vi faller.”⁹²

Det är i kontinuiteten med Kristus själv, genom apostlarna och deras efterföljare biskoparna, som den verkliga, kyrkliga auktoriteten ligger. När Nils Nicklason läste boken om förnyelse i församlingskyrkan, strök han under orden: ”[...] förlora både prästen och biskopen sin auktoritet, då han talar eller handlar så, att hans ord

89 Rosendal 1935a, s. 116. II

90 Rosendal 1935a, s. 117. II, OS

91 Rosendal 1937, s. 70. NN

92 Rosendal 1926, s. 32.

och gärningar sakna överensstämmelse med Kyrkans bekännelse.”⁹³ Så måste det vara, därför att Kristus är den yttersta auktoriteten: ”Från ingen annan än Kristus själv stammar den kyrkliga auktoriteten i ämbetet.”⁹⁴ Denna auktoritet förmedlas genom vigningen: ”Utan en sådan vigning kan ingen å Kyrkans vägnar förvalta Ord och Sakrament.”⁹⁵ Orden ”å Kyrkans vägnar” innebär att det är hela Kristi Kyrka som har Guds uppdrag att förvalta Ordet och sakramenten. Hon är ju Kristi kropp.⁹⁶ I vigningen överlämnar hon genom biskopen sitt uppdrag till prästen. Han förvaltar det ”å Kyrkans vägnar”. I då gällande kyrkohandbok uttrycktes detta med biskopens ord: ”Och enligt den fullmakt som mig, på Guds vägnar, av hans församling uti detta ärende är betrodd [...]”.⁹⁷

Är den biskopliga vigningssuccessionen nödvändig för ett giltigt prästämbete? Den frågan var känslig i Lunds stift genom närheten till den danska *Folkekirken*, som förlorade den biskopliga vigningssuccessionen vid reformationen. I den unga Kyrkans tänkande hade successionen fler aspekter. Först av allt var det platsens succession. Den innebar att kyrkan på platsen, till exempel Alexandria eller Antiokia, ledde sin historia tillbaka till apostolisk tid. Det fanns en helig kontinuitet. Den gjorde att församlingen på platsen också kunde ha en lärosuccession. Man hade bevarat den apostoliska undervisningen. Den tredje aspekten var den biskopliga vigningssuccessionen.⁹⁸ Fader Gunnars fokus är emellertid just den biskopliga vigningssuccessionen, men i detta sammanhang undviker han frågan om dess nödvändighet med orden: ”Vi kunna här helt lämna frågan om successionens nödvändighet. Det är nog att betrakta dess värde.”⁹⁹ Boken *Kyrklig förnyelse* är ju riktad till Svenska Kyrkan, där successionen finns, och därmed behöver inte frågan om nödvändigheten

93 Rosendal 1937, s. 72. NN

94 Rosendal 1937, s. 72. NN

95 Rosendal 1937, s. 73. NN

96 Rosendal 1937, s. 73. NN

97 *Den svenska kyrkohandboken*, 1942, s. 349.

98 Se Sasse 1975.

99 Rosendal 1937, s. 75. NN

behandlas här. Frågan om successionens betydelse och innebörd stod emellertid kvar, och den blev aktuell i det ekumeniska sammanhanget. I marginalen har Nils Nicklason skrivit ”Jfr. Brilioth”. Yngve Brilioth hade blivit biskop i Växjö 1937 och hans herdabrev kom ut på våren 1938. Det var samma år som Nils Nicklason i Nässjö läste *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*. Herdabrevet innehåller ett särskilt avsnitt om ekumeniken, och där finns också några ord om den nya kyrkosyn där ämbetet var en viktig del: ”För oss har det blivit klart, att kyrkan är något mer än en tillfällig byggnadsställning kring individens andliga liv. Vi har lärt oss att däri se en del av evangeliet självt.”¹⁰⁰ Här är samma tendens som hos Fader Gunnar: från det individuella till det gemensamma, från det subjektiva till det objektiva – evangeliet självt. Nils Nicklasons marginalanteckning tyder på att han läst Brilioths herdabrev före Fader Gunnars bok. Redan innan han där tog till sig att hela Kyrkan såsom Kristi kropp förvaltar Ordet och sakramenten, hade han hos Brilioth mött den nya kyrkosynen.

Vad är det i Fader Gunnars bok som får Nils Nicklason att tänka på Brilioths herdabrev? Det är Fader Gunnars ord om ekumeniken: ”[...] så betyder ju den i sanning eftersträvansvärda enheten icke, att vi å ömse sidor pruta av så mycket, att vi sedan endast hava några dunkla utsagor kvar”.¹⁰¹ Detta är sagt i samband med framställningen av ämbetet. Den nya kyrkosynen – och med den ämbetet – skall inte tonas ned för ekumenikens skull.

Den kritik Fader Gunnar mött för det hierarkiska draget i den kyrkliga förnyelsen drev honom ingalunda till reträtt i den nya boken två år senare, snarare tvärtom. Hans fokus på den biskopliga vigningssuccessionen förstärktes. Nils Nicklasons läsning av den nya boken 1938 jämsides med herdabrevet visar att detta hade något väsentligt att säga en ung präst just då.

¹⁰⁰ Brilioth 1938, s. 83.

¹⁰¹ Rosendal 1937, s. 81. NN

Sakramenten

Hur uttryckte sig Ivar Landervik, när han våren 1936 skulle tala om det sakramentala draget i den kyrkliga förnyelsen? Han känner tvekan inför Fader Gunnars ord om dopet som en pånyttfödelse, en faktisk förändring av människan till det bättre. Detta innebär ju att det sker en förvandling, vi är inte längre samma människor sedan vi döpts. Ivar Landervik tänker sig istället att dopet är en möjlighet som förverkligas genom omvändelsen.¹⁰² När en människa omvänder sig är det en omvändelse till dopförbundet, som inte är en förvandling utan en relation till Gud. Det innebär alltså inte att det har skett någon förändring hos henne genom själva dopet. Ivar Landervik säger: "[...] det förefaller inte rätt att fästa några magiska föreställningar vid dopet".¹⁰³ Begreppet *magi* var i den samtida polemiken ett vanligt grepp i kritiken av den sakramental realism som Fader Gunnar uttrycker med orden: "Den döptes hela liv är alltså från dopet sakramentalt präglad."¹⁰⁴ Sakramentens betydelse hade emellertid trängts undan av de subjektiva och individuella aspekterna. Det var inte längre viktigt att "jag genom dopet är upptagen i Jesu Kristi församling".¹⁰⁵ Tyngdpunkten föll istället på vad *jag* har upplevt. I Fader Gunnars dopsyn märks återigen riktningen från det subjektiva till det objektiva, från det individuella till det gemensamma. Otto Svennebring har markerat det avsnitt där Fader Gunnar skriver: "Omvändelsen, ångern och bättringen i moderniserade gestalter fånga allt intresse och intet bliver över för sakramenten. Det subjektiva har undanträngt det objektiva."¹⁰⁶

Fyra av våra unga vänner har fäst sig vid det avsnitt där det heter: "Det viktigaste är inte att människan omvänder sig, men det ousägligt stora är, att Guds nåd i dopet står kvar, att Gud tager emot den förlorade sonen."¹⁰⁷ Guds nåd i dopet är det objektiva, som står kvar

102 Landervik, föredrag, s. 18.

103 Ibid.

104 Rosendal 1935a, s. 53. OS

105 *Doktor Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling*, 1878, Inledning 1.

106 Rosendal 1935a, s. 53. OS

107 Rosendal 1935a, s. 55. LL, THH, GAD, OS

när vi faller. Guds nåd i Kristus genom sakramenten är själavårdens grund: "[...] intet kroppens eller själens försmäktande kan göra vårt dop om intet, och ingen Djävulens anfäktning kan förvandla Altarets Sakrament, det är vad det är, oberoende av all ångest, alla tvivel och all nöd."¹⁰⁸

Liberalismen är individualistisk, det gäller också när den tar sig liberalteologins gestalt. När det liberala tänkandet tränger in i teologin, blir en av följderna att reformationen tolkas som ett genombrott för individualismen, närmare bestämt för det enskilda samvetets suveränitet. Fader Gunnar hävdar motsatsen: "Istället framhåll Luther det objektiva, det upphöjda, allena bjudande Guds Ord."¹⁰⁹ Med Guds Ord avser Luther enligt Fader Gunnar inte bara de hörda och lästa orden ur Bibeln, utan också Ordet i handling, i Sakrament och bön.¹¹⁰ Det var alltså inte så att Luther hävdade sitt samvetes suveräna frihet, det var i stället så att Ordet hade makten över hans samvete: "Guds Ord hade tagit honom i sin tjänst. Därför kunde han ej annat."¹¹¹ De många understrykningarna av vår unga läsare och vägledare visar att dessa tankegångar talade starkt till dem.

Fader Gunnar hade talat om Guds Ord i handling, i liturgi. Det är i detta sammanhang han tar upp kyrkoskruden. Dess uppgift är att framhäva det sakramentala draget, till Guds ära och församlingens uppbyggande.¹¹² Det sakramentala draget innebär ju att Gud handlar, förnyar och förvandlar genom nådemedlen, och Guds handlande är objektivt.

Den objektiva accenten slår även igenom när det gäller predikan. Den skall inte vara ett personligt vittnesbörd. Den skall istället förmedla Kyrkans utläggning av texten.¹¹³ Också här går riktningen från det individuella till det gemensamma. Denna rörelse från det subjektiva till det objektiva stärker högmässans karaktär av ett möte

108 Rosendal 1935a, s. 57. THH, OS

109 Rosendal 1935a, s. 60. IL, OS, GAD, LL

110 Rosendal 1935a, s. 61. GAD, IL, OS

111 Rosendal 1935a, s. 62. OS, LL, THH

112 Rosendal 1935a, s. 70. OS, IL

113 Rosendal 1935a, s. 70. OS, IL, LL

med det mest objektiva av allt – Gud: ”Högmässan är ett möte mellan Herren och hans församling, en sakramental gemenskap med Herren Kristus i hans kropp, som är församlingen.”¹¹⁴ Därmed övervinner högmässan individualismen och subjektivismen.

Avsnittet om det sakramental draget i den kyrkliga förnyelsen innehåller påfallande många reflektioner kring predikan. Det var inte så att den kyrkliga förnyelsen försummade predikan för att istället ge rum åt liturgin, men det blev en nyorientering av förkunnelsen. *En svensk kyrko-postilla*, som Fader Gunnar gav ut redan 1936, vittnar om ett starkt engagemang i förkunnelsen. Här medverkade bland andra Bo Giertz och biskop Edvard Rodhe. Fader Gunnar var övertygad om att en sakramental förnyelse inte kunde främjas utan en sakramental predikan.¹¹⁵

När *Kyrklig förnyelse* kom ut 1935 var nattvardslivet svagt i Svenska kyrkan. Det var inte bara så att nattvard sällan firades. Det förekom även vid fullständig högmässa att de flesta närvarande lämnade kyrkan efter predikan. På sin första prästtjänst i Stockaryd fick Ivar Landervik uppleva en församling där det regelbundna nattvardsfirandet helt upphört.

Tre år senare läste Nils Nicklason *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*. Året var 1938, och Yngve Brilioth hade just blivit biskop. Under sin tid som professor vid Åbo Akademi hade han gett ut den viktiga boken *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1926). Ivar Landervik hade läst den under studietiden i Lund.¹¹⁶ Den gav en teologisk bas för nattvardslivets förnyelse. Fader Gunnar var inte professor utan församlingspräst, och i boken 1937 tog han upp de praktiska hindren för en sakramental förnyelse. Han såg tre faktorer som måste övervinnas: 1. Förnekelsen av Kristi verkliga närvaro (realpresensen) i nattvarens bröd och vin. 2. Bristen på tillbedjan av den i sakramentet närvarande Herren. 3. De olämpliga tiderna för nattvarens frande.¹¹⁷ Den sista punkten gällde en tendens i församlingarna att

114 Rosendal 1935a, s. 74. LL, OS

115 Rosendal 1935a, s. 82. GAD, IL

116 Landervik, Tillägg, s. 2.

117 Rosendal 1937, s. 118. NN

fira nattvarden vid särskilda tider, ofta på kvällar, istället för att ge nattvarden dess plats i högmässan. Biskop Sam. Stadener, Yngve Brilioths företrädare i Växjö, hade ivrat för detta.¹¹⁸ Nils Nicklason har strukit under Fader Gunnars ord: ”Vi hava icke gjort klar för oss realpresensens verklighet, vad den betyder och kräver av vårt nattvardsfirande.”¹¹⁹ Denna brist på insikt gjorde att man till exempel kunde hålla ut invigt överblivet nattvardsvin i avloppet eller på kyrkogården.¹²⁰ Inser man däremot vad realpresensen innebär – att Kristus personligen är närvarande i sakramentet – då är tillbedjan ofrånkomlig.¹²¹

Frågan om tiden för nattvarden firande är egentligen frågan om högmässan. Nattvarden är ju till för hela Guds folk, inte bara för en liten grupp särskilt fromma. Det är den folkliturgiska rörelsen som gett inspirationen, och denna rörelse har sin teologiska grund i återupptäckten av Kyrkan som Kristi kropp. Det innebär att gudstjänsten är hela församlingens sak, och nattvarden är hela församlingens möte med den levande Herren. Det är emellertid inte den folkliturgiska rörelsen som Fader Gunnar åberopar sig på utan Augsburgska bekännelsen och dess Apologi, som båda beskriver gudstjänstliv i de evangeliskt påverkade församlingarna i Tyskland 1530. Här är vi alltså åter vid den kyrkliga förnyelsens bekännelsestroga drag. Bekännelseskriterierna är förpliktande.

Avsnittet om nattvarden i den bok Nils Nicklason läste 1938 slutar med en vädjan. Nils Nicklason har strukit under den: “[...] det väsentliga är, att vi själva, mina bröder, under meditation över Sakramentets sanna innebörd och under flitigt bruk, alltmera förenas med Herren Kristus, så att vi arbeta i hans kraft. Han själv allena kan förnya nattvardslivet, och endast om vi arbeta i den innerligaste gemenskap med honom kan välsignelse och kraft komma av vår strävan.”¹²² Orden har en intensitet som visar att vi står vid hjärt-

118 Stadener 1932, s. 107.

119 Rosendal 1937, s. 119. NN

120 Rosendal 1937, s. 119. NN

121 Rosendal 1937, s. 13. NN

122 Rosendal 1937, s. 128. NN

punkten. Ivar Landervik hade insett det, när han våren 1936 yttrade: ”Det finns ingenting som den kyrkliga förnyelsen så längtar efter som efter den hunger och törst efter vår Herre Jesu Kristi lekamens och blods sakrament, som yttrar sig i flitigare nattvardsgång.”¹²³

Liturgin

Det fjärde draget i den kyrkliga förnyelsen är liturgin. Det är emellertid inte liturgins principer, former eller dess utförande som står i centrum utan församlingens aktiva deltagande. Därmed är också sagt att detta berör hela församlingens kristna liv, det allmänna prästadömet och kallelsen i vardagen. Högmässan är höjdpunkten i det allmänna prästadömet.¹²⁴ Här står församlingen och lekmanen i fokus.

Det liturgiska liv Fader Gunnar talar om är mer än högmässan, det är också den dagliga lovsången i det helgade kyrkorummet. På denna punkt är Ivar Landervik tveksam.¹²⁵ Möjligen skulle det kunna gå att genomföra i stora församlingar. Vid denna tid fanns det sedan många år daglig bön i Vor Frue kirke i Köpenhamn, likaså i Malmö S:t Petri. Ett år senare, 1937, skulle Lunds domkyrka följa efter med daglig sext, och ur kretsen kring sexten skulle S:t Laurentiistiftelsen växa fram. På nyåret 1947 började den dagliga bönen i Gamla Hjälmseryds kyrka, endast en halvmil från Stockaryd. Detta kunde inte Ivar Landervik ana våren 1936. Hans verklighet var Stockaryd, och den möjlighet han kunde tänka sig där var att vardagslivet kristnades genom hemmets andakt.¹²⁶ Han avslutar sitt föredrag för ämbetsbröderna i Jönköpings och Njudungs prästsällskap med Fader Gunnars egna ord: ”[...] vi bedja om och arbeta för mera liv, makt, kraft och välsignelse hos det som blivit bevarat och finnes i Svenska Kyrkan.”¹²⁷ Den kyrkliga förnyelsen vill återuppväcka, för-

123 Landervik, föredrag, s. 19.

124 Landervik, föredrag, s. 19–20.

125 Landervik, föredrag, s. 20.

126 Landervik, föredrag, s. 21.

127 Landervik, föredrag, s. 19.

stärka, vitalisera och förnya – inte förändra, avskaffa eller förvandla. Därav kommer också dess kärlek till det historiskt givna, också det bortglömda, till exempel tidegården. Denna kärlek till det historiskt givna och organiskt framvuxna förbinder den kyrkliga förnyelsen med ungdomsrörelsen och därmed också med den ursprungliga ungyrkorörelsen. Samma år som Ivar Landervik höll sitt föredrag gav Fader Gunnar ut boken *Mäster Olof och Ärkebiskop Lars*, en berättelse om reformationen i Sverige.¹²⁸ Boken vittnar om en intensiv och inkännande läsning av Hjalmar Holmquists verk *Reformationstidvarvet*.¹²⁹ I återupptäckten av det historiskt givna finns inspirerande kraft till förnyelse. När man vattnar rötterna, växer kronan.

Den liberala teologin hade lagt stor vikt vid vad man då uppfattade som Pauli och Luthers lära om kallelsen. Den utvecklades också på ett sätt som väl överensstämde med liberalteologins allmänna moralism. Kallelsen i det jordiska arbetet var, så menade man, det allmänna prästadömet stora uppgift. I avsnittet om den kyrkliga förnyelsens liturgiska drag ser Fader Gunnar saken på ett annat sätt. ”Först då kallelsearbetet utföres under den välsignelse, som följer av daglig bön och flitigt umgänge med Ordet, så att det helgas till ett gudomligt uppdrag, bliver det en prästerlig gärning.”¹³⁰ Detta är vad Ivar Landervik i sitt föredrag skulle beskriva som ”vardagslivets kristnande”. Liberalteologin hade framställt arbetet som en gudstjänst, men allt arbete är på ett eller annat sätt förenat med möda, motgång, smärta och risk. Hur kan det då vara en gudstjänst? Fader Gunnar svarar: ”[...] allenast genom Jesus Kristus. Genom den levande gemenskapen med honom såsom lem i hans kropp, bliver vårt arbete helgat till en *leitourgia*, en liturgi, en helig gudstjänst.”¹³¹ Därmed är också sagt att denna syn på arbetet är en del av den nya kyrkosynen, och att denna är Nya testamentets lära om Kyrkan. I *En bok om kyrkan* (1942) skulle Anders Nygren börja det inledande

128 Rosendal 1936.

129 Holmquist 1933. Fader Gunnar läste boken 1933. Hans ex. med rikliga anteckningar finns hos förf.

130 Rosendal 1935a, s. 13. OS, IL, LL

131 Rosendal 1935a, s. 124. OS

avsnittet med orden: ”I Nya Testamentet betecknas kyrkan såsom Kristi kropp, ’Corpus Christi’.”¹³² När Ivar Landervik höll sitt föredrag 1936 var detta ännu ”den nya kyrkosynen”. Fader Gunnar insåg tyngden i detta nya sätt att se på Kyrkan och arbetet: ”[...] en sådan liturgisk förnyelse av den mest omfattande art förutsätter ett bibliskt kyrkomedvetande”.¹³³ Detta bibliska kyrkomedvetande ser Kyrkan just som Kristi kropp.

Insikten att Kyrkan är Kristi kropp har också en konsekvens, nämligen att den kristna tron är kroppslig. Sonen blev människa i en mänsklig kropp,¹³⁴ och Kyrkan är en fortsatt inkarnation.¹³⁵ Genom dopet infogas vi nämligen i Kristi uppståndelses kropp, med kropp och själ.¹³⁶ Fader Gunnar skriver: ”Med hela vår varelse skall vi göra helig prästerlig tjänst inför honom. Ingen del får undantagas.”¹³⁷ För idealismen, som fokuserar på idé, tanke, ideal, är kroppen och det konkreta historiska skeendet inte i centrum. Det gäller även när idealismen tar sig teologisk gestalt, som i liberalteologin. Bengt Hägglund skrev om Bibeln: ”[...] det strukturbildande i textsammanhanget är inte en idé eller logiska relationer utan ett historiskt skeende, en serie av objektivt föreliggande fakta.”¹³⁸ Bibelns händelser är konkreta, kroppsliga. Här är nyckeln till att förstå den kyrkliga förnyelsens gudstjänstliv med knäfall, korstecken, lyfta händer, processioner, elevation, gregorianik, kyrkokonst. Nyckeln är inkarnationen i kroppsligheten. Den tyska systerrörelsen Berneuchener Bewegung gick samma väg,¹³⁹ och där inspirerade denna syn dess främste teolog, Wilhelm Stählin, till en bok om människokroppen, *Vom Sinn des Leibes* (1930).¹⁴⁰ En viktig faktor i sammanhanget var den kristna ungdomens möte med ungdomsrörelsen, *die Jugendbe-*

132 Nygren 1942, s. 13.

133 Rosendal 1935a, s. 124. OS

134 Rosendal 1935a, s. 126 f. IL, OS

135 Rosendal 1935a, s. 128. LL, OS

136 Rosendal 1935a, s. 129. OS

137 Rosendal 1935a, s. 130. LL, OS, IL. Jfr Giertz 1939, s. 200.

138 Hägglund 2011, s. 19.

139 Se Haebler 1975, s. 93–104.

140 4. uppl.: Stählin 1968b.

wegung, och samma bakgrund hade Fader Gunnar genom sin ungyrklygke konfirmationspräst Carl Andersson. Ungdomsrörelsen är en internationell, tvärkulturell och tvärkonfessionell företeelse med en djup förståelse för det organiska, biologiska livet, för naturen och historien. Just genom bejakandet av det organiska, kroppsliga livet kunde ungdomsrörelsen kasta nytt ljus över inkarnationen. Förstod Ivar Landervik och de andra unga prästerna detta? Svaret är att de var en del av det. Som scoutledare och ledare vid stiftets pojkläger och ungdomskurser levde Ivar Landervik själv med i ungdomsrörelsen.¹⁴¹ *Die Jugendbewegung* genomsyrade och gav grundstämningen i det kyrkliga ungdomsarbetet.

Fader Gunnar skriver: ”Icke genom mindre kristendom utan mera kristendom, renare tro, starkare fromhet och innerligare bön vilja vi bringa vår tids människor den hjälp de begära.”¹⁴² Intensifiering, äkthet, tydlighet, innerlighet – det var sådant ungdomsrörelsens kretsar förstod. Den unge stiftsadjunkten Olov Hartman var i Växjö stifts ungdomsarbete en given ledare med dessa gåvor.¹⁴³

Fader Gunnar blir konkret och praktisk när han talar om ”mera kristendom”. Det förverkligas bland annat genom den dagliga andakten i kyrkan. Han skriver: ”Vi präster måste lära oss att den viktigaste platsen för oss själva är altaret i vår kyrka.”¹⁴⁴ I Skåne hade man inspiration till daglig andakt i kyrkan från Vor Frue kirke i Köpenhamn.¹⁴⁵ Malmö S:t Petri följde efter, och på 1930-talet var det daglig morgonbön i Lunds domkyrka. Ivar Landervik var en regelbunden deltagare.¹⁴⁶ Men kunde man ha daglig andakt också i den lilla församlingen? Ivar Landervik var undrande, och han var inte ensam om sin tveksamhet. Fader Gunnar hade redan tänkt på den saken: ”Vi öppna våra kyrkor för enskild andakt och beklaga oss

141 Landervik, Tillägg, s.2.

142 Rosendal 1935a, s. 129. OS

143 Landervik, Tillägg, s. 2.

144 Rosendal 1935a, s. 140. OS, IL

145 Braw 1999, s. 172.

146 Landervik, Tillägg, s. 2.

däröver att ingen kommer. Välan! Hava vi själva kommit?”¹⁴⁷ Gustaf Adolf Danell gjorde en kraftig markering för dessa ord, och han skulle som domprost i Växjö också förverkliga den dagliga andakten i domkyrkans Sjalakor med laudes, sext och completorium.

I hela skildringen av den kyrkliga förnyelsens liturgiska drag är den folkliturgiska prägeln tydlig. De handlar inte om att få ”gudstjänstbesökare” eller ”åhörare”, det handlar om hela församlingens gemensamma gudstjänst, med kropp och själ, det handlar om ”verkligt deltagande i gudstjänsten såsom en böneakt inför Guds ansikte”.¹⁴⁸ En sådan aktiv, medveten församlingsliturgi är det allmänna prästadömetets höjdpunkt: “[...] och där det lyckas att göra liturgin levande, där förnimmes Guds Kyrka med nästan förkrossande makt”.¹⁴⁹

Detta innebär också en nyorientering av kyrkomusiken bort från det operamässiga och braskande till det liturgiska, tjänande: ”Kyrkomusiken skall ej i första hand bereda njutning utan påminna om Gud och det himmelska i både ödmjuk och majestätisk utformning.”¹⁵⁰

Fader Gunnar fortsatte att reflektera över liturgin i boken *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan* (1937). Där behandlas bland annat altarets vård, kyrkans öppethållande, den dagliga andakten i kyrkan och bönelivets förnyelse. Två vägledningar för bönelivet kom 1939 med *Den bedjande kyrkan* och *Det inre livet*.¹⁵¹ Båda har ett enkelt yttre, som säger mycket: en bild av den i himmelen tronande Kristus Konungen. Det är till honom, den levande Herren, som det inre livet riktar sig. Inför honom träder församlingen fram i liturgin.

Den kyrkliga förnyelsen innebär en vändning från det subjektiva till det objektiva, från den egna upplevelsen till nådemedlen. Samtidigt innebär den en intensifiering av det inre livet i bön och meditation. Det kan tyckas paradoxalt. Hur kan den nya, objektivt präglade kyrkosynen – Kyrkan som Kristi kropp – förnya den enskildes inre

147 Rosendal 1935a, s. 140. GAD, OS

148 Rosendal 1935a, s. 151. OS, GAD

149 Rosendal 1935a, s. 152. OS

150 Rosendal 1935a, s. 151. OS

151 Rosendal 1939a och b.

liv? Bo Giertz skulle förklara detta i *Kyrkofromhet* (1939): ”I detta läge och i denna tid måste varje tal om Kyrkan, allt arbete för Kyrkan, all kärlek till Kyrkan samlas i en väldig strävan efter kyrklig förnyelse. Programmet för denna stiger av sig självt fram ur upplevelsen av Kyrkans väsen. Kyrkan är ju Kristi kropp. Hennes fromhet är i alla sina former ett liv i Kristus, ett gudomligt flöde från en himmelsk urkälla, som strömmar ned över oss, pånyttfödande, omskapande och fruktbarande i vardagen.”¹⁵² I sin konfirmandbok *Grunden* (1942) har Bo Giertz låtit denna insikt bli en bild.¹⁵³ Vad den kyrkliga förnyelsens intensiva gudstjänstliv och andaktsliv handlar om är att ta emot detta flöde av gudomligt liv genom nådemedlen. Bo Giertz skriver: ”Varje fråga om kyrklig förnyelse blir därför en fråga om mera Kristusliv, frågan, hur varje enskild lem skall kunna genomströmmas, fyllas och behärskas av denna kraft från en annan värld. Därmed är också reformprogrammet givet.”¹⁵⁴

Inför alla som invänder att det inte går att få församlingen aktiv, inte går med daglig andakt i kyrkan, inte går med bönelivets förnyelse säger Fader Gunnar: ”Nej, det går aldrig, så länge vi icke hava tillräcklig tro, en brinnande nit och en offervilja i Kristi Ande.”¹⁵⁵ De orden har Nils Nicklason strukit under. Och Fader Gunnar tillägger: ”Men om vi sakna allt detta, vad återstår då för oss annat än sann bot och bättring?”¹⁵⁶

Ivar Landervik gör en viktig iakttagelse när han i sitt föredrag säger: ”En ny syn på *Kyrkan* måste den kyrkliga förnyelsen innebära. Kyrkan är Kristi kropp, säger Paulus. Vi bekänner oss i tredje artikeln tro på en helig allmännelig kyrka”.¹⁵⁷ Därmed sammanfattade han den nya kyrkosyn som låg till grund för *Kyrklig förnyelse*. Hur Fader Gunnar tänkte om Kyrkan som Kristi kropp framgår av hans artikel

152 Giertz 1939, s. 194.

153 Giertz 1942 (20. uppl., s. 76).

154 Giertz 1939, s. 194.

155 Rosendal 1937, s. 118. NN

156 Rosendal 1937, s. 118. NN

157 Landervik, föredrag, s. 20.

i årsboken *Kyrkans år 1936*, som utkom i november 1935, samtidigt som *Kyrklig förnyelse*, medan Bengt Strömberg skrev där om Kyrkans enhet, den heliga allmänliga Kyrkan. I skriftserien *Uppsatser kring Ord och Sakrament i Kristi Kyrka* behandlas detta ämne i nr 2/1935 av Gustaf Aulén.¹⁵⁸ Dessa två aspekter återkommer gång på gång i *Kyrklig förnyelse*, men de har där inget eget avsnitt. När Bo Giertz verk *Kristi Kyrka* kom ut 1939 var marken beredd, och boken mötte omedelbart intresse, så stort att upplagan såldes slut och en ny fick tryckas redan samma år. 1942 samlade sig de svenska universitetsteologerna till *En bok om kyrkan*, och då var också Bo Giertz med – utan doktorsgrad och som komminister i Torpa. Han hade också varit med i *Kyrkans år 1936*, då som komminister i Östra Husby. Till den boken hade Fader Gunnar samlat 15 medarbetare. Han var ingalunda ensam. I *En svensk kyrko-postilla* (1936) samlade han 21 medförfattare, bland dem Bo Giertz och biskopen i Lund, Edvard Rodhe. Fader Gunnar var en del av ett aktivt men oorganiserat nätverk. Det ligger verklighet bakom hans ord: ”Vi bedja och arbeta för mer liv [...]”¹⁵⁹

Ivar Landervik har stannat inför några ord i det sista avsnittet i *Kyrklig förnyelse*: ”Denna bok är skriven i den starka förvissningen att Svenska Kyrkan är Guds Kyrka och att den själv äger krafter till ständig förnyelse. Vi äga Ordet och Sakramenten, vi hava behållit ämbetets apostoliska succession, och en kristen församling är förhanden.”¹⁶⁰

I det sista avsnittet behandlas den kritik som gått ut på att den kyrkliga förnyelsen öppnar porten till Rom. Ivar Landervik skulle också möta den kritiken efter sitt föredrag våren 1936.¹⁶¹ Han svarade då med en hänvisning till bekännelseskrifternas plats i boken. Fader Gunnars svar är att den romerska faran tvärtom blir akut, om man avvisar allt det som den kyrkliga förnyelsen innebär. Då blir Kyrkan ersatt av en livsåskådning eller åsikt, sakramenten

158 Aulén 1935.

159 Cit. i Rosendal m.fl. 1936, s. 22. Kursiverat här.

160 Rosendal 1935a, s. 173. IL

161 Landervik, Tillägg, s. 2.

föraktas, församlingen förvärldsligas, Ordet förvanskas.¹⁶² Fyra av våra unga vänner har känt igen denna situation. När det är så, då blir Rom en fara, nämligen som det stora alternativet. Men vad är då Rom i verkligheten? Fader Gunnar svarar: ”Rom är ett samfund bland andra i Kyrkan.”¹⁶³ För Fader Gunnar är Svenska kyrkan ”Guds Kyrka i Sverige, som grundlades av Ansgar och renades av reformationen”.¹⁶⁴

Våra unga läsare av Fader Gunnars två böcker om kyrklig förnyelse har tagit till sig hans centrala budskap med öppet sinne. De har följt honom på hans väg från det subjektiva till det objektiva, från det individuella till det gemensamma, från den mänskliga personligheten till nåden i Kristus. I denna riktning ligger också en vändning från det tidsbundna till det rotfästa, det som har kontinuitet allt ifrån apostlarna genom seklerna till vår egen tid. Det kan sammanfattas i ett enda ord: nådemedelskristendom. Det skulle präglade dem för hela livet. De följde alla den väg han visat, in i det sista.

Gustaf Aulén insåg att *Kyrklig förnyelse* skulle mötas med både glädje och kritik. Våren 1936 skriver Fader Gunnar i Krönikeboken: ”Den fjärde mars var kyrkoherden inbjuden till prästerskapet i Villands kontrakt för att hålla föredrag om kyrklig förnyelse. Där visades ett starkt och vältaligt intresse och på samma gång mötte en stark och motvillig kritik.”¹⁶⁵ Då visste han inte hur våra unga vänner skulle läsa hans bok med pennan i hand, inte heller att den nyprästvigde Ivar Landervik inom kort skulle hålla föredrag om boken inför en skara ämbetsbröder.

I visitationshandlingar och ämbetsberättelser till de regelbundet återkommande prästmötena kan vi följa hur de förverkligade vad de tagit emot.¹⁶⁶ I prästmötenas minnesteckningar kan vi komma deras strävanden nära. Vi har här kunnat följa receptionen av *Kyrklig*

162 Rosendal 1935a, s. 180. IL, GAD, LL, OS

163 Rosendal 1935a, s. 183. OS

164 Rosendal 1935a, s. 192. GAD

165 Osby församlings gåvo- och krönikebok, I (manuskript), s. 59.

166 Jfr Redin 1971.

förnyelse genom deras anteckningar och genom Ivar Landerviks föredrag. Vi har märkt att den kyrkliga förnyelsen står insatt i ett större sammanhang, den är en del av Kyrkans århundrade – *das Jahrhundert der Kirche*.

Summary

Christian Braw, D.Th.
Docent at Åbo Akademi, Finland
christianbraw@gmail.com

"Flaming with Zeal for the Church". On the Reception of the Book Kyrklig Förnyelse

In November 1935 Gunnar Rosendal published his book *Kyrklig Förnyelse* ("Ecclesiastical Renewal") which has exercised a decisive influence on the Church of Sweden. It is a fruit of that inspiration generated by visits to England which reached the Church of Sweden before and after the First World War. Rosendal could also connect to the Swedish Lutheran high church movement which had asserted itself, e.g., in the Catechism of 1878.

The purpose of this paper is to give an idea of how *Kyrklig Förnyelse* was received by contemporaries by analysing newspaper reviews, notes made by several young priests in their copies of the book and a manuscript from a lecture about the book by one of them. It is, in other words, a case study, a sampling. *Kyrklig Förnyelse* is read as some of its first readers read it. It becomes clear that they were quite familiar with its polemical picture of the contemporary situation in the Church, particularly targeting watered-down liberal theology and superficial activism.

The theological foundation of the book is what was then called "the new ecclesiology" with its focus on the Church as the Body of Christ. On that foundation the Church rises through its confession of faith, sacraments, ministry and liturgy. In the section on the confession Rosendal also attacks Biblical exegesis of a liberal,

historical-critical kind. Rosendal's sacramental realism is for one of the young priests an unaccustomed way of thinking, whereas the apostolic succession becomes for him a new source of assurance. Liturgy is for Rosendal more than the external forms of worship, it is also and especially a way of life. All the young priests accept the basic premise that the Church can only be renewed from within, from the wellsprings already present in her: the confession of faith, the sacraments, the apostolic ministry and the liturgy.

