

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 93 / 2018

Predikan – i tid och otid



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 93 / 2018

Predikan – i tid och otid

REDAKTÖR Stephan Borgehammar

Sivert Angel · Erik Claeson · Katarina Hallqvist · Frida Mannerfelt ·
Clara Nystrand · Carina Sundberg

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 2018. 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 och Norma bokförlag 2018

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2018

Tryck: Totem, Polen 2018

Grafisk form: Magnus Åkerlund

Bild på omslaget: Bergspredikan. Fresk av Fra Angelico (ca 1395-1455)

i San Marco, Florens

ISSN 0280-9133

ISBN 978-91-7777-062-6

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	STEPHAN BORGEHAMMAR
	Den fullkomnade människan
	<i>Vägledning på via perfectionis i tre vadstenensiska predikningar</i>
15	KATARINA HALLQVIST
	”Allt efter vars och ens fattningsgåvor!”
	<i>Predikningar till präster, ordenssystrar och lekfolk från</i>
	<i>Vadstena klostets bibliotek</i>
47	ERIK CLAESON
	Kroppen i skandinavisk forkynnelse om oppstandelsen
	på 1500-tallet
85	SIVERT ANGEL
	Kontrast och kontinuitet
	<i>Predikoideal i Svenska kyrkans prästutbildning 1903–2017</i>
123	FRIDA MANNERFELT
	Nöd och nåd i aktuell svensk predikan
163	CLARA NYSTRAND
	Dårskapens hermeneutik
	<i>Om störande mångtydighet som rum för evangelium</i>
187	CARINA SUNDBERG
207	Recensioner
283	Böcker att notera

Förord

STEPHAN BORGEHAMMAR

Årets årsbok har predikan som tema. Det är ett angeläget ämne, på flera sätt. Trots allt prat om sekularisering är predikan ännu den i särklass vanligaste formen av offentligt tal i vårt land, om man undantar undervisningen vid skolor och universitet. Predikanter träder bokstavligen upp i tid och otid, i enlighet med apostelns ord till Timotheos.

I både Bibeln och kyrkans tradition är förkunnelsen central. Den är integrerad i missionsbefallningen och den beskrivs som en av kyrkans fyra grundläggande uppgifter i Svenska kyrkans kyrkoordning. Dess betydelse genom historien visar sig i en oöverskådlig rikedom av former och uttryckssätt. Som jag en gång skrev i mitt förord till predikoantologin *Från tid och evighet* (1992) är allt tillåtet i krig och kärlek – och predikan är både krig och kärlek.

Predikans nutida betydelse visar sig också i ett uppblomstrande akademiskt intresse. Medan 1800-talet excellerade i utgivning av predikosamlingar bevittnade 1900-talet en sig ständigt vidgande flod av homiletisk litteratur av olika slag, stundom mer praktisk, stundom mer teoretisk. Det går att skönja en parallell med liturgivetenskapen: liksom den liturgiska rörelsen har drivit fram liturgivetenskaplig forskning och diskussion har en homiletisk rörelse (paradoxalt nog mer tystlåten) drivit fram homiletisk forskning och debatt. I båda fallen har intresset eldats av tydliga ideal: aktivt gudstjänstdeltagande inom liturgiken, dialog mellan predikant och åhörare inom homiletiken.

Här må en kort utveckling om bruk och missbruk av etymologi tillåtas. Författare och debattörer på liturgikens område har ofta hävdad att idealet om hela församlingens aktiva och gemensamma deltagande i gudstjänsten ligger nedlagt i själva ordet liturgi. Det kommer ju av leitourgia, som på klassisk grekiska betyder en offentlig tjänst. Alltså är liturgin gudsfolkets gemensamma och offentliga tjänst inför Guds ansikte. Det är en halvsanning. Leitourgia betyder inte folkets tjänst, det betyder en tjänst *åt* folket, närmare bestämt en välsituerad medborgares tjänst åt det allmänna bästa – som när en rik man bekostar ett offentligt badhus. I kristen tro är liturgen framför alla Jesus själv, som också Hebréerbrevet tydligt säger. Han är den som förenade sig med oss, tog på sig ansvaret för alla våra brister och genomförde det stora försoningsoffret, ”för världens liv”. Det är denna gåva till alla folk, denna kosmiska liturgi som kyrkan firar i sin gudstjänst genom att minnas, höra på och förena sig med sin överstepräst. Det utesluter givetvis inte ett aktivt och gemensamt deltagande, tvärtom. Men en rätt etymologi ger andra och djupare perspektiv än en som pressas att ställa sig i tjänst hos en idé.

På liknande sätt är det med homiletiken. Många författare har påpekat att ordet homiletik, liksom engelskans *homily*, kommer av det grekiska verbet homilein som ”egentligen” betyder att samtala. Alltså, har man sagt, ska predikan i grund och botten vara ett samtal eller en dialog, där det är lika viktigt att predikanten lyssnar på sina åhörare och lär sig förstå deras situation som att han talar till dem. Idealt kanske predikan till och med borde utformas som en dialog! Detta är återigen en halvsanning. Grekiskans homilein kan visserligen betyda att samtala men betyder primärt att umgås. Substantivet homilia kunde beteckna umgänge, sällskap men användes också redan i antiken som ett ord för undervisning (vilket antyder en vacker pedagogisk grundsyn hos de gamla grekerna). I vår tide-
räknings början användes ordet även för att beteckna ett informellt och familjärt tal, som vid en middag, till skillnad från ett offentligt juridiskt eller politiskt anförande. När den äldsta kyrkan använde

ordet homilia om predikan var det förmodligen en markering av att biskopen inte höll ett anförande inför sin församling utan talade förtroligt med dem, som med-lem med dem i Kristi kropp. Den stora förebilden för många tidiga biskopar var säkerligen aposteln Paulus, som trots att han i sina brev riktar sig till hela församlingar alltid har ett varmt och personligt tilltal. Återigen motsäger inte detta att det är nödvändigt för en predikant att ”lyssna in” sina åhörare, men den rätta etymologin ger en djupare förståelse av vad predikan i församlingens gudstjänst är och bör vara. (Sedan kan förkunnelse ske också i andra sammanhang, där homilia kanske inte är rätt ord för framförandet, men det är en annan sak.)

*

Åter till årets årsbok! När redaktionen förra våren skickade ut ett utrop som efterfrågade artiklar om predikan blev gensvaret ovanligt stort. Ur dussinet erbjudanden har vi valt ut sex artiklar som inte bara behandlar predikan ”i tid och otid” utan också predikan i nutid och dåtid.

Först kommer två artiklar som tar upp olika aspekter av det rika predikomaterial som finns bevarat från Vadstena kloster. Birgittinbröderna hade av sin stiftarinna, den Heliga Birgitta, fått predikan till både systrarna och folket som en huvuduppgift. Det har beräknats att det hölls predikan i Vadstena klosterkyrka minst hundra gånger om året och att ca 6000 predikomanuskript författade av bröderna i Vadstena finns bevarade. Ur detta rika material väljer organisten och teologie kandidaten Katarina Hallqvist tre predikningar för Heliga Birgittas kanonisationsdag och undersöker hur de beskriver frälsningens – eller med predikanternas ord ”fullkommandets” – väg. Doktoranden Erik Claeson gör ett något större urval av predikningar till olika kategorier av åhörare: präster, ordenssystrar och lekfolk. Det ger honom möjlighet att studera hur bröderna i Vadstena kloster anpassar sin predikan till sina åhörare. Hur väl de faktiskt lyckades ”lyssna in” dem går väl inte att avgöra, men artikeln ger fördjupad kunskap om predikanternas metod och gör det i dialog

med den nyaste forskningen. Båda dessa artiklar kan fungera som en spegel för nutida homiletiska ansträngningar.

Sivert Angel, rektor för Oslo universitets praktisk-teologiska seminarium och försteamanuensis i homiletik, betraktar senmedeltidens och 1500-talets predikan i Norden med uppståndelsekroppen som lins. Genom sitt okonventionella angreppssätt lyckas han påvisa överraskande förändringar och förskjutningar i tidens mentalitet (snarare än i dess predikometod eller teologi).

Frida Mannerfelts bidrag, ”Kontrast och kontinuitet”, bildar en brygga från historia till nutid genom sitt fågelperspektiv på svensk homiletisk litteratur från 1903 till i dag. Genom att koncentrera sig på den litteratur som har använts under prästutbildningen väcker hon frågor om vilka homiletiska ideal som har präglat Svenska kyrkans präster. Hon finner en brytpunkt ungefär vid mitten av 1970-talet, när pastoralinstitutet inrättas, med både kontrast och kontinuitet mellan de båda perioderna på var sida om denna punkt. Intressant nog är dialogidealet, som kraftfullt förs fram som det nya under den senare perioden, fullt närvarande också under den förra och en del av vad Mannerfelt beskriver som kontinuitet.

Clara Nystrand, universitetspräst i Malmö, har samlat in 19 predikningar hållna i hennes närområde år 2016 och undersökt vad predikanterna har att säga om Gud. Det nedslående svaret är: ganska lite. Men hon har inte nöjt sig med det, utan har använt homiletisk teori för att fördjupa analysen. Resultatet blir en inträngande studie av vilka effekter den pågående sekulariseringen tycks ha på svensk predikan.

Den sista artikeln innehåller den nyaste homiletiska diskussionen: perspektiv som utarbetas i andra världsdelar och ännu knappt har nått vårt land. Carina Sundberg, som har en examen som Doctor of Ministry in Preaching från Lutheran School of Theology i Chicago och är stiftsteolog i Linköping, förmedlar tankar från Sydafrika och USA om vad reflexion över korsets dårskap kan leda till för slutsatser om predikantens uppgift, samt utmanar oss att fundera över vad det i vårt svenska sammanhang skulle kunna innebära att ta komplexitet, ambivalens och tvetydighet – både i världen och i predikosituationen – mer på allvar.

Som framgår redan av dessa korta introduktioner till årets artiklar är homiletiken ett brett ämne med såväl historiska som teoretiska perspektiv, ofta i kombination och spänning med varandra. Många aspekter av ämnet har inte rymts i denna årsbok. Perioden 1600–1800 behandlas inte alls här, mycket på grund av att det saknas forskning. Svensk frikyrklig predikan skulle ha varit representerad, men olyckliga omständigheter gjorde att den tänkta artikeln föll bort. Jag vågar ändå hoppas att alla läsare ska finna något att intressera sig för och inspireras av mellan dessa pärmar.

*

Svenskt Gudstjänstliv har sedan begynnelsen 1926 haft som ett av sina huvudärenden att främja kunskap om tidegården. Förra året, 2017, publicerade vi en kort recension av den nyutkomna faksimilutgåvan av Skarabreviariet med dess beledsagande volym innehållande en inledning och register utarbetade av doc. Christer Pahlmblad. Bortsett från att recensionen i sin knapphet sannolikt inte förmådde tillfredsställa våra läsares intresse för utgåvans innehåll och användbarhet, förväxlade den Brynolf Gerlaksson, som var biskop av Skara 1478–1505 och lät utge Skarabreviariet, med hans mer berömda företrädare Brynolf Algotsson, biskop 1278–1317. Vissa negativa omdömen i recensionen byggde till yttermera visso på denna förväxling. För att om möjligt göra bot för dessa förseelser, och för att visa vår respekt för doc. Pahlmblad och hans betydande insatser för kunskapen om svensk liturgi i historia och nutid, publicerar vi i denna volym ytterligare en recension av Skarabreviariet, författad av undertecknad och tidigare publicerad i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2017.

*

Årets årsbok innehåller som vanligt också många andra recensioner, bland annat av katolska kyrkans nyutkomna *Handbok för predikanter*, som enligt recensenten kan läsas med behållning av predikanter också inom andra kyrkor. En skrift som inte recenseras, därför att den

(ännu?) inte har blivit tryckt, är en *Forskningsöversikt om tidig kyrkomusik (c. 1500–c. 1750)* utgiven av Institutionen för musikvetenskap vid Uppsala universitet 2017. Det rör sig om en rapport som beställts av Svenska kyrkans forskningsenhet på uppdrag av kyrkostyrelsen och som författats av professor Mattias Lundberg, universitetslektor Maria Schildt och forskare Jonas Lundblad. På 40 fullmatade sidor beskrivs aktuell forskning i tematiska avsnitt och som appendix finns en ännu mer fullmatad bibliografi. Båda dokumenten kan i skrivande stund (2018-05-29) laddas ner från Svenska kyrkans hemsida via adresserna www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1718967 och www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1718968.

*

Redaktionen för *Svenskt Gudstjänstliv* har utökats. Den 16 april i år kunde vi hälsa fyra nya medlemmar välkomna: professorerna Ninna Edgardh och Mattias Lundberg samt doktoranden Gabriel Bar-Sawme, all tre verksamma vid Uppsala universitet, och prästen, redaktören och doktoranden vid Lunds universitet Mikael Löwegren. Tillsammans representerar de en viktig kompetensökning i redaktionen. Den gör det möjligt för oss att fånga upp mer av både forskning och aktuella händelser inom Sveriges mångfacetterade gudstjänstliv. Den gör det också möjligt för oss att pröva ett nytt sätt att organisera det redaktionella arbetet. I korthet går det ut på att hela redaktionen endast möts en gång per år, för överläggningar och långsiktig planering, medan en mindre redaktionsgrupp varje år utses till att ta ansvar för det kommande årets årsbok. Således har en redaktionsgrupp bestående av Ninna Edgardh, Sune Fahlgren och Stina Fallberg Sundmark utsetts att ta fram 2019 års årsbok, med det preliminära temat ”forskningsfronter inom liturgisk teologi”.

Redaktionsmötet i april innebar också ett avsked. Sven-Åke Selander och Ragnar Holte avgick efter 20 respektive 52(!) år. Ragnars betydelse för Laurentius Petri Sällskapet och dess årsbok tecknades utförligt av Anna J Evertsson redan i förra årets volym och därtill finns inget mer att lägga här. Det är bara att buga. Sven-Åke och

hans insatser skrev jag om redan i mitt förord till 2009 års volym, när han avgick som redaktör, och det enda jag vill upprepa här är följande ord: ”Det viktiga för honom är inte att skylta med sitt namn utan att främja själva saken”. Precis det har han nu gjort i två hela decennier och vi får lov att släppa honom fri. Det gör vi och blickar framåt, såsom han själv önskar att vi ska göra.

Den fullkomnade människan

Vägledning på via perfectionis i tre vadstenensiska predikningar

KATARINA HALLQVIST

Den medeltida pilgrimen passerar vid sydöstra hörnet den röda stenen med löfte om avlat¹ och stiger genom Förlåtelsens port in i Vadstena klosterkyrka. Han möts av *Cantus sororum*, Systrarnas sång, som låter honom förnimma ”en viss frånvaro av tid”.² Det är den sjunde oktober och den Heliga Birgittas kanonisationsdag. Han stannar i vördnadsfull bön inför silverskrinet med helgonets relikier och deltar i någon eller några av de gudstjänster som firas under dagen, då han också får höra predikan. På vägen ut sätter han vid det nordöstra hörnet handen i väggens fingerhåll, symboliserande Kristi fem sår.³ Syndaförlåtelsens port⁴ står i den jordiska kyrkan öppen för honom. Den frommes hela liv är destinerat mot himlen, den mest fulländade av katedraler. Där ska han, fullkomnad efter livsresan, en gång stiga från gatans timliga smuts och larm in genom porten till evighetens renhet och ljus och stämma in i *cantus angelorum*, änglarnas sång.

Han behöver arbeta med sig själv enligt den kateketiska undervisning han fått i hem och gudstjänst för att steg för steg bygga sitt fullkomnade och kunna dö rätt förberedd. Prästen visar på helgonen, vilka lyckats efterlikna Kristus och som nu den enskilde uppmanas att ta efter. Vi ska i det följande se på vilken vägledning den enskilda medeltidsmänniskan kunde få genom att vallfärda till Vadstena och

1 Jörgensen 1942, s. 261.

2 Birgitta, *Extr.* 10.

3 Jörgensen 1942, s. 261.

4 Birgitta, *Extr.* 31.

höra predikan på kanonisationsdagen för klostrets egen *mater patrona*, den Heliga Birgitta.

Det tycks mig som om det i vadstenensisk predikan finns en stor omsorg om auditoriet, antingen det är klosterfolket eller allmänheten. Predikanterna förefaller mig medvetna om sitt ansvar som vägledare för människor som sätter sin tillit till dem. Jag har därför funnit det intressant att studera vilka retoriska grepp och pedagogiska metoder de birgittinska bröderna använder sig av i den undervisning de förmedlar i sina predikningar och var de lägger sin etiska emfas.

Vadstena klosterkyrka är byggd enligt Birgittas egna anvisningar och har, för att vara klosterkyrka, ovanligt stort utrymme för vanligt folk. Birgitta gav även anvisningar om i vilken omfattning och på vilket sätt bröderna skulle predika⁵ och deras predikokonst var känd och uppskattad. Jag har funnit det intressant att då också reflektera över att man finner Birgittas kanonisationsdag lämplig som en dag då det bör undervisas om huvudsynder och dygder. Var det en stor vallfartsdag då viktig undervisning nådde många? Denna studie ska ses som en del av den ganska nyligen etablerade forskningen rörande det moraliska innehållet i vadstenensisk predikan.

Med Bengt Ingmar Kilströms resultat i avhandlingen *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden* som utgångspunkt har jag undersökt vilka källor bröderna kan tänkas ha till den vägledning de presenterar för den soteriologiska uppgift den enskilde har på sin livsväg, det vill säga hur han ska arbeta för sin själs frälsning. Jag har också eftersökt birgittinska särdrag.

De predikningar som var och en tas upp ges först en presentation med avseende på författaren, handskriften de hämtats ifrån samt datering. Tillsammans med en sammanfattning av innehållet görs så en analys gällande Situation, Syfte och Strategi.

Undersökningsmaterialet utgörs av tre predikningar från Vadstena kloster för den Heliga Birgittas kanonisationsdag. Den äldsta är från det utgående 1300-talet, den yngsta från åren runt 1500, medan

⁵ Birgitta, *Reg. Salv.* 15 samt *Extr.* 23.

den däremellan är från klostrets blomstringstid under 1400-talet. Den sistnämnda finns utgiven, medan de båda förra är opublicerade. De är valda med tanke på spridningen i tid samt på den goda kvaliteten författarna står för. Dessa tillhörde alla de bröder som fick predika vid de större tillfällena och hade också viktiga reseuppdrag för klostrets räkning.⁶

Frälsningsvägen är en rörelse bort från synden, om vilken man därför måste ha kännedom, och fram emot ett fullkommande i saligheterna. När det gäller befintlig forskning om medeltida predikan och synd i allmänhet kan nämnas antologin *Sin in Medieval and Early Modern Culture* samt arbeten av Kimberly A. Rivers och Siegfried Wenzel.⁷ Gällande forskningen på Vadstena-predikans moraliska innehåll är materialet hittills magert. Erik Claeson berör ämnet i sin studie av några av Nicolaus Ragvaldis predikningar till systrarna i masteruppsatsen ”*Låt inte vår vilja ske, utan Jesu Kristi*”.⁸ En del berörs också på skilda håll i Roger Anderssons arbeten, till exempel *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare*.⁹ Detta talar för att mycket kan utvecklas gällande forskningen på det moraliska innehållet i vadstenensisk predikan. Med denna uppsats önskar jag lämna ett bidrag till det.

Bakgrund

Livets skola var för den medeltida människan ett livslångt lärande i konsten att dö rätt förberedd, för att få tillträde till himlen, *ars moriendi*. Kyrkan bistod i dödsstunden med sjukkommunion och sista smörjelsen samt en dödsförberedande ritual med ett frågeprogram där det gällde att kunna svara ja på samtliga frågor.¹⁰ Att dö med

6 Deras biografier, vilka till stor del grundar sig på Vadstenadiariet, återfinns i Silfverstolpe 1898: Torirus Andree s. 112–113, Acho Iohannis s. 125–127, Johannes Borquardi s. 85–86 samt Nicolaus Ragvaldi s. 94–95.

7 Newhauser & Ridyard 2012; Rivers 2010; Wenzel 2015.

8 Claeson 2014.

9 Andersson 2001.

10 Fallberg Sundmark 2009, s. 39–45.

samvetet tyngt av oförlåtna synder skulle medföra hårda straff på den andra sidan och det var därför mycket angeläget att bikta dem och få dem förlåtna innan det var för sent.

Från dopet och hela vägen genom livet erbjöds den enskilde undervisning i både hemmet och kyrkan. Detta verkställdes genom de krav som ställdes på föräldrar och faddrar vid dopet om att förmedla trons grundläggande elementa till barnet, genom offentlig undervisning i framför allt predikan samt i bikten, då prästen kunde få insyn i den enskildes kunskaper och komplettera dem. Den kristne bereddes grundläggande undervisning om trosbekännelsen, Fader Vår och Ave Maria. Därutöver fick han framför allt genom predikan också ökade kunskaper om de sju huvudsynderna¹¹ och deras bote-medel samt Tio Guds bud, vilka i den utgående medeltiden skulle komma att överta förstaplatsen i den moraliska undervisningen från huvudsynderna efter nominalismens hävdande av den fria viljan och synden som något valbart och icke-habitueellt.¹²

Septenariusmetoden

För en rätt bikt var syndakännedom en förutsättning. Den från Fjärde Laterankonciliet (1215) obligatoriska bikten var i sin tur en förutsättning för att få gå i kommunionen, som var allmänt påbjuden på Påskdagen. Under övriga året var det oftast endast prästerna som i församlingens åsyn kommunicerade. Quadragesimaltiden, fastepe-

11 Det bör skiljas på huvudsynder och dödssynder. De senare var under senantiken något som betecknade ett fullständigt avfall från kyrkan, vilket ledde till anatema eller *excommunicatio maior* (det stora bannet – båda termerna betecknar samma sak: att en person blev fullständigt avskuren från kyrkans och samhällets gemenskap och överlämnad åt djävulen), medan de förra handlar om något i det inre som kan helas på ett positivt sätt genom de olika soteriologiska schemata som uppställdes. Mot slutet av medeltiden dyker benämningen dödssynd upp som synonym för huvudsynd, förmodligen därför att det hos huvudsynderna finns olika grader, där vissa är förlåtliga medan andra är dödliga, dvs. leder till själens eviga död (se t.ex. Kilström 1958, s. 35 eller Nilsson 2005, s. 67).

12 Kilström 1958, s. 53, 82.

rioden före påsk, blev därför den årliga biktens tid.¹³ Det blev naturligt att då också speciellt vinnlägga sig om undervisningsaspekten i predikningarna under denna fasta. Bikten utvecklades nämligen till ett salighetsmedel, nödvändigt för frälsningen i samma grad som dopet. Eftersom bikten skulle medföra ett återinsättande i nåden, behövde den vara fullständig och för att uppnå det krävdes en undervisning som gjorde insikten om synd möjlig. Syndakategorierna blev med tiden allt fler och dessa gick vid biktillfället igenom enligt schema. Prästen frågade och bistod med undervisning då kunskapsluckor upptäcktes hos den biktande.¹⁴ Den undervisning som den kristne erbjöds vilade således på tre ben: hemmet, predikan och bikten.

Läran om huvudsynderna fanns redan i antiken och fördes till väst genom Johannes Cassianus, men det är framför allt genom Gregorius den store vi fått grunden för den västliga läran. I sin kommentar till Jobs bok, *Moralia in Iob*, anger han högmodet som modersynden varur de andra föds:

Högmodet är nämligen roten till allt ont, sägs det, vilket skriften omvittnar: *Ty övermodet börjar med synd.* (Syr 10:13) Men som dess första avkomma skjuter tvivelsutan sju huvudsynder fram från denna giftiga rot, nämligen fåfänga, avund, vrede, leda, girighet, frosseri, vållust. Ty eftersom han sörjde över att vi hölls fångna av dessa högmodets sju synder, fördenskull kom vår Förlossare till vår befrielses andliga strid, full av den sjufaldiga nådens ande.¹⁵ (Min övers.)

13 Kilström 1958, s. 32, 109.

14 Kilström 1958, s. 114–117.

15 *Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: 'Initium omnis peccati superbia.' Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, uentris ingluuius, luxuria. Nam quia his septem superbiae vitiiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spirituale liberationis proelium spiritu septiformis gratiae plenus uenit.* Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 31:45.

Gregorius grundlade här tanken om syndernas genetik. Varje huvudsynd tänktes ha ett antal *species*, avkommor, i form av följsynder. Motsvarande gällde dygderna. Dessa kunde åskådliggöras i konsten som rikt förgrenade träd. Lasternas träd växer således upp från *Superbia*, medan Dygdernas träd har *Humilitas*, ödmjukheten, till rot.¹⁶

Under 1100-talet fick undervisningen en alltmer soteriologisk, frälsningsinriktad, karaktär. Paris-munken Hugo av S:t Victor tecknade en *ordo salutis*, frälsningsordning, där han ställde upp fem septenarier, sjutalskategorier, som tillsammans bildade en väg från synd till fullkomnande: Han utgick från de sju huvudsynderna, vilka var och en följdes av en av de sju bönerna i Fader Vår, därefter på samma sätt den Helige Andes sju gåvor, de sju dygderna och till sist de sju saligheterna.¹⁷ Att ställa upp kategorier i schemata som grundar sig på siffror torde vara både retoriskt och mnemotekniskt värdefullt. Minnesverser förekom ofta i litteraturen och huvudsyndernas begynnelsebokstäver bildade minnesordet *SIIAAGL* – *superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula* och *luxuria*.¹⁸ Dessutom kan man i ett soteriologiskt schema lätt följa gången från huvudsynd till salighet. Detta avslöjar en välstrukturerad pedagogik, vilket också kännetecknar hela det skolastiska tänkandet.

Tanken hos Hugo är att visa hur man befrias från syndens sjukdom och fullkomnas genom att steg för steg tillägna sig dygdens *habitus* och därmed själens hälsa. Härvid förvärvar man den himmelska saligheten. Såväl huvudsynderna som deras motsvarande dygder utgör alltså ett sätt att vara och det är människans inre omformande till Kristuslikhet man eftersträvar.

Bibliska berättelser om hur Jesus botar och helar gav tanken på *Christus medicus* som helar den syndasjuka med botens medicin. Hugo av S:t Victor hade denna tanke, men den var inte ny med honom,

16 Kilström 1958, s. 46–47.

17 Kilström 1958, s. 38.

18 Högmö, avund, vrede, lättja, girighet, frosseri och vållust. Det förekommer många variationer i dessa ordningar, framför allt när det gäller dygderna och andegåvorna; ett annat vanligt minnesord för huvudsynderna är SALIGIA.

utan kan spåras ända tillbaka till Johannes Cassianus.¹⁹ Även hos Hugos många efterföljare fanns tanken kvar på huvudsynderna som sjukdomar i själen: När dessa, genom att huvudsynderna biktas, blir avslöjade ges möjlighet att ordinera effektiva botemedel med hjälp av ett soteriologiskt schema, Hugos eller något av hans många efterföljares. I bikten visar syndaren sina själsliga sår. Prästen ställer diagnos, lägger förband genom avlösning och ordinerar för läkeprocessen rätt medicin genom boten.²⁰

Virginia Langum skriver att boten är palliativ,²¹ medan Kilström beskriver den som både helande och profylaktisk.²² Palliativ kan den kanske vara i så motto att en människa så länge hon lever knappast kan leva som fullkomnad utan att begå några felsteg, men den enskilda synden, för vilken medicinen ordinerats blir både förlåten och gottgjord, såret blir alltså utläkt. Därför är Kilströms ordval bättre. Boten syndaren åläggs har ju dubbel effekt såsom läkemedel för den redan begångna synden och ett samtidigt förebyggande av nya synder, vilka då förutsätts bli allt mindre allvarliga. Med de olika stegen i frälsningsschemat ges därmed möjligheten att klättra högre mot sitt eget fullkomnande. Ordet palliativ föder däremot tanken att det skulle vara omöjligt att uppnå fullkomningen inför sin dödsstund, eftersom boten då enbart skulle vara lindrande och inte läka ut synden helt, men predikan på helgon dagar säger att det är både eftersträvansvärt och möjligt att uppnå perfektion.²³ Där undervisas om helgonens förebildlighet och den enskilde uppmanas att ta efter för att nå samma mål som de – den himmelska saligheten.

Hugos av S:t Victor stora insats i detta sammanhang var enligt Kilström skapandet av ett schema som tydligt visar vägen till befrielse från syndens sjukdom och delaktighet i himlens salighet, men många fler än han var medskapare av detta tanke-system. På

19 Kilström 1958, s. 39.

20 Langum 2016, s. 29.

21 Langum 2016, s. 34.

22 Kilström 1958, s. 39.

23 Kilström 1958, s. 295–296.

svensk mark var det framför allt Laurentius av Vaksala och magister Mathias, båda 1300-talsteologer, som tog upp tråden från Hugo och gav ut liknande skrifter. Laurentius räknar i sin *Summula* upp de sju huvudsyndernas vardera sex avkommor och indelar också synderna i mortala och veniala, dödliga och förlåtliga, allt för att bikten ska bli heltäckande och absolutionen, avlösningen, fullständig.²⁴ Magister Mathias lyckas i *Homo conditus*²⁵ beskriva en heltäckande frälsningsväg ända från syndafallet. Han får med hela det kateketiska stoffet, men likt exempelvis Bonaventura och Edmund av Canterbury nere i Europa, förbehåller han sig rätten att blanda de olika kategorierna efter sin egen plan. Den friheten i kombinationsalternativ är fullt möjlig och innebär i sak ingenting nytt, då allt ändå leder till samma resultat.²⁶

De sju bönerna i Fader Vår placeras av Edmund av Canterbury långt senare i schemat, liksom även av magister Mathias, där de framträder först i slutet och då har en satisfaktorisk, gottgörande, karaktär.²⁷ Hos Bonaventura används de för att be om Andens sju gåvor.²⁸

Redan Augustinus beskriver de sju andegåvorna som ett stegvist klättrande. Här är utgångspunkten gudsfruktan (1),²⁹ vilken driver oss att ta reda på Guds vilja, varefter vi genom fromhetens gåva (2) blir ödmjuka och vinner kunskapens gåva (3). I detta stadium föds beslutsamheten (4), varigenom man renar sin själ genom att reagera på de lägre begär man hittills drivits av, vilket ger barmhärtighetens gåva (5), där man lär sig älska även sina fiender. Här erhåller man insiktens gåva (6) och börjar kunna skåda Gud, men först när inte bara ögats, utan också hjärtats syn renats är man framme vid vishetens

24 Kilström 1958, s. 119.

25 Mathias Lincopensis, *Homo conditus* (passim).

26 Kilström 1958, s. 151, 157.

27 Mathias Lincopensis, *Homo conditus*, kap. IX: 36–53. Svensk översättning i Piltz 1986, s. 92–97.

28 Kilström 1958, s. 150–152, 156.

29 Augustinus har således den omvända ordningen gentemot Jes. 11:2, där visheten inleder och gudsfruktan avslutar.

gåva (7). ”Herrens fruktan är vishetens begynnelse”, konstaterar Augustinus med ord från Psalt 111:10 / Ords 9:10.³⁰

Tanken på ett stegvist klättrande finns även i den Helige Benedictus regel, där det gäller tolv steg i övandet av ödmjukheten tills man når ett fullkomnande av själsförmögenheterna.³¹

Gregorius den store menade att andegåvorna och dygderna var ”systrar”. Hugo var den förste som skilde dem åt i varsin sjutalskategori genom att betrakta andegåvorna som en förutsättning för dygderna.³² De sju huvuddygderna är en sammanställning av de fyra kardinaldygderna från antiken – *prudentia*, *justitia*, *fortitudo* och *temperantia* samt de tre teologiska dygderna *fides*, *spes* och *caritas*.³³ De förra är *virtutes acquisitae*, förvärvade dygder, vilka man övar sig i under hela livet, medan de senare är *virtutes infusae*, ingjutna dygder, vilka ingjuts i själen av Gud i dopet.³⁴ Dessa måste man dock bejaka och hålla vid liv.³⁵ En dygd är en inre kvalitet, en *habitus*, som gör det möjligt för människan att styra sitt handlande till något allt bättre, men gruppen med de sju är inte lika enhetlig som den för huvudsynderna.

Saligheterna, slutligen, är härledda ur Bergspredikans Saligpriser i Matt 5 och är hos magister Mathias åtta till antalet. Han beskriver hur den som uppnått detta tillstånd vandrar längs fridens väg, oåtkomlig för både motgångar, orätt och världens lockelser. Tvärtom skänker djävulens angrepp den salige möjlighet att än mer öka sin salighet då han sporras att öva sin uthållighet. De saliga får,

30 Augustinus, *De doctrina christiana*, bok II, cap. VII (s. 55 f).

31 Benedictus, *Regula Benedicti*, kap. VII. En mängd olika ordnar lyder under augustinregeln. Klostret S:t Victor hörde dit, precis som birgittinorden också formellt gör. Augustinregeln tillhör liksom benediktinregeln de äldsta klosterreglerna. Hos båda utgör kampen mot högmodet ett tydligt drag och därför har jag sett en likhet mellan de båda stegarna för själens förkovran hos Augustinus och Benedictus, något jag tror noterats också av skolastiska tänkare som till exempel Hugo.

32 Kilström 1958, s. 298.

33 Klokhets, rättrådighet, tapperhet och måttfullhet samt tro, hopp och kärlek. Kilström 1958, s. 42–43.

34 Kilström 1958, s. 282.

35 Piltz 1986, s. 166.

tillsammans med Kristus, ärva himmelriket eftersom de, liksom han, utstått lidande och prövningar.³⁶

Som ett *post scriptum* till denna genomgång av sjutalskategorier som förekom i uppbyggliga texter under medeltiden bör nämnas att även de sju sakramenten ofta anges som ett led i botandet av huvudsynderna på vägen mot den fullkomnade människan. Dessa är Kyrkans sätt att underlätta den enskildes strävan i det att denne får tillgång till *gratia infusa*, den ingjutna nåden, och sakramenten kallas därför för nådens kär!.³⁷ Också barmhärtighetsverken³⁸ var en kategori som togs upp i undervisningen. Påfallande är dock hur det saknas enhetliga bestämmelser för vad allmänheten borde undervisas i. Till viss del fick också kunskapskraven anpassas efter nivån på läskunnigheten.³⁹

Vadstenapredikan

Via magister Mathias, vars mest berömda verk, *Homo conditus*, lånat sin till svenska översatta titel till denna artikel, leds vi nu över till Vadstena kloster och den predikoverksamhet som under klostrets aktiva tid var synnerligen blomstrande. Denne betydelsefulla teolog i 1300-talets Norden, vilken vi känner genom hans stora produktion av teologisk litteratur, hade varit bikt-fader till klostrets upphovsman och *mater patrona*, den Heliga Birgitta och säkerligen utövat inflytande på henne. Det välförsedda biblioteket ägde hans skrifter och bröderna använde dem i predikan.⁴⁰

Vadstenensisk predikan följde mönstret för senmedeltida tematisk predikan på kontinenten. Som *thema* anges ett kort bibelord, som antingen hämtats från dagen evangelium eller, om det gäller en helgonpredikan, utgörs av ett bibelord som predikanten funnit

36 Mathias Lincopensis, *Homo conditus*, cap. V: 58–72. Svensk översättning i Piltz 1986, s. 81–83.

37 Kilström 1958, s. 267.

38 De sex barmhärtighetsgärningarna i Matt 25:35–36 samt den att begrava de döda, ett tillägg som gjordes på 1100-talet. Kilström 1958, s. 257.

39 Källström 2011, s. 259, 264.

40 Andersson 2015, s. 175–176.

applicerbart på föremålet för predikan. *Thema* följs av ett *prothema/exordium*, ett avsnitt som i Vadstena var starkt marianskt präglat⁴¹ och alltid avslutades med *Ave Maria*. Därefter upprepas *thema* och predikans huvuddel, *expositio*, följer. En *distinctio* görs, där huvudavdelningar härleds ur *thema* och går igenom var för sig med de underavdelningar predikanten funnit hos dem med avseende på föremålet för predikan. För sin trovärdighets skull anför han ett antal tillförlitliga källor, *auctoritates*, vanligen från Bibeln eller kyrkofäderna, men för Vadstenas del också Birgittas Uppenbarelser. Allt avslutas med en kort bön eller doxologi.⁴²

I båda avsnitten (*prothema* och *expositio*) kan budskapet i predikan tydliggöras med exempelberättelser, *exempla*. Berättelserna anpassas så att de som riktas mot klosterfolket är mer allegoriska än dem allmänheten förväntas förstå. De senare är mer anekdotiska.⁴³ Med tanke på vårt huvudärende här att undersöka hur predikanterna förmedlar den frälsningsviktiga kunskapen till allmänheten, är det värt att framhålla hur viktiga dessa *exempla* var som pedagogiskt-retoriska verktyg.

Birgittas egna *exempla* i Uppenbarelserna kan vara antingen allegoriska eller anekdotiska och ibland handla om lätt igenkänningsbara personer i det översta samhällsskiktet. Berättelserna utgör hos henne ”frälsningslektioner” och visar på människans möjlighet att välja rätt eller fel väg. Ordvalet kan vara starkt och omskakande, eftersom Birgitta ansåg att de som hade makten ledde övriga i fördärvet, bort från Gud och frälsningsvägen. Detta skulle leda till straff efter döden och måste därför stoppas.⁴⁴ Birgitta är profeten som upptäcker synden, ibland enbart med luktsinnet,⁴⁵ och hjälper de moraliskt sjuka.

41 Vadstena kloster var helgat åt Jungfru Maria.

42 Redogörelser för den tematiska predikans struktur finns på många håll. Jag har här som stöd för minnet använt Borgehammar 1990, s. 153–155, som alltså får utgöra *auctoritas* för mina påståenden.

43 Letzter 2013, s. 292.

44 Letzter 2013, s. 294.

45 Birgitta, *Rev.* VI:87; *Extr.* 81.

I predikningarnas exempelberättelser är däremot tonen mer vardaglig och lättillgänglig. Här finns en tydlig kollektiv/allmän dimension istället för det individuella utpekandet hos Birgitta själv. Folkloristiska *exempla* är inte ovanliga och berättelserna har lyckliga slut. Det är praktiska argument för att arbeta på sin frälsning som presenteras i predikan till folket.⁴⁶

Vi övergår nu till analysen av de tre utvalda predikningarna. Denna sker jämsides med innehållsreferaten för att det ska gå lätt att följa. Analysen sker, som ovan nämnts, med tanke på Situation, Syfte och Strategi. I avsnittet närmast efter genomgångarna försöker jag sluta mig till några påståenden om de influenser som verkar ha präglat predikanterna genom att jämföra med vad som inledningsvis beskrivits om medeltida tänkande kring själens frigörelse från synd och utveckling mot sitt fullkomnande.

Tre predikningar

1. *De sancta Byrgitta matre nostra gloriosa*⁴⁷

Författare till den äldsta predikan är Thorirus Andree, som inträdde i klostret 4 augusti 1392,⁴⁸ endast tio månader efter Birgittas kanonisering. Det var dock inte förrän 1396 som det på ett provinsialkoncilium beslutades att den Heliga Birgittas fest skulle firas 7 oktober och vara landsfest.⁴⁹ Thorirus sändes ut på resor till Rom, Florens och Konstanz och var 1405–1414 den som förde Vadstenadiariet. Han dog 1418, på hemvägen från konciliet i Konstanz.⁵⁰

Predikan finns i handskriften C 259, 59r–61r och är inte utgiven. C-samlingen finns nu i Uppsala universitetsbibliotek. I den ingår det som finns kvar av brödrakonventets bibliotek i Vadstena, runt 400 av de cirka 1500 handskrifter klostret ägde då reformationen

⁴⁶ Letzter 2013, s. 301.

⁴⁷ ”Om den Heliga Birgitta, vår ärorika moder”.

⁴⁸ Gejrot (ed.) 1996, s. 56/57, § 71:2

⁴⁹ Gejrot (ed.) 1996, s. 62/63, § 87.

⁵⁰ Silfverstolpe 1898, s. 112.

bröt in. Volymen C 259 är troligen färdigställd i Vadstena år 1400.⁵¹ Det är en samling predikningar för både söndagar och helgondagar och nyligen har man kunnat fastslå att det är Thorirus Andree som är dess upphovsman. Roger Andersson har därefter kunnat datera predikningarna och kommit fram till att den här analyserade hölls 7 oktober 1397.⁵² Om situationen den hölls i anges ingenting. Man får dock anta att den vänder sig *ad populum*, till folket, även om det inte utesluter att även klosterfolket fanns bland åhörarna.⁵³ Så nyligen efter kanoniseringen bör det ha ansetts viktigt att göra festdagen för klostrets *mater patrona* till en av årets större dagar.

Denna predikan inleds inte på det vanligaste sättet med ett *prothema*, utan har istället en *introductio* där *thema*, *Ora pro nobis*, *quoniam mulier sancta es*⁵⁴ från Judit 8:31 (8:29 i Vulgata) presenteras med några förnuftsargument kopplade till sig. Det är tydligt att pedagogiken syftar till att övertyga och strategiskt bygger på Ciceros tre retoriska plikter *docere–delectare–movere*.⁵⁵ Låt oss titta närmare på vad Thorirus säger:

Inledningsvis sägs att den som har ett viktigt ärende att lösa bör uppsöka den som har kontakter med makthavaren. Det har förstås Birgitta genom sin vänskap med den Högste Kungen. Thorirus framhåller vår livsresas imperfektion och det framtida hemmets perfektion, som kan nås av den som ber om Birgittas förbön.

Huvudtexten därefter byggs kring *docere*, med *movere* i illustrerande *exempla*:

Huvudtexten delas i fyra delar, som beskriver fyra dygder. Birgitta sägs ha haft fyra bibliska kvinnor som förebilder i dessa dygder och Thorirus redogör med utgångspunkt i de bibliska referenserna för hur det tar sig uttryck hos Birgitta: *sapientia* (vishet) – Avigajil

51 Andersson-Schmitt & Hedlund 1990, s. 186.

52 Andersson 2011, s. 40.

53 Man har i klosterbiblioteket funnit i hast nedtecknade s.k. *reportaciones* med inblandade svenska ord, som tyder på att bröderna antecknat medan de lyssnat på varandra. Hallberg 1995, s. 102.

54 ”Be för oss, du som är en from kvinna.”

55 Undervisa–behaga–beröra.

(1 Sam 25); *fortitudo* (tapperhet) – Judit (hela Judits bok); *diligentia* (flit) – Marta (Luk 10:38–42); och *timor Dei* (gudsfruktan) – Ester (Ester 15:16–17⁵⁶).

Vishet, fortsätter Thorirus, är att bygga sin själ på ödmjukhetens fasta grund, *humilitas*, den grund Kristus lägger för oss att sedan bygga dygderna på. Den är oklok som låter sitt hus raseras av synd. Den vises hus är en inre borg, en värld av inre värdighet där man med magister Mathias ord om salighetstillståndet går fram oberörd av världens fåfänglighet och påtryckningar mot ett möte med Gud och evigt liv. Ett handfast råd från Birgittas Uppenbarelser är att lära sig vishet av en vis människa.

Tapperhet är att tåla prövningar och motgångar. Två *exempla* från kanonisationsakten berättar om händelser Birgitta var med om i Stockholm och Arboga där människor känt sig så provocerade av hennes person att de förolämpat henne grovt i både ord och handling. Birgitta ska då inte ha svarat med att tappa tålamodet, utan genom att på ett överraskande sätt ge förövarna rätt och förlåta dem och på så sätt bli herre över situationen. Genom att iscensätta dessa händelser ville djävulen få den skyddslösa änkan att vilja gifta om sig för att komma under en makes beskydd igen. Han ville dra henne bort från Gud och tillbaks till världens lockelser, men över Birgitta kunde inte djävulen råda. Åhöraren sätts i en inre rörelse från indignation över hur Birgitta behandlades till beundran av hennes själsstyrka! Det är alltså *movere* som här används av Thorirus som retoriskt grepp.

När det gäller fliten beskriver Thorirus Birgittas sociala insatser för behövande medmänniskor, hennes barmhärtighetsverk, såväl i form av konkreta tjänster som av penninggåvor och framhåller Birgittas tillit till att Gud hjälper henne om hon ger bort allt.

Gudsfruktan slutligen är det som Thorirus lägger sin etiska emfas vid. Här blir han mycket engagerad. I predikans sista fjärdedel argumenterar han med många och tydliga ord om vikten av att inte falla för det fåfängliga. Birgitta, säger han, gjorde inte det, utan tänkte

⁵⁶ Saknas i Bibel 2000.

endast på att frukta Gud. Detta var skälet till att Kristus krönte henne i evigheten som sin älskade brud.

Att smycka sig, fortsätter Thorirus, är att vanära Gud och visa otacksamhet, eftersom han skapat människorna till sin avbild. Birgitta brydde sig inte om sitt yttre, utan odlade sin inre skönhet. Fåfång skönhet är bedräglig och lurar människan bort från Gud. Vackra kläder är ett tecken på högmod, alla synders upphov. De höljer en andlig död, precis som svepningen döljer en död kropp. Det är djävulen som på det viset lägger ut sina nät. Det är klandervärt både att åtrå och att vilja bli åtrådd, för det är ett gift, även om ingen skulle dricka av det. Den som hänger sig åt fåfänga är som en kropp med en död själ. Resonemanget för tankarna till *Frau Welt*-motivet om den vackra kvinnan som får männen på knä, men vars baksida är täckt av maskar och paddor, ett mycket spritt motiv i konst, litteratur och exempelsamlingar i Tyskland,⁵⁷ där Thorirus reste mycket. Han säger i samma anda att en kristen som i sitt yttre inte visar sin tro, bär på en orm i sitt inre.

Vi ser här hur Thorirus går från en lugnt flödande ton i sin utläggning till att i avsnittet om gudsfruktan och fåfänga övergå i ett språk som i sin skärpa börjar likna Birgittas egna skarpa ordval. Det är som om han brinner för att skydda sin församling från att falla i djävulens klor. De får inte låta sig luras!

Predikan avslutas med att man genom att iaktta Birgittas förebildlighet ska arbeta på att omformas till någon som inte skyr synden av rädsla för straff och helvete, utan av kärlek till Gud så som ett barn vill göra rätt på grund av kärleken till sin far, även om inga straff finnes. Thorirus är tillbaka i lugnet igen.

57 Benesch 2012, s. 5.

2. *Corona aurea super caput eius*⁵⁸

Denna predikan finns utgiven och utgivaren uppger att författaren inte är identifierad, men skulle kunna vara antingen Acho Iohannis eller Johannes Borquardi.⁵⁹

Acho hade möjligen danskt ursprung (Malmö)⁶⁰ och inträdde i Vadstena 1416. Likt Thorirus var han betrodd med viktiga uppdrag på resor, bland annat till konciliet i Basel samt till Finland inför grundandet av dotterklostret Nådendal. Han stannade i Vadstena kloster till 1442, då han valdes till biskop i Västerås. Acho dog i Vadstena 1453.⁶¹

Johannes inträdde i klostret 1428 och var generalkonfessor ett halvår från hösten 1443. Han omtalas som en god predikant och juridiskt kunnig och hade flera reseuppdrag för klostrets räkning. Han dog 1447 på en resa till Finland.⁶²

Texten finns i flera versioner i C-samlingen, av vilka C 312, 161r–163r har valts av utgivaren.

Thema, Corona aurea super caput eius, är här hämtat från Upp 14:14,⁶³ till vilket kopplas Upp 12:1. Kvinnan med en krona av tolv stjärnor är Jungfru Maria och månen hon står på är vi syndare som likt månen hela tiden är växlande och inte förmår förbli i det goda utan hjälp från himlen. Stjärnekranen är ett smycke av dygder. I kronan finns sju liljor som är dygderna ödmjukhet, gudsfruktan, lydnad, tålmodighet, ståndaktighet, mildhet och barmhärtighet. Mellan

58 ”En gyllene krona på hans/hennes huvud”. I bibeltexten är det Människosonen som har kronan på huvudet, men här låter predikanten istället Himladrottningen bära den i början, innan den förs över till Birgitta, som tjänar som exempel på hur den enskilde kan erhålla den gyllene kronan, dvs. den himmelska saligheten. Pronomenet *eius* heter likadant i maskulinum och femininum.

59 Fredriksson 1990, s.11.

60 Det eventuella malmöitiska ursprunget resoneras det om i Silfverstolpe 1898, s. 125–126. Trovärdiga argument för att han skulle ha haft sitt ursprung i Västerås stift lämnas dock i Ekström 1939, s. 152–162.

61 Silfverstolpe 1898, s. 125–127.

62 Silfverstolpe 1898, s. 85–86.

63 Författaren anger felaktigt Jesus Syraks Vishet.

liljorna finns sju stenar som gestaltar sju andra dygder, nämligen oöverträffad dygdighet, fulländad renhet, skönhet, vishet, tapperhet, klarhet och slutligen all glädjes fullhet och andliga sötma.

Efter ett bedövande vackert *prothema* tar predikans huvuddel vid, vilken inleds i samma vackra stil, varefter det omtalas fyra huvuddygder med vilka varje människa kan göra sig värdig kronan från Gud. En femte dygd kröner allt och är den som sätter kronan på huvudet.

Den första dygden är förstås ödmjukheten och mot den ställs högmodet. Den högmodiga själen ska istället krönas med prövningarnas och vanärens krona. Likt den fånge som nere i en brunn kan se stjärnorna på dagen ska den som böjer sig i djup ödmjukhet inför Kristus klarare se Gud och himlen, medan den som står på högmodets höjd inget ser. Högmodets tre kännetecken är skrånighet i talet, ängslan i tystnaden och agg i fråga om motstånd. Ödmjukandet bör ske på fyra sätt, inför världens mäktiga, de andligt fattiga, de andligt rika och världens fattiga.

Den andra dygden är frivillig fattigdom, eftersom världens rikedomar drar en bort ifrån att tjäna Gud och girigheten gör att härlighetens krona förloras.

Tredje dygden är kroppens och själens kyskhet. Den gyllene kronan skimrar på grund av kyskheten mer strålande än allt guld. Den som lever kyskt ska Gud förhärliga på ett särskilt sätt. ”Älska alltså, mina käraste, kyskheten så att ni undflyr otukten och Herren må ge er härlighetens krona”, uppmanar predikanten sitt auditorium och illustrerar avsnittet om kyskheten med hela fyra *exempla* där på olika sätt vinsten framhålls med att leva kyskt, liksom det goda i att även vakta sin mun och sitt hjärta, eftersom den som syndat i detta livet efter döden ska mista all glädje och kronan falla från hans huvud.

Kyskhetens dygd får av predikanten en extra betoning genom att den illustreras med så många *exempla*. Hans hängivenhet för ämnet framstår också tydligare genom att tilltalet *Karissimi*, Mina käraste, som normalt inleder predikans båda avdelningar, *prothema* och *expositio*, skjuts in mitt i en uppmaning att älska kyskheten.

Fjärde dygden är de till varandra gränsande barmhärtigheten och kärleken, i synnerhet med avseende på de fattiga. Ett långt *exemplum*

från *Liber apum*⁶⁴ om en storman som gav sina kläder till en fattig samt ett kortare om Birgittas givmildhet och omvårdnad av de fattiga och sjuka illustrerar, nästan helt utan kommentarer av predikanten.

Den extra femte dygden, den som kröner människan med fullkommandet, är uthållighet och orubblighet i goda förehavanden. Den som är trogen ända till döden ska krönas med livets krona, vilket illustreras av ett *exemplum* om fyrtio martyrer där en av dem inte höll ut, utan avföll. Hans krona gavs istället åt en hedning som bevitnat allt, kommit till tro och tagit hans plats.

Inte heller vid denna text anges det för vem den är tänkt, men med tanke på de många fängslade *exempla* den berikats med och det i själva predikotexten oerhört vackra uttrycket, håller jag för troligt att det är för folket den är tänkt. Jag tycker mig se ett något stramare sätt att uttrycka sig i predikningar som vänder sig till klosterfolk och präster. Det säkraste kriteriet för att det här rör sig om en predikan till folket är dock tilltalsordet *Karissimi*. Det maskulina ordet används i latinet när både män och kvinnor finns i gruppen som tilltalas. Således måste det vara vanligt folk som här adresseras, eftersom systrarna aldrig fick vistas där män fanns. Det feminina *Karissime* används när det enbart är kvinnor närvarande, alltså i predikan till systrarna. Till ett prästkollegium används tilltalsfraser av typen *Reuerendi patres mei et domini precarissimi/metuendi!*⁶⁵

Syftet i denna predikan är att behaga och beröra åhörarna, medan det torrt undervisande draget är starkt nedtonat. Detta märks framför allt på det generösa användandet av *exempla*. Dessa berättelser, som förvisso syftar till att lära åhörarna något, är mer lättillgängliga och lättare att minnas för oskolade lyssnare än det mer argumenterande resonemang vi mötte hos Thorirus Andree, och som kan upplevas lite torrt, men som jag trots det menar vänder sig till folket. Denna skillnad förstärks av det vackra språket, som även det bidrar till att behaga åhörarna och få dem att lyssna. Det gör att predikanten trots

64 Binas bok, *Bonum universale de apibus* av Thomas av Cantimpré, en allegori om ett bisamhälle som handlar om relationerna mellan över- och underordnade, skriven 1257–1263. ”Thomas of Cantimpré” 2017.

65 ”Mina vördnadsvärda fäder och nådigaste/mest vördnadsbjudande herrar!”

allt lyckas bedriva god undervisning, eftersom han förmår fånga uppmärksamheten, något som med en retorisk term kallas *captatio benevolentiae*. Han lyckas alltså visa hur man ska göra för att erövra den krönande dygden och själv vinna salighetens krona. Strukturen för en tematisk predikan är tydligare än vi sett hos Thorirus i det att den har huvuddelar och underavdelningar. En tydlig struktur torde också underlätta lärandet och minnet hos åhörarna.

Den etiska emfasen ligger i denna predikan på ödmjukheten och kyskheten samt på troheten mot Gud i den krönande dygden. Det är första, tredje och femte dygden och dessa avsnitt är, mer än andra och fjärde dygden, både tydligt strukturerade med underavdelningar och rikt utrustade med *exempla*, så att predikanten ger intryck av att vilja betona dessa tre som de viktigaste stegen i klättrandet mot fullkommandet: Har man ödmjukhet och kyskhet, kröns man med den gyllene kronan. Det är en betoning av det positiva, ett hjärtats tilltal, som präglar denna predikan.

3. *Die canonizacionis beate Birgitte in secundis vespis*⁶⁶

Författare till den tredje predikan är Nicolaus Ragvaldi, som i två perioder under 1500-talets första år var Vadstena klostrets general-konfessor, däremellan ett par år på samma position i Reval.⁶⁷ Han verkar också ha varit en av dem som förde Vadstenadiariet, närmare bestämt åren 1498–1499.⁶⁸

Predikan, som inte är utgiven, återfinns i handskriften C 303, 176r-186r, en volym med helgonpredikningar av Nicolaus, skrivna efter hans inträde 1476.⁶⁹ Han dog 1514 och närmare än så kommer vi inte dateringen av denna predikan.

*Thema, Lucerna fulgoris illuminabit te,*⁷⁰ är från Luk 11:36. Evangelieperikopen för den Heliga Birgittas kanonisationsdag är enligt

66 ”På den saliga Birgitta kanonisationsdag, vid andra vespem.”

67 Maliniemi 1942, s. 64–65.

68 Maliniemi 1926, s. 145.

69 Andersson-Schmitt, Hallberg & Hedlund 1991, s. 18.

70 ”En lampas ljus ska belysa dig.”

Breviarium Lincopense Luk 11:33 och framåt, texten om att ögat är kroppens lampa.⁷¹ Predikotillfället anges av Nicolaus till andra vespern, då man efter flera predikotillfällen under dagen nått slutet av perikopen.⁷²

Situationen är helt klart en predikan till folket, då Nicolaus hälsar sin församling med ord om att de kommit dit för att de söker ljuset från Guds nåd, eftersom de fruktar syndens mörker.⁷³ Detta ljus, säger Nicolaus, förmedlas av Jungfru Maria och från henne via Birgitta till oss. Predikanten är mycket tydlig med att även någon som har dygder lika många som Paradisets träd, blommor och örter förlorar allt om han har en enda dödssynd som han inte ångrar och gottgör. Icke ångrade, bekända och gottgjorda dödssynder leder obönhörligen till den eviga döden för själen, vilken är katastrofal i jämförelse med kroppens tillfälliga död.

Syftet är att upplysa och undervisa och det gör Nicolaus så ordentligt att predikan i långa stycken ger intryck av föreläsning. Strategin är *movere* för att få människor att inse allvaret, nästan skrämmas. Vi ser i det följande hur det blir tydligt:

Högmodet är den farligaste av synderna och den man speciellt ska akta sig för. Efter en lång utläggning om högmodets faror, som vänder Guds ansikte från människan och gör henne oemottaglig för nåden, gås de sju dödssynderna igenom: högmod, girighet, frosseri, otukt, vrede, avund och lättja. De fyra sista har graderingar som god/naturlig, förlåtlig och dödlig. Girighet och frosseri presenteras med sina följdssynder. Alla dödssynderna utgör följder av högmodet.

Sedan presenteras, med tanke på att det är kanonisationsdagen, Birgittas meriter och heliga liv. Hennes grunddygd är ödmjukheten, grunden för alla andra dygder. Denna har hon lärt av Kristus själv, vilket resulterat i en allt överskuggande kärlek till Gud. Församlingen uppmanas älska Gud så som Birgitta gjorde. Denna kärlek

71 *Breviarium Lincopense*, Index (Fasciculus 4:1), s. 75.

72 Jag tackar Erik Claeson för denna upplysning.

73 Det ovan förda resonemanget angående tiltalsordet *Karissimi* i *Corona aurea super caput eius* kan överföras direkt även på denna predikan, vilket alltså styrker att den vänder sig *ad populum*, till folket.

har fem kännetecken: undvikande av synd, goda gärningar utförda med glatt hjärta, kärleken till nästan (såväl vänner som fiender), tålmodighet gentemot det onda som drabbar samt givmildhet och omsorg genom barmhärtighetsverken.⁷⁴

Nicolaus tar upp frågan om varför alla som kommer till Vadstena för att be om helande från sjukdom inte bönhör och förklarar att alla inte helas kroppsligen, men att det andliga helandet efter ånger, bekännelse och botgöring är ett större mirakel. Han betonar biktens nödvändighet och säger att den som går in och ut genom Förlåtelsens port i kyrkans östra gavel ska få gudomlig kärlek genom det trons ljus han möter.⁷⁵ Sju *exempla* hjälper församlingen att förstå vad Nicolaus vill förmedla och framhäver vikten av bikt. Han lägger sin etiska emfas vid att vända all synd ryggen, särskilt högmodet, upphovet till alla andra synder. Detta märks i hans noggranna genomgång av alla huvudsynder och några av deras följsynder, graderade som naturliga, förlåtliga eller dödliga.

Världen i Vadstena och Vadstena i världen

Utöver det reciterande av de kateketiska grundstyckena trosbekännelsen, Fader Vår och Ave Maria, som förekommit i gudstjänsten och befäst dem i människors minne, har även predikan varit ämnad att tillhandahålla väsentlig kunskap för den kristnes frälsning.⁷⁶ Detta uppfyller samtliga tre redovisade predikningar väl. De griper sig dock an uppgiften på olika sätt, vilket vi ska se i det följande.

Sedan bikten från Fjärde Laterankonciliet 1215 utvecklats till ett sakrament blev syndamedvetenheten avgörande för dess avläggande. Bikten blev ett salighetsmedel och kravet på dess fullständighet var därför absolut. Huvudsynderna med species, avkommor, var viktiga att få insikt om, men mot slutet av medeltiden blev också en mängd

74 Enligt Birgitta är den som tjänar Gud immun mot smitta, då sjukdom kommer av synd. Alltså kan den kristne med frimodighet ägna sig åt vården av de sjuka (jfr Langum 2016, s. 10).

75 Birgitta, *Extr.* 31.

76 Kilström 1958, s. 108.

andra kategorier, varav dekalogen var den viktigaste, nödvändiga att känna till. Vid tiden för Nicolaus Ragvaldis predikan hade de kategorier som skulle gås igenom vid bikten vuxit till en djungel.⁷⁷ Detta märks dock inte i hans predikan, som är klart fokuserad på huvudsynderna och några få underavdelningar. Tydligt är dock att han varit medveten om utvecklingen. Han kallar huvudsynderna för dödssynder, eftersom de, om de inte biktas, leder till själens eviga död, en senmedeltida utveckling av terminologin.

I en annan av Nicolaus predikningar syns det tydligt att han är medveten om vad den kateketiska undervisningen ska innehålla. Det är i en predikan på S:t Henriksdagen i C 362, 62r-68r, där han säger att S:t Henrik visste att predikan för folket borde innehålla undervisning om ”de tolv trosartiklarna, de sju huvudsynderna, de tio buden, de sju sakramenten, de sju andegåvorna, saligheterna och andra moraliska ämnen.”⁷⁸

Nicolaus uppställning av synderna är inte i samma ordning som varken Gregorius eller Hugos av S:t Victor. Inte heller fullföljer han Hugos soteriologiska schema, av vilket varianter finns hos de i Sverige inflytelserika Laurentius av Vaksala och magister Mathias, skrifter han säkerligen var förtrogen med, eftersom de fanns i klosterbiblioteket. Som botemedel mot högmodets synd anger han Kristi död och den egna.⁷⁹

Ett tydligt inflytande från nominalismens tankar om den fria viljan som grund för synden gör sig alltså här gällande. Det är inte en inre beskaffenhet, en *habitus*, som är orsak till synden.⁸⁰ Därmed blir det heller inte ett arbete på att omforma själen och sinnelaget till större Kristuslikhet, en Kristus-habitus, som anges som lösningen på

77 Kilström 1958, s. 113–115.

78 ... *de XII articulis fidei, vel de VII viciis capitalibus vel de X preceptis, vel de VII sacramentis, vel de VII donis Spiritus Sancti, vel de beatitudinibus et aliis materiis moralibus* ... Maliniemi (ed.) 1942, s. 340.

79 Detta med den egna döden som botemedel kan tyckas märkligt, men Nicolaus utvecklar sedan sin tankegång och förklarar att man motstår syndens frestelse genom att ta sin tillflykt till Kristi lidande, samtidigt som man betänker sin egen död.

80 Kilström 1958, s. 131.

hur man undkommer benägenheten att synda, utan snarare en uppmaning att kopiera helgonens, t.ex. Birgittas föredömliga handlande. Birgittas föredömlighet och Bibeln är det som ska upplysa syndaren så att han av egen vilja kan *välja* det rätta handlandet. Ändå framhåller Nicolaus lite motsägelsefullt högmodet som roten till alla andra synder och ödmjukheten som roten till alla dygder. Detta är förvisso traditionell kyrklig lära, men innebär att *superbia* respektive *humilitas* då ändå utgör en *habitus* som styr handlandet.

Nicolaus vinnlägger sig om skolastikens gradering av synderna som naturliga, veniala (förlåtliga) eller mortala (dödliga) samt om deras kausalsamband. Omständigheterna kring den begångna synden var viktig för giltig absolution och rätt botgöring.⁸¹ Nicolaus befinner sig i det senmedeltida övergångsskede som blandar gammalt och nytt.

Till skillnad från Nicolaus, som utgår från huvudsynderna, utgår de båda första predikningarna istället från en uppsättning dygder. Kilströms konstaterande av dygdernas grupp såsom icke enhetlig⁸² är uppenbart riktigt, eftersom uppräkningsarna av dygderna skiljer sig från varandra. Dygderna är här inga föreskrifter, utan karaktärsegenskaper hos de människor som lever i nåden. De utgör hjälpmedel för barmhärtighetsverken i kampen mot huvudsynderna och förverkligandet av *caritas*⁸³ och det får man misstänka är anledningen till att dessa kategorier blandas så som här i predikan ett och två.

Barmhärtighetsverken visar på att det kristna livet fungerar rätt. Thomas av Aquino behandlar dem som både funktioner av och vägen till *caritas*, kärleken till Gud och nästan.⁸⁴ Så behandlar han även

81 Kilström 1958, s. 119, 140.

82 Kilström 1958, s. 283.

83 Kilström 1958, s. 259.

84 Thomas använder termen *dilectio* för kärleken till Gud och nästan och *caritas* som det mer övergripande ordet för kärlek: *Sicut iam dictum est, tota lex Christi dependet a caritate. Caritas autem pendet ex duobus praeceptis; quorum unum est de dilectione Dei, reliquum de dilectione proxime.* ("Såsom nu sagts, beror hela Kristi lag på kärleken. Kärleken däremot beror av två bud, av vilka det ena avser kärleken till Gud, det andra kärleken till nästan.") Thomas de Aquino,

dekalogen, som han menar är anvisningar för förverkligandet av det dubbla kärleksbudet.⁸⁵ Den Helige Andes gåvor sätts av predikanterna också in i dygdeläran.

Thorirus, som både blandar goda egenskaper från olika kategorier och visar tecken på att vara direkt eller indirekt influerad av Thomas, rör sig således med två huvuddygder (vishet och tapperhet), ett barmhärtighetsverk (flit) och en andegåva (gudsfruktan). Han går sedan på Thomas linje som är att rädsla för straff inte är något fullgott skäl att avstå från synd. Rädslan ska avse risken att bli skild från Gud.⁸⁶

Författaren till den andra predikan ställer på klassiskt vis upp ödmjukheten som den förnämsta dygden och motsatsen till högmodet. Den fjärde dygden är barmhärtigheten och kärleken, vilka hör ihop, något som också framhålls av Thomas av Aquino. De övriga tre dygderna tycks mig vara inspirerade av klosterlöftena: framför allt frivillig fattigdom och kyskhet, men även den femte dygden som är uthållighet och orubblighet. Den skulle kunna jämföras med klostrens uppmaning till *stabilitas*. Lydnaden, som också ingår i klosterlöftena nämns dock inte.⁸⁷

Av den ovan gjorda genomgången kan slutsatsen dras att vadstenabrödernas predikan på många punkter överensstämmer med det skolastiska tänkandet kring den frälsningsnödvändiga undervisningen, i den mån denna kunde sägas vara enhetlig. Jämförelsen med några av de centrala litterära verken på området visar på det. De här valda predikanterna reste alla ut i Europa, fick impulser vid t.ex. koncilierna och uppdaterade och utökade klostrets bibliotek. Sannolikt hörde de då också kontinentala predikningar. Thomas av

Collationes.

85 Kilström 1958, s. 259–260.

86 Kilström 1958, s. 153. Thomas anger budorden som rädsans upphov, men säger att de egentligen uttrycker det dubbla kärleksbudet, alltså *caritas*. Bud 1–3: Gud, bud 4–10: nästan. Thorirus tar inte upp detta.

87 Fattigdom, kyskhet och lydnad utgör ”de evangeliska råden”, råd för den som vill uppnå fullkomlighet (Borgehammar 2006, s. 96). Det är möjligt att predikanten ser en koppling mellan den femte dygden och lydnaden, men det sägs i så fall inte.

Aquino verkar ha haft direkt eller indirekt inflytande och ekon av magister Mathias hörs ibland. Hugos av S:t Victor soteriologiska schema, eller någon efterföljares, syns däremot inte tydligt i dessa predikningar, inte ens i den tidigaste. Någon tydlig steg-för-steg-lösning från syndens habitus till dygdens syns inte och inte heller är tanken på synderna som sjukdomar, som Langum presenterar i sin bok, behandlad. Förmågan att motstå synden övas bäst med att ta efter Birgittas ödmjukhet och hennes sätt att se på tillvaron, livet och döden, rätt och fel, att vara uppmärksam på djävulens försåt och se på hur Birgitta hanterat uppkomna situationer. Birgitta själv blir alltså i sin fullkomlighet det bästa pedagogiska redskapet för predikanterna, vilket kan ha gjort schematiken överflödig.

Ett tydligt birgittinskt särdrag är förstås den tyngd Birgittas Uppenbarelser tillmäts. De står inte Bibeln långt efter i auktoritet.⁸⁸ När ämnet för studiet som här, ligger på det moraliska planet blir det än mer tydligt, då merparten av Birgittas texter berör moraliska ämnen.⁸⁹ Om hon i sitt dagliga liv var en tystlåten person med sänkt blick, som Acho Iohannis säger i en annan predikan,⁹⁰ var hon desto kraftfullare då hon förmedlade gudomliga ord till människornas rätelse – men så var ju orden då inte heller hennes egna och plikten desto större att nå ut. Detta avspeglas i predikanternas stundtals kraftfulla uttryck, exempelvis när Thorirus talar om gudsfruktan och att inte låta sig fångas av fåfängan.

Det begränsade urvalet predikningar här gör dock att slutsatserna inte kan tas för generella. Jag kan utifrån detta ringa material inte veta om det jag konstaterat för dessa också gäller andra av vadstena-

88 Bröderna kritiserades för sitt användande av Birgitta som auktoritet på ett sätt som jämställde såväl henne med de stora kyrkolärarna som hennes Uppenbarelser med den bibliska uppenbarelsen. Kritiken kom framför allt från Jean Gerson vid konciliet i Konstanz, dit Thorirus Andree skickades som klostrets sändebud. Härdelin 2009, s. 11–13.

89 I *Rev.* VI 39 finns en lång berättelse om huvudsynderna och hur de övervinns. Det är anmärkningsvärt att Nicolaus inte använt sig av den, men möjligen kan den ha använts i fastepredikningarna. Kilström 1958, s. 207.

90 *In canonizacione beate Birgitte*. Vitalis (ed.) 1991, Vitalis (övers.) 1992. Denna predikan återfinns i C 335, 237v–241r.

brödernas predikningar. För att kunna säga något med större säkerhet skulle ett betydligt större underlag behövas.

Kanonisationsdagen som vallfartsdag

Till sist en kort reflektion över att den Heliga Birgittas kanonisationsdag ansågs lämplig för kateketisk predikan, utöver all helgonpredikans allmänna inbjudan att tala om dygder och goda föredömen. Väntades extra mycket folk? Datumet 7 oktober ligger långt från den obligatoriska bikterminen i quadragesimal-fastan. Även om tidpunkten ligger bra efter avslutat skördearbete kan man inte utan vidare förutsätta att tillströmningen av pilgrimer var stor. Det fanns två Birgitta-dagar till, translationsdagen 28 maj och den himmelska födelsedagen 23 juli.⁹¹ Den förra inföll inom den hektiska vårbrukstiden 6 maj – 24 juni, då festpredikan endast hölls om den inföll på en söndag,⁹² men den senare låg i tid mellan slåtter och skörd och dessutom nära den största pilgrimsdagen, *S:t Petrus ad vincula*, den 1 augusti med sin omfattande avlat. 7 oktober var tillika landsfest och firades således med hög firningsgrad i alla landets kyrkor. Dock föreskriver *Liber usuum*, brödernas sedvanebok, vesperpredikan på de dagar då det kunde förväntas större sammankomster och anger Birgittas kanonisationsdag som en av dem.⁹³

Det finns också några indikationer på att det skulle kunna ha varit en viss tillströmning utifrån. En är Nicolaus Ragvaldis predikoinledning, där han kommenterar att människor kommit dit just den dagen därför att de söker Guds nåds ljus i fruktan för syndens mörker och längre fram i predikan att många också kommer för att be om kroppsligt helande. Predikan uppges dessutom ha framförts vid andra vespern, vilket bekräftar fler predikotillfällen den dagen än andra

91 Borgehammar 2006, s. 93. Dessa firades endast i Linköpings stift, men det var till ytan större då än det är idag.

92 Andersson 1993, s. 202.

93 Risberg (ed.) 2003, cap. 24 § 221: *Et quociens apud monasterium stacio seu notabilis concursus fuerit populorum, utputa in festis Annunciacionis Marie, Penthecostes, Iohannis Baptiste, beati Petri advincula et Canonizacionis beate Birgitte, ad utrasque vesperas solent fieri sermones.*

dagar, något som tyder på fler åhörare än vanligt. Det finns också en notis i Vadstenadiariet år 1469 om inledningen till ett försök till statskupp som skulle ha skett ”under vår moders, heliga Birgittas kanonisationsfests oktav, då många frälsemän var här i Vadstena”, som skulle kunna tyda på en viss tillströmning av pilgrimer.⁹⁴

Svaret på om man kom i större skaror till Vadstena för Birgittas kanonisationsfest tycks med förhandenvarande material svårt att säkert ge. Det finns indikationer åt det hållet, men hur stora skarorna var framgår inte.

Men i brittsommartid kunde pilgrimen stiga in genom Förlåtelsens port och låta förkunnelsens ord sjunka in i hjärta och sinne. Han skulle sätta fingrarna i väggens blankslitna hål och föras närmare sitt fullkomnande. Sången utan tid skulle ljuda i hans hjärta och med örat mot himlen skulle han hitta vägen hem.

Summary

Katarina Hallqvist, B.Th.

Centre for Theology and Religious Studies (CTR), Lund University, Sweden

katarina.hallqvist@hotmail.se

The Perfect Man

Spiritual Guidance on the

Via Perfectionis in Three Sermons from Vadstena Abbey

Living in the Middle Ages was living drawn into the ever ongoing drama of Salvation. At stake was the great conundrum of how to live one's life in order to reach eternal life in Heaven. Having reached the final days of life the ritual of proper dying, the *Ars moriendi*, proposed to the dying person a number of questions that ought to be answered with a Yes.

For this purpose an educational system developed where every person was taught about the foundations of Christian belief, the

⁹⁴ Gejrot (ed.) 1996, s. 348/349, § 797.

Credo, the Pater Noster and the Ave Maria. Furthermore it was necessary to know about sin, since the sacrament of confession had to be comprehensive in order to give full absolution. Teaching about sin and virtue and how to develop into a better person was transmitted by the Church through preaching and confession.

Gregory the Great had written about the seven capital sins, derived from the root of pride. In the twelfth century Hugh of St. Victor made a scheme of categories of seven, where he pointed out several steps of progress from a capital sin towards beatitude. From the state of sin a person should use first the relevant prayer from the seven prayers of the Pater Noster. Then he should take the next step to one of the seven gifts of the Spirit, then one of the capital virtues and after that reach the state of beatitude and be able to enter into Paradise.

This scheme of Hugh had an immense influence on medieval thinking and was followed by many others in edifying literature. Due to the words of Gregory the Great, capital sin and virtue were regarded as the cause of other sins or virtues. Sin and virtue were states of mind, *habiti*, and every person had to work oneself away from sin and build the *habitus* of virtue in heart and mind. In the Later Middle Ages the philosophical school of nominalism became influential and the power of will was emphasized. Through education every person should be able to choose the right way of life by means of free will.

In this essay, questions are asked about how this education was handled in the preaching of the Vadstena brethren. I have chosen three sermons for the Canonization Day of St. Birgitta, the foundress of the Abbey. My purpose has been to analyze each of them considering the situation of their delivery, their purpose and the strategy used by the preachers to achieve their purpose. I have sought their ethical emphasis in order to see what appears to have been most important to teach. Further, I have asked why the Canonization Day of St. Birgitta was considered a day when moral teaching should be preached and searched an answer in the possibility of a greater concourse of pilgrims. As a result I have found that, though the material is far too small to say anything in general, the brethren seem to have been aware of scholastic thinking about sin and virtue, though they

do not use any scheme of edifying steps for the soul. Perhaps the reason for that is the excellent pedagogical instrument provided by St. Birgitta herself in her *Revelations*.

Källor och litteratur

Opublicerade källor

Hos författaren:

Thorius Andree, "On Saint Birgitta, Our Glorious Mother", C 259, fol. 59r-61r, i engelsk övers. från latinet av S. Borgehammar.

Nicolaus Ragvaldi, "On the Canonization Day of Blessed Birgitta at Second Verspers", C 303, fol. 176r-186r, i engelsk övers. från latinet av S. Borgehammar.

Litteratur

- Andersson, Roger. 1993. *Postillor och predikan. En medeltida texttradition i filologisk och funktionell belysning*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia.
- Andersson, Roger. 2001. *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare. En studie i svensk medeltidspredikan på den 8:e söndagen efter trefaldighet*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia.
- Andersson, Roger. 2011. "Sermon Manuscripts of Different Kinds". *Medieval Sermon Studies* 55, s. 31-44.
- Andersson, Roger. 2015. "Magister Mathias och predikan i Vadstena kloster". *Kyrkohistorisk årsskrift* 115, s. 174-190.
- Andersson-Schmitt, Margarete & Monica Hedlund. 1990. *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*. Band 3: *Handschriften C 201-300*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Andersson-Schmitt, Margarete, Håkan Hallberg & Monica Hedlund. 1991. *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*. Band 4: *Handschriften C 301-400*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Augustinus, *De doctrina christiana*: Augustinus. *Tolkning och retorik*. Övers. Lars Nyberg. Skellefteå: Artos, 2006.
- Benedictus Reg. Ben.: Ingmar Svantesson OSB, ...och jag visste det inte! *Kommentarer till den Helige Benedictus regel*. Skellefteå: Artos, 2013.
- Benesch, Andrea. 2012. *Frau Welt. Ein Motiv im Wandel der Zeit. Analyse der Verserzählung "Der Welt Lohn" Konrads von Würzburg*. München: GRIN Verlag.
- Bibel 2000. Bibelkommissionens översättning.
- Biblia Sacra Vulgata*, ed. Robert Weber & Roger Gryson 1969. Fünfte, verbesserte Auflage 2007. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Birgitta, *Extr.*: *Den heliga Birgittas Reuelaciones extrauagantes*, ed. Lennart Hollman (Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet. Ser. 2: Latinska skrifter, V). Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1956. [Sv. övers. i Birgitta, *Upp.*, bd IV, ”Bifogade uppenbarelsen”.]
- Birgitta, *Reg. Salv.*: Sancta Birgitta, *Opera minora*, I: *Regula Saluatoris*, ed. Sten Eklund (Samlingar utg. av Svenska fornskriftsällskapet. Ser. 2: Latinska skrifter, VIII:1). Lund: Berlingska, 1975. [Sv. övers. i Birgitta, *Upp.*, bd IV, ”Frälsarens ordensregel”.]
- Birgitta, *Rev.* VI: Sancta Birgitta, *Revelaciones*, Lib. VI, ed. Birger Bergh (Samlingar utg. av Svenska fornskriftsällskapet. Ser. 2: Latinska skrifter, VII:6). Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1991. [Sv. övers. i Birgitta, *Upp.*, bd III, ”Sjätte boken”.]
- Birgitta, *Upp.*: Den Heliga Birgitta. *Himmelska Uppenbarelsen*, bd I–IV. Övers. Tryggve Lundén. Malmö: Allhem, 1957–1959. Tillgänglig: <https://litteraturbanken.se/forfattare/LundenT/titlar> (Hämtad 2018-05-28).
- Borgehammar, Stephan. 1990. ”De dedicatione ecclesiae”. Göran Dahlbäck (red.), *I Heliga Birgittas trakter*, s. 151–167. Uppsala: Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet.
- Borgehammar, Stephan. 2006. ”En legend till firandet av Birgittas kanonisationsdag”. Saras Risberg (red.), *Dicit Scriptura*, s. 91–134. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia.
- Breviarium Lincopense*, ed. Knut Peters, post mortem editoris curantibus Bengt Strömberg, Inge Peters, Karl-Erik Wallin (Laurentius Petri Sällskapets Urkundserie, V 1–4:2). Uppsala 1950–1958.
- Claeson, Erik. 2014. ”Låt inte vår vilja ske utan Jesu Kristi”. *En undersökning av generalkonfessor Nicolaus Ragvaldis predikningar till systrarna i Vadstena kloster 1501–1506*. Masteruppsats, Lunds univ.
- Ekström, Gunnar. 1939. *Västerås stifts herdaminne*. Bd I: *Medeltiden och reformations-tiden*. Falun: Aktiebolaget Gustaf Blids Bokhandel.
- Fallberg Sundmark, Stina. 2009. ”Om konsten att dö på rätt sätt”. Markus Hagberg (red.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*, s. 35–67. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Fredriksson, Anna (ed.). 1990. *Corona aurea super caput eius. A Vadstena Sermon*. Uppsala: Uppsala University, Department of Classical Philology.
- Gejrot, Claes (ed.). 1996. *Vadstenadiariet. Latinsk text med översättning och kommentar*. Stockholm: Kungl. Samfundet för utgivande av handskrifter rörande Skandinavians historia.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*: S. Gregorii Magni *Moralia in Iob. Libri XXXIII–XXXV*, ed. Marcus Adriaen (Corpus Christianorum. Series Latina, 143 B). Turnhout: Brepols, 1985.
- Hallberg, Håkan. 1995. ”Reportaciones Vadstenenses – über das Predigen im Kloster Vadstena um 1430”. Monica Hedlund (red.), *A Catalogue and Its Users. A Symposium on the Uppsala C Collection of Medieval Manuscripts* (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis, 34), s. 101–114. Uppsala: Uppsala universitet.

- Härdelin, Alf. 2009. "Jean Gerson – en senmedeltida praktisk teolog". Markus Hagberg (red.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*, s. 11–34. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Jørgensen, Johannes. 1942. *Den heliga Birgitta av Vadstena. Första delen (1303–1349)*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Kilström, Bengt Ingmar. 1958. *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden*. Lund: CWK Gleerup/Almqvist & Wiksell.
- Källström, Hanna. 2011. *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund* (Bibliotheca Theologiæ Practicæ, 89). Skellefteå: Artos.
- Langum, Virginia. 2016. *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
- Letzter, Eva-Marie. 2013. "Teaching by Example: *Exempla* Used in Birgitta's Revelations and in Old Swedish Popular Sermons". Claes Gejrot, Mia Åkestam & Roger Andersson (red.), *The Birgittine Experience: Papers from the Birgitta Conference in Stockholm 2011*, s. 288–304. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Mathias Lincopensis, *Homo conditus: Magistri Mathiae canonici Lincopensis opus sub nomine Homo conditus vulgatum*, nunc primum ed. Andreas Piltz (Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet. Ser. 2, Latinska skrifter, 9:1). Uppsala: Svenska Fornskriftsällskapet, 1984.
- Malin[iemi], Aarno. 1926. "Studier i Vadstena klostrets bibliotek". *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen* 13, s. 129–153.
- Maliniemi, Aarno. 1942. *De S. Henrico. Episcopo et martyre. Die mittelalterliche Literatur über den Apostel Finnlands. II: Legenda nova. Sermones* (Finska Kyrkohistoriska Samfundets Handlingar, XLV:2). Helsingfors: Finska Kyrkohistoriska Samfundet.
- Newhauser, Richard G. & Susan J. Ridyard (ed.). 2012. *Sin in Medieval and Early Modern Culture. The Tradition of the Seven Deadly Sins*. York: York Medieval Press.
- Nilsson, Bertil. 2005. "Linköpingskyrkan i västeuropeiskt kyrkorättsligt perspektiv". Kjell O. Lejon (red.), *Diocesis Lincopensis. II: Medeltida internationella influenser*, s. 52–77. Skellefteå: Norma.
- Piltz, Anders (övers.). 1986. *Magister Mathias. Vägen till Jerusalem. Valda texter ur Homo conditus*. Uppsala: Katolska bokförlaget.
- Risberg, Sara. 2003. *Liber usuuum fratrum monasterii Vadstenensis. The Customary of the Vadstena Brothers. A critical edition with an Introduction*. Diss., Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Rivers, Kimberly A. 2010. *Preaching the Memory of Virtue and Vice. Memory, Images and Preaching in the Late Middle Ages*. Turnhout, Brepols.
- Silfverstolpe, Carl. 1898. *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Thomas de Aquino, *Collationes: Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino Collationes in decem praeceptis*. Reportatio Petri de Andria. Tillgänglig: www.corpusthomaticum.org/cac.html (Hämtad 2018-05-01).

- ”Thomas of Cantimpré” 2017. Wikipedia. Tillgänglig: http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_of_Cantimpr%C3%A9 (Hämtad 2017-12-26.)
- Wenzel, Siegfried. 2015. *Of Sins and Sermons*. Leuven: Peeters.
- Vitalis, Henrik (ed.). 1991. *In canonizatione beate Birgittae. A Vadstena Sermon*. Uppsala: Uppsala University, Department of Classical Philology.
- Vitalis, Henrik (övers.). 1992. ”På S:ta Birgittas kanonisationsdag”. Stephan Borgehammar (red.), *Från tid och evighet. Predikningar från 200-tal till 1500-tal*, s. 251–263. Skellefteå: Artos. (Tillgänglig som pdf-fil på www.artos.se.)

”Allt efter vars och ens fattningsgåvor!”

*Predikningar till präster, ordenssystrar och lekfolk
från Vadstena klostrets bibliotek*

ERIK CLAESON

Eftersom predikan är ett av de mest centrala instrumenten för den pastorala omsorgen, har det i alla tider ansetts nödvändigt att åhörarna genom predikan får veta vad de skall tro och hur de skall praktisera det kristna budskapet.¹ Det intima bandet mellan predikan och själavård (*cura animarum*) uttrycks i Fjärde Laterankonciliet (1215) tionde kanon, där biskoparna uppmanas att insätta män som kan predika och undervisa, både i ord och handling. Vidare sägs det där att de präster som sätts att predika skall höra bikt, ålägga bot och ha omsorg om själarnas frälsning.² Predikans särskilda ställning och funktion uttrycks med orden: ”Bland de saker som hör till frälsningen av Guds folk är framförallt födan från Guds ord nödvändig, eftersom på samma sätt som kroppen närs av fysisk föda, får själen föda genom den andliga maten”.³

En förutsättning för att predikan skall fylla sin funktion är att dess budskap är förståeligt för åhörarna. Konkret betyder det att predikanterna måste anpassa språk och innehåll efter auditoriets bildnings- och kunskapsnivå. I Vadstena kloster, som grundades av den heliga Birgitta (d. 1371) men invigdes först 1384, hade predikan en central plats.⁴ Prästbröderna i klostret hade att förhålla sig till

1 Jfr Stansbury 2010, s. 25.

2 Decrees I, s. 239 f.

3 Decrees I, s. 239 f.

4 Klostret skulle bestå av 60 systrar, 13 prästbröder, 4 diakoner och 8 lekbröder (Birgitta, *Reg. Salv.* 12, § 150–153, övers. HU IV, s. 27). Kapitel 15 av ordensregeln *Regula Salvatoris* behandlar prästbrödernas uppgifter. Där stadgas

anvisningar och bestämmelser om predikan, där det bland annat betonas att predikan skall anpassas till åhörarnas fattningsnivå. I heliga Birgittas *Revelaciones Extravagantes* kapitel 23 uppmanas predikanterna att använda ”enkla och få ord”, så att åhörarna ”skall kunna följa med och inte tröttnas ut av utförlig deklamation av onödiga ord”. Predikanten skall inte ”framföra tillkrånglade formuleringar på smickrares sätt, inte använda sig av en alltför komplicerad disposition utan han bör anpassa allt efter åhörarnas fattningsgåvor”. Predikanterna skall vidare ”framlägga ... Bibeln och mina, min moders och mina helgons ord, Vitae patrum och helgonmiraklen, trosbekännelsen och för övrigt botemedel mot frestelser och laster allt efter vars och ens fattningsgåvor.”⁵ Utifrån den birgittinska tanken om predikan, såsom den här framställs, bör den anpassas vad gäller *språk, källor och andliga råd*.

Denna artikel behandlar hur predikanterna i Vadstena kloster predikade för tre olika grupper av åhörare – präster, ordenssystrar och lekmän – för att de skulle förstå och praktisera predikans budskap och därigenom nå det eviga livet.⁶ Genom att undersöka bevarade predikningars ämnen, språk, källor och kateketiska aspekter är syftet att visa hur dessa skiljer sig åt beroende på vilken grupp av åhörare predikanterna vänder sig till, med andra ord hur predikan-

det att de skall ägna sig åt gudstjänst, studium, bön och predikan (Birgitta, *Reg. Salv.* 15, § 173–174, övers. HU IV, s. 27). Mer om detta nedan.

5 *Qui predicant veritatem meam, debent habere verba simplicia et pauca ... vt homines venientes delonge capere sufficiant et non attediantur in prolixitate et declamacione verborum superfluatorum. Nec debent proferre verba contorta more adulancium, nec multiplicare incisiones et distinciones capitulorum siue subtilitates leoninitatum, sed omnia moderare iuxta capacitates audiencium. ... Ideo ... proponant ... Bibliam et ista verba mea et dilecte matris mee sanctorumque meorum, Vitas patrum et miracula sanctorum, symbolum fidei, remedia quoque contra temptationes et vicia secundum vniuscuiusque capacitatem* (Birgitta *Rev. Extr.* 23, §1–3, övers. Hedlund 1993, s. 311). Med ”mina, min moders och mina helgons ord” avses Birgittas egna *Uppenbarelser*, ”Vitae patrum” är en samling av exempelberättelser och ”helgonmiraklen” avser citat från helgonlegender och mirakelsamlingar (Andersson & Borgehammar 1997, s. 211 f).

6 Det är här inte fråga om den typ av predikosamlingar, som bistod predikanter med standardiserade modellpredikningar för olika tillfällen och till olika grupper, s.k. *ad status*, utan predikningar från kyrkoårets söndagar och fester.

terna anpassar sin undervisning efter åhörarnas utbildningsnivå och livssituation. Detta ger oss en inblick i hur predikant, predikan och åhörare formas av varandra.

Tidigare forskning om medeltida predikan har hävdat att det finns skillnader mellan predikningar till olika åhörarkategorier men inte närmare beskrivit dessa skillnader.⁷ Det råder även en viss oklarhet om predikanter anpassar predikans form till olika grupper av åhörare.⁸ Utifrån det nämnda syftet och luckorna i tidigare forskning finns således ett antal centrala frågor att besvara: Vilka ämnen framkommer i predikningarna till de olika åhörarna? Hur argumenterar predikanterna för sin sak, hur illustrerar och exemplifierar de sina poänger? Vilka dygder och laster/synder tas upp i predikningar för olika kategorier och vilka praktiska råd ges för att undvika synder och laster samt praktisera dygdena? Svaren på dessa frågor säger oss något om predikosituationen, åhörarnas föreställda bildningsnivå och vilka krav man förväntade sig att respektive grupp skulle leva upp till i sin strävan att nå det gemensamma slutmålet, nämligen saligheten.

Materialet för artikeln är predikningar från predikosamlingar sammanställda i Vadstena kloster.⁹ Predikan hölls som regel på folkspråket för lekfolk och ordenssystrar medan man predikade för prästerskapet på latin. Dock har alla i stort sett samma form, nämligen

7 T.ex. Härdelin 1993.

8 Maria Berggren skriver i inledningen till editionen *Homiletica Vadstenensia: Ad Religiosos et Sacerdotes* att predikningar riktade till ordensfolk och präster sticker ut i Vadstenamaterialet, och detta faktum gör att både innehåll och form påverkas, för att några sidor senare påstå att predikningarna har den vanliga strukturen med *thema, prothema* etc. (Berggren 2009, s. XII och XXII).

9 Den tidigare forskningen på Vadstenamaterialet är omfattande. En god introduktion till ämnet ges i Andersson & Borgehammar 1997. Dessutom har Borgehammar skrivit flera artiklar utifrån Vadstenamaterialet och gjort flera editioner på enskilda predikningar (t.ex. Borgehammar 2010). Roger Andersson analyserar predikningarna framförallt utifrån formen, och han har särskilt intresserat sig för predikningarnas förlagor i kontinental modellpredikosamlingar (t.ex. Andersson 2001). Monica Hedlund har skrivit flera artiklar på ämnet framförallt utifrån en filologisk vinkel (t.ex. Hedlund 2011). Alf Härdelin har i flera verk analyserat innehållet i den svenska vadstenensiska predikan utifrån teologiska och historiska perspektiv (t.ex. Härdelin 2006).

den tematiska predikans¹⁰. Den tematiska predikan utgår från en bibelvers (*thema*) eller ett ord från denna vers, vilket uttolkas m.h.t. dess olika betydelsenivåer eller utifrån ett specifikt ämne.¹¹ Vid söndagspredikan hämtar predikanterna oftast bibelversen från dagens evangelieperikop eller mer sällan från epistelläsningen, medan de på andra dagar då predikan föreskrivs är friare i sitt val av *thema*.¹² Efter den inledande bibelversen följer en inledning (*prothema, antethema*), som i predikningar från Vadstena kloster vanligtvis, men inte alltid, avslutas med ett *exemplum* och bönen *Ave Maria*.¹³ Predikan delas sedan upp i huvuddelar och underavdelningar, och argumenten underbyggs med auktoritativa citat (*auctoritates*) och illustreras med sedelärande exempelberättelser (*exempla*). Utmärkande för predikningar från Vadstena kloster är de frekventa citaten ur Birgittas *Uppenbarelser*, vilka används för att stödja argument och illustrera budskapet.¹⁴ Avslutningen består oftast i en kort avslutande önskan om att predikanten och församlingen skall nå den eviga saligheten.

Några avgränsningar är nödvändiga att göra gällande predikanter, material och slutsatser. Det är inte möjligt att välja predikanter som predikat vid alla tre tillfällena eller predikningar med samma *thema* riktade till de olika åhörargrupperna, eftersom materialet inte tillåter detta. Metodologiskt skulle det vara önskvärt eftersom jämförelser och slutsatser skulle bli mer representativa. På grund av de metodologiska svårigheterna är det inte möjligt att dra alltför långtgående slutsatser. Dock kan artikeln fungera som en *case-study*, som kan ligga till grund för vidare forskning på området. Vidare föreligger materialet i handskrifter, av vilka ett antal är utgivna och transkriberade. Jag gör primärt ett urval bland dessa och jag väljer

10 Denna typ av predikan benämns även ”skolastisk predikan” eller *sermo modernus*. För en utvecklade diskussion om detta, se Borgehammar 2010, s. 12f.

11 Evangelieutläggning vers för vers förekommer parallellt med den tematiska predikan, och ibland som en del av den.

12 På exempelvis helgondagar utgår predikanterna vanligen från en gammaltestamentlig bibelvers. De medeltida predikohandböckerna ger noggranna anvisningar för valet av *thema*, se exempelvis Wenzel 2015a, s. 50 ff.

13 Andersson 2003, s. 324 ff.

14 Andersson 2001.

genomgående predikningar av predikanter som i tidigare forskning anses särskilt betydelsefulla för medeltida svensk predikan eller för klostrets predikoverksamhet. Utgåvorna och transkriptionerna är tidigare endast delvis analyserade. Därför är artikeln till stora delar deskriptiv men inte desto mindre viktig, eftersom få systematiska undersökningar finns att tillgå på detta specifika område.

Jag presenterar och analyserar predikningarna till varje åhörargrupp för sig. Vart och ett av dessa tre avsnitt inleds med en kort bakgrund jämte en presentation av predikanter, predikningar (material) och nödvändiga avgränsningar.

Predikan *ad populum*

Anvisningar för predikan i Vadstena kloster ges bland annat i *Regula Salvatoris* (RS) femtonde kapitel. Där anges att prästerna skall ”sysselsätta sig med gudstjänst, studium och bön” och dessutom varje söndag utlägga evangeliet från dagens mässa på folkspråket.¹⁵ Någon bestämd tidpunkt för predikan slogs aldrig fast av S:ta Birgitta, dock har tidigare forskning kunnat konstatera att predikan inte var knuten till mässan under medeltiden utan kunde ske vid andra tidpunkter. Predikan i Vadstena kloster hölls antingen i Jungfru Marie mässa, sjungen av systrarna efter prim, i högmässan efter sexten, eller mellan dessa båda mässor.¹⁶

På åttonde söndagen efter trefaldighet lästes evangelieperikopen från Matteusevangeliet 7:15–21 om falska profeter och om goda och usla träd. Orden om falska profeter gav anledning att tala om heretiker eller hycklare¹⁷, medan orden om goda och usla träd gav anled-

15 Birgitta *Reg. Salv.* 15, § 173–174, övers. HU IV, s. 27. Dessutom skulle de predika på alla högtider med vigilier: Birgitta *Reg. Salv.* 15, § 173–174, övers. HU IV, s. 27. För förklaringar gällande predikan vid dessa tillfällen se Andersson & Borgehammar 1997, s. 209 ff.

16 Andersson & Borgehammar 1997, s. 224 f.

17 Med heretiker förstås de som motsätter sig Gud genom fel lära eller genom omoraliskt leverne (Spencer 1993, s. 194). Men det är inte bara heretiker utan även hycklare som behandlas denna söndag, och hycklare är de som inte genomgår en fullkomlig bot i ord och handling (NR 1, C 302:113v).

ning att tala om den goda och dåliga människan.¹⁸ Denna söndag väljs av praktiska skäl för att det är möjligt att ta avstamp i tidigare forskning.¹⁹ Jag analyserar sju predikningar av tre olika predikanter: Acho Johannis²⁰, Johannes Borquardi²¹ och Nicolaus Ragvaldi²², eftersom de får anses utgöra en särskilt inflytelserik grupp av predikanter; samtliga tre hade framstående positioner, som generalkonfessor eller biskop, de var produktiva i sitt författarskap och de ålades att representera klostret i olika ärenden runtom i Europa.

18 Andersson 2001, s. 133–164.

19 Andersson 2001 har analyserat aspekter av dessa predikningar, och det är därför möjligt att bygga vidare på hans resonemang och resultat.

20 Acho Johannis omtalas 1433 som proventspräst i Västerås domkyrka. År 1416 erhåller han erbjudande om plats i Vadstena kloster, och i två brev preciseras vilka kläder han skall medtaga samt att han om möjligt skall medtaga böcker (Andersson 2001, s. 202). Den 15/7 1416 invigs han till prästbroder, och han skall under sina år göra flera resor för ordens räkning. År 1442 väljs och insätts han till biskop i Västerås stift, men han skall även i fortsättningen att ha kontakt med och utföra vissa uppdrag för Vadstena kloster, till vilket han återvänder strax innan sin död 1453 (DV 267, 520:3, 633). Acho Johannis är författare till två betydande samlingar av söndags- och helgonpredikningar (C 326 och C 335) och hans predikningar används även flitigt av andra predikanter i klostret (Andersson 2001, s. 205).

21 Johannes Borquardi invigs till prästbroder 1428 i Vadstena kloster, och kommer under sina år att ha många offentliga uppdrag för klostrets räkning. År 1443 utses han till klostrets generalkonfessor, ett uppdrag han endast innehar i drygt ett halvår. Fyra år senare, 1447, dör Johannes Borquardi på vägen från klostret Nådendal i Finland (DV 384, 541, 545, 563 och 569). Han är bland annat författare till två betydande predikosamlingar med söndags- och helgonpredikningar (C 330 och C 331) och hans inflytande visar sig även därigenom att flera predikanter hänvisar till hans samlingar (Andersson 2001, s. 209 f).

22 Nicolaus Ragvaldi föds troligtvis 1445 och invigs till prästbroder 31 år gammal, 1476. År 1501 väljs han till klostrets generalkonfessor, ett ämbete han har fram till 1506, då han per brev avsäger sig detta uppdrag eftersom han befinner sig i dotterklostret Mariental i Reval, i vilket han blir generalkonfessor. År 1511 återvänder Nicolaus Ragvaldi till Vadstena kloster, och han blir på nytt dess generalkonfessor fram till 1512. Han avlider 1514 i Vadstena kloster (DV 828:2, 980, 1010, 1018, 1027; Andersson 2001, s. 213 f). Nicolaus Ragvaldi är den mest produktiva av de tre predikanterna med tre samlingar söndagspredikningar (C 304, C 327 och C 348) och tre samlingar helgonpredikningar (C 302, C 303 och C 362) jämte en rad andra skrifter (Andersson 2001, s. 214).

Språk och källor

Predikningarna till lekfolket har ett rikt bildspråk. Särskilt tydligt blir detta när analogier görs mellan trädets delar och människan. Roger Andersson visar hur detta går till genom att predikanterna etablerar analogier mellan trädets egenskaper och människans egenskaper eller själstillstånd, och utvecklar analogierna utifrån den kristna läran. De egenskaper som utvecklas kan vara utsträckning i rummet, färg, doft och smak. Så kan Johannes Borquardi säga att trädets rot är bitter, och bitter är också den goda människans inre förkrosselse.²³

För att utveckla vissa resonemang använder predikanterna ”klustertekniker” baserat på ett ord i predikans *thema*. Med utgångspunkt i analogin mellan trädets rot och människans inre förkrosselse, skriver Johannes Borquardi att den goda människan skall vara rotad i kärleken. Därefter följer flera *auctoritates* och egna kommentarer, i vilka orden ”kärlek” eller ”rot” förekommer. I slutet av samma underavdelning fokuserar Johannes Borquardi på rotens behov av ”vätska” (*humor*), vilket står för Guds nåd. Den följande argumentationen byggs upp av *auctoritates* innehållande termer med temat vatten eller vätska.²⁴ Klustertekniken betingas dels av predikanternas kompositionsteknik, då predikan byggdes upp av ”distinktioner” (*distincciones*) mellan ords olika betydelser, dels av behovet för både predikanter och lekmän att minnas predikans budskap, vilket torde ha underlättats av denna teknik.²⁵

De medeltida predikanterna var noga med att underbygga sina resonemang med auktoritativa texter. I predikningar till lekfolket kan man jämte bibelcitat förvänta sig att finna de etablerade kyrkofäderna och kyrkolärarna, medan *auctoritates* från antika filosofer är sällsynta.²⁶ De kyrkolärare utöver heliga Birgitta som oftast citeras

²³ Andersson 2001, s. 163.

²⁴ JB 2, C 392:28r–v.

²⁵ Denna teknik har även uppmärksammats av Härdelin men då i Acho Johannis prothemata: Härdelin 2006, s. 172 ff.

²⁶ Acho Johannis har dock ett flertal citat från Aristoteles (AJ 2, C 335:180r–182r).

är Chrysostomus, Gregorius den Store, Augustinus och Bernard av Clairvaux, vilka tillhör den medeltida predikans allmängods.

Predikanterna använder flitigt exempelberättelser för att illustrera sina poänger eller underbygga sina resonemang. Andersson delar in *exempla* i kategorierna kateketiska, teologiska och de som rör det praktiska kyrkolivet.²⁷ I predikningarna finner vi exempelberättelser tillhörande respektive grupp, exempelvis återfinns flera *exempla* för att illustrera bödens kraft och hinder, framförallt i predikans inledning, och *exempla* med kateketiskt stoff är likaså vanliga.²⁸

Helgonen utgör en annan typ av exempel. Vanligast är de bibliska personerna Maria Magdalena, kung David, rövaren på korset, Paulus och Petrus. De utgör eftersträvansvärda exempel och förkroppsligar predikans särskilda ämne, nämligen omvändelsen från synden och vikten av botens sakrament.²⁹ Exempelvis uppmanar Nicolaus Ragvaldi åhörarna att inte ge upp hoppet, eftersom ”Maria Magdalena gjorde mycket ont, Petrus förnekade Kristus tre gånger, Paulus förföljde kyrkan, och David bedrev otukt och utförde mord”. Ändå gjorde Gud dessa till helgon, och han är barmhärtig och beredd att förbarma sig, om en människa gör bot.³⁰

27 Andersson 1991, s. 282.

28 Så beskrivs exempelvis hur djävulen försöker hindra bönen och hur Jesus uppenbarar sig för människor som ber (AJ 2, C 335:180r).

29 Helgonen exemplifierar en fullkomlig bekännelse (*confessio*) (AJ 1, C 326:285r och JB 2, C 392:30v) eller en god omvändelse (JB 3, C 392:126v). Den frekventa förekomsten av Maria Magdalena beror framförallt på att hon förknippats med den fullkomliga omvändelsen från synden (Jansen 2000), men också på att åttonde söndagen efter trefaldighet kunde infalla omkring Maria Magdalenas festdag den 22 juli.

30 ... *nullus debet desperare Maria Magdalena multa mala fecit, Petrus Christum ter negavit, Paulus ecclesiam persecutus est, David adulterium et homicidium commisit et ceteris. Hii omnes iam in celo magni facti sunt. Deus misericors est et paratus omnibus miserere ... si penitentiam egeris* (NR 1, C 302:112v).

Botemedel mot frestelser och synder

Mest frekvent förekommande av de sju huvudsynderna är högmod (*superbia*), girighet (*avaricia*) och otukt (*luxuria*).³¹ Utifrån den medeltida tanken om syndernas genetiska princip, leder högmod till girighet och otukt till andra synder, och ”huvudsynderna förgrenar sig i underavdelningar”.³² Det skulle kunna vara en förklaring till att predikanterna frekvent angriper de tre första av de sju huvudsynderna, nämligen för att angripa roten till det onda. Girighet (*avaricia*) innebär att samla rikedomar på jorden. Johannes Borquardi skriver exempelvis att ”roten till allt ont är begäret (*cupiditas*)”, och de som samlar rikedomar och ägodelar är dåraktiga ”eftersom de säljer sina själar och kroppar till djävulen”.³³ Samlande avser inte bara pengar utan även makt (*potencia*) och ära (*gloria*), men för att få makt och ära är rikedom en viktig faktor.³⁴ Vidare är otukt (*luxuria*) en synd predikanterna varnar för, vilken framförallt yttrar sig i köttets njutningar (*delicie carnis*), men det som börjar i det yttre och i människans kropp påverkar slutligen själen; människan fördärvas och kan inte bära god frukt som skänker evigt liv, varnar predikanterna Acho Johannis och Johannes Borquardi.³⁵

I predikningar från medeltiden omnämns ofta människans fiender, vilka är världen, köttet och djävulen.³⁶ Dessa ämnen är vanligt förekommande i predikningar till lekfolket under medeltiden och styr ofta uppdelningen av predikan.³⁷ Det är även möjligt att dessa kategorier styr predikanten i vilka synder han väljer att ta upp. Ex-

31 Till de sju huvudsynderna brukar man traditionellt räkna: högmod (*superbia*), girighet (*avaricia*), otukt (*luxuria*), avund (*invidia*), frosseri (*gula*), vrede (*ira*) och lättja (*acedia*), se vidare Kilström 1958, s. 193–217.

32 Kilström 1958, s. 194.

33 *Ideo radix omnium malorum est cupiditas. Stulti igitur sunt ... quia animas suas et corpora dyabolo vendunt* (JB 1, C 330:290r–v).

34 Johannes Borquardi beskriver hur människan gör allt för att nå makt och ära (JB 1, C 330:290r–v och JB 3, C 392:124v).

35 AJ 1, C 326:286r och JB 3, C 392:124r.

36 Jfr 1 Johannesbrevet.

37 Wenzel 2015b, s. 201. Se även predikningar om S:t Botulf, exempelvis He-nechinus predikan (C 7:64v–69r).

empelvis kan Johannes Borquardi utifrån predikans *thema*: ”Akta er för de falska profeterna...”, säga att dessa tre falska profeter är världen (*mundus*), köttet (*caro*) och djävulen (*dyabolus*), vilka bildar underavdelningar i predikans samtliga huvuddelar.³⁸ Till dessa knyts sedan olika huvudsynder; girighet (*avaricia*) till världen, frosseri (*gula*) till köttet och till djävulen otukt (*luxuria*).

Predikanterna betonar genomgående avsikten, Guds nåd, kärleken och den goda viljan för att en människas gärningar skall fullbordas och räknas för det eviga livet. Det innebär bland annat att människan ”bör göra allt till Guds ära och med rätt avsikt, så att hon inte söker människors ära eller gåvor, utan Guds”,³⁹ kärleken och Guds nåd kopplas samman med människans förkrosselse (*contritio hominis*) och boten (*penitencia*),⁴⁰ men fullbordar även människans fastor, allmosor och pilgrimsfärder så att de blir till förtjänst för det eviga livet,⁴¹ och den främsta av Guds gåvor är den goda viljan ”genom vilken Guds avbilds likhet återställs” i människan.⁴²

Vid de tillfällen predikanterna behandlar dygder gör de det framförallt baserat på ordet ”frukt” (*fructus*) i predikans *thema*. Framförallt baserar de resonemangen om särskilda dygder på Gal. 5:19: ”Men Andens frukter är kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trofasthet, ödmjukhet och självbehärskning”. Acho Johannis hänför detta bibelställe till människans goda vilja (*bona voluntas*),⁴³ medan Nicolaus Ragvaldi hänför dessa dygder mer specifikt till människans goda gärningar och munnens frukter (*fructus oris*). Till dessa

38 ... *triplex inuenitur falsus propheta, scilicet mundus, caro et dyabolus* (JB 1, C 330:290r).

39 ... *ad laudem Dei debet facere et recta intencione, vt non querat laudes vel mercedes hominum sed Dei* (JB 2, C 392:28v. Se även AJ 1, C 326:284r.

40 JB 2, C 392:28r–v.

41 ... *si ieunant, si elemosinas largiantur, si peregrinantur, non est bonus fructus, quem faciunt, licet boni fructus colorem habeat ... quia talia opera non proficiunt ad meritum vite eterne, cum radix istius fructus non sit radicata in celo, trahens humorem caritatis gracie* (JB 3, C 392:123v). Se även AJ 1, C 326:284r och JB 2, C 392:29v.

42 *Inter omnia Dei dona, que ad salutem hominis spectare videntur, primum et principale donum Dei est bona voluntas, per quam in nobis similitudo ymaginis Dei reparatur* (JB 2, C 392:29v).

43 AJ 1, C 326:284r.

nio dygder lägger han de tre som finns i Efesierbrevet 5:9: ”Ljuset bär frukt överallt där det finns godhet, rättfärdighet och sanning”; därför, säger han, skall människan vara ”god i hjärtat, rättfärdig i handling och sann i talet”.⁴⁴ Uttolkningen av dessa dygder baseras på botens tredelade sakrament.

I predikningarna är omvändelsen från synden och djävulen genom botsakramentet ett återkommande ämne. Botsakramentet betonas frekvent som botemedel mot synderna, och inte exempelvis huvuddygderna, Fader vår eller den helige Andes sju gåvor.⁴⁵ I två predikningar av Acho Johannis och Johannes Borquardi baseras den övergripande strukturen i predikan på människans trefaldiga sätt att bära god frukt, nämligen med hjärtat, munnen och gärningarna. Varje del är sedan uppdelad i tre underavdelningar, och en frukt ur respektive kategori hänför sig till botsakramentets tredelning: Förkrosselse över synderna (*compunctio pro peccatis*), ödmjuk bekännelse (*humilis confessio*) och botgöring (*penitencia*).⁴⁶ Förkrosselse över synden beskrivs som ”hjärtats främsta frukt för att glädja Gud”.⁴⁷ Bekännelsen beskrivs som mycket värdefull och ”bland munnens frukter väljer Gud särskilt den ödmjuka bekännelsen”,⁴⁸ eftersom den ödmjuka och sanna bekännelsen leder människan till det eviga livet.⁴⁹ Båda predikningarna baserar boten eller gottgörelsen på ett citat från Matteusevangeliet 3:8 där Johannes Döparen säger: ”Bär då sådan frukt som hör till omvändelsen”, vilket innebär en botgöring som är

44 *Bonus corde, iustus opere et verax ore* (NR 2, C 348:20v).

45 Jfr Kilström 1958.

46 AJ 1, C 326:284v–286r och JB 2, C 392:29v–31v. Både Acho Johannis och Johannes Borquardi använder här termen *compunctio* istället för *contritio* när de utlägger ångern. *Compunctio* används av Petrus Lombardus *Sent.* IV, dist. 16, c. 1 (Andrén 1963, s. 121). Istället för *satisfaccio* används *penitencia*, vilket har en bredare innebörd av sinnesändring eller levernets bättring än *satisfaccio* som specifikt hänförs till botsakramentet (Gallén 1957, s. 174).

47 *Sicut enim vinum est fructus vinee, sic compunctio est optimus cordis fructus Deum letificans* (AJ 1, C 326:284v).

48 *Sic Deus inter fructus oris perelegit humilem confessionem* (AJ 1, C 326:284v).

49 *Quia humilis et vera confessio ad eternum honorem hominem perducit* (JB 2, C 392:30v). Se även JB 1, C 330:291v. I denna predikan är botsakramentet återkommande i predikan som helhet.

i paritet med skulden. Därefter anför följande bibelcitat: ”Varje träd som inte bär god frukt skall huggas bort och kastas i elden” (Matt. 3:10 och Matt. 7:19). Johannes Borquardi uttolkar detta bibelord så: ”Varje människa som inte bär omvändelsens frukt, huggs ned genom döden och kastas i helvetets eld eller den eviga elden”.⁵⁰ Acho Johannis framhåller istället att utan botten kan man inte frälsas.⁵¹ Båda predikanterna lägger tonvikten på bekännelsen och gottgörelsen, medan ångern ges mindre utrymme. I *De septem sacramentis*⁵² (DSS) beskrivs ångern och bekännelsen som frälsningsbringande medan gottgörelsen inte görs till villkor för frälsningen.⁵³ Diskrepansen i betoning mellan DSS och predikningarna menar jag beror på predikogenren, som styrs av den inledande bibelversen (*thema*) och dess fokus på ordet ”frukt” i betydelsen goda gärningar.

Utifrån kyrkoårets prägel är det förvånande att detta ämne är så centralt. Under fastan var man särskilt intresserad av att predika omvändelse och bot, synd och Guds nåd, som förberedelse inför påskhögtiden.⁵⁴ Men åttonde söndagen efter trefaldighet infaller under sommaren, därför påverkar ej kyrkoårets prägel förekomsten av omvändelse och bot. Istället ter det sig som att det är dagens evangelietext som styr ämnesvalet, vilket å ena sidan gett upphov till predikans traditionella ämne, heretiker och hycklare, och å andra sidan betoningen av botsakramentet, då predikanten utgår från ordet ”frukt” (*fructus*) i betydelsen gottgörelse för människans gärningar.

Vidare är barmhärtiga gärningar en nyckel för att nå det eviga livet. Vid ett tillfälle refereras explicit till de sex barmhärtighetsverken

50 ... *id est omnis homo, qui non facit fructum penitencie, excidetur per mortem et in ignem mittetur inferni siue eternum* (JB 2, C 392 30v–31r). Se även AJ 1, C 326:285v.

51 AJ 1, C 326:285v.

52 DSS är en utläggning av sakramenten från omkring år 1400. Mycket talar enligt Carl-Gustaf Andrén för att den tillkommit i Vadstena kloster. Syftet med skriften är att fungera som en teologisk och homiletisk utläggning avsedd för prästernas uppbyggelse och som hjälp för förkunnelsen (Andrén 1963, s. 91–97).

53 DSS, s. 161 och 174.

54 Kilström 1958, s. 205 ff. För en diskussion om söndagarnas tematik under kyrkoåret, se Hanska 2002.

och vid övriga tillfällen endast barmhärtighetsverken i allmänhet.⁵⁵ Barmhärtiga gärningar är nödvändiga, eftersom ”utifrån dessa skall människan rannsakas på domens dag”,⁵⁶ och genom att göra barmhärtighetsverken kan en människa ”nå belöningen i himlen från Gud”⁵⁷ och få syndernas förlåtelse.⁵⁸ För det andra nämns hur alla kroppens delar skall göra goda gärningar både mot Gud och människor; med munnen skall människan exempelvis instruera sin nästa eller ära och tillbe Gud.⁵⁹

Bönhörelsen är beroende av människans själstillstånd och avsikt. För att Gud skall höra bönen måste den, enligt Johannes Borquardi, vara ”ren och uppmärksam”. Det innebär att ”en bedjare måste vara utan dödssynd, eftersom Gud inte hör syndare i deras egenskap av syndare”; den som vill be måste först sörja över sina synder, ”åtminstone genom allmän ånger”⁶⁰. Om uppmärksamheten gäller att människan inte skall tänka på något annat medan hon ber, åtminstone inte med vilja.⁶¹ Både vad gäller hjärtats renhet och uppmärk-

55 De sex barmhärtighetsverken är härledda ur Jesu liknelse om den yttersta domen i Matt. 25, nämligen att ge mat åt hungrande, ge dryck åt törstande, klä de nakna, ge husrum åt främlingar, besöka sjuka och fångar, och verka för frihet åt fångar. På 1100-talet lades ett sjunde barmhärtighetsverk till, nämligen att begrava de döda (Kilström 1958, s. 257). Anledningen till att Johannes Borquardi anger sex barmhärtighetsverk beror på bibeltolkningen i passagen. Han gör en analogi mellan den goda människans avsikt och trädets uppräta ”stam” (*stipes*), och utifrån ordet *stipes* anges ett citat från Exodus 37:19: ”Det gjordes likadant på alla sex armarna, som gick ut från lampstället (*stipes candelabri*)”, där ”de sex armarna” är ”de sex barmhärtighetsverken” (JB 2, C 392:28v).

56 ... *de quibus disceptabit Deus in die iudicii cum hominibus* ... (JB 2, C 392:28v).

57 *Sic vir bonus debet se ad alios per opera misericordie dilatare, vt mercedem in celis a Deo valeat obtinere* (JB 2, C 392:28v).

58 ... *valet misericordia siue opus misericordie ad peccatorum remissionem* (JB 2, C 392:31r).

59 AJ 2, C 335:180v.

60 Man skilde under medeltiden mellan särskild (*specialis*) och allmän (*generalis*) ånger. Den särskilda ångern krävdes för synder människan ännu mindes medan den allmänna ångern var nödvändig för synder människan glömt.

61 ... *si, karissime, oracio nostra debet magna operari in celo, oportet, quod sit pura et attentata. Hoc est, quod orans sit sine mortali peccato, quia peccatores, in quantum peccatores, non exaudet Deus ... cum orare voluerit aliquis debet prius in corde de peccatis suis compungi saltem contricione generali ... Debet etiam oracio esse attentata, vt nichil aliud in mente cogitemus saltem cum voluntate et consensu* (JB 2, C 392:30r-v).

samheten i bönen ger Johannes Borquardi vissa ”brasklappar” och förmildrande omständigheter.

Även meditationen över Kristi lidande återkommer i predikningarna. I synnerhet laboreras med Höga visan 7:8: ”Jag vill upp i den palmen, gripa tag i dess frukter”.⁶² Palmen är Kristi kors och dess frukt är vår återlösning, samt Kristi lidande, uppståndelse och himmelfärd. Dessa frukter bör människorna enligt predikanterna meditera över.⁶³ Predikanterna anger inga effekter av att göra detta. Kristus framhålls ju här inte som ett exempel (*exemplum*) likt helgonen, utan predikanterna använder terminologin att komma ihåg (*recordare*) och att meditera över (*meditare*).

Predikan ad religiosos

De predikningar som kallas *exhortaciones* eller *collaciones ad sorores* har som primära syfte att komma till rätta med regelöverträdelser i klostret. Tre till fyra gånger om året skulle generalkonfessorn enligt RS höra bikt,⁶⁴ och i samband med bikten skulle han, enligt brödernas sedvanebok *Liber usuum* (LU), hålla förmanande predikningar till systrarna för att komma till rätta med de regelöverträdelser han fått reda på. Det stadgades nämligen i kapitel 22 av LU att generalkonfessorns uppgift var att tillse att regelns föreskrifter efterföljdes, varvid predikningarna var ett sätt att uppfylla denna bestämmelse. Predikningarna hölls i systrarnas samtalsrum (*locutorium*).⁶⁵ Jag väljer att använda predikningar av Nicolaus Ragvaldi, eftersom han har efterlämnat den övervägande majoriteten av predikningar till systrarna, elva stycken, från början av 1500-talet.⁶⁶

62 *Ascendam in palmam ... et apprehendam fructus eius* (JB 2, C392:29v-30r). Översättningen i brödtexten är min egen; Bibel 2000 använder ordet ”krona” istället för ”frukt”.

63 JB 2, C 392:30r-v och AJ 1, C 326:284v.

64 Birgitta *Reg. Salv.* 16, § 177, övers. HU IV, s. 27.

65 LU 22:208 och 22:209.

66 Predikningarna finns utgivna i Berggren 2009 och har analyserats i Claeson 2014 och Claeson 2016.

Gemensamt för predikningar *ad sorores* är att de behandlar regelefterlevnaden och livet i klostret. Citat från olika regelverk konstituerande för orden används för att underbygga resonemang.⁶⁷ Andra utmärkande drag är framhävandet av monastiska ideal, privilegierna i det monastiska livet, ordenslöftena och endräkten som kommer av uppfyllandet av dessa löften.⁶⁸

Även om predikningarna primärt fokuserar på regelefterlevnaden präglas de även av kyrkoårets tematik. Samtliga predikningars rubriker har tydliga referenser till när under kyrkoåret de predikats, till exempel ”Predikan till de heliga jungfrurna före Pingsthögtiden” (*Ante festum Penthecostes collatio ad uirgines sacras*). I samma predikan kan vi betrakta hur regeltrohet och kyrkoårstematik kombineras. Nicolaus Ragvaldi behandlar högmodet i predikans första huvuddel, eftersom det är en synd som står i motsats till löftet att leva i ”sann ödmjukhet”,⁶⁹ för att därefter utlägga bönen och mottagandet av den helige Ande, vilka är mer typiska ämnen för denna del av kyrkoåret.⁷⁰

Språk och källor

Språket i predikningarna är markörer för predikningarnas åhörare och kontext. Vi finner tilltal såsom ”kära systrar” eller ”mina älskade”.⁷¹ Nicolaus Ragvaldi refererar även till enskilda systrars synder och regelöverträdelser för att illustrera predikans poänger; predikningarna hölls ju i anslutning till systrarnas bikt varför generalkonfessorn hade konkreta exempel att ta av. Bland annat nämns

67 Detta är ett utmärkande drag för predikningar till ordensfolk, exempelvis har Wenzel visat på samma fenomen i engelska medeltida predikningar (Wenzel 2005, s. 286).

68 Wenzel 2005, s. 286.

69 Jfr Birgitta *Reg. Salv.* 2, § 50, övers. HU IV, s. 16.

70 NR 11, s. 205–213.

71 Vanligast är *Carissime sorores* (NR 8, s. 161, NR 9, s. 175) medan enbart *Carissime* förekommer mer sällan (t.ex. NR 5, s. 99). Notera ändelsen, femininum pluralis, vilken skiljer sig från hur man tilltalar lekfolk, då maskulinum pluralis *Carissimi* används.

hur systrarna sårar varandra i ord och handling på platser där det åläggs dem att vara tysta.⁷² Nicolaus Ragvaldi anklagar bland annat systrarna för att de är ”högljudda i processionen”, ”skrattar i koret” och ”gör diverse icke nödvändiga tecken”, vilket ger upphov till ytterligare oro.⁷³ Vid flera tillfällen ger Nicolaus Ragvaldi anvisningar om att lägga till ett konkret exempel: ”Lägg till något om hur några talar” eller ”Det du kommer på bör läggas till!”⁷⁴ Sådana anvisningar är vanliga hos Nicolaus Ragvaldi.

Likt predikningarna till lekmän innehåller dessa predikningar ett illustrativt bildspråk. Nicolaus Ragvaldi använder gärna analogier, vilka introduceras genom ordet ”såsom” (*sicud*). Analogierna kan handla om vardagliga händelser, exempelvis används analogin om ett brinnande hus som man naturligtvis försöker släcka snabbt, och på samma sätt bör en syster omedelbart utsläcka sina synder.⁷⁵ Även analogier till naturen och djurriket är frekvent förekommande. Analogierna illustrerar ett budskap för att göra det mer levande och lättare att minnas, för att åhörarna i slutändan skall praktisera det.

Jämte analogierna är även *exempla* frekvent förekommande i Nicolaus Ragvaldis predikningar. Utmärkande för *exempla* från *Vitas patrum* eller andra exempelsamlingar i Nicolaus Ragvaldis predikningar är deras aktörer, av vilka merparten utgörs av eremiter, munkar och jungfrur. De torde på ett särskilt sätt ha kunnat utgöra identifikationsobjekt för nunnorna.

I synnerhet kvinnliga helgon används som förebilder för systarna. Det gäller både kvinnor i den tidigare kyrkohistorien, såsom S:ta Agnes, S:ta Barbara och S:ta Margareta, men även samtida kvinnliga helgon, såsom S:ta Birgitta och saliga Katarina, S:ta Eli-

72 NR 8, s. 171 f och NR 10, s. 196.

73 ... *quedam strepentes sunt in processione, in choro cachinantes et signa uaria, non tamen necessaria, facientes. Ex quadam interdum surgit indignacio et scandalum, clamor et strepitus et sic de aliis* (NR 8, s. 172).

74 *Addatur de modo loquendi aliquarum* (NR 6, s. 115) och *Addantur que occurrunt addenda* (NR 6, s. 119).

75 NR 10, s. 195.

sabeth av Ungern och S:ta Katarina av Siena.⁷⁶ Äldre tiders helgon exemplifierar martyrskap, kyskhets och tålmodighet i lidande, medan de senare helgonen illustrerar ”det vita eller oblodiga martyriet”, vilket innebär ett inre lidande, eller omsorgen om andra.⁷⁷ Dessa kvinnliga helgon kopplas ej till kyrkoåret och dess specifika tematik, utan är moraliska förebilder för systrarna. En möjlig förklaring till de frekventa hänvisningarna till *Vitas patrum* och andra helgonlegender kan vara att denna litteratur enligt LU kapitel 37 skall läsas för systrarna under måltiden.⁷⁸

Botemedel mot frestelser och synder

Med ordenslivet följer både nåd och utökade skyldigheter. Detta beror på att ”Gud ger vanligen större nåd och visar större kärlek mot ordensfolk, som lever monastiskt och enligt regeln såsom de bör, än mot människor i världen, eftersom sanna ordensmänniskor lever utan köttslig njutning”.⁷⁹ De ytterligare skyldigheterna gäller bland annat de tre grundbultarna i regeln – sann ödmjukhet, ren kyskhets och frivillig fattigdom – vilka på olika sätt framhålls som de främsta dygderna att sträva efter för att bli frälst. Exempelvis sägs det att: ”En person är tillräckligt lämpad för det kontemplativa livet, om hon hänger sig åt och tjänar regelns tre främsta fundament”, och dessa kallas ”vår frälsnings fundament i denna regel”.⁸⁰ Det främsta av dessa tre fundament är ödmjukhetens dygd. Den ges stort utrymme i samtliga predikningar, och ofta utläggs den baserat på ödmjukhetens

76 NR 3, s. 76, 78 och 83; NR 4, s. 90; NR 5, s. 105; NR 6, s. 119 och 123.

77 Det ”vita martyriet” illustreras med S:ta Birgitta och den saliga Katarina av Vadstena. S:ta Elisabeth av Ungern och S:ta Katarina av Siena utgör också goda exempel, då de hjälpte sjuka och byggde sjukhus.

78 LU 37:336.

79 *Nam communiter Deus maiorem gratiam facit et maiorem dilectionem ostendit religiosi, qui religiose uiuunt et regulariter sicut debent, quam secularibus, quia ueri religiosi carent carnali delectatione* (NR 7, s. 153 f).

80 *Quelibet enim persona satis disponitur ad uitam contemplatiuam, si diligenter attendit et seruat tria prima fundamenta regule ... Ecce fundamentum salutis nostre in hac regula* (NR 3, s. 73).

tolv steg i Petrus Olavis *Addiciones*.⁸¹ Men det råder också en viss oklarhet om huruvida detta är den främsta dygden. Lydnaden kallas på samma sätt ”roten till alla dygder”, och gäller lydnaden för regelns och prästernas befallningar, det vill säga för Guds vilja.⁸² Möjligen är det inte nödvändigt att skilja dem åt, eftersom de båda handlar om att göra Guds och inte den egna viljan. Ödmjukheten ger också upphov till andra dygder och i synnerhet till endräkten i klostret, vilket är ett centralt ämne i flera predikningar. Den rena kyskheten och den frivilliga fattigdomen återkommer likaså i framställningarna. Kyskheten består enligt Nicolaus Ragvaldi i vaktandet av ”tal, syn, gester, gång, i alla tecken och gärningar”.⁸³ Det finns också olika kategorier av kyska personer, nämligen de som är kyska men inte jungfrur, eftersom de exempelvis levt i äktenskap men därefter lever kyskt och gör bot, samt de som är både kyska och jungfrur eftersom de till kött, ande och högsta vilja väljer mer att göra det rena än syndiga.⁸⁴ Den frivilliga fattigdomen innebär med hänvisning till regeln att ”det är förbjudet att äga något, till och med minsta sak”, och allvaret i denna bestämmelse visar sig däri att inte ens abbedissan kan ge dispens för detta. Förebilden för den frivilliga fattigdomen är Jesus själv, som var fattig ”i sin födelse, i livet och i döden”.⁸⁵

Utöver regelns tre fundament lyfts tålmodet fram som en särskilt viktig dygd, på grund av idealet om det ”vita martyriet”. Det är särskilt viktigt för ordensfolk, och det innebär att de är kallade att på ett särskilt sätt lida i Kristi och martyrernas efterföljd genom att inte hämnas eller vredgas när de utsätts för onda ord av de andra

81 T.ex. NR 3, s. 73. Petrus Olavis *Addiciones* (Petrus Olavi *Add.*) innehåller förklaringar av regeln på särskilda punkter, men också några tillagda statuter. De finns utgivna i Nyberg 1974.

82 NR 8, s. 162 f.

83 ... *in loquela, in uisu, in gestu, in incessu, in omnibus signis et operibus* ... (NR 8, s. 167).

84 NR 3, s. 77 f.

85 ... *nulli licitum est possidere aliquam rem, eciam minimam. Nec abbatissa dare potest licenciam quidquid possidere seu habere ... Christus Iesus paupertatis exemplum nobis ostendit. Nam ipse pauper fuit in natiuitate, in uita et in morte* (NR 8, s. 173).

systrarna.⁸⁶ Denna dygd har även en social aspekt, nämligen att bevara endräkten.

Förutsättningen för de goda gärningarna är kärleken och Guds nåd. Nicolaus Ragvaldi framhåller hur kärleken överträffar alla andra dygder och för kärleken framför allt skall man bli rikt belönad i himlen, eftersom ”andra dygder och gåvor utan kärlek är till ingen nytta för frälsningen”.⁸⁷ Kärlekens intima band med ödmjukheten och lydnaden illustrerar Nicolaus Ragvaldi med ett *exemplum* från *Vitas patrum* där det står: ”Mina kära, ni skall veta att sann kärlek aldrig kan behärska människan utan ödmjukhet och lydnad. Om du har kärleken, kommer du strax att vara ödmjuk och lydig”, följt av en lång utläggning om dessa dygder.⁸⁸ Dessutom är Guds nåd central för att bära frukt. Genom en analogi till naturen förklarar Nicolaus Ragvaldi att på samma sätt som en växt inte kan växa eller bära frukt utan vatten, kan inte Guds ord få fäste i människors hjärtan eller bära frukt utan Guds nåd.⁸⁹

Flera synder räknas upp som hör klosterlivet till. Nicolaus Ragvaldi varnar särskilt för högmodet och olydnaden.⁹⁰ Utöver dessa synder klandras systrarna ofta för att de talar vid andra tider än de tillåtna. Detta uppmärksammas särskilt av Nicolaus Ragvaldi, som påminner systrarna om att deras tal borde handla om Gud, regeln, och Kristi lidande. Dock är det många som inte iakttar tystnaden såsom de borde, utan går emot Kristi regels föreskrift.⁹¹

Att överträda regelns föreskrifter är en allvarlig synd och graden av allvar uttrycks med olika terminologi. Till exempel säger Nicolaus Ragvaldi att det inte ”synes vara en lätt synd (*leue peccatum*) att

86 Se exempelvis NR 8, s. 165 f och NR 10, s. 195 f.

87 *Ostenditur ergo primo quod alie uirtutes et dona sine caritate nichil proficiunt ad salutem* (NR 10, s. 190).

88 *Carissime, tibi credere conuenit quod numquam caritas sine humilitate et obediencia regnat in homine. Si ueram habueris caritatem, mox eris humilis et obediens* (NR 10, s. 191).