Förkortningar

- IL = Ivar Landerviks exemplar av *Kyrklig förnyelse* (hos förf.)
OS = Otto Svennebrings exemplar av *Kyrklig förnyelse* (hos förf.)
THH = Tor-Hugo Holmströms exemplar av *Kyrklig förnyelse* (hos Fred Holmström, Kalmar)
NN = Nils Nicklasons exemplar av *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan* (hos förf.)
LL = Lars Lindhagens exemplar av *Kyrklig förnyelse* (Hjelmserydsstiftelsen)
GAD = Gustaf Adolf Danells exemplar av *Kyrklig förnyelse* (hos förf.).

Käll- och litteraturförteckning

Opublicerade källor

- Göteborg, hos Eva Landervik
Ivar Landervik, Levernesbeskrivning; Tillägg. Manuskript.
Hjälmseryd, Hjelmserydsstiftelsen
Arkiv för Sodalitium Sancti Sigfridi. Föredrag av Ivar Landervik, 11 maj 1936.
Lund, Universitetsbiblioteket
Osby församlings gåvo- och krönikebok, I. Manuskript.

Publicerade källor och litteratur

- Aulén, Gustaf, 1935, *En helig allmänlig kyrka* (Uppsatser kring ord och sakrament i Kristi kyrka, 2). Osby.
Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf den Kirchen der Reformation, 1926, hrsg. von d. Berneuchener Konferenz. Hamburg.
Bexell, Oloph, 1990, *Präster i S:t Sigfrids stift*, [1]. *Minnesteckningar till prästmötet i Växjö 1990*. Göteborg.
Bexell, Oloph, 1996, *Präster i S:t Sigfrids stift*, 2. *Minnesteckningar till prästmötet i Växjö 1996*. Lund.

- Bexell, Oloph, 2002, *Präster i S:t Sigfrids stift*, 3. *Minnesteckningar till prästmötet i Växjö* 2002. Lund.
- Blückert, Kjell, 2003, "Kyrka med stort K". I: *Gunnar Rosendal – en banbrytare för kyrklig förnyelse*, red. Vivi-Ann Grönqvist. Skellefteå.
- En bok om kyrkan av svenska teologer*, 1942. Stockholm.
- Braw, Christian, 1994, "Vid vägens början". I: id., *Söka förstå. Tankar och gestalter*. Borås.
- Braw, Christian, 1999, "Gripen av Gud". I: id., *Längs vägen. Studier och essäer*. Skellefteå.
- Brilioth, Yngve, 1926, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*. Stockholm [2. uppl. 1951].
- Brilioth, Yngve, 1938, *Herdabrev till Växjö stift*. Lund.
- Centerwall, Gustaf, 2008, "Fader Gunnar i Trelleborg 1927–1934". *Gamla Trelleborg, Årsbok*, 2008, s. 45–59.
- Dibelius, Otto, 1927, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*. Berlin.
- Doktor Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling*, av Kungl. Maj:t gillad och stadfäst den 11 oktober 1878.
- Eklund, J. A., 1919, *Andelivvet i Sveriges kyrka*, 1. *Under medeltiden*. 2. uppl. (Sveriges kristliga studentrörelses skriftserie, 11). Stockholm.
- Gadamer, Hans-Georg Gadamer, 1997, *Sanning och metod i urval*. Urval, inledning och översättning av Arne Melberg. Uddevalla.
- Giertz, Bo, 1939a, *Kristi kyrka*. Stockholm.
- Giertz, Bo, 1939b, *Kyrkofromhet*. Stockholm.
- Giertz, Bo, 1942, *Grunden. En bok för konfirmander om salighetens grund, medel och ordning. Gunnar Rosendal – en banbrytare för kyrklig förnyelse*, 2003, red. Vivi-Ann Grönqvist (Stiftelsen Sverige och kristen tro, 10). Skellefteå.
- Haebler, Hans Carl von, 1975, *Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft von ihren Anfängen bis zum Gesamikonvent 1967*. Marburg-Altenberg.
- Hector, Ingvar, 1972, "Våra stiftelser, deras syfte och framtid". I: *Gratia Dei* [utg. av Christian Braw], Malmö, s. 88–94.
- Holmquist, Hjalmar, 1933, *Svenska kyrkans historia*, bd 3. *Reformationstidevarvet*, 1521–1611. Stockholm.
- Hägglund, Bengt, 1974, "Traditionsforskningen och den historiska metoden". *Vetenskapssocieteten i Lund årsbok*, 1974, s. 20–44.
- Hägglund, Bengt, 2011, *Tro och verklighet. Tre studier i 1900-talets teologihistoria*. Skellefteå.
- Johansson, Jan-Olof, 2005, *Präster i Växjö stift. Minnesteckningar vid präst- och diakonmötet i Växjö 2005*. Stockholm.
- Kyrkans år 1936. Uppsater om kyrkan*, 1935, utg. Gunnar Rosendal. Osby.
- Linton, Olof, 1932, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung* (Uppsala universitets årsskrift, 1932: Teologi, 2). Uppsala.
- Melberg, Arne, 1997, "Inledning och läsanvisning". I: Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod i urval*, Uddevalla, s. 7–21.
- Nordin, Svante, 1995, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. Lund.

- Den nya kyrkosynen. En samling föredrag*, 1946, utg. Yngve Brilioth [m.fl.]. Lund.
- Nygren, Anders, 1942, "Corpus Christi". I: *En bok om kyrkan av svenska teologer*. Stockholm, s. 13–25.
- Nygren, Anders, 1955, *Kristus och hans kyrka*. Stockholm.
- Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972*, 1972, red. Oloph Bexell. Uppsala.
- Redin, Jan, 1971, *Kyrklig förnyelse. Hur gick det sedan?* Uppsala.
- Redin, Jan, 1972, "Cirklar kring Fader Gunnar". I: *Opuscula ecclesiastica*, red. Oloph Bexell. Uppsala.
- Rosendal, Gunnar, 1926, *Nutida teologi och förkunnelsen*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1931, *Rätte lärare*, [1]. *Joh. Arndt, Chr. Scrivner, M. Fr. Roos*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1932, *Rätte lärare*, 2. *Jesper Svedberg, Anders Nohrborg, Henric Schartau*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1933, *Bilder och tankar ur kyrkans historia och om dess framtid*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1934, *Palestrina och Schütz – kyrkomusikens rätte lärare*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1935a, *Kyrklig förnyelse*. Osby.
- Rosendal, Gunnar, 1935b, *Nattvardslivet i Sveriges Kyrka*. Osby.
- Rosendal, Gunnar, 1936, *Rätte lärare*, 3. *Mäster Olof och ärkebiskop Lars*. Stockholm.
- Rosendal, Gunnar, 1937, *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*. Osby.
- Rosendal, Gunnar, 1939a, *Bönen*, 1. *Det inre livet*. Osby.
- Rosendal, Gunnar, 1939b, *Bönen*, 2. *Den bedjande kyrkan. Böner och böneordningar*. Osby.
- Rosendal, Gunnar, m.fl., 1936, *En svensk kyrko-postilla*, 1. *Evangelietexterna*. Osby.
- Sasse, Hermann, 1975, "Successio apostolica". I: id., *In statu confessionis*, 1. *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. Friedrich Wilhelm Hopf. Düsseldorf, s. 188–217.
- Stadener, Sam., 1932, *Herdabrev till Växjö stift*. Lund.
- Stenvall, Gunnar, 1947, *Lyktad gärning. Minnesteckningar över avlidna präster inom Växjö stift 1941–1947*. Växjö.
- Stuhlmacher, Peter, 1986, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. 2. Aufl. Göttingen.
- Stählin, Wilhelm, 1968a, *Via vitae. Lebenserinnerungen*. Kassel.
- Stählin, Wilhelm, 1968b, *Vom Sinn des Leibes*. 4., erw. Aufl. Konstanz [Stuttgart 1930]. *Den svenska kyrkohandboken*, 1942. Lund.

Kroppen och sinnenena i nutida fromhetsliv

Frälsarkransen som exempel

STINA FALLBERG SUNDMARK

I senmedeltida fromhetsliv stod på många sätt olika materiella uttrycksformer i centrum. Dominerande var materia såsom bröd, vin, vatten, olja, salt, ljus och palmkvistar som alla spelade viktiga roller i administrerandet av de frälsningsgivande sakramenten och i olika gudstjänster under kyrkoåret. Fromheten relaterade också direkt eller indirekt till annan materiell kultur och även till olika former av visuell kultur i form av liturgiska kärl och textilier, altarskåp, helgonbilder, väggmålningar, relikier, bönböcker, rosenkransradband etc.¹

I medeltida fromhetsliv intog kroppen en central plats i samband med bön, kontemplation och liturgi i domestisk och monastisk miljö såväl som i kyrkorummet under enskild andakt eller mässa och i relation till de materiella och visuella uttrycken. Kroppen inkluderades i situationer av bön och kontemplation. Att böja knä och föra samman händerna var den vanliga böneställningen. Inför elevationen i mässan, då prästen lyfte upp Kristi kropp och blod i hostians och kalkens gestalter kunde människor även hålla upp sina händer och slå sitt bröst då de tillbad den sakramentalt närvarande Kristus.²

Även de olika sinnenena aktiverades i samband med bön och kontemplation.³ Synen ansågs vara det främsta sinnet för att ta del av det heliga. Den högsta visuella erfarenheten av det heliga var elevationen, där skådandet av den sakramentalt närvarande Kristus

1 Bynum 2011; Skinnebach 2013.

2 Skinnebach 2013.

3 *Instruments of Devotion* 2007.

i de eukaristiska elementen räknades som att man med ögonens skådande tog emot Kristus på samma fullständiga sätt som vid komunion via munnen och smaksinnet. Den fromhetsrelaterade synen aktiverades också i relation till visuell och materiell kultur i form av altarskåp, helgonbilder, väggmålningar, relikier och bönböckernas texter och illuminationer. Genom att så att säga med blickens hjälp be och meditera inför målade och skulpterade bilder av Kristus och helgonen ansågs människan genom dem få del av det heliga på vägen mot frälsningen.⁴

Genom luktsinnet erfor man doften av rökelse, tecknet på Guds välsignelse och människors böner. Genom hörselorganen blev människor delaktiga i liturgins texter, böner och sång. Även kyrkklockorna och sanctusklockans klang nådde deras öron och kallade dem till gudstjänst och tillbedjan. Känslan var ett annat centralt sinne som aktiverades genom olika former av taktill beröring då dopbarnet, konfirmanden och den sjuke eller döende smordes med invigd olja, då människor rörde vid och kysste bilder och relikier eller med fingrarna under bön flyttade radbandets pärlor.⁵

Reformationen innebar – åtminstone på längre sikt – en omfattande förändring av fromhetslivet. Genom beslutet vid Västerås riksdag 1544 förbjöds centrala seder och bruk i kyrkolivet. Det rörde sig om förbud av helgonkult, själamässor, likvigning, bruket av monstranser, vigvatten, salt, vax och rökelse, gillen, offerstockar och pilgrimsresor.⁶ I sin bok *Om Kyrkio stadgar och Ceremonier* från 1566 (tryckt 1587), uttrycker dock ärkebiskopen Laurentius Petri en delvis tillåtande inställning till vissa bruk. Han menar där att ljus, helgonbilder, liturgiska textilier och mässkärl var villkorliga, neutrala ting (*adiafora*), som var möjliga att bruka så länge de inte var behäftade med missbruk och vantro.⁷ Hur och hur snart förändringen kom till

4 Hahn 2000; Laugerud, 2007; Bynum, 2011; Jørgensen, 2015.

5 Laugerud & Skinnebach 2007; Fallberg Sundmark 2008; Fallberg Sundmark 2013; Jørgensen 2016.

6 För exempel på förändrade bruk och teologiska tolkningar i relation till liturgi och fromhetsliv, se t.ex. Pahlmblad 1998; Fallberg Sundmark 2008; Pernler 2009; Berntson 2014; Piltz 2016.

7 Pahlmblad 2004, s. 123–125.

uttryck skilde sig från plats till plats och berodde på såväl prästens som folkets inställning.⁸ Reformationen innebar med andra ord att kroppens och sinnenas plats kringskars i människors fromhetsliv och att fokus flyttades från kroppen och sinnena som mottagare av det heligas tilltal till intellektet och lyssnandet till Guds ord, det vill säga från hjärta till hjärna. Sinnenas inblandning gick därmed från ett brett interagerande av samtliga sinnen med fokus på ögats visuella perception och handens taktila delaktighet till en enahanda fixering vid örat som huvudsakligt organ för mottagande av Ordet.⁹

Den centrala verbala och audiella sidan av gudstjänst- och fromhetslivet blev på många sätt den gällande under de följande århundradena, inte minst i relation till egen läsning och högläsning ur bönbokslitteraturen. Samtidigt utgjorde bönböcker och psalmboken i sig centrala och frekvent använda materiella andaktsföremål i samband med hemmets morgon- och aftonbön och gudstjänsten i kyrkan.¹⁰

Under 1900-talet och det inledande 2000-talet har protestantiska kyrkor i Sverige genomgått en tydlig förändringsprocess i relation till fromhetslivet. Med början i konsthistorikers och museimäns uppvärdering av den medeltida kyrkliga konsten¹¹ och genom högkyrklighetens intresse för liturgiska textilier och utensilier från åtminstone 1910-talet och framåt,¹² har inte minst Svenska kyrkan genomgått en omfattande omställning i synen på den kroppsliga och materiella sidan av fromhetslivet. Exempel på företeelser som i reformationens kölvatten setts som omöjliga men nu har återkommit och funnit sin väg in i kyrkolivet är korstecknande, ljuständning i samband med personlig andakt, pilgrimsvandringar, bilder av jungfru Maria och andra helgon, bruket att teckna ett kors i pannan med aska på Askonsdagen och att gå med palm- eller videkvistar på

8 Flera exempel ges i Nyman 1997.

9 Piltz 2016.

10 Estborn 1929.

11 Bengtsson Melin 2014.

12 O. Bexell 2012, s. 15–16; P. Bexell 2015, s. 45.

Palmsöndagen.¹³ Man skulle alltså här kunna tala om en återkomst av eller en nyorientering mot en materiell sida av fromhetslivet relaterat till kroppen och dess olika sinnen.

Ett exempel på ett slags återkomst i nyare tid av detta slag utgörs av f.d. biskopen i Linköping Martin Lönnebo (1930–) utarbetade så kallade Frälsarkransen, ett radband som under de senaste tjugo åren förefaller ha kommit att fylla ett behov i församlingars och enskilda människors fromhetsliv.¹⁴

Intresset för materiella aspekter av och de olika sinnen och kroppslighetens plats i teologi, gudstjänst och fromhetsliv i såväl historiska som nutida sammanhang har ökat under senare år.¹⁵ Det som, förutom Lönnebos egen omfattande produktion, hittills har skrivits om Frälsarkransen är framför allt gjort ur ett brukarperspektiv eller med utgångspunkt i intervjuer av och biografier om Lönnebo.¹⁶ I några enstaka fall har kransen behandlats utifrån teologiska eller pedagogiska perspektiv.¹⁷ Syftet med den här artikeln är att lyfta fram Frälsarkransen som fromhetsfenomen i vår tid. Många perspektiv skulle kunna läggas på Frälsarkransen. Här har valts två spår, ett som rör ett visst innehållsligt perspektiv i Frälsarkransen, nämligen den andra trosartikelns plats – det vill säga den del av trosbekännelsen som behandlar den andra personen i Treenigheten, Sonen Kristus – och ett som rör bruket av Frälsarkransen med särskilt fokus på hur den uttrycker kroppslighetens och sinnen återkomst i fromhetslivet.

Studiens källmaterial kan i stort indelas i två kategorier. För det

13 Om dessa olika bruk och hänvisningar till ytterligare litteratur, se t.ex. Bringéus 2005, s. 183–193, 207–210; Davidsson Bremborg 2010; Edgardh 2010, s. 114–118; O. Bexell 2015, s. 433–434, 438–439; Fallberg Sundmark 2016.

14 Denna artikel anknuter till det under 2016 pågående forskningsprojektet ”Helgon att hålla i handen”, om medeltida personliga andaktsföremål, ett projekt som delades mellan artikelförfattaren och arkeologen Elisabet Regner. Projektet var förlagt till Statens historiska museum och finansierat av Berit Wallenbergs stiftelse.

15 Se t.ex. Tjørhom 2005; Sigurdsson 2006; Bynum 2011; Edgardh 2016.

16 För den digra produktionen av litteratur och handledningar i relation till Frälsarkransen hänvisas till Verbums hemsida. För intervjuer och biografier, se t.ex. Lerner 2014; Sjögren 2016.

17 Cöster 2011, starkt kritisk till Frälsarkransens innehåll; Eek 2015, artikeln skriven också i egenskap av utgivningschef för Verbum förlag.

innehållsliga studiet av den plats och roll som den andra trosartikeln innehar i Frälsarkransen och för Martin Lönnebos syn på kroppen och sinnena i relation till fromhetslivet används skriftligt källmaterial i form av Lönnebos ordningar för och handledningar till Frälsarkransen.¹⁸ För undersökningen av kroppens och sinnenas faktiska plats i fromhetslivet används enkäter besvarade av ett urval av församlingar inom Svenska kyrkan som har visuella och materiella framställningar av Frälsarkransen i storformat i eller utanför kyrkorummet.¹⁹

Frälsarkransens historia

Redan 1975 (nytryck 1993) utkom Martin Lönnebo med boken *Religionens fem språk. Om religionens mening och förnyelse*. Där lyfter han fram tesen att religiös erfarenhet innebär eller är konsekvensen av rening och upplysning, något som skulle kräva en inre förändring av den egna personligheten. Erfarenheten av denna rening och upplys-

18 Framför allt används den sjätte och senaste upplagan av *Frälsarkransen. Övning i livsmod, livslust, självbesinning och i att leva nära Gud* (2014).

19 De frågor som under våren 2016 ställdes till ett urval av församlingar (se nedan) med innehav av Frälsarkransen i storformat är följande:

1. Vilket år väcktes frågan om en stor Frälsarkrans och vilket år kom den på plats?
2. Vem väckte frågan (t.ex. präst, diakon, kyrkoråd, gudstjänstfirare, konstnär)?
3. Hur gick tillkomstprocessen till (redogörelse för centrala steg)?
4. Vilket var syftet med den stora Frälsarkransen och vilka önskemål hade ni som beställare på utformningen av den?
5. Fördes det någon teologisk diskussion kring utformningen?
6. Var i kyrkorummet är Frälsarkransen placerad?
7. Hur var det tänkt att Frälsarkransen skulle användas och hur brukas den idag? Individuellt/kollektivt? Används den som en integrerad del i gudstjänsten? I så fall i vilket slags gudstjänst (t.ex. högmässa, veckomässa, förbönsgudstjänst, meditationsgudstjänst, särskild gudstjänst kring Frälsarkransen) och på vilket sätt? Använder människor sitt eventuella radband (Frälsarkrans på armen) tillsammans med Frälsarkransen i storformat?

Den senaste frågelistan från Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA), Frågelista om seder och bruk under faste- och påsktiden (LUKA 29), som skickas ut till församlingar inom Svenska kyrkan under 2017, innehåller för första gången frågor om bruket av Frälsarkransen i det kyrkliga arbetet i samband med dop, i barnarbetet, i konfirmandarbetet, i andra grupper, av enskilda medlemmar. När sammanställningen av dessa svar föreligger kommer den att kunna ligga till grund för en bredare studie av bruket av Frälsarkransen.

ning skulle människan uppleva genom fem olika så kallade språk: erfarenhetens, kultens, handlingens, lärans och enhetens språk.²⁰ Vad gäller erfarenhetens språk fokuserar Lönnebo på mystiken, den direkta upplevelsen av enhet med Gud. Han lyfter fram hur mystiken utgör en process för att nå fram till denna gudserfarenhet. Som exempel från ortodox tradition lyfts Jesusbönen fram, där bedjaren repetitivt uttalar ”Herre Jesus Kristus Guds Son, förbarma dig över mig (syndare)”. Som hjälpmedel kan bedjaren använda ett radband av ull (tillverkat av ett mjukt material för att inte störa tystnaden) med hundra knutar. För varje knut ber man en Jesusbön. Lönnebo lyfter fram Jesusbönen som en reningens bön med vars hjälp den bedjandes jagmedvetande bryts ned i sökandet efter ett nytt centrum förlagt till hjärtat.²¹ Genom kultens språk tar det heliga synlig form. Lönnebo poängterar hur böner, liturgier och heliga handlingar för människan och det gudomliga närmare varandra. Här lyfts den visuella, audiella och i viss mån den taktila aktiviteten fram som kanaler eller instrument för att erfara och förnimma det heliga.²² I en ännu tidigare publikation menar Lönnebo att ”[k]lockklang, ljus, melodier, psalmer, bibelord och riter hjälper fler än man tror i det svenska samhället att uppleva Gud”.²³ Idag betraktas kanske inte Lönnebos reflektioner över kroppen och sinnena i relation till kristen teologi och fromhet som utmanande, men i stora delar av Svenska kyrkan vid mitten av 1970-talet var situationen på många sätt en annan.

Martin Lönnebo har initierat flera fromhetsbruk som tilltalar olika sinnen. Inom den romersk-katolska kyrkan och östkyrkorna har ljusständning i samband med förbön en lång tradition. Påverkad av mordet på Martin Luther King (1929–1968) tog Martin Lönnebo, som då var domkyrkokaplan i Uppsala domkyrka, initiativ till vad som brukar betecknas som den första ljusbäraren i Svenska kyrkan, ”Folkförsoningens träd” av Olof Hellström (1923–2017). Den invigdes i samband med Kyrkornas världsråds möte i Uppsala

20 Lönnebo 1975, s. 9, 30–31.

21 Lönnebo 1975, s. 133–139.

22 Lönnebo 1975, s. 155–174.

23 Lönnebo & Beijbom 1972, s. 79.

1968.²⁴ Inspirationen till ljusbäraren torde Lönnebo ha hämtat från katolska och östkyrkliga bruk. Seden med ljusbärare för frivilligt tändande av andaktsljus spred sig och etablerades i hela Svenska kyrkan. Idag förekommer ljusbärare även i frikyrkliga gudstjänstrum.²⁵ Ljuständning inom och utanför gudstjänstens ramar tycks appellera till nutidsmänniskans behov av att utföra en konkret handling i relation till det andliga. En annan företeelse som Martin Lönnebo initierat – inspirerad av medeltida mysteriespel – är den levande julkrubban i Linköpings domkyrka.²⁶ Julkrubban i form av ett miniatyrlandskap med figurer var i sig vid denna tid väl etablerad i Svenska kyrkan.²⁷

Lönnebo tillhör också dem som har lyft fram ikonerna som en visuell och materiell bön, meditation och bekännelse. Han betonar hur en sådan bild kan utgöra ett hjälpmedel i samband med meditation och främja icke-verbal bön genom skådandet av Kristus med ”hjärtats öga”.²⁸ Lönnebo har även sökt inspirera till bruket av korsvägsandakt inom Svenska kyrkan, som en fysisk väg med visuella stationer i kyrkorummet eller som en inre, andlig väg.²⁹

Frälsarkransens mer specifika – och ofta återberättade – historia börjar 1995 då Martin Lönnebo i samband med en storm på Medelhavet var strandsatt på en liten grekisk ö och satt och skissade på ett radband. Radbandet var tänkt att vara ekumeniskt. Det skulle vara en hjälp vid olika skeden i en människas liv. Särskilt adresserade han de moderna svenskarna, som skulle behöva ett redskap vid bön och meditation. Under arbetet reflekterade Lönnebo över frågorna: ”Vad är viktigast för en människa när hon kommer till sin Skapare? Vad är äkta mänskligt liv? Vad är viktigast för en kristen när hon närmar sig sin Frälsare? Hur ser ett äkta kristet liv ut i vår globala och

24 Lerner 2014, s. 87–88; Bexell 2015, s. 438.

25 Fahlgren 2008, s. 73.

26 Det har varit svårt att finna skriftlig dokumentation kring detta, men enligt dåvarande domprosten Per Olof Nisser (telefonsamtal 2017.05.16) tog Martin Lönnebo initiativ till den levande julkrubban 1987 eller 1988.

27 Ahlfors 2012.

28 För Lönnebo om ikonerna och bönen, se t.ex. Lönnebo & Werkström 1984, s. 5–7; Lönnebo 1997, s. 7, 9, 14–15; Lönnebo 2009.

29 Lönnebo 1983.

ärligt ifrågasättande tid?” Resultatet blev ett radband som senare, likt en livboj, alltså fick namnet Frälsarkransen.³⁰

Radband och böneform

Ett radband består av ett antal knutar eller ”pärlor”, som kan vara av olika material och utseende, avsedda att underlätta för en bedjande person att hålla räkningen på ett visst antal böner. Frälsarkransen bestod från början av sexton pärlor. Under åren har antalet pärlor och deras utseende förändrats något. Idag (2017) har den arton pärlor med olika namn, färg, storlek, form och innebörd:

Gudspärlan – stor gyllene – om den Hemlighetsfulla Närvaron

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration

Jagpärlan – liten pärlemorglänsande – om att se sig själv som värdig och ansvarsfull

Doppärlan – stor vit – om att födas på nytt, överlåtelse

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration

Ökenpärlan – stor sandbrun – för andlig prövning och strävan efter att leva ett äkta liv

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration

Bekymmerlöshetspärlan – stor blå – om evighetsnuets frihet och lätta sinne

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration

Kärlekspärlorna (2) – stora röda – om försoning, om att ge och få kärlek

Hemlighetspärlorna (3) – en liten grön och två vita – för personliga böneämnen som barnen, den älskade, en djup önskan och allt levande

Nattens pärla – stor svart – om kriserna och döden

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration

Uppståndelsepärlan – stor vit – om hoppet, om livets förnyelse

Tystnadspärla – liten avlång – för ordlös koncentration³¹

³⁰ Lönnebo 2014, s. 33–37; Lerner 2014, s. 79–82.

³¹ Lönnebo 2014, s. 6–7, 37–42, 44–46. Verbum har inte tillmötesgått artikelförfat-

Frälsarkransen finns utförd i olika material såsom trä, olika bergarter och glas. Den vanligaste varianten som saluförs nu är av glaspärlor, handgjorda och tillverkade i Indien enligt bestämmelserna för Fair Trade. Martin Lönnebo låter royaltyn för Frälsarkransen gå till organisationen Individuell Människohjälp (IM) som förvaltar en fond i sonen Jonas Lönnebos namn, för barn och unga med psykiska funktionshinder. Till 20-årsjubileet av Frälsarkransen gavs en mer påkostad variant av radbandet ut, tillverkad i silver, mässing och trä. En del av intäkterna från det radbandet uppges gå till Svenska kyrkans internationella katastrofarbete. På bokförlaget Verbums hemsida utvidgas ständigt utbudet. Där finns, förutom radbanden i olika utformningar och Lönnebos bönehandledningar och meditations- och andaktsböcker, även andra författares och musikers produktioner utifrån Frälsarkransen i form av böcker för barn och ungdom, konfirmandmaterial, pedagogiska metodböcker, andaktsböcker, CD-skivor, tips om hur man kan lägga upp andakter, gudstjänster, pilgrims- och upplevelsevandringar, arbete med hantverk och olika former av estetiskt skapande utifrån pärlorna.³² Under de senaste elva åren (försäljningsstatistik finns enligt Verbum inte tillgänglig från de första tio åren) har ca 900 000 kransar sålts. Frälsarkransen har nu också börjat gå på export till de övriga nordiska länderna (på danska och norska kallas den *Kristuskransen* och på finska *Rukoushelmet*) och till länder som Irland, Nederländerna, Tyskland (*Perlen des Glaubens*) och Ungern. Näst på tur står den engelskspråkiga marknaden, främst i Storbritannien (*Beads of Christ*, tidigare *Pearls of Life*).³³

I inledningen till vägledningen till Frälsarkransen skriver Lönnebo att "Frälsarkransen är andlighet i fysisk form". Han talar om bruk av Frälsarkransen som en kroppslig rit som handlar om att be med ögonen och känslan och inte ensidigt med ord. Han betonar även vikten av att kransen innebär en fast ordning som bygger på

tarens önskemål om en pedagogisk bild av Frälsarkransen med namnen på de olika pärlorna utsatta.

32 Verbum, "Frälsarkransen".

33 E-brev från Pauline Riccius, marknads- och försäljningsdirektör på Verbum, 2017.03.13.

upprepning.³⁴ Lönnebo poängterar alltså Frälsarkransens karaktär av materiellt böneredskap. Bruket av Frälsarkransen motiveras vidare med att den engagerar kroppen genom sinnena. Verbala uttrycks-sätt är här inte de primära utan kombineras med taktila och visuella dimensioner av fromhetslivet. Kroppen och sinnena engageras, och det sker inte enbart genom den direkta beröringen av själva Frälsarkransen. Lönnebo beskriver hur den bedjande kan inleda med att göra korstecknet. Därigenom blir den bedjandes kropp en kyrka.³⁵

Lönnebo adresserar den nutida, moderna västerlänningen, som han menar har lärt sig att förhålla sig kritiskt till enkla lösningar, visar rädsla för fundamentalism, vill vidga perspektivet till andra synsätt och kulturer, vill tänka självständigt, värderar vetenskapen och inte vill döma. Lönnebo menar att dessa sidor eller egenskaper hos den nutida västerlänningen har fått konsekvensen att det blivit svårt att tro. Han poängterar även hur ”den nutida livsstilen” med sitt fokus på snabbhet kan utgöra hinder för tron.³⁶ Detta framhåll han redan ett par decennier före Frälsarkransens tillkomst.³⁷ Han hävdar att Frälsarkransen vänder sig till alla människor och motiverar det med att alla är ensamma och längtar efter ljuset. De som använder Frälsarkransen hoppas enligt Lönnebo ”att Gud finns och att existensens ensamhet i ett helt universum av meningslöshet inte är den yttersta sanningen”.³⁸ Här adresseras alltså den moderna sökaren och tvivlaren. Intrycket är att det inte minst är den sekulariserade människans uppmärksamhet Lönnebo vill fånga. Det är också henne han under flera decennier har visat sitt intresse. I många olika sammanhang och publikationer har han konstaterat den svenska allmänhetens ointresse för kyrka och kristendom, varnat för dess konsekvenser och sökt utarbeta konstruktiva vägar för att leda denna grupp i riktning mot en mer aktiv relation till kyrka

34 Lönnebo 2014, s. 9, 24–26.

35 Lönnebo 2014, s. 53.

36 Lönnebo 2014, s. 11–12, 17.

37 Se t.ex. Lönnebo & Beijbom 1972, s. 98–101.

38 Lönnebo 2014, s. 13–14, 22–23.

och ett kristet liv.³⁹ Det senare gjordes i början av hans biskopstid på okonventionella sätt såsom massutskick till hushållen och tidningsannonser i dagspressen med uppmaning att skriva brev till honom, vilka sedan besvarades genom personliga brev och utgivna svarsböcker.⁴⁰ Lönnebo förefaller utifrån detta perspektiv medveten i sitt val av språkbruk och angreppssätt. Samtidigt skriver han uppenbart instruktionerna till Frälsarkransen för så kallade kyrkokristna som redan befinner sig i en kristen och kyrklig gemenskap. Det märks inte minst av referenser till bibelställen, ett förutsatt existerande andaktsliv och delaktighet i gudstjänstssammanhang.

I materialet kring Frälsarkransen finns en märkbar spänning mellan å ena sidan en stark och genomgående centrering på det egna jaget, den enskilda människan och hennes liv, och å den andra sidan en syn på Frälsarkransen som ett redskap för att leda människan bort från sin självcentrering till att istället rikta sina blickar mot Gud. Pronomenet ”jag” är mycket frekvent förekommande i såväl själva ordningarna som i inledningen, samtidigt som Lönnebo skriver att Frälsarkransen är ”en övning i att leva nära Gud” och ett redskap för befrielse från självcentrering, där målet är att gå från perspektivet av ett ”Jag” via ett ”Jag och Du” till ett ”Du”.⁴¹ Även i en tidig publikation menar Lönnebo att människan först måste finna sig själv för att sedan finna Gud.⁴² Denna jagcentrering kan kontrasteras mot hur central gemenskapstanken är inom kristen tradition. Även om kristna eremiter och mystiker genom kyrkans historia medvetet sökt sig bort från gemenskapen med andra människor under kortare eller längre perioder, har de samtidigt på olika sätt ingått i någon form av kristen gemenskap genom gudstjänst, spiritualitet och själavård. Lönnebo ser visserligen Frälsarkransen som ett yttre tecken på gemenskap bärare emellan.⁴³ Detta behöver dock inte innebära någon

39 Se t.ex. Lönnebo 1967; Lönnebo 1970, s. 7; Lönnebo & Beijbom 1972, s. 98–102; Lönnebo 1982; Lönnebo 1985; Lönnebo 1987.

40 Lönnebo 1982; Lönnebo 1987.

41 Lönnebo 2014, s. 32, 39.

42 Lönnebo 1967, s. 77–79. Den bok som åsyftas här har till och med titeln *Att finna sig själv, att finna Gud*.

43 Lönnebo 2014, s. 19.

konkret bönegemenskap, i den meningen att flera personer aktivt ber tillsammans, utan kan handla om enskilda individer som var för sig och i skilda sammanhang använder samma böneredskap – men inte nödvändigtvis med samma innehåll, eftersom kransen uppmanar till öppenhet och frihet. Endast i en av de angivna bönevarianterna, som kallas för ”Marias krans”, anges att den kan bedjas högt gemensamt med en böneledare.⁴⁴ Hade gemenskapstanken betonats tydligare i instruktionerna till Frälsarkransen skulle risken för att det uppstår en stark diskrepans mellan upphovsmannens och brukarens intentioner troligen ha minskat. Men kanske är det dubbla förhållningssättet ett medvetet val från Lönnebos sida.

Kristus i Frälsarkransen

Innehållsligt är Frälsarkransen såväl allmänmänskligt som teologiskt sett mycket öppen och inklusiv, vilket säkerligen utgör en betydande orsak till dess spridning.⁴⁵ Lönnebo skapade kransen bland annat med syftet att den skulle vara ekumenisk och ta sin utgångspunkt i evangelierna och den kristna tron uttryckt genom den apostoliska trosbekännelsen.⁴⁶ Det inkluderande och allmänkyrkliga draget gör att den riktar sig till olika kyrkotraditioner, teologier och former av spiritualitet, vilket säkert också bidrar till spridningen utanför Svenska kyrkan.⁴⁷

Den teologiska öppenheten gör det dock vanskligt att karaktärisera Frälsarkransens teologi och gör det stundtals svårt att sätta fingret på vad som är det centrala och vad som placerats mer perifert. Språket är ofta rikt på metaforer och poetiskt till karaktären. Det bidrar till öppenheten men gör det samtidigt ibland svårt att direkt avgöra vad som avses. Lönnebo uttrycker i annat sammanhang sin syn på att det teologiska språket i nutiden har ”förstenats eller sentimentaliserats”. Han vill därför använda sig av metaforens och sym-

44 Lönnebo 2014, s. 95–101.

45 Se även Eck 2015.

46 Lönnebo 2014, s. 31.

47 För Frälsarkransen ur ortodox synvinkel, se Pulkkanen 2016.

bolens språk.⁴⁸ Lönnebo kallar Frälsarkransen för en ”katekes”.⁴⁹ Vad som mer exakt avses med detta framgår inte, men tänkbart är att det syftar på en pedagogisk sammanställning av centrala delar i kristen tro. Framställningen är dock inte på djupet systematisk, även om den kan göra ett välordnat intryck.

Martin Lönnebo nämner rosenkransen i romersk-katolsk tradition och radbanden med pärlor eller med knutar av ull i östkyrkan som föregångare till Frälsarkransen.⁵⁰ I centrum för båda dessa radband och för böneformerna i relation till dem står Kristus. Genom rosenkransen mediterar den bedjande över betydelsefulla händelser i Kristi liv och i östkyrkan är den så kallade Jesusbönen central. Intressant kan därför vara att undersöka vad Frälsarkransens ordning och handledning säger om den andra trosartikeln, den som rör Sonen. Vi ska i det följande på ett övergripande sätt se vad Lönnebos introduktion till och fördjupning av Frälsarkransen säger om den andra trosartikeln och på vilket sätt det sker.

Tydliggörandet av Kristi roll i bedjandet av Frälsarkransen tar sig framför allt två uttryck. Det ena handlar om att Lönnebo anger att Frälsarkransen ger den bedjande ett redskap för att kunna sätta Kristus som förebild, söka efterlikna Kristus, ”gå i Kristi fotspår”.⁵¹ Det finns alltså här en inriktning mot *imitatio Christi*, hur den bedjande ska leva i Kristi efterföljd. Hur det bör gå till rent konkret sägs oftast inte på ett direkt sätt, men ett exempel är inför ökenpärlan, då den mediterande sätter Kristi ökenvandring i centrum och ser den som en förebild, som en väg ut ur den egna självskheten.⁵² Lönnebo lyfter också fram en etisk och moralisk aspekt av att följa Kristus. Det handlar om att genom Frälsarkransen söka leva så som Kristus levde.⁵³ Lönnebos handfasta pastorala instruktioner för detta är dock inte så tydliga.

48 Lönnebo 1967, s. 51–58; Lönnebo 1990, s. 16–17.

49 Lönnebo 2002, s. 34.

50 Lönnebo 2014, s. 23; Lerner 2014, s. 79. Bland de olika former av bedjande av Frälsarkransen som Lönnebo presenterar är den att be Jesusbönen för varje pärla i kransen en. Lönnebo 2014, s. 94–95.

51 Lönnebo 2014, s. 13, 18, 29, 32, 36, 59, 68, 69, 91.

52 Lönnebo 2014, s. 68–69.

53 Lönnebo 2014, s. 124–127.

Ett annat sätt på vilket Kristus ställs i centrum är då centrala händelser i Kristi liv görs närvarande för den bedjande genom en uppmaning att i sitt sinne befinna sig på de platser där Kristus föddes, frestades, dog och uppstod. Det gäller bland annat inför dopparlan där den mediterande för sitt inre ska befinna sig i en biblisk rumslighet: ”Detta är den gudomliga födelsens rum i Betlehem, bebådat i Nasaret. Maria lyfter upp gudabarnet och lägger det vid sitt bröst”. Genom sitt dop och sin tro befinner sig den mediterande själv i födelsegrottan. Det talas om hur den mediterande här får lägga av sig sin vuxenhet och bli som ett barn inför Gud och födas på nytt.⁵⁴ Den mediterande uppmanas alltså indirekt att befinna sig i inkarnationshändelsernas närhet, då Gud blev människa genom Kristus *in carne*, i köttet. Brukaren av kransen uppmanas också att i sinnet vistas på Bergspredikans berg för att själv höra Jesus tala där och att vara en av lärjungarna då Jesus instiftar nattvarden.⁵⁵ Detsamma gäller händelser direkt knutna till passionshistorien, då Kristus led och Gud Fader offrade sin son för världen. Inför den första kärleksparlan ställs Golgota i centrum; ”Här på Golgota möter jag den för mig utgivna kärleken”. Vidare ser den mediterande för sin inre bild Kristus som hänger på korset: ”Jag blickar upp mot min Frälsares sargade ansikte och ser själva Kärleken korsfäst för mig. Frälsarens lidande blick innesluter även mig, syndaren”.⁵⁶ Talet om försoning genom Kristi död är personligt: försoningsdöden har skett för den bedjande. Här återkommer alltså det individuella draget. På korset meddelar Kristus syndernas förlåtelse. Inget sägs dock om ånger och syndabekännelse.⁵⁷ Kristi uppståndelse tolkas som att den bedjande närmar sig trons mål där ”Gud är allt, överallt”.⁵⁸ Den bedjande uppges alltså komma nära Kristus genom att i tanken söka befinna sig i händelsernas centrum. Samtidigt ges inga förklaringar till och fördjupningar av Kristuspersonen, till exempel utifrån hur bebådelsen,

54 Lönnebo 2014, s. 65, 89, 91.

55 Lönnebo 2014, s. 72, 75.

56 Lönnebo 2014, s. 74–75, 77.

57 Lönnebo 2014, s. 75.

58 Lönnebo 2014, s. 83–84.

jungfrufödseln eller hans död och uppståndelse återges i Bibeln eller förklaras teologiskt i till exempel kyrkans klassiska trosbekännelser.

Sedan dessa anknytningar till vissa händelser i Kristi liv noterats blir det ändå nödvändigt att konstatera att det är slående hur det mer allmängiltiga ”Gud” – alltså inte formuleringen ”Gud Fader” – mestadels står i fokus i Lönnebos handledning och ordning. Stundtals blandas också tilltalen i ett och samma stycke, så att dels Gud, dels Kristus tilltalas eller omtalas.⁵⁹ För att få en överblick är det frestande att räkna hur många gånger Gud respektive Kristus/Jesus/Sonen nämns. Resultatet blir att ”Gud” förekommer dubbelt så ofta som Kristus/Jesus/Sonen. I de senare fallen rör det sig ofta enbart om ett omnämnande, i uttryck som ”Kristus säger” följt av ett bibelord. Man kan undra varför.

Att hävda att Lönnebo själv inte skulle sätta Kristus högt vore rimligen att fara med osanning. I stället kan det vara en tyngdpunktsförskjutning som är medvetet vald. Lönnebo skriver i ett sammanhang om svenska folkets inställning till andlighet och hänvisar till genomförda undersökningar som visar att befolkningen visserligen har ett intresse för det transcendenta och för andliga och existentiella frågor, men att mycket få tror på en personlig Gud och ännu färre säger sig tro på Jesus.⁶⁰ Kanske resonerar Lönnebo därför så, att den moderna, sökande och tvivlande brukaren av Frälsarkransen måhända har lättare att ta till sig det mer allmänna tilltalet ”Gud” och uppfattar det som inkluderande, medan ”Kristus” kanhända uppfattas som alltför personligt och direkt, kanske till och med påträngande. Innebär detta att Lönnebos texter återspeglar att han primärt har den okyrkliga sökaren i åtanke när han skriver och vägleder brukaren av Frälsarkransen? Eller kan det vara så att det även reflekterar hur ett allmänreligiöst språkbruk på många håll har slagit rot i Svenska kyrkan?

Det är tydligt att Martin Lönnebo ytterst vill se Frälsarkransen som ett redskap för människan att nå mystiska dimensioner. Ett

⁵⁹ Se t.ex. Lönnebo 2014, s. 72.

⁶⁰ Lönnebo 2002, s. 15–25.

fördjupat kristet liv handlar enligt Lönnebo om att genom bön och meditation sträcka sig bortom livet här och nu och söka Guds närhet och en förening med Gud.⁶¹ Han uppger att teologen, filosofen, läkaren m.m. Albert Schweizer (1875–1965) tillhör de teologer som han ”personligen känner mest för”.⁶² Det var också om Schweizers religionsetiska ideal som Lönnebo skrev sin doktorsavhandling. Vad hos Schweizers teologi som Lönnebo avser framgår inte explicit, men i avhandlingen lyfter han bland annat fram Schweizers betoning av mystiken. Intressant i relation till vad som kan uppfattas som en betoning av Gud framför Kristus i Lönnebos instruktioner till Frälsarkransen är att han understryker att Schweizers mystik däremot inte är någon ”Gudsmystik” utan ”Kristusmystik” och att det är i just Kristusmystiken som det sker en förening mellan individen och Kristus.⁶³

Lönnebo själv må vara väl grundad i sin Kristustro och kan alltså ha valt ett medvetet tilltal i relation till okyrkliga svenskar, men vad händer då Frälsarkransen används i kyrkliga sammanhang, som en ”katekes”, som en ”bönbok” och som ”en sammanfattning av den gemensamma kristna trosgrunden”, som Lönnebo själv karakteriserar den?⁶⁴ Den må genom sin utformning ha påfallande pedagogiska förtjänster, men som modell för kristen bön, trosundervisning och teologisk reflektion är den motsägelsefull. Därför behöver den brukas och innehållsligen fördjupas i en gemenskap av andra brukare och bedjare och tillsammans med annat pedagogiskt och teologiskt material. Här följer alltså ett pedagogiskt och teologiskt ansvar för hur Frälsarkransen används i andakt, gudstjänst och undervisning.

Bruk av Frälsarkransen i storformat

Hur kan då Frälsarkransen användas i praktiken? Sedan några år tillbaka har det blivit alltmer vanligt att församlingar inom Svenska kyrkan tar initiativ till framställning av en Frälsarkrans i storformat,

⁶¹ Se t.ex. Lönnebo 2014, s. 34, 60.

⁶² Lönnebo & Beijbom 1972, s. 90.

⁶³ Lönnebo 1964, t.ex. s. 265–267.

⁶⁴ Lönnebo 2002, s. 34.



Fig. 1. Frälsarkrans av Elin Sjöö, 2014, i Kristinebergskyrkan, Oskarshamn.
Foto: Marika Nielsen.



Fig. 2a–d. Pärlor i Frälsarkransen i Linköpings domkyrkas *via sacra*, 2015.
Foto: Jonas Sällberg.



Fig. 3a–d. Pärlor i Frälsarkransen vid Gamla Uppsala kyrka, 2011.
Foto: Lars-Åke Skagegård.



Fig. 4. Sakramentsskåp med Frälsarkrans i Vadstena klosterkyrka, design Martin Lönnebo, 2011. Foto: Fredrik Unger/Vadstena pastorat.

vanligen placerad inne i kyrkorummet, men det finns även exempel på att de placeras utomhus. Det har här varit nödvändigt att göra ett urval av fyra exempel, men det finns många fler, till exempel andaktsstationer med stora pärlor i glas i Kalmar domkyrka och en ljusbärare i form av Frälsarkransen i Charlottenborgskyrkan i Motala.

En av dessa utvalda Frälsarkransar i storformat finns i Kristinebergskyrkan i Oskarshamn och tillkom 2014 i samband med kyrkans 40-årsfirande (Fig. 1). Det var församlingspedagogen och diakonen som väckte frågan. Bruket av Frälsarkransen var då redan förankrat genom att den använts i församlingen under tio års tid. Den permanenta Frälsarkransen med pärlor tillverkade av keramikern Elin Sjöo (1981–) hade vid kyrkans ljusbärare haft en föregångare i en Frälsarkrans i kartong tillverkad inom ramen för konfirmandarbetet. Syftet med den permanenta Frälsarkransen var att befästa den andaktsplats som redan fanns vid ljusbäraren på ena långhusväggen. Under vardagar används andaktsplatsen vid Frälsarkransen flitigt, till exempel för avslutning för olika grupper inom den pastorala verksamheten. Dessutom är det en andaktsplats som används vid bön och meditation under vardagsretreater och för katekumenatsverksamhet. Församlingen har utformat ordningar för morgon- och middagsböner som bygger på växelläsning. Den stora kransen i kyrkorummet inspirerar många att köpa med sig en egen liten Frälsarkrans hem. Vid dessa bönetillfällen kan deltagarna också använda sin personliga krans.⁶⁵ Inför detta kollektiva böneredskap kan man följa pärla efter pärla med blicken.

En Frälsarkrans som i allra högsta grad kan anses vara av storformat är den 180 meter långa som sedan 2015 finns nedsänkt i golvet i Linköpings domkyrka (Fig. 2a–d). I arton stenklädda kuber med glasad överdel finns en stor glaspärla och en inhuggen meditationstext. Idén med en Frälsarkrans i detta kyrkorum har under flera år utarbetats i samarbete mellan en projektgrupp i domkyrkan och Martin Lönnebo. Själva den praktiska framställningsfasen inkluderade ett flertal aktörer. Många teologiska samtal fördes om Frälsarkransen

65 E-brev från Östen Asklund, 2016.05.12.

som sådan och om de texter som Martin Lönnebo önskade ha med. Denna Frälsarkrans i storformat används såväl individuellt som i olika former av gemenskap, till exempel en frälsarkransvandring i andaktsform. Att vandringen är central betonas genom att kransen här även kallas *Via sacra*, den heliga vägen. Vid de tillfällen då det är många deltagare i en gemensam frälsarkransmeditation och det är svårt för alla att se den aktuella golvpärulan, förekommer det att deltagarna följer med i andakten med hjälp av sin egen Frälsarkrans i handen. Att det främst är själen som är i rörelse uttrycker Martin Lönnebo med att det rör sig om ”en träningsrunda för själen”. I ett sammanhang sägs att Frälsarkransen ”är den moderna pilgrimens redskap på den svåraste av alla resor – den som går inåt”.⁶⁶ Här handlar det om att människor rör sig under bönen/andakten/meditationen. Under denna pilgrimsvandring i miniformat i det sakrala rummet, individuellt eller kollektivt, aktiveras kroppen och flera sinnen.

Frälsarkransar i storformat finns inte enbart inne i kyrkorum utan även utomhus. Ett sådant exempel är den Frälsarkrans som invigdes i Gamla Uppsala 2011, i ett kyrkreservat nära fornminnesområdet och Gamla Uppsala kyrka, invid den förbipasserande pilgrimsleden Eriksleden (Fig. 3a–d). En av medarbetarna i församlingen hade väckt idén att kyrkreservatet skulle öppnas upp så att människor skulle kunna ta del av det, till exempel ungdomar som skulle kunna arbeta med frågor om skapelse och miljö. Det var bland annat platsens öppna, runda yta som väckte idén om en stor Frälsarkrans. Kransen är utformad av stora stenar i en ring med en pärla av sten placerad på varje större sten. Syftet var att skapa en plats för enskild andakt och meditation, en plats ”fylld av andlighet” som alltid står öppen och som välkomnar människor oavsett tro, ålder och kön. Folddrar berättar för besökarna om Frälsarkransens syfte och innebörd. Den stora Frälsarkransen används flitigt vid pilgrimsvandringar och församlingen använder platsen för friluftsgudstjänster, ofta med anknytning till Frälsarkransens pärlor. Besökarna använder ibland

⁶⁶ E-brev från Peter Lundborg, 2016.07.07.

sin egen Frälsarkrans i relation till den stora.⁶⁷ Även här rör det sig om ett slags pilgrimsvandring i miniformat, men utomhus och utan relation till ett sakralt rum.

I Vadstena klosterkyrka finns en särskild form av offentlig Frälsarkrans, nämligen på ett sakramentsskåp i kyrkorummet (Fig. 4). Det är en gåva från Martin Lönnebo, som själv ritat skåpet. Det kom på plats i samband med invigningen av Frälsarkransens 20-årsjubileum 2015. Det är placerat på ena långhusväggen, mellan de två sidoaltarna Frälsarkranskapellet och Rosenkranskapellet, och skåpet betjänar dessa båda. Skåpet är omgivet av en större krans med arton Mariarosor, samma antal som pärlorna i Frälsarkransen. Skåpet är av trä med en glasruta, runt vilken står Frälsarkransbönens inledningsord: ”Du är gränslös. Du är nära. Du är ljus och jag är din”. Vid låset finns en Frälsarkrans med pärlor av olika träslag och stenarter. Bredvid kransen finns ett mindre birgittinskt kors med den Heliga Birgittas ord *Amor meus crucifixus est* (Min kärlek är korsfäst). Sakramentsskåpets praktiska funktion uppges vara att skilja ut och reservera konsekrerat nattvardsbröd, ett bruk som praktiserats i många år tidigare i kyrkan. I kyrkan praktiseras inte påbjuden kollektiv sakramentstillbedjan, men det finns en röd lampa och en skylt med texten sakramentskapell, detta som en del i att man söker hålla pilgrimskyrkan så ekumenisk som möjligt. Själva Frälsarkransen på skåpet används inte som ett element i någon gudstjänst. Lönnebos teologiska motivering till skåpet är: ”Kan Gud finnas överallt kan Gud även finnas i ett sakramentsskåp. Varje människa är ett sakramentsskåp och detta är vad skåpet förkunnar”.⁶⁸ Lönnebo skriver också: ”Jag är du – människan är ett sakramentsskåp – universum är ett sakramentsskåp”.⁶⁹ Här kan anas en syn på att människan är skapad till Guds avbild och att hon är en bärare av det heliga. Här finns också de universella och kosmiska perspektiv som Lönnebo ofta ger uttryck för.⁷⁰ Denna offentliga Frälsarkrans inbjuder inte till att bru-

67 E-brev från Lars-Åke Skagegård, 2016.05.12.

68 E-brev från Christer Staaf, 2016.05.11.

69 Lönnebo, *Sakramentsskåpet berättar*, s. 2.

70 Se t.ex. Lönnebo 2014, s. 38, 60, 63.

kas som böneredskap på samma sätt som i de andra exemplen, men den som är van användare av kransen ser kanske inskriptionen som tydningssord för den sakramentalt närvarande Kristus i tabernaklet.

Kroppen, sinnen och fromhetslivet

Frälsarkransen utgör alltså ett tydligt exempel på hur verbala uttrycksformer i gudstjänst och fromhetsliv nu åter har fått sällskap av visuella och materiella dimensioner som engagerar kropp och sinnen, gärna genom en aktiv handling. Gudstjänst och bön innebär inte längre främst att lyssna och läsa, som varit det vanliga från reformationen till en bra bit in på 1900-talet. Numera engageras istället gärna många olika sinnen och fokus sätts på att i samband med bön och andakt utföra något konkret så som att tända ett ljus, röra vid ett radband eller förflytta kroppen under pilgrimsvandring.

Vi har sett hur Frälsarkransen numera inte enbart finns på individers handleder, utan under senare år också har kommit att tillverkas och brukas i storformat. Informanterna uppger att dessa stora Frälsarkransar har tillkommit för att anknyta till andakt, mässa och undervisning. Det stora formatet bidrar visuellt och materiellt till att betona hur Frälsarkransen har vunnit mark som böneform och böneredskap, inte enbart hos enskilda individer, utan också fyller ett behov i en kyrklig gemenskap. Genom att placeras i kyrkorummet eller utomhus i naturen har böneformen knutits till specifika interiöra och exteriöra platser. Vissa av dessa större Frälsarkransar relaterar till pilgrimsvandringen, en praktik som sedan några decennier tillbaka har tagit plats också inom Svenska kyrkan.⁷¹ Den taktila aspekten av Frälsarkransen och pilgrimsvandringens mobila karaktär pekar båda mot en aktiv användning av sinnen och kroppslighet i samband med fromhetslivet som tycks tilltala många människor idag. Denna kombination är något som Lönnebo själv lyfter fram som en tillgång. Han använder även ofta ett ordkluster som relaterar till resa, vandring, färd, rastplats och pilgrim för att beskriva män-

⁷¹ Davidsson Bremborg 2010.

niskans väg genom jordelivet med målet att nå det gudomliga och få erfara det himmelska skådandet och hur Frälsarkransen kan fungera som hjälpmedel på den vandringen.⁷²

Vissa Frälsarkransar är placerade i nära anslutning till en ljusbärrare och det förekommer även stora Frälsarkransar som i sig utgör ljusbärrare genom att till exempel ett värmeljus kan placeras i varje pärla. Ljuständning har under de senaste snart femtio åren blivit vanligt förekommande i Svenska kyrkan, vilket anknyter till Lönnebos betoning av vikten av att den bedjande använder flera sinnen och utför något konkret och att bönekommunikation kan vara mer än enbart verbala uttryck.⁷³

I många olika sammanhang under åren har Martin Lönnebo lyft fram de heliga bilderna, inte minst ikonerna, som en betydelsefull del av kristen teologi och andaktsliv. Gärna betonar han ikonerna som i sig ickeverbal, visuell och materiell bön och bekännelse, och hur ikonerna kan utgöra fokus för bön och meditation och främja skådandet av Kristus med "hjärtats öga".⁷⁴ Inte sällan lägger han tonvikten på framställningar av just Kristus, som ett litet barn i sin moders famn, Kristi heliga ansikte eller Kristus som döende på korset, motiv som visualiserar de två brännpunkterna i kristen teologi: inkarnationen och passionen.

Trots att heliga bilder, och kanske i synnerhet ikoner, förefaller vara centrala i Lönnebos eget andaktsliv och han själv uppmuntrar till att bruka dem, betonar han inte uttryckligen dessa bilders potentiella roll i relation till bedjande och meditation med hjälp av Frälsarkransen. För att anknyta till den tidigare diskussionen i artikeln om Kristi plats i Frälsarkransen: en tydligare inriktning på Kristus och hans frälsningsgärning genom inkarnationen och passionen, skulle

72 Lönnebo 2014, s. 54, 65, 70, 73, 75, 78, 82, 83, 85, 91.

73 För Lönnebos uppfattning om bedjande som något som involverar de olika sinnen och kroppen, se t.ex. Lönnebo 2014, s. 10–11, 24, 30. Se även John Sjögrens intervju med Martin Lönnebo, Sjögren 2016, s. 35.

74 Lönnebo 1997, s. 7, 9, 14–15. Lönnebo lyfter fram ikonernas återkomst och nutidens behov av heliga bilder. Lönnebo 1982, s. 153–15. För Lönnebos betoning av ikonerna (ofta med Kristusmotiv) som fokus för andakt och djupare reflektion, se t.ex. Lönnebo 1992, s. 58, 60.

kanske kunna hjälpas fram genom en mer konkret bildgestaltning i närheten av en Frälsarkrans. På den personliga Frälsarkransen skulle den kunna utgöras av en Kristusbild i liten skala – i likhet med den romersk-katolska rosenkransen som har ett vidhängande mindre krucifix. I relation till böneplatsen för såväl enskild som gemensam andakt vid en Frälsarkrans i storformat skulle en bild kunna förtydliga det kristocentriska – såsom ikonerna visuellt kan stå i centrum för östkyrkligt fromhetsliv. Även ur pedagogisk synvinkel skulle en Kristusbild kunna bidra, som hjälp att förmedla kunskap om kristen tro.

Förhoppningsvis kommer Frälsarkransen framöver att bli föremål för mer omfattande och ingående vetenskaplig analys med infallsvinklar från olika discipliner såsom kyrkovetenskap och praktisk teologi, med fokus på Frälsarkransen i relation till liturgik, spiritualitet, själavård och undervisning, och med systematisk-teologiska, exegetiska och religionssociologiska frågeställningar utifrån teologi, bibelbruk och olika användargrupperns varierande intentioner med att bruka den.

Summary

Stina Fallberg Sundmark, D.Th.
Docent at Uppsala University, Sweden
stina.fallberg-sundmark@teol.uu.se

The Body and the Senses in Contemporary Spirituality. The "Beads of Christ" as an Example

The Beads of Christ ("Frälsarkransen") is in its standard form a bracelet with eighteen beads of different shape and colour, invented in 1995 by Martin Lönnebo, who was then bishop of the diocese of Linköping (Church of Sweden). Each bead has a specific theme which the bearer can meditate on. Instructions emphasize the physical character of the devotion, that prayer is not merely words but also sound, touch and movement. In this sense, the Beads of Christ

may be said to be an instance of the return of more physical forms of devotion in Protestant churches.

The article analyses the Christology in the various guides and aids available for users of the Beads of Christ. Some texts are clearly Christological, emphasizing the importance of following and imitating Christ. However, the word "God" is used twice as often as "Christ", "Jesus" or "the Son". Moreover, the devotion has a markedly individualistic tendency, even though some texts stress the importance of combatting self-centredness. It seems as if the devotion seeks to accommodate both secularized seekers and Christians who want an aid to prayer.

The article also describes a number of adaptations of the Beads of Christ in the form of "installations" of various sizes, from candleholders to a 180 meter long *via sacra* in Linköping Cathedral where the large "beads" of glass are found under glass tiles in the floor. Other installations have been made outdoors. These objects can be used for both individual and group devotions, in churches in the manner of the Stations of the Cross, outdoors as places of meditation on an excursion or pilgrimage.

The Beads of Christ, then, are a good example of how verbal forms of expression in Protestant worship and devotion are increasingly accompanied by visual and material aids that engage the body and the senses and frequently invite action. Not least a combination of tactility and mobility – beads and pilgrimage – seems to attract many people of today.

The Christological deficit of the devotion could perhaps be rectified by adding an image of Christ to the bracelet (in the manner of the crucifix on rosaries) or an icon of Christ next to one of the larger objects. Pedagogically, added images of Christ could contribute to the transmission of Christian beliefs.

Käll- och litteraturförteckning

Opublicerat material

Hos författaren

E-brev från Östen Ask Lund 2016-05-12.

E-brev från Peter Lundborg 2016-07-07.

E-brev från Pauline Riccius 2017-03-13.

E-brev från Lars-Åke Skagegård 2016-05-12.

E-brev från Christer Staaf 2016-05-11.

Litteratur

Ahlfors, Hans, 2012, *Julkрубban i Svenska kyrkan. Julkrubbans reception i Stockholm, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut* (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 53), Lund.

Bengtsson Melin, Pia, 2014, *Medeltiden on Display. Uppställningar och utställningar av äldre kyrkokonst från omkring 1850 fram till i dag* (Sällskapet Runica et Mediaevalia, Scripta maiora, 8), Stockholm.

Berntson, Martin, 2014, ”Striden om herr Ambjörn. En ingång till liturgisk förändring i Skara stift under 1540-talet”, *Vägen mot bekännelsen. Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540-1595*, red. Martin Berntson (Skara stiftshistoriska sälls kamps skriftserie, 79), Skara, s. 91-121.

Bexell, Oloph, 2012, ”Church Life and Worship in a Lutheran Church: The Example of the Church of Sweden – A Historical Introduction”, *The Meaning of Christian Liturgy. Recent Developments in the Church of Sweden*, ed. O. Bexell, Grand Rapids, Michigan, s. 1-23.

Bexell, Oloph, 2015, ”Gudstjänstlivet under 150 år”, *Uppsala domkyrka. 8. Från 1935 till idag*, ed. H. Bengtsson (Sveriges kyrkor 236), s. 397-439.

Bexell, Peter, 2015, *Kyrkornas mysterium. Tid – Rum – Liv – Gudstjänst*, Skellefteå.

Bringéus, Nils-Arvid, 2005, *Den kyrkliga seden*, Stockholm.

Bynum, Caroline Walker, 2011, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York.

Cöster, Henry, 2011, ”Frälsarkrans när livet flyter?”, *Svensk kyrkotidning* nr 23, s. 440-441.

Davidsson Bremborg, Anna, 2010, *Pilgrimsvandring på svenska*, Lund.

Edgarth, Ninna, 2010, *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008*, Lund.

Edgarth, Ninna, 2016, ”Ordet blir kött och slår upp sitt tält ibland oss. Om att fira gudstjänst i sin kropp”, *Den kommunikativa kyrkan. Festskrift till Bernice Sundkvist på 60-årsdagen*, ed. B. Sarelin & M. Lindfelt, Skellefteå, s. 41-54.

Eek, Jonas, 2015, ”Mer än ord – Martin Lönnebo som religionspedagog”, *Svensk Pastoralidskrift* nr 18, s. 528-533.

Estborn, Sigfrid, 1929, *Evangelsingka svenska bönböcker under reformationstidevarvet. Med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangelsingka tyska bönelitteratur*, Lund.

Fahlgren, Sune, 2008, ”Rum för möten med Jesus och för församlingssgemenskap i frikyrklig tradition”, *Heliga rum i dagens Sverige = Svenskt Gudstjänstliv* 83, s. 50-79.

- Fallberg Sundmark, Stina, 2008, *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition* (Bibliotheca Theologiæ Practicæ, 84), Skellefteå.
- Fallberg Sundmark, Stina, 2013, "The Rosary and the Wounds of Christ. Devotional Images in Relation to Late Medieval Liturgy and Piety", *Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern Northern and Central Europe*, ed. Krista Kodres & Anu Mänd, Cambridge, s. 53–67.
- Fallberg Sundmark, Stina, 2016, "Maria i modern materialitet. Perspektiv på mariabilder av Lena Lervik och Sven-Bertil Svensson", *Ecclesiologica & alia. Studia in honorem Sven-Erik Brodd*, ed. E. Berggren & M. Eckerdal, Skellefteå, s. 93–110.
- Fallberg Sundmark, Stina & Alf Härdelin, 2012, "Kristus och Hans Heliga i Härnevi. Helgon i senmedeltida bild, teologi och fromhetsliv", *Härnevi kyrka och socken. Perspektiv på ett uppländskt lokalsamhälle under medeltiden*, red. Olle Ferm & Mia Åkestam (Sällskapet Runica et Mediævalia, Scripta maiora, 7), Stockholm, s. 12–29.
- Hahn, Cynthia, 2000, "Visio Dei: Changes in Medieval Visuality", *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, ed. R. S. Nelson, Cambridge, s. 169–196.
- Instruments of Devotion. The Practices and Objects of Religious Piety from the Late Middle Ages to the 20th Century*, 2007, ed. Henning Laugerud & Laura Katrine Skinnebach, Aarhus.
- Jørgensen, Hans Henrik Lohfert, 2015, "Sensorium: A Model for Medieval Perception", *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages*, ed. Hans Henrik Lohfert Jørgensen et al., Aarhus, s. 25–71.
- Jørgensen, Hans Henrik Lohfert, 2016, "Protheses of Pious Devotion", *The Materiality of Devotion in Late Medieval Northern Europe. Images, Objects and Practices*, ed. H. Laugerud, S. Ryan & L.K. Skinnebach, Dublin, s. 146–167.
- Laugerud, Henning, 2007, "Visuality and Devotion in the Middle Ages", *Instruments of Devotion: The Practices and Objects of Religious Piety from the Late Middle Ages to the 20th Century*, ed. Henning Laugerud & Laura Katrine Skinnebach, Aarhus, s. 173–188.
- Lerner, Thomas, 2014, *Martin Lönnebo – biskopen från Storkågeträsk. Biografi*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1964, *Albert Schweizers etisk-religiösa ideal* (Acta Universitatis Upsalensis, Studia Doctrinæ Christianæ Upsaliensis, 2), Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1967, *Att finna sig själv, att finna Gud*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1970, *Den första bönen*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1975, *Religionens fem språk. Om religionens mening och förnyelse*, nytryck 1993, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1982, *Kristendomens återkomst*, Älvsjö.
- Lönnebo, Martin, 1983, *Vår Frälsares väg till korset*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1985, "Tjugofyra teser om kyrkan. En skiss till ett stiftsprogram", *Ett gryningsfolk. Ämbetsberättelse för Linköpings stift 1979–1985*, Linköping, s. 7–23.
- Lönnebo, Martin, 1987, *Frågor om vägen till tro*, Linköping.
- Lönnebo, Martin, 1990, *Det visa hjärtat. Legender – myter – drömmar*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 1992, *Liv i öknen*, Borensberg.
- Lönnebo, Martin, 1997, *Ikonens Spiritualitet*, Älvsjö.
- Lönnebo, Martin, 2002, *Dopängeln*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 2009, *En liten vägledning till ikonerna*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin, 2014, *Frälsarkransen. Övning i livsmod, livslust, självbesinning och i att leva nära Gud*, 6. uppl., Stockholm.

- Lönnebo, Martin, *Sakramentsskåpet berättar. Dess viskningar tydda av Martin Lönnebo*. Tillgänglig: www.svenskakyrkan.se/vadstena/klosterkyrkan > Sakramentsskåp [2016-06-29].
- Lönnebo, Martin & Anders Beijbom, 1972, *Väckelse – Nu! Översikter – analyser – intervjuer*, Stockholm.
- Lönnebo, Martin & Bertil Werkström, 1984, *Segertecknet. Meditationer inför Söråkersikonen*, Stockholm.
- Nyman, Magnus, 1997, *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Bibliotheca Theologiae Practicae, 60), Lund.
- Pahlmblad, Christer, 2004, "Laurentius Petri, gudstjänstbruket och sakramentsfromheten", *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv* = Svenskt Gudstjänstliv 79, s. 120–149.
- Pernler, Sven-Erik, 2009, "Seder och bruk i upplösning och förvandling", *Magnus Haraldsson och hans samtid*, red. Johnny Hagberg (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 47), Skara, s. 211–246.
- Piltz, Anders, 2016, "Örat tar över. Trons avmaterialisering på 1500-talet", *Dofien av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv*, ed. Fredrik Heiding & Magnus Nyman, Skellefteå, s. 45–92.
- Pulkkanen, Johannes, 2016, "Frälsarkransen som ikon. En ortodox vägledning till pärlornas mysterium", *Pilgrim* 2016:2, s. 40–45.
- Sigurdsson, Ola, 2006, *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*, Göteborg.
- Sjögren, John, 2016, "Människan behöver små hjälpmedel för att närma sig det universella'. Ett samtal om en liten kosmisk krans", *Pilgrim* 2016:2, s. 32–39.
- Skinnebach, Laura Katrine, 2013, *Practices of Perception. Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe*, Bergen.
- Tjørhom, Ola, 2005, *Smak av himmel, lukt av jord. En materialistisk spiritualitet*, Skellefteå.
- Verbum, "Frälsarkransen". Tillgänglig: www.verbum.se/fralsarkransen [2016-05-16].

Recensioner

ERIK BERGGREN & MARIA ECKERDAL (RED.)

Ecclesiologica & alia

Studia in honorem Sven-Erik Brodd

Bibliotheca theologiae practicae, 96. Skellefteå: Artos & Norma, 2015. 417 s.
ISBN 978-91-7580-788-1

Festskrifter är i allmänhet spretiga varelser, men kan i bästa fall säga något om det intellektuella universum festföremålet befinner sig i. Så är fallet med denna bok till professor Sven-Erik Brodds ära. Den består av 20 artiklar (plus en bibliografi över Brodds produktion) som alla kan sägas studera ”kyrkan”. Det intressanta är att det förekommer nästan lika många olika metodiska angreppssätt i studiet av denna ”kyrka”: här studeras texter av olika slag, men också kyrkorum, kyrkokonst, liturgier. Här finns studier av två ärkebiskopars tänkande och reflektioner av en tredje, studier inriktade på nutid och historia. Boken ger alltså en rätt god översikt över den bredd i arbetssätt som utmärker det ämne som numera omväxlande kallas praktisk teologi, ecklesiologi eller kyrkovetenskap.

Av detta följer att det inte är möjligt att sammanfatta boken eller ens att hitta någon röd tråd – utöver strävan att koppla ihop de enskilda artiklarna med Sven-Erik Brodds forskning. Jag kommer därför lyfta fram ett antal artiklar som för mig sticker ut på ett eller annat sätt. Urvalet är därmed högst subjektivt.