89 NR 4, s. 86.

90 Se exempelvis NR 11, s. 208; NR 7, s. 146 ff; NR 8, s. 162 ff.

91 NR 8, s. 168 ff.

överträda regelns föreskrifter”.⁹² I en annan predikan behandlar han tystnadslöftet. Många bryter tystnaden på flera platser i klostret, och många bekänner denna synd men bättrar sig likväl inte; i dessa fall är det att betrakta som en dödssynd (*mortale peccatum*).⁹³ I samma predikan, då han talar om fattigdomslöftet, säger han även att de som överträder regeln måste vara vaksamma så att de inte möter den eviga döden (*mors eterna*) på grund av detta.⁹⁴ Systrarna måste både bekänna sin synd i bikten och gottgöra den för att få förlåtelse. Varför är då överträdelser av regelns föreskrifter att betrakta som en allvarlig synd? Förklaringen återfinns enligt predikanterna i regelns ursprung. Kristus kallas regelns instiftare (*institutor*) och grundare (*fundator*), eftersom han dikterat regeln. Den har ”utgått från Kristi mun, såsom även evangeliet, som skrevs av evangelisterna”.⁹⁵ När systrarna föraktar regelns föreskrifter föraktar de även Kristus som givit regeln, men också påvestolen som bekräftat den.⁹⁶

Konsekvenserna av att inte leva i enlighet med regeln är flera. Om systrarna vill frälsas måste de som ovan nämnts bekänna synden i bikten och därefter göra bättring. Det är inte synden i sig som ger denna konsekvens utan oviljan att bättra sig efter att synden biktats. Dessutom påverkar det deras förmåga att be för människorna i världen, vilka ”förtröstar på våra böner”. För att Gud skall höra bönerna är botfärdigheten och regelefterlevnad ett krav, men när systrarna går i processions för att mildra rikets plågor hör inte Gud deras böner, eftersom de lever i olydnad för regelns föreskrifter.⁹⁷ Till skillnad från lekmännen, vilka endast påverkades på ett indi-

92 NR 7, s. 150 f.

93 NR 9, s. 180.

94 NR 9, s. 178.

95 *Nec uideatur uobis leue peccatum excedere in punctis Regule, que processit ex ore Christi, sicut eciam ewangelium, quod scripserunt sancti ewangeliste* (NR 7, s. 150).

96 *Nam quociens contempnitur punctus regule, contempnitur eciam Christus qui dedit Regulam, contempnitur sedes apostolica que eam confirmauit et confirmatam seruare mandauit* (NR 5, s. 101). Se även NR 9, s. 180.

97 *Addatur qualiter multi confidunt de nostris oracionibus ... Et hec est ratio quare cum processiones pro tribulacionibus regni facimus et non exaudimur, quia inobedientes sumus in preceptis Regule ...* (NR 11, s. 212).

viduellt plan av att Gud inte hör deras böner, påverkar systrarnas böner människorna de är satta att be för. De har sålunda ett större ansvar, vilket blir tydligt genom detta exempel.

Det övergripande rådet till systrarna är att följa regeln, men för att göra detta krävs vissa hjälpmedel. Botsakramentet är centralt för att besegra synderna men högmodet hindrar en fullkomlig bot. Botsakramentet kräver sann och bitter ånger, ”utan vilken synd inte blir förlåten”, en ”ren bekännelse som befriar själen från döden, öppnar paradiset och skänker hopp om frälsningen” samt en gottgörelse som är i paritet med skulden och ett fast beslut att inte återfalla i synd.⁹⁸ Vad som synes vara ett särskilt problem är den ofullständiga bekännelsen, vilken beror på skam (*pudor*) och har sin rot i högmodet (*superbia*) eller hyckleri (*ypocrisis*).⁹⁹ Endast vid ett tillfälle nämns andra sakrament, nämligen dopet och eukaristin. De förekommer i en predikan i fastan och tycks förknippade med kyrkoåret, eftersom fastan var en förberedelse för systrarna inför påsken, då de tog emot altarets sakrament. Dopet anknyts särskilt till ordenslivet, eftersom samma nåd som i dopet utrotar skuld och straff ges åt den människa som med rätt avsikt tar emot ordensdräkten; men den tas emot till ingen nytta ”när regelns föreskrifter inte följs”.¹⁰⁰

Genom att meditera över Kristi lidande kan systrarna få del av dygder, övervinna synder och bevara endräkten. Anledningen till att det är centralt i predikningarna till systrarna är att de på ett särskilt sätt skulle efterlikna Kristus och martyrerna i deras lidande. Att betrakta det monastiska livet som ett slags martyrium är enligt Härdelin en klassisk uppfattning.¹⁰¹ I meditationen över Kristi li-

98 ... *penitencia primo requirit ueram et amaram contricionem, sine qua peccatum non dimittitur ... Secundo uera penitencia requirit puram confessionem, que a morte liberat animam, paradysum aperit, spem saluandi tribuit. Tercio uera penitencia requirit satisfaccionem secundum qualitatem peccati et firmum propositum non recidiuandi ...* (NR 6, s. 116).

99 NR 7, s. 147 ff.

100 *Sic et religiosa persona in uacuum suscepit religionis habitum et gratiam baptismalem cum habitu, quando contempnit precepta regule* (NR 7, s. 146).

101 Härdelin nämner dock att meditationen över Kristi lidande inte bara är något för systrar och ordensfolk, men att argumentationen är unik (Härdelin

dande finns botemedel mot flertalet synder, som systemen därigenom kan övervinna. För att uthärda detta martyrium krävs framförallt tålmod, men också kärlekens dygd, eftersom ”någon kan vara en martyr utan svärd på ett trefaldigt sätt”, nämligen genom att bevara tålmodet, känna medlidande och att älska sin fiende.¹⁰² Att göra Kristi lidande till sitt eget sker genom att meditera (*meditare*), det vill säga återkalla minnet av Kristi liv och lidande för att få del av hans dygder.¹⁰³ Därigenom kan endräkten upprätthållas, vilket är centralt i predikningarna.

Predikningar ad clerum/sacerdotes

Predikningar till präster¹⁰⁴ hölls vanligen av biskopen själv eller någon av honom utsedd. Det kunde ske vid flera tillfällen: vid visitationer, synoder, prästvigningar och under prästernas utbildning.¹⁰⁵ Fyra av de sex predikningarna i denna del är synodalpredikningar, vilket framgår av rubrikernas uttryck: ”i synoden” (*in synodo*).¹⁰⁶ Begreppet ”synod” används under svensk medeltid om en stiftssynod eller ett prästmöte, vilket är ”den regelbundet återkommande sam-

1993, s. 83).

102 *Nota quod martir potest quis esse sine gladio tripliciter ... Sine effusione sanguinis martires esse possumus, si pacienciam in animo ueraciter custodimus ... Secundum est compassio afflictorum ... Tercium est dilectio inimicorum* (NR4, s. 92 f).

103 För en längre och mer utvecklad diskussion om detta tema, se Claeson 2016.

104 Den latinska termen *clericus* avser en medlem av kleresiet, det vill säga någon som innehade någon av de kyrkliga ämbetsvigningarna, medan den latinska termen *sacerdos* avser såväl en biskop som en präst (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, s.v. clericus och sacerdos).

105 Wenzel 2005, s. 253. Härdelin nämner handskriftsbandet C 333 av Johannes Suenonis sen., som kan ha använts för utbildning av blivande präster vid katedralen i Strängnäs stift (Härdelin 1993, s. 81).

106 ”Predikan till prästerskapet i synoden” (*Sermo ad clerum in synodo*) (A 1, 5:91v), ”Broder Ingemar i Uppsalas synod år 1376” (*In synodo Upsalensi anno Christi 1376 frater Ingemar*) (FI, C 5:40r), ”En god predikan till prästerna i synoden” (*In synodo ad clerum sermo bonus*) (AJ 3, s. 261) och ”Predikan på latin till prästerna i synoden” (*Sermo ad clerum in latino in synodo*) (AJ 4, s. 269).

lingen av hela stiftsprästerskapet till stiftsstaden”.¹⁰⁷ Under synoden firades mässa och tidegård, predikningar av lärda män utgjorde undervisningen, biskopen förmanade prästerskapet och skriftliga stadgor utfärdades.¹⁰⁸ Syftet med prästmötet var för biskopen att undervisa prästerskapet om allt som berör herdeuppdraget.¹⁰⁹ Synodalpredikningarna hölls i stiftets domkyrka. De övriga två predikningarna är inte synodalpredikningar men är riktade till präster, vilket framgår av innehållet. Dock har de varken *ad clerum* eller *in synodo* i rubrikerna. Det är osäkert var dessa predikningar hållits.

Den äldsta av de bevarade predikningarna är skriven av en broder Ingemar för Uppsalasynoden 1376 och den yngsta är från slutet av 1400-talet. Denna kategori av predikningar har i artikeln störst spridning vad gäller tid, geografisk plats och predikanter.¹¹⁰

107 Kroon 1959, s. 636 och Wenzel 2005, s. 263.

108 Kroon 1959, s. 636.

109 Kroon 1948, s. 105 ff och Wenzel 2005, s. 266.

110 Broder Ingemars predikan (FI, C 5:40r–43r) är skriven för Uppsalasynoden 1376. Det är inte klarlagt vem denna broder Ingemar är, men troligen var han Franciskan eller Dominikan. Predikan är skriven i samband med uppsalaärbiskopen Birger Gregerssons visitationsresa 1376 och 1377 (Härdelin 1993, s. 81). För en diskussion om vem denne broder Ingemar var och om hans *collationes*, se Andersson 2011 och Härdelin 2005. Acho Johannis två predikningar (AJ 3, s. 252–260 och AJ 4, s. 261–268) är hållna efter att han blev vigd till biskop i Västerås stift den 29 april 1442 (DV 267:2, 520 och 633). Vidare är tre anonyma predikningar inkluderade. Den första (A 1, C 5:91v–99v) är från samma handskrift, C 5 (daterad till 1375), som broder Ingemars predikan (MHUU 1:60). Den andra anonyma predikan (A 2, s. 237–251) tillhör en handskrift som daterats till slutet av 1300-talet. Det är en dubbelpredikan baserat på ett och samma *thema* (Berggren 2009, s. XLIX). Predikan A 3 (A 3, s. 269–287) har flera paralleller med ett pastoralbrev (daterat före 1446) som innehåller kritik av och instruktioner för klerkerna. Handskriften medtogs till klostret av prästbrodern Ericus Johannis vid hans inträde 1478 (Berggren 2009, s. XLVII f).

Språk och källor

Medan predikningarna till lekmän och systrar hölls på folkspråket hölls predikningarna till prästerna på latin.¹¹¹ Åhörarna tilltalas exempelvis med ”mina älskade bröder”, ”mina ärade fäder och älskade herrar” eller ”mina ärade fäder och vördnadsvärda herrar”.¹¹²

Argumentationen anpassas till prästernas utbildningsnivå, genom att utveckla resonemang med hjälp av grammatik och underbygga dem med poetisk vers. Men det handlar inte bara om en anpassning till åhörarnas utbildningsnivå utan även om att predikanten vill visa på sin bildning för att därigenom få auktoritet och trovärdighet. Ett exempel på detta finner vi i broder Ingemars predikan, som utgår från bibelversen: ”Han skall bli såsom läraren” (*Sit sicut magister*) (Luk. 6:40). Broder Ingemar redogör för de grammatiska aspekterna av ordet *magister*: etymologiskt betyder det *magis* och *doctus*, ordet har sex egenskaper (*qualitas, comparacio, genus, numerus, figura, casus*) och är sammansatt av orden *maior* och *sterion*.¹¹³ Tre predikningar innehåller poetiska verser varav den ena på rim, exempelvis underbyggs argumentationen i den anonyma predikan A 2 med ett citat från ”poeten” (*versificator*) ur *Carmina proverbialium*.¹¹⁴

111 Hårdelin 1993, s. 81 och Kroon 1948, s. 142. Ett konkret vittnesbörd om detta återfinns i en predikan av Acho Johannis, vilken har uttrycket *in latino* (AJ 4, s. 261).

112 *Carissimi fratres* (A 1, C 5:93r), *Reuerendi patres mei et domini precarissimi* (AJ 3, s. 252) och *Reuerendi patres mei et domini metuendi* (AJ 4, s. 261).

113 FI, C 5:41v–42v. Jfr Kroon 1948, s. 143.

114 Jag har funnit verser i tre olika predikningar. Den första lyder:

*Cumque turpe facis quod me spectante ruberes,
cur spectante Deo non magis ipse rubes* (A 2, s. 245).

Acho Johannis citerar en medellatinsk dikt om ovärdiga prästers möjlighet att röra vid sakramentet:

*Tangere qui gaudes meretricem, qualiter audes
palmis pollutis regem tractare salutis?
Qui missam dicis post amplexum meretricis,
ibis ad yma Stigis, quia tu Dominum crucifigis* (AJ 3, s. 259).

Broder Ingemar citerar ett stycke från Ovidius *Fasti* bok sex:

*Sic agitur censura et sic exempla parantur,
cum iudex alios, quod monet ipse facit* (FI, C 5:41r).

Bruket av vers förbjuds uttryckligen av Birgitta (*Birgitta Rev. Extr.* 23, § 1–3, övers. HU VI, s. 128). Det stärker uppfattningen om att anvisningarna hon ger

Argumentationen i predikningarna underbyggs med skrifter med tydlig koppling till kleresiet. Jämte de vanligt förekommande *autores* (Augustinus, Chrysostomus, Gregorius den store, Bernard av Clairvaux) används bland annat Ambrosius *De dignitate sacerdotali* och Gregorius den stores *De cura pastoralis* för att bara nämna ett par exempel. Dessutom refererar predikanterna till kyrkorätten, exempelvis hänvisar broder Ingemar till ”kanon om boten, distinktion 3”.¹¹⁵ Predikningarna *ad clerum* innehåller i allmänhet färre Birgittacitat än predikningar *ad populum* och *ad religiosos*.¹¹⁶

Predikningarna saknar som regel *exempla* och uppvisar en högre abstraktionsnivå. Endast vid ett tillfälle nämner Ericus Johannis *Vitas patrum* i mer svepande ordalag.¹¹⁷ Detta är en tydlig skillnad mot predikningar till både lekmännen och systrarna. Endast Ericus Johannis predikan innehåller referenser till helgon: Jungfru Maria, Johannes Döparen och Maria Magdalena är goda exempel medan Judas är ett avskräckande exempel, eftersom han sålde Kristus, och på samma sätt säljer vissa präster sakramentet.¹¹⁸

Botemedel mot frestelser och synder

Prästerskapet har en högre värdighet än andra människor, vilket medför ytterligare skyldigheter. Acho Johannis framhåller detta genom att hänvisa till hierarkin i den stridande kyrkan som består av ”biskopar som är högst, präster som är i mitten och ordensfolk som är lägst”.¹¹⁹ I en annan predikan framhäver han prästernas ytterligare värdighet genom komparerade adjektiv: de ”är och bör vara

i sin regel får anses gälla predikan till lekfolket medan predikningar *ad clerum* följer andra regler.

115 ... *in canone de penitencia distincio 3* (FI, C 5:40r).

116 A 1, FI och AJ 4 innehåller inga citat från Birgittas *Uppenbarelser*, AJ 3 har ett medan A 2 och A 3 har flera.

117 *In Vitis patrum eciam frequenter legitur quod ...* (A 3, s. 282 ff).

118 A 3, s. 276 f och 283.

119 ... *sic in una presenti triplicem iherarchiam constituit sancta matre ecclesia militante, scilicet episcopos tamquam supremos, sacerdotes tamquam medios et religiosos tamquam infimos* (AJ 3, s. 252).

mer dyrbara i värdighet” (*preciosiores dignitate*) än andra människor, ”mer bekanta med Kristi kärlek” (*familiariores Christi caritate*), ”mer ståtliga i renhet” (*speciosiores puritate*) och ”mer lika [Kristus] i helighet” (*similiores sanctitate*).¹²⁰

Skyldigheterna består i att prästerna skall leva ett mer kyskt, rent och heligt liv än andra. Dessa ideal är särskilt vanliga i predikningarna. Kyskheten och renheten gäller inte bara händerna, det vill säga vidrörandet av kvinnor, utan även hjärtat, tankarna och talet, skriver Acho Johannis.¹²¹ Vidare framhåller han att prästerna är och bör vara heliga (*sanctus*), eftersom profeten säger: ”Var heliga, ty jag är helig” (4 Mos. 11, 44), och därför ”kallas och är varje präst helig, ty då han varje dag tar emot det allraheligaste [sakramentet] måste han förvandlas och bli som det”.¹²² Till heligheten kan även föras tålmodets dygd, vilken behövs så att ”han tålmodigt kan uthärda motståndare och inte vredgas” och bemöta angrepp med tålmod och tystnad.¹²³ Resultatet av att leva i tålmod och uthärda motgångar och förföljelser är att ”Herren ger kronan åt de tålmodiga ... eftersom de heliga männen när de led förföljelse ... inte sade några smädande ord mot sina förföljare”.¹²⁴ Prästerna är alltså kallade att leva ett heligt liv, likt helgonen och martyrerna, och måste därigenom uthärda detta ”oblodiga martyrium”. Denna term används ej i predikningarna, men innebörden är denna. En återkommande dygd som betonas i predikningarna är kärleken (*caritas*). I en passage där Acho Johannis liknar prästernas liturgiska plagg vid olika dygder säger han att mässshaken, som står för kärleken, ”omgärdar, skyddar,

120 AJ 4, s. 262. I samma predikan använder Acho Johannis samma teknik, då han betonar att prästernas ”ära skall stråla mer än alla kungars. Deras kärlek skall brinna klarare än andras. Värdigheten skall överträffa all värdighet och kraften överglänsa alla änglalika och mänskliga dygder” (*Ipsorum enim honor cunctis regibus prefulget. Amor eorum pre ceteris ardet. Dignitas omnem dignitatem superat et potestas omnibus uirtutibus angelicis et humanis preeminet ...*) (AJ 4, s. 267).

121 AJ 3, s. 258 f och A 1, C 5:92v.

122 ... *sunt sacerdotes et esse debent pre ceteris Christo similiores sanctitate ipso per Prophetam dicente: 'Sancti estote, quoniam ego sanctus sum.' Et merito omnis sacerdos dicitur et est sanctus ... necesse est ut in ipsum transformetur ...* (AJ 4, s. 265 f).

123 A 3, s. 271 och A 1, C 5:92v.

124 A 1, C 5:91v och 93v.

och överträffar de övriga plaggen”, och tillägger att utan kärleken kan en man inte kallas eller vara präst.¹²⁵ Kärleken relateras även till endräkten som är central för prästerna. En präst skall övervinna synderna genom den helige Andes sju gåvor¹²⁶, vilka har sin motsats i var och en av de sju huvudsynderna.¹²⁷

De återkommande synder prästerna lever i är girighet och otukt. Den anonyme predikanten i A 2 uttrycker detta explicit och säger: ”Dessa två synder, otukt och girighet, är särskilt vanliga bland klerker, och den fåkunniga hopen följer i deras spår”.¹²⁸ Girigheten yttrar sig framförallt i simoni, vilket innebär att ”sälja bikt och mässor och andra sakrament”.¹²⁹ Otukt yttrar sig i kyssande, omfamnande och kittlande av kvinnor, men också i ord, eftersom präster ”inte [skall] samtala och skämta med kvinnor om det inte sker på ett ärofullt sätt”.¹³⁰ Präster ”syndar mer dödligt än en enkel lekman,

125 *Vnde eciam scitote, karissimi, quod inter uestes sacerdotales planeta, que et casula dicitur, totum te circumdat et protegit et supereminet uestibus ceteris, hoc est caritas ... Ergo sine caritate, karissime, nichil es; ymmo sine predictis sacerdos dici potes, esse non potes ...* (AJ 3, s. 257 f).

126 Gudsfruktan mot högmod, fromhet mot avund, kunskap mot vrede, styrka/beslutsamhet mot lättja, rådklokhet mot girighet, insikt mot frosseri, vishet mot otukt (A 3, s. 269–287).

127 A 3, s. 269. Den helige Andes sju gåvor som botemedel mot huvudsynderna är vanligt från svensk medeltid, och återfinns bland annat i Magister Matthias *Homo Conditus* och i en predikan av frater Ingermarus om konfirmationen (Kilström 1958, s. 195 f). Dock förekommer det även i predikningar till prästerskapet, och det är möjligt att den helige Andes sju gåvor är vanligt förekommande i texter om prästerskapet. Detta stöds av att i en predikan av Johannes Militus riktad till prästerskapet på S:t Botulfs festdag laborerar han med ordet ”tända” (*accendere*) och särskilt nämner han den helige Andes sju gåvor (jfr C 325:159r). Dessutom baserar *De septem sacramentis* ämbetets sju grader på den helige Andes sju gåvor: *Sextum sacramentum est sacerdocium, cuius gradus sunt septem propter septem dona Spiritus sancti, quibus sacerdos debet adornari* (DSS, s. 185).

128 ... *hec duo peccata, luxuria et auaricia, maxime habundant in clericis, quorum uestigia sequitur ignara communitas* (A 2, s. 242).

129 *Cauete ergo ab omni specie auaricie et maxime a symonia ... Nam superiores uendunt prelationes et prebendas in ecclesia ... Alii autem inferiores uendunt confessiones et missas et alia sacramenta* (A 3, s. 276 f).

130 ... *sed iocantur et truphant, osculantur mulieres, amplexantur et titillant* (A 3, s. 280).

när de begår otukt”, därför skall de ”ofta bikta sig, ge allmosor och fasta och be, så att otuktens orena ande kan jagas bort från dem”.¹³¹

Om prästen inte lever upp till dessa skyldigheter påverkar det uppdraget han är satt att förvalta och flocken han är satt att leda. Kyskhet och renhet krävs framförallt av präster ”eftersom prästerna dagligen berör detta offer [det vill säga Kristi kropp]”.¹³² Kyskhet eller renhet berör inte bara prästens sakramentsförvaltning eller honom personligen, utan den skall även synas i det yttre i en ”helig, ren och exemplarisk vandel”, för att människor skall se prästernas goda gärningar.¹³³ Detta gäller även predikan, då prästen bör understödja det han säger i predikan med ett heligt liv.¹³⁴ Detta innebär även att en präst som lever i synd, riskerar inte bara sin egen frälsning utan förleder även dem han är satt att leda.

Idealen som sätts upp för en präst är allmänna prästideal. Att så är fallet visar sig i de likheter som finns med material på både svenskt och engelskt område. Ett exempel på svenskt material som kan nämnas är prästen Laurentius av Vaksalas *Summula*, en handbok för präster från tidigt 1300-tal, där många liknande ämnen finns.¹³⁵ Dessutom finns många av de ideal, synder och ämnen som nämns i predikningar från Sverige i predikningar från engelsk medeltid.¹³⁶

Botsakramentet är centralt även för prästerskapet för att övervinna frestelser. I en utläggning utgår den anonyme predikanten (A 2) från 2 Thess. 2:15: ”Stå alltså fasta”. Predikanten säger att man står i tre stadier (*status*) beroende på om man är nybörjare, gör framsteg eller nått fullkomlighet. Det andra stadiet handlar om att ”stå

131 *Ymmo plus mortaliter peccant quando fornicantur, quam simplex laycus* (A 3, s. 284).

132 *Et quia sacerdotes hoc sacrificium cottidie debent tractare, ideo pre ceteris debent quiescere in deuota contemplacione et seruare castitatem* (A 3, s. 282). Se även AJ 3, s. 256 f och 258 f, och AJ 4, s. 265.

133 AJ 3, s. 259 f.

134 Se exempelvis FI, C 5:40v där det står: *Qui enim congrua disciplina arguit, probabilem esse et eruditum se magistrum ostendit.*

135 Jfr Fallberg Sundmark 2014. Ett särskilt tack till Stina Fallberg Sundmark som gjort mig uppmärksam på denna parallell.

136 Wenzel 2005, s. 266–277.

på stränghetens och botens väg såsom storsinta genom tålamod”, och han tar Jakobs syn med trappan som ledde från jorden upp till himlen från Första Mosebok 28:1 till utgångspunkt. Trappan är botens sakrament som har tre ”sidor” (*latera*), ”nämligen bekännelse i munnen, ånger i hjärtat och gottgörelse i handlingen”, och trappan har sju steg: ”grunden är tron, i tron finns dygd, i dygden kunskap, i kunskapen avhållsamhet, i avhållsamheten tålamod, i tålamodet godhet, i godheten broderskap eller vänskap, i vänskapen kärlek”. Det börjar i tron ”som är hela byggnadens grund och det slutar i kärleken, som är den sammanbindande fullkomningen och avslutningen”.¹³⁷ Botens sakrament är verksamt för att gå framåt och leva i dygden.

Kristi lidande hjälper prästerna att övervinna synder och laster, införliva dygder och att avvisa djävulen. För det första kan Kristi och jungfru Marias exempel lära prästerna medkänsla. De bör visa medkänsla med den lidande Guden på grund av att han hålls i vanära, människor inte följer hans bud och inte betänker (*recogitare*) hans eller hans moders lidande.¹³⁸ För det andra skall prästen betänka (*considerare*) och efterlikna Kristus, då han i sitt lidande ”medan han levde bad för sina förföljare”, och Acho Johannis uppmanar präster att ”bära korset och följa föregångaren i medlidande med din nästa och genom att döda köttet”. Även om han blir utsatt för diverse olägenheter skall prästen inte ”återgälda ont med ont, utan hellre

137 ... stare debemus in uia austeritatis et penitencie tamquam magnanimes per pacienciam. In figura huius dicitur Genesis XVIII de Iacob qui uidit scalam stantem super terram et cacumen eius celos tangens. Ista scala est penitencia cuius latera sunt tria, uidelicet confessio in ore, contritio in corde et satisfaccio in opere. Stans erat scala ista super terram, in quo significatur quod penitencia modo est agenda, quia in uia ista solummodo est fructuosa. In futura uita nequaquam erit utilis nec necessaria, et ideo dum tempus habemus et adhuc in ista scala stare debemus – si in celum uolumus ascendere – que septem continet gradus. Primo in fundamento habet fidem, in fide uirtutem, in uirtute scienciam, in sciencia abstinenciam, in abstinencia pacienciam, in paciencia pietatem, in pietate fraternitatem uel amorem, in amore autem fraternitatis caritatem, et ualde ordinato modo proceditur, dum inchoatur a fide que est tocius edificii fundamentum, et peruenitur ad caritatem que est uinculum perfectionis et complementum (A 2, s. 249 f). Omnämmandet av stegen för att göra framsteg i dygden och nå himlen finns även i en predikan av Acho Johannis på S:t Eriks festdag, som behandlar prästerskapet (C 335:320r). Det kan indikera att detta är en vanlig tolkning i predikningar för präster.

138 A 3, s. 270 f.

besegra det onda med det goda”, genom att be för missdådaren med Bibelns ord: ”Herre, förlåt dem, eftersom de inte vet vad de gör”.¹³⁹ För det tredje gör betraktelsen (*considerare*) av Kristi lidande att prästerna kan motstå djävulens förföljelser, genom att ikläda sig dygdernas rustning. Dygderna kopplas samman med passionsbetraktelsen: ”För att vi skall kunna stå fasta emot djävulens angrepp, måste vi betänka hur Kristus stod på korset för oss mitt i dödens vända”.¹⁴⁰ Genomgående används termerna *recogitare* eller *considerare* till skillnad från predikningarna till lekfolket och systrarna där man använder ordet *meditare*.¹⁴¹

Sammanfattning

I artikeln har vi på olika sätt hur predikan anpassas till respektive grupp av åhörare men också hur det finns gemensamma drag. Trots de metodologiska svårigheterna vad gäller tillgång till och urval av material är det möjligt att peka på några intressanta slutsatser. Som nämndes inledningsvis bör studien ses som en sammanställning med möjlighet att bygga vidare på för framtida forskning. I en vidgad studie vore det möjligt att jämföra predikningar från Vadstena kloster med predikningar från andra geografiska områden för att visa på om och i så fall hur birgittinsk predikan skiljer sig åt från annan samtida predikan inom respektive kategori.

Predikans form och struktur är gemensam för predikan till skilda grupper av åhörare, och predikans *thema* styr genomgående predikningarna. Att predikans form skulle skilja sig åt till olika grupper

139 *Considera Deum et hominem coram te in cruce pendentem, plagis luridum, in cruce clauatum, inclinato capite mortuum, in dextro latere lanceatum, tamen dum uixit pro prosequitoribus orantem. Et tu, karissime, crucem porta sequens preambululum in compassione proximi et carnis mortificatione ... ne reddas malum pro malo, sed potius uince in bono malum. Ora pro eo dicens: "Domine, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt"* (AJ 3, s. 258).

140 *Vt ergo constanter stare poterimus aduersus dyaboli insidias, consideremus quomodo Christus stetit in cruce pro nobis inter mortis angustias* (A 2, s. 247 f).

141 Jean Leclercq menar att *meditare* på ett annat sätt än *cogitare* och *considerare* implicerar att tänka på något med intentionen att praktisera det (Leclercq 1982, s. 16).

såsom antyds av Berggren måste därför nyanseras. Den tematiska predikans genomslag är inte beroende av åhörare utan anses fungera i alla typer av situationer, och är ett uttryck för den retoriska traditionens kraft. Inom ramarna för den tematiska predikan är det däremot möjligt att skönja en anpassning till åhörarnas olika fattningsgåvor. Predikans övergripande ämne framhävs även i strukturen, så att exempelvis predikningar till systrarna kan utgöras av en tredelning baserad på regelns tre grundfundament, grundstrukturen i predikningar till lekfolket grundar sig på botsakramentets tredelning och i en predikan till prästerna delas predikan upp i sju delar baserat på den helige Andes sju gåvor.

Språket och källorna anpassas på samma sätt till åhörarna. Frekvensen av exempelberättelser och det rika bildspråket i predikningar till lekfolk och systrar visar på en anpassning av predikan till dessa grupper. Användningen av helgonens *exempla* utgör en viktig markör för predikans målgrupp och övergripande ämne. Predikningar till präster innehåller färre exempelberättelser. De förutsätter istället en högre utbildningsnivå genom utläggningar baserade på grammatiken och poetiska verser.

I predikningar till lekfolket väljs synder och dygder baserat dels på bibelord innehållande ordet "frukt", dels på traditionella predikokategorier för lekmän, nämligen "köttet", "världen" och "djävulen". Predikningar till systrarna anpassas till det monastiska livet genom hänvisningar till regeln och vad gäller prästeståndet genom att relatera predikans *thema* till de prästerliga plikterna.

Det ställs alltså skilda krav på lekmän, ordensfolk och präster. Lekfolket skall praktisera gärningar, framförallt barmhärtighetsgärningar, medan det för systrarna är en allvarlig synd att inte följa ordensregeln. Även prästerna har en högre värdighet och därigenom ytterligare plikter, vilket innebär att de skall leva kyskare, renare, heligare än andra och med den helige Andes sju gåvor. Kopplingen mellan predikningar riktade till präster och den helige Andes sju gåvor är något som behöver utredas vidare. Det finns en betoning på syndernas påverkan på det ansvar präster och ordensfolk är satta att förvalta, och brottet mot olika avlagda löften är en svår synd.

Botens sakrament är centralt i predikningar för framförallt syst-rarna och lekfolket. Betoningen på gärningar och gottgörelse i predikningar för lekfolk beror på förekomsten av ordet ”frukt” i predikans *thema*, medan den frekventa förekomsten av botens sakrament i predikningarna till systrarna snarare beror på att predikan hölls i anslutning till bikten. Jämte den *ad clerum*-predikan som nämner botens sakrament betonas även botens sakrament i DSS med funktionen att övervinna frestelser för att rätt fira eukaristin.

I predikningar till systrarna och lekfolket betonar predikanterna att börens verkan är beroende av själstillståndet. En intressant skillnad framträder dock i materialet. Medan lekfolkets böner på ett individuellt plan inte har någon verkan om de lever i dödssynd, så påverkas hela riket för vilket klostret är satt att be om dess medlemmar lever i olydnad för regelns föreskrifter. För att Gud skall höra lekmännens böner krävs renhet och uppmärksamhet, medan det för klostrets medlemmar krävs botfärdighet och regelefterlevnad. Dessa aspekter bör utforskas närmare i framtida forskning.

Meditationen över Kristi lidande går igen i predikningar till samtliga åhörargrupper. Det stärker alltså Hårdelins påstående om att meditationen över Kristi lidande inte bara är något för munkar och nunnor. Effekten av meditationen är att övervinna synder och laster, och att uppnå dygderna. Terminologin i predikningarna för de olika åhörargrupperna skiljer sig åt. I predikningar *ad populum* och *ad religiosos* används primärt begreppet meditera (*meditare*) medan predikningar *ad clerum* använder begreppet betänka *recogitare* eller betrakta (*considerare*). Det fanns dels en betoning på Kristi lidande generellt under senmedeltiden, dels betonas Kristi lidande vid upprepade tillfällen av S:ta Birgitta i hennes *Uppenbarelser*. Exempelvis får Birgitta själv beskåda Kristi lidande i tre uppenbarelser och i RS betonas Kristi lidande i systrarnas invigningsrit.¹⁴² Predikanterna är sålunda influerade av en spiritualitet där Kristi lidande är centralt.

Ett omfattande predikomaterial finns från Vadstena kloster och

142 Birg. Rev. I, § 10, Birg. Rev. IV, § 70, Birg. Rev. VII, § 15, övers. HU I, s. 86 ff, HU II, s. 121 ff, HU III, s. 226 ff och Birgitta Reg. Salv. 10 och 11, övers. HU IV, s. 21 ff.

detta är ett litet bidrag till den forskning som fortgår på detta spännande område, ett område med stora möjligheter för oss att komma nära den medeltida kulturen och fromhetslivet.

Summary

Erik Claeson, TM

Ph.D. student of Practical Theology, Lund University, Sweden

E-mail: erik.claeson@ctr.lu.se

”Everything According to Each One’s Capacity”.

*Sermons to Clerics, Nuns and Laypeople from the
Library of Vadstena Abbey*

Preaching is one of the most fundamental instruments of pastoral care during the Middle Ages. In order to impress upon their audiences what to believe and how to practise the faith, preachers may need to modify their message in accordance with the listeners’ level of understanding. In the regulations for Vadstena Abbey, St. Birgitta (1303–1373) lays great emphasis on this. The present article takes that as point of departure, and aims at describing and comparing how preachers in the Abbey adapt their message – their themes, sources and catechetical teachings – to three different types of audience: clerics, nuns and laypeople. Differences in sermon composition depending on the type of audience have often been taken for granted in earlier research without systematic study. Although the selection of material and preachers poses methodological challenges, the present study can still draw some clear conclusions.

Form and structure are common to sermons for all three groups. It is a consequence of the rhetorical tradition influencing sermons from the thirteenth century onward, making the “thematic sermon” the standard model. Within this form, preachers were free to adapt their message to the audience at hand. While some elements are common to all three groups of audiences, sermons for nuns and laypeople are the most similar; this regards language, sources and topics. For ex-

ample, illustrative stories are recurrent in sermons to laypeople and nuns, while sermons to clerics lack them. There are also differences which distinguish sermons to all three groups, for example in the selection of virtues and vices. For laypeople the virtues and vices mentioned relate to their life in the world, while sermons to nuns contain exhortations to follow the rule, and sermons to clerics focus on the duties related their office.

Further studies are needed in order to deepen our knowledge about how preachers adapt their message to different audiences. Vadstena Abbey has left us a considerable amount of sermons still waiting to be studied, in order for us to increase our knowledge about medieval culture and spirituality.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Uppsala

Uppsala universitetsbibliotek (UUB)

C 5, C 7, C 181, C 299, C 302, C 304, C 325, C 326, C 330, C 333, C 335, C 392

Primärkällor (med förkortningar)

A 1 = *Sermo ad clerum in synodo*, C 5:91v–99v (Transkriptör: Maria Berggren).

A 2 = <Sermo ad clerum>, C 299:248r–252r. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 237–251.

A 3 = <Sermo ad clerum>, C 181:179v–184v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 269–287.

AJ 1 = Acho Johannis, *Dominica octava post trinitatis*, C 326:284r – 286r (Transkriptör: Roger Andersson).

AJ 2 = Acho Johannis, *Dominica octava post trinitatis*, C 335:179r – 182r (Transkriptör: Roger Andersson).

AJ 3 = Acho Johannis, *In synodo ad clerum sermo bonus*, C 326:281r–284r. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 252–260.

- AJ 4 = Acho Johannis, *Sermo ad clerum in Latino in synodo*, C 326:308r–310r. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 261–268.
- Bibel 2000. Bibelkommissionens översättning. Örebro: Libris, 2000.
- Birgitta, *Reg. Salv.* = *Sancta Birgitta. Opera minora*, 1: *Regula Saluatoris*. utg. av Sten Eklund (Svenska fornskriftssällskapets samlingar, ser. 2, bd VIII:1). Stockholm, 1975.
- Birgitta, *Rev. I* = *Sancta Birgitta. Reuelaciones. Lib. I*, utg. av Carl-Gustaf Undhagen (Svenska fornskriftssällskapets samlingar, ser. 2, bd VII:1). Stockholm, 1978.
- Birgitta, *Rev. IV* = *Sancta Birgitta. Reuelaciones. Lib. IV*, utg. av Hans Aili (Svenska fornskriftssällskapets samlingar, ser. 2, bd VII:4). Stockholm, 1992.
- Birgitta, *Rev. VII* = *Sancta Birgitta. Reuelaciones. Lib. VII*, utg. av Birger Bergh (Svenska fornskriftssällskapets samlingar, ser. 2, bd VII:7). Stockholm, 1967.
- Birgitta, *Rev. Extr.* = *Sancta Birgitta. Reuelaciones extrauagantes*, utg. av Lennart Hollman (Svenska fornskriftssällskapets samlingar, ser. 2, bd V). Stockholm, 1956.
- Decrees = *Decrees of the Ecumenical Councils I–II*, 1990, ed. by Norman P. Tanner. London: Sheed and Ward.
- DSS = *De septem sacramentis. En sakramentsutläggning från Vadstena kloster ca 1400. Eine Sakramentsauslegung aus dem Kloster Vadstena von etwa 1400*, utg. av Carl-Gustaf Andrén (Bibliotheca theologiae practicae, 15). Lund, 1963.
- DV = *Vadstenadiariet. Latinsk text med översättning och kommentar*, utg. av Claes Gejrot (Kungl. Samfundet för utgivandet av handskrifter rörande Skandinaviens historia, 19). Stockholm, 1996.
- FI = Frater Ingemarus, *In synodo Upsalensi anno Christi 1376 frater Ingemarus*, C 5:40r–43r (Transkriptör: Josef Redfors).
- JB 1 = Johannes Borquardi, *Dominica VIII trinitatis*, C 330:289r–293r (Transkriptör: Roger Andersson).
- JB 2 = Johannes Borquardi, *Dominica VIII sermo secundus. Primum require in priori volumine*, C 392:27r–31r (Transkriptör: Roger Andersson).
- JB 3 = Johannes Borquardi, *Dominica VIII sermo 3^{us}. Primum in priori uolumine secundum in isto supra*, C 392:122r–126v (Transkriptör: Roger Andersson).
- LU = *Liber usuum fratrum monasterii Vadstenensis. The customary of the Vadstena Brothers*, utg. av Sara Risberg (Studia Latina Stockholmiensia). Stockholm, 2003.
- HU I–IV = Den heliga Birgitta. *Himmelska Uppenbarelser*, bd I–IV. Övers. Tryggve Lundén. Malmö: Allhem, 1957–1959.
- NR 1 = Nicolaus Ragvaldi, *Dominica octava post trinitatis*, C 302:111r–113v (Transkriptör: Roger Andersson).
- NR 2 = Nicolaus Ragvaldi, *Dominica 8 trinitatis*, C 304:16r – 28r (Transkriptör: Erik Claeson).

- NR 3 = Nicolaus Ragvaldi *Exhortatio pro conventu ante festum angelorum*, C 304:187r-193v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 71-85.
- NR 4 = Nicolaus Ragvaldi *Collatio ad congregationem sororum in Adventu*, C 304:194r-200r. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 86-98.
- NR 5 = Nicolaus Ragvaldi *Collatio in Quadragesima ad sorores*, C 304:200r-205v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 99-110.
- NR 6 = Nicolaus Ragvaldi *Collatio in autumpno ad sorores*, C 304:205v-213v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 111-127.
- NR 7 = Nicolaus Ragvaldi *Tempore ieiunii collatio ad uirgines*, C 304:222r-228v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 145-159.
- NR 8 = Nicolaus Ragvaldi *Collatio in autumpno*, C 304:229r-236r. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 160-174.
- NR 9 = Nicolaus Ragvaldi *In Aduentu anno Domini 1503 collatio ad sorores*, C 304:236r-242v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 175-188.
- NR 10 = Nicolaus Ragvaldi *Tempore ieiunii*, C 304, 243r-249v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 189-202.
- NR 11 = Nicolaus Ragvaldi *Ante festum Penthecostes collatio ad uirgines sacras*, C 304:251r - 258v. I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, 2009, s. 205-218.
- Petrus Olavi, *Add.* = Petrus Olavi, *Addaciones*, utg. av Tore Nyberg. I: Tore Nyberg (ed.), *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420-1570*, II, München, 1974, s. 42-110.

Litteratur

- Andersson, Roger, 1991, "Användningen av exempla i den svenska medeltidspredikan". I: Olle Ferm (red.), *Kyrka och socken i medeltidens Sverige*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, s. 265-296.
- Andersson, Roger, 2001, *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare: en studie i svensk medeltidspredikan på den 8:e söndagen efter trefaldighet*. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia.

- Andersson, Roger, 2003, "Birgittas revelationer i Vadstenabrödernas predikningar". I: Per Beskow & Annette Landen (red.), *Birgitta av Vadstena. Pilgrim och profet 1303–1373. En jubileumsbok*. Stockholm: Natur och kultur, s. 315–332.
- Andersson, Roger, 2011, "Preaching and the Sacraments. Catechesis for the Laity or Education of the Clergy?" *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, s. 41–56.
- Andersson, Roger & Borgehammar, Stephan, 1997, "The Preaching of the Birgittine Friars at Vadstena Abbey". *Revue Mabillon: archives de la France monastique*, Nouvelle série 8 (t. 69), s. 209–236.
- Andrén, Carl-Gustaf, 1963, *De septem sacramentis. En sakramentsutläggning från Vadstena kloster ca 1400. Eine Sakramentsauslegung aus dem Kloster Vadstena von etwa 1400*, med inledning av Carl-Gustaf Andrén [s. 3–127] (Bibliotheca theologiae practicae, 15). Lund.
- Berggren, Maria, 2009, "Introduction". I: Maria Berggren (ed.), *Homiletica Vadstenensia. Ad Religiosos et Sacerdotes* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 229). Turnhout: Brepols, s. VII–LXXXI.
- Borgehammar, Stephan, 2010, "Svensk senmedeltida påskpredikan: tre exempel". I: Christer Pahlmblad och Sven-Åke Selander (red.), *Svensk påskpredikan genom tiderna*. Skellefteå: Artos, s. 9–47.
- Claeson, Erik, 2014, "Låt inte vår vilja ske utan Jesu Kristi". *En undersökning av generalkonfessor Nicolaus Ragvaldis predikningar till systrarna i Vadstena kloster 1501–1506*. Masteruppsats, Lunds universitet. Tillgänglig: <http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/4252307> [Hämtad: 2018-01-11].
- Claeson, Erik, 2016, "Imitatio Christi. Spiritual Marriage, Female Role Models and the Passion of Christ in Fifteenth-Century Vadstena Abbey". I: Elin Andersson, Claes Gejrot, E. A. Jones & Mia Åkestam (ed.), *Continuity and Change. Papers from the Birgitta Conference at Dartington 2015*. Stockholm: KVHAA, s. 144–159.
- Fallberg Sundmark, Stina, 2014, *Teologi för praktiskt bruk: frälsningshistoriska perspektiv på Summula av Laurentius av Vaksala*. Skellefteå: Artos
- Gallén, Jarl, 1957, "Bot". *Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid*, bd 2, s. 173–176. Malmö: Allhems förlag.
- Hanska, Jussi, 2002, "Reconstructing the Mental Calendar of Medieval Preaching: A Method and Its Limits – An Analysis of Sunday Sermons". I: Carolyn Muessig (ed.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Leiden: Brill, s. 293–314.
- Hedlund, Monica, 1993, "Vadstenapredikanter om Birgitta". I: Alf Härdelin & Mereth Lindgren (red.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 oktober 1991*. Stockholm: KVHAA, s. 311–327.
- Hedlund, Monica, 2011, "A Vadstena Preacher Using 'Cut and Paste'". *Medieval Sermon Studies* 55 (1), s. 45–54.
- Härdelin, Alf, 1993, "Predikan för alla stånd: preliminära iakttagelser om predikan i medeltidens Sverige". *Kyrkohistorisk årsskrift* 93, s. 79–89.
- Härdelin, Alf, 2005, *Världens som yta och fönster*. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia.

- Härdelin, Alf, 2006. "Vadstenabroderna Acho Johannis' Prothemata: några iakttagelser rörande hans predikokost". I: Sara Risberg (red.), *Dicit scriptura: studier i C-samlingen tillägnade Monica Hedlund*. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia, s. 165–181.
- Jansen, Katherine Ludwig, 2000, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Leclercq, Jean, 1982, *The Love of Learning and the Desire of God*. New York: Fordham University Press.
- Kilström, Bengt Ingmar, 1958, *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden: Der katechetische Unterricht in Schweden während des Mittelalters* (Bibliotheca Theologiae Practicae, 8). Diss. Uppsala.
- Kroon, Sigurd, 1948, *Det svenska prästmötet under medeltiden: dess uppkomst och ställning i samhälle och kyrka*. Diss. Lund.
- Kroon, Sigurd, 1959, "Synode". *Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid*, bd. 17, s. 636–640. Malmö: Allhems förlag.
- Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary*, 1976, composuit Jan Frederik Niermeyer, perficiendum curavit C. Van de Kieft. Leiden: Brill.
- Nyberg, Tore, 1974 (red.), *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420–1570*. München: Beck.
- Spencer, H. Leith, 1993, *English Preaching in the late Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- Stansbury, Ronald J., 2010, "Preaching and Pastoral Care in the Middle Ages" i Ronald J. Stansbury (ed.), *A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200–1500)*, s. 21–40. Leiden: Brill.
- Wenzel, Siegfried, 2005, *Latin Sermon Collections from Later Medieval England. Orthodox Preaching in the Age of Wyclif*. New York: Cambridge University Press.
- Wenzel, Siegfried, 2015a, *Medieval Artes Praedicandi. A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wenzel, Siegfried, 2015b, "Preaching the Saints in Chaucer's England". I: Siegfried Wenzel (ed.), *Of Sins and Sermons*. Leuven: Peeters, s. 187–209.

Kroppen i skandinavisk forkynnelse om oppstandelsen på 1500-tallet

SIVERT ANGEL

Innledning

I hvilken grad endret forkynnelsen seg etter reformasjonen, og på hvilken måte? Var det en ny lære om rettferdiggjørelse ved troen alene uten gjerninger som ble forkynt, og at den sanne bot er å motta løftet om syndenes tilgivelse? Denne artikkelen vil undersøke dette ved å analysere prekener som var toneangivende for forkynnelse for skandinaver før og etter reformasjonen, nemlig prekener i postiller og prekensamlinger. Det tok lang tid før teologisk utdanning ble vanlig for de fleste prester.¹ Derfor støttet man seg gjerne på postiller og modellprekener i utarbeidelsen av egne prekener. Klostre lånte ut prekensamlinger i omkringliggende sokn, noen prester eide prekensamlinger som gikk på rundgang blant kolleger,² og man vet at produksjonen av postiller var et viktig virkemiddel for kongene som ville innføre lutherske eller ”bibelske” prekener.³

Artikkelen vil analysere disse prekenene med vekt på deres motivbruk. Antakeligvis var motivene eller bildene viktigere for hva en preken formidlet enn disposisjon og argumentasjonsmønster. Den moderne homiletikeren David Buttrick anvendte begrepet ”image-grid” for å beskrive hvordan bilder i en preken samvirker og legger seg oppå hverandre uavhengig av prekenens argumentasjonsstruktur,⁴ men antakelsen er ikke ny, og våre prekenforfatteres offensive og tydelig billedbruk tyder på at de har delt denne antakelsen. Allerede

1 Lausten 2011, s. 217; Riising 1969, s. 41–42.

2 Borgehammar 2016, s. 113; Borgehammar 2011, s. 25; Riising 1969, s. 39.

3 Rasmussen 2016, s. 385–395.

4 Buttrick 1988, s. 153–170.

hos Aristoteles ble eksempelet fremhevet som bevismiddel,⁵ og eksempelets betydning har vært velkjent i prekenteori så vel som i prekenpraksis opp igjennom tradisjonen. Eksempelsamlinger var blant predikanter fremste hjelpemidler i utarbeidelsen av prekener,⁶ eksempelet var en viktig bestanddel av prekener som skulle underholde og vekke interesse i den skolastiske *ars praedicandi*,⁷ og bruken av eksempler forble en sentral del av forkynnelsesstrategien også for Lutherske predikanter.⁸ Analysen vil følge et prekenmotiv på reise gjennom historien, nemlig kroppen i oppstandelsen, og se hvordan dette motivet skrives frem i de enkelte prekener, hvilke andre motiver det kobler seg på og hvordan det inngår i de ulike prekenforløpsstruktur og argumentasjon.

Siden man etter reformasjonen beholdt det gamle perikopesystemet, prekte lutherske predikanter over de samme tekster som tidligere. Det er derfor enkelt å følge motivene predikanter hentet ut av påskens evangeliefortelling før reformasjonen og se hva som skjer med dem i lutherske prekener. Prekener skrevet til påskedag egner seg for en slik undersøkelse, både fordi det her finnes forskning å bygge videre på fra forskningsprosjektet ”Luthersk påskpredikan i Norden”,⁹ men også fordi man her finner motiver som sto sentralt i den teologiske og religiøse endringen som Luthers reformasjon innebar. Tradisjonen foreskrev obligatorisk nattverdgang til påske, og denne skikken synes å ha levd videre også i tiden etter reformasjonen.¹⁰ Det forutgående skriftemålet synes å ha blitt beholdt i tiden etter reformasjonen, samtidig som skriftemålets innhold og teologi nå ble endret.¹¹ Påskeprekenen var derfor en anledning for å

5 Aristoteles, *Retorikk*, s. 29–32 og 165–168.

6 Riising, s. 45; Klein 2009, s. 64–67; Daxemüller 2009, s. 57–59.

7 Borgehammar 2011.

8 Angel 2014.

9 Selander & Pahlmblad 2001.

10 Borgehammar 2011, s. 26. Olavus Petri og Martin Luther adresserer denne skikken direkte i sine postiller: Martin Luther, ”Sommerpostille ... 1526”, WA 10. 1. 2, s. 218; Olavus Petri, ”Een nyttog postilla (1528)”, s. 11–25.

11 Bach-Nielsen 2017, s. 161–189.

behandle temaene synd og nåde, tro og moral, og den hadde gjerne preg av botspreken. Slik forholdt den seg til tema som var helt sentrale både i 1400- og 1500-tallets fromhet og teologi og i diskusjonen som førte til reformasjonen, nemlig striden om avlaten.

I påskens gudstjenester var disse temaene koblet på motivene liv og død og livet etter døden. Disse motivenes betydning i middelalderens fromhet kan knapt overvurderes. Nedarvet fra Augustin var en topografi som inndelte den hinsidige tilværelse i fire, nemlig himmel, paradis, renselsessted og helvete. Etter døden ventet en individuell dom som avgjorde ens videre skjebne frem mot dommen på den ytterste dag. Bare i svært sjeldne tilfeller var utfallet så klart at man kunne si at de avdøde havnet i himmelen eller helvete. For alle andre ventet en mellomtilstand med pine som gjorde sjelen klar for å forenes med kroppen på den ytterste dag. Gregor den Store (d. 604) hevdet at forbønn for avdøde kunne påvirke deres hinsidige skjebne og styrket slik den hinsidige tilværelses betydning for moral og fromhet. Nattverden, som sto så sentralt i påskegudstjenesten, var den fremste form for forbønn man kunne ta del i for de døde, og formidlet slik mellom dette liv og den hinsidige tilværelse.¹²

Selv om forestillingene ble angrepet av mystikere frem mot renessansen, hadde de sterke talsmenn i ledende dominikanske predikanter i århundret som ledet opp til reformasjonen.¹³ Det er mot denne bakgrunn jeg vil undersøke motiver i prekenene som skildrer tilhørernes fremtidige tilværelse både kroppslig og sjelelig. I hvilken grad står det fremtidige liv i kontinuitet med det livet som leves nå, og hva slags impuls til bot finnes i beskrivelsen av det? Endres disse beskrivelsene i lutherske prekener, og i så fall hvordan?

Analysen vil skje i følgende steg: Prekenens beskrivelse av kroppen i oppstandelsen identifiseres innenfor prekenens struktur og skrives frem med sin bestemte profil og i sin sammenheng med andre motiv i prekenen. Siden kobles dette motivet på prekenens konklusjon og innretning, altså hvordan den gir inntrykk av å fungere som

¹² Angenendt 2015, s. 289–301.

¹³ Angenendt 2015; Hamm 2016, s. 63–78.

talehandling. I forlengelsen av dette vil analysen diskutere prekenens sjanger og motivets rolle innenfor denne.

Christer Pahlmblad, en av prosjektlederne for forskningsprosjektet ”Påskpredikan i Norden” har konkludert med at det ikke kan påvises noen endring i prekenstil ved innføringen av reformasjonen i Norden.¹⁴ Hans påpekning av at det er vanskelig å påpeke klare endringer når det gjelder komposisjon, bibelbruk og argumentasjonsform, er overbevisende. Jeg tror imidlertid en undersøkelse av motivbruk kan utfylle denne konklusjonen.

Forkynnelse før reformasjonen

Fjerde laterankonsil (1215) ville sikre at kristen lære og moral nådde ut til alle deler av befolkningen, og resultatet ble en prekenoffensiv som på kort tid spredte seg over hele Europa. Påbudet om at hvert bispedømme måtte lønne en predikant var ett tiltak, men det mest effektive tiltaket var opprettelsen av prekenordenen, dominikanerne, som også fikk stor betydning i Norden.¹⁵ Stephan Borgehammar har beskrevet hvordan prekenen på 1400-tallet spilte en viktig rolle i å sikre en felles moral i et desentralisert jordbrukssamfunn som Sverige.¹⁶ Bevarte manuskripter og klostres samlinger med prekensamlinger til utlån til lokale predikanter gir innblikk i denne prekenkulturen. En av forfatterne som figurerer oftest i svenske samlinger, men som også finnes i danske samlinger, er dominikaneren Johan Herolt fra Nürnberg (d. 1468).¹⁷ Han er blitt beskrevet som en av sin tids mest innflytelsesrike predikanter og en fremstående representant på den skolastiske prekenstil *ars praedicandi*.¹⁸ Vi skal ta

14 Pahlmblad 2011, s. 85–86.

15 Franck 1997, s. 248–253; Müller 1986, s. 530. Anne Riising beskriver dominikanernes store utbredelse og fremtredende prekeninnsats også i Danmark fra 1200-tallet av, Riising, 1969, s. 25.

16 Borgehammar 2011.

17 Riising 1969, s. 44 (Johan Herolt regnes for å stå bak pseudonymet ”Guilhelmus Parisiensis OP”).

18 Siggins 1985, s. 87–112; Siggins 2009, s. 10–13; Franck 1997, s. 254.

for oss påskeprekenen fra en av hans aller mest populære samlinger, nemlig samlingen med prekenen til søndagene i kirkeåret, *Sermones discipuli de tempore*, fra 1418.¹⁹

Johan Herolts påskepreken

Johan Herolts påskepreken er inndelt i seks deler, nummerert med bokstavene A–F. De første to delene utgjør innledningen til prekenen, hvor den første oppfordrer til glede over påskens høytid, festen som er for den frelse som fører oss til udødelighet, mens den andre minner om grunnen til feiringen, nemlig Kristi oppstandelse.²⁰ Siste del oppfordrer til å hylle alle kvinner for jomfru Marias skyld og fordi kvinnene, som ikke kan holde tett om noe, spredte budskapet om Jesu oppstandelse, og den ender med å uttrykke et ønske om evig liv.²¹

Mellom innledning og konklusjon ligger hoveddelen som består av tre deler. Her finnes prekenens hovedtema, nemlig en belæring om tilværelsen etter døden, og her finner vi også vårt motiv utførlig behandlet, nemlig beskrivelser av kroppen i oppstandelsen. I første hoveddel går Johan Herolt inn på hva Kristi oppstandelse innebærer: Den bevirker oppstandelse for alle, slik at alle, som Jesus, kommer til å oppstå som 30-åring, i den alder hvor kroppen er på sitt mest fullkomne. All vil ha samme størrelse og være uten mangler de hadde i dette liv.²² Johan Herolt legger så til at selv om Kristi oppstandelse vinner oppstandelse for alle, kommer ikke alle til å fremstå på samme måte i oppstandelsen:

Slik det er forskjell på stjernenes klarhet, slik vil det også være forskjell på de oppstandne kroppes fullkommenhet, alt etter som hvor fullkomne de var da de levde.²³

19 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*.

20 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del A og B

21 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del F

22 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del C

23 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del C: ”Sed in claritate etiam

Johan Herolt konstaterer at vi tar med oss til oppstandelsen det gode og det onde som var i kroppen da vi levde. De syv synder skriver seg inn i kroppens lemmer og forblir der. Dette avsløres og kommer til syne i den oppstandne kroppen som man skal møte dommen med. Johan Herolt kommer derfor med følgende forutsigelse:

De utvalgte vil være som solen, mens de fordømte vil være sortere enn kull.²⁴

Dette motivet utbroderes i de to følgende hoveddelene av prekenen. Fjerde del tar for seg de utvalgtes skinnende kropp, mens femte del går inn på betingelsene som gjelder for de fordømte.

Beskrivelsen av de rettferdiges kropp styres av solen som hovedmetafor og gjør det karakteristiske ved solen gjeldende også for de utvalgtes kropp i oppstandelsen.

For det første gjelder det for solen at den ikke bare er skinnende, men også lett, kvikk og rørlig. Måten den sender ut sine stråler på, så den på kort tid når utover hele jorden, ligner de rettferdiges ivrige bønn og arbeid i gode gjerninger. Videre er solen skarp og fin på en måte som lar den gå gjennom hindringer uten selv å ta skade av det. Dette ligner den egenskapen Jesu kropp hadde etter oppstandelsen, da han kunne gå gjennom stengte dører. På samme måte vil det være med de rettferdiges kropp, som har Kristi ære i seg; de vil kunne gå uskadet gjennom dommen med både sjel og kropp. Endelig er solen usårbar og tar ikke skade av å sende ut sine stråler, selv om den truer alt annet og får det til å falme. Slik vil kroppen som nå sulter og fryser, være usårbar i oppstandelsen.²⁵

Femte prekendel gir en enda mer utførlig beskrivelse av de

differunt, quia sicut stella differt a stella in claritate, sic vnum corpus gloriosum differt ab alio corpore in claritate, secundum quod homo in presenti fuit perfectioris vite, quia claritas anime redundabit in corpus. Et sicut non omnes sunt equalis meriti, sic nec erunt equales in claritate.”

24 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del C: ”Sed erit magna distantia inter bonos et reprobos quo ad claritatem corporum, quia electi fulgebunt vt sol, reprobi autem denigrabuntur super carbones.”

25 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del D.

fordømtes kropp. Johan Herolt anvender mange ulike metaforer og kilder for å beskrive hvordan de fordømtes kropp vil fremstå i oppstandelsen. For det første vil de være like mørke og matte som de rettferdige er lyse og skinnende. Med referanse til Antoniusild, sykdommen ergotisme, som gir seg utslag i spasmer, kramper og diare, og som kan gi hudavskalling og koldbrann, forklarer Johan Herolt hvordan fordømtes lemmer svis av helvetes ild, slik at deres kropp og ansikt blir svart på samme måte som etiopieres ansikt og kropp er blitt svart av solen.²⁶ Videre vil de avsvettes og kjenne dødsmerter slik Job gjorde.²⁷ De vil også være svært alvorlige og tunge, som steiner sendt ut på dypt vann.²⁸ Endelig vil de være skamfulle og nakne. For slik de kledde seg i forfengeligheit, vil de nå stå nakne frem med sin skam.²⁹ Imidlertid er det aller viktigste ved de fordømte kroppers beskaffenhet, at de, på samme måte som de utvalgte, vil leve evig og deres pine derfor vil være uten ende.³⁰

26 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del E: "Primo erunt valde difformia, quia sicut corpora electorum sunt valde clara et lucida, sic corpora damnatorum erunt valde nigra et obscura. Vnde Aug<ustinus> in libro de natura Dei sic dicit: Si ignis iste omnia lucida et decora deturpat et denigrat, quanto magis infernalis ignis est deturpans, obscurans et denigrans. Vt exemplariter patet in igne sancti Anthonii, qui in presenti valde deturpat et denigrat membrum in quo est. Et idem patet etiam in sole, qui sic denigrat facies et corpa Ethyopum; quanto magis ignis infernalis denigrat facies et corpora superborum et reproborum. Joel ii."

27 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del E: "Secundo erunt debilia. Job: *Consumet mors fortitudinem eius*. Exemplum possumus videre in debilitate huius vite, que sic debilitat fortissimos in agone mortis, quod nec stare nec ambulare possunt; quanto magis illa mors amara, que est eterna, reddet illa corpora debilia ad resistendum et ad se mouendum."

28 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del E: "Tercio erunt valde graua, quia eis datur locus infimus. Exod. xv[:5]: *Descenderunt in profundum quasi lapis*."

29 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del E: "Quarto erunt nuda ad confusionem eorum, vnde Naum. iii: *Ostendam gentibus nuditatem tuam*. Et signanter illi peccatores qui hic superbiam cum vestibus exercuerunt, et se ad complacendum hominibus ornauerunt, vnde Sap. xi[:17]: *Per que homo peccat, per hec et torquetur*."

30 Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore*, del E: "Quinto erunt valde passiuia et plena omni miseria, et tamen incorruptibilia. Judith xvj[:21]: *Dabit Dominus ignem et vermes in carnem eorum, vt vrantur et vivant, et sentiant penas vsque in sempiternum*."

Disse bildene leder så over i konklusjonens henvisning til kvinnene som eksempler og ønsket om evig liv.

Johan Herolts hovedmotiv, nemlig kroppens beskaffenhet i oppstandelsen, formidles i en bestemt prekensjanger. Hans Martin Müller har understreket at middelalderprekenen hadde to hovedhensikter, nemlig å formidle den kristne lære og fremme god moral.³¹ I skolastikkens *ars praedicandi* skjedde dette i en tydelig struktur ved hjelp av en utvungen og fri bruk av autoriteter, samt bruk av slående eksempler, som ikke bare styrket prekenens argument, men også krydret fremstillingen og gjorde prekenen underholdende å høre på. At eksemplene og autoritetene tjente denne hensikt var viktigere enn at de var etterrettelige i alle enkeltheter.³² Johan Herolts preken fremstår som et tydelig eksempel på denne prekenstilen.³³ Samtidig kan den også beskrives med retoriske kategorier. Det er aspekter ved den som passer med den retoriske sjanger *genus demonstrativum* som ble populær i prekenkunsten på 1400-tallet.³⁴ Sjangeren stammer fra den antikke hyllingstale og er innrettet for å beskrive noens ære eller skam, for å vekke beundring eller avsky. Sjangerens talemodus er fremvisningen av den som skal beundres, og eksempelet og beskrivelsen av karakter får derfor en fremtredende rolle. Hvis man leser Johan Herolts preken i dette perspektivet, blir tre karakterer tydelige: Det er Kristus som beskrives med sin oppstandelse og alt han utretter med den. Forbundet med denne beskrivelse er beskrivelsen av den utvalgte eller rettferdiges kropp både før og etter oppstandelsen. Siden behandles kontrastfiguren, beskrivelsen av de som ikke ligner på Kristus. Slik produserer Kristus som hovedmotiv to nye motiv, nemlig de rettferdige og de urettferdige kroppene i oppstandelsen. På lignende vis som med hyllingstalen, fremmer prekenen beundring og avsky, og den gjør det på en måte som er forenlig med en annen sjanger, nemlig *genus*

31 Müller 1986, s. 530.

32 Borgehammar 2011.

33 Siggins 2009, s. 10–13.

34 O'Malley 1983, s. 238–252.

deliberativum, sjangeren som tar for seg hvordan man bør handle.³⁵ Beskrivelsen av de rettferdige og urettferdige fremmer nemlig etterfølgelse. Ingen kan høre prekenen uten å ønske å ligne de rettferdige, og slik fremmer prekenen også bot.

I følge Ian K. Siggins var det et fellestrekk ved Johan Herolt og mange av hans samtidiges prekener, at de siktet mot å fremme rettferdiggjørelse av synderen ved å vekke anger.³⁶ Utsikten til fremtidig belønning og dommens alvor skulle til sammen vekke synderen til selvransakelse og oppriktighet. Derfor gikk veien til rettferdiggjørelse via frykten, og derfor ble skammen fremholdt som et sentralt element i boten.³⁷

Johan Herolts påskepreken er innrettet for å mane frem en slik skam. Komposisjonen og bildene den bruker, lar tilhørerne se sammenhengen mellom den kroppen de vandrer rundt med og den kropp de kommer til å ha etter døden. Den lar dem leve seg inn i situasjoner kroppen da kommer til å befinne seg i. Slik lar den døden fremstå som et slags fremkallingsbad hvor det man har holdt skjult i dette liv bringes frem og gjøres tydelig som merker på kroppen. Synder fremstår på nakne kropp som farge på huden og tydelige plager. Oppstandelsen setter de levende i forbindelse med et sted hvor ingenting kan gjemmes, men alt er overveldende klart. Derfor vil det ikke være tvil om utfallet av dommen når den inntreffer. Prekenen tegner en fremtid som ville kunne få den mest forherdede synder til å rødme.