Cyril Hovorun bidrar med en kreativ historieskrivning över ”romantisk ecklesiologi”, som han beskriver som den första typen av ecklesiologi som uppkom efter att kyrkan skilts från det politiska.

Det intressanta består i att samma tendenser då dyker upp i protestantisk (Schleiermacher), katolsk (Möhler), ortodox (Khomiakov) och anglikansk teologi (Ruskin, Newman). Schleiermacher torde ha influerat Möhler direkt, anglikanerna mera indirekt, medan den ortodoxa ”Sobornost”-teologin uppkommer av andra orsaker. Ändå finns tydliga paralleller. Eftersom mycket av den ecklesiologi som idag får allt större spridning har tydliga kontaktpunkter med de ”romantiska” drag som Hovorun identifierar har dessa kopplingar stor ekumenisk betydelse.

På ett liknande sätt kopplar Gordon Lathrop i sin artikel ihop den ”liturgiska teologi” som han ser i de lutherska bekännelseskriterierna med den teologi som utmärker Andra Vatikankonciliets dokument. Dessa båda slag av liturgisk teologi behöver varandra: protestanter bör ta intryck av den större bredd i liturgiska uttryck som finns omnämnd i de katolska dokumenten; katolska kyrkan har orsak – speciellt mot bakgrund av den tilltagande popularitet som den återupplivade tridentinska mässan nu åtnjuter – att begrunda Augustanas betoning på den konkreta gemenskap som samlas kring Ord och Sakrament. Oberoende av vilken tradition man står i är utmaningen att arbeta för en liturgisk förnyelse som med hjälp av hela den liturgiska bredd av sakrament och ceremonier som kyrkan besitter för in församlingen i Guds mysterium.

Egentligen står dessa två artiklar ut i samlingen för att de är de enda som arbetar på ett mera traditionellt ”systematisk-teologiskt” sätt, det vill säga de utgår från teologiska texter och dokument. De visar å ena sidan att den typen av arbete fortfarande är viktigt, men å andra sidan att den dominerande tendensen idag är att undersöka partikulära uttryck för kyrkan, med i bred mening empiriska metoder. På det finns det en mängd exempel i boken.

Till exempel har Stina Fallberg Sundmark undersökt ”Marias återkomst i Svenska kyrkan” utgående från ett antal konstverk som skapats för kyrkorum från och med mitten av 1900-talet. Dessa konstverk – samt de utgångspunkter som konstverkens beställare formulerat – visar på en intressant spänning mellan traditionella teologiska motiv och nutida jämställdhets- och feministdiskurser.

Maria knyter både an till en förprotestantisk (och utomprotestantisk) tradition, och fungerar som balanserande kraft i en tradition som uppfattas ha slagsida åt det maskulina.

Ninna Edgardh beskriver en utveckling i Svenska kyrkan utgående från införandet av Sinnesrogudstjänst, inspirerad av tolvstegs rörelsen, som huvudgudstjänst i en församling. Hon utgår från sina egna erfarenheter som präst i den församlingen, men drar intressanta ecklesiologiska slutsatser från dessa erfarenheter. Svenska kyrkans identitet som folkkyrka under 1900-talet byggde till en väldigt hög grad på idéer om folkhem och välfärdsstat. Sinnesrogudstjänsterna, med deras fokus på marginaliserade människor, visar på de kostnader denna konstruktion har inneburit för en viss del av kyrkans medlemmar. De pekar på att kyrkan bör vara bättre än att bara inkludera dem som lever upp till samhällets uppfattning om vem som "beter sig som folk".

Hans Raun Iversen strävar efter att beskriva det "folkkyrkliga" i dansk folkkyrka. Han hävdar att "den danske folkekirke måske ikke er en kirke i fuld forstand af ordet, men snarere en model for kristen mission i det danske folk" (s. 127). Från "östnordiskt" perspektiv beskrivs den danska kyrkan ofta som den mest utpräglat "statskyrkliga" kyrkan i Norden, men Raun Iversen argumenterar för att den danska kyrkan snarare är "en forening i civilsamfundet end en statslig organisation" (ibid.). I praktiken har den danska kyrkan både statskyrkliga, kongregationalistiska, episkopala och synodala drag, och är därmed en intressant ecklesiologisk hybrid. Det intressanta är om det verkligen stämmer, som Raun Iversen hävdar, att denna modell är exceptionellt väl ägnad för en mer utpräglat "missional-diakonal" kyrka som allt fler vill se även i andra länder än Danmark.

Som sagt ger boken en god inblick i ecklesiologisk forskning i hela dess bredd idag. Men säger boken möjligen även något om synen på kyrkan idag? Det blir svårare att formulera bortom den enkla iakttagelsen att boken visar upp en rad olika kyrkliga traditioner och kyrkliga uttryck. Kanske vi kan skönja en fokusering på kyrka som något som händer på en viss plats i en viss tid, där kyrkans eviga och statiska sidor sätts i bakgrunden? Det kloka i en sådan syn kunde vara

att det är ett hälsosamt motgift mot idealisering av kyrkans natur och kultur, något som alltid är en risk i tider av stora förändringar. Kyrkan har redan ett bra tag levt i en sådan tid, och mycket tyder på att hela det västerländska samhället nu går in i omvälvande tidevarv. Då kan en ögonblicksbild av kyrkan, och studiet av den, som denna bok ger vara av betydande värde.

Patrik Hagman

MARTIN BERNTSON & ANNA MINARA CIARDI (RED.)

Kyrklig rätt och kyrklig orätt

Festskrift till professor Bertil Nilsson

Bibliotheca Theologiae Practicae, 97. Skellefteå: Artos & Norma, 2016. 487 s.

ISBN 978-91-7580-792-8

För att hylla professor Bertil Nilsson, med anledning av hans 65-årsdag, har en festskrift med titeln *Kyrklig rätt och kyrklig orätt* producerats, redigerad av Martin Berntson och Anna Minara Ciardi. Boken utgörs av 28 bidrag, huvudsakligen skrivna av nordiska akademiker – teologer, rättshistoriker, historiker och arkeologer – som tar sig an vitt skilda ämnen inom fältet, till exempel landskapslagar, organisationsfrågor, kyrklig praxis och korståg. Boken innehåller även en bibliografi för Bertil Nilssons verksamhet åren 1978–2015.

Liksom i fallet med flertalet festskrifter rör det sig om en spretig samling bidrag av varierande kvalitet. Inte sällan bygger artiklarna på redan gjord, och publicerad, forskning, vilken sammanfattats i omarbetad form, eller möjligen gjorts föremål för utvecklingar. Det gör dem inte nödvändigtvis mindre intressanta, och allt sammantaget är det en beundransvärd lärdomssamling som festskriftens redaktörer fått ihop. Den fråga envar festskriftrecensent måste ställa sig är dock: hur mycket av detta är relevant? Är artiklarna att betrakta som goda analyser *per se*, intresseväckande mini-synteser eller onödiga utkast? Antologigenren rymmer åtskilliga exempel på allt detta.

En besvärande omständighet, i synnerhet för de medeltidshistoriska bidragen, är att kombinationen av begränsat utrymme och svårtolkade källor kraftigt begränsar forskningsresultatens veten-

skapliga potential. Det blir lite som att koka soppa på spik – indicier och symboler sätts in i sammanhang som huvudsakligen vilar på forskarens egen intuition. Ett bra exempel är Henrik Williams analys av teologin på runstenar, en av de första artiklarna i festskriften. Bakgrunden är en vitt spridd uppfattning att vikingatidens nordbor var teologiskt obevandrade, att de framför allt accepterade den kristna kulten men inte paragraferna och trons grundvalar. De accepterade formen, inte innehållet. Genom en närläsning av de begrepp och ordvändningar som runristarna har valt att pryda de explicit kristna runstenarna med drar Williams slutsatsen att detta är en felaktig uppfattning. 1000-talets svenskar, i den mån de inte fortfarande var hedningar, var fullt på det klara med vad kristendomen gick ut på, något som enklast kan förklaras med att religionen hade djupare rötter i regionen än man velat tro. Resonemanget är bestickande, särskilt mot bakgrund av de senaste årens arkeologiska fynd av en kristen kultur i 900-talets Västergötland (utgrävningarna i Varnhem), men i grund och botten handlar det endast om hypoteser med vagt, för att inte säga svagt, underlag. Vi kan omöjligen veta vad som fick runristarna att knacka in de exakta budskapen – en dikterande präst, en teologiskt välbevandrad storman, kunskapen om rutinerade formler, slumpen, etc. – eller vilka bevekelsegrunder som väglett de för texterna ansvariga, med följd att den ene forskarens gissning lätt kan konfronteras med en annan forskares hypotes utan någon given segrare. Detta konstaterande gäller åtskilliga bidrag i antologin, bland annat de artiklar som signerats av Stefan Brink och Christian Lovén. Det är intellektuellt stimulerande och synnerligen intresseväckande att läsa dem, men vidgar artiklarna på allvar vår kunskaps horisont? – förmodligen inte.

Den vetenskapliga konkretionen ökar i takt med att bidragsförfattarna väljer forskningsobjekt från senare epoker, men det innebär inte att artiklarna tillför spännande kunskap till forskningsfronten. Som exempel kan anföras Anders Jarlerts lilla bidrag om den halländske språkforskaren och blivande finansministern Ernst Wigforss i dennes föga kända roll som ledamot av Göteborgs domkapitel på 1920-talet. Inget tyder på att deltagandet i domkapitlet var något

annat än ett högst ordinärt rutinbeteende från Wigforss sida, och om det inte varit för vad han skulle ha för sig senare i livet lär ingen ha kommit på tanken att analysera hans närvaro i församlingen. Att det i och för sig är ganska kul att ta del av denna del av den wigforska vardagen är inte väsentligt i sammanhanget. Analysen upplevs som ointressant.

I andra fall är resultaten av forskarmödorna desto viktigare. Ett lysande exempel är Mia Korpiolas artikel om bestraffningen av svenska prästers sexualbrott mellan 1580 och 1605. Hon har använt sig av protokoll från domkapitlen i Uppsala, Västerås och Linköping samt världsliga domstolar. Framför allt gjorde sig de syndiga prästerna skyldiga till äktenskapsbrott, men vi har även exempel på lönskaläge, mökränkning och incest, dock ej tidelag. I de fall misstankarna ansågs välgrundade blev prästen ifråga suspenderad från tjänsten fram till dess fallet avgjorts inför rätta. Här kunde han antingen erkänna sig skyldig eller söka svära sig fri från anklagelsen med fem eller sex andra präster och sex sockenbor som edgårdsmän. Korpiola finner att rättvisans kvarnar malde tämligen långsamt i reformationstidens Sverige – ta bara ett sådant faktum som att vissa präster hade levt mycket länge i utomäktenskapliga förbindelser innan domarna föll – men att man överlag tog allvarligt på prästmoralen. De rykten som spreds i socknar och stift utreddes av prostarna, och för den man som blev fälld kunde resultatet mycket väl bli avsättning. När prästerna hamnade inför den världsliga domstolen kunde det bli böter eller, i de allvarligaste fallen, avrättning. Biskopar och prostar respekterade kronans jurisdiktion i brottsmål. De samvetsgranna efterforskningarna om prästernas eventuella horeri grundade sig ytterst i behovet att slå vakt om den statliga lutherska kyrkans kontrollsystem, allt enligt Juvenalis gamla fråga *Quis custodiet ipsos custodes?*, ”Vem skall vakta väktarna själva?” Sockenprästen och hans familj skulle föregå med gott exempel.

En annan både roande och intressant artikel är Håkan Möllers studie av klädmotet bland präster i stormaktstidens Sverige, med särskilt fokus på Skarabiskopen Jesper Swedbergs kritiska attityd till vad han uppfattade som klerikal fåfänglighet. Swedberg ondgjorde

sig storligen över moderiktiga kappor och peruker och annat för prästeståndet osedligt. Kring detta väver Möller en förvisso liten men dock insiktsfull och uppslagsrik textväv kring frågor om moral, konservatism och samhällssyn i brytningen mellan 1600-talets och 1700-talets motstridiga kulturideal.

Uppräkningen kan fortsätta länge. Här finns således en fascinerande artikel om medeltida präster på Island med trälstatus, en om asylrätten i tiggjarbrödernas konvent, en om synoder i Aragonien under tiden kring 1400, en om domkyrkosysslomannens funktion, och så vidare. Som framgår finns det inga röda trådar i festskriften, annat än den vaga gemensamma nämnare som utgörs av den kyrkohistoriska sfären som sådan. Bidragsgivarna har utgått ifrån sina egna intresseområden och producerat artiklar som saknar gemensamt ramverk. Flertalet kapitel är, av förklarliga skäl, alldeles för korta för att kunna ligga till grund för en recensents bedömning, och skall närmast uppfattas som akademiska smakprov. Ibland är resultatet mycket intresseväckande, ibland så vagt att man som läsare frestas att ifrågasätta dess närvaro i volymen.

Dick Harrison

GUNILLA BJÖRKVALL

Liturgical Sequences in Medieval Manuscript Fragments in the Swedish National Archives

Repertorial Investigation, Inventory, and Reconstruction of the Sources

Handlingar: Historiska serien, 31. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2015. 459 sidor, med cd-skiva. ISBN 978-91-7402-433-3

Sekvenser är latinska poetiska texter som sjungs före evangeliet i mässan. Sekvensgenrens uppkomst brukar förknippas med Notker Balbulus, död 912, munk i Sankt Gallen i dagens Schweiz. På det ostfrankiska området omfattade repertoaren kring år 1000 ungefär 70 sekvenser, och i slutet av 1400-talet fanns mer än 100 texter som användes cirka 300 gånger under året. Från det västfrankiska området och England finns mellan 130 och 150 sekvenser. I väst brukar ordet *sequentia* stå för själva melodin medan texten kallas *prosa*, i öst

används båda orden synonymt. I det medeltida missalet för Lunds ärkestift, tryckt i Paris 1514, finns sekvenstexterna i en särskild avdelning och är inte mindre än 83 till antalet.

Ursprungligen var en sekvens en syllabisk sång vars melodi hämtades från den långa slutmelismen i *alleluia*-versen före evangeliet. Senare utvecklades diktformen till självständig genre, en sång med oliklånga strofpar (a, bb, cc, ... x) på konstprosa, med sträng rytm men utan rim och med en ny melodi för varje dubbelstrof. På 1100-talet inleddes den sena sekvensens epok, vars obestridde mästare var Adam av Sankt Victor (d. 1146). Nu blev strofbyggnaden mer regelbunden och genomgående rimmad, fast fortfarande med växlande melodi (det senare i kontrast till hymnen).

Sekvensgenren är alltså, liksom mysteriespelen, helt en skapelse av medeltiden, och den blev från början en stor succé, trots officiella förbud, det äldsta vid synoden i Meaux 841, det sista vid reformkonciliet i Trento (Tridentinum 1545–63), som avvisade alla sekvenser utom mästerverken *Victimae paschali laudes* (för påskoktaven), *Veni, creator Spiritus* (pingstoktaven), *Lauda, Sion, Salvatorem* (Kristi lekamens dag) och *Dies irae* (requiemmässan). Dessa fyra fanns därför kvar i Missale Romanum 1570, som spred den latinska mässan över större delen av världen med den katolska missionen. År 1727 tilläts också *Stabat Mater* i den romerska mässliturgin, på de dagar då man ihågkom Marie sju smärtor.

Kännedomen om sekvensens förekomst och historia på nordisk botten lider av bristen på källor. Carl-Allan Moberg gjorde en grundläggande inventering 1927, *Über die schwedischen Sequenzen. Eine musikgeschichtliche Studie*, I–II. Gunilla Björkqvall har nu noggrant inventerat också de sekvenser (text och i allmänhet musik) som kan läsas på de pergamentfragment av liturgiska handskrifter som förvaras i Riksarkivet (i några fall också i Uppsala universitetsbibliotek samt i finska riksarkivet i Helsingfors). Hon behandlar inledningsvis sekvensen som genre, de olika källtyperna, dateringen av fragmenten, samt de religiösa ordnarnas odling och påverkan av diktgenren.

Dessa pergamentfragment har nämligen överlevt tidens härjningar på ett paradoxalt sätt. På 1500-talet, då den lutherska reformatio-

nen gick hårt fram mot medeltida liturgiska handskrifter, slaktades gärna de många sångböckerna utförda i folioformat, och de enskilda pergamentbladen togs i sekundärt bruk genom att vikas på mitten och bli praktiska skyddsomslag om räkenskapshandlingar (med påskrifter av typ ”Utgiften på wadmal ... pro anno 1564”).

På löstagna pergamentblad har Björkvall nu identifierat inte mindre än 251 olika sekvenser, av vilka 88 tidigare inte har varit kända i svenska källor. Den andra huvuddelen av hennes undersökning består av en noggrann katalog över 427 fragmentariska källor, rekonstruerade på basis av 720 fysiska fragment. De flesta härstammar från sekventiarier, gradualen och missalen från 1100- till 1400-talet.

Av de bevarade sekvenserna i Björkvalls undersökning härstammar 28 procent från Östeuropa (tyskspråkiga områden), 27 procent från Västeuropa (Frankrike, England), och inte mindre än 15 procent har tillkommit i Sverige. Utifrån sekvensgenrens allmänna utveckling (i riktning mot rim, likformighet och större likhet med hymnen) har Björkvall lyckats särskilja olika kraftfält som påverkat den svenska liturgiska utvecklingen under olika skeden: det tyska inflytandet, troligtvis via ärkestiftet Lund, dominerade i olika vågor fram till 1100-talet, det franska inflytandet tilltog och pågick till omkring år 1300, medan det engelska (mindre dominerande) är märkbart i ett mindre antal sekvenser från tiden 1100- till 1300-talet. Dominikanorden omhuldade diktformen och har påverkat de svenska stiftstraditionerna märkbart.

Björkvalls genomsökning av källfragmenten är av största värde för vidare forskning om den intellektuella, litterära, musikaliska och andliga utvecklingen i den upsaliensiska kyrkoprovinsen. Undersökningen är alltså inte en edition av text eller musik utan en totalkatalog. Texterna (dock utan musik) är till allra största delen tillgängliga (men utan hänsyn till läsarter i det svenska fragmentmaterialet) i den stora standardeditionen av den medeltida liturgiska diktningen *Analecta hymnica medii aevi* (1889–1922). På en bifogad CD-skiva i Björkvalls bok finns omkring 2060 bilder, tagna av författaren, vilket möjliggör för läsaren att bedriva egna arkivstudier på materialet hemma på sin dator. Slutligen finns en alfabetisk lista

över samtliga sekvenser, med angivande av källorna, plats i det liturgiska året, nummer i *Analecta hymnica*, samt referenser till Mobergs inventering.

Med beundransvärd noggrannhet och fullständighet har Gunilla Björkvall möjliggjort fortsatt forskning på denna föga kända del av svenskt gudstjänstliv.

Anders Piltz

CALVIN M. BOWER (RED.)

The Liber Ymnorum of Notker Balbulus

London: Henry Bradshaw Society & Boydell Press, 2016. 292 + 265 s.

ISBN 978-1-90749-729-2

Få fasta sånggenrer i västkyrkan har haft så starkt genomslag som sekvensen, och få har visat sig så seglivade i gestalter som ofta är helt närliggande de äldsta bevarade formerna. Många av de idag oftast sjungna tillkom under elva- och tolvhundratalet. De dessförinnan mest spridda sekvenserna såg dagens ljus vid 800-talets slut, och en lång rad av dessa kan spåras till en känd upphovsperson: Notker av S:t Gallen, kallad Balbulus ("stammaren", på grund av uppgifter om något slags talhinder i S:t Gallenklostrets krönika, författad av Ekkehard IV efter Notkers död). Notker var född runt 840, verksam i benediktinklostret i S:t Gallen och avled 912 (han saligförklarades exakt 600 år senare, 1512).

Runt 880 sammanställde Notker själv en samling av sina sekvenser, i vad som kallades *Liber ymnorum* ("Boken med hymner"). Alltsedan tidigmodern tid har innehållet i denna samling underkastats stor filologisk möda och flera editioner har tidigare publicerats: av Bernhard Pez 1721, Joseph Kehrein 1873, Henry Marriot Bannister och Friedrich Blume 1911 (i *Analecta hymnica*), samt senast Wolfram von den Steinen 1948. Dessa utgåvor har dock endast återgivit texterna i det mångkonstverk som sekvenserna utgör, och det är först med här föreliggande volym som både texterna och musiken i *Liber ymnorum* redigerats och utgivits i sin helhet.

Notkers självreflexiva ord om sitt skapande ger oss en unik – om

än möjligen idealiserad – inblick i en värld där normalt sett inte upphovspersonstanken figurerar i källorna. Notker uppger i sin dedikation till biskopen och abboten Liutward att de långa melodierna i den romerska riten i memoreringsprocessen ofta undslapp hans lilla hjärta (*instabile corculum auffugerent*), varför han funderade på hur de skulle kunna infångas och bindas av minnets snara. Den angivna förklaringen är alltså att den syllabiska strukturen – helt klart en avgörande faktor för sekvensernas senare livskraft och popularitet – tillkom som minnesträningsverktyg för långa melismer. Och det är just i skenet av detta som Bowers edition utgör ett viktigt tillägg till tidigare helt textbaserade studier och editioner av Notker. Sekvenserna griper ju enligt Notker tillbaka till befintliga melodier, och genom att identifiera dessa melodier kan man bättre förstå både texternas implikationer i Notkers samtid och sångpraxis i den samtida liturgin. De långa melodierna i fråga är de Alleluia-verser som föregick recitationen av Mässans evangelietext ("Alleluia" inramade en liturgiskt skiftande text i mitten, enligt formen A-B-A). Det är de sista Alleluia-melodierna som på Notkers tid kallades *sequentia*, i betydelsen "det som följer". Så småningom blev denna term allmänt använd även för sådana nyskapelser som Notkers (då förstått som det som följer efter det sista "Alleluia"), men han själv använde termerna *versus* ("vers") och *hymnus* (därav *Liber ymnorum*) för det vi idag kallar sekvens.

Utgåvan av *Liber ymnorum* omfattar två band, varav det första innehåller tio kapitel om olika aspekter på Notkers biografi och kontexter, genesen och källäget till *Liber ymnorum*, musikteoretiska och notationstekniska tolkningsförutsättningar, Notkers litterära och musikaliska egenheter m.m. om totalt drygt hundra sidor. Återstoden av första bandet innehåller de filologiska principerna samt själva editionen.

Utgåvans andra band innehåller kommentarsapparaten utgörande tvåhundra sidor och vittnande om en imponerande detaljkunskap och noggrannhet på både språkligt och musikaliskt område. Här finns också olika register och en mycket värdefull bibliografi, i vilken upptas en hel del som skulle varit svårt att hitta genom gängse biblio-

tekskataloger. Man kan i denna notera de ganska betydande svenska bidragen till sekvensforskningen, främst genom Carl-Allan Moberg och Gunilla Björkvall. Samtliga berörda handskrifter får ingående beskrivning och därtill har Bower fogat ett index över i sekvenserna förekommande vokabulär. För såväl språkhistoriker som teologer och liturgihistoriker torde det vara mycket värdefullt att exempelvis kunna gå direkt på alla ställen där till exempel substantivet *blan-dimentum* eller begreppet *semper* förekommer. Ett separat register finns för egennamn, vilket visar på sekvensernas rika galleri av såväl bibliska gestalter som monastiska potentater i Notkers samtid.

Musikeditionen av de runt fyrtio sekvenserna i *Liber ymnorum* är resultatet av ett antal vägval. Verkningshistorien är ju enorm, med ett drygt millenium av sjunget bruk vägt mot de tidiga neumatiska återgivningarna, där tonhöjden är relativ (konturen och relativ tonhöjd inom grupper återges, men inte de exakta tonhöjderna). Bower har valt att återge både den äldsta neumatiska källan (S:t Gallen, Stiftsbibliothek 484) och sin tolkning av neumerna i modern linjenotation och textunderläggning. Detta gör editionen unik i sitt slag, och användbar även för den som inte läser karolingiska neumer. Bower har en unik blick för olika melodivarianter och uttolkningar av sekvensmelodierna, inte minst som initiativtagare och administratör av en databas över innehållet i drygt trehundra sekvenssamlingar (*Clavis Sequentiarum*: <http://cantus.uwaterloo.ca/sequences>).

Av den ovan citerade dedikationen vet vi att den ursprungliga handskriften sammanställdes av Notker själv och skickades till Liutward, biskop av Vercelli och abbot i Bobbio. I äldre forskning antogs Notker vara upphovsman till alla sekvenser i samlingen, men detta har kommit att ifrågasättas. Bowers egen argumentation i varje enskilt fall kan följas i editionskommentaren. ”I do not mean to imply that Notker’s role in compiling the *Liber ymnorum* was merely that of ’collector’” skriver Bower, som inte tvekar i sin kritik av den äldre forskningens tolkningar (I, s. 25). I kommentaren i band II ges solida argument för litterära och musikaliska drag som Bower kallar ”Notkerian”.

Henry Bradshaw Society har sedan 1890 varit en viktig utgivare

av liturgiska källtexter i edition, men alltför sällan med musikalisk notation. Därför är det extra glädjande att man nu för första gången sedan 1894 (Walter Freres utgåva av Winchestertropariet) ger ut just de sekvensmelodier som blev stilbildande för den senare medeltidens sekvensskapande och som i sin tur fått sentida avläggare i folkliga visor, i skottverser, i koraler och i tusentals flerstämmiga sättningar. Vi har Bower att tacka för att vi vet mer om Notker och hans sekvenser än någonsin tidigare under de senaste tusen åren.

Mattias Lundberg

OTFRIED CZAICA

Then Svenska Psalmeboken 1582

Utgåva med inledande kommentarer

Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 87. Suomen kirkkohistoriallinen seuran toimituksia, 227. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2016. 472 s. ISBN 978-91-86681-31-9

För några år sedan kom Otfried Czaika, professor vid Det teologiske menighetsfakultet i Oslo, att i Roggebibliotekets samlingar i Strängnäs göra ett bokfynd. Ett näst intill fullständigt exemplar av Then Svenska Psalmeboken, tryckt år 1582. Tidigare hade man endast haft tillgång till ett fragment på 16 sidor av boken. Dessa uppbevaras i Kungliga bibliotekets svenska samling.

Ett fynd av detta slag är en hymnologisk sensation som både forskaren som gjort fyndet och det vetenskapliga samfundet gärna vill att en större allmänhet skall kunna få del av. På grund av att det inte var tekniskt möjligt att göra ett facsimil, då boken skulle ha utsatts för stor påfrestning, beslöt man att göra en transkription istället. Anita Eldblad i Uppsala utförde uppgiften, och med stöd från bland annat Skara stiftshistoriska sällskap och Finska kyrkohistoriska samfundet kunde så professor Czaika ge ut den bok som nu är för handen. Transkriptionen är gjord så nära originaltexten som möjligt, inkluderande samma sidbrytning, stavning och fel. Den innehåller också de övriga texter som psalmboken hade; kalendarium och en text om åderlåtning. Roggebibliotekets exemplar av psalmboken var

sammanbundet med en annan text: *Een Wijsa om thenna Werldennes fåfengligheet*. Denna finns dock inte med i Czaikas transkriberade utgåva.

Det finns två ting eller egenskaper som jag särskilt önskar lyfta fram då jag läst Otfried Czaikas inledning till *Then Swenska Psalmeboken 1582*. För det första är hymnologi till sin natur ett tvärvetenskapligt område. En psalm har text, melodi och innehåll. Man kan därtill studera hymnologi ur en hel rad perspektiv. Ofta är det dock så, att en forskare belyser sitt studieobjekt främst från ett håll – det han eller hon har som huvudämne. Studien riskerar att bli ensidig. Sådant som kunde sägas blir osagt och sådant som kunde upptäckas blir oupptäckt. Att studera hymnologi kräver därför kunskaper på flera områden och därtill förmågan att sammankoppla dessa på ett klokt sätt.

Att läsa Czaikas text är en ren glädje med tanke på hans tvärvetenskapliga förmåga. Han studerar sitt objekt som föremål, som del av en bibliotekssamling, som ägodel genom generationer, som uttryck för personligt fromhetsliv, som del i en internationell konfessionskultur. Vidare för han diskussion om upphovsfrågan, vem är författaren till psalmer eller psalmböcker på 1500-talet? Varför var det inte så viktigt att veta det då som idag? Hur kan kontrafakt både som musikalisk och litteraturvetenskaplig term tillämpas på dessa psalmer? Hur kan man följa psalmernas väg ur ett sådant perspektiv? För att inte tala om att han kommenterar enskilda psalmer samt att han i tabellform går igenom psalmerna och deras textförslagor. Czaika binder ihop sina olika och breda kunskapsområden och belyser psalmboken mångsidigt. På vissa områden går han inte in särdeles djupt, men det att han ändå uppmärksammar dem är betydelsefullt. I en inledande kommentar kan man inte få plats med allt som finns att säga om en psalmbok.

För det andra är det så, att ju bättre en forskare lyckas förankra sitt studium i en helhet, dess säkrare och bättre blir studiens resultat och kvalitet. Czaika kunde ha valt att enbart rikta sig in på psalmbokens texter och jämföra dessa med tidigare och senare svenska psalmböcker eller med tänkbara utländska förslagor. Men just på grund av sin

breda kunskap om böcker, om nordiska och tyska förhållanden samt sin expertis på 1500-tal och livsomständigheter i vardag och kyrka under denna tid, får vi en mycket spännande och allmänbildande läsning. Förståelsen av boken och dess innehållsliga sammanhang ökar. Läsarens vyer vidgas.

Det finns ett tredje ting som är värt att ta upp, som eventuellt inte är menat som huvudsaklig information, men som ändå kan läsas ur Czaikas ca 140 sidor långa inledning. Texten kan ses som en förteckning över eller ett uppslag till forskningsämnen. Czaika är förtrogen med den forskning som finns på området, och han ser därmed många ting som ännu borde studeras, förteckningar som borde kompletteras eller jämförelser som borde göras. Det är bara för forskare och studerande att ta för sig. Inledningen innehåller även ett sammandrag på tyska, vilket ger utgåvan större internationell spridning.

I slutet på boken finns färgbilder på Roggebibliotekets exemplar, vidare på sidor av fragment som finns i Kungliga biblioteket, samt på sidor från tyska samlingar. Personregister, register på den studerade bokens psalminnehåll samt på övriga nämnda psalmer ingår också.

Jag är mycket glad över både transkriberingen av psalmerna och Czaikas insiktsfulla inledning. Det här är en bok som kommer att vara till stor nytta. Hoppas att Otfried Czaika får möjlighet att gå djupare in på diskussioner i ämnen som han lyfter fram, och att han får svar och kommentarer från andra forskare. Vi följer med intresse!

Anna Maria Böckerman

MAYVOR EKBERG M.FL.

Lika som bär?

Det religiösa landskapet i Hortlax och Nykarleby

Bottniska studier, 3. Vasa: Svensk-Österbottniska samfundet, 2016. 171 s.

ISBN 978-91-86438-55-5

Inom religionssociologin har det funnits en tradition av att göra nordiska komparativa studier. En av de tidiga är den stora ”Religiös förändring i de nordiska länderna på nationell och lokal nivå

1930–1980” som leddes av professor Göran Gustafsson och som bland annat utmynnade i boken *Religion och kyrka i fem nordiska städer* (1987). Ett senare större projekt var ”The Role of Religion in the Public Sphere: A Comparative Study of the Five Nordic Countries 1998–2008” med den norska religionssociologiprofessorn Inger Furseth som projektledare. Den föreliggande studien får ses som en till inom denna genre, även om komparationen i detta fall endast gäller mellan Sverige och Finland.

Bakgrunden till studien är ett forskningssamarbete initierat av Kungl. Skytteanska Samfundet i Umeå och Svensk-Österbottiska Samfundet i Vasa om Bottniska studier, dvs. om Västerbotten och Norrbotten i Sverige och Österbotten i Finland, vilket utmynnade i bland annat föreliggande studie. Studien är en belysning av och en jämförelse mellan det religiösa livet i Hortlax i Luleå stift i Norrbotten och Nykarleby i Borgå stift i Österbotten. Studien om Hortlax genomfördes under våren 2010 av religionsvetarna Mayvor Ekberg och Jørgen Straarup, vilket bland annat resulterade i boken *Den sorglöst försunliga kyrkan* (2012), recenserad i SGL 88/2013, och följdes sedan upp av en studie av Nykarleby under våren 2012 gjord av teologen Mårten Björkgren, sociologen Kjell Herberts och religionsvetaren Ida Sandberg.

Syftet med studien är tvådelat. För det första vill de med studien skapa kunskap om nutida religiöst engagemang på båda sidor Bottniska viken och för det andra studera de skillnader och likheter som finns om detta i de två orterna. Frågeställningen för studien är, som jag uppfattar det, den följande: Liknar de två församlingarna i Hortlax och Nykarleby fortfarande varandra efter 200 år av nationellt frånskiljande?

Boken är indelad i en inledning som presenterar studien och bakgrunden till denna för att sedan följas av ett kapitel som presenterar utgångspunkten, syftet och antaganden för undersökningen, med ett efterföljande kapitel där de två orterna, och de stift de befinner sig inom, presenteras ur främst ett religiöst perspektiv. Efter det följer fyra kapitel (kap. 4–7) som redogör för studiens resultat, först utifrån intervjuerna och sedan efter vad som framkom i enkäterna.

Och så avslutas boken med en kort sammanfattning av resultaten och formalia, så som referenser och författarpresentationer. Som sociolog hade jag emellertid önskat att även studiens enkät hade funnits med i sin helhet som appendix i boken. De olika kapitlen i boken har skrivits av olika författare, men den övergripande bearbetningen av materialet har gjorts av samtliga rapportförfattare gemensamt.

Som nämndes ovan bygger studien på en tidigare genomförd studie av Hortlax religiösa liv. Det metodologiska upplägget för Hortlaxstudien upprepades på studien av Nykarlebys religiösa liv för att möjliggöra en komparation mellan orterna. Studien i båda orterna bygger på en enkät med frågor om religion utifrån en tidigare studie om religion bland människor i en mellansvensk mellanstor stad (se *Guds närmaste stad*, 2008). Enkäten skickades ut till ett efter ålder stratifierat slumpmässigt urval på 600 personer i varje ort och fick en svarsfrekvens på ca 45 procent. Dessutom genomfördes intervjuer (1–2 timmar långa) i form av samtal med tolv personer på varje ort med frågor om uppväxt, självuppfattning, livstolkningar och religiositet i förhållande till kyrkan. Det framkommer inte hur dessa intervjuer skall vara till hjälp för att uppfylla bokens syfte, men i analysen lyfts de till exempel fram som fördjupningar på hur svaren på enkätfrågorna skulle kunna förstås.

Valet av Nykarleby som jämförelseort i Österbotten byggde på att denna skulle likna Hortlax storleksmässigt (6400 personer bor i Hortlax, 7500 bor i Nykarleby), i hur inflytandet från väckelserörelserna påverkat dem och i deras relation till majoritetskyrkan (88 % är medlemmar i Hortlax, 85 % i Nykarleby) och att både skulle vara svenskspråkiga, det senare kriteriet främst av resursskäl. De två orterna skiljer sig dock åt på ett flertal andra sätt, där utgångspunkten för studien är att dessa sedan 200 år finns i två länder med olika statsbildning, men som fram tills dess tillhörde samma land med en liknande historia. De främsta skillnaderna mellan länderna som utöver detta lyfts fram som möjliga påverkande faktorer är den mer konfliktfyllda historia som Finland undergått sedan separationen 1809 och skillnader i religionsundervisningen i skolan mellan länderna. Skillnader mellan orterna finns också och de som nämns och som tas

i beaktande i analysen är kyrkans större auktoritet i Nykarleby, det mer industriella Hortlax i förhållande till ett mer agrart Nykarleby, ett mer socialistiskt präglat Hortlax och den för mig något oklara skillnaden i graden av sekularisering mellan orterna.

Från intervjuerna framkommer en komplex bild av dessa människors förhållande till religion. Övergripande kan emellertid sägas att detta är ett område som av de intervjuade upplevs som svårt men intressant och att de har lågt deltagande i kyrkliga sammanhang. Enkätsvaren om religiös identitet, tro på Gud, synen på Jesus, tankar om döden, medlemskap i Svenska kyrkan och andra samfund, deltagande i gudstjänster och vilken relation man har till församlingen, analyseras utifrån skillnader mellan orterna, men även från skillnader i kön, ålder och i vissa fall sysselsättning. De övergripande resultat som framkommer är att de boende i de två orterna främst liknar varandra i religiöst avseende, och den egentliga skillnaden som framkom var att Nykarlebyborna var något mer traditionella i sin tro, dvs. de ligger närmare traditionell luthersk teologi än vad Hortlaxborna gör. Kvinnor och män skiljer sig åt så till vida att kvinnorna är säkrare i var de står i dessa frågor och att de även är något mer traditionella i sin tro. Dessutom uppvisar de unga mindre traditionalism än äldre och detta gäller i högre grad för unga i Hortlax än för de unga i Nykarleby. Bokens författare konstaterar att den nollhypotes som sattes upp för studien och som innebar att ”de olikheter som utvecklats under de 200 åren av åtskillnad mellan Österbotten och Norrbotten är obetydliga” (s. 155) får stöd av dessa resultat.

Boken i sin helhet är välskriven och trots sin något annorlunda layout, en tvåspaltig text i en bred bok, inbjudande att läsa. De tecknade bilder som föregår några av kapitlen kunde dock gärna ha uteslutits eftersom de snarare förminskar bokens vetenskapliga karaktär än bidrar med något av egentlig vikt för de efterföljande kapitlen. Till bokens svagheter hör också att de olika kapitlen har olika författare, vilket i detta fall har gjort att de skiljer sig åt i språk och upplägg samt att de inte helt överensstämmer i presentationen av studiens syfte. Detta kan troligtvis även förklara det som är en

otydlighet i boken, nämligen att det förekommer ett flertal syften med den på ett flertal olika ställen och frågeställningen för studien inte presenteras förrän på sidan 27. En annan förklaring till detta hör säkerligen samman med att studien efterhand har ändrat fokus från att från början ha handlat om människor i Hortlax och deras relation till församlingen där, till att bli en jämförande studie av två orter i Kvarkenregionen. Boken skulle som en följd av detta med fördel kunnat ha strukturerats om så att kapitlet som handlar om bokens syfte och frågeställningar (kap. 2) hade föregått det kapitel som presenterar studiens bakgrund (kap. 1).

Som helhet är detta dock en intressant och viktig bok som lyfter fram hur religiösa förändringar påverkas och inte påverkas av yttre omständigheter, och hur människors religiösa tro och praktik kan se ut i dagens Finland och Sverige.

Magdalena Nordin

SVEN ARNE FLODELL

Ett hoppfullt tidens tecken

Från elitism till holism. Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 1916–2016

Skellefteå: Artos & Norma, 2017. 262 s. ISBN 978-91-7580-834-5

Stiftelsen Sverige och Kristen Tro, som i år firar 100-årsjubileum, hade en märklig tillkomst. Det började med att brukspatronen Ernst Kjellberg med hustru Mathilda, bosatta på en herrgård i Karlstadtrakten och engagerade i traktens väckelserörelse, tyckte att Svenska kyrkan gav för lite näring åt själen. Ernst författade därför år 1907 ett upprop *För Sverige och Kristen Tro* vilket dock inte väckte önskad uppmärksamhet. Så åtta år senare riktade han och hustrun samma upprop till tre svenska biskopar, säkert de tre de litade mest på: Gottfrid Billing, J. A. Eklund (personlig bekant till dem) och Ernst Lönegren. De bifogade samtidigt en check på tio miljoner kronor. Detta ledde till bildandet av Stiftelsen för Sverige och Kristen Tro (SSKT – ordet *för* i namnet togs bort 1944). Brukspatronen engagerade sedan på kort tid en rad personer ur Sveriges kända elit. ”Som organisatörer anlätades Siri och Gunnar Dahlquist,

vilkas främsta uppgift blev att starta en upplysningsverksamhet i religiösa frågor runt omkring i landet, företrädesvis på Folkets Hus. Stiftelsen inriktade sig tidigt på samtal och diskussioner med det de kallade 'det tänkande folket' för att förklara tidens oklara religiösa fördomar. Upplysningsverksamheten skulle följa tidens forskning och framsteg." (Ur författarens förord s. 9 f.) Stiftelsen blev officiellt konstituerad i Stockholm den 23 januari 1916. En styrelse med tio medlemmar bildades; till dess ordförande utsågs den biskop som initiativtagarna redan kände: Karlstadsbiskopen J. A. Eklund. Bland övriga styrelsemedlemmar blev fil. lic. Manfred Björkquist den mest framträdande.

Jag tillåter mig att här infoga något som ungefär samtidigt hände inom Svenska kyrkan med utgångspunkt i Uppsala. Här och på en rad andra orter inkluderande deras gymnasier framträdde i början av 1900-talet den så kallade unglyrkorörelsen, en nationellt inriktad väckelserörelse framvuxen inom Sveriges kristliga studentförbund. I Uppsala inkluderade den en sångkör som gärna deltog med sång och trosvittnesbörd i kringliggande församlingars söndagsgudstjänster och som på somrarna gjorde resor till församlingar i andra stift. Detta var i bruk i varje fall från 1909 då Manfred Björkquist var den mest framträdande predikanten och det levde kvar under min studietid i Uppsala från 1945 och framåt, fast då med en mer högkyrklig prägel. Jag själv deltog en hel del i dessa verksamheter, inkluderande flera sommarbesök på orter i olika stift. Även på gymnasienivå fungerade rörelsen, så till exempel i min hemstad Linköping där man hade visst samarbete med Norrköping och där vi som påbörjat högre studier i Uppsala ibland hjälpte till. Men detta slags kristna föreningar tycks sorgligt nog sedan rätt länge vara nedlagda både på universitets- och gymnasienivå.

Vad gäller ursprunget till unglyrkorörelsen spelar en kvartett av fyra Uppsalastudenter en avgörande roll: Manfred Björkquist, J. A. Eklund, Einar Billing och Nathan Söderblom. De var som studenter medlemmar i Uppsalas Kristliga Studentförbund med Björkqvist som ordförande, och de arbetade tillsammans fram en teologi med centrum i tanken på Sverige som ett kristet land i Luthers efterföljd.

Det blev framför allt Billing som kom att i skrift framlägga detta slags teologi. Vi bör hålla i minnet att när denna teologi utformades var Sverige åtminstone lagstiftningsmässigt ett kristet land där medlemskap i Svenska kyrkan var obligatoriskt för alla medborgare utom för sådana som sökt och erhållit tillstånd att tillhöra någon annan kyrka. Jag tänker mig att Einar Billing blev starkt inspirerad av den studentikosa väckelse som han själv medverkat till under sin långa vistelse i Uppsala från 1891 till 1920 som student, docent och professor, och att den spelade en betydande roll när han utformade sin berömda folkkyrkotanke. I tryck framfördes den i hans herdabrev efter utnämningen till biskop i Västerås 1920, senare blev den utförligare framställd i *Den svenska folkkyrkan* 1930 och än mer i ny upplaga 1963. Grundidén är att Svenska kyrkan med dess geografiska församlingar och dess barndopspraxis ses som ett uttryck för Guds förekommande nåd, ”syndernas förlåtelse till Sveriges folk”. Han skapar också uttrycket ”Sveriges folk – ett Guds folk”. Inom högkyrkligheten ställde man sig kritisk till detta framhävande av det svenska på bekostnad av det internationella perspektivet, särskilt som ett skiljande mellan kyrka och stat i Sverige hade börjat diskuteras och så småningom blev genomfört. Den stora invandringen av personer med annan religion än den kristna som senare inträffat har gjort det Billingska perspektivet än mer förlegat.

J. A. Eklund och Manfred Björkquist blev som sagt ända från början styrelsemedlemmar i Stiftelsen för Sverige och Kristen Tro. Att Einar Billing inte alls syntes till kan ha att göra med att han gärna undvek sammanhang som dominerades av fadern Gottfrid (vilken dock troligen hade undanbett sig plats i styrelsen). Nathan Söderblom, ärkebiskop sedan 1914, ville antagligen undvika att bli permanent involverad i stiftelsens verksamhet, vilket dock inte hindrade att han deltog i vissa av dess evenemang. 1916 var det ju dags för Lutherjubileum, och Söderblom höll i stiftelsens regi en mycket uppskattad serie föreläsningar som senare kom ut i bokform med titeln *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*, Uppsala 1919.

Manfred Björkquist, son till en präst, var märkligt nog den ende av de fyra vännerna som inte hade avlagt någon teologisk examen:

han blev i stället fil. lic. i semitiska språk, filosofi och pedagogik. Och hade trots detta blivit utsedd till predikant vid stiftelsens första stora möte i Hedvig Eleonora kyrka i Stockholm den 29 april 1916. Där hade samlats ”en lysande skara av Sveriges elit”: sex biskopar med Gottfrid Billing i spetsen, tre domprostar och ”präster i oändlighet”, en hel rad politiker, professorer från tre universitet, en hel rad donatorer (brukspatroner, godsägare, sockerkungar och skeppsbyggare), flera adelsfamiljer och i processionens mitt ”329 fröknar [...] inga passiva herrgårdsfröknar utan i högsta grad militanta på olika områden”. Sammanlagt räknades till ett tusen tre deltagare.

Talaren chockade sina åhörare med ett ganska militant språk (jag ger ett kort referat av s. 18–22). Han hade satt ”Det eviga” som rubrik över sin predikan och började med att tala om vårens fågring för att få lyssnarna på positiva tankar. Men så sade han: ”I det vita folkets historia har solen mist sitt sken. Nu måste vi samla alla goda krafter mot upplösning. Det eviga lever, och vår längtan och vår kärlek driver oss till de eviga värdena. Motsatsen vore gapande tomhet.” Det var Sveriges folk som skulle väckas. Det kunde inte åstadkommas med en begränsad kristendom som bara ville tillfredsställa själen. Det gällde hela folket och hela människan. Med mindre fick kyrkan inte nöja sig. I fortsättningen kontrasterar han ”röster som gör sig hörda om en vaknande kärlek till landet” mot ”den stora hopen som ingenting lär sig, ingenting vill och inte ser Sveriges storhet”. ”Icke alla är kallade till ledare, väktare eller profeter, men de vakande skall lära sig att stå i första ledet då plikten kallar. Viktigast är att över Sveriges härlighet, där den unga viljan mognar, lyser det eviga livets rannsakande ljus.”

Björkquist kom att bli den kanske mest aktive och idérike styrelseledamoten överhuvud inom den nya stiftelsen trots att han hade flera ännu större projekt på gång. Det främsta var bildandet av Sigtunastiftelsen med stöd av ännu större donationer från kyrkligt inställda förmögna givare och där han själv blev rektor. Han ledde viktiga utbildningar och väckte diskussioner kring frågor om kristen tro och dess påverkan på samhällslivet. Dessförinnan hade han varit med och grundat flera folkhögskolor. En annan idé han hade

förverkligat var att samla in pengar till sjöförsvaret. 1942 blev han vald och utnämnd till biskop i Stockholms nybildade stift fast han inte hade någon teologisk examen. Då kunde han också avsluta sin långa karriär med att bli ordförande för Stiftelsen Sverige och Kristen Tro från 1950 fram till 1973. Dessförinnan hade han inte kunnat tilldelas den viktiga posten eftersom han inte varit prästvigd. Efter Eklund 1916–1936 hade den innehafts av biskopen i Härnösands stift Torsten Bohlin 1936–1950. När Björkquist vid 89 års ålder avgick blev biskopen i Strängnäs stift Sven Silén ordförande från 1973 till 1982 då han avgick på grund av sjukdom.

När Ungkyrkligheten hade stått som mest i blom hade det funnits gott om biskopar i stiftelsens medlemsförteckning, men efter Björkquist och Silén fanns inte en enda kvar. Frågan uppstod: var det verkligen nödvändigt att en biskop skulle vara ordförande i stiftelsen? Det fanns ingenting i givna stadgar som föreskrev detta, utan det var mera fråga om en tradition som uppstått eftersom den ursprungliga vädjan från brukspatronen hade riktats till tre biskopar. Man bestämde sig nu för att i stället söka en ordförande i den akademiska världen, närmare bestämt inom den teologiska fakulteten där ämnet praktisk teologi (i dag även kallat kyrkovetenskap) låg närmast till. Dess innehavare professor Åke Andrén tillfrågades och accepterade uppdraget som han kom att behålla i tretton år. Till Andréns efterträdare på ordförandeposten valdes därefter nuvarande innehavaren Oloph Bexell, professor emeritus just i kyrkovetenskap.

Under sin största blomstringstid hade stiftelsen ända från början haft sin prägel av unglyrkligheten, senare även av Förbundet för kristen humanism. Det entydiga syftet var att nå ut med det kristna budskapet på församlingsnivå, som stöd och uppmuntran för det ordinarie församlinglivet. En ”upplysningsverksamhet för hela folket” som ett kapitel i Flodells instruktiva översikt över verksamheten rubricerats. Viktiga ämnen rörande kyrka och samhälle togs upp över hela landet med respektive stiftsbiskop påfallande ofta engagerad som understödjare och medverkande. Händelseförloppet får en mycket kunnig och engagerad återblick hos Flodell som även sparat och låtit avbilda ett stort antal tryckta inbjudningar till dessa evenemang.

Men det allmänna intresset för verksamheten försvagades alltmer, vilket inte minst kännbart upplevdes av Björkquist som bland annat föreslog ett samarbete med sin betydligt mer framgångsrika Sigtunastiftelse. Beslutet att ge stiftelsen en mer vetenskaplig inriktning genom hänvändelsen till Åke Andrén accepterades dock av den vitale 100-åringen Björkquist. Andrén lade fram ett forskningsprogram med tre projekt: 1. Språk och verklighet, 2. Religion och politik, 3. Pengar, politik, makt. Det gav material för hela hans ordförandetid beroende på att stiftelsens med åren kraftigt försämrade ekonomi bara medgav en vår- och en höstkonferens per år.

Sven Arne Flodell f. 1935, huvudförfattare till boken ”Ett hoppfullt tidens tecken”, knöts 1975 till Stiftelsen Sverige och Kristen Tro som dess sekreterare och skattmästare, lämnade efter 20 år det förstnämnda uppdraget men behöll det senare. Att sammanställa den här aktuella boken har varit hans sista uppdrag för styrelsen, och resultatet vittnar om ett stort engagemang för stiftelsen och dess verksamhet vilket gjort boken till en mycket intressant läsning. Senare delen av boken innehåller dock smärre artiklar av andra författare. Nyttillträdde ordföranden Oloph Bexell har skrivit en detaljerad skildring ”Om sekreterarna och deras styrelser i SSKT”, och andra författare som svarat för kortfattade detaljstudier av klart intresse är Sven Thidevall, Kajsa Ahlstrand, Jonas Ideström och Hans Corell. Boken i sin helhet utgör en intressant och välgjord skildring av en remarkabel epok inom Svenska kyrkans historia.

Ragnar Holte

PATRIK HAGMAN & JOEL HALLDORF

Inte allena

Varför Luthers syn på nåden, Bibeln och tron inte räcker

[Örebro]: Libris, 2017. 148 s. ISBN 978-91-7387-556-1

Syftet med denna lilla, behändiga bok beskriver författarna som att ”varken försöka slå fast vad Luther egentligen tänkte och ville, eller skapa en ny helhetsbild av hans teologi. I stället lyfter vi fram ett antal centrala teman i hans förkunnelse – nåd, gärningar, kyrkan,

Skriften, tron – för att peka på såväl förtjänster som problematiska konsekvenser av reformationen och Luthers tänkande och skrivande.” Det har blivit en konfessionell bok i betydelsen bekännande kristen, samtidigt som den är skriven ur ett ”mångkonfessionellt” perspektiv.

Boken har flera avgjorda förtjänster: det betonas att de tre *sola* (nåden, Bibeln och tron allena) inte härrör från Luther eller ens från reformationstidevarvet, utan från en amerikansk teolog, Theodore Engelder, inför reformationsjubiléet 1917. Var för sig hade de använts tidigare, men användningen av dem tillsammans, som sammanfattning av reformationens budskap, är alltså inte mer än 100 år gammal. Här hade en utförligare konfrontation med Luther själv varit nyttig. Författarna ifrågasätter talet om ”ett specifikt och tydligt lutherskt inflytande på de nordiska samhällena” – med rätta när det gäller Sverige, med orätt när det gäller Danmark. Samtidigt skapar detta en tankemässig svårighet: om Luther aldrig varit allena, och dessutom inte stått i centrum för den svenska reformationen, varför blir det då så viktigt att kritisera Luther som just allena?

Träffande beskrivs Luthers ”paradox”: att han å ena sidan tar det medeltida samhället för givet, och därmed att människan av kyrka och furste åläggs att leva som kristen, å andra sidan ”underminerar han genom sitt fokus på den inre tron – och sina återkommande varningar för gärningar, regler och ordningar – kyrkans grundläggande pastorala praktiker”. Det är ganska väl formulerat.

Utifrån ett frikyrkligt utgångsläge finner författarna att John Wesley ”inkorporerade klostrens praktiker i väckelsekristendomen”. Från en annan utgångspunkt kunde samma sak i andra former sägas om Henric Schartau, som också av Henrik Reuter Dahl beskyldes för ”metodism”. Ett annat problem är beskrivningen av hur Luther ställer den förlåtande nåden mot den förvandlande nåden. För Luther är tron som tar emot nåden i sig förvandlande. Här skiljer sig metodismen från (Luther och) Schartau, när den senare, trots sin utförliga utläggning av detaljerna i Nådens ordning, hävdar att Gud gör den ogudaktige rättfärdig. En svårighet när det gäller Luther och gärningarna är att den grundläggande distinktionen *coram Deo/coram*

hominibus saknas i boken. För Luther är den avgörande. Utan den framstår han och den lutherska traditionen som enbart motsägelsefull i sin på en gång ljusa syn på skapelsen och människans resurser i den, och sin mörka syn på människans möjlighet att ens kunna bestå inför Gud. Bengt Hägglunds *De homine* kan alltjämt rekommenderas till fördjupning i ämnet.

På minussidan finns ett anglosaxiskt eller kanske amerikanskt perspektiv, med genomslag även i stavningen: Fredrik den Vise av "Saxen".

Författarna formulerar hypotesen: "Tänk om det var så att Luther i sitt försök att avskaffa klostren av misstag kom att avskaffa världen – och i praktiken gjorde hela samhället till ett slags kloster?" Den låter bra lik det allmänna skallet på Luther som orsak till allt tungt och tråkigt i samhället och livet, men är ändå intressant, även om den lika väl (särskilt från romersk-katolsk utgångspunkt) skulle kunna vändas på: tänk om Luther i sitt försök att avskaffa klostren av misstag kom att avskaffa kyrkan?

Samma kritik mot att föra ut klostret i världen förekommer i Per Svenssons Lutherbok, men då istället riktad mot puritanerna i Amerika! Luthers betoning av nåden och tron sköt visshetsfrågan framför sig, och så hamnade man istället för klosterlöftena i kalvinsk predestinationslära, menar Svensson.

Som ett faktum slår Hagman & Halldorf fast att det aldrig varit möjligt att skapa enhet inom kyrkan enbart baserat på en text – i Luthers fall alltså Bibeln. Dock är det ju just det som görs i den romersk-katolska kyrkan genom den kanoniska lagen, som gör denna kyrka till ett rättsinstitut, idag likaväl som på Luthers tid.

Ibland slås det in öppna dörrar, så att man riktigt hör luftdraget: föreställningen att Bibeln kan delas in i "lag" och "evangelium" framstår som ett "enkelt knep för att få allt att gå ihop". Jag undrar bara: vem hyser en så banal föreställning? Den "lutherska" uppfattningen är snarare att Bibelns ord *när* människan antingen som lag eller evangelium. Luthers egen upptäckt av Kristi rättfärdighet som en gåva istället för ett krav är den bästa illustrationen av detta.

I den postkristna kulturen menar författarna att vi i teologisk

mening i högre grad plågas av djävulen än av lagen. Därför vill man också beskriva befrielsen i andra termer: ”det handlar snarare om Kristi seger över ondskans makter, än om att vi får förlåtelse för vår skuld genom Jesu försonande lidande”. Med viss förvåning identifierar läsaren detta nya recept som närmast en sammanfattning av Gustaf Auléns försoningsteologi från 1930.

I mängden av böcker under reformationsjubiléets år utgör detta lilla bidrag en på många sätt frisk fläkt, där ingenting tas för givet. Samtidigt utgår den från en förståelse av Luther som är ganska snäv, och därför ger författarna möjlighet att polemisera kanske mer mot ”Luther” än mot Luther.

Anders Jarlert

FREDRIK HEIDING & MAGNUS NYMAN (RED.)

Doften av rykande veckor

Reformationen ur folkets perspektiv

Skellefteå: Artos, 2016. 443 s. ISBN 978-91-7580-806-2

Denna bok erbjuder en del intressant läsning om den katolska fromhetskulturen under senmedeltiden och den tidigmoderna tiden. John W. O'Malleys två artiklar (”Katolsk pastoral praxis under tidigmodern tid”, s. 17–44; ”Diskussioner om konst och arkitektur runt konciliet i Trento – instrument i jesuiternas folkmission”, s. 169–188) samt Fredrik Heidings bidrag om franciskansk mystik i Spanien under medeltiden (”Vitala franciskaner under mystikens guldålder”, s. 307–332) erbjuder fakta som annars inte finns tillgänglig på svenska. Också Anders Piltz artikel om trons avmaterialisering ger många intressanta inblickar i den medeltida fromhetsutvecklingen. Stina Fallberg Sundmarks bidrag (”Det sakramentalt närvarande Kristus – teologi i bruk i medeltida och reformatorisk tradition”, s. 93–110; ”Gillen i svensk medeltid – organiserad gemenskap för levande och döda”, s. 111–189) samt Magnus Nymans artikel (”Tiggardordnarnas fördrivande från Norden”, s. 189–226) och Fredrik Heidings andra bidrag (”Nordiska studenter i jesuiternas klassrum”, s. 275) är för det mesta sammanfattningar av tidigare forskning. Martin Berntson har

bidragit till boken med en lysande studie som diskuterar huruvida det är möjligt eller inte att tala om ett folkligt reformationsmotstånd ("Fanns det ett folkligt reformationsmotstånd i Sverige?", s. 333–369). Därmed diskuterar han avgörande källkritiska och heuristiska frågor som berör till exempel periodiseringen av historien och som kontextualiserar bilden. Det är instruktivt att Berntson hänvisar till att "folket" har en tradition av att protestera mot eller "förhandla" med överheten bland annat genom uppror som sträcker sig tillbaka till medeltiden – och att liknande religiösa argument framförs av "folket" mot Johan III:s kyrkopolitik, som många under samtiden värderade som katoliserande. Martin Berntson är faktiskt den enda av bokens författare som uttryckligen ägnar sig åt det som boken utlovar i undertiteln: "Reformationen ur folkets perspektiv". De övriga bidragen belyser egentligen på ett mycket talande sätt det som Berntson hänvisar till: Att källorna som finns från svensk senmedeltid och 1500-tal är få och fåordiga och att folkets röst knappast hörs eller bara genom ett brus som försämrar ljudkvaliteten så markant att det är ytterst vanskligt att dra några säkra slutsatser om folket.

Redan i mellanstadiet lärde jag mig att den som inte besvarar frågeställningen (i detta fall alltså "reformationen ur folkets perspektiv") inte kan få ett bättre betyg än underkänd. Låt oss illustrera detta med två exempel ur boken: Materialet till Ingela Hedströms artikel ("Tradition, variation, kontemplation – bönböcker från svensk medeltid", s. 137–169) utgörs av 17 bönböcker som härrör från Vadstenaklostret (s. 140). Bara en av dessa användes bevisligen av en person utanför klostermurarna (för två andra kan det vara så att de användes utanför, men det är långt ifrån säkert): Rål. 4, 8vo (Kungliga biblioteket, Stockholm), som skrevs för Christina Nilsson Gyllenstierna (1494–1559) (s. 146–147). Men Christina Nilsson Gyllenstierna var naturligtvis del av en samhällelig elit – på samma sätt som nunnorna i Vadstena, som var en av Europas viktigaste religiösa centrum. Också gillena, som framhävs i det andra bidraget av Stina Fallberg Sundmark, var givetvis del av en elit i ett land som Sverige där urbaniseringsgraden på 1500-talet var ytterst låg. Ofrivilligt komiskt blir det när Magnus Nyman – som antagligen

som medredaktör valde bokens undertitel – skriver följande: ”Klosterfolket uppfattades som en andlig elit [...]” (s. 191). Och han har ju rätt i det – men hur stämmer detta överens med bokens titel? Folket finns alltså knappast i bokens olika bidrag. I inledningen utlovar redaktörerna dessutom det följande: ”Huvudtesen i denna bok är att reformationen i Sverige var en kulturrevolution som genomfördes gradvis och övervägande mot folkflertalets önskan [...]” Jaha, men en del av bokens artiklar (bl.a. de verkligen läsvärda av John W. O’Malley) fokuserar inte alls på Sverige. Det verkar som om redaktörerna kokar något slags soppa där de inte har koll på ingredienserna. En annan titel, till exempel ”Bidrag till den romerska kyrkans fromhetskultur under senmedeltiden och reformationstiden”, hade faktiskt varit helt passande, men med detta hade man nog inte kunnat surfa på den socialhistoriska forskningens vågor som går hem i stugorna. Men jag kan förstå att de som köper boken för att lära sig något om ”folket” och ”Sverige” blir besvikna. Redaktörerna ägnar sig faktiskt åt falskskyltning. Eller som vi säger: En svala (Berntsons artikel) gör ingen sommar (en bok som lever upp till de krav redaktörerna själva formulerar genom boktiteln och i inledningen).

Ett genomgående drag i boken är vidare att många artiklar saknar kontextualisering – både synkront, det vill säga under senmedeltiden och reformationstiden, och med tanke på den nyare forskningen. Hedströms – delvis faktiskt mycket läsvärda artikel – hänvisar till hur Christina Nilsson Gyllenstiernas bönbok ”har varit i bruk och i ständig förändring både under och efter reformationen” (s. 147). Detta är mycket intressant, eftersom det visar hur konstant fromhetskulturen var – i synnerhet när vi kommer till bönböcker finns det knappast några konfessionella skillnader. Dessutom finns det liknande exempel som vittnar om en sådan fortsatt bearbetning mellan senmedeltid och reformation, till exempel Ottheinrich-Bibeln som idag finns i Bayerische Staatsbibliothek. Fallberg Sundmarks artikel om gillen är också intressant – men det borde diskuteras om Gustav Vasas reaktion mot gillen är att betrakta som något som har med religion att göra eller om det snarare ligger i tiden (en blinkning åt Berntsons artikel hade suttit fint alltså). Den tysk-romerske

– och givetvis katolske – kejsaren Karl V förbjöd gillena att styra i fria riksstäder, vilket inte bara var ett led i den nedgående spiralen som drabbade gillen i Europa sedan senmedeltiden. Det kejsarliga förbudet var vidare uttryckligen underbyggt av religiösa intressen: Städerna skulle rekatoliseras och gillena stod i vägen för överhetens maktanspråk (se Eberhard Naujoks, *Obrigkeitsgedanke, Zunftverfassung und Reformation: Studien zur Verfassungsgeschichte von Ulm, Esslingen und Schwäb. Gmünd* [Stuttgart, 1958]). Gustav Vasa som protestant bedrev alltså en politik som starkt liknar den som den katolske kejsaren förde – tydligen spelade det inte alls någon roll vilken konfession överheten hade. Intressant nog överlevde gillena längst – fram till 1800-talet – i Schweiz, som till en stor del var kalvinistiskt sedan 1500-talet. Också den bild som återges på sidan 220, ”Räven som munk. Reformationspropaganda [...] från Danmark, daterad till 1530-talet” är i starkt behov av kontextualisering: Bilden av en varg (också andra djur förekommer) klädd som munk tillhör sedan ca år 1100 den kända polemisk-metaforiska repertoaren, den användes till och med av Bernhard av Clairvaux (som mot Abaelard också använder bilden av räven på vinberget) och blev folklig genom djureposet *Ysengrimus* (1100-talets mitt). Inte ens bilden av påven som antikrist uppfann reformationen eller Martin Luther utan den hämtades direkt ur franciskanernas rika antipåvliga propaganda från medeltiden.

Det finns en hel del annat som kan anmärkas kritiskt på, men några ytterligare exempel måste räcka: Att tala om ”massproduktion” av handskrifter (s. 139) är en sanning med stor modifikation. Visst fanns det en effektivisering av handskriftsproduktionen, men att skriva av böcker för hand var ändå en ytterst tidskrävande och långsam process; boktryckarkonsten gav verkligen tidigare oanade, nya möjligheter att massproducera, till och med stora upplagor på många tusen exemplar som hade tagit årtionden i anspråk att producera också för det mest effektiva skriptoriet. På 1520-talet lämnar på bara fem år över en miljon exemplar tryckpressarna i bara en av Europas stora städer, nämligen Augsburg. Det är nog mera än hela den samlade medeltida manuskriptproduktionen. Visst fanns det vid senmedeltidens slut en ökning av läskunnigheten (s. 162),

men främst gäller det de urbana centra i Centraleuropa med många köpmän och hantverkare. Läskunnigheten i Sverige var ytterst blygsam, maximalt några få procent vid senmedeltidens slut. Tack vare husförhören ökar den under 1600-talet och Sverige går snart om de flesta europeiska länderna. Kanondebatter fördes (eftersom kanon inte var "sluten") under hela medeltiden. Varför detta markeras som något negativt när just Martin Luther gör det, förklarar Anders Piltz dock inte (s. 66).

Bokens centrala problem är att det finns en huvudtes som redaktörerna gärna vill bekräfta, men att tesen inte nödvändigtvis har stöd i materialet och forskningen: att reformationen i sin helhet, och i synnerhet i Sverige, var en kulturrevolution, att reformationen dessutom var en tvångströja som förbjöd riter, ceremonier och mycket annat samt att reformationen i Sverige var politiserad (till skillnad från det religiösa och politiska läget på andra håll i Europa). Men genom Martin Berntsons artikel blir det faktiskt en ojämnvikt i boken. Han påpekar bland annat att denna politisering samt statens expansion inte var något nytt. Egentligen anknyter Sverige sent till senmedeltida tendenser som redan syntes tydligt i bland annat Spanien, Frankrike och England – långt innan det var tal om Luther och reformationen. Där hade nämligen staten redan tagit över vitala delar av kyrkans uppgifter och inflytande. Dessutom är Berntson ensam om att diskutera det ytterst vanskliga källäget. Han verkar vara en ensam röst i öknen. Det som principiellt kunde ha öppnat upp fältet förblir alltså ohört. Allt pressas in i ett schema för att det skall passa. Senmedeltidens fromhetsliv tecknas som pluralistiskt, som något som byttes ut mot en tråkig enhetskultur (s. 15). Dessvärre är det en beskrivning som inte har något stöd i forskningen, varken synkront eller diakront. Den senmedeltida pluralismen byts mot en tidigmodern sådan, det som tidigare var tämligen pluralistiska former i senmedeltiden blir till konfessioner som i sin tur skapar derivater – inom alla konfessioner. Inte ens reformationen i Sverige är enhetlig, vad som förändras kan skilja sig från stift till stift. Sedan 1500-talets mitt finns kalvinister i Sverige och ibland poppar även vissa heterodoxa strömningar upp i landet, som till exempel sabbata-

rier i Finland på 1540-talet. I den europeiska kontexten är för övrigt just reformationen ett paradexempel på pluralism, eftersom det inte finns ett hierarkiskt kyrkostyre med påven i Rom. I det tysk-romerska riket finns en uppsjö av olika evangeliska landskyrkor som i sig producerar varieteter redan på 1500-talet. Men jag förstår: pluralism är enbart bra om den finns under påvedömets vingar, inte om den ligger utanför. Det blir övertydligt när vi läser Nymans inledning och speglar den mot Heidings artikel om franciskanerna i Spanien: I inledningen (s. 11) – men också ibland öppet, ibland underförstått i flera artiklar – anklagas reformationen för ”förbud” – och det blir klart att detta värderas som negativt. Nåväl, kanske borde man påminna redaktörerna om att den romerska kyrkan för det första var först ut med förbud, bannlysning och avrättningar av reformatorer (det rättfärdiggör dock på inga sätt hårda motreaktioner!) samt för det andra att mycket faktiskt inte förbjöds utan att en hel del självdog, ibland snabbare, ibland långsammare: Avlatshandeln är död i loppet av ett par månader efter tesernas publikation; för klosterväsendet tar det oftast längre tid eftersom Luther själv ibland håller sin skyddande hand över kloster(-liknande) levnadsformer. Klosterlivet är inte *per se* av ondo utan anses bara vara problematiskt när det ger uttryck för gärningsfromhet.