Boten og angeren fremmes ved hjelp av skildringer knyttet til et sted, nemlig tilværelsen på den andre siden av døden. Stedet beskrives ikke direkte, men fremtrer i bakgrunnen av de konkrete prekenmotivene ved å finnes i en fremtid alle kommer til og ved å inneholde regler som styrer det som skjer der. I prekenen tar Johan Herolt utgangspunkt i hvordan Jesu oppstandelse setter oss i forbindelse med dette stedet, men størstedelen av prekenen handler om hvordan de reglene som behersker dette stedet vil gjøre seg gjeldende

35 O'Malley 1983, s. 242–244.

36 Hamm 2016, s. 137–143.

37 Siggins 1985, s. 67.

på vår kropp. Slik formidler Johan Herolts preken forestillinger om stedet som venter på den andre siden av døden, men siden den skildrer stedet indirekte, spiller den også på eksisterende forestillinger. Sannsynligvis var dette velkjente bilder og viktige drivere i middelalderens botsfromhet. Det har også vært beskrevet som et sentralt motiv i den forkynnelse Luther antakeligvis hørte i sine unge år.³⁸

En svensk påskepreken

Motivet i Johan Herolts preken har sannsynligvis blitt fremført i en liknende form mange steder i Norden. Det finnes også spor etter det i andre nordiske påskeprekener. Stephan Borgehammar har gjort tilgjengelig prekenmanuskript fra 1460 av en ukjent sokneprest i Sødermanland. Her gjenfinner man beskrivelsen av de to formene for oppstandelseskropper, om enn ikke like fremtredende som hos Johan Herolt.³⁹

Prekenen begynner med et kort sitat fra evangeliet som leder over til de tre Mariaene ved korset og deres kjærlighet til Jesus. Hoveddelen tar for seg de fem grunnene til at Kristus oppsto, nemlig for å vise sin guddommelige makt, bekrefte troen, trøste sørgende og rettferdiggjøre syndere. Vårt motiv kommer inn som den femte grunnen, nemlig at Kristus oppstår for å vise den kommende oppstandelse.⁴⁰ Disse fem grunnene behandles i to omganger. Mellom dem finnes en prekendel som forteller om de fire måtene Jesus oppsto på, nemlig raskt, sant, helt og bestandig, og som fortelles for å vise hvordan vi også skal oppstå.

Selv om vårt motiv kommer inn som det siste av fem grunner for Jesu oppstandelse, er det sentralt i prekenens billedsystem. I sin utlegning av den femte grunnen for Kristi oppstandelse, understreker soknepresten, på samme vis som Johan Herolt, at Kristi oppstandelse bevirker alles oppstandelse. Også de fordømte vil oppstå, skriver

³⁸ Hamm 2016, s. 55–78; Amundsen 2017, s. 139–162; Rasmussen 2017, s. 369–387.

³⁹ Borgehammar 2016, s. 115–126

⁴⁰ Borgehammar 2016, s. 113–114

han, ikke med opplyste kropper, men med mørke, tunge og sårbare kropper. For bare de rettferdige vil ha de fire gavene klarhet, finhet, bevegelighet og usårbarhet, slik det heter i følgende minneverv:

Klare, fine, rørlige og uforgjengelige: Med disse gaver begaves de helliges kropper.⁴¹

Denne femte grunnen for Kristi oppstandelse inneholder en tydelig beskrivelse av hvordan Kristi oppstandelse forbinder våre liv med et fremtidig sted hvor vårt forhold til Kristus og hans rettferdighet får sin tydelige konsekvens. Slik motiverer den femte grunnen til oppstandelsen de fire andre grunnene og viser hvordan oppstandelsen bekrefter troen som er forbundet med et rettferdig liv. Oppstandelseskroppen er derfor ikke bare et av flere moment i argumentasjonen, men binder argumentene sammen og gir dem kraft. Motivet leder naturlig over i prekenens konklusjon, som er en bønn om at Kristus må vekke oss fra syndens til nådens liv, så vi på dommens dag får oppstå med de hellige i herlighet.⁴² Selv om motivet i denne prekenen er langt mer kompakt fremstilt enn hos Johan Herolt, hviler fremstillingen på samme forestilling.

Christiern Pedersens påskepreken

Motivet dukker også opp i påskeprekenen i Christiern Pedersens *Jærtegn-Postil* fra 1515, som er den første danskspråklige postille.⁴³

41 Borgehammar 2016, s. 124: "Clari subtiles agiles impassibilesque / Corpora sanctorum dotantur dotibus istis."

42 Borgehammar 2016, s. 125–126.

43 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*. Christiern Pedersen var en humanistisk orientert teolog med studier fra Greifswald, Lund og Paris. Mesteparten av boken sies å ha blitt skrevet i Paris. Den angripes siden for bruken av jærtegn, altså overnaturlige hendelser, som bekreftelser på sannheten i det som ble formidlet, derav også navnet *Jærtegn-Postil* (De Fine Licht 2001, s. 19). Anne Riising finner at Christiern Pedersen har tatt utgangspunkt i Guilhelmus Parisiensis (Johan Herolt) i arbeidet med postillen, men at han også har brukt andre verk av Johan Herolt, sammen med en rekke andre klassiske prekensamlinger: Riising 1969, s. 61.

Som den svenske soknepresten gjør heller ikke Christiern Pedersen Johan Herolts motiv til hovedtema i prekenen. Prekenen har et fortellende preg. Innledningen er en kort gjenfortelling av evangelieteksten, mens neste del, som utgjør drøyt halvparten av prekenen, består av fire små fortellingsbolker som omgir og utfyller evangeliets beretning om Jesu oppstandelse. Først skildrer Christiern Pedersen Jesu kjærlige gjensyn med sin mor jomfru Maria, som er det første Jesus gjør etter å ha befridd de som var fanget i helvetes forgår og siden gjenforent seg med sin kropp.⁴⁴ I neste fortelling går han inn på de tre Mariaenes vei til graven; hvordan de dveler ved de ulike stasjonene på Jesu lidelsesvei og hvordan de etterpå forteller om den tomme graven til apostlene.⁴⁵ Tredje fortellingsbolk utbroderer møtet mellom Jesus og Maria Magdalena,⁴⁶ mens den fjerde tar for seg de tre Mariaenes gjensyn med Jesus på veien tilbake til Jerusalem, samt Jesu gjensyn med den rettfærdige Josef og med disiplene.⁴⁷ Etter disse små fortellingene kommer en prekendel hvor Christiern Pedersen appliserer fortellingen på tilhørernes liv: De tre Mariaene hadde med seg tre salver til graven, som ligner de tre salver et hvert menneske bør ha å smøre sin herre og skaper med, nemlig, for det første anger og bot, for det andre et rett skriftemål og et fredsommelig hjerte, og for det tredje evnen til å tvinge sitt legeme til å faste og øve seg i gode gjerninger.⁴⁸ Den konkluderende prekendelen strekker seg over to og en halv side og handler om påskedagens storhet og glede. Denne glede har tre grunner, nemlig at vår bror Kristus sto opp av døde, at han har forlatt oss våre synder på grunn av vårt skriftemål og vår bot, og at han på påskedagens gudstjeneste gir oss sitt hellige legeme og blod til evig salighet.⁴⁹

På dette punkt, på prekenens siste side, er det Pedersen henter inn

44 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 3–4.

45 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 5–6.

46 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 7.

47 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 8–9.

48 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 10–11.

49 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 11–12.

Herolts motiv, nemlig at Jesu oppstandelse er et tegn og et eksempel på den oppstandelse alle får del i. Alle skal oppstå med sjel og kropp, kjøtt og blod, hår og hud, i den form de hadde, eller ville hatt, som 30-åringer.⁵⁰ Og selv om dette gjelder for alle, vil det være forskjell på folk i oppstandelsen, hevder Pedersen, i det han gjentar det samme bildet som hos Johan Herolt:

Men de skulle haffue atskillighed paa deriss klarhed ligeruiss som en stierne skin clarere en i anden.⁵¹

Selv om også Pedersen gjengir motivet i en nokså kompakt form, er det Herolts bilder som dukker opp:

Thii at gode oc vdualde menniske de skulle da skinne ligeruiss som en soll Oc onde menniske skulle da bliffue sorte som kwll.⁵²

Prekenens votum er en naturlig forlengelse av dette bildet. Her oppfordres tilhørerne til å leve rett og bli så lyse som solen.

Hos Pedersen er Herolts motiv ikke lenger hovedmotiv, og det utgjør heller ikke et sentralt punkt i prekenens argumentasjon. Snarere kommer det inn mot slutten som en styrking av prekenens hovedmotiv, nemlig den glede som følger av det liv som Jesus vinner med sin oppstandelse, og som vi kan få del i gjennom den rette bot. Skildringen av de onde menneskers mørke tilstand i hinsidigheten er der for å understreke botens alvor, men det kan synes som den først og fremst tjener som kontrastfigur som skal understreke gleden ved det livet som vinnes ved å følge Jesus i et botferdig liv. Samtidig vitner motivet om at den grunnleggende logikken som fastholder kontinuiteten mellom kroppen i dette liv og i oppstandelsen, og som beskriver regler for hvordan kroppen kommer til å fremstå etter døden, fortsatt ligger under og gir forkynnelsen om boten kraft og troverdighet.

50 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s.13.

51 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 14.

52 Christiern Pedersen, *Jærtegn-Postil*, 2. Bind, s. 14.

Motivet finnes ikke like tydelig i alle påskeprekener det er skrevet om fra før reformasjonen, og det er vanskelig å si noe sikkert om hvor hyppig det ble brukt.⁵³ Likevel tyder disse eksemplene på at motivet var en veletablert figur datidens predikanter var fortrolige med. I de to nordiske prekenene vi har sett på her, synes sjangerkjennetegnene mindre tydelige enn hos Herolt. Den svenske prekenen beveger seg innenfor *genus deliberativum*, sjangeren som rådgir om hva som er rett og galt, godt og ondt. Pedersens preken skiller seg ut med sine mange og lange fortellingsbolker som skildrer karakterer på en måte som kanskje ligger tettere opp til *genus demonstrativum*, men begge predikanter henter inn kirkelige autoriteter og slående bilder for å fremme kristen lære og liv i overensstemmelse med den skolastiske *ars praedicandi*.

Forkynnelse etter reformasjonen

Påskeprekener i Olavus Petris "Een nyttog postilla" fra 1528

Olavus Petri publiserer "Een nyttog postilla" i 1528 som den første lutherske postille i Norden. Han var blitt vunnet for Luthers lære under studier i Wittenberg og kom etter hvert i tjeneste hos kong Gustav Vasa. Kongen ga Olavus Petri i oppdrag å skrive en postille, som en oppfølging av avtalen som var blitt inngått med stendene på Vesteråsmøtet i 1527, der det het "att Guds ord måtte alleståds i riket renliga predikat varde".⁵⁴ Christer Pahlmblad har påpekt at dette ikke var en konfesjonell formel, siden den skulle binde både gammeltroende og reformatorisk orienterte predikanter. Snarere foreskrev avtalen en "bibelsk" preken, ment å unngå vekten på overnaturlige fenomen, jærtegn, som tidvis var fremtredende i middelalderprekener.⁵⁵ Kongen sikret postillens utbredelse ved å etablere trykkepresse og gi den monopol i markedet.⁵⁶

53 Jamfør Borgehammar 2011.

54 Pahlmblad 2011, s. 49.

55 Pahlmblad 2011, s. 52.

56 Rasmussen 2016b.

I forordet til postillen innrømmer Olavus Petri at han har hatt det travelt med å skrive postillen. Derfor har han måttet basere seg på en tysk postille av Martin Luther, men han skriver at han håper snart å få skrevet en ny postille som er bedre egnet for svenske forhold. En del av denne tyske postillen er nemlig vanskelig å forstå og tjener ikke alle så godt som ønskelig, forteller Olavus Petri, siden den går inn på misbruk i kristenheten på en måte som hverken gagner de som er svake i troen eller er godt nok begrunnet i skriften.⁵⁷ Med unntak for noen få forenklinger og små modifikasjoner, er Olavus Petris postille en oversettelse av Martin Luthers Sommerpostille fra 1526.⁵⁸ Postillen har to prekenes til påskedag og vi skal ta for oss begge.

Første påskepreken

Den første prekenen har følgende struktur:

Første del består av Bugenhagens halv sides korte oppsummering av prekenteaksten og dens teologi. Oppstandelsen bringer rettferdiggjørelsen og er grunnlaget for vår tro og overvinner døden. Dette kan den menneskelige fornuft ikke fatte, noe kvinnene er et eksempel på, siden de i sin vantro kjøpte salver for å salve Jesu døde kropp.

Andre del er mye lengre og handler i sin helhet om temaet Kristi oppstandelses nytte for oss. Den innleder med å påpeke at det ikke er nok å kjenne historien om Kristi oppstandelse, man må også vite hva historien tjener til. I neste avsnitt hentes et sitat fra Matteus 28 inn som Kristi egne ord om denne nytten:

Fruchter nw icke, gåår och forkunner thet for mina brödher
...⁵⁹

Dette er så temaet som behandles i resten av prekenen. Først kommer et avsnitt om hvor stort det er å være Kristi brødre, siden to avsnitt om hva denne arven innebærer og om hva Paulus sier om

⁵⁷ Olavus Petri, "Een nyttog postilla (1528)", s. 3.

⁵⁸ Martin Luther, "Sommerpostille (1526)".

⁵⁹ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 6.

arven i Romerbrevet, og deretter en refleksjon over hvordan denne arven ikke kan mottas med fornuften, men bare med hjertet. Til sist kommer tre avsnitt som viser hvordan dette passer med beskrivelser av forsoningen i Hebreerbrevet og Romerbrevet.

Fraværet av beskrivelser av kroppen i oppstandelsen fremstår som den tydeligste endringen fra de førreformatoriske prekenene. Man finner svært knappe beskrivelser av Kristi oppstandelse, men ingen beskrivelse av den oppstandelse som venter våre kropp. I stedet er det et ord, eller en replikk, som blir prekenens hovedmotiv. Replikken får motivkarakter ved å beskrives i den situasjonen den opptrer i bibelteksten, hvor den lyder og høres. Den blir et motiv som beveger seg ubesværet mellom bibelteksten og samtiden, siden replikken stadig treffer hjertet på tross av fornuften. Den trøster og gir samme forhold til Gud som Kristus hadde.

Prekenens fokus på oppstandelsens frukt og nytte er antakeligvis grunnen til at hovedmotivet ikke hentes fra prekeneteksten, som i overenstemmelse med perikopesystemet er fra Markus 16, men fra Matteus 28 og Jesu oppfordring til kvinnene ved graven om ikke å frykte. Ordene ”frykt ikke!” gjentas flere ganger utover i prekenen, men oppfordringen henter ikke sin kraft fra beskrivelser av oppstandelsen som venter som følge av Jesu oppstandelse. Snarere begrunnes oppfordringen om ikke å frykte med neste ledd i utsagnet fra Jesus, nemlig ”gå og fortell mine brødre”. I dette utsagnet uttrykkes det som er oppstandelsens store nytte og grunnen for overvinnelsen av frykt, nemlig at Jesus med sin oppstandelse gjør oss til sine brødre, slik at vi har samme forhold til Faderen som Kristus selv. Dermed har vi del i samme arv som han. Men den ventende oppstandelsen og vår kropp i den beskrives ikke som en del av denne arven. I stedet er det den betydning arven får for vårt dennesidige liv som beskrives. Fordi vi har del i Kristi arv, som er Herredømme over alt i himmelen og på jorden, skal vi ikke sulte eller tørste eller frykte eller nedtrykkes av synden:

... honom hörer dödhen och lijffuet til, synd och nådh och alt thet j hemelen och påå jordenne är, Ewig sanning, starcheet, wijsheet, rätferdigheet, han styrer och rådher offuer all ting, offuer hunger och törst, offuer löcko och olöcko, offuer alt thet man tenckia kan, bådhe j hemelrike och j iorderike ... När som iach nw troor påå honom så warder jach deelachtig aff alt thet honom tilhörer ... och wardher en herre, regerandes offuer all ting, jach fåår huarken hunger eller törst, ey skole heller synderna fortryckia mich, Ey skal iach rädhas for dödhen eller dieffwulen ...⁶⁰

Arven beskrives ikke som en visjon for fremtiden, men som en som befriir fra det man plages av i dette liv. Både befrielsen og dens begrunnelse finnes i nåtiden, i den oppstandnes ord om disiplene og dermed også om prekertilhørerne, nemlig at de er hans brødre:

... wor högsta trösth och hop påhängen, emot syndenne, dödhen, dieffwllen och laghen som clagar påå oss, ja emoth alt thet onda som oss skada kan både til liff och siäl är thet wor högsta tröst at Christus är wor broder.⁶¹

Prekenen slutter ikke med et tradisjonelt votum, men konkluderer med å henvise til hva Paulus sier om oppstandelsens nytte i Romerbrevet: Kristus døde for våre synders skyld og ble oppvekt for å gjøre oss rettferdige, så vi skal

... warda goda och rettferdiga menniskior och wandra her epter j jtt nytt och ärligt leffuerne ...⁶²

⁶⁰ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s.7.

⁶¹ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 10.

⁶² Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 11.

Avslutningen ligner en tradisjonell henvisning til bot, men det at det nå er Jesu ord til kvinnene som blir hovedmotiv, endrer prekenens talehandling. Jesu ord gjentas som et ord til prekenens tilhørere, som ord talt for å overvinne all frykt. Det er som om frukten av Jesu oppstandelse ikke legges til livet etter døden, men utlegges som noe som skal nytes i dette liv. Det er ikke det å vekkes opp etter døden med en kropp lik Jesu kropp det handler om, men om allerede nå å få del i den arven Jesus vant med sin oppstandelse. Denne vendingen fra det hinsidige henger sammen med en endret beskrivelse av belønning og frelse. Mens den hinsidige belønning og straff ble skildret med sterke kontraster slik at de utvalgte tilværelse fremsto som entydig lys og lykkelig og de fordømtes mørk og sorgelig, er arven som her skildres sammensatt av både mørkt og lyst, død og liv. Den formidles likevel som en utvetydig god arv, fordi den ved å forene med han som er Herre over liv og død og alle ting, fjerner all frykt for døden og gjør usårbar.

Det er ikke lett å se hvordan dette kan formidles som fortrøstningsfullt uten den tradisjonelle topografien for det hinsidige som vi fant i de andre prekenene. Hvis løftet om en slik sammensatt arv skal være trøstefullt, må det jo ligge en forestilling bak om at han som er Herre over både liv og død, lykke og ulykke, gjennom alt som skjer ikke leder til død og ulykke, men til liv og lykke. Antakeligvis ligger den retoriske kraften i prekenen delvis i det den ikke sier: den beskriver ikke livet i det hinsidige, den sier lite om Jesu kropp etter oppstandelsen og den går ikke inn på hvordan vi skal oppstå. Denne tydelige unngåelsen brukes for å avvise frykten for døden så tydelig som mulig. Det er ingenting bak døden vi behøver å frykte. Slik sett fungerer prekenen som en antipreken til den tradisjonelle. Dens enkle motiv, nemlig Jesu ord til kvinnene ved graven, fungerer fordi det er et antimotiv til den tradisjonelle beskrivelsen av våre kroppar etter oppstandelsen. Arven er så viktig fordi den erstatter tidligere beskrivelser av belønningen, og slik er det forventninger skapt av det gamle motivet som gir det nye motivet kraft.

Andre påskepreken

Den første påskepreken overvinner frykt for døden ved å skildre talte ord fremfor forklarte kropp. Men dermed var ikke alt sagt om kroppen i oppstandelsen og om forholdet mellom livet i det dennesidige og livet i det hinsidige, for neste prekenen er innrettet mot å ta tak i nettopp disse utfordringene. Prekenen har samme todeling som den første, og del en av prekenen redegjør nokså kort for innholdet i prekenteksten. Her er det to tema som hentes frem. Først forklares jødernes måte å regne ukedager på i tilknytning til sabbaten, for å vise at Jesus ikke lå tre dager i graven, men en dag og to netter, og at hans kropp derfor ikke var begynt å råtne da han sto opp, men var naturlig og fersk.⁶³ Siden forteller den om kvinnene ved graven, men denne gang ikke som eksempler som ved sin vantro viser at troen er en gave som overgår fornuften. Nå er det deres dristighet som fremholdes som eksempel på hvordan et åndelig hjerte er til sinns.

Som i den første prekenen fortsetter også denne med en utførlig del om oppstandelsens nytte, og også her understrekes det at det ikke er nok at man vet at Jesus har oppstått og hva det innebærer, men at man tar det til hjertet så det blir virksomt i ens liv:

... vtan thet är rätta kunnskapen aff vpstondelsen at jach weet och troor at alla the gerningar som gudh bedriffuer j Christo, skee mich til godho och äre mich giffna, såå at hans vpstondelse wärkar thet j mich at jach och vpstår och warder lijffactig medh honom ...⁶⁴

Prekenen fremfører så i fem avsnitt et lignende resonnement som Bugenhagens evangelioppsummering gjengitt i begynnelsen av forrige preken. Den beskriver oppstandelsen som bevis for forsoningen, og forsoningen som overvinnelse av ondskap. Videre fremholder den at ordet i hjertet bevirker den samme seier over synd og død for den

⁶³ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 26.

⁶⁴ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 28.

troende, og at blikket rettet bort fra en selv og på Kristus besørger ren samvittighet og gjør usårbar for død, djevel, helvete, synd. Det er det Paulus mener med uttrykket; død hvor er din brodd?⁶⁵ Så, midtveis i denne andre prekendelen, dveles det ved følgende spørsmål:

Nw komber her jtt spörmål före, Epter thet at Christus haffwer borttaghit wor synd och dödh, och giordt oss rätfardiga medh sin vpstondelse, huru komber thet thå til ath wij än finne dödhnen och syndena medh oss?⁶⁶

Spørsmålet går nærmere inn på prekendelens innledende beskrivelse av oppstandelsens nytte ved å spørre om forholdet mellom Jesu forklarede kropp i oppstandelsen og tilhørernes kropp. Det som skjer med Jesu kropp skal også skje med den troendes, men hvordan? Forbindelsen kan ikke enkelt beskrives like visuelt som i de førreformatoriske prekenene, og de spor som finnes av en slik beskrivelse i prekenen beveger seg på sett og vis i motsatt retning. Prekenen beskriver ikke hvordan god moral fra dette liv vil prege den lysende kroppen som skal oppstå i det hinsidige. Snarere påstår den at Kristi klare kropp allerede er til stede i de troendes kropp. Prekenen innrømmer at påstanden går mot fornuften. Fremfor å beskrive denne kroppen, går den derfor inn på hvordan kroppen bør erkjennes. Man må skjelne mellom to former for persepsjon, nemlig mellom "troo" og "kenna",⁶⁷ eller som Luther skriver på tysk, mellom "Glauben" og "Empfinden".⁶⁸ Disse to formene tar inn virkeligheten ulikt. "Troo" lar fornuften falle, lukker øynene og hengir seg til ordet. "Kenna" derimot, tar bare inn det som stemmer med fornuften og det den kan få gjennom de ytre sanser, slik som hørsel, syn, berøring eller smak. I sin relasjon til oppstandelsen, må kroppen erfares mot det opplagte, ved hjelp av troen.

65 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 28–31.

66 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 31.

67 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 31.

68 Martin Luther, "Sommerpostille", s. 222.

Ther före moste man her gåå j frå kennande och fatta gudz ordh medh öronen och haffua thet j hiertat och halla sich ther widh för ty thet talet, at mina synder äre borta, synes jcke wara lijckt, all then tijdh jach dagliga kenner them wara quarra j mich, thet kännande moste man platt vtshlåå, och halla sich hart ther widh at dödh, synd och heluite, äre platt ofuerwnnen, än thå ath man nw påå stadhen kende sich ware j synd, dödh och heluite.⁶⁹

En fortelling om en fisk fanget i et garn brukes som eksempel på hvordan den tilsynelatende mest troverdige måten å oppfatte virkeligheten på ikke alltid stemmer. Fisken svømmer videre som før og oppfatter ikke at noe er endret før garnet dras opp og den løftes på land.⁷⁰ Denne avvisningen av erfaringen er første ledd i prekenens argumentasjon for hvordan den troendes kropp allerede er preget av Jesu oppstandelse. Andre ledd følger prekenens understrekning av at de to formene for persepsjon står i nødvendig konflikt med hverandre og slik skaper en fortvilelse som leder til overgivelse. Overgivelsen skaper ikke i seg selv en fullkommen kropp, men den lar troen være fullkommen i hjertet, slik at den kan bryte ut derfra og la både kropp og sjel bli kristen.⁷¹ I forlengelsen av dette beskriver siste del av prekenen hvordan man passivt får del i Kristi oppstandne kropp. Forbildet for denne passiviteten hentes fra den delen av påskefortellingen som første del av prekenen dvelte ved, nemlig at Jesus lå i graven på sabbaten før han oppsto:

... och beteknas ther medh, at wij skole halla vppe aff alla wora gerningar, och wara stillo, ja, at ingen synd skal röras j oss, vtan at wij troo stadeligha, ath dödh synd, heluite, och dieffuul äre brotaghe genom Christi dödh, och at wij äre rättfärdige, godhe helige och wel til fridz.⁷²

69 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 31–32.

70 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 32.

71 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 33.

72 Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 34.

Prekenen skildrer hvordan aktiv anstrengelse for å overvinne synd vekker mer synd, mens det å dø og vekkes som Kristus fra graven er veien til en kropp som ikke er preget av synd og død. Og selv om sabbatens ro er veien bort fra synd til hellighet, kan mennesket ikke la være å stadig forsøke og streve, konstaterer prekenen. Det er som med et svin, skriver Luther og Olavus:

... for ty her gåår til som thet är medh jtt swijn, ää huru hart man binder thet, såå hwijn thet jw likauel, thet kan man thy jcke formena, såå är thet och medh synderne j wort kööt ... men när dödhen komber, såå döö the och släät bort, och thå warde wij fulkommelige Christne och reene och jcke för.⁷³

Selv om oppstandelsen i de to prekenene i ”En nyttog postilla” først og fremst beskrives gjennom sin betydning for dette liv, og selv om kontinuiteten mellom kroppen i dette liv og det neste forblir uklar, hviler argumentet også her på en oppstandelse lokalisert i en fremtid på den andre siden av døden, når den jordiske kropp er blitt til støv og man gjenoppstår slik Kristus oppsto. I den grad kroppen i dette liv står i kontinuitet med Kristi forklarede kropp, er det ikke fordi dens gjerninger setter seg fast på den og preger dens udødelige skikkelse. Snarere er det fordi den dør med alt som er dens eget og slik fris fra synden og døden for siden å kunne reises opp til en oppstandelse lik Kristi. Døden utgjør kontinuiteten, og passivitet skrives frem for å fremme en uredd samvittighet.

Det er ikke sikkert Olavus Petri anså de tradisjonelle forestillingene som en viktig motstander, men det gjorde sannsynligvis Martin Luther, som er disse prekenenes egentlige forfatter. Dersom jeg har rett i min antakelse om at disse prekenene angriper Johan Herolts hovedmotiv, kan man observere at de gjør det på følgende måte: Dels gjør de det ved å unngå beskrivelser av kroppen i oppstandelsen og heller lansere antimotiv til disse; dels gjør de det ved å avvise sansene som kilde til erkjennelse av denne kroppen; og dels gjør de det ved

⁷³ Olavus Petri, ”Een nyttog postilla”, s. 35.

å understreke dødens betydning for tilblivelsen av den nye kroppen. Døden sikrer beskrivelsen av hvordan Gud og ikke mennesket former den hellige kroppen. Bak denne motivendringen skimtes en endret topografi for det hinsidige, hvor den individuelle dom som skjer i døden er den endelige, slik at den døde ikke avventer en ny dom i det hinsidige når sjelen kommer tilbake til kroppen eller når man vekkes til nytt liv. Dommen skjer med døden og oppstandelsen er frelsen.

De beskrivelsene som finnes i prekenene, fremstår som kontrastbeskrivelser til de tradisjonelle, som om de innebærer en avvisning av det visuelle i behandlingen av oppstandelsen. Det visuelle avvises i samtidsbeskrivelsen, men viktigst er avvisningen av beskrivelsene av den fremtidige nakenhet som skal fremvise ens synd. I dette ligger en avvisning av skammens forankring i det hinsidige. Dermed utfordres også koblingen til boten, som var et grunntrekk ved påskeprekener i tradisjonen. Når prekenen avviser at gjerningene setter seg fast i kroppen og blir med i ens livshistorie til den andre siden av døden, motiverer den ikke lenger like kraftfullt til bot.

Olavus Petris påskepreken i "Een lijten Postilla" fra 1530

To år senere, i 1530, publiserer Olavus Petri sin andre postille, "Een lijten Postilla", skrevet fra grunnen av for svenske forhold, slik han hadde lovet i 1528.⁷⁴ I mellom de to utgivelsene, i 1529, hadde provinsialsynoden i Örebro understreket at de vedtatte regler for forkynnelsen var bindende både for lutherske og gammeltroende prester. Predikanter skulle forkynne, utbre og fremme Guds ord og i kirkene skulle det prekes rent og "oförmängt".⁷⁵ Antakeligvis har Olavus Petri vært seg bevisst at hans postille måtte være anvendelig for begge partier.

Selv om det å få skrevet en ny postille som ikke var basert på Luthers var såpass presserende at Olavus Petri gikk i gang omtrent med

⁷⁴ Olavus Petri, "Een nyttog postilla", s. 3.

⁷⁵ Pahlmblad 2011, s. 53.

en gang etter at den første var publisert, bærer også ”Een lijten Postilla” tydelige likhetstrekk med Martin Luthers postille. Desto mere interessante er de små endringene i vektlegging og valg av motiv. I denne postillen finnes det bare en preken til påskedag, og denne er betydelig kortere enn prekenene i ”Een nyttog postilla”. Prekenen er disponert med en innledende gjenfortelling av bibelteksten, som vektlegger hvordan jødene regnet tiden for sabbaten og kvinnene ved graven.⁷⁶ Deretter går den i et lengre avsnitt inn på oppstandelsens teologi, nemlig at mens Jesu død bringer forsoning, bringer hans oppstandelse seier over synd og død.⁷⁷ Den argumenterer på luthersk vis for at synden tjener frelse ved å drive oss til Kristus, at døden tjener livet fordi den er blitt en inngang til livet, og at djevelen tjener oss ved at den bedrøvelse han legger over oss tilintetgjør vårt syndige begjær.⁷⁸

Siste del av prekenen består av et langt avsnitt som tar for seg kontinuiteten mellom kroppen i dette liv og i oppstandelsen. Her kan man spore en liten, men merkbar endring fra prekenene i forrige postille. I stedet for understrekningen av sabbatens passivitet som det som forbinder kroppen med Kristi oppstandelse, er det nå en kraft den enkelte får fra oppstandelsen som muliggjør denne forbindelsen:

Så få och wij som troo på honom ther j genom macht til at dödha och nidhertryckia wor gambla Adam.⁷⁹

Endringen kan synes liten, men den nye formuleringen beskriver en aktiv troende som forbedrer seg gjennom disiplin. Beskrivelsen av dette mer aktive subjekt kombineres med en beskrivelse av en gjenkjennelig kontinuitet mellom kroppen man har nå og den man vil ha i oppstandelsen. Olavus gjentar motivet med at døden bevir-

⁷⁶ Olavus Petri, ”Een lijten postilla (1530)”, s. 173–174.

⁷⁷ Olavus Petri, ”Een lijten postilla”, s. 174.

⁷⁸ Olavus Petri, ”Een lijten postilla”, s. 175.

⁷⁹ Olavus Petri, ”Een lijten postilla”, s. 175–176.

ker kontinuiteten med den oppstandne kroppen, og gjør det ved å beskrive hvordan vi daglig oppstår med Kristus til et nytt liv, som en gradvis forandring mot den fullkomne oppstandelse som venter etter døden:

Sammalunda stå wij och vp dagh frå dagh jfråå thet gambla och syndugha leffuernet til itt retferdight och Christelighit leffwerne, och bliffue nyia menniskior, än doch samma vpstondelse icke retzsligha fulkompnas förra än på then ytterste daghen när sielen kommer til kroppen igen, then intit qwart haffuer aff thet gambla wäsendet eller ondskonne ...⁸⁰

I overenstemmelse med dette skal den kristne derfor holde seg unna det livet som hører den gamle Adam til, slikt som:

... hoor, moord, roof, gyrugheet, åwund, ilwilie, haat, nijt, kijff, trättor, edhar, bannor, högfärd, argheet, tiwffuerij och annat sådant.⁸¹

Man skal heller øve seg i slike ting som hører det nye livet til, nemlig:

... kerleek, barmhertigheet, kyscheet, tolamood, ödhmiwkheet och haffuom wenskap så mykit som til oss ståår medh hwar man.⁸²

Som teologiske argument må Olavus Petris prekener kunne sies å befinne seg godt innenfor spekteret av det som regnes som luthersk lære. Boten som en daglig omvendelse er et klassisk luthersk motiv,⁸³ og Olavus Petri er nøye med å understreke at det er Gud som handler i boten. Samtidig, om man betrakter prekenen ut fra dens valg av

80 Olavus Petri, "Een lijten postilla", s. 176.

81 Olavus Petri, "Een lijten postilla", s. 176–177.

82 Olavus Petri, "Een lijten postilla", s. 177.

83 Martin Luther, "Ein Sermon von dem heyligen hochwirdigen Sacrament der Tauffe (1519)".

motiv, er endringen bort fra Luthers anti-fryktmotiv svært tydelig. Prekenen unngår å avvise de klassiske motivene som antakeligvis var utbredt blant tilhørerne og utlegger i stedet den lutherske lære på en måte som tillater en tydelig moralsk impus:

... och behöffue wij icke troo at noghor får thenna vpstondelsen til ewinnerlighit lijff medh Christo, then icke til förenne medh hans gamla Adam dödh är j Christo, och teslikes vthi itt rätferdigt leffuerne vpstonden medh Christo, Ther före ligger oss macht vppå at wij altijdh kunne dödhä wor gamla Adam och woro ondzsko ther wij medh födde äre, och thet onda leffuernet som ther aff folgt haffuer ...⁸⁴

Prekenen fremstår i mindre grad enn prekenene i Olavus Petris første postille som en antipreken til den tradisjonelle påskepreken. Snarere forsøker den å fylle den gamle prekenens funksjon på nye premisser. At den dermed også henter inn igjen en beskrivbar kontinuitet mellom kroppen før og etter døden, om enn svært forsiktig, synes å ha vært karakteristisk for senere lutherske prekener. Eksempelvis het det i Olavus Petris bror, Laurentius Petris påskepreken fra 1573, at ”om synden, som ble begravet med Kristus, får liv igjen i oss her i verden, så leder det til den evige død”.⁸⁵

Danske påskeprekener

Vi skal nøye oss med et kort sideblikk til det danske materialet. Man vet at store deler av det danske presteskaptet leste tysk og man vet fra boksamlinger at mange tyske postiller var i bruk. Luthers huspostille, som ble oversatt til dansk i 1564, og Antonius Corvinus postille fra 1536, som ble oversatt til dansk i 1539, var begge utbredt.⁸⁶ Hos de danske forfatterne tyder imidlertid mye på at prekenen etter hvert

⁸⁴ Olavus Petri, ”Een lijten postilla”, s. 176.

⁸⁵ Pahlmblad 2011, s. 70.

⁸⁶ Lausten 2011, s. 204–205.

formes for å oppfylle dens tradisjonelle funksjon, nemlig tjene bot og motivasjon for moralen.

En tidlig og innflytelsesrik postille er Hans Tausens postille fra 1539, som opprinnelig ble publisert sammen med Danmarks første lutherske visitasjonsmanual, skrevet av Peder Palladius.⁸⁷ Påskeprekenen i denne postillen ligner klassiske lutherske både i komposisjon og argumentasjon. Den er forsiktig med å beskrive kroppen etter oppstandelsen og understreker at kroppens tilstand her vil være mystisk. Derfor sier Jesus et advarende ”Rør meg ikke” til disiplene, og den fasong våre kroppar skal ha i oppstandelsen når vi likedannes med ham, beskrives som ”forklaret” og ”fullendt”.⁸⁸ Øvelsen som skal skje frem mot dette handler ikke om å likedanne kroppen med den vi skal ha i oppstandelsen, men om å få en trygg tro på alle våre synders forlatelse og god samvittighet. Denne troen som er oppstandelsens første frukt, bevirker imidlertid en annen, nemlig ”at vi dreper og döder det gale mennesket og tilbøyeligheten til synd og begjær”, på lignende vis som i Olavus Petris andre postille.⁸⁹

Hensynet til den moralske impuls, synes ikke å være det viktigste i Tausens preken. Dommen som venter er foregrepet ved Jesu død og oppstandelse, derfor er det ingenting som utestår eller er uavklart på en måte som avhenger av ens moral. På lignende vis som i Luthers preken, fremstilles dommen som avklart, mens kroppen forblir uavklart.

Niels Hemmingsens postille

Den kanskje mest innflytelsesrike postille i Danmark gjennom tidene, er Niels Hemmingsens fra 1561, som oversettes til dansk i 1576.⁹⁰ Hemmingsens påskepreken skiller seg fra de andre vi har

87 Lausten 2011, s. 180.

88 Hans Tausen, ”Sommerdelen aff Postillen (1539)”, s. 4.

89 Hans Tausen, ”Sommerdelen aff Postillen”, s. 4.

90 Niels Hemmingsen, *Postilla*. P. G. Lindhardt viste i en studie fra 1947 at de fleste predikanter på Fyn brukte Hemmingsen for mal for sine prekenmanus til godt inn på 1600-tallet (Lindhardt 1947, s. 132–137). Olav Hagesæther fant det samme i prekenmanuskripter fra prester i Vest-Norge helt frem til inn på 1800-tallet (Hagesæther 1973, s. 22–37).

gjennomgått på flere måter. Den er mer omfattende, den baserer seg på en lengre evangelieharmoni i stedet for på den tradisjonelle prekenteeksten fra Markus 16, og den er anlagt i en belærende stil. Stilen følger hans egen metodelære som angir en argumentasjonsform hvor kartlegging av et saksforhold og inndeling i kategorier (årsaker, forskjeller etc.) er det prekenforløpet sikter mot.⁹¹

Argumentasjonen i prekenen er som følger: I første del går Hemmingsen igjennom hvor mange bevis det er for oppstandelsen, i annen del forklarer han hvorfor Kristus oppsto på den tredje dag, og i tredje del tar han for seg hvilken nytte vi har av oppstandelsen. Hver av disse delene er så inndelt i tre til fire underpunkter. I første del inndeles bevisene for oppstandelsen i de tre kategoriene forutgående vitnesbyrd, medfølgende vitnesbyrd og etterfølgende vitnesbyrd.⁹² I andre del listes tre grunner for hvorfor Jesus oppsto på den tredje dag, nemlig for å oppfylle det som var skrevet skulle skje og slik oppfylle all rettferdighet, videre skjedde det for vårt håps skyld, og sist for at også alle skulle oppstå.⁹³ Tredje del tar for seg oppstandelsens nytte og gagn og lister fire typer nytte.⁹⁴ Mellom prekenens andre og tredje del har Hemmingsen lagt inn et firedelt innskudd om forskjellen på Jesu oppstandelse og vår.⁹⁵

Hemmingsens prekenstil skiller seg tydelig fra de andre vi har gått inn på i denne artikkelen. For den nåtidige leser merkes det kanskje best på fraværet av den intensitet og patos vi fant i de tidligere prekenene. Hans preken tar i liten grad opp i seg beskrivelser fra de motivene vi fant hos Johan Herolt, og likevel er Johan Herolts skjema tydeligere tilstede her enn i noen av de andre etterreformatoriske prekenene. I oppsummeringen til andre del, om hvorfor Kristus oppstår på den tredje dag, forklarer Hemmingsen at det som skjer med Kristus når han oppstår på den tredje dag, vil skje med oss på dommedag:

91 Niels Hemmingsen, *De methodis*, Wittenberg 1559.

92 Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXI–CLXIIB.

93 Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIIb–CLXIIIb.

94 Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIIIb–CLXV.

95 Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIII.

Da skal det euige Liff oc Retfærdighed obenbaris / huilcket hand da vil giffue alle sine / det er / alle dem som tror på hannem.⁹⁶

I den siste prekendelen om oppstandelsens nytte, behandles det som er vårt hovedtema, nemlig forholdet mellom kroppen i dette liv og i oppstandelsen: Nyttens av oppstandelsen er seier over død og djevel og oppfyllelse av løftet. Denne seieren gir seg utslag i fire frukter. Det er for det første vår rettferdighet, for det andre er det kraft til å speke synden, for det tredje et eksempel som bevirker et nytt levnet, for det fjerde pant og årsak for vår oppstandelse.

De tre første fruktene forklares grundig. Rettferdigheten får man i henhold til paulinsk forsoningslære, kraften får man skjenket i dåpen og stadfestet i nattverden og kan merkes hos alle gjennfødte, mens Kristus som eksempel handler om hvordan Kristus med sitt liv og sin død er en rettesnor for livet. For den som vedblir å synde, bekjenner med sitt levnet

... at han forakter Kristus, hues Opstandelse oss faaresættis som en Speyel / effter huilcken wi skulle skicke vort Leffnet.⁹⁷

Denne firedelte nytten av Kristi oppstandelse er å forstå som en progresjon i den kristnes liv; fra kunnskap, til tro, til handling, frem mot den hinsidige oppstandelse. For, hevder Hemmingsen: Den som ønsker gjeløsning, skal få det gjennom de tre første som trapper og trinn. Når han har lært å kjenne Kristus, skal han tro på ham. Når han tror, skal han ved hans ånd helliggjøres; det vil si at han etter Kristi eksempel, som er oppstandelsen, fører et nytt levnet. Av dette levnet følger så til sist en fullkommen gjeløsning på den ytterste dommedag, når Gud vil betale og gi hver etter sine gjerninger.⁹⁸

I forklaringen av oppstandelsens fjerde frukt, nemlig at den er

⁹⁶ Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIII.

⁹⁷ Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIII.

⁹⁸ Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIIIb.

årsak og pant på vår oppstandelse, kommer Hemmingsen til sist antydningvis inn på kroppen og dens beskaffenhet i oppstandelsen,

... udi huilcken de affdødis Legeme og Siæle skulle komme tilhobe igjen / udi den anden Christi Tilkommelse / naar hand skal komme at dømme Leffuendis oc Døde.⁹⁹

Her henter Hemmingsen inn den klassiske forestillingen om det sted som omgav kroppene Herolt beskrev i sin preken. Det befinner seg i fremtiden, etter døden, og rommer bestemte regler. Her vekkes alle døde opp; hos Hemmingsen, som etter hvert hos Olavus Petri, skjer det ved at sjelen kommer tilbake til kroppen, før de føres til dommen.

Her talis om tuende slags Opstandelse, som ere en til Liffuet, en anden til Dommen. Liffsens Opstandelse, er den som loffuis alle dem, som haffue gjort gaat. Dommens Opstandelse, er den met huilcken de truis alle som haffue gjort ont.¹⁰⁰

Mens dommen var foregrepet ved Jesu oppstandelse i de tidlige lutherske prekenene og innebar frikjennelse og overvinnelse av frykten for døden, spiller Hemmingsen på den klassiske forestillingen om at alle oppstår til dom og ikke nødvendigvis til frelse. Slik reaktiverer Hemmingsen den moralske impuls som lå i de tradisjonelle påskeprekenene, selv om de nærgående og visuelle skildringene utelates. Trusselen er mere abstrakt formidlet enn den ventende fysiske pine var hos Herolt. Imidlertid har den fått et annet grunnlag. Det er ikke bare livet man har levd med ens kropp som trues av dommen, men stegene på veien dit, tilegnelsen av den rette kunnskap som vekker den rette tro og som gir seg utslag i et rett liv. Prekenen retter seg igjen mot bot, men det er nå en bot som først handler om kunnskapen og troen. Den har ikke det å mane frem skam som en tydelig strategi i angerens tjeneste, slik Johan Herolts preken hadde,

⁹⁹ Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXIIIb.

¹⁰⁰ Niels Hemmingsen, *Postilla*, s. CLXV.

men den kjemper heller ikke mot skammen, slik Martin Luthers og Olavus Petris første prekener gjorde.

Den største endringen fra Herolt til Hemmingsen finner vi ikke i behandlingen av vårt motiv; nemlig forholdet mellom kroppen i dette liv og kroppen i oppstandelsen. Snarere finner vi den i den konsekvente endringen av prekensjangeren. Hemmingsen beveger seg ikke innenfor *genus demonstrativum* og innretter ikke sin preken mot følelsen slik en tale gjør som vil vekke beundring eller avsky. Talen er skrevet i *genus didaskalikon* som en belæring som skal formidle tro via kunnskapsformidling. Mer enn å argumentere frem en sannhet eller forsøke å overbevise ved å vekke følelser, er systemet med tydelige punkter inndelt i ytterligere underpunkter innrettet mot å kartlegge og gi oversikt over et kunnskapsfelt. Hos Hemmingsen uttrykkes den belærende sjanger i en prekenstrategi som først grunnlegger kunnskapen som skal formidles som fast og troverdig kunnskap, for siden å utlegge innholdet i den og til sist vise dens anvendelse.¹⁰¹

Niels Hemmingsen følger sin lærer Philip Melanchthon i å anse *genus didaskalikon* som den fremste.¹⁰² I sin doble metodebok, *De methodis libri duo. Ratio interpretandi scripturam. Ratio formandi sacras conciones* (1555),¹⁰³ som både tar for seg teorien for det teologiske studium, det vil si skriftutleggingen, og prekenlæreren, begrunnes dette med et sitat fra 2. tim 3, 16: ”Alle skrifter som er inngitt av Gud, er også nyttige til å gi opplæring og tale til rette, hjelpe på rett vei og oppdra i rettfærd. Slik skal det menneske som hører Gud til, settes i rett stand og bli utrustet til all god gjerning.” Det henger imidlertid også sammen med et grunnleggende syn på teologien og verden, nemlig prinsippet om en sammenheng mellom skriften og verdens grunnleggende gudvilledede ordning.¹⁰⁴ ”Slik det er en vak-

101 I følge Martin Schwarz Lausten viderefører Hemmingsen slik Niels Paladius’ prekenideal: Lausten 2013, s. 138–143.

102 Philipp Melanchthon, ”Elementorum Rhetorices Libri Duo”, s. 124 (tysk s. 68–69): ”Maxima autem vis, maxima utilitas est huius generis. Saepe enim homines de religione, de iure, de omni officio docendi sunt, ubi sine hac ratione patefieri res non queunt.”

103 Niels Hemmingsen, *De Methodis*.

104 Rasmussen 2016a, s. 239–252.

ker ordning i alle ting skapt av Gud, er det uten tvil en tilsvarende ordning i den hellige teologi. Den som tar denne ordning på alvor, kommer raskere til fruktene enn den som planløst blander alt mulig og bringer det i uorden,” skriver Hemmingsen.¹⁰⁵ Kartleggingen og kategoriseringen som preger Hemmingsens preken er utslag av hans anvendelse av locus-metoden. Her går Hemmingsen lenger enn sin lærefader og anvender de aristoteliske kategoriene (genus, species, causa etc.) som en vei ikke bare til å ordne og forstå tekstene, eller til å klargjøre og formidle prekenens innhold, men også som en måte å ”komme til målet og nyte fruktene”, det vil si, at det også er en måte å føre bevis for sannhet på.¹⁰⁶

Dette synet på kunnskap som kommer til uttrykk i prekenens disposisjon er altså ikke bare et metodisk anliggende for Hemmingsen, men er forbundet med hans forståelse av teologien, hvor kjennskap til Gud fremholdes som det høyeste gode, og hvor frelsen handler om derigjennom å gjenskape gudsbildet i mennesket. Kristus er middelet til å gjenopprette menneskets gudbilledlighet.¹⁰⁷ Det skjer ved at Kristus er den fremste kunnskap, som gripes av intellektet og viljen og som derigjennom forandrer mennesket.¹⁰⁸ I Hemmingsens konsept, slik det kommer til uttrykk i hans preken, er det den rette kunnskap alt avhenger av, for derav følger også, i gradvise trinn, også det rette liv, og mangelen på rett liv er et symptom på manglende kunnskap. Kroppen blir et avledet fenomen av menneskets høyere fakulteter, tanken og viljen, som er det som skal gjenforenes med kroppen etter oppstandelsen for å møte dommen.

105 Rasmussen 2016a.

106 Rasmussen 2016a.

107 Lausten 2013, s. 71 og 82.

108 Niels Hemmingsen, *Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Iesu*, s. 29–30: ”Hinc est quod B. Macharius scribat omnia creata & corporata habere quandam ad res spirituales comparationem. Ex quo apparet, quod quemadmodum exemplar, quod vidit Moses in monte, ad quod iussus est omnia facere, typus regni Christi fuerit: Ita etiam hic vastus orbis, theatrum sit vniuersale, in quo, veluti in paedagogio, erudire voluit Deus hominem, quem in hoc theatro principem collocavit, vt hinc perduceretur, veluti per gradus in admirationem spitualis regni Christi.”

Konklusjon

Vi har fulgt kroppen i oppstandelsen som prekenmotiv på reise gjennom skandinaviske prekener på 1500-tallet. Hva har den latt oss se om hvordan reformasjonen endret skandinavisk forkynnelse? Var det en endret lære som ble formidlet? Hva skjedde med påskeprekenens rolle som oppfordrer til bot?

Prekenene som er behandlet i denne artikkelen viser at det ikke dreide seg om et teologisk paradigmeskifte fra botsfromhet til nådesformidling. Botsoppfordringen synes å vende tilbake på lignende vis som skriftestolene i de danske kirker, slik Carsten Bach-Nielsen har beskrevet. Martin Luthers prekener i Olavus Petris svenske utgave fremstår her som et overgangsfenomen, en antipreken til Johan Herolts visuelle preken som snart erstattes av nye former, aller tydeligst i Niels Hemmingsens rasjonelle preken. Sjangermessig fremstår overgangen som en utvikling fra *genus demonstrativum*, sjangeren som beskriver noens ære eller skam for å vekke beundring eller avsky, til *genus didaskalikom*, sjangeren som retter seg mot troen ved å formidle trygg og fast kunnskap.

Kroppen fremsto på ulikt vis innenfor disse sjangerne. I den første sjangeren dominerte visuelle beskrivelser av kroppen, mens det lydige dominerte i Luthers antipreken. Det var bare en stemme igjen av den visuelle kroppen, og denne stemmen virket og formidlet sin handlingsimpuls uavhengig av sted og tid. I Hemmingsens preken kom kroppen tilbake igjen, men da bare som et ubeskrevet vedheng til tanken, troen og viljen. Som motiv endrer kroppen seg dermed fra bilde til lyd til beholder for kunnskap.

I forlengelsen av dette inngår kroppen i prekenforløp som kan beskrives som ulike talehandlinger. Johan Herolts visuelle preken preges av høy emosjonell intensitet, den sikter mot skammen og lengselen, og derigjennom mot boten og et liv forbundet med oppstandelsen. Martin Luthers lydige preken bæres av en tilsvarende emosjonell intensitet, men den setter alt inn på å avskaffe den skam og frykt som Johan Herolts preken fremmet. Den skriver frem et liv forbundet med oppstandelsen uten at det går veien om boten i

tradisjonell forstand. Som talehandling er den rettet i motsatt retning av Johan Herolts preken. Retorisk og motivmessig synes den å lene seg på den prekenen den vil avskaffe. I Niels Hemmingsens preken vender kroppen tilbake igjen, og dermed også den hinsidige topografi som ble avvist i Martin Luthers preken. Imidlertid er kroppen nå ikke bare skildret knappere, men også med betydelig lavere intensitet. Det er det intellektuelle prekenen sikter mot, for hos Hemmingsen er det det alt starter med og avhenger av. Den emosjonelle appell prisgis til fordel for en kunnskap som gjennom prekenens rigide form fremstår som fast.

Botsoppfordringen vender altså tilbake igjen etter å ha vært avvist i Martin Luthers preken, men om man sammenligner Johan Herolt med Niels Hemmingsen, er det tydelig at oppfordringen har endret karakter. Mens botsimpulsen i Johan Herolts preken var innrettet mot kroppen og handlingen, innrettes den mot tanken, troen og viljen hos Hemmingsen. Heller enn en avskaffelse, innebærer det antakeligvis en omforming både av boten og skammen.

Summary

Sivert Angel, Ph.D.
University of Oslo, Norway
sivert.angel@teologi.uio.no

The Body in Sixteenth-Century Scandinavian Preaching about the Resurrection

This article describes changes that took place in Scandinavian preaching with the introduction of the Reformation. It does so by an analysis of influential postils in use in Sweden and Denmark before and after the introduction of Lutheran teaching. Sermons for Easter treated themes central to the Reformation, such as penance and the hope for eternal life. This article investigates changing mediations of these themes by the way sermons describe the resurrection body. By tracing how this motif develops and enters changing contexts in Easter sermons by Johan Herolt, by an unknown Swedish vicar, and

by Christiern Pedersen, Martin Luther, Olavus Petri and Niels Hemmingsen, the article describes how preaching changed and observes how the change affected three aspects of preaching. On the level of sermon motifs, it observes a change from very visual descriptions of the body as tied to a certain place in time, to a bodiless voice collapsing time and space, before the body returns as a container for knowledge. On the level of genre, it observes how preaching developed from a demonstrative genre with a strong emotional appeal, via an anti-sermon within a similar genre in Martin Luther's sermon, to a cooler and more intellectual form of preaching designed to secure the highest knowledge. The article argues that these changes in form and content are connected with a development in how the Easter sermon encouraged penance. From an encouragement directed at body and action, via an argument which attacks the impulse to do penance, the sermon comes to encourage a penance that targets the inner self, namely knowledge, faith and will.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge, 2017, "Reformasjonen og ritualene". Tarald Rasmussen & Ola Tjørhom (red.), *Reformasjonen i nytt lys*, s. 139–162. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Angel, Sivert, 2014, *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534–1604)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Angenendt, Arnold, 2015, "Fear, Hope, Death, and Salvation". John H. Arnold (red.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles, *Retorikk*. Oversatt av Tormod Eide. Oslo: Vidarforlaget, 2006.
- Bach-Nielsen, Carsten, 2017, "Skriftestolen – et overset møbel i de lutherske kirker". Per Ingesman & Ole Høiris (red.), *Reformationen. 1500-tallets kulturrevolution*, Bind 2, s. 161–189. Århus: Aarhus universitetsforlag.
- Borgehammar, Stephan, 2011, "Svensk senmedeltida påskpredikan: tre exempel". Christer Pahlmblad & Sven Åke Selander (red.), *Svensk påskpredikan genom tiderna*, s. 9–46. Skellefteå: Artos.
- Borgehammar, Stephan, 2016, "Evangelium och existens före Luther". Birgitta Sarelin & Mikael Lindfelt (red.), *Den kommunikativa kyrkan. Festskrift til Bernice Sundkvist på 60-årsdagen*, s. 111–146. Skellefteå: Artos.
- Buttrick, David, 1988, *Homiletic. Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress Press.

- Christian Pedersen, *Jærtegn-Postil*, ed. C. J. Brandt & H. Fenger, *Christiern Pedersens danske Skrifter*, 1. Bind: *Postillens Vinterpart*; 2. Bind: *Postillens Sommerpart*, *Tidebogen, Bogen om Messen*. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandling, 1850–1851.
- Daxemüller, Christoph, 2009, "Exempelsammlungen". *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, s. 55–60. Tübingen: Niemeyer.
- De Fine Licht, Christian, 2001, "Luthersk prædikentradition i Danmark". Sven Åke Selander & Christer Pahlmblad (red.), *Luthersk påskpredikan i Norden*, band 1: *Från reformation till nutid* (Nord 2001:6), s. 11–112. København: Nordiska ministerrådet.
- Franck, Isnard W., 1997, "Predigt VI: Mittelalter". *Theologische Realenzyklopädie* 27, s. 248–262. Berlin: de Gruyter.
- Hagesæther, Olav, 1973, *Norsk preken fra Reformasjonen til omlag 1820: en undersøkelse av prekenteori og forkynnelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hans Tausen, "Sommerdelen aff Postillen (1539)". Bjørn Kornerup (utg.), *Det danske sprog- og literaturselskabs udgave af Hans Tausens postil. Andet bind*. København, Levin & Munksgaards forlag, 1934.
- Hamm, Berndt, 2016, *Abläss und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore ..., cum promptuario exemplorum*. Colonia 1504 (nedlastet fra: <http://daten.digital-sammlung.de/~db/0001/bsb00019411/images/index.html?id=00019411&groesser=&fip=eayaxdsydyztsxdsydsasensfdrxdsyedayaxdsydwq&no=4&seite=140>).
- Klein, Josef, 2009, "Exemplum". *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, s. 60–70. Tübingen: Niemeyer.
- Lausten, Martin Schwarz, 2011, *Reformationen i Danmark*. København: Anis.
- Lausten, Martin Schwarz, 2013, *Niels Hemmingsen. Storhed og fald*. København: Anis.
- Lindhardt, P. G., 1947, "Hemmingsens innflytelse på prekenen omkr 1600". *Festskrift til Jens Nørregaard 16. mai 1947*, s. 132–137. København: Gad.
- Martin Luther, "Ein Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe (1519)". *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 2. Band: *Schriften 1518/19*, s. 727–737. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Martin Luther, "Sommerpostille. Auslegung der Euangelienn von Ostern biss auff Addvent, gepredigt durch Mart. Luther zu Wittenberg. 1526". *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 10. Band, 1. Abteilung, 2. Hälfte: *Adventspostille 1522; Stephan Roths Sommerpostille 1526*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1925.
- Müller, Hans Martin, 1986, "Homiletik". *Theologische Realenzyklopädie* 15, s. 526–565. Berlin: de Gruyter.
- Niels Hemmingsen, *De methodis libri duo, quorum ... posterior ... methodum theologiam interpretandi concionandique continet*. Wittenberg 1559 [Rostock 1555 et al.]
- Niels Hemmingsen, *Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Iesu, vero Deo & vero homine*. Leipzig 1571.

- Niels Hemmingsen, *Postilla eller Forklaring offuer Euangelia ... udsæt paa Danske aff Rasmus Hansson*. Kiøbenhaffn 1576.
- Olavus Petri, "Een lijten postilla (1530)". *Samlade skrifter af Olavus Petri*. 3:e bandet. Upsala: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1916, s. 1–470.
- Olavus Petri, "Een nyttog postilla (1528)". *Samlade skrifter af Olavus Petri*, 2:a bandet. Upsala: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1915. s. 1–310.
- O'Malley, John W., 1983, "Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching". James J. Murphy (red.), *Renaissance Eloquence. Studies in Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, s. 238–252. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Pahlmblad, Christer, 2011, "Fyra reformationstida påskpredikningar". Christer Pahlmblad & Sven-Åke Selander (red.), *Svensk påskpredikan genom tiderna*. Skellefteå: Artos.
- Philipp Melanchthon, "Elementorum Rhetorices Libri Duo" / "Elemente der Rhetorik". Jachim Knape (ed.), *Philipp Melanchthons "Rhetorik"*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Rasmussen, Tarald, 2016a, "Rationalität und Bibelauslegung in Niels Hemmingsens De Methodis (1555)". Herman J. Selderhuis & Hans-Joachim Waschke (red.), *Reformation and Rationalität* (Refo500 Academic Studies, 17), s. 239–252. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rasmussen, Tarald, 2016b, "Stockholm – Gustav I Wasa und Olaus Petri". M. Welker, M. Beintker & Albert de Lange, *Europa Reformata*. Leipzig: EVA.
- Rasmussen, Tarald, 2017, "Døden og de døde". Per Ingesman & Ole Høiris (red.), *Reformationen. 1500-tallets kulturrevolution*, Bind 2, s. 369–387. Århus: Aarhus universitetsforlag.
- Riising, Anne, 1969, *Danmarks middelalderlige prædiken*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Selander, Sven-Åke & Pahlmblad, Christer (red.), 2001, *Luthersk påskpredikan i Norden. 1: Från reformation till nutid* (Nord 2001:6). København.
- Siggins, Ian, 1985, "Luther and the Catholic Preachers of his Youth". George Yule (red.), *Luther. Theologian for Catholics and Protestants*, s. 59–74. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Siggins, Ian D. K., 2009, *A Harvest of Medieval Preaching. The Sermon Books of Johann Herolt, OP (Discipulus)*. Bloomington, IN: Xlibris Corporation.

Kontrast och kontinuitet

Predikoideal i Svenska kyrkans prästutbildning 1903–2017

FRIDA MANNERFELT

När predikanten ställer sig upp för att predika är det åtskilliga timmar av förberedelsearbete som ligger bakom. För varje predikan finns också ett förberedelsearbete i mycket större och vidare mening: predikanternas utbildning. Som exempelvis den stora nordamerikanska studien *Learning Pastoral Imagination. A Five-Year Report On How New Ministers Learn in Practice* har visat sker detta lärande över lång tid. De femtio präster och pastorer från olika samfund i USA och Kanada som intervjuades beskrev unisont en pågående process som tar sin början i barndomen och fortsätter när de kommit ut i tjänst. En viktig del är också den formella utbildningen. Det var långt ifrån alltid som informanterna menade sig omsätta kunskapen i praktiken, tvärtom var den vanligaste reaktionen på frågan ”vad har rustat dig för tjänst?” ett skratt, en menande blick och sedan svaret att den formella utbildningen inte hade gett något användbart alls.¹ Samtidigt visar både denna studie och andra från den nordamerikanska kontexten² att den kunskap som inhämtas under studieåren är något som prästerna alltid förhåller sig till.

På svensk mark är prästers utbildning och lärande sparsamt beforskat. De få studier som gjorts under årens lopp har antingen varit översiktliga beskrivningar av hur utbildningen sett ut genom tiderna – ofta gjorda i samband med utredningar inför förändringar i utbild-

1 Scharen & Campbell-Reed 2016, s. 18–19.

2 Se till exempel Foster & Dahill 2006 som undersöker hur blivande rabbiner och präster ”blir till” i utbildningen. Studien kombinerar fält- och litteraturstudier.

ningen³ – eller studier som fokuserat på frågan om varför präster väljer prästyrket och hur de upplever att det är att vara präst.⁴ Undersökningar av lärandeprocessen och själva innehållet i utbildningen lyser dock – med ett enda undantag⁵ – med sin frånvaro. Detta gäller också ämnet homiletik. Forskningen har koncentrerat sig på att studera själva hantverket, inte på hur predikanterna utbildas till sitt hantverk. Till detta vill den här artikeln bidra genom att undersöka en aspekt av den formella utbildningen för predikanter i Svenska kyrkan: den grundläggande homiletiska kurslitteraturen. Vilka ideal har de blivande prästerna haft att förhålla sig till i sin förberedelse att träda in i predikoämbetet? Dessa ideal speglar naturligtvis inte allt vad lärarna lärde ut och vad studenterna sedan faktiskt gjorde, tyckte och tänkte. Som den ovan nämnda nordamerikanska studien visar, lär sig präster också i hög grad relationellt och situationellt. De ideal som den homiletiska kurslitteraturen tecknar är alltså inte att likställa med de ideal som predikanterna omfattade och utövade.⁶ Syftet med artikeln är att ge inblick genom att lyfta fram *en* viktig aspekt av vad predikanterna hade/har att förhålla sig till i sin predikogärning.

3 Se till exempel Bäckström 1987. Även ett fåtal kortare texter, som Bexell 1995, finns att tillgå.

4 Se Borg 2010, Bäckström 1983 samt Falk 2001.

5 Falk 2006 belyser de år då Fjellstedtska skolan var en internatskola för ungdomar som förberedde sig för universitetets prästutbildning, och ger en inblick i livet på internatskolan och hur lärandet gick till.

6 I sin *Predikans historia* beskriver Yngve Brilioth till exempel Schartau-traditionen som en levande predikotradition under 1900-talet (s. 243), ett ideal som avfärdas eller helt förbigås i kurslitteraturen. Att den var ett i högsta grad levande ideal omvittnar även flera av de präster jag samtalat med i förberedelsearbetet inför den här artikeln. Återkommande var berättelser som denna, delad av en präst som prästvigdes 1967: en medstudent från västkusten fick stark kritik av praktföreståndaren när han predikade som han blivit lärd hemifrån, i Schartauansk tradition. På föreståndarens kritik att detta var en hemsk, gammaldags predikan svarade studenten: ”Är det inte bättre om jag blir bedömd efter det sätt jag faktiskt kommer att predika?” De intervjuade prästerna vittnar också om den relationella och situationella delen av lärandet. De nämner till exempel att lyssna till duktiga predikanter, att läsa postillor och predikoutkast i *Svensk kyrkotidning* och *Svensk Pastoraltidsskrift* som sådant som haft stor betydelse.

Syftet med den här artikeln är också att ge överblick. Eftersom ideal är något som växer fram och förändras över tid spänner den över en längre period: från 1900-talets början, då den akademiska prästutbildningen utökades med en praktisk-teologisk övningstermin, fram till 2000-talets början.⁷ Jag kommer således att måla med breda och långa penseldrag i medvetenhet om att detta sker på bekostnad av de små detaljerna.

Homiletik i prästutbildningen

När ansvaret för prästutbildningen år 1831 förlades till de teologiska fakulteterna fastställdes också, med inspiration från Schleiermachers syn på den teologiska vetenskapen⁸, att antalet professorer skulle vara fyra till antalet. En vardera i systematisk teologi, exegetik, kyrkohistoria och praktisk teologi. Den sistnämnde skulle både föreläsa i ämnet och ”anställa homiletiska, kateketiska, liturgiska och deklamatoriska övningar.” Under inflytande från Tyskland betraktades den praktiska teologins uppgift som historiskt deduktiv, med andra ord att man ur historiska skeenden kunde få fram normer för det kyrkliga handlandet.⁹

Bakgrunden till 1903 års studieordning är den kritik som riktades mot prästernas praktiska utbildning. Ordningen från 1831 ansågs ge en alltför abstrakt inblick i prästens arbetsuppgifter. Nu

7 Under åren har så kallade ”skuggprakter” förekommit, vilket innebar att mindre grupper av prästkandidater från en viss kyrklig tradition valde att samlas för att lära sig att predika i sin ”egen” tradition. Detta är en mycket intressant aspekt som skulle förtjäna en egen, ingående studie. Här är dock fokus på bredd och den grundläggande litteratur som majoriteten kom i kontakt med i sin utbildning. Av samma anledning kommer jag heller inte att inkludera den homiletiska litteraturen som använts på Johannelunds teologiska högskola. Att EFS och dess pastors- och prästutbildning på Johanneslund haft en påverkan på predikan i Svenska kyrkan är ett faktum. Hur och på vilket sätt kommer dock inte att utredas i den här artikeln.

8 Inspirationen kom från Friedrich Schleiermachers översikt över den teologiska vetenskapen från 1811, där han i den första utgåvan använde bilden av ett träd, där kyrkohistoria är rötterna, systematiken stammen och den praktiska teologin trädets krona. Andrén, Å. 1996, s. 12.