När Fredrik Heiding presenterar inkquisitionens framfart nämns plötsligt politiseringen (bl.a. ”nationalistiska” drag) *sine ira et studio*, ja, nästan som något positivt. Inkquisitionens yttre krav på bekännelse ses som något som intensifierar spiritualiteten och Spanien presenteras som ett land där ”flera framträdande andliga gestalter bland franciskaner, karmeliter och jesuiter själva kommer från familjer med judisk bakgrund, så kallade ’conversos’”. Detta är för övrigt inget särtecken för den tidigmoderna katolicismen: att judendomen samt (konverterade) judar påverkade humanismen samt den evangeliska, radikalreformatoriska och den katolska spiritualiteten är ett välkänt faktum (se t.ex. Anselm Schubert, *Täufertum und Kabbalah: Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*, Gütersloh 2008). Heiding antyder att Francisco de Osuna kan ha haft judisk bakgrund. Det finns dock inget som styrker detta antagande, vil-

ket således ger intryck av en principiell öppenhet från den katolska kyrkans sida för personer med judisk bakgrund. Inkquisitionens mål – att undersåtarna skulle ”hålla sig till katolsk tro” – nämns utan någon värdering; detta är märkligt, inte minst med tanke på den annars negativa synen på socialdisciplinerande åtgärder (som t.ex. ”förbud”) som redaktörerna på andra ställen uttrycker. Heiding hänvisar också till Henry Kamen, som med rätta har korrigerat en del överdrifter i framställningen av den spanska inkquisitionen (allt som nämns här på s. 325–326). Likafullt är inkquisitionens framfart ett allt annat än trevligt kapitel i den katolska kyrkans historia och allt annat än ett belägg för ”pluralism”, utan typexemplet för en konfessionaliserad enhetskyrklighet. Just (konverterade) judar förföljdes ytterst hårt, förresten också i Portugal, som regerades av huset Habsburg i personalunion med Spanien 1580–1640. Här uppmjukar Heiding medvetet den historiska bilden och tonar ner tvångsmedlen som brukades av inkquisitionen. Många av (de konverterade) judarna som fördrevs under 1500-talet fick faktiskt sin fristad i protestantiska städer som Amsterdam eller Hamburg. Även om man delvis kan instämma i det som Kamen hävdar, nämligen att inkquisitionen ibland har fått en överdrivet negativ beskrivning, så måste vi ändå konstatera två saker: För det första: jämfört med den iskalla vind som brukades av inkquisitionen på den iberiska halvön mot dem som hade ”fel tro” och som ledde till emigration, död och lidande var tvångsmedlen mot de heterodoxa i det svenska riket en ljummen sommarbris (se t.ex. Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison 1995). För det andra: Det är sorgligt att Heiding inte förmår att distansera sig på samma öppna och kritiska sätt från antisemitismen i den katolska traditionen som protestantiska kyrkohistoriker regelbundet gör mot den egna (och för övrigt inte bara mot den gamle Luthers rasande utfall, utan mot hela den antisemitiska underström som har präglat de europeiska kyrkorna sedan medeltiden intill 1900-talet). Och nej, Heiding hade inte behövt ge detta större utrymme, en mening som visade distans mot antisemitiska övergrepp istället för skönmålning hade varit helt tillräckligt. Att Heiding uppmjukar bilden av den spanska inkvisitio-

nen just med tanke på dess antisemitiska och rasistiska aktioner mot till och med konverterade judar (sådana som alltså hade omvänt sig till den katolska religionen) gör att boken trots sin vackra titel inte alls avger någon angenäm doft.

Otfried Czaika

JONAS IDESTRÖM

Spåren i snön

Att vara kyrka i norrländska glesbygder

Skellefteå: Arton & Norma Bokförlag, 2015. 277 s. ISBN 978-91-580-734-8

”Kyrkan är som en 17-åring. Den har svårt att hantera pengar, är kroppsfixerad, självbespeglade och söker sin identitet.” Bengt Kristensson Ugglas beskrivning av Svenska kyrkan på Teologifestivalen i Uppsala härförleden sammanfattar hur angelägen Jonas Ideströms bok är. Utifrån frågan ”Vad innebär det att vara kyrka *här*?” beger han sig på Svenska kyrkans forskningsenhets uppdrag till norrländska glesbygder, närmare bestämt Alsen, Offerdal och Arvidsjaur, för att teologiskt beskriva, tolka och förstå hur Svenska kyrkan framträder. Målet är att bidra till ett samtal om vad det innebär att vara kyrka i glesbygder där förutsättningarna på ett särskilt sätt utmanar kyrkan, hennes identitet, självförståelse och uppdrag.

Dessa utmaningar sammanfattar Ideström i tre teman som han ser som centrala i ett fortsatt teologiskt samtal om att vara kyrka i glesbygder: (1) *Centrum och periferi*. Vad är egentligen centrum i församlingen? Kyrkobyggnaden? Gudstjänsten klockan elva en söndagsförmiddag som nästan ingen kommer till? Och vad är en glesbygdsförsamling i Norrland i relation till Svenska kyrkan som helhet? Ideström visar hur församlingarna ständigt arbetar med dessa frågor och söker efter nya mötesplatser för människa och Gud. Själv lyfter han fram behovet av att utveckla modeller och metoder som kan hjälpa kyrkan när hon ”tvingas återupptäcka sin kropp”. (2) *Trofasthet och trohet*. Studien visar på betydelsen av närvaro, särskilt i en bygd där andra samhällsfunktioner läggs ned. Kyrkans förblivande närvaro blir ett tecken på Guds trohet och på platsens och

människornas värde. Ideström knyter detta till Manfred Björkvists folkkyrkotanke: att kyrkans uppgift är att förkunna evangelium till människor på en viss plats under lång tid, och efterfrågar reflexion över vad det betyder att vara folkkyrka idag. (3) *Att bära och att bäras*. Det är en relationell ecklesiologi som kommer till uttryck, menar Ideström. Kyrkan är buren av Gud och människor, men också i stor utsträckning av andra aktörer i bygden. Hon är också en bärare, av bygdens historia och minnesmärken men framför allt av människorna. Allt är så sammanlänkat att det är svårt att urskilja vad som är kyrka och inte, och Ideström frågar om det ens är önskvärt. Utmaningen är istället att härbärgera mångfalden.

Ideströms resultat kan med fördel jämföras med en annan nyutkommen bok från Svenska kyrkans forskningsenhet, Kristina Helgesson Kjellins *En bra plats att vara på. En antropologisk studie av mångfaldsarbete och identitetsskapande inom Svenska kyrkan* (Artos & Norma, 2016). Hon söker också efter svaret på frågan om vad det innebär att vara kyrka *här* och efter föreställningar som kan utmana Svenska kyrkans självförståelse, men i miljöer med kulturell och religiös mångfald där kyrkan är i minoritet. Helgesson Kjellin finner att utmaningarna i dessa sammanhang är frågan om vad som är *centrum och periferi* i lärofrågor (t.ex. vad det innebär att vara luthersk folkkyrka), samt i vilken utsträckning kyrkan är beredd att både *ge och ta emot* från samhälle och andra kristna traditioner eller kulturer. Helgesson Kjellin lyfter också fram Svenska kyrkans *närvaro* som en unik möjlighet att skapa mötesplatser.

Likheterna är slående, och man kan fråga sig om inte Ideströms utmaningar gäller Svenska kyrkan som helhet, var hon än framträder? Oavsett vad, ger han ett mycket viktigt, välskrivet och läsvärt bidrag till Svenska kyrkans vuxenblivande.

En annan likhet mellan böckerna är rådet att hoppa över kapitlen om forskningsmetod, om läsaren finner det tråkigt. Det bör läsaren inte göra, för där finns mycket att hämta. Inte minst då bokens delsyfte är att utveckla metoder för vad Ideström kallar ”etnografisk ecklesiologi”. I en sådan skrivs teologin nedifrån och upp, dvs. den börjar i praxis och söker efter de teoretiska föreställningar om kyrkan

som uttrycks i handlingarna. Det finns dock två teoretiska utgångspunkter som Ideström utgår ifrån.

Den första är att kyrkan blir till i dialog mellan det konkreta/ vardagliga och Guds helighet. Som en konsekvens av detta betonar Ideström Bibelns roll och låter en del av källmaterialet utgöras av samtal om kyrkan som anställda, förtroendevalda och församlingsbor för utifrån bibeltexter. En intressant och effektiv metod som hjälper honom att ringa in ”expressiva ecklesiologier” och hur de står sida vid sida utan att utesluta varandra.

Den andra utgångspunkten är att kyrkan blir synlig och framträder i förbindelserna mellan människor, objekt och platser. På samma sätt som spåren i snön avslöjar vart människor har varit och därmed deras relation till varandra, berättar sättet människor relaterar till kyrkan något om hur de uppfattar henne. Dessa föreställningar om kyrkan – ”framträdandeformer” – försöker Ideström sedan förstå teologiskt. Han är nogga med att påpeka att eftersom kyrkan framträder på flera olika sätt kan hon inte beskrivas med en enda teoretisk modell. Istället har han till varje framträdandeform valt ut en eller två teologer som han menar förklarar just den aspekten och som kan bidra till metodens syfte: att skapa förutsättning för förändring.

Ideströms resonemang om metod bör läsas. De ger en förståelse för hur resultaten blivit till och hur väl underbyggda de är. De ger värdefulla bidrag till reflektionen om hur forskning om kyrkan kan och bör bedrivas. Det är också där bokens få svagheter står att finna.

En av utmaningarna med forskning i allmänhet och etnografiska metoder i synnerhet är det faktum att kunskapen alltid silas genom forskaren. Forskarens person utgör, som Ideström också skriver, ”både förutsättning och begränsning”. Därför behöver hen redovisa vad som kan påverka och hur hen förhållit sig till detta genom forskningsprocessen. Ideströms resonemang kring studiens förutsättningar är utmärkta och transparenta, läsaren kan följa honom från insamlandet av det gedigna källmaterialet till tolkning och analys. Den här läsaren hade dock önskat få följa reflexionen över begränsningarna lika ingående.

Dels vad gäller de valda teologiska perspektiven. Att de har goda

förutsättningar att teologiskt tolka verkligheten förstår vi – resultaten talar för sig själva – men jag saknar en kritisk diskussion om deras *begränsningar*. Finns det baksidor med att förstå kyrkans framträdandeformer på dessa sätt? Finns det andra tolkningsmodeller som kunde ha kommit i fråga? Passar verkligen modellerna alltid som handsken till praxis eller utmanas teorierna på något sätt av praxis?

Dels vad gäller de egna begränsningarna. Under rubriken ”min egen röst” anger han ”döpt, prästvigd och regelbunden gudstjänstfirare i Svenska kyrkan” som något som påverkat och som han särskilt reflekterat över i forskningsprocessen. Gott så, forskarens konfessionella tillhörighet är naturligtvis avgörande. Frågan är dock om det inte finns fler saker som är lika betydelsefulla för mötet med forskningsfältet? Som till exempel *var* man bott och firat gudstjänst (storstad eller glesbygd) eller vilken akademisk institution man skolats vid? Eller som för den ovan nämnda Helgesson Kjellin, som nämner negativa reaktioner på att hon kom som forskare från kyrkans nationella nivå. Nu kanske det för Idestrom bara var den konfessionella tillhörigheten som påverkade, men det är fortfarande möjligt att föra ett resonemang om sådant som kunde ha gjort det. Särskilt som han då och då i boken kommentar att detta är ett ”främmande fält” för honom, vilket gör läsaren nyfiken på vad det betyder för studien som helhet.

Med detta sagt återstår bara att återigen understryka att detta är en mycket viktig bok, väl värd att läsas av alla som vill förstå den där identitetssökande tonåringen bättre, och i synnerhet av den som vill hjälpa henne ta steget in i vuxenvärlden på ett gott sätt.

Frida Mannerfelt

TAPANI INNANEN & VELI-MATTI SALMINEN (RED.)

Hymn, Song, Society

The Church Research Institute: Publications, 63. Helsinki:

Kirkon tutkimuskeskus, 2016. 283 s. ISBN 978-95-16933-46-0

Utifrån iakttagelser om psalmers förekomst i människors privatliv, i religiösa samfund och i samhälle bedrevs i Finland åren 2010–2014 ett akademiskt tvärvetenskapligt forskningsprojekt med fokus på

psalmer och sånger i samtiden. Ansatsen togs i att gemensam sånger utrymme för både det kollektiva och det personliga. Sången främjar minnen och kontinuitet men erbjuder också en mångfald av strukturer. Texterna speglar ofta en ideologi och bygger därigenom gemenskaper och möjliggör ritualer.

Teologiska, musikvetenskapliga, utbildningshistoriska, litteraturvetenskapliga, historiska och sociologiska metoder användes i projektet. Det organiserades av Helsingfors universitet, men involverade även Östra Finlands universitet, Sibelius-Akademien och Finska evangeliska lutherska kyrkans forskningsinstitut, liksom det nordiska hymnologiska forskningsnätverket NordHymn. Ett flertal universitetsstudenter engagerades och doktorsavhandlingar började publiceras 2016.

En slutrapport på finska presenterade 14 granskade artiklar. För att forskningsresultaten skulle spridas internationellt anordnades en hymnologisk konferens på Hanaholmen i Esbo 1–4 oktober 2014, *Hymn Song Society*. Förutom 22 sessioner gavs keynote-föredrag av Sven-Åke Selander (Sverige), Andrew Pratt (England) och Tapani Innanen (Finland).

Under konferensen framfördes önskemål om en publikation på engelska. I redaktionskommittén har ingått Anna Maria Böckerman, Jorma Hannikainen och Johan Bastubacka och efter extern granskning valdes tio artiklar ut. De diskuterar först psalmers olika funktioner och betydelser, därefter psalmböcker i olika nationella sammanhang. Slutligen behandlas upplevelser av andliga sånger utifrån empiriska studier.

Andrew Pratt är PhD, MA, metodistpastor samt pensionerad professor i kontextuell teologi vid Luther King House i Manchester. Han ingår i styrelsen för Hymn Society of Great Britain and Ireland och är redaktör för dess tidskrift. Pratt har skrivit mer än 1300 psalmer, många med internationell spridning. Eftersom hymner haft en stark roll i religiösa och samhällliga sammanhang långt före kristendomen menar han att de knappast kommer att försvinna. Psalmer kan forma, reformera och vitalisera teologi, kyrka och samhälle och skapa hopp. För att inte bli något museum bör de få

utvecklas fritt, men ord och musik måste relatera både till kristna rötter och till dagens omvärld.

Peter Balslev-Clausen är professor emeritus vid Teologiska fakulteten vid Köpenhamns universitet och har undersökt hur psalmböckers redaktionella principer speglar förändringar i kyrkornas socio-politiska omvärld i Norden, Tyskland och USA under 1900-talet. I alla förändringar har kyrkor hela tiden sökt sin identitet och önskat ge människor möjligheter att möta Gud. Här har psalmer varit ett viktigt medel. Balslev-Clausen noterar en stark nutida tendens att lyfta fram kyrkan, gudstjänsten och bibeln, och jämför med Luther som mer betonade Kristusrelationen.

Även docenten vid Aarhus Universitet Jørgen Kjærgaard har undersökt vad danska psalmer från olika tider berättar om sin samtid och hur socialt liv och samhällsliga strukturer infogats i dem. Från att tidigare ha understrukt den lutherska tanken att leva ett anständigt kristet liv i vardagen talar nu psalmerna allt mindre om kyrkan. Avsikten med studiet är att ge utgångspunkter för diskussionen kring psalmens nutida förutsättningar.

Hur psalmer speglar kulturers mångfald när de översätts från ett språk till ett annat är ämnet för Elsabé Kloppers artikel. Hon är professor vid University of South Africa (UNISA) med doktorsexamen i både teologi och musikvetenskap. Hon har ingått i det svensk-sydafrikanska forskningsnätverket kring musik och identitet och är styrelseledamot i Hymn Society of Great Britain and Ireland. Översättningar av psalmer innebär en migration av erfarenheter från ett kulturellt sammanhang till ett annat, då religiösa, kulturella, språkliga, musikaliska m.fl. faktorer spelar in. På ett intressant sätt diskuterar Kloppers några sånger med ursprung i södra Afrika (t.ex. *Thuma Mina*), Nya Zeeland (*Starchild*), Palestina och Karibien, men även några med ursprung i nordiska länder som översatts till olika sydafrikanska språk ("Nu sjunker bullret", "Med vår glädje över livets under", "Giv mig ej glans"). Översatta psalmer bidrar till relationer och vänskap över nationella gränser.

Sven-Gunnar Lidén har studerat gudsbegrepp i svenska lutherska psalmböcker sedan reformationen, liksom i baptist- och pingstsång-

böcker. Han är pastor i Equmeniakyrkan i Kungsör och doktorand vid Åbo Akademi. Metaforiska gudsbilder kan vara institutionella eller inofficiella, representera grupper eller individer. Tolv olika bilder presenteras av Lidén, som menar att de förändrats i riktning mot dels en mer personlig och vänskaplig Gud, dels en mer avlägsen och mystik Gud. Bilderna har rötter i bredare tanketraditioner, men även i samhällsutvecklingen. Läsaren anar framtida svårigheter för gemensamma gudsbilder.

Teija Pitkänen, präst i Vasa och doktorand vid Helsingfors universitet, har undersökt de psalmer som under ett år sjöngs i finska gudstjänster inriktade mot barnfamiljer – totalt 175 sånger, av vilka 21 sjöngs minst tio gånger. Psalmer ger kristen undervisning, förmedlar Guds ord, skapar gemenskap och liturgisk delaktighet. De kan både försvaga och stärka bilden av Gud, den kristna gemenskapen och tron. Artikeln uppmanar till ett medvetet val av psalmer.

Ragnhild Straumans artikel fokuserar på den senaste norska psalmboken 2013, där det för första gången ingick 45 samiska psalmer, några med samiska melodier. Strauman är docent i kyrkomusik vid Norra Norges Utbildningscenter och doktorand i musikpedagogik vid Norges Musikhögskola i Oslo. Hon diskuterar på vilket sätt urvalet återspeglar samisk psalmtradition i Norge (och Sverige) och den historiska process som samerna har genomgått. Psalmerna ansluter till skandinavisk psalmtradition, men står också för något säregat, till exempel genom det samiska sångsättet.

Sari Murtonen, doktorand vid Östra Finlands universitet, har undersökt vilken musik som finska unga vuxna anser stöder deras andlighet. Studien omfattade tio vuxna 27-åringar med olika grad av kyrkligt engagemang. Deras bedömning av musik som ”andlig” relaterade till texter, musikaliska element, kompositörens och artistens religiösa övertygelse samt vilken ram sångerna erbjöd för lyssnarens egen religionsutövning och andliga upplevelser. Vidden i begreppet ”andlig” musik bidrar till förståelse av mångfalden i individers andlighet och religiösa liv.

Docent Pekka Lund vid Helsingfors universitet har studerat andliga sånger som ett stöd i missbruksrehabilitering. Den fascinerande

artikeln bygger på intervjuer med sjutton före detta missbrukare. Redan tidigare har religion och andlighet i denna process studerats, Lund fokuserar alltså på andliga sånger. De beskrivs kunna bidra i rehabiliteringen genom att ge missbrukaren en personligt upplevd mening (*inner narrative*) åt den missbrukshistoria som det omgivande samhället berättar.

Slutligen har docent Tapani Innanen vid Helsingfors universitet utforskat ”De vackraste julsångerna”, ett populärt allsångsevenemang i nästan alla lutherska församlingar i Finland vid jultid. Enkät-svar från ett sådant tillfälle i Tammerfors tolkas via Eriksons teori om psykosociala livsstadier. Alla generationer har sina egna livserfarenheter och därför uppfattas samma händelse olika. Psykosociala och historisk-samhälleliga ramar utgör därmed viktiga förutsättningar för att förstå de betydelser eller den mening som olika individer ger psalmer och sånger.

Som deltagare vid konferensen i Esbo 2014 och med viss känedom om vad som då i övrigt presenterades, ser jag med förväntan fram mot ytterligare föredragspublikationer i den nordiska tidskriften *Hymnologi* – något som också utlovas i bokens förord.

Anders Dillmar

HANS KRONGAARD KRISTENSEN

Klostre i det middelalderlige Danmark

Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter, 79. Moesgård: Jysk Arkæologisk Selskab, 2013. 500s. ISBN 978-87-88415-81-0

I år uppmärksammas 500-årsminnet av den lutherska reformationen. 500 år är en mycket lång tidrymd att överblicka, men genom jubileet ljuder fortfarande hammarslagen från Wittenberg in i nutiden och underlättar på ett påtagligt sätt anknytningen till det förgångna.

Reformationen genomfördes i de nordiska länderna under några årtionden efter de dramatiska händelserna 1517. I Danmark genomdrevs reformationen på ett mycket hårdhänt sätt, i själva verket genom en statskupp. När den katolska kyrkan avskaffades, raderades också dess olika institutioner och tjänster bort.

De människor som levde kring mitten av 1500-talet i Danmark hade, liksom idag, att förhålla sig till en nutid och en dåtid. Något av det mest tydligt märkbara för den enskilde vid denna tid, var att staten och den nya tron helt försökte radera bort viktiga länkar till det förgångna. Kanske allra mest handgripligt visade det sig i avskaffandet av klosterväsendet.

I Danmark och därmed i provinserna öster om Öresund (Östdanmark: Skåne, Halland och Blekinge) lyckades 1500-talets statsmakt i förening med den nya protestantiska kyrkan effektivt förstöra ett enormt kulturarv genom att utplåna klostren och klosterlivet. Klostren hade varit utomordentligt betydelsefulla platser för samhällets utveckling inom inte minst jordbruk och trädgårdsodling. Här fanns centra för utbildning och konst, eftersom klostren blev viktiga arbetsgivare för byggmästare, hantverkare och konstnärer. I klostren tog man hand om sjuka, gamla och fattiga och de fick därmed ett enormt socialt inflytande.

Den omedelbart mest synliga åtgärden efter reformationen var att riva själva klosterbyggnaderna eller, om de lämnades kvar, överlåta dem till en annan verksamhet. På många orter fick klosterkyrkan stå kvar, eftersom den också tjänade som sockenkyrka. För att spåra en kyrkas förflutna i ett försvunnet klosterkomplex krävs dock ett tränat öga, liksom att tolka den många gånger sparsamma materiella verklighet som finns bakom de arkeologiska resterna. Det är denna förgångna verklighet som Hans Krongaard Kristensen har velat synliggöra och förklara.

Krongaard Kristensen är numera lektor emeritus vid Aarhus Universitet och Danmarks ledande forskare inom klosterarkeologin och som sådan är han särskilt lämplig att göra ett stort, sammanfattande, arbete om Danmarks medeltida kloster. Det är extra tacksamt att han inte glömmer bort det gamla Östdanmark i sin framställning!

Ur nordisk synpunkt är de danska klostren speciella, inte minst genom sitt antal – det fanns 138 klosterstiftelser under medeltiden och ännu vid reformationen återstod 116. Sverige (med Finland) hade 51 kloster och Norge 31, medan Island vid reformationen hade nio kloster. Klosteranläggningarna får sin särskilda egenart, där

klosterväsendet, som en allmäneuropeisk företeelse, omplanterats utifrån specifikt danska förutsättningar.

Krongaard Kristensen väljer att beskriva och diskutera klostren utifrån en strikt tematisk uppläggning. Häri skiljer han sig från sin store föregångare, Vilhelm Lorenzen, som i sitt imponerande elvabandsverk *De danske Klosters Bygningshistorie* (1912–1941) behandlade varje klosterinstitution för sig. Hänsyn tas naturligtvis till de olika ordnarnas skilda förutsättningar, olikheterna mellan herre- och tiggarkloster och mellan munk- och nunnekloster. Emellertid är hans utgångspunkt att fenomen som bara kan anas på ett ställe kanske framträder tydligt på andra ställen, och det som förefaller unikt på ett ställe kan tolkas som ett allmänt fenomen vid en jämförelse av många iakttagelser. Han arbetar hela tiden utifrån den materiella verkligheten så som den kan utläsas från de arkeologiska utgrävningarna, de ännu befintliga byggnaderna, inventarierna och de skriftliga källorna. På så sätt koncentreras undersökningen till klostrens fysiska utformning och den ram som därmed skapades för det praktiska klosterlivet. Hans arbete blir en mäktig exposé över en institution som få i nutiden skänker någon uppmärksamhet. Boken är överdådigt illustrerad med foton, planer, teckningar och kartor, som hela tiden följer och fördjupar texten. Framställningen är lättillgänglig och njutbar och försedd med de nödvändiga registren över personer och orter. Möjligen saknar lekmannen en lista över fackord, framför allt inom arkitekturens område.

Med tanke på de omstörtande händelser som satte punkt för klosterväsendet i Danmark, är det spännande att ta del av Krongaard Kristensens forskningsöversikt. Under 1800-talet kom flera kloster att bli föremål för arkeologiska undersökningar, ibland genom att en före detta klosterkyrka blev föremål för rivning. Det var sällan systematiska utgrävningar och dokumentationen var många gånger ytterst bristfällig. Bristande sammanställningar av utgrävningresultat och obefintlig publicering är problem som berörs i mer än ett sammanhang. Även bristande utgrävningsmetoder har gång efter annan lett till förstörelse av lager, som bäst hade fått bli orörda tills bättre metoder fanns att tillgå. Krongaard Kristensen är mycket

irriterad på gamla utgrävningsmetoder, som han sammanfattar i orden ”find en mur og følg den”. För att kunna genomföra en framgångsrik utgrävning av en klosteranläggning menar han, att det är helt nödvändigt att vara ordentligt insatt i klosterväsendet och klosterlivet. Även om kunskapen från danska kloster är fragmentarisk är dock även klostren här en del av ett allmänuropeiskt fenomen, som gör det fullt möjligt att hitta paralleller och lösningar på praktiska problem genom studier av de olika ordnarna och deras kloster från andra håll i Europa. Ett stort problem vid alla klosterutgrävningar är just bristen på helheten. En normal undersökning täcker ju endast en liten bit av ett stort komplex. Ofta hindras vidare utgrävningar av kyrkogårdar som ännu är i bruk, eller också ligger det numera på klosterområdet en mängd andra byggnader och anläggningar. Det finns idag exempel på användningen av georadar, som kan ge exakta anvisningar var det skulle kunna löna sig att gräva. Även det skriftliga källmaterialet från medeltiden spelar en viktig roll för rekonstruktionen av de danska klostren.

Efter den forskningshistoriska översikten diskuterar Krongaard Kristensen de olika klosterordnar som etablerade sig i Danmark under medeltiden. En intressant fråga i detta sammanhang är, varför vissa av de ute i Europa populära ordnarna inte slog sig ner i det danska området. Samtidigt kan man se hur klosterväsendet efter hand anpassade sig till samhällsförändringarna genom inrättandet av nya ordnar, som svarade mot ett aktuellt behov. De äldsta klostren grundlades på landsbygden, men från 1200-talet blev tiggardornarnas etablering i städerna en naturlig följd av städernas framväxt, på så sätt att gråbröder och svartbröder aktivt arbetade för att nå ut med det kristna budskapet till de fattiga grupperna i städerna.

Mot slutet av medeltiden inrättades huvudsakligen kloster med inriktning på sjuk- och fattigvård. Det var då framför allt antoniterna och Helgeandsorden som fick stöd. Olika typer av donationer var helt avgörande för de olika ordnarnas möjlighet att få fotfäste på en plats, och Krongaard Kristensens sammanställning visar tydligt att den äldsta tidens klosterstiftelser tillkom på initiativ från biskopar, kungamakt och stormän, dvs. de grupper i samhället som ägde jorda-

gods i den utsträckning som krävdes för att upprätta ett kloster och vidmakthålla det. Klosters geografiska belägenhet blev då också avhängiga stiftarens ägor mer än klosterordnarnas egna intressen.

Huvuddelen av boken ägnas åt klostrens byggnadshistoriska utveckling, dels klosteranläggningen i sin helhet, dels de olika byggnader som har ingått i densamma. Av klosterkyrkorna är det intressant att se att det i nuvarande Danmark fortfarande finns 39 stycken medan det i Östdanmark av 26 anläggningar återstår fem jämte en som är ombyggd för annat bruk. Den tekniska beskrivningen och analysen av de mycket skilda byggnadstyper som ingick i de olika anläggningarna belyser i första hand den arkitektoniska utformningen, men ger också många inblickar i tekniska lösningar, allt från tegelslagning och murbrukstillverkning till glasmålningar. Det praktiska livet i klostren underlättades också av en rad uppfinningar som både var specifika för klostren och okända för befolkningen i stort. Det gällde exempelvis vattenförsörjning, toaletter och uppvärmning. I världsliga bostäder koncentrerades den mesta verksamheten till ett rum där man lagade mat och som kunde uppvärmas. I klostren skedde aktiviteter i olika rum och i olika byggnader, vilket ökade behovet av uppvärmningsmöjligheter. I detta avsnitt visar Krongaard Kristensen hur arkeologiska fragment från danska utgrävningar kan analyseras med hjälp av kunskaperna från kloster ute i Europa.

De ekonomiska grundvalarna för klostren var olika för herre- och tiggarkloster. Medan herreklostren kunde drivas mer som vilket adligt storgods som helst, måste tiggarklosterna i enlighet med sina statuter leva av allmosor och eget arbete. De donationer som dessa kloster fick måste därför hanteras på skilda sätt. En godsdonation till ett tiggarkloster förväntades säljas och omsättas i reda pengar för klostret. Här lämnar de skriftliga källorna en hel del givande inblickar. Eftersom tiggeri var en viktig del av verksamheten blev det ibland konflikter mellan gråbröder och svartbröder om var deras munkar kunde samla in allmosor. Tiggervandringarna, s.k. termineringar, kunde vara nog så omfattande och krävde ibland egna övernattningsmöjligheter. Sådana "terminshus" är framför allt kända från Östdanmark, där det östligaste klostret, Torkö i Blekinge, möjligen

från början inrättades som ett terminshus och omvandlades till ett kloster genom en donation alldeles i slutet av medeltiden.

De föremål som undersökningar av skilda slag har bragt i dagen är avgörande för att kartlägga och analysera det dagliga livet i klostren. Krongaard Kristensen beklagar att så få av alla de arkeologiska fynd som finns har blivit utnyttjade i något större omfattning. Han diskuterar emellertid även de svårigheter som ligger bakom en sådan analys av enskilda föremål. Ett speciellt område inom de enskilda fynden utgörs av gravfynd, och boken beskriver ingående gravskick och betydelsen och innebörden av skelettfynd.

Reformationens följder för klosterliv och byggnader var minst sagt genomgripande. Redan före det formella genomförandet av reformationen i Danmark hade åtskilliga kloster upplösts och annan verksamhet flyttat in. Somliga herrekloster blev omvandlade till adelsgoods och som sådana finns ibland byggnaderna kvar, medan tiggarklostren i städerna på sina ställen omvandlades till hospital. Emellertid har dessa efterhand försvunnit och deras kyrkor rivits eller genomgått en omfattande förändring. I Östdanmark återstår av klosterkyrkor i städerna S:t Peter i Lund och S:t Nikolaus i Sölvesborg, som båda har fortlevt som församlingskyrkor.

Hans Krongaard Kristensen ger med sitt storslagna verk en vital och intresseväckande inblick i en värld som visserligen tillhör längst förgångna tider, men en värld som med denna bok förankras i nutiden och tjänar som en tilltalande inspirationskälla för att tränga in i många betydelsefulla delar av det medeltida samhället.

Göte Paulsson

Kyrkohandbok för Equmeniakyrkans församlingar

Stockholm: Verbum, 2016. 255 s. ISBN: 978-91-526-3631-2

En kyrkohandbok är som en kokbok. I en kokbok finns recept och kanske även allmänna råd om matlagning, ingredienser och redskap. Syftet – åtminstone förr – var att man skulle kunna laga rätterna själv. En kyrkohandbok innehåller också instruktioner, råd och föreskrifter samt konkreta gudstjänstordningar. Avsikten är inte att man

ska läsa den från pärm till pärm, utan använda den i församlingens gudstjänstfirande. En recension av en kyrkohandbok utan att fira dess gudstjänster är lika omöjlig som att recensera en kokbok utan att laga maten. I denna bokanmälan vill jag därför bara peka på några tankar som provutgåvan av Eumeniakyrkans första kyrkohandbok väcker.

Eumeniakyrkan bildades ju 2011 genom ett samgående mellan Metodistkyrkan i Sverige, Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionskyrkan. Två år senare började arbetet med den första, gemensamma kyrkohandboken. Det berodde inte på att de handböcker man då hade var särskilt ålderstigna. De var från 1986 (Metodistkyrkan), 2003 (Missionskyrkan) och 2005 (Svenska Baptistsamfundet tillsammans med Evangeliska Frikyrkan, Pingströrelsen och Svenska Alliansmissionen). Snarare fanns en insikt att en kyrkohandbok är ett sammanhållande band för en kyrka. I provutgåvan syns också en önskan att en kommande handbok ska få vara en viktig pusselbit för att skapa *en* kyrka – inte tre under samma organisatoriska överbyggnad – med en gudstjänstform som är Eumeniakyrkans.

Även om handboksarbetet är föranlett av kyrkans bildande, sker det i ett årtionde som varit gudstjänstordningarnas decennium. En nyöversättning till svenska av Chrysostomosliturgin kom 2012. Året därefter fick Stockholms katolska stift en nyöversättning av sitt missale. I Svenska kyrkan finns förhoppning att hösten 2017 anta en ny kyrkohandbok, efter försöksordningar 2012 och 2016. Tyvärr finns ingen samordning av dessa olika projekt. Många texter – kortare eller längre – återfinns ju i flera olika kyrkor, inte minst Herrens bön och trosbekännelserna. Under 1990-talet fanns ett ekumeniskt översättningsprojekt av dessa texter och en förhoppning från Sveriges kristna råd att de skulle användas (se vidare i Anders Ekenberg, *Låt oss be och bekänna*, Libris 1996; även tillgängligt på skr.org). De ekumeniska översättningarna tycks mest fått spridning inom frikyrkligheten och används självklart i provutgåvan. Det skulle dock vara en vinst i sig om gemensamma texter kunde få en gemensam utformning på svenska. Förutom de nämnda skulle det kunna gälla mässans Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei samt kortare fraser som ”I Faderns och

Sonens ...” och acklamationen efter Trons mysterium (som finns även i Equmeniakyrkans handbok).

Kyrkohandboken består av tre delar. Ett inledande avsnitt med reflektioner om varför vi firar gudstjänst, gudstjänstens flöde och gudstjänstens enskilda moment följs av anvisningar för gudstjänstens genomförande. Den tredje delen består av ordningar för ”Gudstjänster av särskild anledning”. Som rubriken antyder finns inte ordningar för ”vanliga” gudstjänster – där är uppenbarligen varje församling fri att göra som man vill –, men däremot för t.ex. nattvardsgudstjänst i och utanför kyrkorummet, bikt och bot, dopförnyelse, konfirmationsgudstjänst, vigsel, andakt i samband med dödsfall, begravning, ordination och installation av diakon eller pastor. Även i de faktiska ordningarna finns stor frihet att utforma gudstjänsten som man vill. Vissa moment är bara noterade genom sina rubriker och saknar textförslag, till exempel Herre, förbarma dig och Lovsången i en nattvardsgudstjänst. Den lokala församlingen avgör om dessa moment ska vara med eller inte. För andra moment finns ofta tre olika alternativ. Avsikten är att det första alternativet ska ha ett enklare språk och det andra ett mer teologiskt. Det tredje alternativet ger gudstjänstledaren möjlighet att utforma momentet fritt.

Eftersom friheten att följa handbokens text eller att formulera sig själv är så stor betonas att vissa texter är konstitutiva för några gudstjänster. Då ska inga andra än de föreslagna texterna användas. Det handlar om till exempel dopformuleringen, instiftelseorden samt vigselförrättarens frågor till brudparet och tillkännagivandet av äktenskapet.

För att hålla samman denna frihet med en form av ordning talas genomgående om fyra gudstjänstflöden: Samling, Ordet, Delande och Sändning. I Delande ingår nattvardsfirandet, mer det ska också ge möjlighet att röra sig i rummet genom att tända ett ljus, skriva en bönelapp eller ta emot förbön. Flödena ska ge möjlighet till ”stora lokala variationer” kombinerat med ”en tydlig kristen ordning”. Ordet flöde ska också markera ”rörelsen i gudstjänsten” och dess rytm. (s. 17) Samtliga moment i de olika ordningarna är knutna till något av dessa flöden. För den som har följt Svenska kyrkans hand-

boksarbete är likheten med begreppet Ordo slående. Att tala om gudstjänstflöde torde dock vara bättre, eftersom detta är en ny term medan Ordo – åtminstone i Alexander Schmemmanns eller Gordon Lathrops tappning – är någonting djupare än fyra huvuddelar i en gudstjänst.