9 Andrén, Å. 1996, s. 13.

skulle den akademiska utbildningen följas av en praktisk-teologisk övningskurs på en termin, och ämnet praktisk teologi delades upp i en teoretisk del i teol. kand.-examen och en praktisk del, den så kallade ”prakten”.¹⁰ Ansvaret låg dock fortfarande hos universiteten. Även om kunniga präster undervisade i kursen skulle ”direktor” vara ”professorn i praktisk teologi eller annan ledamot av fakulteten som kanslern på fakultetens förslag förordnar.”¹¹ En portalfigur här är Johan Oscar Quensel, som 1886 utnämndes till e.o. professor i praktisk teologi i Uppsala. Hans forskning var framför allt historiskt inriktad och eftersom huvuddelen av hans akademiska undervisning var inriktad på utbildningen av prästkandidater för deras predikogärning använde han sin forskning till att deducera fram normativa regler för liturgins och predikans vidkommande.¹² Ett exempel på detta är hans *Homiletik* från 1893, som var i bruk som kursbok i homiletik från 1903 års studieordnings införande och nära 40 år framåt.

Att utbildningen, trots uppdelningen, fortfarande var en akademisk helhet kommer också till uttryck i *Studieplaner rörande studierna inom teologiska fakulteten vid universitetet i Lund* och dess motsvarighet i Uppsala. Studenterna uppmanas där att följa ”ämnenas organiska sammanhang” med religionshistoria, exegetik, kyrkohistoria, etik och dogmatik och sedan kröna studierna med praktisk teologi (där ämnet homiletik ingår) eftersom det ses som en självklar övergång till den ”praktiska öfningskursen”. Där övades och prövades prästkandidaterna i kateketik, kyrkorätt samt homiletik. I bestämmelserna anges att kursen ska innehålla ”homiletiska öfningar, afseende att lära kandidaterna företaga behöflig textanalys, uppgöra ordentligt disponerade predikoutkast och att såväl skriftligen som

10 Bäckström 1999, s. 6–7.

11 *Studieplan Lund* 1904, s. 5, *Studieplan Uppsala* 1904, s. 5. Somliga praktföreståndare lär ha låtit studenterna läsa litteratur som inte stod med i kurslitteraturlistan. Ett exempel: under Henrik Hägglunds tid som lärare skrev han och uppmanade prästkandidaterna att läsa sin *Om predikoberedelsen. Tankar och vinkar* från 1929. Eftersom den inte finns med på den officiella kurslitteraturlistan är det omöjligt att veta om den brukats så länge och i sådan omfattning att den kan kallas ”grundläggande”. Därför ingår den inte i analysen.

12 Andrén, Å. 1996, s. 16.

muntligen utföra dessa utkast. I dem ingår alltid en i domkyrkan eller annan lämplig kyrka vid offentligt gudstjänstillfälle hållen predikan.” Denna ordning kom, i grova drag, att gälla fram till pastoralinstitutens inrättande 1980.

Utbildningen har dock varit föremål för nästan ständig kritik och debatt. Under 1920- och 30-talen förespråkade starka röster mer utbildning i själavård och psykologi för att öka prästernas anknytning till människor och samhälle. Kyrkomötet 1938 begärde en utredning som utfördes av Yngve Brilioth, som just lämnat professorsstolen i praktisk teologi i Lund till förmån för biskopsstolen i Växjö. I utredningens slutkapitel understryker Brilioth vikten av att utbildningen bidrar till ”andlig fostran” eftersom ”endast den, som genom egen upplevelse känner kristendomens verklighet, kan med övertygelse och framgång vittna därom för andra.”¹³ Som professor i praktisk teologi formulerade han även 1931 ett program som kom att sammanfatta sin tids akademiska strävan att värna ämnets teoretiska vetenskaplighet, samt bli vägledande för synen på ämnets innehåll framgent. Brilioth menade att den praktiska teologins uppgift inte är att vara normativ. Dess uppgift är inte ”att motivera sin existens genom sin nyttighet för prästens och kyrkans verksamhet, som vetenskap måste den fatta sin uppgift rent teoretiskt. Måhända dess faktiska betydelse för det praktiska kyrkolivet därigenom snarast blir större.” Den praktiska teologins uppgift skulle vara att med ett historiskt perspektiv och jämförande studier med exegetisk förankring relatera till nutida kyrkoliv. Brilioths egen *Predikans historia* från 1945, som kom att användas som kursbok i homiletik i nästan 30 år, är ett exempel på detta.¹⁴ Med dessa utgångspunkter blev Brilioths förslag till prästutbildning en modell som drog mot att skilja det praktiska och teoretiska lite mer åt, genom parallell teoretisk och praktisk undervisning. Detta avvisades dock av remissinstanserna, som hellre ville förlänga den praktiska övningskursen till ett år. Frågan stöttes och blöttes i kyrkomöte efter kyrkomöte, men 1955 gick

13 Bäckström 1999, s. 8–9.

14 Andrén, C.-G. 1996, s. 44–47. Brilioths programförklaring står i Brilioth 1931.

man till sist ändå på Brilioths linje. I den teoretiska utbildningen utökades ämnet etik och i den praktiska tillkom en förberedande kurs inför praktiken i psykologi och samhällslära.

I kölvattnet av 1950-talets heta debatter om ämbetsfrågan och tro och vetande kom dock redan 1958 nya krav på förändring av prästutbildningen. Från kyrkans sida ansågs präster i en modern folkkyrka behöva djupare insikter i samhälls- och människokunskap, för både själavårdens och predikans skull. En ny utredning tillsattes som föreslog en rad tillägg, att den praktiska utbildningen skulle förlängas till ett år samt frigöras från universiteten och läggas under kyrkligt huvudmannaskap.¹⁵ Akademin å sin sida värnade ämnets vetenskaplighet och den praktiska teologins ställning som rent universitetsämne med historisk inriktning.¹⁶ 1969 gjordes på kyrkomötets uppdrag ytterligare utredningar som lyfte fram värdet av att präster har utbildning i samhällskunskap, sociologi, psykologi, pedagogik och filosofi. Parallellt gjordes en statlig utredning om den religionsvetenskapliga utbildningens mål och organisation som förespråkade att banden mellan kyrka och akademi skulle klippas av.

1973 kom så en ny studieordning som trädde i kraft 1975. För de blivande prästerna innebar det att deras teol. kand. skulle bestå av ett års grundkurs (som var gemensam med till exempel blivande lärare), minst ett års bibelvetenskap, en halv termin tros- och livs-åskådningsvetenskap och en halv termin kristendomens historia. Övriga kurser var valfria.¹⁷ Detta innebar att praktisk teologi med delämnet homiletik inte längre var obligatoriskt i den akademiska examen för en blivande präst, utan endast på ”praktiken”. I och med detta dyker också särskilt anvisad litteratur i homiletik upp på ”praktiken”, och den obligatoriska grundboken är Martin Lönnebos då helt nyutkomna *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*, skriven särskilt för just detta ändamål. Det akademiska ämnet praktisk teologi hade i samband med reformen 1973 kommit att byta namn till

15 Bäckström 1999, s. 11–13.

16 Andrén, Å. 1996, s. 23.

17 Bäckström 1999, s. 11–13.

Kyrko- och samfundsvetenskap.¹⁸ Som själva namnet antyder lyftes det in allt mer sociologiska metoder och kyrkorna studerades i relation till samhället med särskilt fokus på de sociala processer som de måste ta hänsyn till för att fortsätta vara relevanta.¹⁹ Inom ämnet praktisk teologi/kyrkovetenskap kallas detta nya fokus på praxis för ”den empiriska vändningen”.²⁰ För homiletikens del kom detta att innebära ett särskilt intresse för det muntliga framförandet och åhörarperspektivet i forskningen.²¹

I samband med den nya studieordningens införande tillsatte kyrkomötet ännu en utredning av den praktiska prästutbildningen. Uppgiften gick till professorn i praktisk teologi i Lund, Carl-Gustaf Andrén. Utredningssekreterare var K G Hammar. De föreslog att Svenska kyrkan skulle ta över huvudmannaskapet för den praktiska utbildningen, förlagd till två pastoralinstitut, ett i Lund och ett i Uppsala. Utbildningen skulle utökas till två terminer. Hammar utarbetade beslutsunderlaget och höstterminen 1980 startade utbildningen med honom själv som rektor i Lund. Ett av de ämnen som prioriterades och fick förhållandevis stor andel timmar var homiletik, med betoning på predikans metod.²² Obligatoriska kursböcker var Hammars egen *Dialog i kyrkan* från 1975 samt den ovan nämnda *Homiletik* av Lönnebo, båda influerade av amerikanska *New Homiletics* och den empiriska vändningens fokus på praxis. Homiletik var, som ovan nämnts, inte längre en obligatorisk del av den akademiska delen av prästutbildningen, även om det kvarstod som valbart ämne inom ramen för forskningsämnet praktisk teologi/kyrkovetenskap.

Debatten om prästernas praktiska utbildning har sedan fortsatt. En rad utbildningsplaner har under de senaste decennierna avlöst varandra (1993, 2007 och senast 2013) med den gemensamma nämnaren att de förutsätter en uppdelning av utbildningen i en akademisk vetenskaplig del och en kyrklig pastoralteologisk del där ämnet

18 Andrén, Å. 1996, s. 26.

19 Skjevesland 1999, s. 46–52. Brodd 2016, s. 7–9.

20 Skjevesland 1999, s. 46–52. Kaufman 2016, s. 136. Brodd 2016, s. 11–13.

21 Sundberg 2008, s. 33–36.

22 Bäckström 1999.

homiletik, både de teoretiska och praktiska aspekterna av ämnet, är obligatoriskt enbart i den senare.²³ Den svenska homiletiken har fortsatt att ta intryck av nordamerikansk homiletik, samt från europeisk filosofi och språk teori.²⁴

Den grundläggande homiletiska kurslitteraturen

Förutom de redan nämnda verken har en mängd böcker ingått i kurslitteraturen i ämnet homiletik genom åren. Med den här artikeln fokus på ideal som skapats över lång tid och nått ut brett, har jag valt att undersöka vad jag kallar ”den grundläggande kurslitteraturen”. Begreppet kan förefalla en smula vanskligt. Vad är egentligen grundläggande? En utbildning är ju en helhet. Valet av litteratur i ett ämne påverkas av en mängd saker, som till exempel vad studenterna förutsätts ha läst i andra ämnen²⁵, vem som är utbildningens huvudman (akademi eller kyrka), utbildningens upplägg, rådande samhällsklimat (varje årtionde har sina specifika omständigheter som studenterna ska rustas för) och rent krasst av vilken litteratur som finns att tillgå (urvalet av böcker om homiletik som är lämpliga för prästutbildningen är inte vidare stort). Här definieras ”grundläggande homiletisk kurslitteratur” som den litteratur som förekommit

23 Rosenius 2016, s. 42–46. Rosenius argumenterar för att praktisk teologi (som inkluderar homiletik) bör bli obligatoriskt i prästernas akademiska examen igen. Hon skriver: ”En konsekvens av nuvarande utbildningssystem för präster i Svenska kyrkan är att de studerande i mycket liten omfattning rustas med tillämpbara analysredskap i form av ecklesiologiska teorier under utbildningen. Dessa studier är helt frivilliga och kurserna finns inte heller på alla lärosäten i Sverige där prästkandidater kan läsa delar av sin akademiska utbildning. De tränar sig därför heller inte i någon större omfattning, om ens alls, att teologiskt analysera och problematisera implicita ecklesiologiers inverkan på praxis och praxis inverkan på rådande ecklesiologier. En påtaglig risk blir härigenom att den bearbetning av praxis som görs under det pastoralteologiska slutåret helt enkelt saknar vetenskaplig stuns och att den teologisk-kritiska ansatsen kommer till korta.” s. 43.

24 Sundberg 2008, s. 23.

25 Om detta vittnar även de präster som jag samtalat med i förberedelsearbetet inför artikeln. En präst, prästvigd 1971, sammanfattar det många ger uttryck för så här: ”Möjligen uppfattade vi det mesta av kandidatutbildningen som ett slags predikoutbildning: exegetik, dogmatik, etik etc.”

i ämnet homiletik, gett betyget godkänd och som funnits med på kurslitteraturlistorna en längre period. Med andra ord den litteratur som i sin egenskap av minsta möjliga krav för att bli godkänd gjorde att de flesta sannolikt faktiskt läste den, och som genom sin användning över tid blivit till 'klassiker' som man förutsätts ha läst eller åtminstone känna till huvudtankarna i. Nedan har jag angivit mellan vilka år böckerna förekommit på någon av litteraturlistorna.²⁶

Under arbetets gång har två sätt att tänka om predikan trätt fram, vart och ett med sina särskilda begrepp och teologiska utgångspunkter. Två sätt att tänka om predikan som vid första anblicken – och ofta i sina egna föreställningsvärldar – har mycket lite med varandra att göra. Författarna framställer gärna sitt synsätt som "Den Nya Predikan"²⁷ och ofta i kontrast till varandra med begrepp som deduktiv/induktiv, teocentrisk/antropocentrisk eller monologisk/dialogisk. Här har jag dock valt att använda två mer neutrala begrepp, kategorier som växt fram induktivt i arbetet med studien: *budskapsorienterad* och *relationsorienterad*. Jag har också funnit en påfallande enhetlighet i kurslitteraturen, koncentrerat till två tidsperioder då respektive synsätt dominerar. Perioderna sammanfaller med skiftet i huvudmannaskap för den praktiska delen av utbildningen, dvs. när pastoralinstitutet infördes år 1980, samt med den empiriska vändningen inom homiletikforskningen. Den första perioden, 1903–1975, är budskapsorienterad, medan den andra perioden, från 1975 och framåt, domineras av relationsorienterad kurslitteratur. Efterledet "orienterad" minner också om det faktum att det, parallellt med kontrasterna, också träder fram en kontinuitet i sättet att se på predikan.

För tiden 1903–1979 finns så kallade Studieplaner²⁸ att tillgå för att se vilken litteratur som studenterna anmodades läsa för att få

26 För detaljer om varje enskild bok på de olika platserna, se tabell på s. 133.

27 Paradoxalt nog också ofta som "ursprunglig", som den predikan Herren Jesus själv höll.

28 Studieplanerna, tunna tryckta häften som kunde köpas för några ören, verkar ha getts ut "vid behov", det finns alltså inte en ny för varje år utan nya trycktes när det skedde förändringar i bestämmelser eller kurslitteratur.

betyget ”godkänd”, ”med beröm godkänd” samt vad som krävdes för licenciatexamen. Där det anges alternativ, att studenten skulle ha läst till exempel ”*Quensel* eller *Jansen*” har jag tagit med samtliga alternativ.²⁹ Nämnas bör också att det finns vissa skillnader mellan Lund och Uppsala.³⁰ Dessa är dock på det hela taget ganska små.

Den budskapsorienterade perioden representeras av Oscar Quensels *Homiletik* från 1894–96 (så snart den tredje redigerade upplagan kommit ut 1910 används den fram till 1943) (kurslitteratur 1904–1943), J. J. Jansens *Förkyndelsen* från 1906 (i svensk översättning *Evangelisk förkunnelse* från 1913) (kurslitteratur 1911–1936), G. O. Rosenqvists avhandling *Kyrkans förkunnelse och nutidsläget* från 1927 (kurslitteratur 1929–1946), Wolfgang Trillhaas *Evangelische Predigtlehre* från 1935 (kurslitteratur 1936–1956), Martin Zetterqvists prästmötesavhandling *Realistisk kristen förkunnelse* från 1942 (kurslitteratur 1944–1955), Yngve Brilioths *Predikans historia* från 1945 (kurslitteratur 1945–1971), Albert Wifstrands *Andlig talekonst. Bidrag till den svenska predikostilens historia* från 1943 (kurslitteratur 1944–1971), Olle Nystedts *Predikan och Guds ord* från 1951 (kurslitteratur 1952–1970), samt Henrik Ivarssons *Predikans uppgift* från 1956 (kurslitteratur 1961–1979).

För tiden 1980–2017 har pastoralinstitutens och utbildningsinstitutets litteraturlistor använts. Homiletik har naturligtvis fortfarande gått att studera på universiteten, men som ovan nämnts då endast som valbart ämne för de särskilt intresserade, inte som obligatoriskt

29 En stickprovskontroll, där ett tiotal präster prästvigda mellan 1958–1980 tillfrågats om vilken kurslitteratur de använt i ämnet homiletik, visar att kurslitteraturlistan inte alltid stämde överens med vad som verkligen lästes. Prästerna vittnar om att det vid åtminstone två tillfällen verkar ha förekommit annan litteratur än den som står på listan. Exempelvis har Olle Nystedts *Predikan och Guds ord* från 1951 varit utbytt till samme författares *Helgdagsord för vardagsliv* från 1945 för studenterna som gick ”prakten” i Lund våren 1962. Sådant kan naturligtvis ha förekommit vid fler tillfällen.

30 *Studieplaner Uppsala*, 1942 och 1947. Till exempel skulle Uppsala-studenterna på 1940- och 50-talen komplettera den historiska och teoretiska homiletiska kurslitteraturen med ”studier i fromhetslivets historia och uppbyggelselitteratur”. Studieplanerna anger till exempel Hilding Pleijels *Bibeln i svenskt fromhetsliv* från 1941, predikningar i urval av Luther och Schartau, Thomas a Kempis *Kristi efterföljelse* samt Bunyans *Kristens resa*.

<i>Författare</i>	<i>Litteraturlista, Lund</i>	<i>Litteraturlista, Uppsala</i>
Quensel	1904, 1907, (1915 lic*) 1921, 1929, 1931, 1936	1911, 1924, 1931, 1937, 1942
Jansen	1915, 1921, 1929, 1931, 1936	1911, 1924, 1931
Rosenqvist	1929, 1931, 1944	(1935 mbg**)
Trillhaas	1936, 1944, 1952, 1956, 1958, 1961	1937, 1942
Brilioth	(1944 utkastet), 1952, 1956, 1958, 1961	1947, 1956, 1965, 1971 (1980-1987 ref***)
Wifstrand	1944 (1956, 1958, 1961 mbg)	(1947 mbg), 1956, 1957, (1965 och 1971 mbg)
Zetterquist	1944, 1952	1947, 1956, 1957
Nystedt	1952, 1956, 1958, 1961	(1971 ref)
Ivarsson	(1961 mbg) 1971	1965 (1971 mbg)
Hammar 1975	1980, 1981, 1984 (1987-1992 ref)	1976, 1980, 1981
Lönnebo	1980, 1981, 1984, 1985, 1987, 1988, 1989, 1990, 1992, 1995, 1997	1977, 1979, 1980, 1981, 1987
Hammar 1985	1985, 1987	1987
Larsson	(1998 ref), 1999, 2000, 2001, 2004, 2005, 2012, 2013, (2014 ref)	1990-tal?
Ottensten/Johansson	2013, 2014, 2015, 2016, 2017	2010, 2012, 2013

KOMMENTAR TILL TABELLEN

Tabellen anger under vilka år respektive bok står med på litteraturlistan. Som ovan nämnt finns inte litteraturlistor för varje år, utan särskilt studieplanerna var löpande i bruk tills det var nödvändigt att ändra i dem. Som tidigare nämnts är samlingen av kurslitteraturlistor, särskilt från pastoralinstitutens tid, långt ifrån fullständig. Framför allt saknas listor från Lund från 1970-talet samt från Uppsala under 1990-talet. För att ta reda på vilken kurslitteratur som var i bruk har präster tillfrågats. De vittnar om att under 1990-talet var *Spadtag i orden* i flitigt bruk i Uppsala, vilket verkar sannolikt då författaren Bo Larsson var lärare i homiletik vid pastoralinstitutet i Uppsala under en stor del av denna period. Under 1970-talet har studenter från Lund vittnat om att Ivarsson var i bruk tillsammans med Palmqvists antologi.

* lic = anbefallen läsning för att kunna avlägga licentiatsexamen.

** mbg = anbefallen läsning för betyget ”med beröm godkänt”.

*** ref = angiven som referenslitteratur.

ämne. Därför ingår inte universitetens och högskolornas kurslitteratur i den här studien. För större delen av tidsperioden gäller samma förutsättningar som för den äldre kurslitteraturen: böcker som inte finns med på litteraturlistorna kan ha förekommit och det föreligger vissa skillnader mellan Uppsala och Lund. Med utbildningsinstitutens införande 2014 kom dock kurslitteraturen att bli gemensam för alla studieorter. Ytterligare omständigheter att ta hänsyn till är att kurslitteraturlistorna från pastoralinstitutens tid, som finns arkiverade i Kyrkokansliets arkiv i Uppsala, inte är kompletta, samt att det i vissa perioder inte funnits någon gemensam kurslitteratur i ämnet homiletik. Studenterna har själva fått välja en bok från en längre lista med tjugotalet teologiska och homiletiska böcker. På dessa listor finns dock böcker som andra år är obligatorisk läsning representerade. Få böcker ligger kvar länge,³¹ men de som skrivits av lärare på utbildningen tenderar att finnas kvar under många år, också som valbara alternativ. Dessa är: K G Hammars *Dialog i kyrkan* från 1975 (1976–1992, från 1988 på listan som ”fördjupningslitteratur”), Martin Lönnebos *Homiletik* från 1977 (1977–1995), K G Hammars *Det som hörs* från 1985 (1985–1999, från 1987 på listan över ”fördjupningslitteratur”), samt Bo Larssons *Spadtag i orden – funderingar kring predikan* från 1994 (1999–2014). Sedan dess utgivning 2010 har Maria Ottensten och Tina Johanssons *Predikan växer fram* varit standardläsning för präster i homiletik, men också i det för präster, diakoner, pedagoger och kyrkomusiker gemensamma ämnet pastortaleologi.

31 Några exempel på sådan litteratur är Olle Nivenius *Predika med glädje* från 1982, *New homiletics*-inspirerade författare som Fred Craddock's *Preaching* från 1985 och David Buttricks *Homiletics. Moves and Structures* från 1987, och senare samme författares *A Captive Voice. The Liberation of Preaching* från 1994 och *Preaching the New and the Now* från 1998. Här finns också feministteologisk litteratur som Öppna din mun. Kvinnor predikar från 1980, C. Noréns *The Woman in the Pulpit* från 1992 och Christine Smiths *Preaching as Weeping, Confessing and Resistance* från 1992.

Budskapsorienterad predikan 1903–1975

I den grundläggande kurslitteraturen från 1903–1975 finns en uppseendeväckande enhetlighet. Det finns en uppsättning begrepp och inspirationskällor som ständigt återkommer och dominerar sättet att tala om predikan. Inte minst tanken om att predikan ska börja i bibeltexten.³²

Avgränsningar och hänvisningar

Den budskapsorienterade kurslitteraturen vill främst avgränsa sig ifrån den syn som kommer till uttryck i neologi och liberalteologi.³³ Avgränsning sker särskilt mot Schleiermacher, som är ”föga luthersk”³⁴ och Schartau, som alltför mycket betonar undervisning och missar anknytningen till åhörarna.³⁵ Den budskapsorienterade litteraturens förebilder är Einar Billing, Nathan Söderblom och J. A. Eklund.³⁶ Den störste hjälten är dock Luther, en förebild i allt det författarna förespråkar. Han ”återställer det brustna bandet mellan predikan och gudstjänsten”³⁷, han börjar i texten och finner dess budskap och kärna för att därefter sätta predikans centralt reli-

32 Quensel 1910, s. 42, 131. Jansen 1913, s. 77. Rosenqvist 1927, s. 228–232. Trillhaas 1935, s. 35–41. Zetterquist 1943, s. 114. Wifstrand 1943, s. 72.

33 Quensel 1910, s. 73, 297–298, Rosenqvist 1927, s. 118. Jansen 1913, s. 154. Zetterquist 1942, s. 68.

34 Quensel 1910, s. 10, 297. Jansen 1913, s. 154. Rosenqvist 1927, s. 118. Trillhaas 1935, s. 12. Zetterquist 1943, s. 16.

35 Quensel 1910, s. 119. Som jag nedan kommer att visa är detta särskilt levande i framställningarna av predikans historia hos Quensel, Brilioth, Wifstrand och Ivarsson. Intressant att notera är dock att Quensel ser ursprunget till ”den svenska predikans renässans” hos Schartau, i det att han betonar det rena och klara framställningssättet. Den andre fadern till nytändningen menar Quensel vara Thomander, som trots att han saknar ”det bibliska evangeliets djupare tonfall” visar vikten av predikantens person och inlevelse. ”Oemotståndligt grepos åhörarne af hans manliga, kraftiga vältalighet och flödande genialitet.” Quensel 1910, s. 411–421, citatet från s. 419.

36 Wifstrand 1943, s. 64–65, 78. Nystedt 1951, s. 22.

37 Quensel 1910, s. 255.

giösa innehåll i förbindelse med folklivet³⁸, han fann ett ”äktkristet budskap”³⁹ och är därmed en förebild i exegetik.⁴⁰ I allt detta var han genial⁴¹ och ”nådde predikokonstens höjdlägen”.⁴²

De teologiska tankegångar den budskapsorienterade kurslitteraturen hänvisar till är framför allt Einar Billings tankar om ”nådesordet” som kontinuerligt uppenbaras och verkar i historien.⁴³ Vidare Gustaf Aulén och hans tankar om det urkristna kerygmat, som är Kristi död och uppståndelse⁴⁴, samt Anton Fridrichsens tankar om ”realistisk bibeltolkning” som innebär att tolka NT, ”urkristendomen” i ”hela dess massiva troskraft”, vars centrala budskap är ”uppståndelsen” och ”liv” varför ”[v]arje rätt kristen predikan skall vara ett vittnesbörd om uppståndelsen”.⁴⁵ Några författare hänvisar också till Gunnar Rosendals *Nutida teologi och förkunnelsen* från 1926 i positiva ordalag. Framför allt är det resonemangen om att predikanten själv måste vara gripen av Kristus och predikans koppling till liturgin som uppskattas.⁴⁶

38 Rosenqvist 1927, s. 181, 234.

39 Zetterquist 1942, s. 38.

40 Nystedt 1951, s. 21.

41 Quensel 1896, s. 3–6.

42 Rosenqvist 1927, s. 181.

43 Wifstrand 1943, s. 64–65, 78. Rosenqvist 1927, s. 98. Nystedt 1951, s. 22.

44 Rosenqvist 1927, s. 99. Zetterquist 1942, s. 19–21. Nystedt 1951, s. 27. Zetterquist tackar för övrigt biskop Aulén i förordet till sin prästmötesavhandling för ”uppdrag, ämne och värdefulla anvisningar och råd”. Zetterquist 1942, s. 5.

45 Fridrichsen 1956, s. 20, 24, 29. Citaten är hämtade ur bokens inledning som utgörs av artiklar skrivna 1932–1949. Boken *Fyrhanda sädesåker* är för övrigt av mycket stor betydelse för svenskkyrklig predikan. Den sålde i enorma upplagor. Det är intressant att notera att boken så sent som hösten 2017 rekommenderades i det just då största internetforumet för prästviga i Svenska kyrkan (drygt 1600 medlemmar 2017-10-23). Flera präster vittnar i diskussionstråden om att den i högsta grad är i bruk i samband med predikoförberedelsen.

46 Till exempel Rosenqvist 1927, s. 14. Zetterquist 1942, s. 105, 110.

Centrala begrepp

I kurslitteraturen finns några begrepp som ofta återkommer. Förställningen om Budskapet och att predikans Trovärdighet kommer av predikantens personliga övertygelse gör *vittnesbörd* till ett sådant begrepp. ”Det kristna budskapet är vittnesbörd grundat på bekännelse”⁴⁷, skriver exempelvis Zetterquist, och Rosenqvist kallar predikan för ett ”på evangeliet vilande vittnesbörd” som bygger på ”det första grundläggande vittnesbördet”, Bibeln.⁴⁸ Ett återkommande begrepp är också *teocentrisk*, här i betydelsen att predikan ska handla om budskapet vad Gud – inte människor – har gjort och gör. Inget annat.⁴⁹ I resonemanget om predikans teocentrism ingår också tanken att det är Gud ensam som handlar, genom att räcka människan sin nåd i ord och sakrament.⁵⁰

Det sistnämnda ligger till grund för tanken om *predikans samband med liturgi*, något som kurslitteraturen inskräper.⁵¹ Predikan är en del av gudstjänsten som helhet. Så kan till exempel Quensel tala om predikan som ”ett organiskt moment i kulten” och ett ”liturgiskt sacramentum”⁵² medan Nystedt gläder sig åt nattvardsväckelsen och skriver att:

Ty det är väl just vår evangeliska gudstjänsts rikedom, att altaret och predikstolen där samordnats, den ena platsen skymmer ej den andra, den ena ej mindre helig och oundgänglig än den andra.⁵³

47 Zetterquist 1942, s. 86.

48 Zetterquist 1942, s. 86. Samma tankar finns utvecklade på s. 13–15. Rosenqvist 1927, s. 138. Även på s. 139, 145, 166–167. Så också Jansen 1913, s. 57, 72.

49 Zetterquist, 1943 s. 87, Rosenqvist 1927, s. 96–98. Nystedt 1951, s. 14.

50 Quensel 1910, s. 36, 44, Rosenqvist 1927, s. 96–98.

51 Quensel 1910, s. 42, 139–140, 211. Rosenqvist 1927, s. 95. Trillhaas 1935, s. 13–17, 26–27. Nystedt 1951, s. 11–12.

52 Quensel 1910, s. 41, 44.

53 Nystedt 1951, s. 11.

Implementerade ideal

Det är intressant att se vad som händer med det budskapsorienterade idealet ett par decennier in på 1900-talet. Parallellt med att ämnet praktisk teologi söker fjärma sig från det normativa, blir kurslitteraturen i homiletik också allt mer historiskt orienterad.⁵⁴ Det betyder dock inte att idealen mildras, utan snarare att de blir den måttstock som predikan genom historien bedöms efter.

Paradexemplet är Yngve Brilioths *Predikans historia* där han likt Quensel låter Jesu predikan i Nasarets synagoga utgöra förebild och exempel på de tre grundmoment som bör finnas i en predikan: det liturgiska (predikan inom gudstjänstens ram), exegetiska (utgå från texten) och profetiska. Den profetiska predikan kännetecknas av att den talar med en gudomlig auktoritet i nuet och gör en historisk verklighet till en ”närvarande dynamisk verklighet”.⁵⁵ Pluspoäng får apostlarna (”Ännu var den främsta texten ett levande vittnesbörd, ett *kerygma* om vad förkunnaren själv erfarit”⁵⁶), Augustinus (vars predikan är exegetisk, liturgisk och profetisk⁵⁷) och naturligtvis Luther som ”saknar motstycke” och predikar med ”genial enkelhet”.⁵⁸ Minuspoäng går till exempel till den medeltida bibel användningen som är ”misshandel”⁵⁹, den lutherska ortodoxin som tog efter skolastiken⁶⁰, upplysningstiden vars förkunnelse ”väsentligen förfelat sin

54 Förutom de exempel som nämns ovan är den litteratur som krävs för att få ”med beröm godkänt” eller en licentiatexamen historiskt inriktad. Studenten ska välja minst tre historiska predikomonografier, till exempel Lizells *Svedberg och Nohrborg. En homiletisk studie*, Rödhés *Schartau såsom predikant*, Leufvéns *J.A. Eklund som predikant*, Strömbergs *Magister Mathias och fransk mendikantpredikan*, Estborns *Under Guds grepp. En studie i Nathan Söderbloms förkunnelse* eller Lindbergs *Johannes Rudbeckius som predikant*.

55 Brilioth 1945, s. 7–9.

56 Brilioth 1945, s. 17.

57 Brilioth 1945, s. 49–55.

58 Brilioth 1945, s. 93, 95, 102. Brilioth måste visserligen erkänna att Luther predikar allegoriskt till en början, men det är ”innan han ännu helt funnit sin egen stil.”

59 Brilioth 1945, s. 82.

60 Brilioth 1945, s. 108.

uppgift som predikan betraktad⁶¹ och den alltför känslösamme och moralistiske Wallin.⁶² Brilioth lyfter i slutkapitlet fram predikans förnyelse under 1900-talets första decennier, som fört med sig ”insikten” att NT kan begripas ”endast som bekännelser och budskap”. Till skillnad från den schartauanska traditionen har dess främsta företrädare Eklund, Billing och Söderblom alla ”strävat efter att göra tankens mödor fruktbärande i förkunnelsen” och är utmärkta exempel på predikanter som har alla de tre eftersökta grunddragen.⁶³

Samma fenomen dyker upp när Wifstrand gör sin genomgång av predikostilar. Den ”nya” stilen med företrädare som Billing, Söderblom, Eklund drar längsta strået i jämförelsen. Ja, så ny är den inte, enligt Wifstrand som visar att den har rötter hos Luther och i fornkyrkan. I själva verket är de representanter för ”den gamla stilen”, vars kännetecken är att den är ”sober, klar, saklig med enkelhetens charm”, som sedan antiken kämpat mot ”den nya stilen” som är ”svulstig, utpyntad, sirlig, hackig, affekterad”.⁶⁴

Likadant i Ivarssons jämförelse mellan pietistisk och ”genuint reformatorisk” predikan. En genuint reformatorisk predikan är en ”utläggning av Guds ord⁶⁵ i församlingens gudstjänst för gemene man”, evangeliet är vad Kristus har gjort och fortsätter att göra.⁶⁶ Ivarsson är inte lika explicit i sin hyllning av det budskapsorienterade idealet, men när han i jämförelsen mellan det genuint lutherska och det pietistiska – representerat av Nohrborg och Schartau – menar att dessa står ”långt från Luther”⁶⁷ på flera punkter sänder han ändå ett tydligt budskap till sina läsare om huruvida det i en luthersk kyrka

61 Brilioth 1945, s. 228.

62 Brilioth 1945, s. 237.

63 Brilioth 1945, s. 250.

64 Wifstrand 1943, s. 148, 156–158, 162.

65 Den exakta betydelsen av begreppet ”Guds Ord” skiljer sig en aning åt i den budskapsorienterade litteraturen. Till exempel använder Brilioth det som synonymt med ”Kristus”, medan exempelvis Ivarsson och Nystedt använder det som synonym till ”bibelordet”. Användningen av begreppet ”Guds Ord” är dock ett stort ämne som inte kan behandlas här.

66 Ivarsson 1973, s. 12, 17–18.

67 Ivarsson 1973, s. 87.

är lämpligt att predika i schartauansk tradition. Hos Ivarsson finns dock en intressant förändring i beskrivningen av idealet: Luthers predikan har enligt Ivarsson även en ”social och civil uppgift” och ger sig ”in i samtidens problem och sätter de ekonomiska, politiska och äktenskapliga frågorna i relation till kärleken till nästan.”⁶⁸

Samma orientering och med liknande skifte finns i antologin *Predikan i nutidssamhället* från 1967 som återfinns på kurslitteraturlistan under några år på 1970-talet. Huvudtankarna är lätta att känna igen: Predikanten bör predika med naturlig samtalston,⁶⁹ det är inte stil och språk som gör verkan utan ”uteslutande predikantens personliga engagemang, religiösa erfarenhet och förmåga att träffa åhörarna”⁷⁰, evangeliet är ett drama som utspelat sig rent historiskt men också utspelar sig nu, det finns ett oföränderligt korn i bibelordet, predikanten bör börja i texten,⁷¹ anknytningen är viktig, predikanten måste ta människors frågor på allvar och ”möta Hedenius i predikan”⁷².

Här kan dock anas en övergång till en mer relationsorienterad syn på predikan. Antologin innehåller nämligen också en avdelning som särskilt behandlar ”sociala huvudproblem för predikan” som kriminalpolitik, alkoholism, äktenskapet, åldringsvård och diakoni. Här anas också för första gången i kurslitteraturen en kritik mot tidens predikoutbildning. Det är den ovan nämnde Ivarsson som menar att det inte bara är den praktiska utbildningen som måste förändras, utan även den teoretiska som han kritiserar för att den glömmer åhörarperspektivet och bara handlar om ”vad som står i texten” och om gångna tiders sätt att utlägga. Han skriver:

En predikant som söker hjälp att tillämpa Guds ord idag har endast möjlighet att rådfråga predikanterna om bistånd. Teologerna tiger. De upplyser om hur Luther och Augustinus en gång utlade Guds ord. Längre kan de inte gå, om inte veten-

68 Ivarsson, s. 75.

69 Palmqvist 1967, s. 28–34.

70 Palmqvist 1967, s. 13, även 163–168.

71 Palmqvist 1967, s. 14–15, 33, 181–183.

72 Palmqvist 1967, s. 39–53, 65.

skapens gränser skall överskridas. Men kan då predikan klara sig med endast en vetenskapligt arbetande teologi?⁷³

Vad som saknas

Slutligen några ord om vad som saknas på kurslitteraturlistorna: Gustaf Wingrens *Predikan* från 1949. Med tanke på dess enorma betydelse för tankegångarna i det relationsorienterade predikoidealet är det intressant att notera att den knappt förekommer alls. I Lund dyker den upp först 1961, och då inte inom ämnet praktisk teologi/homiletik utan i ämnet teologisk etik med religionsfilosofi som ett av många valbara alternativ att läsa för den som vill ha ”med beröm godkänt”.⁷⁴ I Uppsala kommer den redan 1956, då som valbar för den som inte vill läsa Brilioth och Zetterquist.⁷⁵ Det är också intressant att se, att när Nystedt i sitt förord hänvisar till att han använt Wingrens tanke om predikan som ett led i frälsningshistorien, så är han noga med att påpeka att han inte håller med Wingren i allt, och att han upptäckt att samma tanke också finns i Billings herdebrev.⁷⁶ En bidragande orsak till att Wingren inte förekommer på kurslitteraturlistorna torde det rådande vetenskapliga idealet för praktisk teologi vara. När den dialektiska teologin under 1950-talet kom att influera praktisk teologi som ämne i ett europeiskt perspektiv, med systematik och exegetik som ingång till ämnet och med målet att från urkyrkan härleda normer för kyrkans handlande i samtiden, höll man på svensk mark fast vid historia som hjälpvetenskap för praktisk teologi. Istället kom den typen av forskning att bedrivas inom ämnet etik i Lund, där Wingren var verksam.⁷⁷

73 Ivarsson 1961, s. 27. Uttrycket ”Teologerna tiger” är en blinkning till Gustaf Wingrens *Predikan*.

74 *Studieplan Lund*, 1961.

75 *Studieplan Uppsala*, 1956.

76 Nystedt 1951, s. 8.

77 Andrén 1996, s. 23–24.

Relationsorienterad predikan 1975–2017

I samband med den empiriska vändningen i homiletikforskningen och pastoralinstitutens införande sker en markant förändring i den homiletiska kurslitteraturen: den budskapsorienterade litteraturen försvinner och ersätts med en relationsorienterad, influerad av amerikanska *New homiletics*-rörelsen.⁷⁸ I fokus för reflexionen står nu istället relationen mellan predikant och åhörare, och frågan om hur budskapet bäst kan förmedlas. Liksom i den budskapsorienterade predikan finns det en påfallande enhetlighet i vilka begrepp man använder och vilka teologer och filosofer man hänvisar till. Utgångspunkten är att predikan börjar i människors erfarenheter, för att genom dem skapa en relation till budskapet.⁷⁹

Avgränsningar och hänvisningar

Sinnebilden för vad den relationsorienterade predikan avgränsar sig från är predikstolen. Att tala från en upphöjd plats ovanför människors huvuden är att genom sin placering i kyrkorummet markera att man som predikant kommer från en överlägsen position med anspråk på att förmedla eviga, ofelbara sanningar. Den som gör det visar bristande kontakt med verkligheten, gör predikan till föreläsning eller propaganda samt låter åhörarna vara passiva.⁸⁰ Bo Larsson fångar essensen i tankegångarna:

78 Senare bidrag till *New homiletics*-traditionen har ibland försökt avgränsa sig från första generationen genom att hävda att deras bidrag är något nytt, till exempel John McClure med sin *Other-Wise Homiletics*. Som exempelvis den danska homiletikern Marianne Gaarden påpekat är det dock alltför stora likheter dem emellan för att man ska kunna tala om något nytt och från *New homiletics* avgränsat. Gaarden 2015, s. 108. Det bygger på samma kommunikationsteoretiska grund. Skillnaden är enkelt uttryckt att andra generationen förespråkar *mer* dialog, *bättre* lyssnande, *fler* erfarenheter och *mindre* auktoritet.

79 Hammar 1975, s. 10. Hammar 1985, s. 52, Lönnebo 1977, s. 20–32, Larsson 1994, s. 16, 41–42, 113. Ottensten & Johansson 2010, s. 20–27.

80 Hammar 1975, s. 8–9, Lönnebo 1977, s. 229–231, Hammar 1985, s. 47, 57–59, Ottensten & Johansson 2010, s. 23–24, 100–105.

Visst kan vän av ordning invända att teologi är sanningssökande och att den seriöst arbetande teologen inte kan ägna sig åt att bara servera den enkla hopen det bröd och skådespel de vill ha, utan främst bör ägna all sin uppmärksamhet åt att söka Gud och sanningen, men det faktum att vi fått syn på sanningen och meddelar det till andra betyder inte att sanningen därmed är mottagen.⁸¹

Vad gäller inspirationskällor lyser de tidigare teologerna och förebilderna helt med sin frånvaro. Centrala är filosofen Martin Bubers tankar om dialog, där predikanten ska eftersträva en Jag-Du-relation med åhörarna i kontrast till en instrumentell Jag-det-relation. Målet är att skapa en ”genuin dialog”.⁸²

Därtill är det tre teologer som gärna lyfts fram. För det första den tidigare så förbisedda Wingren och hans bok *Predikan*, särskilt tanken om predikan som mötet mellan ordet och människorna, och att predikan måste ta hänsyn till den faktiska situation åhörarna står i. Flera hänvisar också till Fred Craddocks *As One Without Authority* från 1971, en av de första och mest kända böckerna i *New homiletics*-inriktningen. Viktig är också delaktighetstanken, att församlingen som del av Guds folk och det allmänna prästadömet har både rättighet och skyldighet att vara med och ta ansvar för predikan. Alla författare hänvisar också till Paul Tillich och hans *The Courage to Be* från 1952. Där är det framför allt Tillichs analys av människans existentiella oro och den därpå följande korrelationsteorin som uppskattas. Predikanten bör börja i åhörarnas erfarenheter och sedan låta evangeliets ljus belysa dem.

81 Larsson 1994, s. 30.

82 Hammar 1975, s. 52–54. Lönnebo 1977, s. 218–219. Larsson 1994, s. 46.

Centrala begrepp

Tanken om att människans erfarenheter ska belysas av evangeliets ljus gör begreppet *livstolkning* centralt. ”Samtidens oro, förhoppningar och drömmar bullrar i oss alla och vi undrar var någonstans vi kan få hjälp att tala om dessa ting och tolka dem.”⁸³ Med sin predikan erbjuder predikanten en möjlig tolkning av livet och omvärlden i ljuset av Jesus Kristus och evangeliet.⁸⁴

Ett annat av den budskapsorienterade predikans slagord är *dialog*. Som ovan nämnts finns här ett uppenbart samband med skiftet från epistemologisk till existentiell hermeneutik⁸⁵, och kommunikationsteorins byte av fokus från författare och produktion till läsare och reception som ägde rum under senare halvan av 1900-talet. Kurslitteraturen påpekar att det inte går att överföra ett budskap i sin helhet till åhörarna, som om predikanten vore en ”sändare” och åhöraren en ”mottagare”, utan om budskapet ska tas emot måste det ske genom dialog. Lönnebo förklarar hur det bör gå till genom att citera ur Hammars *Dialog i kyrkan*:

Herren Jesus själv är en kommunikationens mästare, även efter en modern måttstock. Hans predikan är en inkluderande dialog. Han tog alltid utgångspunkt i något som tillhörde åhörarnas erfarenhetsvärld. Ofta var upptakten en direkt fråga eller något problem som han visste att människor bar på. Han bemödade sig om att använda ett språk och symboler som var fullt begripliga för hans lyssnare.⁸⁶

83 Larsson 1994, s. 15.

84 Hammar 1975, s. 71. Hammar 1985, s. 18–21. Larsson 1994, s. 15, 17, 47. Ottensten & Johansson 2010, s. 22, 72. Hammar ser också Bibelns texter som en livstolkning; Hammar 1975, s. 15–16 och Hammar 1985, s. 15–18.

85 Kristensson Ugglas skriver att skiftet kan sägas ha kommit med Martin Heidegger och framför allt dennes lärjunge Hans-Georg Gadamer. Gadamer's portalverk *Sanning och metod* kom 1960 och har en dialogisk ingång till mänsklig förståelse. Dialogen är förebilden för hur vi förstår var tillvaro, den pågår ständigt och det finns ingen slutgiltig tolkning. Kristensson Ugglas 1993, s. 174–175.

86 Hammar 1975, s. 57. Citeras av Lönnebo 1977, s. 220.

Predikan är en del av en pågående dialog, ja rentav flera dialoger på samma gång.⁸⁷ Det finns en gudstjänstens dialog,⁸⁸ kyrkans dialog med världen och dialogen inom församlingen.⁸⁹ Inom församlingen pågår en dialog mellan bibeltexten och församlingens erfarenheter⁹⁰ och till och med en dialog mellan olika tolkningar i texterna.⁹¹ Därtill försiggår (förhoppningsvis, tillägger Lönnebo) en dialog med Gud genom bönen både före och efter gudstjänsten.⁹² Till sist kan predikan, så till vida som den förberetts på rätt sätt, bli en dialog mellan präst och åhörare, fast i monologens form. Åhöraren för också en inre dialog med sig själv.⁹³

Implementerade ideal

Det ingår inga historiska översikter i den grundläggande relationsorienterade kurslitteraturen, och ingen antologi ligger kvar tillräckligt länge för att den ska kunna kallas grundläggande. Jag vill ändå lyfta fram några exempel från litteraturlistan som visserligen inte funnits med så länge att de kan betraktas som ”grundläggande”, men ändå funnits med under 4–5 år och pekar mot att idealen implementerats så väl att de utgör ett ”självklart” sätt att tänka om predikan.⁹⁴

87 Ottensten & Johansson 2010, s. 17–19.

88 Hammar 1975, s. 37.

89 Hammar 1975, s. 21–32. Lönnebo 1977, s. 233.

90 Hammar 1975, s. 34. Hammar 1985, s. 10–11. Larsson 1994, s. 23–26.

91 Ottensten & Johansson 2010, s. 71.

92 Lönnebo 1977, s. 223.

93 Lönnebo 1977, s. 229.

94 Man kan naturligtvis diskutera vad som är hönan och ägget, men jag tycker mig se exempel på ett implementerat ideal även i de avhandlingar i ämnet homiletik som givits ut under tidsperioden. Här finns Johnny Karlssons *Predikans samtal* som tar den ryske filosofen Michail Bachtins teorier till hjälp för att visa att Wingrens syn på predikan är dialogisk i bemärkelsen dialog med lyssnarna. Här finns Hans Almers *Variationer av predikouppfattningar* som undersöker vad predikanter och åhörare tycker att predikan ska vara. Redan i inledningen till avhandlingen refererar Almer till Hammars *Dialog i kyrkan* och han använder både den och *Det som hörs* som teoretisk ram för att förstå sin empiri. Så finner Almer att när åhörare säger att de uppskattar anknytning till existentiella frågor och aktuella händelser, så är det ett uttryck för att predikanten behöver

Det första är antologin *Allvarligt talat* från 2008, som fanns på kurslitteraturlistorna 2010–2014. Där kritiseras Craddock för att han inte dragit konsekvenserna fullt ut av det faktum att predikan är en dialog⁹⁵, exegeten ger exempel på hur ”bibeltextens dialogiska dimensioner kan medverka till att stärka predikans dialogdimension”⁹⁶, frågan om var dialogen mellan text och läsare ska börja utreds⁹⁷, och argumenten för att Psaltarpsalmerna bör finnas med i Evangelieboken är (1) de handlar om människors erfarenhet av Gud, (2) de består av bilder och poesi, som är ett språk som talar till människor idag och (3) psalmerna är i dialog med övriga texter, ja de är ”repliker i en dialog”.⁹⁸

Det andra exemplet är Bernice Sundkvists *Evangelium och existens* från 2003. Där diskuterar hon vad det innebär att evangeliet i god luthersk anda predikas rent och klart: att gestaltningen är dialogisk.⁹⁹ Även Eva Abragis *Predika idag. Om retorikens betydelse för predikan* från 2004 kan anföras. Boken handlar i huvudsak om retorik i predikan, men sättet att beskriva predikan är bekant. Den ska anknyta till mänskliga erfarenheter och frågor, ha anknytning till åhörarens livsvärld, och börja i de frågor människor ställer utifrån sina vardagliga erfarenheter.¹⁰⁰ Predikstolen är sinnebilderna för auktoritärt påtvingande av sanningen, så predikan bör hållas från

möta sina församlingsbor i ”nån form av dialog eller möte” för att skapa förutsättningar för tillämpningen av predikan. När åhörare säger att de uppskattar äkthet och trovärdighet, och att predikanten verkar ha ”brottats” med predikan, så är det ett uttryck för att en dialog mellan predikant och församlingsmiljön är avgörande för om predikan kan tas emot. Därmed ser Almer ett samband mellan dialog och personligt engagemang och trovärdighet, och förespråkar en dialogisk predikant som lyssnar in åhörarna, vilket kräver en viss teologi och ett visst sätt att kommunicera: ”Användningen av det dialogiska i predikan förutsätter att predikanten omfattar en teologi med en människosyn som räknar med åhöraren i predikan.” Almer 1999, s. 72–78, 88–95, 202.

95 Stenström 2008, s. 66–77.

96 Stenström 2008, s. 119–128.

97 Stenström 2008, s. 53–71.

98 Stenström 2008, s. 105–107.

99 Sundkvist 2003, s. 43, 74–81.

100 Abragi 2004, s. 52–56.

ambon eftersom det kommunicerar trovärdighet och tillförlitlighet och minskar intrycket av hierarkisk skillnad.¹⁰¹ Hon anknyter också till tanken att predikan är ett samtal och gestaltas som dialog.¹⁰²

Till sist en av de böcker som använts framför allt i Uppsala (2007–2010): *Tolkning för livet. Åtta teologer om Bibelns auktoritet* från 2004. Där konstateras redan i inledningen att Bibeln inte är ett föremål för tolkning utan en kontinuerlig tolkningsakt.¹⁰³ Bibeln kan få auktoritet genom att den är ”livstolkande”¹⁰⁴ och teologins uppgift beskrivs som att ”tolka världen och vårt liv i relation till Gud på ett sådant sätt att vi kan orientera oss i tillvaron.”¹⁰⁵

Kontrast och kontinuitet

Den grundläggande kurslitteraturen i homiletik 1903–2017 präglas i mångt och mycket av två kontrasterande synsätt, ett budskapsorienterat och ett relationsorienterat, vart och ett med sina teologiska utgångspunkter. Samtidigt är *kontrast* inte det enda begrepp som kan användas här. När dessa böcker, som bildar grundstommen i den homiletiska kurslitteratur som de blivande predikanterna haft att förhålla sig till, läggs sida vid sida framträder också en *kontinuitet*. De har flera gemensamma drag: de betonar vikten av *Relationen*, anknytning till den lokala församlingens erfarenheter, de har att förhålla sig till vad två av författarna beskriver som ”en våldsam förskjutning i det exegetiska och dogmatiska läget”¹⁰⁶ och ”en förändring inom exegetiken som är lika omvälvande som förändringarna inom fysiken”¹⁰⁷ som väcker frågor om *Trovärdigheten* och *Budskapet*, och de betonar predikans nära samband med *Samtalet*.

101 Abragi 2004, s. 74.

102 Abragi 2004, s. 52.

103 Eriksson 2004, s. 7–9.

104 Eriksson 2004, s. 13

105 Eriksson 2004, s. 20

106 Zetterquist 1942, s. 15.

107 Nystedt 1951, s. 22.

Relationen

Även om den budskapsorienterade litteraturen betonar budskapet, betyder det inte att den inte inskräper vikten av att predikan relaterar till åhörarnas liv och erfarenheter. Författarna understryker därtill att det inte rör sig om människor i allmänhet, utan den lokala församlingen. Predikan ”har att uppsöka sanningen särskilt inom den livssfär, som är egendomlig för den förhandenvarande åhörarkretsen. Ty endast så skall det lyckas henne att göra sanningen för *dessa* åhörare igenkännlig, närgående, verklig”, skriver Quensel redan 1894.¹⁰⁸ J. J. Jansen påpekar att ”En präst bör lägga örat till församlingens hjärta, om församlingen skall lägga örat till prästens tal” och att Jesus själv talade med anknytning till livet så att åhörarna förstod.¹⁰⁹ Att lära känna sin församling genom att möta dem i vardagslivet och själavården är centralt.¹¹⁰

I den relationsorienterade kurslitteraturen från 1980 och framåt är detta helt avgörande. Predikanten måste känna till åhörarnas erfarenhetsvärld för att nå fram med sin predikan. Det är predikantens ansvar att se till att åhörarna förstår och lyssnar¹¹¹ och det är anknytningen till deras frågor och erfarenheter som är vägen in i åhörarnas hjärtan.¹¹² Ottensten & Johansson citerar Bo Larsson: ”predikan bör tala genom församlingens genomlevda erfarenheter.”¹¹³ Det är noga att det är den lokala församlingens erfarenheter, eftersom det skiftar från plats till plats.¹¹⁴ Detta uppnår man genom att möta och samtala med församlingen, något som kan organiseras i särskild verksamhet.¹¹⁵

108 Quensel 1910, s. 51. Så också Jansen 1913, s. 6, 89, 107, 112–113, 116, 143, 166–169. Rosenqvist 1927, s. 200, 208, 271. Zetterquist 1942, s. 138. Nystedt 1951, s. 76–77, 85, 121.

109 Jansen 1913, s. 166, 169.

110 Trillhaas 1935, s. 46, 148.

111 Hammar 1975, s. 48–49. Hammar 1985, s. 10, 16–17.

112 Hammar 1975, s. 17–20. Hammar 1985, s. 52. Lönnebo 1977, s. 20–32.

113 Ottensten & Johansson 2010, s. 20–27.

114 Hammar 1975, s. 39–41. Hammar 1985, s. 10 och 31. Lönnebo 1977. Larsson 1994, s. 47.

115 Hammar 1975, s. 61. Hammar 1985, s. 61–63, 19–27. Lönnebo 1977, s. 218,

Betoningen av Relationen får två konsekvenser som går som en röd tråd genom kurslitteraturen. För det första kopplingen mellan relation och användandet av bildspråk i predikan.¹¹⁶ Det må skilja hundra år mellan Quensel och Larsson, men båda är överens om att bildspråk är bra eftersom det lockar åhöraren till andlig reflexion över sina erfarenheter och hjälper åhöraren att tänka själv.¹¹⁷ För det andra betoningen av att predikan måste vara unik. Att kopiera andras predikningar eller återanvända sina egna gamla predikningar är oacceptabelt.¹¹⁸ Quensel skriver:

Härmed förkastas principiellt bruket af främmande, lånade predikningar. [...] Ty om äfven det är en predikans väsentliga uppgift, att uppsöka församlingen just där, hvarest hon för tillfället befinner sig, och låta textens undervisning bryta sig igenom detta egendomliga läge; då förstå vi, huru platt oduglig att möta detta kraf den predikan måste vara, som tillkommit utan ringaste hänsyn till detta läge.¹¹⁹

Intressant att notera är att detta leder till föreställningar om predikanten som konstnär eller barnaföderska. Predikan är en homiletisk graviditet¹²⁰ och börjar som en ”embryonisk lifsrörelse i predikantens innersta” och föds fram inför församlingen som ett avslutat helt,¹²¹ ofta i smärta och ”förtvivlad kamp”¹²². Alternativt är predikanten en sokratisk barnmorska åt församlingens insikter.¹²³ Det

225–228. Larsson 1998, s. 98.

116 Quensel 1910, s. 78–79. Trillhaas 1935, s. 129–130. Nystedt 1951, s. 122. Lönnebo 1977, s. 56–58.

117 Quensel 1910, s. 78–79.

118 Quensel 1910, s. 52. Jansen 1913, s. 215. Larsson 1994, s. 42–43. ”Nej, fy!” skriver Jansen 1913, s. 215 och Larsson utropar att ”Predikan är färskvara!”, Larsson 1994, s. 50.

119 Quensel 1896, s. 52.

120 Larsson 1994, s. 30–31.

121 Quensel 1910 del II, s. 9.

122 Nystedt 1951, s. 106.

123 Trillhaas 1935, s. 148.

är dock värt det, för i denna skapelseprocess ger predikanten liv åt ett konstverk.¹²⁴

Trovärdigheten

Ett gemensamt problem i kurslitteraturen är frågan om trovärdighet. Homiletiken som akademisk disciplin kan inte ignorera den process som Bengt Kristensson Ugglå beskrivit som ”slaget om verkligheten”, de vetenskapsteoretiska och filosofiska resonemang som kastat omkull tanken om att det är möjligt att med sitt opåverkade förnuft fastställa objektiva, eviga sanningar.¹²⁵ För homiletiken blir bibel användning ett särskilt problem. När det inte längre är möjligt att tala om Bibelns inre enhet och verbalinspiration, var hämtar predikan sin auktoritet och trovärdighet?

De budskapsorienterade författarna menar att neologins, och senare liberalteologins, lösning att det går att vaska fram en ”Jesu enkla lära” ur de mytologiska textlagren som är rationell och därigenom behålla trovärdigheten i texten, inte fungerar. Lösningen är att förlägga trovärdigheten till den mänskliga erfarenheten och flytta ansvaret för predikans trovärdighet till predikanten. I den budskapsorienterade litteraturen är det predikantens egna erfarenheter, övertygelse och vittnesbörd, som är centrala.¹²⁶ Slagordet hämtas från den norske prästen Jansens *Evangelisk förkunnelse*: ”Vart ord ska levas innan det talas.”¹²⁷

De senare, relationsorienterade författarna har dock vad sociologen Frank Furedi kallar ”en av de mest betydelsefulla utvecklingarna i den moderna kulturhistorien” att förhålla sig till, nämligen den massivt negativa synen på auktoritet som växer fram under senare

124 Quensel 1910 del II, s. 9. Larsson 1994, s. 30–31.

125 Kristensson Ugglå 2012, s. 193–196, 236.

126 Quensel 1910, s. 58, 120, 174. Jansen 1913, s. 3, 35, 37, 51, 72, 117, 136. Rosenqvist 1927, s. 145, 166–167, 291. Zetterquist 1942, s. 110. Wifstrand 1943, s. 69.

127 Rosenqvist 1927, s. 167. Zetterquist 1942, s. 133. Nystedt 1951, s. 57.

delen av 1900-talet.¹²⁸ Följden blir att det blir problematiskt att hävda egen auktoritet. I den relationsorienterade litteraturen är det istället predikantens förmåga att i predikan visa att hen lyssnat till församlingen och kan anknyta till deras erfarenheter som ger trovärdigheten.¹²⁹ Ansvar för trovärdigheten ligger fortfarande helt hos predikanten: när predikan misslyckas med att övertyga är det för att predikanten brustit i lyssnande och varit auktoritär.¹³⁰

Budskapet

Med denna förändrade syn på bibeltexterna blir också frågan om bibeltolkning aktuell. Vad kan då egentligen sägas? Rosenqvist sammanfattar 1927 svaret så här: ”Här synes endast en position vara möjlig för en förkunnelse, som vill bygga på verkligheten, den historiska och religiösa. [...] Den grundsyn vi härigenom ledas till tvingar oss att i bibeln göra skillnad mellan det bestående och det tidshistoriska, mellan det som är av religiöst värde, av central betydelse, och periferiska ting.”¹³¹ Den lösning som går som en röd tråd genom 1900-talets grundläggande homiletiska kurslitteratur är att tala om ”Budskapet”, tanken om att det finns ett slags evangeliets grundbudskap som texten kan kokas ner till och sammanfattas i. Det är grundat i historiska händelser, men samtidigt ett evigt budskap som gäller för alla tider. Detta är förstås den budskapsorienterade kurslitteraturens tyngdpunkt, men föreställningen lever i högsta grad kvar i den senare relationsorienterade litteraturen.

Den tidiga budskapsorienterade litteraturen använder gärna fröet som en bild för detta. Det är ”heliga sanningsfrön”¹³², predikanten ska predika ”fröet”, inte ”trädet”¹³³, och ”söka efter kärnan, den

128 Furedi 2013, s. 383, 404–409.

129 Hammar 1975, s. 8, 62, 112, 132. Lönnebo 1977, s. 9, 17–19, 205. Larsson 1998, s. 72–73, 77. Ottensten & Johansson 2010, s. 51 och 62.

130 Hammar 1975, s. 10. Lönnebo 1977, s. 30.

131 Rosenqvist 1927, s. 136.

132 Quensel 1910, s. 57.

133 Jansen 1913, s. 18.

andliga intentionen.”¹³⁴ I den senare kommer uttrycket *kerygma*, det kristna budskapet ”i dess totalitet och absoluthet” i bruk.¹³⁵

Vad är då denna kärna? Liv genom Kristi uppståndelse,¹³⁶ ”Kristusundret”,¹³⁷ Jesu död och uppståndelse.¹³⁸ Detta ”evighetsbudskap” ska ”framställas för tidens barn”¹³⁹ för det finns ”en levande relation mellan Guds gärning i Kristus och hans livsskapande verk i nuet.”¹⁴⁰

I den relationsorienterade kurslitteraturen känns resonemangen igen. Hammar använder 1975 begreppet *kerygma* för att beskriva ”kyrkans speciella budskap”.¹⁴¹ Lönnebo å sin sida skriver att: ”*Homiletens egentliga uppgift är därför att finna evangeliet i en text och inkarnera den i de faktiska förhållanden som församlingen lever i*” och att predikans rum är en ”samtidighet av nutid och historia”.¹⁴² Författarna uppmanar sina läsare att blir kvar i bibeltexten och söka efter dess Budskap.¹⁴³ Denna kärna beskrivs som ”LJUS och LIV”,¹⁴⁴ ”frälsning till liv”,¹⁴⁵ ”befrielse”¹⁴⁶ och ”Kristi liv, död och uppståndelse som historisk händelse och mönster för mitt eget liv.”¹⁴⁷ Ottensten & Johansson betonar uppståndelsen som avgörande, ”själva grunden” i uppenbarelsen om Jesus Kristus,¹⁴⁸ och föreslår fem olika varianter av Budskapet: (1) Gud är bortom, tidlös, (2) Gud är för

134 Rosenqvist 1927, s. 118.

135 Zetterquist 1942, s. 19–21. Nystedt 1951, s. 16.

136 Quensel 1910, s. 36. Jansen 1913, s. 22.

137 Quensel 1910, s. 73.

138 Nystedt 1951, s. 16, 20, 32–35.

139 Jansen 1913, s. 156

140 Rosenqvist 1927, s. 134. Så även Quensel 1910, s. 45. Jansen 1913, s. 156. Nystedt 1951, s. 32–35. Zetterquist 1942, s. 139.

141 Hammar 1975, s. 24, 34–35.

142 Lönnebo 1977, s. 54–55. Citatet från s. 54.

143 Hammar 1975, s. 24–28. Larsson 1994, s. 40–43.

144 Lönnebo 1977, s. 25.

145 Hammar 1975, s. 23.

146 Hammar 1975, s. 33.

147 Larsson 1994, s. 104.

148 Ottensten & Johansson 2010, s. 86.

oss och kämpar med oss, (3) Gud uppfyller mig och världen inifrån, (4) Gud tar vår plats, är till som människa och dör för oss, (5) Gud är medlidandets Gud.¹⁴⁹

Samtalet

Gemensamt är också idén om samtalet som ideal för predikans utformning och framförande. Den relationsorienterade kurslitteraturen från slutet av 1900-talet drar resonemanget till sin spets, men tanken om att predikan bör gestaltas som ett samtal är inte ny. Quensel lyfter redan 1910 fram att det grekiska ordet *homilia* betyder "samtal och samvaro" och rekommenderar samtalet som ideal för hur predikan ska framföras: predikanten ska tala som till en vän i förtroligt samtal.¹⁵⁰ Likaså menar Jansen att man i "samtalets naturlag må söka principer för predikans form" eftersom man i samtalet talar så att det talade förstås av den man talar med.¹⁵¹ Zetterquist definierar predikan som "vittnesbörd i samtalets form."¹⁵² Även Wifstrand påpekar att *homilia* betyder samtal och att det är viktigt att prästen ändrar sitt tonfall, språk och sätt så att han i predikan framstår som "vardaglig och nykter, saklig och flärdfri".¹⁵³ Rosenqvist och Nystedt nöjer sig med att avvisa predikoton och användningen av "Kaanans tungomål" till fördel för det som är "naturligt".¹⁵⁴

När så en företrädare för den relationsorienterade kurslitteraturen som Martin Lönnebo 1977 menar att predikan bör bli *homilia* i betydelsen samtal och hävdar att predikan bör ses som ett samtal, eftersom "predikosamtalet var Jesus och lärjungarnas metod"¹⁵⁵ är det inget nytt, utan snarare en vidareutveckling. Ytterligare tjugo år senare är det en självklarhet att predikan är ett samtal och defi-

149 Ottensten & Johansson 2010, s. 52–55.

150 Quensel 1910, s. 1, 14, 145, 178.

151 Jansen 1913, s. 188.

152 Zetterquist 1942, s. 134.

153 Wifstrand 1943, s. 67, 70.

154 Rosenqvist 1927, s. 311. Nystedt 1951, s. 127.

155 Lönnebo 1977, s. 222–223.

nieras som ”en replik i en dialog”.¹⁵⁶ *Homilia* kan inte längre med lite god vilja uttolkas som samtal, utan ”det grekiska ordet *homilia* betyder egentligen ’samtal’”¹⁵⁷ och är besläktat med umgänge och samvaro, det vill säga själva förutsättningarna för att samtal ska kunna föras”.¹⁵⁸

Predikoideal i Svenska kyrkans prästutbildning

Vilka ideal har de blivande prästerna haft att förhålla sig till i sin formella utbildning i homiletik? Om man ser till den grundläggande kurslitteraturen i ämnet det senaste seklet träder flera intressanta saker fram. Två kontrasterande synsätt utkristalliserar sig, ett budskapsorienterat och ett relationsorienterat, som båda präglas av en påfallande enhetlighet i hur man ser på predikan, vilka begrepp som används och var man hämtar sin teologiska inspiration och sina förebilder. Detta väcker en rad frågor.

Till att börja med: är det verkligen så enhetligt? Svaret är ja, i den *grundläggande* kurslitteraturen är det så. Somliga studenter har förstås valt fördjupningskurser och fått tillgång till fler perspektiv. Därtill kommer, som tidigare nämnts, att litteraturen bara är en aspekt av utbildningen och lärandet. Sannolikt har enhetligheten i kurslitteraturen nyanserats av allt detta. Empiriska studier av predikan visar också att flera ideal är i bruk samtidigt. När jag i min masteruppsats undersökte nutida predikan för att se hur dialogen fungerar i praktiken, stod det tydligt att även predikanter som försöker leva upp till det relationsorienterade idealet långt ifrån lyckas och delvis väljer att göra något annat. Vid sidan av den relationsorienterade dialogen fanns också en tydligt budskapsorienterad strävan.¹⁵⁹

Även om praxis är allt annat än enhetlig, kvarstår dock enhetligheten i litteraturen och med den följdfrågan: vad får det för conse-

156 Larsson 1998, s. 9, 59–60, 74. Ottensten & Johansson 2010, s. 13, 17, 20 och 103.

157 Larsson 1998, s. 59 och 67.

158 Ottensten och Johansson 2010, s. 14 och 20–21.

159 Mannerfelt 2017, s. 105–119.

kvenser? Vad betyder det för blivande och verksamma predikanter att det finns en enhetlighet i hur man i den formella utbildningen teologiskt och teoretiskt beskriver och reflekterar över predikan? Särskilt i ljuset av den homiletiska litteraturens nära samband med sin tids rådande forskningslinjer samt det faktum att det i många fall är tongivande teologer och kyrkoledare som skrivit den, vilket gör det sannolikt att det inte bara är något de blivande prästerna förhöll sig till under utbildningen, utan också när de väl var ute i tjänst. Som Carina Sundberg konstaterar i sin avhandling *Här är rymlig plats. Predikoteologier i en komplex verklighet*, så finns det en viss risk med att stänga in sig i en enda diskurs. Inifrån ett system är svårt att se vad som inte får plats och vilka röster som dominerar på bekostnad av andra.¹⁶⁰

En tredje fråga är: varför denna kontrast, detta tvära brott mellan två ideal? Det skifte i synsätt som ägt rum inom homiletiken som forskningsämne, som kan anas i antologin *Predikan i nutidssamhället* och i de upprepade kraven på att utbildningen ska innehålla ämnen som hjälper prästerna att skapa relationer till människor i sin tid, får i samband med bytet av huvudman en möjlighet att sättas i verket. Därmed framstår skiftet som mer radikalt än vad det i praktiken är. Ytterligare en bidragande orsak är att litteraturen tenderar att framställa sitt sätt att se som mer ”nytt” än vad det faktiskt är. Som Rosenqvist klarsynt påpekar i början av den budskapsorienterade perioden:

Här upprepas en i historien otaliga gånger upprepad företeelse. En måhända förbisedd, nödvändig synpunkt föres fram med ny kraft; i sin iver för den finner man den fullkomligt ny, opponerar sig mot tidigare dominerande synpunkter och förbiser i sin polemik mot dem deras djupa värde och berättigande.¹⁶¹

¹⁶⁰ Sundberg 2008b, s. 195–199.

¹⁶¹ Rosenqvist 1927, s. 191.

Så framgår också, parallellt med kontrasterna, en kontinuitet i sättet att se på Relationen, Budskapet, Trovärdigheten och Samtalet som gör att man kan tala om ett slags gemensamt predikoideal för 1900-talet. En fjärde fråga och sista fråga blir då vad som sker med detta ideal i en tid då digitaliseringen problematiserar sådant som predikans förankring i den lokala församlingen, predikantens auktoritet och dialogen som kommunikationsteoretisk modell.

Så verkar också ett skifte vara på gång i den homiletiska kurslitteraturen. I kurslitteraturlistan de senaste två åren har Ottensten & Johanssons *Predikan växer fram* kompletterats med norske Jan Sievert Asmussens *Ord virker. Retorisk homiletik* från 2010 och David Loses *Preaching at the Crossroads. How the world – and our preaching – is changing* från 2013. Visserligen hänvisar båda till Tillichs korrelationsteori och namnkunniga *New homiletics*-författare som Craddock och McClure, men samtidigt även till Luther. Och Lose skriver: "Our task as Christian Theologians and preachers is not to *prove* the faith claims we make [...] but instead to *witness* to the truth we perceive."¹⁶² För Lose är det centrala budskapet att "Kristus är uppstånden", och det är en urgammal berättelse som ska förkunnas. Predikantens uppgift är att lyssna till Skriftens budskap och förmedla det till vår tid, att hitta kärnan i Bibelns vittnesbörd och förmedla det. När kärnan/vittnesbördet är tydligt gör det predikanten autentisk, trovärdig och övertygande.¹⁶³ Asmussen å sin sida betonar vikten av att predikanten predikar det hen själv varit med om, att uppgiften är att "berätta vad vi hört och bekänna vad vi tror om det" och att det är evangeliets kärna som ska kommuniceras. Predikantens trovärdighet kommer av egen övertygelse.¹⁶⁴ Är manne ett budskapsorienterat synsätt på väg tillbaka, också i den grundläggande kurslitteraturen?

¹⁶² Lose 2013, s. 21.

¹⁶³ Lose 2013, s. 22–23, 39–40, 45.

¹⁶⁴ Asmussen 2010, s. 49–51, 64.

Summary

Frida Mannerfelt, M. Th.

Doctoral student at Stockholm Theological School, Sweden

frida.mannerfelt@ths.se

Contrast and Continuity

Homiletical Ideals in Swedish Clergy Education 1903–2017

This article considers one vital aspect of the formal education of priests and preachers in the Swedish Lutheran Church during the twentieth century: the homiletical literature. Which homiletical ideals did candidates relate to in their formal education to become preachers?

The literature considered in this article is the basic literature in homiletics, defined as the literature that was required for passing the exam and that was in use for at least a few years. This ensures that it was read by many students and, consequently, influenced their homiletical ideals.

The homiletical literature offers two different approaches: message-oriented and relation-oriented preaching, each with its own specific concepts, theological standpoints and paragons. Often presented by the authors as both "new" and similar to the preaching of Christ himself, these approaches at first seem to have little or nothing in common. Each is concentrated to a certain period: message-oriented 1903–1975 and relation-oriented 1975–2017. Furthermore, each period's literature is characterized by a striking uniformity of orientation. All this is referred to as *contrast* – contrast between two distinct approaches to preaching.

At the same time, there is also a clear *continuity* in the basic homiletical literature. Parallel to the contrast, there exist similarities: in the way that the authors write about the relation between preacher and congregation – that the preacher's authority is grounded in experience and that it is the preacher's responsibility to ensure credibility; in the notion that there is a central core to the gospel, a core

message; and finally in the ideal that preaching should be a kind of conversation.

These findings of contrast and continuity are discussed against the backdrop of the curriculum for clergy education and the research traditions in the field of Practical Theology. Because of the close connection between the state and the Church of Sweden, the universities had been responsible for both theoretical and practical parts of clergy education since the beginning of the nineteenth century. The slow twentieth-century separation process between academy and church affected, among other things, the structure of clergy education and its curriculum. In 1980, the establishment of one-year seminaries under the auspices of the Church, "Pastoralinstitut", completed the separation between the academic/theoretical and the practical part of clergy education. This separation process caused the contrast between the two homiletic approaches to appear more radical than it really was. When the Pastoralinstitut was established, it was a good opportunity to create a new profile.

On the other hand, the academy–church connection had established a link between practical homiletical literature and homiletical research within the academic discipline of Practical Theology. This may have contributed to the striking uniformity in the basic homiletical literature.

The article ends with some questions that arise from this study. Empirical research shows that no uniformity of approach was or is found among preachers, and that the two ideals can be in play together. What are the consequences when homiletical reflection within formal education is more theoretically and theologically uniform than reality is? One may also ask what happens when a twenty-first-century phenomenon such as digitisation questions ideals that were part of the previous century's continuity.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Uppsala

Kyrkokansliets arkiv

Kurslitteraturlista i homiletik, Lund 1980–81, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1992, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2004, 2005, 2013, 2013, 2014.

Kurslitteraturlista i homiletik, Uppsala 1980, 1981, 1987, 2007, 2008, 2010, 2012, 2013.

Tryckta källor och litteratur

Abragi, Eva. 2004. *Predika idag. Om retorikens betydelse för predikan*. Stockholm: Verbum.

Almer, Hans. 1999. *Variationer av predikouppfattningar i Svenska kyrkan. En fenomenografisk undersökning om predikanter och åhörare*. Lund: Arcus.

Andrén, Carl-Gustaf. 1996. ”Kyrkovetenskap ur lundaperspektiv”. Oloph Bexell (red.), *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt*, s. 37–57. Lund: Studentlitteratur.

Andrén, Åke. 1996. ”Kyrkovetenskap ur uppsalaperspektiv”. Oloph Bexell (red.), *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt*, s. 11–36. Lund: Studentlitteratur.

Asmussen, Jan Sievert. 2010. *Ord virker. Retorisk homiletik*. Fredriksberg: Anis.

Bexell, Oloph. 1995. *Prästutbildning, prästtjänster och prästerlig befordran i äldre tid. En kyrkorättslig översikt*. Särtryck ur Löthner, L. 1995. *Strängnäs stifts herdaminne 4: Obefordrade präster*. Uppsala: Uppsala universitet, teologiska institutionen.

Borg, Josefine. 2010. *Varför präst? En studie om yrkesvalsprocess bland prästkandidater*. Kandidatuppsats framlagd vid pedagogiska institutionen, Uppsala universitet.

Brilioth, Yngve. 1931. ”Praktisk teologi. En granskning och ett program.” *Svensk teologisk kvartaltidskrift* 7 (1931), s. 60–73.

Brilioth, Yngve. 1945. *Predikans historia*. Olaus Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala universitet. Lund: Gleerups förlag.

Bäckström, Anders. 1983. *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*. Älvsjö: Verbum.

Bäckström, Anders. 1987. *Präst år 2000. En studie av svensk prästutbildning inför 1990-talet*. Uppsala universitet pedagogiskt utvecklingsarbete, rapport nr 86.

- Bäckström, Anders. 1999. *Presentation av forskningsprojektet Från statskyrka till fri folkkyrka. En religionssociologisk, tjänsteteoretisk och teologisk analys inför förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och staten år 2000*. Stockholm: Verbum.
- Brodd, Sven-Erik. 2017. "Ecclesiology Under Construction: A Report from a Working-Site". Sune Fahlgren & Jonas Ideström (red.), *Ecclesiology in the Trenches. Theory and Method under Construction*, s. 1–28. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Craddock, Fred B. 2001. *As One Without Authority*, 4th ed. S:t Louis, Missouri: Chalice Press.
- Eriksson, Ann-Louise (red.). 2004. *Tolkning för livet. Åtta teologer om Bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum.
- Falk, Else-Maj E. 2001. "Präst-blivande och präst-varande." Lars-Göran Carlsson, Else-Maj Falk, Kristin Molander & Michael Öjermo (red.), *Prästupbildning i förändring. En utredning om Svenska kyrkans prästupbildning*, s. 25–104. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Falk, Else-Maj. 2006. *Lära till Guds ära. En hermeneutisk studie av pojkar och unga mäns lärande och liv på Fjellstedtska skolan*. Skellefteå: Artos.
- Foster, Charles R., Lisa Dahill, Larry Golemon & Barbara Wang Tolentino. 2006. *Educating Clergy. Teaching Practices and Pastoral Imagination*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Fridrichsen, Anton. 1958. *Fyrhanda sädesåker. En kommentar till Evangeliebokens högmässotexter*. Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Furedi, Frank. 2013. *Authority: A Sociological History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaarden, Marianne. 2015. *Prædikenen som det tredje rum*. Fredriksberg: Forlaget Anis.
- Hammar, K G. 1975. *Dialog i kyrkan. Synpunkter på predikan*. Lund: Berlingska boktryckeriet.
- Hammar, K G. 1985. *Det som hörs – ett predikoteoretiskt perspektiv*. Stockholm: Verbum.
- Ivarsson, Henrik. 1956. (2. uppl. 1973). *Predikans uppgift*. Lund: Gleerups förlag.
- Jansen, J. J. 1913. *Evangelisk förkunnelse. En livsfråga för kyrka och folk*. Översättning från norska originalets andra genomsedda upplaga. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Karlsson, Johnny. 2000. *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. Skellefteå: Artos.
- Kaufman, Tone Stangeland. 2016. "From the Outside, Within, or In Between?" Joyce Ann Mercer & Bonnie J. Miller-McLemore (red.), *Conundrums in Practical Theology*. Leiden: Brill.
- Kristensson Uggla, Bengt. 2012. *Slaget om verkligheten. Filosofi, omvärldanalys, tolkning*. Höör: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

- Larsson, Bo. 1994. *Spadtag i orden. Funderingar kring predikan*. Stockholm: Verbum.
- Lose, David J. 2013. *Preaching at the Crossroads. How the World – and our Preaching – is changing*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nystedt, Olle. 1951. *Predikan och Guds ord*. Stockholm: Svenskkyrkans diakonistyrelsens förlag.
- Lönnebo, Martin. 1977. *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*. Stockholm: Verbum.
- Mannerfelt, Frida. 2017. *Hör, ni som har öron. En studie av samtalets funktion för nutida predikan*. Masteruppsats i praktisk teologi, Lunds universitet. Tillgänglig: <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8901911> (2018-05-28).
- Ottensten, Maria & Tina Johansson. 2010. *Predikan växer fram*. Stockholm: Verbum.
- Palmqvist, Arne (red.). 1967. *Predikan i nutidssamhället*. Stockholm: Diakonistyrelsens förlag.
- Quensel, Oscar. 1910. *Homiletik*. 3. uppl. Stockholm: P. A. Norstedt & söners förlag.
- Rosendal, Gunnar. 1926. *Nutida teologi och förkunnelsen*. Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag.
- Rosenqvist, G. O. 1927. *Kyrkans förkunnelse och nutidsläget*. Diss. Helsingfors.
- Rosenius, Marie. 2016. ”Prästutbildningen – legitimerade experter eller andliga ledare?” *Svensk kyrkotidning* nr 2, 2016, s. 42–46. Tillgänglig: http://svenskkyrkotidning.se/wpprod/wp-content/uploads/2016_2-artikel-rosenius.pdf (2018-05-28).
- Scharen, Christian A. B. & Eileen R. Campbell-Reed. 2016. *Learning Pastoral Imagination. A Five-Year Report on How New Ministers Learn in Practice* (Auburn Studies report, 21). New York, NY: Auburn Theological Seminary. Tillgänglig: <http://pastoralimagination.com/> (2018-05-28).
- Skjevesland, Olav. 1999. *Invitasjon till praktisk teologi*. Oslo: Luther forlag.
- Stenström, Hanna (red.). 2008. *Allvarligt talat*. Stockholm: Verbum.
- Sundberg, Carina. 2008. *Här är rymlig plats. Predikoteologier i en komplex verklighet*. Karlstad: Karlstad University Studies 2008:16
- Sundkvist, Bernice. 2003. *Evangelium och existens*. Skellefteå: Artos & Norma förlag.
- Studieplan Lund*: Studieplaner rörande studierna inom teologiska fakulteten vid universitetet i Lund 1904, 1907, 1915, 1921, 1929, 1931, 1936, 1944, 1945, 1952, 1956, 1958, 1961, 1969, 1971 (tryckta av institutionen).
- Studieplan Uppsala*: Studieplaner rörande studierna inom teologiska fakulteten vid universitetet i Uppsala 1904, 1905, 1911, 1924, 1931, 1935, 1937, 1942, 1947, 1956, 1957, 1965, 1969, 1971, 1976, 1979 (tryckta av institutionen).
- Tillich, Paul. 2000. *The Courage to Be*. 2nd ed. London: Yale University Press.

- Trillaas, Wolfgang. 1935. *Evangelische Predigtlehre*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Wifstrand, Albert. 1943. *Andlig talekonst. Bidrag till den svenska predikostilens historia*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Wingren, Gustaf. 1949. *Predikan. En principiell studie*. Lund: Gleerups.
- Zetterquist, Martin. 1942. *Realistisk kristen förkunnelse*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Nöd och nåd i aktuell svensk predikan

CLARA NYSTRAND

Predikan får inte enbart handla om vad vi människor bör göra, menar Nadia Bolz Weber, luthersk präst i USA och författare till bland annat *Accidental Saints. Finding God in all the Wrong People*. För att predikan ska förmedla evangelium, goda nyheter, måste den enligt henne handla om en källa utanför människan. Den måste handla om Gud. Enbart då kan predikan transformera oss.¹ Det kan låta som en självklarhet, men frågan är om det ser ut så i praktiken. Handlar predikan alltid om Gud?

I den här artikeln har jag för avsikt att med hjälp av en fallstudie undersöka vad präster i Svenska kyrkan säger om Gud i sina predikningar, med utgångspunkt i begreppen nöd och nåd, som jag snart återkommer till. Materialet för denna fallstudie består av 19 insamlade predikomanuskript från 2 olika söndagar. Därtill finns också en enkät som predikanterna fick möjligheten att ifylla i samband med insamlandet av predikomanuskripten. Avsikten med enkäten var att kunna undersöka eventuella samband mellan olika analysresultat och till exempel predikantens teologiska hemvist.²

Nöd och nåd

En viktig grund för analysen av materialet har varit begreppen *nöd* och *nåd* (trouble and grace), som jag hämtat från Paul Scott Wilson, kanadensisk professor i homiletik. Dessa begrepp har i sin tur sitt

1 Bowler 2015.

2 Denna artikel är en utveckling av min masteruppsats Nystrand 2017.

ursprung i Martin Luthers termer lag och evangelium, men har avsiktligt gjorts en aning kantigare för att bättre fungera som analysinstrument. Martin Luther menade ju att vad som var lag respektive evangelium för en viss person vid ett visst tillfälle bestämdes av både kontexten, personen och Guds övergripande frälsningsplan, vilket gör begreppen svår användbara vid en analys av predikomanuskript.³ Termerna nöd och nåd har däremot definierats på ett sätt som gör att det utifrån enbart texten kan avgöras vad som är vad. Det svenska ordet *nöd* har jag lånat från Bernice Sundkvist som använder termen i sin bok *Evangelium och existens* för att beteckna evangeliets motpol och människans belägenhet.⁴ Begreppet nöd betecknar hos Wilson, liksom i min analys, det som i predikan sägs om alla svårigheter som människan och mänskligheten står i, både i relation till Gud, till andra och till sig själv. Nöd är också de delar av predikan då bördan läggs på människan. Begreppet nåd betecknar istället det som i predikan sägs om vad *Gud gör* (oavsett tempus) med undantag för när Guds handlande framställs som ett exempel att efterlikna eller när Guds handlande beskrivs som dömande eller straffande. Nåden blir då också de delar av predikan då bördan läggs på Gud. Både nöd och nåd kan handla om vår tid idag, om bibeltexten eller om traditionen. Därtill har predikomanuskripten för den här artikeln analyserats på nytt i ett sökande efter vad som sägs om Gud i relationella termer. Mer om detta nedan.

Att använda sig av begreppet *nåd* är alltid något av ett risktagande, då begreppet är föremål för stora teologiska reflektioner och vitt skilda definitioner. Jag vill därför särskilt förtydliga att jag inte är ute efter att diskutera olika teologiska förståelser av begreppet nåd. Jag är inte heller ute efter att bedöma på vilka sätt Gud *kan* handla och ingripa i historien. Mitt mål är enbart att ringa in vad som i *predikan sägs* om Guds handlande. Detta ligger väl i linje med hur många nutida amerikanska homileter använder termen *grace*.

Termerna nöd och nåd fick vara med och styra valet av de två sön-

³ Se till exempel *The Cambridge Companion to Martin Luther* 2003, s. 106.

⁴ Sundkvist 2003, s. 25.

dagar från vilka predikomanuskripten skulle samlas in. En söndag valdes utifrån bedömningen att denna skulle inbjuda till en förkunnelse med mycket nåd, nämligen den tredje söndagen efter trefaldighet, där temat är *Förlorad och återfunnen* och evangelietexten är Luk 15:8–10, som handlar om det förlorade myntet. Därtill valdes en söndag utifrån bedömningen att denna skulle inbjuda till att predika nöd, nämligen den sjätte söndagen efter trefaldighet, där temat är *Efterföljelse* och där evangelietexten är Matt 16:24–27, i vilken Jesus talar om att förneka sig själv, ta sitt kors och följa honom.

Alla predikningar i materialet är hållna i Lunds stift under trefaldighetstiden 2016, men predikanterna är prästvigda i olika stift och enligt den genomförda enkäten har de också olika teologisk hemvist.⁵ Samtliga predikomanuskript har anonymiserats och försetts med en bokstav. De som hör till söndagen med tema *Förlorad och återfunnen* har bokstäverna a–i skrivna i gemener medan de som hör till söndagen med tema *Efterföljelse* har bokstäverna J–S skrivna i versaler.

Paul Scott Wilson och Herman G. Stuempfle

Termerna nöd och nåd används alltså av Paul Scott Wilson. Wilson har i sin tur lånat idéer från Luther naturligtvis, men också från den amerikanska lutherska teologen och professorn i homiletik Herman G. Stuempfle. Dessa båda homileters litteratur, Wilsons och Stuempfles, har funnits med som ett teoretiskt ramverk vid analysen av materialet, vilket kommer att märkas i denna artikel. Därtill har Richard Lischer, amerikansk professor i praktisk teologi, också fått bidra till att belysa resultatet. I Lischers bok *A Theology of Preaching. The Dynamics of the Gospel* behandlar han flera av de teman som kommer fram i min analys av materialet och som berörs i artikeln.

⁵ Denna parameter behandlas mer utförligt i Nystrand 2017. Att klassificera någons teologiska hemvist är naturligtvis mycket komplicerat. Det för artikeln relevanta resultatet är att det funnits en spridning i hur predikanterna valt att definiera sin teologi samt att det inte funnits några uppvisade samband mellan uppgiven teologisk hemvist och förkunnandet av nöd och nåd.

Stuempflers viktigaste bidrag till detta arbete är att han i sin bok *Preaching Law and Gospel* från 1978 skiljer mellan olika sorters lag i förkunnelsen. Han ger två olika bilder för detta: lagen som en hammare som ska krossa idén om vår egen själv rättfärdighet samt lagen som en existensens spegel som främst har till uppgift att väcka medvetenhet om hur saker faktiskt är i världen. Dessa två olika sätt att förkunna lag ger sedan, menar Stuempfle, upphov till olika sätt att förkunna evangelium. Lagen i form av en hammare bör svaras med evangelium om förlåtelse och rättfärdiggörelse. Lagen i form av en existensens spegel kan motsvaras av olika former av evangelium. Om verkligheten till exempel beskrivs i termer av alienation bör evangeliet handla om försoning. Ångest bör svaras av visshet och förtvivlan av hopp, för att nämna några exempel.⁶

Wilson's bidrag, utöver termerna nöd och nåd (*trouble and grace*), är en gedigen genomgång av vad som underlättar respektive försvårar för nåden i en predikan att nå fram till lyssnaren.

Guds begränsade utrymme

Det främsta resultatet som framkom i analysen av mitt material är att Gud och Guds handlande får ett mycket begränsat utrymme i de insamlade predikomanuskripten. Merparten av predikan ägnas åt att beskriva människans och världens problem. Detta resultat är oberoende av predikanternas prästvigningssort och teologiska hemvist, såsom beskriven i enkäten. En stor skillnad syns dock mellan de två olika söndagarna. Där texten, i det här fallet liknelsen om det förlorade myntet, sätter Guds handlande i centrum, får detta också större utrymme i predikan. Det kan tyckas logiskt att det blir så, men vi bör också ha i åtanke alla de homileter och teologer som menar att det är predikantens uppgift att finna nåden i bibeltexten och att i predikan sätta ord på denna.⁷ Denna uppgift blir svårare, men inte

⁶ Stuempfle 1978, s. 20–35, 50–57.

⁷ Exempel på detta är Luther, som enligt Bengt Hägglund alltid tolkar bibeln med Kristus i centrum och som menar att även texter som inte specifikt handlar om Kristus och uppståndelsen ändå ska läsas i ljuset av dessa (Hägg-

omöjlig, när bibeltexten inte på ett uppenbart sätt handlar om vad Gud gör för människan och sin skapelse.

Tydligast är det alltså bland de manuskript som hör till söndagen med tema Efterföljelse att Guds utrymme i predikan är litet. Bland dessa totalt tio manuskript är det fem stycken som har tre meningar eller färre som kan definieras som nåd, det vill säga som handlar om vad Gud gör. Enbart två av manuskripten för denna söndag innehåller så mycket som en femtedel nåd eller mer. För de manuskript som hör till söndagen med tema Förlorad och återfunnen är det mer nåd. Här är det sex av nio manuskript som innehåller en femtedel nåd eller mer. Hela detta resultat kan dock jämföras med Paul Scott Wilsons riktmärke för en predikan: att hälften av den ska bestå av nåd. Inget av predikomanuskripten motsvarar detta ideal.⁸

Kvantitet är inte allt. Mängden nåd i en predikan säger inte allt. Olika betoning och placering av olika delar i en predikan kan ge dem olika tyngd, oberoende av hur stort utrymme dessa delar ges. Men jag vill påstå att det utrymme som nöd respektive nåd tar kan säga oss något om hur dessa olika delar förkunnas.

Den största delen av mitt analysarbete har fokuserat på att undersöka *hur* nåden, det vill säga Guds handlande, beskrivs i predikan. Här har det varit till stor hjälp att utgå ifrån termerna nöd och nåd, då det har öppnat upp för att kontrastera hur nåd respektive nöd framställs. Denna kontrastering har tydliggjort ett antal skillnader som på olika sätt visar att nåden inte bara får mindre utrymme utan

lund 2002, s. 40). Ett annat exempel är en av våra främsta svenska homileter Martin Lönnebo, som skriver att predikantens uppgift är att finna evangeliet i en text och att inkarnera detta i de förhållanden som församlingen lever i (Lönnebo 1977, s. 54). Ett mer modernt exempel är Richard Lischer som menar att alltför många predikanter skriver *om* bibeltexten istället för att beskriva vad Gud gör i texten (Lischer 2001, s. 46).

⁸ Detta ideal kan dock också problematiseras, särskilt som Wilson själv undersökt predikningar i en samling kallad *Best sermons 7* och funnit att de predikningar som kvalat in i denna samling inte alls innehåller så stora mängder nåd som Wilson finner önskvärt. Är det då fel på predikningarna eller på det formulerade idealet? Att utröna hur en predikan bör vara ligger dock utanför ramen för denna artikel. Wilsons teori (och ideal) används här enbart för att belysa (och kontrastera) ett resultat.

också sämre möjligheter att höras av lyssnarna. Jag kommer nu att utveckla hur detta kan komma till uttryck.

Nöd och nåd blandas

Wilson skriver i sin bok *The Four Pages of the Sermon* att det vanligaste misstaget predikanter gör, när de vill förkunna nåd, är att hoppa för snabbt fram och tillbaka mellan nöd och nåd. Han beskriver att det som typiskt sker, är att precis när fokus skiftat till att handla om Gud och vad Gud gör, skiftar det snabbt tillbaka till vad människan behöver göra. Detta är problematiskt, menar Wilson, eftersom varken nåd eller nöd då kommer till sin fulla rätt.⁹ Exempelen på detta är många i det undersökta materialet. Ett citat som kan illustrera det är följande:

Jag tänker på den den dagen vi upplever vilsenheten, den dagen vi känner oss förlorade, den dagen vi drabbas av fullständig ånger. Då behöver den röda mattan vara utrullad och kyrkan behöver på det tydligaste sätt gestalta förvissningen, att nästan alltid är värdig och älskad att på nytt omslutas av Guds hägn.¹⁰

Inledningsvis tycks detta citat handla om hur också åhörarna kan känna sig förlorade och att de då ska veta att de är älskade av Gud. Men citatet handlar också om att kyrkan är den som ska gestalta denna förvissning. Beroende på hur lyssnaren förstår och relaterar till begreppet ”kyrka” kan detta alltså upplevas som ett krav på lyssnaren att gestalta förvissningen om att nästan är älskad av Gud. Det som är nåd i detta avsnitt av predikan blandas således med det som är nöd, det som lägger bördan på människan.

Nu har jag redan etablerat att nöd och nåd inte är detsamma som Luthers begrepp lag och evangelium, men det kan ändå vara rele-

⁹ Wilson 1999, s. 163.

¹⁰ Predikomanuskript c.

vant att jämföra med hur Luther varnar för att blanda samman lag och evangelium. Konsekvensen av en sådan sammanblandning blir, enligt Luther, att evangelium försvinner ur bilden.¹¹

Svårigheten att sätta ord på nåden

Något som också framkommer i analysen av materialet är att nöden oftare än nåden kläs i konkreta bilder och exempel. Nöd, som upptar större delen av predikan och som oftast får inleda denna, beskrivs genom ett eller flera exempel, ofta hämtade i samtiden. Ibland används artiklar eller böcker för att illustrera nöden och andra gånger används exempel från den egna vardagen. Ibland är det bilder från bibelberättelsen som får beskriva nöden. Nåden däremot, som i en del predikomanuskript enbart består av ett fåtal meningar, beskrivs ofta på exempelvis följande sätt:

Men i Guds ögon är vi ändå oändligt värdefulla. Människovärdet är oskattbart. Och Gud vill inte förlora någon enda av oss och gör allt han kan för att hitta oss igen.¹²

Detta är ett citat från ett av predikomanuskripten och dylika citat finns att finna i flera av de andra. I 15 av de 19 insamlade manuskripten består nåden huvudsakligen av dylika formuleringar. Kontrasten mot hur nöden beskrivs är stor. Nöden både analyseras, kläs i nya bilder och ges exempel. Nåden beskrivs i vad jag skulle vilja kalla för slitna och tämligen abstrakta formuleringar.

Richard Lischer, amerikansk professor i praktisk teologi, menar sig ha sett en liknande tendens i sitt sammanhang. Han skriver att predikanter idag ägnar sig alltför mycket åt att analysera det moderna samhällets problem och människans belägenhet. Efter en utförlig analys av problemen, menar Lischer, säger predikanten några få ord om nåd. Han skriver:

¹¹ Grane 1994, s. 144.

¹² Predikomanuskript b.

To an over-refined analysis, the preacher may add, if there is enough time, a gospel cliché ("Jesus died for our sins") or a gospel so abbreviated, simplistic, or unreal that it leaves the problems unanswered. The result of this preaching is frustration.¹³

Undantagen finns. En predikant beskriver nåden genom att låna begreppet *inkurans* från företagsekonomin. Begreppet står för de tre procent av ens lagerhållning som kan räknas bort, då de består av oanvändbara varor. Predikanten använder begreppet för att tala om att för Gud kan ingen människa vara inkurant.¹⁴ En annan predikant beskriver nåden som att Jesus fått bilnycklarna till den bil människan färdas i på livets väg.¹⁵

Trots dessa båda och ytterligare två undantag är tendensen tydlig i materialet: nöden ges inte bara mer utrymme i predikan, den ges också mer omsorgsfulla bilder och beskrivningar.

Wilson konstaterar att när predikanter är måna om att nåden ska komma fram, men inte hittar någon bra bild att använda för detta, då blir det lockande att istället stapla nåd på nåd. Även detta finns det exempel på i materialet och tydligast blir det i de predikomanuskript som innehåller relativt mycket nåd. I fyra av de nio predikningar som utgår från texten om det förlorade myntet presenteras nåden närmast som en lång lista av saker Gud gör. I en predikan nämns till exempel att Gud gör allt för att hitta oss, att Gud gläder sig över den som vänder tillbaka, att Gud omsluter, tar emot, lovar att aldrig överge, att Gud älskar oss, att Gud vill att vi delar hans gemenskap, att Gud söker den som blivit borttappad samt att Gud gläder sig över varje enskild familjemedlem.¹⁶ Wilson menar att detta inte är ett effektivt sätt att nå fram till lyssnaren. Det blir svårt att fokusera på någon av idéerna om Gud när de blir för många. Istället, menar

13 Lischer 2001, s. 44.

14 Predikomanuskript h.

15 Predikomanuskript R.

16 Predikomanuskript b.

Wilson, bör predikanten välja ut en sak som Gud gör i texten, koppla ihop den med kunskap från den systematiska teologin och sedan peka på hur Gud gör liknande saker idag.¹⁷

När nåden inte möter nöden

För att ytterligare kunna beskriva komplexiteten i att förkunna nåd, har jag i min analys valt att skilja mellan två olika sorters nöd och nåd: vertikal och horisontell¹⁸. Den vertikala nöden och den vertikala nåden handlar om relationen människa–Gud, det kan till exempel handla om synd och förlåtelse. Detta kan jämföras med vad jag tidigare skrivit om Stuempfles hammare. Den horisontella nöden handlar istället om relationen människor emellan eller relationen mellan människa och skapelse. Här ryms alltifrån klimatfrågor till de konflikter som kan uppstå bland människor som jämför sig med och konkurrerar med varandra.¹⁹ Exempel på horisontell nåd skulle då kunna vara ett tal om hur Gud också med sin skapelses skönhet väcker förundran och ödmjukhet som ger oss kraft och lust att värna skapelsen (och därmed klimatet) eller till exempel att Gud ger oss en ny identitet i att vara först och främst Guds barn, vilket kan hjälpa oss att sluta jämföra oss med varandra.²⁰

I varje predikomanuskript finns flera olika stycken som beskriver nöd, ofta från både bibeltext och från vår tids verklighet. Jag valde att för varje predikomanuskript ringa in den nöd som var mest central för manuskriptet och sedan gjordes en bedömning av om detta var en vertikal eller horisontell nöd. Därefter gjorde jag likadant med nåden. Ibland fanns det mer än en sorts nöd och nåd som var centrala för predikomanuskriptet och då antecknades detta.

17 Jfr Wilson 1999, s. 203–204.

18 Så gör även Wilson (Wilson 1999, s. 120) och som sagt även Stuempfle (Stuempfle 1978, s. 48–54). Wilson använder dels termerna vertikal och horisontell och dels termerna transcendent och immanent när han skriver om detta.

19 Det sistnämnda exemplet är från predikomanuskript S.

20 Jfr Wilson 1999, s. 200.

Det som framkom av denna indelning var att i två tredjedelar av predikomanuskripten (13 av 19) svarade nåden inte alls eller bara delvis mot nöden. Det vill säga nöd och nåd rörde sig inte på samma plan. Låt mig ge ett exempel. I ett av predikomanuskripten handlar nöden främst om människans brist på ett antal saker: tid, kontroll, inre ro och mening. Detta bedöms vara horisontell nöd. Nåden, däremot, handlar om hur Gud söker oss människor för att möta oss med en öppen famn. Nåden är med andra ord vertikal då den handlar om relationen mellan Gud och människa. Nu kan det vara så att predikanten tänker sig, att när människan väl blivit hittad av Gud, då infinner sig också detta med inre ro och mening. Någon sådan tanke framgår dock inte uttryckligen av predikomanuskriptet och därmed uppstår situationen att nåden inte svarar mot nöden.

Poängen med denna uppdelning är inte att argumentera för att nåden ska suddas ut eller lösa upp nöden. Det är inte så att lösningar behöver serveras i predikan. Men det är, menar jag, fruktsamt om nöd och nåd handlar om samma saker och därmed rör sig i samma plan.

Uppdelningen visade också att nöden framförallt rörde sig på det horisontella planet medan nåden främst framställdes på det vertikala planet. Detta, menar jag, kan vara intressant att reflektera vidare över. Är det så att det är enklare att uttrycka vad Gud gör i relationen människa–Gud (till exempel förlåter, älskar, upprättar) än vad Gud gör för människan i hennes relation till andra människor och till skapelsen? Saknas det idag möjligen en teologisk reflektion över vad Gud gör på det horisontella planet?²¹

21 Detta berörs till exempel också av den amerikanska bibelforskaren och teologen Marcus J. Borg som i sin bok *Kristendomens hjärta* skriver att det i bibeln finns olika bilder för att beskriva Guds frälsning. Den bild som kommit att dominera kristendomen är den som handlar om att accepteras, förlåtas och renas. De bilder som Borg skulle vilja lyfta fram vid sidan av denna är bilden av frälsning som befrielse, exodus, samt bilden av hemkomsten från exil och utanförskap. Han vill med andra ord komplettera den vertikala nåden (Borg 2015, s. 204–206).

Jesus som lärare och förebild

I analysarbetet ägnades också uppmärksamhet åt hur Jesus framställs i predikomanuskripten. Jag förväntade mig att finna att Jesus framställs antingen som en förebild att efterleva eller som en gåva att ta emot. Det senare skulle enligt mina definitioner av nöd och nåd definieras som nåd, medan det förra skulle definieras som nöd. 11 av 19 predikomanuskript framställer vid minst ett tillfälle Jesus som en förebild. 6 av 19 manuskript beskriver Jesus vid något tillfälle som en gåva. Bara ett manuskript nämner inte Jesus alls. Att rollen som förebild är så vanligt förekommande i materialet bör naturligtvis ses i ljuset av att en av de valda söndagarna hade Efterföljelse som tema. Detta bör ha påverkat materialet i den riktningen.

Jesus främsta funktion i det insamlade materialet är dock inte någon av dessa två förväntade funktioner. Istället framställs Jesus ofta som en lärare, den som undervisar. Det framkommer av formuleringar som ”Jesus vill få oss att se...”²² eller ”I liknelsen berättar Jesus...”²³

I två manuskript framställs Jesus främst som en medvandrare.

Risken med att framställa Jesus främst som en förebild att leva upp till, är att predikan kan tendera att bli moraliserande. Richard Lischer, som har en förmåga att uttrycka sig slagfärdigt, skriver:

At least half the sermons I hear are moralistic. These sermons usually preach Jesus-our-example and think that by mentioning his good behavior they have preached the gospel.²⁴

Även Luther betonade på sin tid att Kristus bör predikas som något mer än en förebild. Bengt Hägglund skriver i *Arvet från reformationen* att Luther menade att Kristus predikad enbart som en förebild inte skiljer sig från helgonen. Enligt Luther ska evangelium alltid vara en berättelse om Kristus, men också alltid berättad för att väcka tro och

22 Predikomanuskript K.

23 Predikomanuskript b.

24 Lischer 2001, s. 45.

inte enbart i informerande syfte. Därmed ska Kristus främst predikas som en gåva och inte ett exempel.²⁵

Den uppmärksamme läsaren har troligen noterat att jag använt namnet ”Jesus” när jag refererat till de insamlade predikomanuskripten och namnet ”Kristus” när jag skrivit om Luther. Det är inte ett sammanträffande. I det insamlade materialet förekommer namnet Jesus 139 gånger, medan Kristus bara nämns 15 gånger. Hänger detta möjligen ihop med att det främst är Jesus, förebilden, som predikas och inte i samma utsträckning Kristus, frälsaren?

Allra mest används namnet ”Gud”, som används totalt 221 gånger i de 19 predikomanuskripten. Det är också tydligt att Gud oftare används i de delar av predikan som definierats som nåd, medan Jesus oftare nämns i de delar som definierats som nöd.

Antropocentrisk predikan

Efterhand som det blev tydligt i analysen att ett flertal predikomanuskript knappt säger något alls om vad Gud gör, väcktes nyfikenheten på vad de i så fall handlar om istället. En ny kategori infördes: antropocentriska predikomanuskript. Gemensamt för dessa är att de på olika sätt placerar människan i centrum. De antropocentriska predikningarna i materialet är totalt sju stycken, varav sex hör till söndagen med tema Efterföljelse. Dessa manuskript ställer till exempel frågor om hur vi människor vill leva, om vad som gör människan lycklig och om vad som ger en upplevelse av mening. En del av dessa manuskript lånar tankegodis från psykologins och terapins värld med exempelvis resonemang om Maslows behovspyramid.²⁶

Ett av de antropocentriska manuskripten fokuserar på en enskild människa (om än ett helgon) och dennes berättelse. Wilson menar att en berättelse om en enskild person bara blir nåd om predikanten också påtalar att Gud på något sätt verkar genom denna människa.

25 Hägglund 2002, s. 127–133.

26 Om detta skriver Ole Jacob Madsen i boken *The Therapeutic Turn* som handlar om hur terapikulturen kommit att integreras i västvärldens kultur och även i religionen.

Om personen däremot enbart framställs som en förebild att efterfölja faller det under definitionen nöd.

Detta är en central punkt för Wilson: att predikan alltid ska peka mot Gud. Han skriver att det är lätt hänt att låta predikan lägga fokus på människan, för vad människor gör är viktigt. Men, fortsätter Wilson, vad Gud gjort och gör, i Jesus och genom den Helige Ande, är större.²⁷

Gud i relationella termer: som kärleksfull förälder

Innan jag går vidare till att tolka och problematisera det jag funnit av nöd och nåd i predikomanuskripten vill jag lägga ett nytt raster över materialet. Vad Gud *gör* i predikan säger inte allt om vad predikan förmedlar om Gud. En annan potentiellt viktig aspekt att undersöka är hur Gud framställs i relationella termer. I vilken sorts relation står Gud till människan så som det kommer till uttryck i materialet? I detta moment har jag i analysen fokuserat på ord som beskriver en viss roll i en relation som till exempel ”far”, men också på ord som beskriver en relation som till exempel ”närhet” eller ”kärlek”.

Precis som på många andra punkter i analysen finns det på denna punkt en stor skillnad mellan manuskripten från de två olika söndagarna. Det är stor skillnad på vilken gudsbild som betonas. Av de nio manuskript som utgår från texten om det förlorade myntet är det sju manuskript som lyfter fram kärleken från Gud. Här återfinns formuleringar som till exempel ”[Gud] tar emot honom med kärlek”²⁸ och ”Vi är burna, att vi är älskade av Gud”²⁹.

I tre av dessa nio manuskript nämns också tilliten till Gud, Guds tillit till människan eller tilliten till själva kärleken. Andra relationella termer som framkommer i denna del av materialet är samhörighet, närhet, längtan, omsorg och engagemang. Gud är nära. Gud

²⁷ Wilson 1999, s. 40 och 257.

²⁸ Predikomanuskript b.

²⁹ Predikomanuskript i.

”gläder sig att få sluta dig och mig i sin famn”³⁰ och ”letar efter vägar in i våra tillstängda hjärtan”³¹.

Det är också tre av dessa nio manuskript som använder termer från familjen för att beskriva relationen människa–Gud. Gud benämns som en älskande far eller förälder. Det talas om människan som Guds barn och om kyrkan som Guds familj. Även om texten för denna söndag handlat om det förlorade myntet vågar jag påstå att gudsbilden är starkt präglad också av liknelsen om den förlorade sonen, där ju Gud framställs som en far som gläder sig åt sin återfunna son.

En annan relation: att gå före och att följa efter

Inte alldeles oväntat är det andra relationella termer som kommer fram i de predikomanuskript som hör till söndagen med tema Efterföljelse. Här ligger fokus på att Jesus är den som går före och att ”vi” är de som följer efter. Vilka som ingår i detta ”vi” är ofta oklart. Ibland framgår det att det handlar om just dem som är i kyrkan då predikan hålls. Relationen mellan Gud och ”oss” beskrivs till exempel på följande sätt: ”Före oss och efter oss går Jesus”³², ”Det är när vi istället följer Jesus, går i hans fotspår”³³ eller ”för vi alla här, alla ni här idag är kallade till att efterfölja Jesus, att efterfölja Gud”³⁴. I åtta av tio predikomanuskript beskrivs relationen Gud–människa primärt i termer av att följa efter. Här används också termer som till exempel kallad och uppdrag. Istället för Guds familj förekommer här Guds folk och Guds profeter.

Ordet ”närhet” förekommer också i denna del av materialet för att beskriva relationen till Gud, men överlag är det en mindre nära relation som framträder. Guds kärlek nämns i fyra av de tio manuskripten.

Det blir med andra ord tydligt att de relationella termer som Gud

30 Predikomanuskript i.

31 Predikomanuskript e.

32 Predikomanuskript J.

33 Predikomanuskript L.

34 Predikomanuskript M.

beskrivs med i predikan speglar den gudsbild som framkommer i söndagens text och tema. Bara på ett fåtal ställen kompletteras denna bild av exempelvis andra bibelord eller gudsbilder. Ett predikomanuskript lyfter fram Gud som hönsamma. Två manuskript återger hur Jesus tidigare i Matteusevangeliet säger att alla som är tyngda av bördor kan komma till honom.

En tanke med att undersöka vad som sägs om Gud i relationella termer i materialet var att se om de predikomanuskript som innehöll bara lite nåd istället gav uttryck för Gud på andra sätt. Resultatet visar snarare det motsatta. De manuskript som säger mycket om Guds handlande säger också mycket om Gud i relationella termer och den bild av Gud som kommer fram i dessa termer är en bild som är mer engagerad och nära. De manuskript som däremot säger ytterst lite om Guds handlande säger lika lite om Gud i relationella termer och det som ändå kommer fram ger en bild av en Gud på lite mer avstånd: nämligen Jesus som går före oss när vi följer efter.

När Gud uteblir

En bibeltext som beskriver en aktiv, engagerad och nära Gud ger oss predikomanuskript som skildrar Guds aktivitet, kärlek och närhet. Guds handlande och de relationella termer som beskriver Gud samspelar och förstärker varandra. Enligt vad jag ovan skrivit, om att nöd och nåd blandas samt om svårigheterna att sätta ord på nåden, skulle saker kunna göras annorlunda för att Guds handlande ännu tydligare skulle nå fram till lyssnarna. Men i stort betraktar jag detta resultat som relativt oproblematiskt.

En mer utmanande bibeltext, som inte enbart handlar om Guds engagemang för människan utan också om sådant som kan förstås som krav riktade mot människan, ger oss predikomanuskript med fokus på människan, ibland nästan helt utan tal om Gud, vare sig om Guds handlande eller om Gud i relationella termer. Detta är problematiskt och det är just detta jag nu vill belysa ytterligare. Vad händer när Gud uteblir helt eller delvis från predikan? Men innan jag försöker svara på den frågan kan det vara värt att stanna upp en

stund och fundera över vad det egentligen är vi ser i detta resultat, eller rättare: hur kan detta resultat tolkas?

Resultatet av en viss predikostruktur eller av sekularisering?

När Wilson själv försöker förstå det han ser i sin kontext, och som påminner om det resultat som denna studie har visat, pekar han på den tvådelade predikostrukturen som en tänkbar förklaring. Wilson menar att predikanter har fått lära sig att dela upp sin predikan i utläggning och tillämpning. Det gör, menar Wilson, att predikanter inte utmanas att söka evangeliet, nåden, i bibeltexten. Istället räcker det att konstatera vad texten handlar om och därefter söka efter motsvarande skeenden i den egna samtiden. Wilson argumenterar för att predikostrukturen påverkar teologin i predikan och att strukturen därför måste väljas på ett sådant sätt att predikanten utmanas att verkligen söka i bibeltexten efter det som är nåd.

Wilson har ytterligare en förklaringsmodell till att predikanter inte talar så mycket om Guds handlande. I denna säger Wilson att predikanter saknar erfarenhet av att identifiera Gud och Guds handlande i sina liv. Eller möjligen saknas inom kyrkan kulturen att leta efter Guds handlande i bibeln och i det egna livet.³⁵ Denna sistnämnda förklaringsmodell tangerar den som David Lose lyfter i sin *Preaching at the Crossroads*. David Lose är rektor vid det lutherska teologiska seminariet i Philadelphia och författare till ett flertal böcker i homiletik. För honom råder det inget tvivel om att predikan har påverkats av samhällets sekularisering, dvs. av kulturen att inte söka sina svar i den kristna berättelsen. Predikan har med andra ord sekulariserats. Precis som med ordet ”nåd” är också ordet ”sekularisering” föremål för mycket teologisk reflektion och det går definitivt att definiera denna term på många olika sätt. Vad Lose menar när han skriver om sekularisering är, att människor som lever idag är mer tränade på att söka sina svar inom natur-

³⁵ Wilson 1999, s. 77–78, 160.

vetenskapen än inom teologin. Han beskriver sekulariseringen med ett citat av Harvey Cox som en process i vilken ”människan vänder sin uppmärksamhet bort från världar bortom och mot den här världen och tiden”.³⁶ Det handlar alltså inte nödvändigtvis om att motsätta sig religiösa anspråk, utan om att dessas funktion att förse människor med en meningsfull berättelse har bytts ut mot andra berättelser. Perspektivet har förskjutits. Gud har inte längre huvudrollen i människors liv eller i reflektionen över livet. Detta får oss, menar Lose, att söka inåt efter självuppfyllelse istället för utåt efter hopp.

Att även predikan sekulariserats beror enligt Lose bland annat på att kyrkans svar på sekulariseringen alltför länge har varit att anpassa sitt budskap till en värld som saknar transcendens. Kyrkan har, menar Lose, reducerat sina anspråk till sådana som den sekulära världen kan acceptera.³⁷

Om sekulariseringen definieras på detta sätt, som ett skifte av fokus snarare än ett förnekande av kristna anspråk, då menar jag att detta också är synligt i det undersökta materialet. Det märks i de antropocentriska predikomanuskript i vilka Gud närmast har en biroll som kommer in mot slutet av predikan. Det märks också i de predikomanuskript som saknar tolkningar av livet och världen i termer av Gud eller Guds handlande.

Att hjälpa människor att känna igen Gud

Behöver det då vara ett problem att predikan i många fall helt eller delvis utelämnar Gud? Kan det inte ses som en anpassning till samtiden? I ett försök att svara på den frågan kommer jag nu att lyfta fram tre potentiella konsekvenser av ett sådant utelämnande.

Den första konsekvensen handlar om att en predikan som inte handlar om Gud inte hjälper människor att känna igen Gud i sin egen vardag. David Lose skriver om detta. Han menar att präster

³⁶ Cox 1967 s. 31; Lose 2013, s. 49–50.

³⁷ Lose 2013, s. 60–62.

behöver förbereda människor på att känna igen Gud i sina egna liv också när Gud inte är omgiven av färgat glas och orgelpipor. Predikan är naturligtvis inte hela nyckeln till detta, men den är en viktig del. Lose skriver att ingen annanstans än i predikan har präster så god möjlighet att möta människor och forma deras blick för Guds närvaro i, bland och genom de aktiviteter som utgör det dagliga livet.³⁸ Om detta inte görs, menar Lose vidare, blir tron och Gud irrelevanta. När sekulariseringen ifrågasätter trons roll för att kunna leva ett fullgott liv behöver predikan erbjuda kristendomen som en alternativ berättelse, som förmedlar ett hopp utöver det som mänskligheten själv kan presteras.³⁹

Lose menar också att predikan kan vara en hjälp för människor att överbrygga den upplevda klyftan mellan söndag och vardag genom att predikanten pekar på hur Gud kan upptäckas i den egna vardagen.

Flera homileter idag lyfter möjligheten att som predikant vittna om Gud i sin egen vardag och att låta församlingen spegla sina upplevelser i predikantens. Detta blir också ett sätt att hjälpa människor att känna igen Gud i den egna vardagen och att sätta Gud i fokus i predikan, förutsatt att det är Gud och inte vittnet som står i fokus för berättelsen.⁴⁰

En lagisk predikan

Den andra potentiella konsekvensen av en predikan som låter Gud stanna i marginalen är att själva förkunnelsen blir lagisk. På den här punkten är Wilson och Lose överens. Båda två menar att det kristna budskapet är ett budskap om hopp och att en predikan som inte förkunnar Guds roll i världen lämnar människan utan hopp. Hoppet finns i Guds handlande och får aldrig vila på människor och

³⁸ Lose 2013, s. 73.

³⁹ Lose 2013, s. 53–60.

⁴⁰ Om detta skriver bland andra Carina Sundberg och Anna Carter Florence.

människors prestationer eller människors förmåga att förändras.⁴¹ Nadia Bolz Weber uttrycker detta på följande sätt:

If I leave church with another to-do list, that's literally the last thing I need. But what I do need is some good news from a source that's external to me. It can't be that I should be trying hard – that's more bad news. So the good news has to be something about God. It has to be.⁴²

Det är, såvitt jag förstår, detta Luther menar när han skriver om att evangeliet rent ska förkunnas. Ett fokus på människans gärningar, menar Luther, riskerar att ställa sig i vägen för evangelium.⁴³ Det betyder inte att det är dåligt att predika nöd eller lag, Gud möter oss också där, men om inte även nåd förkunnas läggs en alltför stor börda på människan och då blir resultatet att hoppet uteblir.

Vad är då en predikan?

Den tredje konsekvensen av en sekularisering av predikan är att predikans uppgift och väsen skulle behöva omdefinieras. En ny teologi runt predikan skulle behöva formuleras. Låt oss betrakta frågan om predikan i ett bredare perspektiv. Homiletiken har till uppgift att svara på frågor om predikans *väsen*, om *vad* som bör predikas och om *hur* detta ska predikas. Alla dessa tre aspekter av predikan hör samman och bilden av en av aspekterna påverkar bilden av de övriga. Sättet att förstå predikans väsen och uppgift har skiftat genom kyrkans historia, men i de flesta synsätt är predikan mer än ett vanligt tal. Predikan kan till exempel betraktas och förstås som undervisning, som relation till Gud, som ett möte med Gud eller som evangelium.⁴⁴ En förskjutning av innehållet i predikan väcker

41 Lose 2013, s. 53–55; Wilson 1999, s. 79 och 120.

42 Bowler 2015.

43 Grane 1994, s. 144.

44 Om detta skriver Wilson i sin *The Practice of Preaching* från 2007.

frågor till alla dessa olika sätt att förstå predikan. Vad är det till exempel som undervisas i en predikan där människan står i centrum? Kan predikan erbjuda ett gudsmöte om den inte talar om Gud? Hur påverkar en sekulariserad predikan gudsrelationen? Dessa frågor, och säkert flera andra, skulle behöva lyftas.

I korthet

Sammanfattningsvis har jag i denna artikel velat lyfta några viktiga utmaningar för aktuell svensk predikan. Genom att använda begreppen nöd och nåd för att analysera predikomanuskript i en fallstudie genomförd i Lunds stift har jag visat att Gud och Guds handlande inte får så stort utrymme i predikan. Jag har också visat att talet om Guds handlande blandas med tal om krav på människan på ett sådant sätt att nåden ofta blir svår att urskilja. Jag har lyft fram att nåden inte ges lika kreativ gestaltning som nöden samt att nåden ofta rör sig på ett annat plan än nöden och därmed inte möter denna på ett tillfredsställande sätt. Allt detta gäller särskilt när bibeltexten inte på ett uppenbart sätt berättar om Guds handlande. Jag har också lyft fram att Jesus främst framställs som en lärare eller förebild i materialet och betydligt mer sällan som en gåva.

Vidare har jag argumenterat för att det sammantagna resultatet av studien kan tolkas i termer av sekularisering och lyft fram att ett utelämnande av Gud från predikans centrum potentiellt för med sig tre viktiga konsekvenser: att predikan inte hjälper människor att känna igen Gud, att predikan blir lagisk samt att predikans själva uppgift och väsen skulle behöva omdefinieras.

En liten studie med stora frågor

Nu är detta en begränsad fallstudie och det vore oförnuftigt att dra alltför stora slutsatser utifrån den. Men det vore också oförnuftigt att inte alls fundera vidare över de frågor som denna begränsade studie trots allt väcker: Är det så att predikningar idag anpassas till en sekulär kultur? Och vad riskerar vi då att förlora? Är det möjligt

att odla en kultur där vi talar mer om vad Gud gör och betyder för oss? Och dessutom väcks två kanske ännu större och viktigare frågor som jag hittills bara har snuddat vid: Vilken är vår teologi om vad Gud gör i våra liv, i vår vardag och i världen i stort? Vad vågar vi påstå om Gud?⁴⁵

Summary

Clara Nystrand, M.Th.

Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, Sweden

clara.nystrand@svenskakyrkan.se

Trouble and Grace in Current Swedish Preaching

In a case study made in the diocese of Lund in the Church of Sweden in 2016 I have investigated what preachers say about God in their sermons. 19 manuscripts from sermons held on two different Sundays have been collected. These manuscripts have been analyzed using a scheme developed from Paul Scott Wilson's concepts of *trouble* and *grace*. These terms are in turn based on Luther's concepts of Law and Gospel. Trouble is everything that describes any kind of trouble that an individual or the whole of humanity is in. It can be in relation to God, the creation or other human beings. Trouble is also the parts of the sermon where the focus is on the human responsibility to act. Grace, on the other hand, describes God's actions in the Bible and in our lives. In addition to looking for trouble and grace in the sermon manuscripts, I have also analyzed what is being said about God in relational terms.

The results show that God and God's actions are given very limited space in the sermons. The major part of the sermon manuscripts is devoted to trouble. This is especially so when the Bible text being developed in the sermon does not explicitly focus on God's actions.

45 Här använder jag mig av ett öppet "vi", då frågorna kan riktas antingen till Svenska kyrkan som helhet eller till hennes enskilda predikanter eller för den delen till hennes olika systerkyrkor.

The case study also shows: (1) that trouble and grace are often mixed in such a way that it is hard to distinguish grace from trouble; (2) that trouble is depicted in creative images while grace is often described in clichés; (3) that grace is described in a way that does not respond to the trouble being preached; (4) that Jesus is mainly represented as a teacher or role model in the sermons and less often as a gift to be received; (5) that a third of the collected sermon manuscripts can be described as anthropocentric, placing man at the centre.

I argue that the results of the case study can be interpreted in terms of secularization and I point to three potential problems with omitting God from sermons: (1) preaching in this way does not help listeners to recognize God in their own lives; (2) preaching becomes legalistic and devoid of hope when God is left out or left in the margins; (3) such sermons raise many questions about the essence and purpose of preaching.

Källor och litteratur

Opublicerade källor

Hos författaren

9 predikomanuskript till 3:e sönd. e. Tref. 2016

10 predikomanuskript till 6:e sönd. e. Tref. 2016

Publicerade källor och litteratur

Bolz-Weber, Nadia, 2015, *Accidental Saints. Finding God in all the Wrong People*. New York: Convergent Books.

Borg, Marcus, J., 2015, *Kristendomens hjärta. Att återupptäcka den kristna tron och leva ett helhjärtat liv*. Helsingfors: Tomas von Martens förlag.

Bowler, Maria, 2015, "We All Think the Law Will Save Us. An Interview with Nadia Bolz-Weber". *Commonweal* 24 september 2015. Tillgänglig: <https://www.commonwealmagazine.org/we-all-think-law-will-save-us> [2017-11-27]

The Cambridge Companion to Martin Luther, 2003, ed. by Donald K. McKim (Cambridge companions to religion). Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Harvey, 1967, *Har Gud skapat tätorten? Kristen tro och sekulariserat stadssamhälle*. Stockholm: Verbum.

Florence, Anna Carter, 2001, *Preaching as Testimony*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

- Grane, Leif, 1994, *Vision och verklighet. En bok om Martin Luther*. Skellefteå: Artos förlag.
- Hägglund, Bengt, 2002, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Lischer, Richard, 2001, *A Theology of Preaching. The Dynamics of the Gospel*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Lose, David, 2013, *Preaching at the Crossroads. How the world – and our preaching – is changing*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lönnebo, Martin, 1977, *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*. Stockholm: Verbum.
- Madsen, Ole Jacob, 2014, *The Therapeutic Turn. How Psychology Altered Western Culture*. London: Routledge.
- Nystrand, Clara, 2017, *På jakt efter en nådig Gud*. Masteruppsats vid Lunds universitet, Centrum för teologi och religionsvetenskap. Tillgänglig: <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8903340> (hämtad 2018-05-29).
- Stuempfle, Herman G., 1978, *Preaching Law and Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sundberg, Carina, 2008, ”Vems erfarenheter talar i tystnaderna och i talet?” Hanna Stenström (red.), *Allvarligt talat. Om predikan*, s. 141–159. Stockholm: Verbum.
- Sundkvist, Bernice, 2003, *Evangelium och existens: Predikan som helande dialog*. Skellefteå: Artos och Norma.
- Wilson, Paul Scott, 1999, *The Four Pages of the Sermon. A Guide to Biblical Preaching*. Nashville: Abingdon Press.
- Wilson, Paul Scott, 2007, *The Practice of Preaching*. Nashville: Abingdon Press.

Dårskapens hermeneutik

Om störande mångtydighet som rum för evangelium

CARINA SUNDBERG

Inledning

Det sägs ibland att ”the medium is the message”. Även om detta inte är hela sanningen, så spelar relationen mellan form och innehåll en central roll, och när det gäller predikan så har homiletisk forskning problematiserat detta förhållande allt mer de senaste årtiondena, bland annat utifrån en ökande kunskap om hur mänsklig kommunikation fungerar i praktiken.¹ Just nu i min egen kontext, Svenska kyrkan, så är resonerandet den vanligaste formen i predikan, enligt min erfarenhet. Predikanten prövar tankar, erbjuder perspektiv, vrider lite på ett tema, i viss mån knutet till söndagens bibeltext/er enligt kyrkoårets ordning i Svenska kyrkans evangeliebok. Den resonerande formen kan ses som öppen och dialogisk, där predikan kan tänkas fungera som en replik i ett möjligt pågående samtal i församlingen, och/eller som en replik i en inre dialog inom lyssnaren. Sådillvida anknyter detta sätt att predika till samtida kommunikationsteori, med starkt fokus på det dialogiska i all kommunikation.

Denna resonerande och prövande predikoform kan ses som en reaktion mot en mer monologisk och enkelriktad predikosyn, men predikan som dialog kan problematiseras på flera sätt.² Vi vet också idag att oavsett vad predikanten gör kommunikativt och retoriskt,

1 Ang. kommunikation, se t.ex. Peters 1999; Kristensson Ugglå 2002. För en diskussion av predikans komplexa kommunikation se Sundberg 2008a, s. 11–21.

2 Förespråkare i svenskkyrkligt sammanhang för predikan som dialog och replik, se Larsson 1998. Se även Karlsson 2000; Sundkvist 2003. För en diskussion av begreppet ”dialogicitet” utifrån Mikhail Bakhtin, se t.ex. Ringgaard Lorensen 2012.

så gör lyssnarna sin ”egen” predikan av predikan. Predikanten må ha tolkningsföretråde, i betydelsen vara den som låter sin röst ljuda i rummet och i någon mening har tänkt ”före”, men lyssnarna skapar sin egen mening ur det hörda. Det finns med andra ord ett mellanrum eller gap i kommunikationen mellan det sagda och hörda (och mellan det tänkta och sagda). Det är detta mellanrum som homiletiken förhåller sig till idag. Predikanten kommunicerar dessutom även med sitt kroppsspråk och lyssnarna befinner sig i ett kyrkorum med ett visst formspråk, i en liturgi med visst innehåll och formspråk, liksom i ett socialt sammanhang och allt detta bidrar i kommunikationen. Predikan är dessutom ett kommunikations skeende, där Gud tänks kommunicera i den mänskliga interaktionen och kommunikationen.

Internationell homiletisk forskning och praxis visar alltmer på kommunikationens ambivalens, komplexitet och mångtydighet vad gäller predikan. Om det stämmer är predikan mer mång- och dubbeltydig än vad som ibland har antagits. Samtidigt sägs ofta i den evangelisk-lutherska tradition jag själv tillhör att evangeliet ska förkunnas ”enkelt” och ”klart”. Detta skulle kunna uppfattas som ett problem. Det finns enligt min mening utforskade aspekter av denna tvetydighet och komplexitet och vad den får för konsekvenser för synen på form–innehåll i predikan, och därmed för predikan i praktiken. I denna artikel vill jag belysa relationen form–innehåll–teologi något och samtidigt lyfta fram spännande internationell homiletisk reflektion som kan bidra till en fördjupad förståelse av predikan.

Artikeln har två delar. Först vill jag inledningsvis lyfta några övergripande tankegångar och strömningar inom homiletiken som har betydelse för förståelsen av predikan idag. Jag gör det genom att diskutera predikan som skeende, predikans interaktion och relation till ”den andre” i predikan. För det andra, vilket är mitt primära ärende, vill jag lyfta fram den ”dårskapens homiletik” som professorerna Charles L. Campbell och Johan H. Cilliers har formulerat. Det är en homiletik som betonar det ambivalenta, komplexa och mångtydiga i sin reflektion över predikans innehåll och form, och den kan därmed sägas vara i samklang med samtida kommunikationsteori.

Predikans som entydigt och mångtydigt skeende

”The New Homiletics” är en homiletisk rörelse i USA, som påverkat svensk och nordisk homiletisk undervisning de senaste ca 30 åren. Den Nya Homiletiken var, när den växte fram, en reaktion mot en predikan som med påståenden talar om för lyssnarna vilka slutsatser de entydigt bör dra av texten (”deduktiv predikan”). Istället förordade den en predikan som börjar i mänskliga erfarenheter och ger lyssnarna redskap att reflektera över dessa erfarenheter med hjälp av Bibelns texter och så dra egna slutsatser (”induktiv predikan”).³ Även om dessa homileter hade olika syn på vad som borde göras åt predikans problem, så fanns ett gemensamt nytt fokus på språket. Man betonade särskilt det berättande, poetiska och metaforiska språket, dvs. ett mer tvetydigt språk. Predikan sågs alltså inte primärt som ett tillfälle för överföring av entydig information om Gud från predikant till lyssnare (transferens), utan som något som händer, ett skeende där orden har en performativ kraft. De *gör* något. Ett sätt att formulera det på är att säga att predikans mänskliga ordskeende (predikans muntliga händande) sågs som en del i det skeende som är Guds befriande Ordskeende (”Word event”).⁴ Bibelns texter tänks här vittna om tidigare skeenden där ord och Ord mötts. Predikan blir en mötesplats där gamla och nya ord möts, och ett nytt levande Ordskeende uppstår. Nyskapelse sker.⁵

Den tyske lutherske teologen Eberhard Jüngel tillhör inte gruppen nya homileter, men är inspirerad av samma hermeneutiska strömning, och betonar också Ordskeendet i sin teologi om predi-

3 Se t.ex. Kay 2007, s. 77–104; Edwards 2004, s. 799–802. För en summering av den Nya Homiletiken och synen på predikan som ”Word event”, se också Sundberg 2008a, s. 24–33.