En av de frågor som torde vara svårast att hantera för Equmeniakyrkan är dopet. ”I Equmeniakyrkan möts olika traditioner kring människors väg till församlingsliv och gemenskap” (s. 69). Det finns därför en ordning för barnvälsignelse som kan användas både när ett barn senare ska döpas eller när ”föräldrarna överlåter åt barnet att själv i vuxen ålder ta ställning till erbjudandet om dop” (s. 69), men också ordningar för dop av barn och dop ”på egen bekännelse”.

I handboken görs också en distinkt åtskillnad mellan dopförnyelse och dopbekräftelse. Dopbekräftelsen riktar sig ”till människor som döpts i späda ålder och som senare i livet kommer till tro och vill bekräfta detta”. Det betonas att det inte är ett dop och inte ska förväxlas med ett, och att dopformuleringen därför inte ska användas. Dopbekräftelsen ska kunna firas fristående eller som en del av en gudstjänst och återfinns under rubriken ”I gemenskap” tillsammans med bland annat dop och barnvälsignelse. Dopförnyelsen är däremot lagd under rubriken ”Liv i gemenskap”, ska vara en del av en gudstjänst och riktas till hela församlingen. I praktiken är skillnaden mellan ordningarna inte så stor. Distinktionen mellan dopförnyelse och dopbekräftelse har åtminstone inte jag sett i andra sammanhang. Att den görs hänger rimligen samman med att behovet av att hantera en pastoral situation där alla behöver acceptera de dop som sker inom kyrkan (även av barn) och samtidigt ge möjlighet till ett offentligt ställningstagande för den som är barndöpt men kommit till tro i vuxen ålder. I det senare fallet hade väl åtminstone Svenska Baptistsamfundet tidigare argumenterat för att den personen behövde döpas (igen).

Materialet är ett provmaterial. Det ger möjlighet att närläsa materialet igen och att se hur konsekvent vissa saker formuleras på olika ställen. Treenighetsformuleringen lyder ömsom ”I Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”, ömsom ”I Faderns, Sonens . . .”; den senare formuleringen finns med dopet. Traditionellt har formu-

leringen varit med ett ”och” mellan varje led, i linje med hur den grekiska grundtexten formulerar sig i Matt. 28. Denna formulering har också använts i samfundens tidigare handböcker. Det är också oklart vad som konstituerar en nattvardsgudstjänst. Instiftelseorden ska vara med. Därutöver sägs att nattvardsbönen är konstituerande och att denna traditionellt består av tacksägelse till Fadern, åminnelse av Kristus och bön om Andens närvaro. På ytterligare ett annat ställe anges det som konstitutivt att be om Andens nedstigande både över deltagarna och över nattvardsgåvorna. Kanske borde man samla detta på ett ställe och också se om det är konsekvent genomfört i de faktiska ordningarna.

Kyrkohandboken ska ”levas och brukas där den hör hemma, i församlingens gudstjänstliv” (s. 9). Det blir spännande att höra vad de tycker om recepten.

Mikael Isacson

DAGMAR LAGERBERG

Författartradition Brynolf

En granskning av diskussionen kring de liturgiska verk som tillskrivits biskop Brynolf av Skara jämte en transkription av de s.k. Notulae Brynolphi och deras förlaga

Stockholm: Instant Book, 2016. vi + 324 sidor. Ill. ISBN 978-91-86939-78-6

”Författartradition Brynolf” är en tradition som går tillbaka till år 1417, då en process inleddes för att få Brynolf Algotsson, biskop av Skara 1278–1317, helgonförklarad. Processen inleddes på sätt och vis redan av Heliga Birgitta, då hon på Kyndelmässodagen år 1349 i Skara domkyrka fick en uppenbarelse av Jungfru Maria som i sitt sällskap hade Brynolf, ”beundransvärt vacker och klädd i biskoplig dräkt”. Brynolf säger inget men Maria klagar i uppenbarelsen över att denne man, som i sitt liv ärat henne och behagat Gud, nu ligger begravd utan att hedras. Maria vänder sig också till Kristus och ber att han ska få Brynolf skrinlagd. Kristus svarar att det vore rätt men att tiden inte är mogen: först måste de orena renas och de blinda upplysas (Birgitta, *Uppenbarelsen*, Bok II, kap. 30 och Extrav., kap. 108).

I Birgittas uppenbarelse prisas Brynolf för att han ärade Maria, stod fast i tron, lät sig ledas av Anden, brann av kärlek till Gud, föraktade världen samt stärkte, upplyste och inspirerade andra genom sin undervisning. Däremot sägs inget konkret om vad han åstadkom som biskop. År 1417 däremot, då vittnesförhör genomfördes i Skara och Vadstena för att få fram material till en helgonförklaringsprocess, presenterades påståenden om konkreta bedrifter. Bland annat sades nu att Brynolf hade författat fyra helgonofficier: till Kristi törnekronas fest, till Jungfru Marias ära, till S:t Eskil och S:ta Elin. Processakterna trycktes 1492, i samband med att Brynolf saligförklarades.

Uppgifterna om Brynolfs författarskap flöt in i den svenska kyrko- och litteraturhistorien. De accepterades av de flesta, tills Ingmar Milveden år 1972 avfyrade en breddsida mot dem i sin doktorsavhandling. Avhandlingen var en sammanläggningsavhandling med titeln *Zu den liturgischen "Hystorie" in Schweden*; dess centrala del hette *Neue Funde zur Brynolphus-Kritik*.

Etablerade uppfattningar rubbas inte så lätt. Nationalencyklopedin, nyare översikter av litteraturhistorien och publikationer om Heliga Birgitta har fortsatt att obekymrat upprepa påståendena om Brynolfs författarskap. I det akademiska lägret uppstod däremot debatter. Knappast någon ställde sig oreserverat på Milvedens sida. Somliga accepterade att Brynolfs författarskap var mer osäkert än man tidigare antagit, andra försökte tillbakavisa Milvedens teser. Särskilt attackerades Milvedens försök att finna andra författarnamn dolda i officierna i form av akrostikon, dvs. ord bildade av de första bokstäverna i en serie hymnverser, antifoner etc. När Ingmar Milveden dog 2007 pågick fortfarande diskussionen. Ja, den pågår ännu – inte intensivt men tillfälligt uppblossande, var gång någon på ett seriöst sätt närmar sig personen Brynolf Algotsson eller de officier han har tillskrivits.

Den föreliggande boken är i grund och botten en edition med översättning av ett annat verk som tillskrivs Brynolf av Skara, nämligen en uppsättning liturgiska förordningar som går under namnet *Notulae Brynolphi*. Milveden påbörjade detta arbete i slutet av

1990-talet men fullbordade det aldrig. Det fullbordades i stället av hans vän och medarbetare, Dagmar Lagerberg, docent i samhällsmedicinsk forskning om barn vid Uppsala universitet, och editionen presenteras som kapitel 14 i boken. Emellertid hade Lagerberg under lång bekantskap med Milveden blivit mycket väl insatt i frågorna om Brynolfs liturgiska författarskap och beslutade därför att placera *Notulae Brynophi* i det sammanhang som utgörs av hela Brynolfsdiskussionen.

Denna bok formar sig alltså till en ytterligt grundlig genomgång av diskussionens bakgrund och gång, med referat av innehållet i de fyra officierna (här kallade "hystorior" med en term som Milveden myntade för rimofficier), Milvedens hela argumentation, de bedömningar och motargument som framförts av alla de forskare som befattat sig med diskussionen sedan 1972 och Milvedens respons på dessa motargument. Författaren har haft tillgång till opublicerat material av Milveden och har på så sätt kunnat ge en mycket fullständig bild av en debatt som inte bara rör komplicerade frågor utan även, såsom alla långvariga debatter, har böljat fram och tillbaka genom åren.

Lagerberg själv håller en utomordentligt låg profil. Man undrar om hon har inspirerats av titeln på Milvedens artikel om birgittinsk sång i *Svenskt Gudstjänstliv* 47/48 (1972/73), "*Per omnia humilis*", i allt ödmjuk. Med minutiös noggrannhet och saklighet refererar hon allt som alla har skrivit, enligt en strängt logisk kronologisk och systematisk plan. Endast då och då märks det att hon i sak står på Milvedens sida: i betoningen av att diskussionen om akrostikon fått för stora proportioner och i lågmälda bemötanden av Milveden-kritik som framförts efter hans död. Men hon drar inga slutsatser utan hänvisar till att hon inte är expert på området.

Kanske inte – men det finns inget dilettantiskt i denna bok. Lagerberg visar fullständig behärskning av allt som behandlas i Brynolfsdiskussionen, inte bara ting och termer utan också metoder och teorier. I kapitel 12 tillför hon dessutom en analys av ett slag som knappast någon liturgivetare skulle ge sig på, nämligen en statistisk analys av språkliga företeelser i vissa Brynolf tillskrivna officier, i

förlängningen av en opublicerad språklig studie av Agneta Sylwan. Detta leder inte till något tydligt resultat i frågan om Brynolfs författarskap av de fyra hystorior som vanligen tillskrivs honom, men däremot till att en hypotes av Tryggve Lundén, om att åtta strofer i det anonyma Sigfridsofficiet *Celebremus* skulle ha samma författare som "Brynolfs" Eskilsofficium, kan avfärdas.

Denna sympatiska bok, som på sätt och vis kan beskrivas som en postum hyllning till Ingmar Milveden, torde inte bli läst från pärm till pärm av många. Men den erbjuder lättillgänglig information om Brynolf Algotsson, om försöken på 1400-talet att få honom helgonförklarad och om de fyra officier som tillskrivits honom. För den som är intresserad av metodfrågor i studiet av medeltida officier, i synnerhet den som vill ge sig in i författarskapsdebatten, blir den oundgänglig läsning. Och sist men inte minst erbjuder den en tillförlitlig utgåva med redovisning av förlagor och paralleller och med svensk översättning av det viktiga dokumentet *Notulae Brynolphi*.

Stephan Borgehammar

NAOMICHI MASAKI

He Alone is Worthy!

The Vitality of the Lord's Supper in Theodor Kliefoth and in the Swedish Liturgy of the Nineteenth Century

Församlingsfakultetens skriftserie, 12. Göteborg: Församlingsförlaget, 2013. 479 s. ISBN 978-91-7271-066-5

Det hör inte till det vanliga att utländska forskare, utan någon naturlig koppling till Sverige, lär sig svenska i syfte att skriva en avhandling baserad på svenska källor. Den japanskättade amerikanske teologen Naomichi Masaki utgör ett undantag. Boken är en något omarbetad version av den disputationstext genom vilken Masaki erhöll sin doktorexamen från Concordia Seminary i S:t Louis, Missouri, år 2005.

Det tillhör avhandlingens styrkor att den behandlar ett brett källmaterial på ett mycket självständigt sätt. Det egentliga källmaterialet utgörs av i stort sett hela den tyske 1800-talsteologen Theodor Klief-

foths författarskap. Kliefoth var mycket engagerad i sin tids liturgiska förnyelse. En något förenklad sammanfattning av Kliefoths liturgiska ideal är att han ville restaurera den tidiglutherska liturgin, framför allt den som kommer till uttryck i Luthers *Formula Missae* från år 1523. Denna restaurering skulle ske utifrån samtidens nya liturgiska insikter, inte minst om fornkyrkans gudstjänst, vilka lämnade bidrag till en förståelse av gudstjänstens karaktär som Luther av naturliga skäl inte hade haft uppe till diskussion under 1500-talets gudstjänstarbete.

Det som gör Masakis avhandling extra intressant är att han studerar Kliefoths inverkan på den liturgiska förnyelsen i Sverige i slutet av 1800- och början av 1900-talen. I bokens andra kapitel görs därför en teckning av det svenska liturgiska arvet från reformationen till och med 1800-talet. Detta kapitel kännetecknas knappast av någon större originalitet, utan har sitt värde genom att vara en internationell läsning av ett material som ofta blir behandlat med förutfattade meningar när svenska teologer tar sig an det. Samtidigt ger kapitlet ett gediget intryck och det är imponerande att författaren har en sådan överblick över publikationer kring den svenska reformationsliturgin som redovisas i exempelvis not 2, en not som sträcker sig över mer än en hel sida. Alla som framöver skriver vetenskapliga arbeten om detta material bör därför förhålla sig till de tolkningar som Masaki gör i sin något preliminära bakgrundsteckning.

I slutet av 1800-talet var såväl högkyrkligheten, som ofta verkade i Lund, som lågkyrkligheten, med sin utgångspunkt vid den teologiska fakulteten i Uppsala, tydligt påverkade av nykonfessionalismen i Tyskland. Den form av lutherdom som Kliefoth representerade sammanfattar Masaki bland annat på följande sätt: "Kliefoth was a leader of the Confessional Revival in Germany [...]. He was full of vital Lutheran theology and liturgiology [...]. Moreover, he was fighting the same battle as Bring – how to recover the life of the church and her Divine Service from the defects that had come through pietism and the Enlightenment" (s. 61).

Det är framförallt den i citatet nämnde Ebbe Gustaf Bring samt Uddo Lechard Ullman, Gustaf Aulén och Yngve Brilioth som studerade Kliefoths förnyelsearbete och förde in influenser från hans litur-

giska ideal i den svenska traditionen. Tendenser till påverkan fanns redan i det förslag till kyrkohandbok som lades fram år 1854/1855, men en klar och omfattande påverkan syns först i den handbok som stadfästes år 1894. Impulserna från Kliefoth finns kvar 1942 och i 1986 års kyrkohandbok.

Utan att hävda en explicit påverkan återkommer Masaki ofta, vilket rubriken på boken antyder, till uttrycket ”allena han är värdig” i den svenska formuleringen av *Sursum corda*. Denna formulering är verkligen inte vanlig internationellt och innebär en mycket fri tolkning av liturgins fornyarkliga termer. Samtidigt har uttrycket en koppling till distinktionen mellan *sacramentum* och *sacrificium*, som hör nära samman med frågan om lag och evangelium utan att till fullo sammanfalla med denna. *Sacramentum* är Guds gåva och *sacrificium* är människans offer. Det är enligt Masaki viktigt att behålla dynamiken mellan dessa poler och redan på 1600-talet började denna försvinna. Därmed var grunden lagd till det liturgiska förfall som kulminerar i och med 1811 års kyrkohandbok.

Kliefoth hävdade att klarheten i *sacramentum* och klarheten i *sacrificium* berikar varandra ömsesidigt. Själva liturgin måste vara kristocentrisk i den meningen att kulten anses ha sitt ursprung i Kristus och ses som ett arv från honom. Gudstjänsten får därför sin form av läran, den rätta förståelsen av evangelium. Evangeliets hjärta är utskiftandet av nådemedlen.

Masaki resonerar mer principiellt kring gudstjänstförnyelse på ett antal ställen i sin avhandling. Han konstaterar att det hör till frågans särskilda karaktär att han, år 2004, är fullt upptagen med en diskussion som gäller en nästan två hundra år gammal handbok, nämligen 1811 års handbok. Det är den handbokens brister som har ”stimulerat” eller ”tvingat fram” det förnyelsearbete Masaki intresserar sig för. Han ger goda omdömen åt det arbete som resulterade i förbättrade handböcker och konstaterar bland annat att de personer som varit engagerade i detta arbete har haft en imponerande kunskap om det svenska reformatoriska arvet. På så sätt har de bidragit till att göra svensk liturgisk tradition känd, respekterad och till viss del även recipierad i flera andra länder och kyrkor.

Masaki hänvisar till Bring som sade att "every liturgical change ought to be avoided which is not brought about out of a generally perceived and known need" (s. 316) och konstaterar vidare med rätta att frasen "allena han är värdig" inte infördes i Svenska kyrkan med tvång, utan togs emot som en gåva. Även om frasens ursprung inte be-läggs fullt ut i boken konstaterar Masaki att "han allena", "värdig" och "tack och lov" alla är fraser från det svenska reformationstidevarvet.

Även om det inte sägs i själva avhandlingstexten anar man att författaren vill uppmana de svenskar som är aktiva i gudstjänstförnyelse i nutiden att göra noggranna inventeringar av sitt eget lutherska arv, snarare än att lättvindigt och på ett forcerat sätt anpassa liturgin till dagsaktuella internationella trender.

För övrigt skriver Masaki explicit att det var just enligt dessa goda principer som det svenska liturgiska arbetet huvudsakligen bedrevs i början av 1900-talet. Det som hände i Sverige kan skildras som ett högkyrkligt förnyelsearbete, men till skillnad från motsvarande arbete på romersk-katolskt och anglikanskt håll hade den inte sin grund i den religionshistoriska skolans fokus på ritualstudier. Det framgångsrika lutherska förnyelsearbetet hade istället sin grund i en djup förståelse av den reformatoriska läran och de första lutherska liturgierna, på såväl tysk som svensk mark.

Därmed lämnar Masaki en klar uppmaning att inventera resurserna i den svenska reformationsprocessen till det nu pågående handboksarbetet inom Svenska kyrkan. Tyvärr kan man inte, åtminstone inte än så länge, säga att uppmaningen har resulterat i några konkreta resultat i det nu liggande handboksförslaget. Masakis avhandling nämns överhuvudtaget inte i de dokument som beskriver de teologiska grundprinciperna för handboksarbetet och man anar att Masakis forskningsinsats överhuvudtaget inte har tagits i beaktan av dem som varit drivande i handboksarbetet. Risken är därför stor att Svenska kyrkan kommer att göra om det som Masaki kallar för "1811 års misstag"; man skapar en ny handbok därför att en gammal upplevs som obrukbar, men utan att först ha en klar vision för vad man vill uppnå i teologisk mening.

Oavsett teologisk inriktning torde Masakis avhandling vara en vär-

defull upplevelse för framtida läsare. På detaljnivå finns det ett antal saker som kunde ha gjorts annorlunda. Oftast studeras endast en skrift i taget, vilket leder till att texten ibland får en mångordig och refererande karaktär. Dispositionen upplevs inte alltid som helt logisk och det viktiga metodkapitlet är placerat som ett appendix. Man hade önskat ett ännu tydligare fokus på själva frasen ”allena han är värdig”, belyst utifrån de lutherska distinktionerna mellan ”lag och evangelium” och ”*sacramentum* och *sacrificium*”. Ibland försvinner tyvärr de teologiska grundtankarna i den detaljerade refereringen av källorna.

Inte desto mindre är Masakis bok en verklig vitamininjektion till den pågående diskussionen om luthersk teologi och liturgi. Den visar att svenskt liturgiskt arbete för drygt hundra år sedan verkade framgångsrikt i en bred internationell kontext. Oavsett om man delar nylutherdomens teologiska position ger denna avhandling uppslag till teoriutveckling och värdefulla jämförelser på gudstjänstutvecklingens område.

Tomas Appelqvist

CHRISTER PAHLMBLAD (UTG.)

Breviarium Scarense (1498)

I. Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek

II. Introduktion. Register

Acta Bibliothecae Scarensis, 14. Skaras stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 64, 83.

Skara: Stiftelsen Skaramissalet, 2011, 2016. [1026], 293 s.

ISBN 978-91-86681-06-7, 978-91-86681-27-2

Två vackra böcker med mörkröda pärmar, den ena med hela 5,8, den andra 1,8 cm djup, båda med lika mörkröda omslag men också inrymmande en bild i svartvitt föreställande Brynolf Algotsson, 1248(?)–1317, biskop i Skara från 1278 till 1317, i ämbetsdräkt med herdestav. Öppnar vi 5,8-volymen hamnar vi efter de första 8 sidorna drygt 500 år tillbaka i en ytterst tydlig välbevarad text på latin med huvudsakligen svarta, rätt grova och därför mycket tydliga bokstäver men också många stora och små bokstäver i rött, främst för sidopagineringen och för att markera att ny avdelning börjar. Att denna

uråldriga röda färg så ytterst väl bevarats i böckernas originaltext har tydligen inspirerat deras nutida utgivare till att sprida den även till de nytillkomna bokomslagen. Textmässigt ser böckerna onekligen ut att vara i synnerligen gott skick, men melodier saknas helt till de nästan oräkneligt många moment som i princip ska ha kunnat sjungas. Ingenstans finns heller notlinjer med möjlighet att för hand föra in melodierna till olika moment, vilket senare började bli vanligt i vissa liturgiutgåvor. Däremot finns ett material bevarat med för hand utskrivna noter till åtskilliga av de tryckta texterna; detta inspirerade på sin tid komponisten och musikvetaren Ingmar Milveden att 1972 framlägga avhandlingen *Zu den liturgischen 'Hystorie' in Schweden. Liturgie- und choralgeschichtliche Untersuchungen*, helt ägnad Skaramaterialet, där han precis som nu Pahlmblad speciellt intresserar sig för huvudgestalten Brynolf Algotssons roll i sammanhanget. Avhandlingen gav honom docentkompetens i ämnet musikvetenskap. Jag finner det högst graverande att denna avhandlings existens överhuvud inte nämns i registervolymen.

Som framhålls s. II:16 behövdes minst fem olika böcker för att återge den medeltida katolska kyrkans kompletta liturgi av vilka tre innehöll endast text-, inget musikmaterial: dels ett *missale* innehållande mässordningen och textläsningarna för hela kyrkoåret, dels ett *manuale* med de kyrkliga handlingarna dop, vigsel etc., dels ett *brevarium* innehållande tidegårdens textmaterial. Originellt för Skara-utgåvan är att alla tre kategoriernas material har fått samsas där vilket gör rubriceringen *Breviarium Scarense* felaktig; på s. 5 i volym I vidgås för övrigt att Skara-utgåvan saknar sådan sammanfattande rubrik. – De två övriga böcker som nämns s. II:16 är *graduale* med musiken till mässans sånger och *antiphonarium* med musiken till tidebönerna. Noter kunde alltså vid den här tiden inte ännu framställas i tryck, men eftersom ett omfattande material utskrivet för hand finns bevarat, borde det ligga i Skaras stiftshistoriska sälls kamps intresse att det samlas och ges ut. Som Milveden framhåller s. 5 kan man visserligen inte räkna med att kunna hitta ett komplett melodimaterial bevarat (särskilt som detta material av en senare generation ofta använts till omslagspapper och annat, min anmärkning). Men

en rad intresserade musikforskare har genom åren lyckats återfinna en hel del sådant material, och till att börja med bör i varje fall inte dess existens förtigas så som rent skandalöst görs i den här utgåvan. Man kan jämföra med hur det länge var så att *Den svenska psalmboken* bara återgav psalmernas text men inga melodier. Då fanns det organister, kantorer och lärare som höll melodierna levande, lärde ut dem och spelade dem på orgel eller piano för att underlätta sången. Senmedeltida kantorers behärskningar av ett stort musikmaterial utgör ingen hjälp för oss idag om det inte har bevarats i notskrift. Milveden ger ett utförligt register över vad som finns och betecknar med (A) sångtexter med bevarad, med (B) inte återfunnen melodi. Vad som finns bevarat av sådan notskrift bör tas om hand och ges ut. För mig som levt mig in i den gregorianska sångtraditionen är den voluminösa mängden av publicerat textmaterial i avsaknad av tillhörande originalmelodier av mycket begränsat intresse även om utgåvorna – som i detta fall – givits en mycket tilltalande estetisk karaktär.

Ragnar Holte

BIRGITTA SARELIN & MIKAEL LINDFELT (RED.)

Den kommunikativa kyrkan

Festskrift till Bernice Sundkvist på 60-årsdagen

Skellefteå: Artos, 2016. 270 s. ISBN: 978-91-7580-791-1

Den här festskriften firar professor Bernice Sundvists akademiska gärning vid Åbo Akademi och har kommunikation som samlande tema. Detta tema är kongenialt med Sundkvists forskning inom praktisk teologi och med hennes eget livsmotto att ”reflektera över vad man gör och talar om”.

Av bokens fjorton artiklar väljer jag för denna recension ut några som tydligt anknyter till bokens titel – *Den kommunikativa kyrkan* – och därmed ger bidrag till ett slags kommunikationsteoretisk ekle-siologi. Som Jyrki Knuutila, professor i praktisk teologi i Helsingfors, påpekar inledningsvis så är kyrkan som social verklighet beroende av olika typer av kommunikation som interaktionsmedel – både internt och externt. För att förverkliga sitt uppdrag pågår en rad ”praktiska

aktiviteter” i och genom församlingarna och kyrkosamfundet, och det är sådana aktiviteter som utgör forskningsfältet inom praktisk teologi vid universitetet i Helsingfors: ”rituella aktiviteter, kommunikativa aktiviteter, organisatoriska aktiviteter, karitativa aktiviteter samt kollektiva och sociala aktiviteter”.

Knuutila konstaterar att kommunikation inte bara är en i raden av praktiska aktiviteter, det är också en sammanbindande faktor för hela detta fält. Därför utgör kommunikation ”en viktig aspekt för en forskare i praktisk teologi”, vilket i sin tur medför att kommunikationsteori har stor relevans för forskning inom praktisk teologi/kyrkovetenskap.

Festskriften ger flera exempel på kommunikationsteoretiska perspektiv. Runar Eldebos artikel om predikan lyfter fram homiletiska teorier (Brilioth, Wingren, Brown) men också två ecklesiologiska modeller med kommunikativ karaktär som han kallar ”traditionsbärare” och ”nutidsorienterad”.

Ninna Edgardh skriver om gudstjänstens kroppslighet och därmed om den kommunikation som gestaltas i riter, rörelser, symboler, kroppsspråk och på ett visuellt sätt. Hennes artikel ger flera intressanta exempel på semiotiska begrepp för och semiotiska perspektiv på kommunikationen i liturgin. Här ställs också ecklesiologiska frågor när Edgardh analyserar samspelet mellan liturgin och samtida kultur. I de olika liturgiska traditionerna i äldre kyrkor finns en sakramental förståelse av liturgin som kommunion/kommunikation *med* Gud själv. Utifrån ett sådant inkarnatoriskt synsätt är liturgisk gestaltning central i förståelsen av kyrkan som en social kropp – en kommunikativ gemenskap.

I samtidskulturen finner Edgardh en motsatt förståelse till det inkarnatoriska synsättet. Hon benämner det med hjälp av filosofen Charles Taylor som ett *exkarnatoriskt* synsätt, alltså ett andligt liv utan synlig, social kropp. Istället förändligas det kroppsliga och får en individualistisk karaktär, förstärkt i samtidskulturen av en cartesiansk dualism mellan kropp och medvetande. Förståelsen av vad liturgi är handlar då om att förmedla någonting *om* Gud. Med ett sådant exkarnatoriskt synsätt förmår kyrkan knappast att se, än

mindre ta spjörn mot de kommersiella krafterna i samhället som gör anspråk på människans begär.

Edgardhs kommunikationsteoretiska ecklesiologi blir tydlig i frågan ”Hur ska vi då förstå vad som sker med kroppen i liturgin?” Med hjälp av teologerna Ola Sigurdson och Patrik Hagman söker Edgardh efter ett språk för vad det faktiskt innebär att vi kroppsligen blir till som subjekt i liturgin. Även den liturgiska teologin som vuxit sig stark under 1900-talet söker ett språk för gudstjänstens formativa karaktär. Att det är kyrkan som formas av liturgin får även en kyrkokritisk funktion, särskilt i det fall ”vi bara ser gudstjänsten som ett skeende för att kommunicera betydelser” (citrat ur Lena Sjöstrands doktorsavhandling *Mer än tecken*, 2012).

Professor Sundkvist har i sin predikoforskning tangerat frågan om själavård som en kommunikativ praktik i kyrkan. Hon har visat att såväl gudstjänstlivet i sin helhet som kyrkans förkunnelse i synnerhet kan betraktas ur själavårdens synvinkel. I homiletiken finns en predikotyp som kallas ”själavårdande predikan”, men den praktiseras i mycket liten omfattning i kyrkorna i nutid. Vad denna typ av predikan innebär teologiskt och kommunikativt behöver därför återupptäckas. I festskriften anknyter Paavo Kettunen till detta i sin artikel ”Från en själavårdande predikan till en själavårdande kyrka”, och den sammanbindande länk som han ser mellan predikan och församlingen är en själavårdande gudstjänst.

Tyvärr försvinner det sociala och kommunikationsteoretiska perspektivet när Kettunen skriver fram visionen om en själavårdande kyrka. Här tenderar kyrka att reduceras till en institution som ”vårdar och stöder människan”, och då beskrivs kyrka i första hand som ”närvarons samfund”. Jag tolkar det som att en viss metod blir det allra viktigaste för att kyrka ska vara själavårdande, en metod som utgörs av icke-verbal kommunikation och samtal som kan uppstå i möten som den kyrkliga institutionen anordnar.

Men Kettunen har i sin vision också ett relationellt perspektiv på kyrkan, bortom den professionella institutionens terapeutiska själavård. I det perspektivet är själavård hela församlingens uppgift, vilket innebär att ”människor utifrån sin begåvning och fallenhet”

betjänar varandra. Man kan här ana ett dynamiskt växelspel mellan den själavårdande kommunikationen och den själavårdande gemenskapen: själavårdande relationer mellan medlemmar i församlingen skapar och förutsätter församlingen som själavårdande gemenskap.

Ett originellt perspektiv på kyrkan som kommunikativ gemenskap har Tryggve Wyller i sin artikel om diakoni utifrån Foucaults begrepp *heterotopia* (det andra rummet). Kommunikation sker alltid i konkreta situationer, så också i den kyrkliga praktik som kallas diakoni. Traditionellt innebär diakoni en verksamhet som pågår i andra rum än i kyrkorummet. Men i den här artikeln prövar Wyller tesen om att diakoni förutsätter att kyrkorummet är en heterotopi i kontrast till andra platser i samhället. Som exempel tar han diakonal verksamhet för flyktingar, papperslösa och asylsökande. Wyller menar att det sätt som kyrkan i praktiken visar gästfrihet mot dessa nödställda människor är en politisk handling. Och särskilt när gästfriheten också gestaltas i kyrkorummet.

Artikeln presenterar och jämför två diakonala verksamheter för flyktingar – en som pågår i en församling i Göteborg och en i två församlingar i Pietermaritzburg, Sydafrika. Implicit i diakonin i kyrkorummen i dessa två städer ser Wyller en ecklesiologi gestaltas som har kommunikativa dimensioner.

En gång i veckan blir alla rum i kyrkobyggnaden i Göteborg till en mottagning för papperslösa, asylsökande och flyktingar, ett samverkansprojekt med Rosengrenska. Det har fått till konsekvens att kyrkans gudstjänst på söndag också är full av människor från olika bakgrunder och sammanhang – trots att den svenskkyrkliga församlingen endast har 20 procent tillhöriga av kommunens invånare.

I två enkla kyrkobyggnader i Pietermaritzburg i Sydafrika är det flyktingar från Kongo och andra delar av Afrika som samlas på söndagarna, och de ansvarar för och formar gudstjänsten. Kyrkorummet utgör också här en heterotopi, en annan plats, där människor bemyndigas och får gestalta sin tro och sina svårigheter.

Jag lägger ifrån mig festskriften med en insikt om att forskning om den konkreta kyrkan med hjälp kommunikationsteoretiska perspektiv behöver aktualiseras än mer, inte minst för att få mer kun-

skap om kyrkornas möte med ny teknik för kommunikation – den digitala revolutionen – och den genomträngande påverkan och inflytande som medierna har (medialisering) på olika kommunikativa praktiker som skapar och förutsätter kyrka. Festskriften ger några pusselbitar till teori- och metodutveckling i studier av den kommunikativa kyrkan.

Inledningsorden i ett av bokens kapitel passar bra som avslutning av denna recension, men citatet är då inte riktat till dem som predikar utan till kyrkan som gemenskap: ”Predika alltid. Om så krävs, använd ord.”

Sune Fahlgren

BENGT STOLT

Kaplanen Herman Hedberg

Ett liv i tillbedjan och själavård

Bibliotheca theologiae practicae, 99. Skellefteå: Artos & Norma, 2016. 272 s.

ISBN 978-91-7580-801-7

När jag kom till Uppsala hösten 1945, ivrig att få starta mina teologiska studier och nyfiken på gudstjänstlivet i stadens kyrkor, hamnade jag en kväll i ett completorium i Domkyrkan, helt obekant med denna böneform. Bengt Stolt som förstod att jag var ny i detta sammanhang satte sig bredvid mig och försåg mig med en bok med text och noter, och jag som var van att läsa noter stämde med glädje in i sången. Efteråt presenterade han mig för kvällens officiant, kaplanen Herman Hedberg som bjöd hem oss och några till på en kopp te. Jag blev den kvällen helt vunnin för tidegården som andaktsform och glad för nya trevliga bekantskaper. När många år senare ovannämnda bok skickats för recension till vår årsboksredaktion paxade jag genast för att få anmäla den, och lektyren har varit mycket givande. Vissa huvuddrag i sin utveckling har Herman själv berättat för mig men det känns viktigt att de kommit på pränt, och mycket som skildras därutöver är helt nytt för mig; Bengt har varit skicklig att få fram nytt källmaterial och har intervjuat flera av Hermans bekantskaper varför helhetsbilden blir väldigt övertygande. Bengt hade inlett sina akademiska stu-

dier flera år före mig, så han hade på nära håll följt Hermans mycket originella och strävsamma väg fram till prästvigning.

Herman Hedberg (1897–1964) föddes och växte upp i Skelleftebygden som var präglad av en stark väckelsefromhet, med Evangeliska Fosterlandsstiftelsen i gott samarbete med Svenska kyrkan. Vid den här tiden låg nattvarvsfirandet i allmänhet rätt mycket nere inom Svenska kyrkan, men här uppe firades nattvard varannan söndag med omkring 500 deltagare varje gång. Detta skapade hos Herman en fromhet och en kärlek till nattvarden som kom att prägla hela hans levnad. Hans största önskan var att bli präst, men att ekonomisera den utbildning som då krävdes betraktade hans föräldrar som omöjligt. De placerade honom i stället som bagarlärling hos ett företag där han tillsammans med en hel grupp pojkar tvingades övernatta i en vindsvåning eftersom de redan klockan ett på natten måste stiga upp och förbereda sig för dagens arbete. Unga killar i flock hittar ju gärna på lite bus, men Herman som hemifrån var van att be sin morgonbön gjorde detta även som bagarlärling mitt i natten och fick faktiskt några av de andra killarna med sig, med gradvis ökning av intresset. Och det var inte bara bön utan lite bibelläsning också.

Herman kom själv på att han kunde ansöka om diakonutbildning i Stockholm, då krävdes bara genomgången folkskola. Han antogs och klarade sig väl men var besviken över att det högst en gång i månaden firades nattvard i anstaltens söndagsgudstjänster. Så han följde ett tips som ledde till att han fick kontakt med prästen Elis Schröderheim i Hedvig Eleonora församling. Denne hade varit på studiebesök i Church of England och gripits av den anglikanska rörelsen där, så nu firade han ofta högmässa med nattvard och var liksom Herman duktig att hos unga pojkar skapa intresse för bön och gudstjänst. Herman lärde känna flera av dem; minst tre kom faktiskt att välja prästyrket, Sune Wiman den mest kände. Elis hade i England fått lära sig ett helt ceremoniel för högmässans altartjänst som Herman lärde sig alla detaljer av trots att det skulle dröja ett flertal år innan han själv fick möjlighet celebrera någon mässa.