4 Detta är influerat av det hermeneutiska tänkande som Gerhard Ebeling och Ernst Fuchs stod för och fick nytt genomslag i och med den språkliga vändningen (”The Linguistic Turn”). Se också Ludwig Wittgensteins och Martin Heideggers tankar om språket som konstruerar världen, och John L. Austins ”speech act theory”, Sundberg 2008a, s. 24–25.

5 Även Martin Luther betonade det performativa språket. För honom var Ordet dels det inkarnerade Ordet (Jesus Kristus), dels det skrivna Ordet (Bibeln) och dels det proklamerade Ordet (predikan). Edwards 2004, s. 285.

kan. Han har en ”rättfärdiggörelsens hermeneutik”. För honom är kommunikationen både enkel och mångtydig. Han menar att predikans funktion inte primärt är att vara undervisande, förklara eller informera om Gud. För honom är tilltalet och relationsskapandet det primära. Det enkla är Guds tilltal i kommunikationen, där Gud drar in lyssnaren i relation till sig (och rättfärdiggör). Det komplexa är människan och språket. Proklamationen av Ordet behöver höras. Vi kan inte känna Gud utan predikans ordskeende. Vi kan inte känna oss själva eller varandra heller, menar Jüngel. Alla försök av oss att sammanfatta oss själva blir reduktioner.⁶

Här kommer predikan in, för Gud utan predikan blir stum, menar Jüngel. I viss mening kan man säga att Gud gör sig beroende av predikan, att predikan är Guds risktagande.⁷ I sin kommunikation blir Gud sårbar och utlämnad. Gud kommer av egen fri och kärleksfull vilja och ger sig själv. I skeendet säger Gud ja till människan. Predikan gör människan till människa och säger oss det som vi inte kan säga oss själva. Detta är det enkla.

Samtidigt som Jüngel har en stark betoning på det hörda och mottagna tilltalet så säger han också: Har vi inte sett det vi hör, har vi inte hört någonting. Han tar som exempel berättelsen i Lukasevangeliet när Jesus säger ”Se på liljorna på marken” (Luk 12:27). Hörandet av tilltalet i Jesu ord öppnar lärjungarnas ögon för vad liljorna har att säga (liljornas tilltal). Ny relation skapas, ny insikt skapas. Predikans tilltal förändrar *både* relationen *och* seendet. Mottagaren sägs placeras i relation till Gud, sig själv och andra, och ser samtidigt något nytt i ”det gamla”.⁸ I detta liknar hans tänkande Campbell och Cilliers, som jag kommer in på senare i artikeln. Vår relation till Gud, oss själva och varandra nyskapas när vi ser det vi hör. Jüngels teologiska ansats synliggör ett möjligt sätt att se på dynamiken mellan det sedda och hörda, hörda och sedda.

6 För en diskussion av Eberhard Jüngels predikoteologi, se Sundberg 2008a, s. 53–89.

7 Detta anknyter till John D. Caputos tanke om hela skapelsen som Guds risk. Se t.ex. Caputo 2006, s. 55–83.

8 Jüngel 1999, s. 173–174. Sundberg 2008a, s. 76.

Samtidigt lyfter han mångtydigheten i språket. Han argumenterar särskilt för användandet av det metaforiska språket. Här är han i samklang med företrädare för den Nya Homiletiken. Att det är mångtydigt innebär bland annat att det både synliggör och döljer, att det är flertydigt och öppet för tolkning. Det metaforiska språket är ett språk som attraherar, *gör* något, drar in lyssnaren i ett skeende, menar han. De narrativa texterna i Bibeln och Jesu liknelser (utvidgade metaforer) är de som bäst ger lyssnarna utrymme, får lyssnaren att dras in i relation, in i ”Guds rike”, avslöjar verkligheten. Liknelserna blir en slags vandring genom det mänskliga. De skapar nytt. De ska alltså inte förklaras, då brister det.⁹

Predikan som komplex interaktion med den andre

En vidareutveckling och problematisering av predikan som komplext skeende, är talet om predikan som interaktion. Den danska homileten Marianne Gaarden har skrivit om hur det skapas ett ”predikans tredje rum”. Hon ser predikan som ett interaktivt skeende som varken predikant (som både är talare och lyssnare) eller övriga i gudstjänsten (som är interaktiva dialogpartners) kontrollerar. Det uppstår ett överflöd av mening som är större än vad predikanten tänkt eller lyssnarna hört. $1 + 1$ blir 3. Detta är predikans tredje rum. För Gaarden är detta ett inkarnatoriskt skeende. Hon för alltså samman synen på hur mänsklig kommunikation fungerar med sin inkarnationsteologi. Predikanten kan inte stå utanför sin egen existens och peka på Gud, utan predikanten är i Kristus och Kristus är i predikanten, menar hon. Evangeliet är alltid i sitt vardande och skall inkarneras på nytt i lyssnarnas/deltagarnas liv. Orden blir meningsfulla när de relaterar till lyssnarnas egen erfarenhet. Det skapas något nytt och större, som inte kan styras.¹⁰ Detta gör det som hörs mer instabilt och mångtydigt. Det kan inte kontrolleras.

⁹ Sundberg 2008a, s. 70–74. Jfr Luthers syn på predikan enl. Meuser 2003, s. 137. För en diskussion av det metaforiska och narrativa språket se t.ex. Stiver 1996; med fokus på predikan se t.ex. Eslinger 2002; Graves & Schlafer 2008.

¹⁰ Gaarden 2015, t.ex. s. 147–148.

Denna interaktion kan problematiseras ytterligare, till exempel genom att synliggöra mänsklig olikhet, mänskligt annorlundaskap. Befrielse-teologi, feministisk teologi, queer teologi, postkolonial teologi har synliggjort kontextens betydelse för all vår förståelse och kommunikation. Ord, bilder och berättelser förstås olika därför att vi lever i olika sammanhang. Rebecca S. Chopp är en teolog som utgår ifrån ”marginaliseringens hermeneutik” och ställer frågor om tolkningsföreträde och makt, diskuterar förtryckande strukturer i text och liv, och lyfter fram frågan om marginaliserade grupper och deras förståelse och röst. Var vi befinner oss i spänningsfältet centrum–marginal påverkar kommunikationen och gör den mer komplex.¹¹ Homileter som Anna Carter Florence, som utgår ifrån ”vittnesbördets hermeneutik”, och John S. McClure, som utgår ifrån en hermeneutik med fokus på ”den andre”, synliggör också de hur inte alla har samma plats i den predikade världens ”vi”.¹² Dessa ställer frågor om vems livserfarenheter och gudserfarenheter som får bli synliga i såväl Bibelns texter, det levda livet, som i predikan. Fantasin och inlevelseförmågan i den andres liv spelar här stor roll, men utmaningen handlar också om vem som får predika. Vems röster får höras?

Dessa homileter är en del av den postmoderna teologi som även betonar hur ofullständig vår kunskap om Gud är. Hur får Gud, som ”Den Andre”, plats? Vår bristande kunskap om Gud är ingen ny tanke i kyrkans historia, men många homileter idag lägger särskild betoning på gapet i all mänsklig gudskunskap, och menar att predikanter ofta säger för mycket om Gud, att de försöker lägga evangeliet till rätta. Evangeliet är inte ett överslätande plåster.¹³

Thomas T. Troeger, amerikansk professor i predikan och kommunikation, är en homilet ur den Nya Homiletiken, som starkt betonar

11 Chopp 1989. För en diskussion av hennes teologi, se Sundberg 2008a, s. 159–192. För en översikt över fler som problematiserar mänsklig likhet, se t.ex. McClure 2001; Wilson 2004; Ringgaard Lorensen 2012. I svenskt sammanhang se Ottensten & Johansson 2010.

12 Florence 2007; McClure 2001.

13 Se t.ex. Snider 2012. Han utgår ifrån John D. Caputos teologiska filosofi och Jacques Derridas filosofi. Se också Ringgaard Lorensen 2012.

seendet, uppmärksamheten och fantasins betydelse för predikan. Den heliga Anden får vinden att blåsa i predikan, men det är predikanten som sätter seglen, skriver han. Och hur predikanten sätter seglen hör samman med vad predikanten ser.¹⁴ Predikanten behöver ställa fler frågor till det hen ser.¹⁵ Om vi återvänder till berättelsen om Jesus och liljorna på marken, så kan man säga att det som händer är att samtalet och vandringen med Jesus (i bön), gör att när predikanten ser på liljorna så ser hen mönster i det hen ser. Troeger menar att det har funnits ett motstånd i kyrkan mot att använda fantasi.¹⁶ Det hör samman med att många menat att fantasin sysslar med det som är överkligt, medan tron handlar om det som är verkligt. Idag är kunskapen om fantasins betydelse för all förståelse större. "Training our attentiveness to what we see, feel and hear can awaken a fresh imagining of reality, stirring dreams and visions of a new creation in which the gospel is embodied in daily life", skriver han.¹⁷

Men även om vi lever våra liv tolkande, skapar bilder och föreställningar som styr vår förståelse, betyder det inte att allt kan betyda vad som helst. Martin Luther såg en risk med fantasin, eftersom han menade att den också är korrupt, inkrökt i sig själv. Det finns ingen "ren" fantasi, ingen "fullkomlig" blick eller tolkning. Vaksamhet behövs. Samtidigt använde Luther själv den kreativa, fantasifulle förmågan i sitt översättningsarbete av Bibeln eller i sina predikningar. Men situationen är mångtydig och ambivalent.

14 Troeger 1990, s. 14. Se också Larsson 1998.

15 Troeger 1990, s. 33–52. Detta seende har förstås flera nivåer: bön som seende, exegetiskt arbete (exeges av både text och samtid), språkligt seende m.m. För en diskussion av olika slags blickars betydelse se Sigurdson 2006 s. 151–286.

16 Det engelska ordet "imagination" synliggör bättre än det svenska ordet "fantasi" vad det handlar om, eftersom "image" synliggör att det handlar om bildskapande, om att föreställa sig verkligheten. Samtidigt synliggör det svenska ordet kreativiteten i det vi gör. För en diskussion av ordet "imagination" se Sundberg 2008a, s. 92.

17 Troeger 1990, s. 120. Troeger 1996 diskuterar predikan i relation till den mediala, bildrika, tid vi lever i.

Dårskapens homiletik

Charles L. Campbell och Johan H. Cilliers tar sin startpunkt i ambivalensen, mångtydigheten och komplexiteten. De utgår ifrån det de kallar för ”dårskapens hermeneutik”, och talar om evangeliet som en dårskapens retorik. Det de gör är att föra samman korsteologi, predikoteologi och retorik. Evangeliet är dårskap. Predikan är dårskap. Predikanter ses som dårar, som clownar, narrar eller jokrar. En dåraktig retorik behövs, för evangeliets skull. Detta är utgångspunkten i boken *Preaching Fools: The Gospel as a Rhetoric of Folly*. Deras ansats utmanar predikanten, liksom predikan som genre. Deras ansats utmanar även kyrka och församling till att vara dårar för Kristus. Kyrkan behövs som en dåraktig ”röst” i världen. Det blir instabilt, ja riskabelt, att delta i det skeende som är predikan men det är detta skeende som också skapar ett möjligt rum för befrielse, menar de.

Likt många av de teologer jag tidigare nämnt, menar de att vi behöver se evangeliet, men när de talar om seende, talar de om ett dubbelseende, ”a double vision” eller ”bifocal vision”. Detta fokus på dubbelseende blir begripligt när man sätter in dem i deras kontext. Både Campbell och Cilliers upplever sig leva, inte bara i en ambivalent och mångtydig värld, utan i en galen värld. Campbell är professor i homiletik vid Duke Divinity School, Durham, USA och Cilliers är professor i homiletik och liturgik vid University of Stellenbosch, Faculty of Theology, Sydafrika. De är också ledare i det internationella nätverk som heter Societas Homiletica, där det finns ett ökande fokus på och lyssnande till homiletiska ”röster” från delar av världen som tidigare inte haft en ”röst”, till exempel från Asien och Sydamerika. De är båda vita män, akademiker, medvetna om sina privilegier i många avseenden. De beskriver båda hur de har vuxit upp i och verkar i samhällen där de sociala orättvisorna varit och är tydliga. I både USA och Sydafrika har ursprungsbefolkningen koloniserats. I båda länderna har den svarta befolkningen förtryckts. De har dessutom båda verkat i kyrkor (Southern Presbyterian Church respektive Dutch Reformed Church) som stött slaveriet (USA) respektive apartheid (Sydafrika). De har erfarenhet av hur teologi och

kyrka kan exkludera och förtrycka, men också av hur befrielse är möjlig. De upplever att de nu lever i samhällen som befinner sig i det de kallar för ”liminal spaces”, där mycket är oklart och instabilt, och där frestelsen är stor för tidigare privilegierade grupper, också kyrkor, att klamra sig fast vid det man en gång vunnit.¹⁸

Det tar i sin bok spjörn emot det de kallar för ”järnteologier”. Dessa teologier har fokus på makt och säkerhet (”power, security and certainty”).¹⁹ Till denna teologi knyts en kyrkosyn, som ser kyrkan som ett monument, med fokus på att bevara sig själv och bevara den bestående ordningen. Knutet till denna teologi finns också tanken på våld som försonande (”redemptive violence”).²⁰ Mot denna järnteologi står Ordet och förkunnelsen, menar författarna. Detta är en dårskap. Jag återkommer till vad de menar med detta.²¹

Jag lever i Sverige. Sverige är inte USA eller Sydafrika. Mitt lands historia och Svenska kyrkans eller andra svenska kyrkors roll som en del av denna historia ser annorlunda ut. Avsikten här är inte att dra kyrkohistoriska paralleller, även om det vore intressant att göra det. Men min bild är att vi lever i en tid av ökad polarisering i samhället och ser en förskjutning av värderingar som setts som självklara. Svenska kyrkan har från att ha varit en statskyrka med makt och tolkningsföreträde blivit en röst bland andra röster. I denna förändring finns en risk att kyrkan fokuserar på säkerhet och stabilitet och ett bevarande av det bestående för den egna gruppens skull. Så även om jag är tveksam till hur användbar metaforen ”järnteologi” är i min egen kontext, så menar jag att den dårskapens hermeneutik som de förespråkar är ett bidrag i samtalet om predikans uppgift och möjlighet idag som är värt att lyssna till. Deras homiletik tar komplexiteten, ambivalensen och mångtydigheten i predikosituationen på allvar.

18 Campbell & Cilliers 2012, förord, s. xii–xiv.

19 Campbell & Cilliers 2012, s. 64.

20 Campbell & Cilliers 2012, s. 65–66.

21 Denna dårskap anknyter till John D. Caputos tal om Guds svaga kraft (”The weak force of God”), se Caputo 2006.

På tröskeln mellan två världar

Dubbelheten eller tvetydigheten i Campbells och Cillers tankevärld härrör från grundföreställningen om två samtida verkligheter, där gammalt och nytt möts, och där Guds rike bryter in och är verksamt ”redan nu och ännu icke”. Vi lever i mellanrummet. Detta är ingen ny tanke inom teologin. Campbell och Cilliers vidareutvecklar tanken med hjälp av begreppet ”liminal space”. Ordet *limen* betyder tröskel på latin, och jag översätter här metaforen med tröskelplats och mellanrum. Det är en plats som är öppen, menar de. Man kan stiga in, stiga över, stiga ut. Det är ett gränsområde, en mitt-emellan-plats, mellan det som var och det som skall komma, en plats för förändring, väntan, ett tillstånd av att inte veta.²²

Författarna använder ordet som en beskrivning av flera sammanhang. Dels för att beskriva de samhällen de lever i, dels för att beskriva evangeliet, dels för att tala om predikans skeende. Jesus Kristus verkar i mellanrummet, där nytt bryter in i gammalt. Predikan verkar i mellanrummet, blir ett avbrott, där nytt skapas i relation till gammalt. Att se detta innebär en perception av två samtida verkligheter som står i spänning till varandra. Predikanten och församlingen befinner sig i detta spänningsfält och med ett dubbelseende urskiljer de inkongruensen mellan gammalt och nytt, mellan till exempel fragment och helhet, form och reform, varande och blivande.²³ Metaforen ”mellanrum” blir för författarna en tolkningsnyckel för att förstå och beskriva både Kristuskeendet och predikans skeende, som en del av Kristuskeendet. Detta skeende är störande, förvirrande, något som rubbar den bestående ordningen. Det vill säga: Jesus Kristus stör och rubbar säkerhet och stabilitet, och predikans utmaning är att vara en del i detta Kristuskeende, att i evangeliets tjänst vara en störande händelse.²⁴

22 Campbell & Cilliers 2012, s. 40–43.

23 Campbell & Cilliers 2012, s. 39–52.

24 De ord de använder är ”disruptive”, ett ord som kan översättas med sprängande, störande, förstörande, upplösande och söndrande, och ”unsettling”, störande, förvirrande, rubbade. Jag påminner om att de kämpar mot ”järnteologier”. Jag väljer i min översättning att lägga fokus på orden ”störa”

Detta mellanrum är ambivalent och mångtydigt, och därför behövs dubbelseendet, men att se dubbelt innebär en perceptionskris, som inte enbart har med synen att göra utan handlar om hela människans perception. Att se Gud i sin motsats, att se skönheten i fullheten är exempel på detta. De anknyter därmed till den teologi som betonar skapelsen som Guds mask. Den tanken finns bland annat hos Martin Luther, men också hos många andra. Luther talar om Gud som fördold, men också som någon som kan bli synlig till och med i sin motsats.²⁵ Så blir till exempel korset, korsfästelsen, ett skeende som kan förstås som Guds "motsats", en plats där en fördold Gud bär mask i den döende och döde Jesus, och samtidigt blir fullt synlig. Detta är en paradox. De tolkande orden, det tolkande tilltalet behövs för att vi ska se det vi faktiskt ser. Om vi återvänder till liljorna, så kanske många tänker att det är enklare att tro att blommor i sin skönhet vittnar om Guds gåva, närvaro eller existens, dvs. att skönhet är ett entydigt "tecken" eller "tilltal" från Gud. Att se Gud i sin motsats kräver mer av betraktaren skulle man kunna tänka. Det går inte ihop sig (vilket teodicéproblemet vittnar om). Hur kan man se Guds "tilltal" i vissna blommor eller i ett avrättningsredskap som korset? Många, föreställer jag mig, och räknar in mig själv där, är så vana att betrakta kors i kyrkorum att det anstötliga tystnat. Det paradoxala, tvetydiga seendet är en dårskap, det rymmer en skandal, är en stötesten. Tron lägger inte denna dårskap tillräta. Om man förstår skapelsen i sin ambivalens (att den t.ex. både tar och ger liv) som "Guds mask", handlar allt trons seende om ett paradoxalt dubbelseende, där vad vi ser inte är entydigt utan öppet för mångtydig tolkning.

Det är denna ambivalenta, tvetydiga, dubbla verklighet som Campbell och Cilliers väljer att se och tolka med hjälp av begreppet dårskap (*folly*).²⁶ I en spänningsfylld, motsägelsefylld tillvaro behövs en dåres

och "rubba".

25 För en diskussion av den fördolde guden (*deus absconditus*) och Guds mask se t.ex. Lohse 1999, s. 215–218. Hos Campbell & Cilliers, s. 172–177.

26 Campbell & Cilliers 2012, s. 20 not 3. "Foolishness", översätter jag här med dårskap, vilket också NT 2000 gör. Hos Paulus är *skandalon* (stötesten) och *morja* (dårskap) parallella begrepp, och ordet dårskap antyder för författarna både en skandal och en anstöt.

blick, en dårskapens hermeneutik, menar de. Perspektivet har de funnit i 1 Kor 1:17–25, där Paulus talar om korset som dårskap. De skriver:

And the apostle's words have haunted us whenever we stand up to preach with nothing but a word in the midst of a world shaped by armies and weapons of mass destruction, by global technology and economy, by principalities and powers that overwhelm both by their seductiveness and their threat.²⁷

Nu är vi tillbaka i det som jag nämnt tidigare, där ett till synes svagt ord (som t.ex. predikan), står mot krafter som till synes är så mycket starkare.

Denna dårskap ser de i evangelierna, liksom i Paulus brev. Tanken på Jesus, Paulus och andra som dårar är förstås inte ny i kyrkohistorien, men författarna vill lyfta fram den på nytt och knyta den till just predikan. Dubbelheten är tydlig i den bibliska språkvärlden, menar Campbell och Cilliers. De bibliska texterna rymmer en mångfald av genrer och är fyllda av paradoxer, tvetydighet, motsägelser, enligt deras läsning. I berättelserna om Jesus, i hans tal och handlande, finns det paradoxala och mångtydiga. Detta är mycket viktigt att värna, menar de. Dubbelheten, mångtydigheten, spänningen får inte läggas tillrätta, eftersom det är en del av evangeliet, ja, ett rum för evangeliets skeende i världen.

De lyfter fram flera exempel på detta. I Jesu samtid (liksom i texternas tillkomsthistorias samtid) var den hierarkiska rankningen tydlig. Begreppet ”hög” var något för den välbärgade och mäktiga eliten, att vara ”låg” var något för slavar, fattiga och marginaliserade. Om de ”låga” bröt mot sin placering, till exempel genom att protestera, så var korsfästelse ett passande straff. Korsfästelsen av Jesus, Människosonen, Messias, Guds son, blir en paradoxal upphöjelse, en grotesk parodi, ett hån, menar författarna. I evangelietexterna beskrivs hur Jesus hånas och skrattas åt som ”Judarnas Kung” (Mark15:17–20, 26, 32). Den hånande massan förkroppsligar den

²⁷ Campbell & Cilliers 2012, s. 18.

”galghumor” som var en del av korsfästelsernas genre, om man får uttrycka det så. I korsfästelsen av Jesus finns därmed en dubbel ironi, där den hånade tronbestigningen i själva verket blir en tron. Jesu korsfästelse är också hans kröning. Hans konungslighet innebär att *inte* rädda sig själv. I Mark 15:39 bekänner så en romersk officer att ”detta måste vara Guds son”. Det är en dåraktig bekännelse. Denna bekännelse förutsätter en slags dubbelseende, att i det som sker se det gamla och det nya bryta in samtidigt. Korsets dårskap ses här som samtidigt Guds vishet och Guds kraft.

En annan parodi som de lyfter fram är Jesu intåg i Jerusalem, en slags gatuteater, där Jesus driver med människors syn på makt, dominans och vad det är att vara kung. Han utmanar de Messiasförväntningar som finns i samtiden. Jesus blir en skojare (*trickster*), menar Campbell och Cilliers. De hänvisar till den svenske teologen Gustaf Auléns tal om hur Jesus lurar djävulen att korsfästa honom, för att avslöja djävulen och övervinna honom på ett oväntat sätt. ”Skrattet fastnar i halsen” kan man säga.

It is laughter in the midst of scandalous paradox, humble laughter that recognizes the impossibility of ever capturing or controlling the cross in human words or systems.²⁸

Campbell och Cilliers menar alltså att man läser berättelserna om Jesus bäst med hjälp av denna ”dårskapens hermeneutik”. Berättelserna både vittnar om dårskap, samtidigt som de i sig själva betar sig som dårar: de avbryter, skapar tröskelområden, ändrar perspektiv, utmanar till urskiljning. Vi förstår dem bäst om vi låter dem vara störande, obekväma, snarare än att tvinga dem att komma med lösningar och svar. Jesus själv var en person som med ord och handling ”lurade” världen, menar de, och vi urskiljer evangeliet bäst om vi stiger in i denna dårskap och låter oss luras.²⁹ Jesus rörde sig dessutom

28 Campbell & Cilliers 2012, s. 27, 26 not 30, 24; se Aulén 1930, s. 48–57, där det är Irenaeus teologi som diskuteras.

29 Campbell & Cilliers 2012, s. 104. För detta mångtydiga sätt att läsa Bibeln se också Leithart 2009.

i ett slags gränsland på flera sätt. Han var alltid på väg, i rörelse över geografiska, sociala och politiska gränser. Han utmanar maskulinitetsnormer, synen på kvinnor, gränsen mellan judar och hedningar och mellan samarier och judar. Han äter skandalösa måltider (med tullindrivare, religiösa ledare och kvinnor), utmanar religiösa regler såsom sabbatsdagen. Han drar ofta den som är marginaliserad in i centrum. Ja, han är gränsöverskridaren *par excellence*, menar de.

Också hans språk är gränsöverskridande. Det är ofta tvetydigt och rubbar den bestående stabiliteten och identiteten. Han talar i liknelser, gåtor, paradoxer och använder humor. Likt en joker eller narr lämnar han oss med tolkningens knepiga uppgift. För vi måste tolka det som sägs, det finns inget annat sätt. Detta tolkande avslöjar troligen våra egna förbehåll tydligare än att det ger svar och lösningar, menar Campbell och Cilliers. Jesus skapar också en utväg där det inte finns någon utväg. Han gör det omöjliga möjligt. Det är en ambivalent diskurs. Han går genom folkhopen när de ska driva honom utför berget. Korsfästelsen blir, enligt författarna, en tröskelplats, ett apokalyptiskt avbrott, där den gamla världsordningen möter den nya, och demaskering sker. Korset skapar ett nytt utrymme, där befrielse från dödens makter kan ske. Det gamla är förgånget, det nya bryter in.³⁰ På denna tröskelplats ”vid korset” utmanas vi att se på ett nytt sätt, att urskilja Guds vishet och kraft där det till synes är fördolt.

Uppståndelsen negerar inte dårskapen. Korset blir en dårskap på uppståndelsens morgon. Uppståndelsen har en korsmärkt form. Den uppståndne Jesus har sårmärkena kvar. ”Christ carries in his resurrection body the coarse and vulgar joke of crucifixion.”³¹ Det handlar inte här om en passiv glorifiering av lidande. Korsfästelsen ses snarare som ett avbrott och ett slags motstånd, som skapar ett nytt sätt att se och att göra motstånd. Sett från korset så är evangeliets dårskap inte komisk, utifrån någon slags ytlig syn på dårskap, utan djupt störande (*disruptive*) och obekvämt. Korsets dårskap avbryter och utmanar dödens makter i världen, och inkluderar både tårar och klagan, liksom

³⁰ Campbell & Cilliers 2012, s. 21.

³¹ Campbell & Cilliers 2012, s. 34.

humor och skratt. Om man summerar, kan man säga att Jesus stör den bestående ordningen, vänder upp och ner på den, rubbar ur falsk säkerhet och trygghet, och skapar ett utrymme där något nytt kan ske.

Metaforer som den tomma graven, exilen, vildmarken, eller vägen, har en gemensam nämnare, menar författarna. Det handlar om att lämna något bakom sig, såsom till exempel falsk säkerhet eller identitet, för att möta Gud på nya sätt.³² Detta gäller den troende så väl som kyrkan som helhet. Kyrkan kan endast erbjuda fragment av insikt, skärvor av kunskap, glimtar av nåd. Detta är en dårskap, och en dörr till evangeliets befrielse. Så vad får detta synsätt för konsekvenser för predikanten?

Predikanten som dåre och clown

Det finns genom historien olika metaforer för att beskriva predikanten. Att se predikanten som en ”härold” är vanligt i kyrkohistorien, en metafor med bibliska rötter. Predikanten ses som sänd av sin uppdragsgivare att förmedla ett budskap. Budskapets innehåll är i förgrunden, ofta sett som textnära, och predikanten, retoriken eller församlingen ses som sekundära. Predikan blir ett redskap för Guds handlande, och predikantens uppgift är att förmedla och inte stå i vägen. ”Själavårdaren” är en annan metafor. Här är mer fokus på församlingens, lyssnarnas, livserfarenheter och denna predikan är mer dialogisk, mer terapeutisk, med mer fokus på det som händer med lyssnarna. ”Konstnären/berättaren” är en tredje metafor. Predikan ses som konst, och predikanten skapar med hjälp av språket, metaforerna och berättelserna. Här finns en stor betoning på skapelseprocessen, dels i förberedelserna, dels i själva predikointeraktionen, där nyskapelse sker.

”Vittnet” är en predikantmetafor som förekommer inom den homiletik där man vill utmana predikantens auktoritet, decentralisera predikanten, och synliggöra det provisoriska i det som sägs. Vittnet berättar om erfarenheter av Gud i det levda livet, samtidigt som det alltid är kontextuellt bundet. Dessa homileter menar att fler vittnen

³² Campbell & Cilliers 2012, s. 58–59.

behövs för att ge en fylligare, rymligare, mer mångfacetterad bild av Gud i världen.

Campbell och Cilliers lyfter fram ”clownen”, men även ”narren” och ”jokern”, som metaforer för predikanten.³³ De gör inte detta för att byta ut de metaforer jag tidigare nämnt, utan för att synliggöra något som de uppfattar som viktigt. Så som jag förstår denna metafor menar de att clownen anknyter till härolden genom att vara bärare av något som behöver sägas, något som man själv inte kontrollerar. Clownen anknyter till vittnet i det att budskapet kommer från en icke-privilegierad och decentraliserad position, är provisoriskt och utmanar den bestående ordningen, och i att det är lyssnaren som äger tolkningen av äktheten i vittnesbördet. Clownen anknyter till konstnären i skapandet av ett kreativt rum, en tröskelplats för tolkning, med olika retoriska grepp (färger på paletten). Clownen anknyter till själavårdaren, i det att predikanten är sårbar, att det handlar om kampen i livet, att predikan är dialogisk, och i det att det är lyssnaren som äger tolkningen, utskiljningen av det hörda.

Det som är specifikt för clownen är det störande, dåraktiga och tvetydiga. Poängen är inte att predikanten ska klä ut sig. Predikan är redan i sig en förklädnad, en mask, kan man säga, ett skeende där gammalt och nytt möts, där den fördolde guden (som bär en mask i skapelsen) kommunicerar bakom ordens förklädnad. Man skulle också kunna säga att clownmetaforen synliggör den ”David och Goliat”-situation som predikans skeende är, enligt Campbell och Cilliers, där en svag och sårbar människa, med ett svagt, provisoriskt och dåraktigt ord/Ord, kämpar mot falsk stabilitet och säkerhet, på tröskeln mellan gammalt och nytt.

Dåraktig predikan

Så kommer vi då till det mest dåraktiga av allt: predikan som ett flyktigt, akustiskt skeende, ett störande avbrott mitt i rumstiden. Att tro att Gud verkar i detta skeende är en dårskap. Likt Paulus får

³³ Long 2005, s. 18–51. För en diskussion av olika predikantmetaforer, se också Sundberg 2008b.

predikanten lita på att det inte är vältaligheten som övertygar, utan Guds Andes vind som blåser nytt liv i seglen. Samtidigt har predikanten ett ansvar för sina val. Vilket språk hen använder, vilka bilder och berättelser, vilka frågor hen ställer, vem och vad hen synliggör på denna tröskelplats, spelar roll. Campbell och Cilliers påminner om Jesus och Paulus retoriska grepp: liknelser, metaforer, ironier, överdrifter, paradoxer. Till exempel så säger Paulus att svaghet är kraft och kraft är svaghet. Jesus talar om bjälken i ögat och kamelen genom nålsögat. Han talar om liljorna som inte arbetar. Detta låter som nonsens. Det är ett desorienterande formspråk, lite som att gå in i ett spegelhus där bilderna förvrängs, menar författarna. Det är ett språk som inte lägger tillrätta, men utmanar till tolkning. Den lyssnande, lyhörda predikanten måste avgöra vad som är sant och falskt, utifrån det hen hör och ser. Hen utmanas till dubbelseende och urskiljning.³⁴

I förberedelseprocessen får predikanten öva sig i att stå ut med och stå kvar i tvetydigheten och komplexiteten. Bibeltexten är inte en trampolin för predikanten att lämna, utan ett obekvämt vittne, som inte lägger Gud tillrätta. På tröskeln mellan två verkligheter, mitt i en värld som dånar av orättvisa ekonomiska förhållanden får predikanten till exempel se på liljorna och lyssna till krocken mellan deras tilltal och tilltalet från bibeltexten. Det handlar om att låta sig rubbas, vara osäker, upprörd, glad, förvirrad, frågande, ja till och med galet busig och lekfull. Predikantens uppgift är inte att lägga korset tillrätta eller att rädda Gud eller Jesus med vältalighet. Hen är kallad att vara en trons dåre, beroende av att Guds Ande verkar i predikan så att människor kan förstå och leva som dårar.³⁵ Att vara predikant är att vara lika galen som kvinnorna vid graven, menar Campbell och Cilliers.³⁶ Det handlar inte om att knyta ihop och ge svaren, men att

34 Campbell & Cilliers 2012, s. 22.

35 Campbell & Cilliers 2012, s. 33–34.

36 Campbell & Cilliers, s. 36. De lyfter fram en predikan av Anna Carter Florence, där hon talar om hur det kvinnorna (vid graven) sade ansågs av männen som skräp, nonsens, "idle talk", samtidigt som de var bärare av evangeliet.

öppna upp och sätta lyssnarna i rörelse, att utmana till urskiljning och därmed lämna plats för en paradoxal Gud.³⁷

Så har jag med denna artikel velat synliggöra en predikoteologi som vill ta komplexiteten, ambivalensen och tvetydigheten i såväl evangeliet som världen och predikosituationen på allvar. Jag har också velat utmana oss som är predikanter till att våga stå kvar i det som stör och rubbar, i hopp om att Jesus Kristus verkar där, på tröskeln. Vad som faktiskt sker, när denna slags dårskapens predikningar sker, vad som hörs och erfars i predikans tredje rum, det vore sedan intressant att studera vidare.

Summary

Carina Sundberg, D.Th., D.Min.

Priest and diocesan theologian, Diocese of Linköping, Church of Sweden

carina.sundberg@svenskakyrkan.se

A Hermeneutics of Foolishness

On Disturbing Ambiguity as a Space for the Gospel

In this article I want to focus on the ambiguity and complexity of the preaching event. I first discuss preaching as a Word event, as an act of complex communication and as social interaction, and I do this with the help of some modern homileticians. I then look at preaching through the lens of a hermeneutics of “foolishness” (1 Cor 1:17-25). I present the American and South African theologians Charles L. Campbell and Johan H. Cilliers and the homiletic they construct in *Preaching Fools: The Gospel as a Rhetoric of Folly*. For them the gospel event and the preaching event are intertwined, and so is form and content. The gospel event is seen as foolishness, where Jesus Christ is speaking and acting in the liminal space between the old and the new, facing the “iron powers” of the world. They argue for a need of a double or bifocal vision, an eye open for paradox

³⁷ Campbell & Cilliers, s. 37–38.

and ambiguity, so that the preacher can discern what is happening in that which is happening in text and life. Preaching as an event is also seen as foolishness, where the words preached and heard stand against the strong “iron powers” of the world, and preachers are described as fools, clowns, tricksters and jesters. This kind of preaching is disturbing, disrupting and can therefore create space for the gospel to happen. As a consequence of this hermeneutic, a foolish rhetoric is needed, for the sake of the gospel. This rhetoric uses parables, metaphors, hyperbole, humour, paradox. Jesus, but also Paul, are described as preaching examples using this kind of language. It is a way of preaching that challenges the genre in my Swedish context, the Church of Sweden, and opens up new possibilities for preaching.

Källor och litteratur

- Aulén, Gustaf, 1930, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och Brytningar* (Olaus Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala Universitet). Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Campbell, Charles L. & Johan H. Cilliers, 2012, *Preaching Fools. The Gospel as a Rhetoric of Folly*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Caputo, John D., 2006, *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Chopp, Rebecca S., 1989, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*. New York: Crossroad.
- Edwards Jr, O. C., 2004, *A History of Preaching*. Nashville, Abingdon Press.
- Eslinger, Richard L., 2002, *The Web of Preaching. New Options in Homiletic Method*. Nashville: Abingdon Press.
- Florence, Anna Carter, 2007, *Preaching as Testimony*. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Gaarden, Marianne, 2015, *Prädikenen som det tredje rum*. Fredriksberg: Anis.
- Graves, Mike & David J. Schlafer (eds.), 2008, *What's the Shape of Narrative Preaching?* St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Jünger, Eberhard, 1999, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 3:e förbättrade uppl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Karlsson, Jonny, 2000, *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. Skellefteå: Artos Bokförlag.
- Kay, James F., 2007, *Preaching and Theology* (Preaching and its Partners). St. Louis, Missouri: Chalice Press.

- Kristensson Ugglå, Bengt, 2002, *Slaget om verkligheten. Filosofi – Omvärldsanalys – Tolkning*. Stockholm & Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Larsson, Bo, 1998, *Recept eller replik? Om predikans teologi och praktik*. Stockholm: Verbum.
- Leithart, Peter J., 2009, *Deep Exegesis. The Mystery of Reading Scripture*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Lohse, Bernhard, 1999, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis: Fortress Press.
- Long, Thomas G., 2005, *The Witness of Preaching*. 2nd ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- McClure, John S., 2001, *Other-Wise Preaching. A Postmodern Ethic for Homiletics*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Meuser, Fred W., 2003, "Luther as Preacher of the Word of God". Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, s. 136–148. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottensten, Maria & Tina Johansson, 2010, *Predikan växer fram*. Stockholm: Verbum.
- Peters, John Durham, 1999, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ringgaard Lorensen, Marlene, 2012, *Preaching as a Carnavalesque Dialogue. Between the 'Wholly Other' and 'Otherwise' Listeners* (Publikation fra det Teologiske Fakultet, 34). Köpenhamn: Köpenhamns Universitet.
- Sigurdson, Ola, 2006, *Himmelska kroppar. Inkarnation, Blick, Kroppslighet* (Logos Pathos, 6). Göteborg: Glänta Productions.
- Snider, Phil, 2012, *Preaching after God. Derrida, Caputo, and the Language of Postmodern Homiletics*. Eugene, Oregon: Cascade Books (I-book).
- Stiver, Dan R., 1996, *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol & Story*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Sundberg, Carina, 2008a, *Här är rymlig plats. Predikoteologier i en komplex verklighet*. Diss. Karlstad: Karlstad University Studies.
- Sundberg, Carina, 2008b, "Vems erfarenheter talar i tystnaderna och talet?" Stenström, Hanna (red.), *Allvarligt talat. Om predikan*, s.141–159. Stockholm: Verbum.
- Sundkvist, Bernice, 2003, *Evangelium och existens. Predikan som helande dialog*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Troeger, Thomas H., 1990, *Imagining a Sermon*. Nashville: Abingdon Press.
- Troeger, Thomas H., 1996, *Ten Strategies for Preaching in a Multi Media Culture*. Nashville: Abingdon Press.
- Wilson, Paul Scott, 2004, *Preaching and Homiletical Theory*. St Louis, Missouri: Chalice Press.

PETER BALSLEV-CLAUSEN & HANS RAUN IVERSEN (RED.)

Salmesang

Grundbog i hymnologi

København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, 2014. 408 s. ISBN 978-87-7524-178-1

Salmesang utger sig för att vara en grundbok i hymnologi; den är en rejäl sådan på över 400 sidor. Den vänder sig bland annat till präster och kyrkomusiker, framför allt till studerande till dessa professioner, men också till en intresserad bredare allmänhet. Som svensk blir man inte bara euforisk över att se att ett sådant verk finns *utgivet*, utan också över att konstatera att det uppenbarligen finns *behov* av ett sådant verk. Med svenska mått mätt skulle en sådan bok motsvara cirka två veckors heltidsstudier under grundutbildningen. Vilken utopi, vad gäller svenska förhållanden och för kyrkoarbetare i Sverige, att på grundnivå få ägna hymnologin denna tid.

Efter en inledning är *Salmesang* indelad i sex huvudavsnitt: "Salmesangens fænomenologi", "Salmesang i dag", "Salmesang og gudstjeneste", "Den danske salmesangstradition", "Musikken i den danske salmesangstradition" samt "Salmerna og deres forfattere". Varje avsnitt är försett med en litteraturförteckning. I boken medverkar 18 till stor del välkända danska hymnologer, såväl teologer/präster (biskopar) som musikvetare/musiker men också personer från andra vetenskapliga discipliner. Redaktörer för boken är Peter Balslev-Clausen, adjungerad professor i hymnologi, och lektorn i praktisk teologi Hans Raun Iversen vid Det Teologiske Fakultet i

Köpenhamn. I slutet av boken ges en kort presentation av författarna. Boken är försedd med personregister samt psalm- och sångregister, melodiregister och förteckning över bibelhänvisningar, vilket naturligtvis är en styrka.

”Vi er enige om, at salmesang er den vigtigste praksisform i dansk kirkeliv. Vi er også enige om, at tekster og musik udgør en uopløselig enhed i salmesangen” skriver de två redaktörerna i förordet och betonar härmed psalmsångens betydelse och hur man ser på psalmen, vilket ger avtryck i och genom boken. Man konstaterar att i en tid då psalmanvändningen förändras, efter årtionden av tillbakagång, finns ett nyvaknat intresse för psalmsången. Frågor som *Salemsang* vill ge svar på är till exempel: ”Vad är en psalm?”, ”Varför sjunger man så mycket i kyrkan?” och ”Varför skall bebisar och skolbarn lära sig att sjunga psalmer?” I *Salmesang* vill man inte bara hålla ihop text och musik som en enhet, utan ser också psalmen ur ett vidare perspektiv:

Hovedsynspunktet i denne bog er, at salmesang er en kropslig og kommunikativ praksis, som på unik vis formulerer, formidler og fastholder eksistentielle og kristne livsudtryk hos den enkelte. Samtidigt skaber salmesangen rum for ny fælles forståelse af og forankring i eksistentiel og kristen livsforståelse for dem, der synger (s. 9).

På så vis anknyter boken både till en bredare tvärvetenskaplig förståelse av psalmen och även till att hålla ihop det existentiella perspektivet med det kristna trospektivet samt att se hur dessa samverkar i och genom psalmen. Detta har traditionellt sett inte varit dominerande i dansk hymnologi, utan kommit de senaste decennierna, inte minst genom det nordiska forskarnätverket NORDHYMN.

Första delen av *Salmesang* diskuterar och dokumenterar psalmsångens praxis i begynnelsen av 2000-talet medan den andra delen ger en teoretisk och historisk belysning av psalmsången. Bokens första del, menar jag, är den mest intressanta; här vidgas till att belysa psalmer brett, inte minst därför att dansk hymnologi länge varit präglad av

ett mer traditionellt synsätt. Det funktionella perspektivet, där man till exempel öppnat för sociologiska infallsvinklar, var ifrågasatt i Danmark för så sent som halvtannat decennium sedan, vilket kom till kraftigt uttryck i samband med det nordiska tvärvetenskapliga forskningsprojektet *Dejlig er jorden*. När det i boken öppnas för ett funktionellt sätt att se på hymnologin – ett perspektiv som Sven-Åke Selander varit banbrytande för – finner jag det därför lite märkligt att Sven-Åke Selander endast återfinns i litteraturhänvisningarna som redaktör för samlingsvolymen *Luthers psalmer i de nordiska folkens liv* 2008, när han både vetenskapsmetodiskt och rent praktiskt författat åtskilligt utifrån detta synsätt.

Styrkan i *Salmesang* är att den, precis som hymnologin, är tvärvetenskaplig. Den sätter psalmen i fokus och beskriver psalmen och psalmsången ur olika perspektiv. Det är också uppfriskande att *Salmesang* behandlar ämnet så brett, både utifrån olika temata och utifrån rent historiebaserade sätt. Det traditionella psalmhistoriska perspektivet har alltså fått göra plats för en del. En grundbok är en grundbok och skall bedömas utifrån detta. Det går inte att begära djuplodande vetenskapliga diskussioner, framför allt inte när boken samtidigt tar sikte på olika professioner samt en intresserad allmänhet. Förhoppningsvis kan den ge en bra introduktion och inspirera till både psalmsång och fortsatta hymnologiska studier.

Salmesang är skriven för dansk målgrupp utifrån danska förhållanden. Trots detta skulle jag ändå vilja påstå att jag saknar utblickar. Den är mycket dansk och har till exempel få litteraturhänvisningar till andra länders hymnologiska verk, forskare eller författare. Många av författarna i *Salmesang* har och har haft ett nordiskt kontaktnät inom hymnologin genom NORDHYMN, konferenser, seminarier etcetera. Tyvärr syns inte detta, med några få undantag, i referenserna. Den som vill söka sig vidare får knappast någon hjälp, vare sig med nordisk litteratur eller ens med engelskspråkig eller tyskspråkig sådan. Att sätta in den danska psalmtraditionen, hymnologin och hymnodin i ett både nordiskt och internationellt sammanhang hade inte krävt många sidor till, men hade gjort boken till en ännu bättre grundbok och lite tyngre vetenskapligt sett.

Salmesang lämnar i övrigt bara en sak att drömma om, trots vad jag skrivit ovan: Tänk om vi hade haft något liknande modernt på svenska, tänk om det funnits efterfrågan på något liknande på svenska!

Anna J Evertsson

OLOF BRANDT

Korset och kapitälet

De fornkristna kyrkorna och monumentaliteten

Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2017. 144 s. ISBN 978-91-7580-838-3

Kyrkan Santa Sabina i Rom utgör startpunkten för Olof Brandts bok om tidigkristen arkitektur och monumentalitet. Den bär namn efter romarinnan Sabina, en välbärgad änka som enligt helgonlegenden blev omvänd till kristendomen av en av sina slavinnor. När slavinnan blev avslöjad som kristen och därefter pryglad till döds angav Sabina sig själv och dog efter svår tortyr den 29 augusti år 120. Själva kyrkan däremot är från 420-talet, byggd på Aventinen i Rom, i närheten av vad som sades vara Sabinas hus. I samma område låg också ett tempel helgat till Juno vilket fortfarande gör sig påmint. Inskrifter nämner gudinnans namn och tjugofyra marmorkolonner med korintiska kapitäl som en gång stod i templet återfinns nu i kyrkan. Santa Sabina anses vara en av de allra mest typiska fornkristna kyrkorna, där klassiska element blandas med kristna symboler i form av bland annat väggdekorationer föreställande en nattvardskalk täckt av en oblattallrik.

En av anledningarna till att Brandt tar avstamp just här är att Santa Sabina inte bara är ett exempel på tidigkristen arkitektur i allmänhet, utan också på monumentalitet. Begreppet monumentalitet förstås i det här fallet som att en byggnad, för att betona dess betydelse för gemenskapen, görs större än dess praktiska funktion kräver. Kostbara material kan vara ett tecken på monumentalitet, ett annat är att använda sig av de klassiska kolonnordningarna. De korintiska kapitälerna i Santa Sabina är alltså inte ”hedniska” inslag utan signalerar snarare en monumentalitet som inte är knuten till

ett specifikt ideologiskt innehåll. Genom att närma sig den tidigkristna arkitekturen utifrån frågor som rör just monumentalitet visar Brandt hur dess utveckling bör studeras i relation till samtidens kulturyttringar.

Ett arkitektoniskt fokus genomsyrar bokens samtliga kapitel. Läsaren inbjuds till en kronologisk resa från 200-talets första permanenta gudstjänstlokaler, *domus ecclesiae* (ung. huskyrkor), via Konstantins maktövertagande år 312 och den kristna monumentalarkitekturens verkliga genombrott fram till 530-talets Konstantinopel och färdigställandet av Hagia Sofia, kronan på det tidigkristna verket. Bokens genetiska perspektiv har sina historievetenskapliga poänger. Snarare än att blicka tillbaka och fråga sig varför dagens kyrkor ser ut som de gör börjar Brandt från början och försöker spåra olika utvecklingsmönster. Regionala variationer i form och planlösningar i skepp, absider, ingångar och gallerier diskuteras och framställningen är hela tiden fast förankrad i aktuell forskning. Även kortlivade byggnadstrender lyfts fram, såsom biskop Teodorus' hallar i Aquileia, samtida med Lateranbasilikan i Rom, som visar hur basilikan inte var det enda möjliga valet för en kristen gudstjänstlokal. Det kronologiskt framåtriktade upplägget gör också att kejsarmaktens inflytande blir synligt, och det står tydligt klart att det från 300-talet är inom den kristna sfären som den grekisk-romerska monumentalarkitekturen fortsätter att utvecklas. Ett exempel är hur tvärskeppet introduceras under 300-talet mellan basilikans skepp och absid. Första gången detta förekommer är i den kyrka som Konstantin lät bygga ovanpå Petri grav i Rom. Tack vare tvärskeppet skapades ett slags helgedom kring den vördade graven. Tvärskeppet kom också att fylla funktionen av att vara ett rum för begravingar och möjliggjorde för ett stort antal människor att kunna vila nära en vördad grav eller relik.

Konstantin är inte ensam om att stå som beställare av kristen monumentalarkitektur och Brandt är generös med exempel på byggnader runt om i både Väst- och Östom som tillkom på kejsarligt initiativ. Överhuvudtaget är en av bokens förtjänster att den spänner över så många geografiska delar av den kristna världen, och

att de olika exemplen är generöst illustrerade med ett stort antal färgbilder.

Parallellt med genomgången av den arkitektoniska utvecklingen driver Brandt tesen att den tidigkristna monumentaliteten strävade efter en allt större arkitektonisk komplexitet. Han argumenterar övertygande för att det går att följa en utveckling hos arkitekturen, från basilikan till den korsformade kyrkan, vidare till åttkantiga och runda byggnader till byggnader med inre kolonnad, som inte i första hand har något med byggnadens funktion att göra. Dock går det inte att helt utelägna funktionella aspekter, och Brandt gör det inte heller. Basilikans förmåga till ljusinsläpp är ett exempel på hur form och funktion samspelar, introduktionen av det ovannämnda tvärskeppet ett annat. Brandt stannar inte heller vid planer och ruiner utan diskuterar också det som inte längre finns bevarat, såsom olika former av inredning och dekoration. Var det kanske snarare där, i altarets eller korskrankets placering, som en kyrkobyggnad anpassades för olika liturgiska behov?

Brandt refererar ofta till den österrikiske konsthistorikern Alois Riegl (1858–1905). Riegl för fram idéer om ett kristet formspråk som skulle lyfta besökarens tanke till Gud, och Brandt bygger vidare på dem och resonerar kring hur den tidigkristina arkitekturen utvecklades för att möta en önskan om komplexitet och estetik, snarare än för att svara mot funktionella behov. Trots att Riegls *Die spätromische Kunstindustrie* (1901) är ett standardverk så är det ovanligt att läsa en modern vetenskaplig framställning som stödjer sig på teorier med så många år på nacken. Mycket i Riegls tankegångar är dock lockande, och Brandt frågar retoriskt om baptisteriet i Fréjus verkligen byggdes för en annan liturgi än baptisteriet i Marseille, bara för att det senare har en inre kolonnad som saknas i den förra, eller om mausoleet Santa Costanza av samma anledning hade en annan funktion än Helenas mausoleum?

Brandts argumentation är övertygande, och monumentalarkitekturen har säkert, åtminstone till viss del, alltid drivits av en önskan om det mer komplexa. Han följer vidare Paul Veynes tankar om hur komplexitet och tilltalande arkitektoniska former skänkte prestige

till både byggherren, som varit generös med sina pengar, och till arkitekten som varit generös med sin begåvning. Men i det monumentala ligger, tänker jag, också det ideologiska, och den tidigkristina arkitekturen var en produkt av en grekisk-romersk värld där makt och monument hörde samman. Brandt tar själv upp ämnet när han citerar Konstantins brev till Makarios, biskop i Jerusalem, angående byggandet av Gravkyrkan i samma stad. Av brevet framgår det att kejsaren i första hand är intresserad av kolonner, marmor och guld, och av att hans basilika ska överträffa andra monument i termer av skönhet och prakt. Överlägsenhet uttrycks genom överflöd, för att återvända till Veyne. Det är här, i spänningsfältet mellan form, funktion och ideologi som jag önskar att Brandt hade tagit sin diskussion ett steg längre. Även om vi inte kan belägga intentionen hos vare sig beställare eller byggherre när en ny kyrka skulle byggas, så är det faktum att den byggs en symbolhandling i sig själv. Just att dess form inte svarar mot funktion går att läsas ideologiskt, och att ha möjlighet att bygga en kyrka större än vad liturgin kräver är för mig en maktdemonstration. Kanske är min önskan om en vidare ideologisk diskussion ett utslag av min egen profession. Som romersk historiker är jag van vid att monumentalitet diskuteras i nära relation till begrepp som makt och minne. Det å sin sida är en god påminnelse om vikten av att delta i vetenskapliga samtal utanför sitt eget snäva forskningsområde.

Avslutningsvis så är det lovvärt att Brandt, till vardags professor i tidigkristen arkitektur i Rom, har valt att förmedla sin kunskap till en svensk publik. Framställningen är lättillgänglig och texten blir aldrig tung, trots många fotnoter och hänvisningar till planritningar, och läsaren ges en initierad inblick i hur det tidigkristna formspråket etablerades.

Lovisa Brännstedt

KATIE ANN-MARIE BUGYIS, A. B. KRAEBEL &
MARGOT E. FASSLER (RED.)

Medieval Cantors and their Craft

Music, Liturgy and the Shaping of History, 800–1500

Writing History in the Middle Ages, vol. 3. Woodbridge: Boydell & Brewer/York
Medieval Press, 2017. xvii + 370 sidor. Ill. ISBN 978-1-903153-67-3

Ett viktigt bidrag till en ökad förståelse av den medeltida kantorsbefattningen i kloster och katedraler har i och med denna antologi kommit till stånd. I centrum står en mångfasetterad syssla med ett ansvar som spänner över ett vittförgrenat fält av olika verksamheter, vilka alla sammanstrålar i en och samma person: *cantor*.

Medeltidens kantor var en polyhistor. Han var ofta en oblat, en som i barndomen lämnats till klostret för att växa upp och skolas där, en *nutritus*, som närts väl av klostervärldens andliga föda, vars inre sång intonerats in i den himmelska lovsången, vars pulsslag harmonierats med bönerytmen och vars intellekt rustats med kunskapens andliga vapen.

Att kantorn ansvarade för repetition och framförande av mäsans och tidegårdens musik, samt intonerade de olika sångpartierna förvånar nog ingen, men liturgin aktualiserade det förflutna och närvarogjorde det i nuet och därför blev det naturligt att den som handhade gestaltandet av liturgin också var den som utforskade historien och skrev ned den, inte minst i form av helgonvitor, utifrån vilka sedan officier diktades. För att liturgin skulle hanteras korrekt behövde man kunna räkna ut när påsken skulle infalla och efter den fastställa resten av kyrkoåret. De matematiska beräkningarna gjordes med hjälp av en *computus*, påsktavla, där gyllental och söndagsbokstav gjorde det möjligt att fastställa datum. Vidare var tidegårdens läsningar inte fastställda och inte heller de som skedde i refektoriet. Eftersom läsecykeln måste passa ihop med både sångcykeln och kyrkoåret, blev det kantorns uppgift att välja och avgränsa perikoperna samt, med samma överinseende som över sången, utse dem som skulle läsa och kontrollera att läsarna behärskade texterna. För säkrandet av läsningarnas rätta genomförande behövde kantorn se över böckerna och eventuellt korrigera eller reparera dem, samt

också lämna ut dem för förberedelse. Med både historieskrivning, underhåll och utlåning av böcker som uppgift, blev följden att kantor och bibliotekarie sammansmälte till en och samma person, ofta kallad *armarius*, eftersom han hanterade de andliga vapnen, böckerna. Då bokhanteringen i mångt och mycket bestod av skrivarbete blev kantorn också den som både hade det övergripande ansvaret för bokproduktionen och hanterade ekonomin som avsatts för detta. Slutligen ankom det på kantorn att hantera *Rotuli mortuorum*, rullar med begäran om förbön för en eller flera avlidna, som fördes med bud mellan klostren. Där skrev han sk *tituli* som ofta utformades som elegiska dikter. Kantorn kunde alltså också vara poet.

Undervisning och överinseende var tydliga drag hos kantorn. I normalfallet var han prästvigd.

I korta drag var detta vad *cantor-armarius* sysslade med, med viss individbaserad variation. Över föreliggande antologi svävar en längtan om att tränga djupare in i förståelsen av hur dessa vitt skilda uppgifter hängde samman med varandra. Man vill i denna bok tala om historia inte enbart som skriven, utan också som klingande, representerande och återskapande och se på de individer som formade detta med sina texter och sin musik. Att utforma boken som en antologi tycks mig då särdeles fördelaktigt. Därmed möjliggörs ett tvärvetenskapligt angreppssätt. En och samma person hade svårligen kunnat ha samma bredd som boken nu får genom att man delar uppgiften mellan sig. Bland författarna finns musikvetare, historiker, latinister och paleografer samt teologer. Med större eller mindre framgång söker de möta denna längtan efter att få se klara samband.

Bokens disposition följer både kronologi och geografi. Efter redaktörernas introduktion med grundläggande fakta följer nittion artiklar, fördelade på fyra kategorier: Den karolingiska tiden, 1000-talet, England på 1100-talet samt Fem fallstudier. Majoriteten berör England, men även området kring Bodensjön är rikt representerat. Utöver det finns fallstudier från bland annat Jerusalem och Rom. Författarna ges, var och en, en kort men informativ presentation.

Det tycks råda consensus i boken om att de uppgifter som strå-
lade samman i kantorns person gjorde det av en anledning. Endast
en artikelförfattare, Paul Antony Hayward, ställer sig vid sidan av
denna consensus och driver tesen, då han behandlar William av
Malmesbury, att denne tydligt skilde på sina uppgifter som munk
respektive historiker och vände sig till helt olika auditorier. Detta
beskriver en dubbelhet hos William som står i strid med den enhets-
natur Sigbjørn Olsen Sønnesyn beskriver. Jag ställer mig tveksam
till Haywards teori, trots vetskapen om att William i förorden till
sina historieverk framställde sig som mer världslig än han var, för att
knyta an till läsaren. Detta var ju ett känt retoriskt grepp. Hayward
motsägs också implicit i flera av de andra artiklarna.

Margot E. Fassler skriver om att helgon ofta tillskrevs musikaliska
kvaliteter och jämfördes med kung David. S:t Dunstan är ett exem-
pel på detta. Det låg nära till hands att uttrycka helighet så, eftersom
de som författade helgonvitorna, kantorerna, hade musikalisk skol-
ning. S:t Dunstan tillskrevs förmågan att kunna höra änglaskarorna
och deras musik. Fasslers utmärkta och insiktsfulla artikel verkar gå
Hayward förbi. Han refererar till samma exempel om S:t Dunstans
självspelade harpa, men konstaterar enbart att S:t Dunstan var
känd för sitt musikintresse, vilket ofta illustrerades i berättelserna
om honom. Fassler däremot visar hur S:t Dunstan av kantorer som
har hagiografi, historieskrivning, liturgi och musik som sina redskap,
görs till någon som förmedlar storslagen liturgisk musik där den
himmelska lovsången förs ned på jorden, trots att man egentligen
inte visste något alls om hans musikaliska förmåga. Med dessa verk-
tyg kunde luckor i helgonkulten fyllas, menar Fassler.

Från S:t Dunstans magnifika officium ger Fassler fint transkribe-
rade notexempel där hon visar hur det viktiga ordet *organum*
(musikinstrument) i följande text framhävs med både melismer och
tonhöjd: *Dunstanus archiepiscopus sancto sopori deditus angelicis mul-
cebatur organis sic modulantibus kyrieleyson* ("Ärkebiskop Dunstan,
överlämnad åt den heliga dvalan, vederkvicktes av änglarnas instru-
ment som melodiskt spelade: Kyrie eleison", s. 142). Ordet *organis*
("av instrument") upprepas efter varje avsnitt och detta responso-

rium avslutas så med ett flerstämmigt *Kyrie eleison* i en kompositionsform som också kallas *organum*, där stämmorna rör sig parallellt (parallellorganum).

Sigbjørn Olsen Sønnesyn behandlar även han William av Malmesbury i en lysande artikel där han frågar sig i vilken utsträckning dennes verksamhet som kantor präglade hans historiografiska arbete och driver tesen att Williams liturgiska teologi gör det nödvändigt att betrakta historikern William i ljuset av det goda monastiska livet. Författaren visar att Williams syfte med historieskrivningen är moraliskt, att omforma karaktären mot det högsta goda, ett syfte som är gemensamt med liturgin och bönen. Historien inpräglar de rätta dygderna så att människan kan delta rätt i liturgin. Historiens timliga och liturgins eviga sfärer, inkommensurabla i sig, samverkar ändå så att, som Olsen Sønnesyn uttrycker det, "the *lex orandi* that governed his life as *monachus et cantor* was also the *lex scribendi* in his historiographical practice" (s. 254). Denna artikel är en av bokens absoluta höjdpunkter. Författaren lyckas på ett övertygande sätt visa hur de inneboende principerna för rollen som munk/kantor sammanfaller med historikerrollens.

En annan höjdpunkt finner man i Lori Kruckenberg's artikel "Singing History". Hon utför i den en utomordentlig analys av hur Ekkehard IV, kantor i S:t Gallen, låter en liturgisk sång, *Sanctifica nos* från officiet för Det heliga korsets återfinnande, bli en twist i berättelsen om hur de grymma ungrarna trängt sig in i klostret och alla invånare tagit till flykten utom munken Heribaldus. Just då inkräktarna ska skära halsen av en kidnappad präst de fört med sig, börjar munken sjunga och strax kommer räddningen genom ett gudomligt ingripande. Kruckenberg visar hur krönikören Ekkehard genom denna sjungande munk berättar om klostrets trohet mot *Regula Benedicti* och dess uppmaning till *stabilitas*, att stanna i klostret. Genomsyrad som Ekkehard är av klostrets liturgi gör han sina kunskaper i liturgisk sång till ett hjälpmedel när han berättar sin historia. Kruckenberg's notexempel presenteras så att de stöder analysen.

Det motsatta förhållandet föreligger hos James Grier, som inte

förmår använda notexemplen för att styrka sin argumentation. Här hade ett schematiskt tecknande eller en transkription till modern notbild behövts, vilket endast ges i ett minimalt exempel. Det är ytterst få förunnat att kunna läsa neumer, den tidigaste formen av musiknotation, och dessutom kunna se att de, som författaren framhåller, är tonhöjdsexakta. Tonhöjdsnotationen torde vara kantor Adémar de Chabannes stora insats, men Grier vrider argumentationen så att fokus istället hamnar på att man i anakronistiska termer skulle kunna kalla honom för en modern musikvetare. Grier har själv en spretig forskning på så skilda musikpersonligheter som Joseph Haydn och Frank Zappa, vilket möjligtvis kan grumla hans analys av Adémar en aning. Jag har svårt att inse vad man vinner, annat än en viss fascination över en begåvad munk, med att ge honom det epitetet. Grier lyckas inte förklara syfte och vinst med detta förfarande.

Katie Ann-Marie Bugyis bidrag till boken blir att hon lyfter fram att nunneklostren hade sina *cantrices*, vilka hade snarlika uppgifter, dock utan att vara prästvigda och ofta utan att använda titeln *cantrix*. Kvinnorna var mer anonyma än männen, vilket försvårar forskningen på dem. Bugyis artikel är dock viktig för att fokus inte ska snedvridas.

Antologin *Medieval Cantors and their Craft* fyller en viktig lucka i forskningen. Den ger en överskådlig bild av kantorssysslan i medeltida kloster och katedraler. Detta hjälper oss framför allt att förstå ytterligare en bit om hur historia skrevs under medeltiden och hur den genom liturgin levdes och klingade. Boken påminner oss om att man i andra tider sett andra samband och kopplat ihop saker på andra sätt än vi gör idag. Med hjälp av den vidvinkel boken har, öppnas nya vyer för läsaren. Det tvärvetenskapliga närmandet till den medeltida kantorn visar sig alltså fruktbarande. Antologin fungerar också som en provkarta där man kan hitta forskning att fördjupa sig mer i, alltefter de preferenser man själv har. Många fler läsvärda artiklar än vad som här kunnat presenteras väntar läsaren.

Den sjungande bedjarens själ lyfts mot sin fullkomning i mötet med Gud. Det är människans möjlighet att svara på Guds kärlek.

Det är kantorns uppgift att omsätta detta i praktiken. Vilken uppgift kan vara större?

Katarina Hallqvist

PETRUS CANISIUS

Katolikernas lilla katekes

Svensk översättning 1579. Latinska utgåvan: Institutiones Christianae Pietatis sive Parvus Catechismus Catholicorum från 1558

Red. Johnny Hagberg. Skara stiftshistoriska sälls kaps skriftserie, 89. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2017. 208 s. ISBN 978-91-86681-33-3

Till reformationshistoriens 1500-talsskede hör den utbildning som jesuiter bedrev vid det i samarbete med Johan III 1576 upprättade Collegium Regium Stockholmense, Stockholms kungliga högskola, på Riddarholmen. Vid kollegiet förbereddes studerande för vidare prästutbildning inom katolska kyrkan men avsikten var också att sprida kunskap om katolsk kyrka och teologi till en bredare svensk allmänhet. Ett redskap för detta var en översättning till svenska 1579 av *Katolikernas lilla katekes*. Förutom att användas i kollegiets verksamhet var avsikten att sprida katekesen bland befolkningen, främst då i huvudstaden.

Existensen av detta översatta arbete är inte okänd. Enligt Åke André n trycktes totalt 1500 exemplar av boken. Endast ett känt exemplar på svenska finns bevarat, i Helsingfors universitetsbibliotek. Det har dock inte lyfts fram särskilt i den reformatoriska historieforskningen. Den utgåva som Skara stiftshistoriska sällskap gett ut dokumenterar och vidgar kunskapen inte bara om texten som sådan utan redovisar också hur den katolska kyrkan agerade på undervisningens område.

Inledningsvis diskuteras om jesuiterna enbart arbetade i ett mot-reformatoriskt syfte eller om inte jesuiternas arbete bör ses i ett bredare omvärldsperspektiv. Ett exempel på en sådan bredare insats kan vara just Petrus Canisius. Han utgick från övertygelsen om att undervisning var en viktig väg till att hjälpa människor vidare. Han insåg att grundläggande kunskaper var en förutsättning för fram-

gång både för människor och för kyrka. I en särskild uppsats beskrivs hur hans katolskt folkbildande arbete spreds och skolor upprättades på de mest skilda platser i Europa och ofta med Canisius som rektor under en viss period. Därtill var Canisius en framstående teolog.

Redskapet, *Katolikernas lilla katekes*, presenteras i den nya utgåvan dels i en svensk översättning, dels i en väl genomförd faksimil.

I boken ingår en tematiskt upplagd kommentar med bland annat en intressant jämförelse mellan hur Canisius och Luther disponerade sina respektive katekeser.