Under tiden som diakonelev hade Herman också genomgått Socialpolitiska institutets kurs för blivande socialarbetare. Det inspire-

rade honom att medverka i Stockholms stadsmissions arbete bland utslagna. Han tycks ha haft en instinktiv vilja att hjälpa till när någon pojke eller vuxen man hade det svårt. Det var antagligen skälet till att hans första tjänstgöring som diakon blev som sjukvårdare i Gävle vid Lasarettets upptagningsanstalt för sinnessjuka. Trots att detta måste ha tagit på krafterna kom han att i Gävle uppleva några av sina bästa år. Han visade på nytt och nu i särskild grad sin förmåga att väcka unga mäns intresse för kristen tro. Han bildade en hel bönegrupp vari bland annat ingick sonen till en av stadens kyrkoherdar Ernst Åsbrink, senare biskop i Luleå. Den mest kände deltagaren är författaren Lars Ahlin som senare bland annat kom att fortbilda sig genom att studera arbeten av lundateologerna Aulén och Nygren. Flera av de övriga sökte sig på hans inrådan till teologiska fakulteten i Uppsala och blev präster. Jag blev bekant med några av dem i början av min studietid då de var nästan färdiga. Sen gick de ut i tjänst – och gifte sig, Hermans celibat smittade inte av sig.

Herman själv hade en aldrig vikande längtan att bli präst, men han hade inte råd att bekosta sin utbildning, särskilt som han saknade den studentexamen som krävdes för akademiska studier. Hans räddning blev bekantskapen med grevinnan Mary von Rosen, kvinnlig ledare inom Societas Sanctae Birgittae, en högkyrklig sammanslutning till minnet av det svenska helgonet Birgitta; manlig ledare var prostén Simon Lüders, Strängnäs. Hon hade blivit inspirerad av Hermans person och kunskaper och tänkte sig honom både som kaplan för SSB och för henne personligen vid privata andaktsplatser i Stockholm och på Gotland. Gustaf Aulén, biskop i Strängnäs stift, var även visitator för SSB och mycket svag för dess grevinnas; han lät sig övertalas av henne att åstadkomma ett privatarrangemang för att möjliggöra Hermans prästvigning. Detta krävde en specialöverenskommelse med den Uppsala-fakultet han själv en gång hade tillhört: Herman skulle få läsa in och privat tentera godkändkurser i samtliga teologiska ämnen utan att formellt kunna uppnå teologie kandidatexamen; men fick han godkänt betyg i samtliga tentor lovade Aulén att prästviga honom. Herman läste flitigt på med gott resultat, i flera ämnen fick han spets på betyget. Han sparade till

sist Nya och Gamla testamentet vilka i princip krävde kunskaper i grekiska och hebreiska. Han kämpade tappert med grekiskan som han gått en särskild godkänd kurs i och därför slapp språkfrågor i sin tenta. Han anmälde för GT-professorn att han inte klarade hebreiskan och befriades från det kravet – vilket inte var helt unikt – men fick beröm för övriga kunskaper.

På pingstdagen den 28 maj 1944 prästvigdes Herman i Strängnäs domkyrka av biskop Aulén. Men han beviljades omedelbart tjänstledighet på obestämd tid och kom faktiskt aldrig att tjänstgöra inom Strängnäs stift. Under sina studieår i Uppsala hade han genom domprosten Anderberg och prosten Dahlbom i Trefaldighetskyrkan utverkat tillstånd att utöver deras ordinarie gudstjänster få anordna nattvardsmässor vissa morgnar och completorium varje vardagskväll. Nu var det en stor upplevelse för honom att själv få celebrera mässor. Själv värderade jag särskilt söndagens morgonmessa i Trefaldighetskyrkan eftersom nattvard i högmässan sällan förekom, och jag missade ogärna Domkyrkans completorium, som alltid stämningfullt följde direkt efter slottets Gunillaklocka.

Högkyrkligheten hade blivit rätt spridd bland teologerna, och dess anhängare ville gärna ha Herman kvar i staden som väktare över mäsas och tidegård. I närheten av universitetsbiblioteket fanns en gammal byggnad kallad Röda stugan som ägdes av universitetet men som inte användes i undervisningssyfte. En i huset boende vaktmästare hyrde ut rummen. En grupp nyblivna studenter från Gävle av vilka flera hade hört till Hermans Gävlegrupp hade hyrt stugan under sina fortsatta studieår, och vartefter de blev klara och flyttade blev den tillgänglig för nya hyresgäster. Jag blev själv erbjuden flytta in under mitt tredje år i Uppsala. Gösta Thimon och Åke Strömberg fanns då kvar av den ursprungliga Gävlegruppen, den sistnämnde dock på väg ut till prästtjänst. (Thimon lämnade teologin och blev släktforskare.) Flera var nytillkomna, bland annat Göran Grefbäck, östgöte från Linköping som jag. Även Herman flyttade så småningom in, och det gjorde att vi blev en liten tidegårdsgrupp som de flesta dagar läste vesper tillsammans. Bengt Stolt bodde alldeles i närheten, så han tittade in till oss ibland, men mest träffades vi vid gudstjänsterna.

Ett antal högkyrkliga teologer bodde på Norrbyska studenthemmet, bland annat doktoranden Eric Segelberg som var prästvigd och ofta ledde mässa och tidegård vid de tider och i de lokaler som Herman hade fått löfte om. I Röda stugan hade vi ibland diskuterat klosterliv – själv hade jag efter en vecka i ett anglokatoiskt kloster blivit tänd för tanken men intresset svalnade snabbt sen jag kommit hem igen. Herman hade tidvis känt en viss dragning åt det hållet men gjorde aldrig riktigt allvar åt saken och var närmast avrådande när någon entusiast sökte hans råd. Men hos några studenter på Norrbyska med Caesarius Cavallin i ledningen uppstod faktiskt allvarliga planer på ett klosterliv – och resultatet blev Östanbäcks kloster i Västmanland som alltså är ett kloster inom Svenska kyrkan, invigt 1975.

Herman blev kaplan i SSB och mycket avhållen där. Som dess kaplan var han också arvoderad, men i Uppsala där han med SSB:s goda minne svarade för så mycket tidegårds- och mässfirande utöver församlingarnas ordinarie gudstjänstutbud hade han ingen lön från församlingarna eftersom han inte var anställd av dem och hans gudstjänster inte ingick i deras utbud. Detta var ju helt rimligt, men läget såg ut att kunna förändras när domprosten Anderberg utnämndes till biskop i Visby och efterträddes av Olof Herrlin, en representant för högkyrkligheten som gillade både den tidegård och de mässor som Herman svarade för i Domkyrkan. Det enda rimliga i det läget hade ju varit att han låtit Domkyrkoförsamlingen inrätta ytterligare en prästtjänst, eventuellt på deltid, med Herman som innehavare, särskilt som Herrlin gav Herman helt nya uppdrag, som att svara för en middagsbön varje vardag under veckan och att varje måndag gå en långpromenad tillsammans med honom. Herrlins behandling av Herman verkar på mig orimligt egoistisk (vilket Stolt framhåller). Herrlin motarbetade faktiskt flera förslag om att smärre belönade uppdrag inom Domkyrkoförsamlingen skulle läggas på Herman, rädd att denne då inte skulle hinna med vardagarnas middagsbön. Men när 1953 den avgående prosten i Helga Trefaldighet lät separat utlysa sin bitjänst som präst på Ulleråkers sjukhus som ledig hade Herrlin ingen möjlighet förhindra att Herman sökte och tilldelades tjänsten, för vilken han var särskilt väl meriterad genom sin dubbla diakon- och prästutbildning.

Herman införde söndaglig mässa i Ulleråkers kapell, dit också flera av hans studentvänner då sökte sig. Åren 1957–59 pågick ombyggnadsarbeten över hela Ulleråkers sjukhus. Då fick Herman möjlighet påverka utformningen av kapellet med delvis mycket kostsamma förslag, speciellt att ersätta det gamla altarbordet av trä med ett altare där skivan var av kalksten med fem inhuggna kors efter senmedeltida sed. Det blev ett mycket vackert kyrkorum med praktiskt placerade sittplatser även rätt nära altaret där inte bara liturgiska medhjälpare utan också föräldrar med barn kunde slå sig ner. Herman förrättade alltid en komplett högmässoliturgi, men med en extremt kort predikan på bara 5 minuter, motiverat med att de intagna på sjukhuset inte orkade mer än så; och säkert är att detta även gillades av besökande föräldrar med små barn, vilkas närvaro Herman mycket uppskattade. Och säkert var det för de intagna på sjukhuset en stark upplevelse att se så många unga människor i deras kyrkorum, med vilka de kunde fira en gemensam kommunion. – När reparationerna var avslutade ställde minsann Herrlin tillsammans med flera kolleger upp med en festlig återinvigning av det vackra kyrkorummet. 1958 uppgraderades tjänsten till en halvtidstjänst som e.o. pastorsratsadjunkt, då ingick även tjänstebostad inom Ulleråkersområdet, så Herman lämnade Röda Stugan och flyttade in där. Självt hade jag flyttat från Stugan redan 1952 sedan jag blivit prästvigd, gift mig och påbörjat doktorandstudier, och hade efter det inte regelbunden kontakt med Herman.

Men Herman släppte inte sin kontroll över de mässor och tideböner han fått löfte eller order om att förrätta i stadens båda huvudkyrkor även om det numera fanns allt flera som kunde rycka in som celebranter i mässorna eller som versikularier i tidegården. Det är knappast någon tvekan om att främst genom den yngre prästgenerationen de krav som Herman och andra reste på ett tätare nattvardsfirande har slagit igenom inom Svenska kyrkan och att hela ceremonielen samtidigt har ändrat karaktär. Lunds domkyrka till exempel, vars församling jag tillhör, har högmässa med nattvard varje söndag, väl celebrerad ibland av manlig, ibland av kvinnlig präst, vilketdera spelar mig ingen roll.

I sin bok nämner Bengt Stolt flera gånger Sankt Ansgars stiftelse som i Uppsala lät bygga kyrka och studentbostäder färdiga 1961, en motsvarighet till Laurentiistiftelsen i Lund som blev klar med sina byggnader några år tidigare. Stiftare var idel teologie doktorer som ingenting visste om hus- och kyrkobyggen, inkluderande Gustaf Adolf Danell, Harald Riesenfeld, mig själv och Olof Herrlin, som enligt vad han själv erkänt inte trodde på saken. Men det fanns i Uppsala en präst Lars Ridderstedt som var väl insatt i byggbranschen och hade varit ledare för/rådgivare vid flera kyrkobyggen. Han var inte beredd att leda Ansgarsprojektet, men om det fanns en person som tog huvudansvaret var han beredd föreslå arkitekt, byggmästare med flera och att stå till tjänst som rådgivare om något hängde upp sig. Den som erbjöd sig att under sådana förutsättningar leda projektet var Bengt Stolt. Han klarade det hela; utan honom hade det kanske aldrig blivit någon Sankt Ansgars kyrka och studentbostäder i Uppsala. Bra gjort!

Söndagen den 23 augusti 1964 klockan 8 firade Herman som vanligt morgonmässan i Helga Trefaldighetskyrkan. Det blev hans sista söndagsmessa. Torsdagen den 27 augusti ramlade han död till golvet; en sjuksköterska som bodde granne hörde dunsen, lyckades ta sig in och konstaterade dödsfallet. Stolt berättar utförligt hur information spreds och vilka detaljerade önskemål Herman själv hade formulerat. Originellt var att i Uppsalas domkyrka skulle hållas en begravningsmessa omedelbart följd av en jordfästningsakt. Jag var utsedd att celebrera mässan (ett uppdrag som jag kände mig ytterst hedrad av att Herman gett mig); jordfästningsakten skulle ledas av Olof Herrlin, som blivit biskop i Visby stift och dessutom SSB:s visitator. Akten var bestämd att äga rum lördagen den 5 september med början kl. 8.30. Av en tillfällighet inföll den under Arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelses kyrkodagar, därför blev det extra stor anslutning. På fastställd dag och tid ringde kyrkklockorna, processionen inleddes med Uppsala domkyrkas processionskors och två ljusbärare, därefter fyra präster som stått Herman nära, följda av den trio som skulle stanna framför altaret: Karl-Ivar Gussander som subdiakon, Lars Hartman som diakon och jag som celebrant, samtliga i liturgiska kläder, i mitt fall alba, svart stola och svart mässhake. Sist, på väg mot sittplats på

högra sidan, biskop Herrlin i röcklin, svart stola och greve Erik von Rosens svarta johannitermantel. Det blev en ytterst gripande och mycket originell gudstjänst: inga lovtal om den avlidne fick hållas, extremt mycket gregoriansk liturgi, inte bara i mitt parti utan också i reciterade bibeltexter, samtidigt som psalmvalet gick mera i den evangelisk-fosterlandsstiftelse-stil som Herman älskat alltifrån sin barndom men avslutat med ”Sänd Herre dina änglar ut”. Jordfästningsakten vidtog sedan direkt, och i den hade Herman tydligen inte förbjudit ett personligt omnämnande; Herrlin hade fyndigt som utgångstext valt Luk. 1:23 om prästen Sakarias: ”Sedan tiden för hans tjänst gått ut begav han sig hem”. Han genomförde sedan akten i vanlig ordning.

Sedan skulle kistan föras över till Stillhetens kapell som ligger ganska långt från Domkyrkan. En procession med kanske 300 personer satte i gång mot målet ledda av kors- och ljusbärare, katafalkbilen, vitklätt prästerskap och SSB:s standarbärare, under sånger ”Med Gud och hans vänskap”, ”Upp min tunga”, ”I himmelen, i himmelen”. Det blev trångt i kapellet där SSB:s confessor Simon Lüders bad en slutbön ur evangelieboken; sen gick alla i stillhet därifrån. Men Herman hade ordnat en gravplats åt sig i sin födelsebygd – på Skellefte landsförsamlings kyrkogård. Onsdagen den 9 december 1964 ägde gravsättningen rum i närvaro av tre personer: en systerson till Herman jämte hans tillresta vänner Jan Folkegård och Eric Segelberg. Den sistnämnde ledde en andaktsstund vid graven.

Ragnar Holte

JAKOB WIRÉN

Utmaningsdriven undervisning

Hur kyrkan kan dela tro och liv idag

Stockholm: Verbum, 2017. 280 s. ISBN 978-91-526-3691-6

Att forska är att anta utmaningar. Det handlar om ett slags provokation. Ett problem behöver lösas och någon känner sig utmanad att ta tag i problemet. På vetenskapligt språk heter det Utmaningsdriven innovation (s. 13).

Jakob Wirén har känt sig manad att anta en stor, viktig och nödvändig utmaning: att söka tydliggöra förutsättningarna för att Svenska kyrkan skall kunna bygga upp en trovärdig och teoretiskt förankrad undervisning samtidigt som han vill förmedla konkreta lösningar på undervisningsmetodiska utmaningar från andra kyrkor. Han är ute i angeläget ärende. Andra kyrkor har kommit längre.

Wiréns syfte är ”att kritiskt och konstruktivt belysa hur kyrkor i postkristna samhällen arbetar med undervisning och mission” (s. 15). Till ”kritiskt” inspireras han av teorier från främst pedagogik och teologi, till ”konstruktivt” genom att visa på lärdomar från andra kyrkor som borde kunna inspirera Svenska kyrkan.

Boken har byggts upp så att kapitel 2–4 ägnas undervisningsprogram i respektive Norska kyrkan, Engelska kyrkan och ELCA, den evangelisk lutherska kyrkan i USA. I dessa avsnitt möter beskrivningar av olika former av undervisning som utmaningar i de olika kyrkorna drivit fram. Dessa kapitel är avsiktligt i huvudsak redovisande till sin karaktär. Författaren menar att de på så sätt blir tillgängliga för läsare som har behov av sådan information men inte utmanas särskilt av kritiska och konstruktiva teoretiska resonemang. Varje kapitel eller projektredovisning avslutas dock med ett reflekterande avsnitt byggt på frågor om teologisk och pedagogisk grundsyn. Därefter utmanas läsaren i ett slutkapitel att med författaren tänka över vad som kan vara till hjälp i Svenska kyrkans utmaning att skapa en undervisning i takt med tiden. Redan i detta har Wirén antagit en inte så liten utmaning.

Författaren har dock högre ambitioner än så. I första kapitlet drar han upp riktlinjer för hur ett teoretiskt förankrat undervisningsprogram kan motiveras. De grundläggande principerna är dels pedagogiska, dels teologiska. De pedagogiska motiveringarna grundas på läroplansteori, hämtade från i första hand pedagogen Ulf P. Lundgren, och där frågor om organisation, mål och innehåll står i centrum. Det resulterar i tre grundläggande frågor till de olika kyrkornas projekt: Vilket är det övergripande sammanhanget för arbetet? Vad är målet med den undervisning som bedrivs? Vilket teologiskt och pedagogiskt fokus har arbetet? (s. 18)

Sin *pedagogiska* grundsyn baserar författaren på Lev Vygotskij och Roger Säljö. De utmanar honom till att hävda att sociala, kulturella och historiska sammanhang spelar en viktig roll för ”religiöst lärande”. Vidare att de redskap vi har för att bilda oss en uppfattning om verkligheten är indirekta. Sådana redskap är språk, symboler, riter, texter och artefakter (s. 30 f.). Författarens slutsats är att undervisningsfrågor inte kan få sin lösning om de inte kopplas till en medveten omvärldsanalys (s. 38 ff.).

Författarens *teologiska* grundsyn utgår från teologen Stephen B. Bevans kontextuella modeller. Denne beskriver teologisk grundsyn utifrån modellerna: översättning, antropologisk, praxis, syntetisk, transcendental och motkulturell (s. 32 ff.). Sådana modeller hjälper enligt Wirén till att tydliggöra viktiga kontextuella teologiska drag i analyserade undervisningsprocesser.

Teoretiska överväganden leder till reflektioner och övergripande diskussioner kring Svenska kyrkans situation i dag i ett omvärlds-, ett pedagogiskt och ett teologiskt perspektiv. Grunden är lagd för mera kvalificerade principiella överväganden. Empiriskt använder sig författaren av läroplaner samt övrigt dokumentariskt material m.m. i ett brett perspektiv. Till sin hjälp har han dessutom särskilda läsare som representerar olika kompetenser och som reagerat i ett svensk-kyrkligt perspektiv på de iakttagelser som författaren gjort utifrån de undersökta tre kyrkornas material (s. 23–25).

Hur ser det då ut i andra kyrkor? Författaren vill undersöka hur de aktuella kyrkorna svarat mot utmaningarna genom att fråga: ”hur ser omvärldsanalysen ut, vilka pedagogiska teorier används och hur förstås undervisning och mission i vår tid?” (s. 17). Författaren är frikostig med information. Det är inte möjligt att i en mindre recension göra rättvisa åt all denna kunskap. Helt klart är att här finns mycket att hämta av inspiration för dem som arbetar med undervisning i olika former inom Svenska kyrkan.

I Norska kyrkan har man som de flesta vet arbetat med ett särskilt trosupplärningsprogram under 1970- och 1980-talen. Utmaningen var att skapa något nytt efter det att skolorna 1969 inte längre skulle ha hand om kyrkans dopundervisning. Undervisningen skulle både

ge mer kunskap och väcka till kristen tro och vilja att leva ett kristet liv (s. 61).

Engelska kyrkan har inom sig skapat tre olika huvudtyper av program. "Mission-Shaped Church" har antagit utmaningen att aktivera människor för kyrkans sak genom att erbjuda olika former av program, en "blandekonomi" (ärkebiskop R. Williams) (s. 99). "Pilgrim" utgår från utmaningen att fördjupa deltagarnas kunskaper om den kristna tron (s. 129 ff.). "Walking with God" söker hjälpa dem som engagerat sig som ledare att svara mot utmaningen att "vilja växa och utvecklas i sitt lärjungaskap" (s. 152 ff.).

ELCA är en minoritetskyrka. Utmaningen för denna är att utveckla och stå för det lutherska bidraget till den kristna trostolkningen i kyrka och samhälle. Detta gör man genom att satsa på "ett identitetsstärkande bibelorienterat arbete i församlingarna" (s. 169 ff.) samt på ett anknutet särskilt program utvecklat för barn, "Godly Play" (s. 182 ff.).

Efter informativa och samtidigt fördjupande presentationer återvänder författaren i slutkapitlet till situationen i Svenska kyrkan. Vad kan man där lära av hur utmaningarna bemötts utifrån olika förutsättningar i andra kyrkor. Författaren utgår från fyra olika infallsvinklar: 1 ett systematiskt och samordnat sätt att bedriva undervisning och mission på 2 frågan om ideella krafter och deras roll i arbetet med undervisning och lärande 3 frågan om att vara en luthersk kyrka i ett samhälle som präglas av mångfald och där en majoritet [...] inte är medlemmar i Svenska kyrkan 4 frågan om att bedriva undervisning och mission i en mångreligiös kontext" (s. 204).

Att inom Svenska kyrkan få till stånd ett totalprogram som i Norge, som binder församlingarnas undervisningsinsatser, tycks både författaren och hans referensgrupp knappast anse vara genomförbart (s. 205 ff.).

Möjligheter att engagera ideella är särskilt en utmaning i den Engelska kyrkan. I den svenska referensgruppen tycks dock råda viss tveksamhet: det tar tid och ekonomiska resurser att utbilda ideella. Till saken hör att Svenska kyrkan har betydligt större fasta resurser

än de analyserade kyrkorna. Men till saken hör också att Svenska kyrkan i ett framtidsperspektiv kan behöva arbeta med en anpassad ekonomi. Då, menar författaren, kan det ansvar som delaktigheten i det lutherska allmänna prästadömet behöva lyftas fram (s. 217).

Ett särskilt problem när det gäller den personliga trosutvecklingen är förhållandet mellan institutionell kunskapsinhämtning och uppmärksamheten på den enskildes tros- och livsfrågor. Författaren efterlyser en rimlig mellanväg mellan troslära och livsfrågeanknytning. På denna punkt har samtliga presenterade kyrkor liksom Svenska kyrkan en stor utmaning att anta som kräver både teoretisk analys och didaktisk och undervisningsmetodisk reflektion. ELCA har särskilt antagit utmaningen genom att söka visa att den lutherska kyrkan i USA syftar till ”att göra skillnad i världen” och att rusta sina medlemmar för den uppgiften (t.ex. s. 240 f.).

En fjärde utmaning som författaren gärna vill anta är att visa på den kontextuella teologins möjligheter i kyrklig undervisning. En sådan principiell analys och konstruktiv utmaning skulle kunna bli ett både teoretiskt grundat och praktiskt utvecklat bidrag till diskussionen om den svenskkyrkliga utbildningen i framtiden. Till ett sådant utvecklingsarbete skulle den kontextuella teologin alltså kunna bidra. Pedagogiskt och didaktiskt skulle man enligt min mening kunna knyta an till didaktikforskaren och läroplansteoretikern Stefan Hopmann i Tyskland. Denne analyserar begreppen didaktik och curriculum. Curriculum handlar enligt honom om att läroplaner och undervisningens utformning knyts nära till varandra, formuleringarna i läroplanerna bestämmer närmast i detalj undervisningens utformning. Inom didaktiken ser man hellre till att undervisningens roll skall vara att medverka till ”bildning”, att se relationen mellan innehåll och mening och att undervisningen i detta har klara frihetsgrader (s. 81 ff.). Ett sådant didaktiskt synsätt skulle kunna bidra bl.a. till analysen av förhållandet mellan inhämtad troskunskap och personlig livstolkning. Här kan dialogen komma att spela en viktig roll (s. 245 ff.).

Inför en sådan uppgift kan man göra några påpekanden.

I Wiréns analyser spelar omvärldsanalysen en viktig roll. Det är

förtjänstfullt att författaren gör den bedömningen. En sådan analys bidrar till att klargöra grundläggande förutsättningar. Det är emellertid viktigt att en sådan analys blir rättvis och välavvägd. Författaren använder ibland ordet kris (t.ex. 100 år av kris, s. 44 ff.). Särskilt under 1960-talet upplevde både kyrkans och skolans undervisning en kris. Beskrivningen av situationen på 1960-talet på skolans område får här liksom hos en del andra författare lätt drag av att kyrkan svikits (t.ex. s. 49 f.). Men konfessionslöst är inte detsamma som kristendomslöst. Om inte Samkristna skolnämnden och tunga kristna samfundsrepresentanter som Sten Rodhe och John Ronnås antagit viktiga utmaningar så hade kristendomsundervisning/religionskunskap kunnat försvinna helt från både grundskola och gymnasium. Då hade vid den tiden i huvudsak Svenska kyrkans ungdomar både i grundskolan och i gymnasieskolan gått miste om livsåskådningsmässig orientering och etiska diskussioner som övervägande mottagits väl av eleverna. Samtidigt presenterade Karl-Erik Brattgård sin utredning om "Kyrkans dopundervisning" (s. 45 f.). I motsats till medvetenheten i Norska kyrkan om dopundervisningens förändrade situation fick Brattgårds utredning ingen genomslagskraft inom Svenska kyrkan som alltså blev utan övergripande syn på mål, innehåll och metod i sin undervisning. Det försök som gjordes 1978 med nya principiella angreppspunkter, som religionspedagogen Rune Larsson bedömt som något principiellt nytt (s. 46), fick inte resurser som möjliggjorde en ändamålsenlig implementering. I en omvärldsanalys som skall bilda underlag för framtida undervisningsprogram är det väsentligt att de faktorer i samhället som berörs beskrivs och analyseras utifrån sina egna förutsättningar och inte utifrån vad som ytterst borde ha varit andras ansvar. Här hade Wirén behövt borra djupare.

Vad som bör ingå i ett undervisningsprogram kan diskuteras. En verksamhet i Svenska kyrkan som har undervisning i sin förlängning är körverksamheten. Att sjunga de centrala kristna texterna lika väl som att söka finna uttryck för grundläggande kristna/lutherska värden i till exempel ungdomsmusikens texter bör vara en central undervisningsuppgift som behöver förankras i ett undervisnings-

program för Svenska kyrkan. Denna problematik berör författaren endast marginellt (s. 219).

1992 redovisades projektet om bekännelsen i Svenska kyrkan. Till hemmen sändes *Lilla boken om kristen tro* som en hälsning från kyrkan. 1993 kompletterades den med *Befrielsen – stora boken om kristen tro*. Allt var ett resultat av ett stort inomkyrkligt projekt. Men var det kyrkopedagogik? Och i så fall på vilket sätt? Wirén kommenterar till synes inte projektet. I den litteratur som följde kretsade diskussionerna främst kring vuxenpedagogiska problem. Hjälpte projektet medlemmarna i kyrkan att tydliggöra sina egna samhällliga och existentiella frågor och formulera dem i den evangeliskt lutherska trons ljus så som till exempel ELCA uppfattat utmaningen? Eller hade man haft svårt att finna den koppling mellan trons språk och människors upplevelser och frågor som Wirén också aktualiserar (s. 212).

Exemplen har valts för att understryka svårigheterna och komplikationerna i de utmaningar som Wirén ställt Svenska kyrkan inför. Hans forskning kan betraktas som en förutsättningsanalys. I den vrider och vänder författaren på många stenar med berömvärd energi. Resultatet har blivit en problematiserande övergripande analys som ingen kan komma förbi som vill ta sig an utmaningen att skapa ett teologiskt och pedagogiskt välmotiverat undervisningsprogram för Svenska kyrkan. Vem eller vilka antar utmaningarna?

Sven-Åke Selander

Böcker att notera

Liturgivetenskap

Helen Gittos & Sarah Hamilton (red.), *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*. Farnham, Surrey & Burlington, VT: Ashgate, 2016. 332 s., ill. ISBN 978-14-0945-150-1

Denna bok om metodfrågor i studiet och tolkningen av medeltida liturgi kommer att recenseras mer utförligt i *Svenskt Gudstjänstliv* 2018. Den har sitt ursprung i en workshop 2007 och ett internationellt forskarnätverk 2009–2011. Artiklarna, som är specialbeställda för boken, är skrivna av författare från Danmark, England, Frankrike och USA. *Innehåll*: Helen Gittos, "Researching the History of Rites"; Frederick S. Paxton, "Researching Rites for the Dying and the Dead"; William T. Flynn, "Approaches to Early Medieval Music and Rites"; Henry Parkes, "Questioning the Authority of Vogel and Elze's *Pontifical romano-germanique*"; Matthew Cheung Salisbury, "Rethinking the Uses of Sarum and York: A Historiographical Essay"; Sarah Hamilton, "Interpreting Diversity: Excommunication Rites in the Tenth and Eleventh Centuries"; Florence Chave-Mahir, "Medieval Exorcism: Liturgical and Hagiographical Sources"; Mette Birkedal Bruun & Louis I. Hamilton, "Rites for Dedicating Churches"; Carolyn Marino Malone, "Architecture as Evidence for Liturgical Performance"; Carol Symes, "Liturgical Texts and Performance Practices".

Bent Flemming Nielsen, *På den første dag. Kirkens liturgi – Oldtid og Middelalder*.

København: Eksistensen, 2017. 440 s., ill. ISBN 978-87-4100-145-6

Även denna bok kommer att recenseras mer utförligt i *Svenskt Gudstjänstliv* 2018. Den presenterar en samlad översikt av de viktigaste stadierna i liturgins historia från fornkyrkan till reformationen. En rad liturgiska texter och kyrkoordningar återges i dansk översättning.

Festskrift

Leif Nordenstorm & Tiit Pädam (red.), *Och hela folket sade Amen. Perspektiv på gudstjänst och kyrka*. Festskrift till ärkebiskop emeritus Gunnar Weman. Skellefteå: Artos, 2017. 388 s., ill. ISBN 978-91-7580-842-0

Innehåll: Del 1. *Gunnar Weman – liv och verk*: Klas Hansson, "En pastoral kyrkogärning". Del 2. *Kyrkan – Guds folk*: Lennart Edquist, "Relationen EFS – Svenska kyrkan"; Sören Ekström, "Kyrka-statfrågan – skeden och vägval";

Mårten Gudmundhs, "Gudstjänstlivet på Alsike kloster"; David Tustin, "Uppsala Welcomes Canterbury". Del 3. *Kyrkorummet*: Jerk Alton, "Kyrkorummet som metafor för paradiset"; Leif Nordenstorm, "Kiruna kyrka: Arkitektur och gudstjänstliv". Del 4. *Gudstjänsten*: Oloph Bexell, "Ett *versus populum*-altare i Uppsala domkyrka 1926 och en medeltida altarskivas öden"; Sven-Erik Brodd, "Gunnar Wemans bidrag till en eucharistisk ecklesiologi"; Maria Eckerdal, "Striden kring elevationen och andra kyrkliga bruk"; Bengt Ericsson, "Gamla testamentet i gudstjänsten"; Lars-Åke Eriksson, "Om att arbeta fram förslag till en ny evangeliebok"; Biörn Fjärstedt, "Reflektioner kring liturgisk praxis i Indien"; Karin Johannesson, "Tankefigurer i Gunnar Wemans griftetal"; Jonas Jonson, "Gudstjänst som ekumeniskt knytkalas"; Caroline Krook, "Förbönen i liv och gudstjänst"; Bo Lundmark, "Gudstjänst i Sápmi"; Mikael Löwegren, "Om varför kyrkan behöver gudstjänstböcker"; Birger Olsson, "Offentlig högläsning av heliga skrifter"; Tiit Pädam, "Den nya kyrkohandboken i den Estniska evangelisk-lutherska kyrkan"; Jakob Tronêt, "Biskopsliturgi"; John Vikström, "Gudstjänst i Åbo domkyrka"; Lena Weman, "Sankt Michaels Liturgi av Bengt Hambræus". Del 5. *Predikningar*: Antje Jackelén, "'Badet före budet.' En predikan från en prästvigningsmessa"; Urmas Viilma, "'Med Maria som förebild.' Predikan vid sångfestivalens öppningsgudstjänst"; Jan-Erik Wikström, "'I väntan på befrielsen.' Predikan på påskdagen. Del 6. *Bibliografi*: Gunnar Wemans tryckta skrifter 1953-2016.

Svenskt Gudstjänstliv

REDAKTÖRER

1926–1962	Arthur Adell
1963–1967	Pehr Edwall
1968–1984	Folke Bohlin
1985–1998	Sven-Erik Brodd
1999–2008	Sven-Åke Selander
2009–	Stephan Borgehammar

Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv

Lund: Gleerup, 1926–29, 1936–41 (årg. 1–4, 11–16)

Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1930–35 (årg. 5–10)

Svenskt Gudstjänstliv. Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Lund: Gleerup, 1942–52 (årg. 17–27)

Svenskt Gudstjänstliv. Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Lund: Gleerup, 1953–71 (årg. 28–46)

Svenskt Gudstjänstliv. Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Utgiven av Riksförbundet Svensk Kyrkomusik, 1972–90 (årg. 47–65)

- 1972/73 [inget tema] (årg. 47/48)
- 1974/75 [inget tema] (årg. 49/50)
- 1976 *Register till årgång 1–50* (årg. 51)
- 1977/78 [inget tema] (årg. 52/53)
- 1979/80 *Psaltarnummer* (årg. 54/55)
- 1981/82 *Kyrkans nya böcker* (årg. 56/57)
- 1983/84 *Kyrkomusikens år* (årg. 58/59)
- 1985/86 *Den Svenska Psalmboken* (årg. 60/61)
- 1987 *Ekumenik och Eucharisti* (årg. 62)
- 1988 *Liturgi och litteratur* (årg. 63)
- 1989 *Barn och Liturgi* (årg. 64)
- 1990 *Kyrkomusik i Norden* (årg. 65)

Svenskt Gudstjänstliv

Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1991–2002 (årg. 66–77).

I serien *Tro & tanke*:

- 1991:5 *Tidegårdens tillskyndare* (årg. 66)
- 1992:9 *Kyrkbröllop* (årg. 67)
- 1993:8 *Bildligt – om gudstjänst och bild* (årg. 68)
- 1994:8 *Söndagens mässa* (årg. 69)
- 1995:4 *Gregorianik* (årg. 70)
- 1996:3 *Psaltarens tolkning och funktion* (årg. 71)
- 1997:5 *Söndagen som påskdag* (årg. 72)

- 1998:6 *Begravning* (årg. 73)
1999:3 *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet* (årg. 74)
2000:2 *Forskning om gudstjänst* (årg. 75)
2001:1 *Teologi och musik* (årg. 76)
2001:9 *Liturgi och drama* (årg. 77)

Svenskt Gudstjänstliv [ny serie]

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2003- (årg. 78-)

- 2003 *Liturgi och språk* (årg. 78)
2004 *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv* (årg. 79)
2005 *Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi* (årg. 80)
2006 *Psalm i vår tid* (årg. 81)
2007 *Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition* (årg. 82)
2008 *Heliga rum i dagens Sverige* (årg. 83)
2009 *Gudstjänst och vardag* (årg. 84)
2010 *Barnkonventionen 20 år* (årg. 85)
2011 *Dop* (årg. 86)
2012 *Kyrkomusik. Ett tema med variationer* (årg. 87)
2013 *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk* (årg. 88)
2014 *Framtidens gudstjänst? Kyrkohandboksförslaget granskat* (årg. 89)
2015 *Psalm, hymn och andlig visa. Hymnologiska studier* (årg. 90)
2016 *Perspektiv på kyrkans år* (årg. 91)
2017 *Reformation och gudstjänst* (årg. 92)

Äldre utgåvor kan rekvideras hos kassaförvaltaren,
Kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510-506 37. E-postadress: ing-mari.johansson@svenskakyrkan.se