Kvalificerade medarbetare bidrar med sin sakkunskap. Boken är typografiskt föredömligt genomförd.

Sven-Åke Selander

ERIK ECKERDAL

Apostolic Succession in the Porvoo Common Statement

Unity through a deeper sense of apostolicity

Diss. Uppsala: Uppsala universitet, 2017. 512 s. ISBN saknas

I slutet av 1980-talet togs ett initiativ till att söka ena de nordiska, de baltiska och de brittiska nationalkyrkorna. Detta skedde i samband med mognandet av Europeiska unionen. Som resultat av det ovan nämnda initiativet, publicerades 1993 Borgådokumentet (*Porvoo Common Statement*). Författarna menade sig ha åstadkommit en gemensam ecklesiologisk förståelse och en djupare syn på apostolisk succession som möjliggjorde dessa kyrkors synliga enhet. I ekumeniska dialoger har nämligen en gemensam förståelse av apostolisk succession setts som en av de mest avgörande frågorna för kyrkornas enhet. Efter en debatt inom varje kyrka signerades dokumentet och den så kallade Borgågemenskapen (*Porvoo Communion*) upprättades. Detta är ett konkret resultat av 1900-talets ekumeniska dialoger och ett framsteg i ekumenisk teologi och ecklesiologi.

I sin avhandling undersöker Erik Eckerdal hur det kommer sig att Borgåöverenskommelsen av en del firats som ett stort ekumeniskt genombrott medan andra sett den som en politisk kompromisslösning utan teologisk giltighet. Primärmaterialet har utgjorts av offi-

ciella dokument, artiklar och akademiska publikationer. Syftet med arbetet har varit att undersöka debattens argument och fördjupa förståelsen av Borgåöverenskommelsen.

Eckerdal granskar Borgådokumentet och dess ekumeniska kontext (del I) och Borgådebatten (*the Porvoo debate*) som började i och med det publicerade dokumentet 1993 (del II). Debattens argument analyseras sedan teologiskt för att fördjupa förståelsen av *Borgålösningen* (del III). Slutligen antyds steg till ett fullt förverkligande av Borgågemenskapen (del IV). Det är en omfattande avhandling på strax under fem hundra sidor och ett ambitiöst projekt vars fullbordande är ett viktigt svenskt bidrag till den pågående internationella ekumenikforskningen.

Första delen sätter in Borgåöverenskommelsen i sin ekumeniska kontext. Eckerdal visar hur den ekumeniska metoden stegvis utvecklats från en komparativ metod (Lausanne 1927) till en kristologisk (Lund 1952) och slutligen till en pneumatologisk metod (New Delhi 1961, Louvain 1971 och Lima 1982). Denna utveckling av ekumenisk metod har möjliggjort framsteg i de ekumeniska dialogerna som föregått och lett fram till Borgå. På motsvarande sätt har ecklesiologin i ekumenisk teologi utvecklats. Idén om kyrkan som *koinonia*, som innefattar både kristologiska och pneumatologiska perspektiv, ligger till grund för Borgådokumentet. Tanken är att det ska vara möjligt att både igenkänna sin egen tradition i nya formuleringar av kyrkan och att relativisera konfessionella traditioner. Borgådokumentet skrevs i denna anda av att använda ett gemensamt nytt språk och därmed undvika tidigare polemik och felaktiga tolkningar.

Reformationstiden (1517–1648) resulterade i nationalkyrkor i nära relation till de nationalstater som vid samma tid växte fram. Borgåöverenskommelsen bygger på vad Eckerdal kallar Borgålösningen. Den vill brygga över tidigare konfessionella ställningstaganden och olika förståelser av apostolisk succession och samtidigt återge episkopal succession till de kyrkor som tappat detta tecken i samband med reformationen.

Viktigt för en förståelse av Borgålösningen som medel för enhet är

allt det som dessa kyrkor har gemensamt, som till exempel västkyrkans liturgiska arv, reformationens betoning av rättfärdiggörelse av nåd och ordet och sakramenten som nådemedel. Borgådokumentet använder sig av historia för att visa på hur mycket Borgåkyrkorna har gemensamt, men också för att relativisera särskiljande drag som verkar splittrande.

Borgålösningen bygger på en ecklesiologisk förståelse av kyrka som utgår ifrån helheten. Delarna ska ses i ljuset av helheten snarare än att helheten ska ses utifrån delarna. *Apostolicitet* utgår först och främst från kyrkan. Inom kyrkan finns olika tecken på kyrkans apostolicitet: kyrkans tro och lära, ett sakramentalt liv och ett biskopsämbete som tecken på kyrkans enhet. Teologerna bakom Borgådokumentet pekar på att fasthållandet av den medeltida kyrkans gamla biskopssäten är ett tecken på kontinuitet med den gamla kyrkan.

Alla kyrkor i Borgågemenskapen står i apostolisk kontinuitet, hävdas det i Borgådokumentet. Samtidigt har alla Borgåkyrkor tappat något genom den förlorade enheten och alla har något att bidra med i en återfunnen gemenskap. Därför är en kyrka som under reformationstiden förlorat den historiska episkopala successionens tecken fri att återfå detta tecken utan att därmed förneka sin tidigare identitet, historia och apostolicitet. Den nya enheten sker genom gemensamma biskopsvigningar. Ett enat episkopat blir då ett tecken på en återvunnen synlig enhet.

En väsentlig del av avhandlingen utgörs av en debattstudie av de argument som förts fram för och emot Borgådokumentet och Borgålösningen. Denna debatt började 1993 och avslutades i samband med kyrkornas underskrivande av Borgåöverenskommelsen. Eckerdal visar i sin genomgång av debatten som följde i den engelska, den svenska och den danska kyrkan att lösningen uppfattades olika beroende på kontexten och de uppfattningar som debattörerna utgick från. Inte alla debattörer var övertygande om att lösningen skulle fungera. Medan Svenska kyrkans företrädare skrev under till synes utan debatt och remissförfarande, lades beslutet i den engelska kyrkan ut på en omfattande remiss med noggrann förberedelse.

Den danska debatten ledde till ett bakslag och först 2010 kunde den danska folkkyrkan skriva under Borgåöverenskommelsen, dock även då med förbehåll.

Eckerdal visar att de som gick in i debatten ofta utgick från andra förutsättningar än de som använts för att få Porvoogemenskapen till stånd. Debattörerna kan delas in i två ecklesiologiska huvudpositioner, en 'katolsk' och en 'protestantisk'. Med 'katolsk' åsyftas en grundläggande förståelse av kyrkan som synlig, sakramental och med en betoning av sakramenten och ämbetet. Med 'protestantisk' åsyftas en ecklesiologisk förståelse av kyrkan som primärt osynlig och icke-sakramental. Dessa katolska och protestantiska positioner försvarar den egna kyrkans tidigare ställningstaganden utifrån en konfessionell teologi. Borgådokumentet var dock skrivet för att komma bortom dessa båda positioner och återvinna den enhet som genom kontroversteologins polemiska positioner förlorats.

Att tolka Borgå genom någon av dessa positioner leder därför fel. Hur läser man då ekumeniska dokument? Borgå och den ecklesiologiska lösningen behöver läsas i ljuset av den ekumeniska rörelsen, med dess utvecklade metod och den ecklesiologi som vuxit fram i ekumeniska dialoger och lett till dokument som Maltarapporten *The Gospel and the Church* 1972, Limadokumentet *Baptism – Eucharist – Ministry* 1982 och Meissenöverenskommelsen 1989. Här finns ett stort värde med att läsa denna avhandling. Den ger nämligen läsaren både en introduktion till och en fördjupning av den ekumeniska diskursen.

Avhandlingens tredje del går sedan vidare och analyserar Borgålösningen genom en systematisk genomgång av argumenten som förts i debatten. Detta är avhandlingens teologiska bearbetning av Borgådokumentet. Steg för steg klargör och analyserar Eckerdal de begrepp som använts både i dokumentet och i debatten, visar på vilka positioner som funnits tidigare och idag och hänvisar till de ekumeniska landvinningar som gjorts. Detta gäller tematik som sakrament och sakramentalitet, ämbete och episkopat, apostolicitet och apostolisk succession. Denna analys klarlägger den ecklesiologiska grunden i Borgåöverenskommelsen. Här visar Eckerdal att

han behärskar teologins redskap och kan föra ett resonemang som fördjupar diskussionen om kyrka, enhet och ämbetets betydelse.

Den avslutande fjärde delen visar hur den ecklesiologisk grundsynen i Borgåöverenskommelsen behöver få komma till uttryck i kyrkans mission, ämbete, beslutsfattande, kyrkorätt, kommunikationsstrategier och liturgi. I denna del, som är den mest försiktiga och prövande, syns ändå att Borgågemenskapen har många steg att gå – om den vision för synlig enhet som målats upp i Borgådokumentet ska få konkreta uttryck som tecken på en återupprättad kyrkogemenskap.

I och med att avhandlingen bearbetar så pass svåra och grundläggande teologiska frågor så är den inte lättläst, men det goda språket och argumentationen hjälper läsaren genom texten. För den som på allvar vill arbeta teologiskt med ekumeniska frågor borde detta bli en klassiker och en självklar referensbok. Erik Eckerdal lyfter nämligen på ett förtjänstfullt sätt fram flera av den ekumeniska rörelsens mest aktuella frågor och redogör för en väg framåt.

Torbjörn Toll

JAN ECKERDAL

Kyrka i mission

Att gestalta kristen tro i en efterkristen tid

Stockholm: Verbum, 2017. 175 s. ISBN: 978-91-526-3302-1

Mission har blivit angeläget igen. Inte så att mission någonsin kunnat förklaras oviktigt men det är tydligt att mission på nytt börjat bli riktigt intressant, nu med fokus på mission på hemmaplan. Vår tid kallas allt oftare för en efterkristen tid, eller ännu hellre: en ny tid för mission. Fler och fler engagerar sig nu i frågan om vad som behövs för att stoppa det sluttande plan av siffror för medlemskap som inte bara gäller Svenska kyrkan utan är en gemensam erfarenhet för många samfund.

Jan Eckerdal, stiftsadjunkt i Strängnäs stift och doktor i systematisk teolog med livsåskådningsvetenskap, är en av dem som reflekterar kring mission i vår tid. Eckerdal tar utgångspunkt i frågan ”Vad

gör vi nu?” Frågan är berättigad, samtidigt som den också speglar den verksamhetskyrka som är hans. ”Vad gör vi nu?” behöver med nödvändighet föregås av frågan ”Vilka är vi nu?” Även om Eckerdal börjar med frågan om vad som behöver göras så finns identitetsfrågan också där, något som gör detta till en läsvärd bok om mission.

I sina två inledande kapitel målar Eckerdal upp den scen vi befinner oss på, kyrkans verklighet i Sverige idag. Kyrkan tenderar att röra sig i spänningsfältet mellan att bli förandligad, förvärldsligad och förkyrkligad. Det finns en risk att kyrkan blir allt för andlig, allt för världslig eller allt för intresserad av sig själv och sin egen organisation, och inget dike är att föredra. I stället vill Eckerdal sätta missionen i centrum för kyrkans liv och arbete. I kapitel tre och fyra beskrivs ett nutida exempel på hur detta kan ske. Exemplet är Fresh Expressions of Church, ett missionsinitiativ i den anglikanska kyrkan och metodistkyrkan i Storbritannien. Initiativet, som startade med rapporten *Mission Shaped Church* från kyrkans nationella nivå 2004, har vuxit till ett stort arbete med fokus på att nå de människor som förlorat eller helt saknar en relation till kyrkan. Arbetet sker genom en rad kreativa och för sina lokala sammanhang relevanta, nya uttryck för att vara kyrka.

Trots sitt stora genomslag är det intressant att Fresh Expressions fortfarande lyfts fram i svenska sammanhang, alltid med det tillägget att vi behöver förstå att Sverige inte är England. Eckerdals val av exempel är alltså inte förvånande. Frågan är ändå hur Fresh Expressions kan ge ett konstruktivt bidrag till reflektionen kring mission i Sverige idag. Samtliga uttryck grundar sig på tanken om den lokala förankringen och kulturell relevans, ett kopierande är alltså inte möjligt. Det vi kan lära är framför allt vikten av en teologisk reflektion som tar den rådande kulturen på allvar. Det behövs idag en teologisk reflektion kring mission som står rotad i de svenska sammanhangen. Här ger Eckerdal ett viktigt bidrag i det att han låter resten av sin bok handla om Sverige och de möjligheter och utmaningar som kyrkan står i. Kapitel fem handlar om det efterkristna missionsfältet och det sjätte kapitlet om vad det kan innebära att vara folkkyrka i mission.

I det sista kapitlet, kapitel 7, blir boken riktigt brännande och in-

tressant när Eckerdal tar sig an just den teologiska grunden för mission. Här berörs en av den samtida missionsdiskussionens svåraste frågor: Vad är mest angeläget? Att tala för de traditionella kyrkouttrycken och försvara dem i en ny tid, eller kräver den nya tiden att vi överger det gamla till förmån för något nytt? Är det kanske rentav möjligt att stå på båda benen samtidigt? Här ligger fältet öppet att formulera sig och Eckerdal är på god väg. Han tar upp några mycket viktiga och intressanta trådar kring hur vi ser på gudstjänsten, kyrkomedlemskap och ekumenik. Dock hamnar diskussionen snarare i ett försvar av den traditionella kyrkans förtjänster än i en fördjupad reflektion kring den teologiska förankring som måste finnas i nya uttryck för att vara kyrka. Boken slutar när den börjar närma sig det mest angelägelägna. Det är tråkigt, eftersom det behövs teologer idag som vågar fördjupa diskussionen kring kyrkans uttrycksätt och som kan hjälpa dem som söker en hållbar teologi för nya sätt att uttrycka kyrkan och kyrkans identitet.

Teologin påverkar ecklesiologin. Eckerdal citerar ett ord hos profeten Jeremia om exilen i Babylon: ”Gör allt för att den stad jag har deporterat er till skall blomstra, och be till Herren för den. Ty dess välgång är er välgång” (Jer. 29:7). Kyrkan, menar Eckerdal, är att se som en missionsstation som verkar för den platsens bästa till vilken den blivit sänd. Detta är en bild som säger mycket, men som har sina svagheter. Fokus hamnar lätt på den görande kyrkan, den kompetenta kyrkan, samt på främlingskapet mellan kyrkan och världen. Kyrka i mission är det uttryck som Eckerdal väljer. En sådan kyrka måste rimligen också vara en kyrka som är i världen, i relation. En av utgångspunkterna i Fresh Expressions, och även i andra missionsinitiativ, är det faktum att Gud redan är närvarande på alla de platser till vilka kyrkan tänks vilja nå ut. Betoningen hos Eckerdal av den görande kyrkan och den för världen främmande kyrkan skulle må väl av att balanseras av uttryck som den lyssnande, betjänande kyrkan och kyrkan som en ständigt föränderlig gemenskap.

För den ecklesiologiska diskussionen fäster Eckerdal uppmärksamhet på kyrkans självsyn som en maktkyrka. Denna bild stämmer inte längre, menar Eckerdal. Kyrkan har förlorat kontroll och

inflytande över samhället och dess utveckling och kan därför inte längre agera strategiskt. Kyrkan är inte helt utan makt, men måste hitta andra sätt att påverka tillvaron. Detta är en välfunnen insikt. I det kan den tidigare nämnda tanken om exilen vara till hjälp. Kyrkan befinner sig inte i en tillvaro där hon kan sätta upp spelreglerna, vilket även är sant för ett folk i exil. Kontroll kan inte vara en förutsättning för att vara kyrka och, menar Eckerdal, det är inte heller eftersträvansvärt. Eckerdals resonemang sätter hela kyrkans självbild i gungning på ett välgörande sätt. Tankar av detta slag behöver fördjupas och förankras för att ha bärkraft i förhållande till den koloss som kyrkan fortfarande, åtminstone i sin egen värld, utgör.

Många tankar väcks i denna bok med läsvänligt format. Med sina 175 sidor tenderar boken att bli läst, vilket ju är det viktigaste för en bok som vill påverka och inspirera till fortsatt reflektion och fördjupade samtal. Det är så denna bok fungerar bäst, som en språngbräda för arbetslag och enskilda personer som vill ta kallelsen till mission på allvar men som inte vet var de ska börja. Börja då gärna här och låt sedan reflektionen och sökandet fortsätta. Boken väcker viktiga tankar, ställer många brännande frågor, rör sig på ytan av dessa men djupdyker ibland.

Dock står Eckerdal hela tiden en bit från kärnan. Samtalet om mission tar oftast sin utgångspunkt i kyrkan eller i det rådande samhället, men sällan tar det sin utgångspunkt i Gud. Det gäller även denna bok. I talet om mission idag har *Missio Dei*-tanken på nytt kommit att lyftas fram. Det är Guds mission. Men det stannar ofta vid detta påstående. Inte många tar den fulla konsekvensen av den insikten, utan mission tenderar att bli en kyrkoorganisatorisk fråga istället för en djupt teologiskt formerande fråga. Idag behövs teologer som kan formulera sig medvetet och genomtänkt kring mission för att rusta enskilda människor och församlingsgemenskaper. Eckerdal pekar på flera viktiga områden för arbete och fördjupning och lämnar åt läsaren att ta nästa steg. Kanske är det just här som tanken om *Missio Dei* kan bli verklighet: att låta Gud ta nästa steg, en tanke som tagen på allvar rör kyrkans djupaste identitet och inte minst hennes spiritualitet. Frågan "Vad gör vi nu?" för oss gärna till

handling, medan identitetsfrågan i bästa fall leder oss mot kärnan, djupare in mot Gud. Det är hos Gud vi kan finna svaret på vilka vi är och följaktligen också på vad vi nu ska göra.

Anna Torbrand

HELEN GITTOS & SARAH HAMILTON (RED.)

Understanding Medieval Liturgy

Essays in Interpretation

Farnham & Burlington, VT: Ashgate, 2016. 332 s. ISBN 978-1-4094-5150-1

Gudstjänsten är en viktig men försummad del av mänsklighetens historia. I kristna samhällen har gudstjänsten varit en del av livet, i både helg och vardag, ända sedan senantikens. Den har satt en stark men säkert ofta omedveten prägel på människor – omedveten eftersom den har varit ett självklart inslag i tillvaron. 1900-talets sekularisering har sedan lett till att stora delar av västvärldens befolkning lämnat gudstjänsten bakom sig som en onödigt del av en förlegad tillvaro. Dessa omständigheter har orsakat en blindhet för gudstjänstens historiska betydelse. Det självklara och det vi nyss har lämnat bakom oss ter sig ju ofta mer ointressant än vad det i själva verket är.

De nämnda omständigheterna *förklarar* gudstjänstlivets relativa frånvaro i historisk forskning och historieskrivning men *motiverar* den inte. Tvärtom är behovet att integrera gudstjänstfirande och gudstjänsterfarenheter i historieskrivningen stort. Det har man på senare tid börjat inse. I internationell forskning syns gudstjänst och predikan mer och mer. Det gäller särskilt forskning om medeltiden men även om andra epoker. I denna nya situation, då man önskar förstå gudstjänsten som en del av vår historiska tillvaro och inte bara som en exklusiv aktivitet för ett fåtal hängivna, öppnas det liturgi-historiska fältet också för andra än specialintresserade teologer och filologer. Tvärvetenskap kommer som ett brev på posten.

Den samlingsvolym som recenserar här är ett gott exempel på hur liturgi-historisk forskning blir alltmer mång- och tvärvetenskaplig. Boken har fyra delar. I del 1 beskriver två historiker och en latinist sin liturgi-historiska forskning, sina arbetssätt och erfarenheter. Lati-

nisten är även musikvetare – en inte helt ovanlig ämneskombination. Del 2 består av två artiklar som kritiskt granskar utgångspunkter och erfarenheter i äldre forskning. Här berörs pålitlighet och användbarhet hos både textutgåvor och studier, utifrån det faktum att liturghistoriker av hävd har varit präster med aktivt engagemang i sin samtids praxis och problem, vilket har präglat deras alster. Till exempel har högmedeltidens liturgi negligerats, eftersom högkyrkliga forskare har haft senmedeltidens och reformationens gudstjänst som ideal, medan forskare aktiva i 1900-talets liturgiska rörelse har sökt sina förebilder mycket längre tillbaka i tiden, i urkyrkan och senantiken.

Del 3 innehåller tre artiklar och skapar volymens materiella fokus, som inte är mässan utan ”occasional rites”, dvs. riter vid särskilda tillfällen: dop, kyrkoinvigningar, exkommunikation med mera. Sådana riter är tämligen försummade i traditionell liturghistorisk forskning men präglade på sin tid starkt individens, familjens och lokalsamhällets liv. Del 4, slutligen, handlar om att rekonstruera och förstå praxis. Den innehåller två artiklar, skrivna inte av liturgivtare utan av en arkitekturhistoriker och en teaterhistoriker. Boken slutar alltså med att öppna dörrarna på vid gavel för nya perspektiv på gudstjänst i historien.

Sammantaget är det här en volym som rör om i den liturgivetenskapliga grytan. Den ifrågasätter gammal forskning, tar sig an nya materialkategorier, ställer nya frågor och tillför nya perspektiv. Och den arbetar medvetet tvärvetenskapligt, i ett försök att övervinna det besvärliga problem som i bokens inledning uttrycks så: ”There are enduring divisions between people working on medieval liturgy which are chronological, geographical and disciplinary”. Dessa barriärer kommer det att ta tid att bryta ner, men det måste ske om vi ens ska börja förstå hur gudstjänstfirande har format vår värld. Med böcker som denna har rivningsarbetet börjat.

Stephan Borgehammar

Handbok för predikanter

Homiletiskt direktorium [utgivet 2015 av] Kongregationen för gudstjänstlivet och sakramentsförvaltningen

Stockholm: Veritas förlag, 2018. 142 s. ISBN 978-91-87389-38-2

”En större uppmärksamhet måste ägnas åt hur predikningar förbereds” konstaterade en biskopssynod, och som ett verktyg för detta gav kongregationen för gudstjänstlivet och sakramentsförvaltningen i Rom 2015 ut det *Directorium homileticum* som nu har kommit i svensk översättning av Anders Ekenberg. Direktoriets syfte är att ”framställa predikans syfte så som det beskrivits i dokument från och efter Andra Vatikankonciliet fram till den apostoliska uppmaningen *Evangelii gaudium*”, samt ge vägledning baserad på dessa texter. Boken har följaktligen två delar. En som behandlar frågan om vad predikan principiellt är, och en *ars praedicandi* med korta, behändiga skisser som visar hur predikanten kan närma sig teman och texter under det liturgiska året.

Den första delen beskriver fyra särskilt viktiga aspekter av predikan i ett katolskt sammanhang. (1) Predikan sker inom ramen för liturgin och det får konsekvenser för hur den utformas. Tolkingsnyckeln för predikan ska vara det som eukaristin sedan gör verkligt: Kristi påskmysterium. Rötterna till detta finns i den katolska liturgiska rörelsens strävan att fördjupa sambandet mellan skrifterna och gudstjänsten, vilken utmynnade i Andra Vatikankonciliet vision. Så genomsyrar också gudsfolkstanken direktoriet. Gud talar genom förkunnelsen till sitt folk, som i sin församlade form är Kristi kropp. Genom ordet ska de inte bara undervisas utan också formas. Församlingens uppgift är sedan att bära ut evangeliet i världen. (2) Predikan ska följa katolska kyrkans tre principer för bibeltolkning, dvs. att skriften till sitt innehåll är en enhet, att den ska läsas inom ramen för ”hela kyrkans levande tradition”, samt att det finns en trons analogi där de olika delarna av läran har ett samband med varandra. (3) Predikan är inte det enda som påverkas av synen på Bibeln och liturgin, utan detta ska predikanten själv omfatta och leva ut. Han måste göra Guds ord till centrum i sitt eget andliga liv. (4) Predikan

är till för att åhörarna ska bli djupare omvända till evangeliet. Alltså ska behovet hos dem som predikan riktas till, ”deras kultur och levnadsomständigheter”, avgöra predikans form. Direktoriets betoning upprepade gånger att predikan ska inspireras av och utformas efter behoven i den församling där den ska hållas. Predikanten ska känna sitt folk väl och reflektera över vad som sker i tiden.

Den andra delen av direktoriets visar sedan hur dessa aspekter kan omsättas i praktiken. Författarna är noga med att understryka att detta inte är exempel som kan användas rakt av, utan skisser och antydningar. Principerna för bibeltolkning tillämpas, och det finns rikliga exempel på hur predikans budskap kan återspegla liturgins böner. Här ett smakprov från stycket om fjärde advent:

Under dessa avslutande dagar i adventstiden antar hela kyrkan drag av Maria. Kyrkan präglas av allt som Jungfrun är. Den helige Ande är verksam i kyrkan så som han alltid har varit. När församlingen går in i det eukaristiska mysteriet denna söndag ber därför prästen i bönen över offergåvorna: ”Herre, låt samme Ande, som med sin kraft uppfyllde den saliga jungfrun Maria, helga också dessa gåvor på ditt altare.” Predikanten måste dra samma förbindelselinje som dras i denna bön: genom eukaristin får de troende, genom den helige Andes kraft, i sina egna kroppar bära detsamma som Maria fick bära i sitt sköte. Liksom hon måste de ”skynda” att göra gott mot andra. Då kommer deras goda gärningar, precis som hennes, att överraska andra med Kristi närvaro och få något inom dem att spritta till i dem av fröjd. (s. 73)

”Ingen katolsk predikant kan vara utan handboken”, står det på omslaget. Inte heller den som vill ha en klar och tydlig framställning av katolsk predikan. Därtill är direktoriets generöst utrustat med en lista över kyrkoårets texter, så att även förkunnare i andra kyrkor och samfund ska kunna ha glädje av *ars praedicandi*-delen. Recensenten tänker att även den första, principiella, delen kan vara till uppbyggelse för predikanter i andra samfund. Uppmaningar som att predi-

kanten bör se till att Guds ord har relevans i hans (hennes) eget liv, att han bör dra nytta av de patristiska studiernas landvinningar och läsa kyrkofädernas predikningar, och att han bör lägga gott om tid på förberedelser och bön, har predikanter oavsett samfund alltid nytta av att bli påmind om. Kanske en och annan kyrkoledare också kan känna sig inspirerad av påven Franciskus frimodighet. Direktoriets citerar ur hans *Evangelii gaudium*: en predikant som inte förbereder sig och som inte ber är ”oärlig och oansvarig”, ”en falsk profet, en bluffmakare, en ytlig bedragare” (s. 29).

Författarna menar att dokumenten som ligger till grund för direktoriets ”visar att [Andra Vatikan-]konciliet synsätt i viss utsträckning har slagit rot och växt under de gångna femtio åren. Men de visar också att ytterligare reflexion är nödvändig för att garantera predikan av det slag som konciliet åsyftade.” Vad sådan ytterligare reflexion skulle kunna bestå av visar professorn i liturgi och katolsk teologi vid Yale university, Teresa Berger. I sin bok *@worship. Liturgical Practices in Digital Worlds* studerar hon digitalt förmedlad liturgi. Bland mycket annat observerar hon att denna praxis riktar kritik mot *actuosa participatio*-begreppet som hade sådan stor betydelse i 1900-talets liturgiska förnyelse och vid Andra Vatikankonciliet. Berger konstaterar att det inte är konstigt att digitalt förmedlade liturgiska praktiker ifrågasätter konventionella konstruktioner av *actuosa*-begreppet, eftersom de kom till före den digitala tidsåldern. Men nu finns de, och de synliggör att *actuosa*-begreppet förutsätter modernitetens idé om jaget som något stabilt, bundet, självbestämmande, oinskränkt och orört, samt att detta jag besitter egenskaper som arbetsför (inga fysiska funktionshinder eller sjukdomar), neurotypisk (inga mentala eller psykiska funktionshinder eller sjukdomar) och manligt kön. Digitala praktiker vittnar om en alternativ, postmodern uppfattning om jaget som något flytande, föränderligt, inte hela tiden genusbestämt. Därigenom ställer praktikerna frågor till teologin, till exempel vad *actuosa participatio*, aktivt deltagande, egentligen är (s. 21-23).

Detta resonemang är förstås tillämpligt även på predikan, särskilt i en kyrka som betonar predikans ”oupplösliga samband med

liturgin”. Om nu åhörarna lever i en kultur där levnadsomständigheterna är sådana att det går sitta ensam på bussen till jobbet och i sin smartphone lyssna till en predikan av påven Franciskus, månader efter det att den ursprungligen framfördes, ställer det kritiska frågor till sådant som synen på predikans samband med liturgin och tanken om att Gud i förkunnelsen talar till sitt församlade folk. Då Berger skickligt visar att en mer komplex syn på närvaro och deltagande i liturgin inte är främmande för den katolska liturgiska traditionen (s. 23-26), finns säkert goda möjligheter för ”ytterligare reflexion” även vad gäller predikan.

Frida Mannerfelt

HANS-OTTO KORTH

Lass uns leuchten des Lebens Wort

Die Lieder Martin Luthers

Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung; Beeskow: ortus musikverlag, 2017.
353 s. ISBN 978-3-939922-50-6 (Halle), ISBN 978-3-937788-50-0 (Beeskow)

JØRGEN KJÆRGAARD & OVE PAULSEN (RED.)

Luthers salmer på dansk

Tekst, melodi, liturgi og teologi

Fredriksberg: Eksistensen, 2017. 451 s. ISBN 978-87-410-0175-3

Wittenberg juni 2017. I snart sagt varje gathörn står en guide och berättar om avlatsbrev – för allehanda folk och på allehanda tungomål. Men något saknas: Ingenstans hör man sång. Ändå var de nya kyrkovisorna en viktig del i reformationens spridning och identitetsbyggande. Ett samarbete mellan forskare i Tyskland och Danmark har resulterat i två omfattande böcker om Luthers psalmer: *Lass uns leuchten des Lebens Wort* med Hans-Otto Korth som huvudförfattare och *Luthers salmer på dansk* redigerad av Jørgen Kjærgaard och Ove Paulsen. Viktiga i projektet har även varit Wolfgang Miersemann och Eberhard Harbsmeier. Den tyska boken behandlar 37 psalmer, den danska en mindre, då ”Sie ist mir lieb, die werthe Magd” aldrig varit spridd i Danmark. Psalmerna numreras löpande, sorterade

efter tryckår i Tyskland respektive Danmark och inom samma år i bokstavsordning. Psalmerna får därför oftast olika nummer i de båda böckerna.

De vackert layoutade böckerna innehåller rikligt med faksimil av primärkällor och transkriptioner av text och musik. Den danska är ett självständigt verk fokuserat på psalmernas spridning i Danmark – för deras tidigaste historia är man hänvisad till den tyska. Man har valt två olika upplägg. Den tyska boken har en kort inledning och avslutning medan mycket av de allmänna frågeställningarna kring text, teologi och musik berörs i de enskilda psalmkommentarerna. Den danska inleds med 100 sidor om teologi, liturgi och musik – men kommentarerna är i gengäld kortare och mer schematiska.

Båda böckerna syftar till att presentera källkritiska utgåvor av Luthers psalmer. Mycket har hänt inom forskningen sedan Markus Jennys utgåva från 1985, för musiken inte minst projektet *Das deutsche Kirchenlied (DKL)* som är en kritisk edition av melodierna i tyskspråkiga sångböcker fram till 1620. Korth var medarbetare både i detta projekt och i en källkritisk utgåva av Johann Crügers viktiga *Praxis Pietatis melica*. Båda projekten kommer framställningen tillgodo.

I den tyska boken transkriberas den först tryckta versionen av text och melodi. Utifrån denna grund anges textvarianter i de viktigaste sångböckerna – från avvikande ordval och stavning ända ner till kommatering. Viktigare melodiska varianter kommenteras i texten och mer avvikande melodiutformningar och alternativa melodival presenteras som faksimil av originalkällorna men utan transkription. Även äldre förebilder, som leiser och sekvenser, återges i faksimil eller i transkription. Då det gäller frågan om Luther är kompositör till enskilda melodier konstateras i inledningen att visshet inte kan nås, varefter problematiken oftast lämnas därhän. De båda böckerna är därför inte alltid samspelta. Vem som kan vara kompositör till ”Aus tiefer Not” (nr 5A), oftast tillskriven Luther själv, förbigås i den tyska boken med tystnad. I den danska anges istället Johann Walter (s. 192), en uppgift från Henrik Glahn i *Melodistudier* (1954) som hade varit intressant att få belyst i ljuset av senare forskning.

Den tyska boken syftar även till att ge en inblick i hymnologin som vetenskap, dess problem och metoder. Text och musik ges lika vikt i kommentarerna, som inte slaviskt följer någon mall. Ibland får texten något större utrymme, ibland melodin, vars historia i något fall kastar ljus över framväxten av texten (nr 19, "Mitten wir im Leben sind"). Läser man boken i en följd ger den kronologiska framställningen en bild av repertoarens framväxt, dess förhållande till samtidens teologiska frågor och till Luthers egna skrifter. Ordval och formuleringar i hans nya texter och bearbetningar av äldre hymner diskuteras. Ett återkommande tema är det dialektiska i texterna, retorikens grepp att använda sig av kontraster.

I avslutningen behandlar Patrice Veit hur psalmsången under reformationen bildar grund för dess centrala plats inom den protestantiska kyrkan under följande sekler. Ett appendix innehåller en intressant översikt över tonartsbegreppen under 1500-talet och hur svårt det är för oss, som är präglade av dur/moll-tonaliteten, att förstå karaktärerna hos de olika "tonarterna". Istället för kyrkotonarterna används beteckningarna d-, e-, f- och g-melodik. (Den danska boken använder kyrkotonarternas namn.) Till ett visst modus hör vissa specifika melodiska vändningar. Det innebär att likheter mellan melodier blir ett resultat av att de står i samma "tonart" – försöken att härleda en senare melodi från en tidigare är därför ofta ett fåfängt jagande efter vind.

Båda böckerna saknar i det närmaste helt fotnoter. Särskilt i den tyska vänder man sig ibland mot tidigare uppfattningar vars företrädare inte anges. I några fall får man ingen hjälp att hitta vidare när det gäller intressanta men för framställningen ej bärande företeelser, som nämns inom parentes. Litteraturförteckningen är ytterst selektiv, men så är ju mängden litteratur som man skriver "bottenlös". Endast viktiga hymnologiska standardverk som använts tas upp. Saknas gör så det pågående häftesvis utgivna *Liederkunde*, i vilket den vars intresse väcks för hymnologin kan läsa om andra psalmer än Luthers. Den längre danska förteckningen omfattar litteratur på danska om Luthers psalmer.

"Ehnever der synger en salme, bliver prædikant", skriver Jørgen

Kjærgaard i inledningen. Genom psalmernas ”jag” avskaffas kyrkan som förmedlande länk mellan Gud och människan. Han behandlar kort psalmernas tidiga spridning i Danmark på 1520- och 30-talen fram till Thomissøns psalmbok 1569. Därefter beskriver Ove Paulsen hur Luthers psalmer de första 300 åren fick sin viktigaste spridning som sjungna liturgiska moment, något som bidrog till att höja identifikationen hos gudstjänstdeltagarna. I dag är liturgin en prosaliturgi där psalmer har en fast plats men utan att vara liturgiska led. Att denna funktion försvann bidrog till att en stor del av Luthers psalmer försvann ur bruk. Mads Djernes skissar Luthers syn på musik och melodiernas spridning i Danmark under olika tidsperioder. Där dyker även det omtyckta – men i Luthers skrifter aldrig belagda – ”citatet” upp, där Luther påstås säga att djävulen inte skall ha de bästa melodierna. Uffe Holmsgaard Eriksen ger en kort vägledning till 1500-talsdanska. Boken avslutas med en förteckning över psalmernas förekomst i danska psalmböcker fram till idag och en kronologisk förteckning över psalm- och korallböcker.

För varje psalm återges den först tryckta tyska texten sida vid sida med den först tryckta danska översättningen, för vilken en ordlista underlättar förståelsen. Psalmerna speglar ju även framväxten av ett skriftspråk. Thomissøns psalmbok är oftast den tidigaste källan för melodier till de danska översättningarna. Den är därför huvudkälla för meloditranskriptionerna och antas återspegla de tidigare melodivalen, men man påpekar att fullständig visshet i frågan inte kan nås.

Varje kommentar har fasta avsnitt om text, musik och psalmens plats i liturgin. Förekomsten i senare psalm- och korallböcker anges. Tonvikten ligger med nödvändighet på den första översättningen, men viktiga senare förändringar nämns. Ibland hade man önskat en fördjupad kommentar – i flera fall hade det inte påverkat bokens omfång utan endast fyllt tomt utrymme. Någon gång sägs bara halva sanningen: bättre än ”en senkatolsk sang” skulle vara att nämna sången vid namn (s. 130). En annan detalj: i en bok om den danska traditionen borde nämnas att en av de tidigaste källorna för melodin till ”Jesus Christus unser Heiland” (nr 14) är en dansk handskrift

från 1400-talet. Man kan också fråga sig vad den problematiska benämningen ”tysk folkemelodi” för flera förreformatoriska melodier egentligen står för.

I förordet till den tyska utgåvan framhålls att en kritisk utgåva inte är slutet på utan början till ny forskning. Med dessa båda verk läggs en sådan grund. Redan nu får läsaren stimulerande insikter kring psalmernas framväxt, innehåll och förändring. Inte minst ger utgåvorna möjlighet att sjunga psalmerna i olika versioner – i Wittenbergs gathörn såväl som på andra håll.

Hans Bernskiöld

MARK C. MATTES

Martin Luther's Theology of Beauty

A Reappraisal

Grand Rapids: Baker Academic, 2017. 226 sid. ISBN 9780801098376.

Den välkände amerikanske Lutherkännaren Mark Mattes påpekar i sin inledning till denna nya monografi att skönhet är ett mer eller mindre utforskat ämne inom Lutherforskningen. Även om förståelsen både av musikens och bildens teologiska potential har studerats ingående, inte minst under senare tid, är det på många sätt svårt att se hur skönhet skulle kunna spela en viktig roll i reformatorns tänkande. Det handlar ändå här om en teolog som kämpade med den ”fördolde guden” och betonade ”korsets teologi”, samtidigt som han bröt med en stark medeltida tradition där nåd, merit och skönhet stod i ett nära och harmoniskt samspel med varandra. Mattes egen väg att hävda skönhet som en central dimension inom Lutherforskningen är inspirerad inte minst av tysken Oswald Bayer. I hans efterföljd vill Mattes visa att Luther inte är den ensidigt ”existentialistiske” protestant som forskning efter Kierkegaard har tenderat att ge sken av. Hans teologi är därför inte huvudsakligen att ses som uttryck för individens kamp med Gud. Snarare framträder en ”kosmisk och eskatologisk bredd” som lever av Ordets pågående inkarnation med Kristus som skönhetens norm. Den utgångspunkt som möjligen mer än någon annan sätter sin prägel på Mattes bok

är övertygelsen att rättfärdiggörelsen bildar kärnan i Luthers teologi, samt viljan att påvisa hur dess realitet genomsyrar både dogmatiken och det kristna gemensamma livet som helhet. I metodisk mening utgår han från att Luther primärt är bibelteolog, vilket leder till slutsatsen att det primärt är i bibelutläggande texter som skönhetens betydelse för hans teologi kan undersökas.

I ljuset av denna övertygelse är det måhända inte helt förvånande att bokens inledande kapitel är något mindre intressant än övriga delar. Mattes återanvänder här en tidigare författad översikt av Luthers generella förhållningssätt till senmedeltidens filosofiska landskap. Huvudbudskapet är att Luthers centrala distinktion mellan lag och evangelium inte kan reduceras till tidens filosofiska stridigheter mellan nominalism och realism. När studien här poängterar att skönhet måste förstås utifrån Kristus, snarare än genom analogier med en världens skönhet, är dock anledningen inte särskilt övertygande uttryckt. Det påföljande kapitlet, om godhetens plats i medeltida tänkande och hos Luther, lyckas bättre påvisa det större sammanhang som kan bilda utgångspunkt även för estetiska värden inom teologin. Mattes påvisar hur rättfärdiggörelsen genom tro bildar godhetens brännpunkt och hur Guds handlande i Kristus är den primära form genom vilken det goda blir synligt. Luthers distinktion mellan passiv och aktiv rättfärdiggörelse visar sig samtidigt vara inte bara av etisk och politisk utan även av största estetisk betydelse. Skönhet är då inte ett värde som underlättar eller motiverar människans växande mot gudslighet, men estetiken är en central dimension av den glädje som följer av vad Gud har åstadkommit i Kristus. Dess naturliga och rättmätiga plats är med andra ord inte att på något sätt kompensera människans passivitet inför Gud i rättfärdiggörelsen. Snarare hör den hemma i det aktiva och gemensamma kristna liv där goda gärningar följer som en frukt av Guds handlande.

Den senare åtskillnaden utvecklas vidare i två centrala kapitel som utvärderar skönhetens implicita betydelse i Luthers bibelföreläsningar, av såväl tidigare som senare slag. Inte minst i hans tidiga *Dictata super Psalterium* söker Mattes demonstrera hur en så kallad forensisk rättfärdiggörelselära bildar utgångspunkt för att associera

synd med det estetiskt motbjudande och Guds frälsande verk med skönheten. Tankegången är att Luther vidareför Thomas av Aquinos koncentration av skönhetsbegreppet till kristologin men samtidigt avvisar den ”pankalism” där hela världen kan ses som uttryck för en gudomlig harmoni. En variant av den senare tanken återskapas dock av Luther, men helt byggd på tanken om att det är Guds självutgivande kärlek i Kristus som bildar grund för det skapades skönhet. I hans åskådning blir människan alltmer motbjudande i Guds ögon ju mer hon förlitar sig på sin egen godhet, medan å andra sidan hennes skönhet framträder allt tydligare ju mer hon förlitar sig på Kristi verk i henne själv.

Senare skrifter, som Luthers föreläsningar över Galaterbrevet och Genesis, visar hur medeltidens mest centrala estetiska begrepp – proportion, klarhet, fullständighet – fortsätter att utgöra en fond för hans tänkande. I vissa stycken omvänder han deras inneboende logik, som i utläggningar om hur Kristi skönhet blir allt tydligare ju mer han själv går in i och delar mänsklighetens mest sönderrivna och ”smutsiga” villkor. Samtidigt äger dessa kriterier en positiv betydelse i den antropologi som framträder när Luther utlägger den första människans syndfria villkor i paradiset – före den självförhärjande och syndfulla kärlekens intåg i skapelsen.

När Mattes tar steget från dogmatikens kärnstycken till frågor om musikens och bildens teologi accentueras betydelsen av Luthers kamp mot mer radikala reformatoriska rörelsers inkarnationsteologi. Ett kapitel om musiksynen bygger vidare på välkända teman från senare tiders forskning. Bland dessa finns hur musiken i kraft av sin status som Guds skapelse och gåva ges en mer långtgående positiv värdering och hur evangeliets frihet tänks höra samman med den konstnärliga förmågan att fritt utveckla musikens möjligheter. I kontrast till en reformert präglad ikonoklasm visar Mattes genomgående på den inkarnatoriska satsen *finitum capax infinitum* – det begränsade kan rymma det obegränsade – som kärnstycket i Luthers konstsyn, liturgiska teologi och sakramentslära: Guds verk och dess förkunnelse är alltid knutna till fysiska och konkreta former. Att på andra rent andliga vägar själv söka efter Gud går i motsatt riktning

mot Luthers fokus på Kristus som skönhetsens uppenbarelse samt de konkreta och estetiska former där det glädjefulla budskapet kan föras vidare.

I två avslutande kapitel genomför Mattes en välbehövlig uppgift genom att som en av de första författarna etablera en kritisk dialog mellan Luthers tänkande och inflytelserika paradigmer inom de senaste decenniernas nyvaknade intresse för teologisk estetik. Det rör sig framför allt om den katolska rörelsen "nouvelle théologie" samt dess präglade roll även för olika postmoderna ambitioner att återskapa en förmodern helhetssyn, där skapelsen på nytt ses som en analogi och ett utflöde av Guds skönhet. Å ena sidan argumenterar Mattes tydligt för hur även Luther kunde se hela världen som uttryck för Guds kärlek, vilket ger den en inneboende skönhet som trotsar varje modern "avförtrollad" sekularism. Å andra sidan driver han tesen hur nyplatoniska tankemönster i nyare teologi återskapar en hierarkisk världsbild, där människan och skapelsen ytterst behöver uppstiga bortom det konkreta och materiella för att nå återlösningens fullkomlighet. För Mattes innebär detta i flera stycken att återupprätta den "svärmiska" och distanserade andlighet vilken Luthers kristologi och egen livshållning så tydligt avvisar.

Mattes bok är en viktig händelse i dagens teologiska landskap, med långtgående positiva bidrag att integrera i förnyelsen av ett nutida lutherskt kyrkoliv. Ingen publikation har före denna tagit ett sådant helhetsgrepp på estetik hos Luther och på ett liknande sätt kunnat klarlägga bärande stråk som förenar Luthers teologi och fromhet med hans hållning till (det teologiskt inspirerade) konstnärskapets estetik.

Boken är författad i en tydlig och enkel stil som lättare gör den tillgänglig än mycken annan forskningslitteratur. Mattes stora hängivenhet och djupa förtrogenhet med Luthers skrifter är dess viktigaste grund, men leder också till en exegetiskt utläggande stil som sällan väcker invändningar mot de refererade verken. Behandlingen av både bibelhermeneutik och filosofi gränsar tyvärr återkommande till förenklande och förminskande attityder. Särskilt olycklig är den rent schablonmässiga bild av Immanuel Kant som vid ett par tillfäl-

len används för att skapa motsats mellan Luther och en ”andefattig” modernitet.

I en svensk kontext kan Mattes framstå som företrädare för en gammaldags typ av Lutherforskning. Men om valet står mellan möjligheten att genom en något för apologetisk framställning kunna lära känna lutherskt tänkande på djupet, eller mer ”progressiva” läsningar som inte sällan knappt tycks ha öppnat grundtexterna – då finns det goda skäl att hellre lära känna Luther i sällskap med en författare som Mattes.

Jonas Lundblad

ERKKI MÖRCK

”Guds speleman”, ”Vår Herres kantor”

Albert Runbäck 1894–1974

Distribution: Arkens bokhandel, Lund, 2017. 305 s. ISBN 978-91-7267-394-6

Från 1940-talet och ett par decennier framåt låg sannolikt en trave av körsamlingen *Lauda Sion* på orgelläktaren i varje landsbygdskyrka. Undertiteln ”ett hymnarium för kyrkoårets samtliga sön- och helgdagar” antyder att här hade kyrkomusikern en komplett samling sånger för sin kyrkokör. Utgivare och kompilator av samlingen var Albert Runbäck. Som kyrkomusiker i Båstad 1916–1959 var han väl förtrogen med de många landsbygdsförsamlingarnas svårigheter med både rekrytering och repertoar till sina kyrkokörer. Förordet anger i klartext syftet med utgåvan, att ”framför allt vara till tjänst i de församlingar, där körresurserna äro små”. Satserna var oftast trestämmiga – kanske en anpassning till de bekanta svårigheterna att besätta mansstämmorna – och urvalet sånger relaterades till den aktuella söndagens psalmval, för vilket Runbäck tillsammans med kyrkoherden Knut Peters arbetat fram en lista över lämpliga predikstolspsalmer. Uttrycket ”hymnarium” förefaller vara valt inte bara av ett slags traditionsskäl utan också för att markera sambandet mellan kör- och församlingssången i gudstjänsten.

Runbäckes uppenbarligen starka pedagogiska ambitioner riktade sig även på andra sätt till resurssvaga och kanske understimulerade

kyrkomusikaliska kollegor. I det perspektivet kan man se samlingen *Postludier för kyrkoårets samtliga sön- och helgdagar* som han tillsammans med kollegan Waldemar Åhlén gav ut i tre delar 1936–1938. Också här markeras sambandet med koral och psalmsång: ”Den bästa formen för ett postludium torde vara en bearbetning för orgel av de koraler, som förekommit vid gudstjänsten”. Ambitionen att erbjuda mer lättillgängliga koralsatser än den nya officiella koralbokens 1939, liksom enkla preludier till psalmerna, låg bakom hans delaktighet i arbetet med den av Knut Peters utgivna *Svensk koralbok* 1940. I denna förekom dock en mängd koralsatser som avvek från den stadfästa koralbokens, liksom melodier som överhuvudtaget inte fanns i densamma. Med detta blev Runbäck indragen i en debatt, huvudsakligen utväxlad mellan Peters och biskopen Gustaf Aulén, som varit ordförande i kommittén bakom den nya stadfästa koralboken. Debatten gällde dels verkets titel, dels vad som egentligen var stadfäst som gällande för Svenska kyrkan: enbart melodin eller melodin och harmoniseringen. Debatten bjöd på starka polemiska effekter, säkert i viss mån till båda debattanternas förnöjelse. Titeln *Svensk koralbok* signalerade något slags officiell status enligt Aulén. Peters hänvisning till bokens efterskrift, där det angavs att den utgavs främst för skolans behov, bet inte på Aulén. Stadfäst psalm- och koralbok var fastställda läromedel i den svenska skolan. Debatten huruvida harmoniseringen var officiellt kanoniserad mynnade inte ut i någonting och Peters fråga om även fingersättningen skulle fastlåsas fick inget svar. Runbäck kom lindrigt undan, även om han ställdes till svars för att som deltagare i den så kallade koralriksdagen 1939 ha varit med om att besluta att endast den stadfästa koralboken skulle få användas i skolorna. Runbäcks förklaring var att riksdagen närmast var en kupp där man oförberedd fick ta ställning till en rad frågor som inte hann penetreras. Han kunde till och med påvisa att *Svensk koralbok* på några punkter hade följt det vid riksdagen redovisade materialet, vilket Auléns kommitté inte hade gjort.

Runbäck var en framstående, rikt begåvad organist och erkänd som en av landets främsta orgelexperter. 1930 sökte han tjänsten som domkyrkokapellmästare i Lund. Av 15 sökande utkristalliserades tre,

bland dem Runbäck. Stödd inte minst av Gustaf Aulén, då ledamot av Lunds domkapitel, fick han dettas förord. Ärendet överklagades emellertid på formella grunder, vilket fick stöd av Musikaliska akademien. I sitt yttrande, sannolikt författat av Aulén, över akademiens ställningstagande gav domkapitlet densamma en avhyvling på ett för ett domkapitel ovanligt färgstarkt språk. Detta hjälpte nu inte; Runbäckes avsaknad av viss formell behörighet gjorde att regeringen utsåg Josef Hedar till tjänsten. Runbäck blev besviken, han stannade på sin tjänst till 1959 då han avgick i förtid på grund av konflikt med sin kyrkoherde. Det har sagts att tjänsten vid domkyrkan i Lund kanske skulle blivit alltför tung för honom; han betecknas som klen och känslig. Som person framställs han som stilla och försynt, han hade humor och självvironisk distans. Som debattör visade han knappast några svaghetstecken, han kunde vara både välartikulerad och bestämd i sina ställningstaganden. Hans tid i Båstad gav nu hans kreativa energi friare rum, han kunde utveckla sitt komponerande och på olika andra sätt vitalisera det kyrkomusikaliska livet inte bara lokalt utan långt vidare. De riksbekanta koralveckorna i Båstad från 1933 och långt framöver tycks ha växt fram organiskt ur den musikkultur Runbäck tidigt skapade i Båstad med tideböner i kyrkan, rikt besökta orgelafnarnar sommar- och turisttid och annat.

Runbäck började tidigt komponera och var som komponist verksam nästan ända fram till sin död 1974. Produktionen visar stor volym och stor bredd med kompositioner först och främst för orgel, kör och solister. Bland kompositionerna ingår någon mässa och ett mindre antal verk utanför den sakrala sfären. Huvudinriktningen på hans musikskapande var otvetydigt och klart mot gudstjänsten. Han stod på samma kyrkliga front som Knut Peters och Arthur Adell, som genom *Evangelisk tidegård* 1924 och dess fortsättning återuppväckte den svenska tidebönstraditionen. Runbäck fann i gregorikanen och den lutherska koralen ett för kyrkan och hennes gudstjänst genuint musikaliskt språk. Han var en av de tidigaste företrädarna för den så kallade nysakligheten, dvs. en musikalisk rörelse från 1920-talet som i reaktion mot romantikens subjektivism och individualism strävade efter objektivitet och såg sången och musiken i gudstjänsten som ett

församlingens gemensamma uttryck. Den nya sakligheten karaktäriserades av en strävan ”tillbaka till källorna”. Runbäck kunde därför ibland få stämpeln som konservativ och bakåtsträvande. Hans motstånd mot romantikens kyrkomusik kom underhand att modifieras något.

Allt detta och mer därtill finns beskrivet i Erkki Mörcks Runbäcksbioграфи. Mörck var personligen bekant med Runbäck och har samarbetat med honom på flera sätt. Boken är ett tecken på författarens vänskap med och beundran för det objekt han beskriver, dock inte alldeles okritiskt. Det kan förklara ambitionen att söka få med så mycket som möjligt av vad som skrivits om och av Runbäck. Som främsta och dominerande tryckta källor har tidskrifterna *Kyrkomusikernas Tidning* och *Kyrkosångsförbundet* tjänat. En viktig källa har också varit de bidrag som ställts till förfogande av Runbäcks efterlevande.

I förordet anmäler författaren att han kommer att återge Runbäcks ”många, och ofta ganska långa, inlägg [...] in extenso”, samt att jämförelser mellan dåtid och nutid är ytterst sparsamma. Det stämmer. Resultatet har blivit en bok som kan karaktäriseras som en kronologiskt disponerad excerptsamling. För den som letar excerpter rörande Runbäck är boken säkerligen vällämpad. Men som biografi över Runbäck utgör ”in extenso”-upplägget en belastning genom bokens alltför många tröttande och i sak onödiga citat med överlappningar och upprepningar, allt satt i kursiv stil sida efter sida. Inte så få excerpter är heller av mer än lokalt eller på annat sätt begränsat intresse. Till detta kommer att den strikt kronologiska dispositionen på ett olyckligt sätt ibland splittrar upp vad ett mer tematiskt grepp skulle ha kunnat bidra med. En kritiskt sovrande hand efter den smärtsamma principen *kill your darlings* hade varit motiverad. De många guldkorn som nu göms i excerpternas textmassa hade kunnat lyftas fram och betydligt bättre komma till sin rätt i en analyserande och sammanhållen text. Kronologin kan vara av värde för dateringen av Runbäcks verk, men sambandet med samtidens rörelser och behov berörs knappast. De förklarande utvecklingar författaren gjort på enstaka ställen har dock varit värdefulla för sammanhanget.

Mot slutet av sin bok snuddar Mörck vid den debatt som bröt ut 1969 med anledning av en recension, kritisk mot bland annat Runbäck, av kyrkomusikern Erik Lundkvist. Till Runbäcks försvar uppträdde kraftfullt en rad ledande kyrkomusiker och debatten kom snart att gälla grundläggande frågor om kyrkomusikens väsen och egenart, där Lundkvist starkt och energiskt hävdade den samtida moderna kyrkomusikens företrädare. Den fortsatta debatten faller utanför Mörcks arbetsområde, men det kan vara skäl att erinra om att denna principdebatt just då var särskilt intensiv, om man så vill med Erik Lundkvist och några andra på ena flygeln och företrädarna för den andliga visan – som Lars-Åke Lundberg, Tore Littmarck, Jan Arvid Hellström och Hans Blennow – på den andra.

Utanför protokollet kan likaså erinras om att en process, liknande den ovan nämnda koralstriden, ägde rum i samband med att den provisoriska koralboken till de nya psalmerna i 1937 års psalmbok togs i bruk. Den gällde den koralbok med titeln *Koralbok till den svenska psalmboken*, dedicerad till Haeffner, som gavs ut 1938 av rektorn Josef Lind i Kalmar. Också då uppfordrades Gustaf Aulén att framträda som den officiella koralbokens försvarare.

Per Olof Nisser

PER OLOF NISSER, INGER SELANDER & HANS BERNSKIÖLD (RED.)

Psalmernas väg. Kommentarer till text och musik i Den svenska psalmboken

Band 2: Psalmerna 205–420 av den ekumeniska psalmboksdelen

Visby: Wessmans musikförlag AB, 2017. 652 s. ISBN 978-91-87710-52-0

Det är en kulturgärning av rang som redaktionen och Wessmans musikförlag i Visby har gjort och gör genom nu att ge ut en kommentar till vår nuvarande psalmbok från 1986. En sådan kommentar finns i de flesta psalmsjungande europeiska länder, men har hittills saknats i Sverige. Det har alltså dröjt mer än 30 år, och förfaller man till elakheter kunde man säga att både Svenska kyrkan och Verbums förlag har begått en underlåtenhetssynd.

Desto gladare blir man av att nu kunna ta del av detta verk – som

i sin andra del kommenterar psalm 205 ("Vila i din väntan") till och med psalm 420 ("Herren, vår Gud, har rest sin tron"). Med detta band har således alla de psalmer som Svenska kyrkan delar med de frikyrkliga samfunden kommenterats (alltså psalmerna 1–325).

Vad som framförallt glädjer en läsare av detta verk är att kommentarerna både är så användbara och så gedigna; det vill säga att de för det första har skrivits av eminent sakkunniga personer och för det andra – och kanske viktigast – har skrivits på ett utomordentligt klart och enkelt språk. Textkommentarer har skrivits av bland andra Per Olof Nisser, vilken som sekreterare i psalmbokskommittén, disputerad på en avhandling i hymnologi och som församlingspräst har haft osedvanligt goda förutsättningar att skriva både brukarvänligt och sakkunnigt. Docent Inger Selander, expert på den frikyrkliga sången och en gång knuten till psalmbokskommittén hör också till de synnerligen väl kvalificerade för uppgiften. Dessa båda står, tillsammans med biskop em. Lars Eckerdal, för en stor del av textkommentarerna. Den tredje redaktören, fil. dr Hans Bernskiöld, står för samtliga kommentarer till musiken, vilket får kallas en prestation.

Vad kommentarerna framför allt ger är en beskrivning av psalmens innehåll och form, och i förlängningen av detta hur den skulle kunna fungera i gudstjänsten eller i den enskilda andakten. Ett sätt att förmedla detta innehåll, denna psalmens mening och funktion, är att berätta om psalmens tillkomst, vad som legat bakom skrivandet. Och en sådan berättelse leder kommentarens läsare direkt in i psalmens kärna. Ett exempel på detta är berättelsen om J. H. Newmans "Led, milda ljus" (psalm 275). Här berättar kommentatorn P. O. Nisser hur den sjuke och lätt deprimerade och orolige Newman i juni år 1833 ombord på ett fartyg destinerat till Marseille, i sundet mellan Sardinien och Korsika, skriver psalmen som en bön om ledning för en orolig själ i en orolig tid. En annan typ av tillkomsthistoria är den som Lars Eckerdal berättar om hur psalm 346 "O Gud, du av barmhärtighet" av Paul Speratus kommit till: här får man berättelsen om hur den reformsinnade katolske prästen Speratus 1517 i hemlighet gifte sig med sin Anna, predikade i Stefansdömen i Wien

om att frambära sig själv som ett levande och heligt offer, brännmärkte vad han kallade självpåtagna offer såsom munklöften, och blev exkommunicerad. Så småningom blev han dödsdömd för kätteri, men frigavs plötsligt och förenade sig med Luther i Wittenberg. Här hörsammade han Luthers bön om kyrkvisor, och skrev 1523 ”Es ist das Heil uns kommen her”, alltså parallellt med att Luther skrev ”Nun freut euch, lieben Christen g’mein” (psalm 32 ”O gläd dig Guds församling nu” och i en äldre översättning psalm 345 ”Var man må nu väl glädja sig”). Båda dessa kyrkvisor spreds med flygblad, och står fortfarande tillsammans i tyska psalmböcker – som också i 1986 års psalmbok. Dessa ”tvillingpsalmer” går båda tillbaka på Luthers *Om en kristen människas frihet* från 1520, och Speratus’ psalm har kallats reformationens Marseljäs – så tydligt frambär den kärnan i reformationens teologi, dess avvisande av egna förtjänster som väg till frälsning och salighet.

Ett annat sätt att visa på psalmens mening och funktion är att klargöra hur texten – och musiken – är formade: kommentarerna visar på de litterära och musikaliska medel som författarna – och bearbetarna – har arbetat med för att uttrycka det svårfångade, det komplicerade, något som det inte finns vanliga ord och vändningar för. Sådana kommentarer visar också den skicklighet och omsorg som författare, bearbetare och kompositörer visat när de format verserna och musiken: *Den svenska psalmboken* är faktiskt också en samling vackra visor på svenska. Som sådan påminner vår psalmbok oss om att den svenska lyriken börjar med en psalm: Lars Wivallius’ underbara ”Klagovisa över denna torra och kalla vår” från ca 1641 är en psalm, en bön om regn, och den ska sjungas på melodin till ”Den signade dag”.

På olika sätt för alltså kommentarerna in sina läsare till texternas – eller visornas – kärna, det är en lust och fröjd att läsa alla dessa kommentarer och man önskar av hjärtat att läsarna får lust att använda den eller den psalmen – en psalm som kanske orättvist har blivit bortglömd!

Till det brukarvänliga hör också att förbindelsen mellan psalmen och bibeln klargörs och, om den finns, den mellan psalmen och de

gamla psalmböckerna: i slutet på textkommentaren står vilka bibelverser som psalmen använder och vilket nummer psalmen, eventuellt, har i 1695, 1819 och 1937 års psalmböcker. På så vis kan den nyfikne gå till bibelverserna och se hur författarna och bearbetarna har använt och tolkat bibeln, hur psalmen har förändrats genom tiderna och vad som fortfarande har kraft.

Också den hymnologiska forskningen får sitt: notapparaten och käll- och litteraturförteckningen är utförlig, vilket inte vill säga lite när det gäller en samling visor där många stammar från medeltid och tidigmodern tid, och från andra språkområden än det svenska. Det finns register över alla de svenska kristna samfundens psalm- och sångböcker, inklusive ett över vilka psalmer som är gemensamma för katolska kyrkan i Sverige och den ekumeniska psalmboksdelens 325 psalmer.

Eva Haettner Aurelius

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. ISBN 978-91-7580-842-0

För 15–20 år sedan var festskriften som genre nästan stadd på avskrivning. Idag blomstrar floran som aldrig förr. I vissa kretsar har det blivit mer anmärkningsvärt att inte få någon festskrift än att få en. Förr skilde man mellan festskrift och vänbok. Det görs inte längre. Den läsvärda boken till ärkebiskop Gunnar Weman är både en vänbok och en festskrift, ibland närmast en hyllningsskrift, ibland nästan som en slags minnesteckning medan föremålet ännu lever. Detta förringar dock inte bokens värde. Exempelvis har de här publicerade predikningarna, inklusive John Vikströms direkta, personliga tilltal, på detta sätt bevarats även för en framtida läsekrets, och utgör belysande tidsvittnen. Däremot påminns läsaren gång på gång om svårigheten i att skriva pågående historia, att bedöma förlopp som ännu inte är avslutade, liksom om det som ännu inte kan offentligt

analyseras, till exempel spelet kring Gunnar Wemans utnämning till ärkebiskop. Däremot hade man väl kunnat beröra faderns, domkyrkoorganisten Henry Weman, vänskap och samarbete med Emanuel Linderholm, som redan finns belagd i litteraturen.

De historiskt orienterade artiklarna står sig bäst. Stig Norin skriver om Svenska Jerusalemsföreningens utveckling från judemission till kristet fredsarbete, Oloph Bexell om ett *versus populum*-altare i Uppsala domkyrka 1926 och en medeltida altarskivas öden, Maria Eckerdal om striden kring elevationen och andra kyrkliga bruk, Leif Nordenstorm om arkitektur och gudstjänstliv i Kiruna kyrka, Tiit Pädam om liturgisk förnyelse och den nya kyrkohandboken i den Estniska Evangelisk-Lutherska kyrkan, och Birger Olsson om offentlig högläsning av heliga skrifter. Flera av dem binder samman historia, nutid och framtid. Maria Eckerdal slår fast att Yngve Bri-lioth ansåg att elevationen var romaniserande, medan biskoparna i sitt slutliga uttalande menade att den inte stred emot evangelisk sakramentsuppfattning. Med en träffande formulering konstaterar hon till sist att ”det är också uppenbart att Sven Kjölleström var en betydande faktor i hela oron kring denna fråga”.

Den liturgiska utvecklingen i modern tid ägnas stort utrymme och ibland kritiskt belysande uppmärksamhet. Larsolov Eriksson skriver om ”att arbeta fram förslag till ny evangeliebok”. Under denna något torra rubrik får man veta bland annat att tilläggsdirektivet talade om att ta hänsyn till ”så kallat inklusivt språk --- utan att det närmare preciserades”. Han finner det ”på flera sätt problematiskt. Dels är själva uttrycket väl en felöversättning av det engelska inclusive language, som på svenska borde vara ’inkluderande språk’. Dels ligger i hela begreppet – och saken – en obesvarad fråga om vem eller vilka som ska inkluderas som nu inte är inkluderade eller anses/upp-fattas inte vara inkluderade”. Däremot kommenteras inte närmare kyrkostyrelsens förslag att fem texter från de gammaltestamentliga apokryferna skulle ingå i evangelieboken – en gammal luthersk tradition, som emellertid väckt kritik från biblicistiskt håll.

Stor uppmärksamhet ägnas alltså Wemans egna insatser. Mycket läsvärt är Sven-Erik Brodds bidrag om ”Biskopen som enhetens

tecken och instrument. Gunnar Wemans bidrag till en eucharistisk ecklesiologi”, med utgångspunkt i ”en liturgisk och sakramental händelse under prästmötet i Luleå stift 1989”, närmare bestämt en mässa där stiftets präster koncelebrerade med sin biskop. Syftet var att genom koncelebrationen såväl prästvigda kvinnor som prästvigda män som var motståndare till att kvinnor prästvigs skulle kunna förenas kring sin gemensamma biskop. Brodd sammanfattar att Gunnar Weman genom sin koncelebration med prästerna framträdde ”som en del av en eucharistisk ecklesiologi. Om det var så att biskopen tidigare präglades av ett dominerande kyrkorättsligt paradigm kom detta att nyanseras genom [att] biskopsämbetets sakramentala karaktär lyftes fram.” Artikeln är intressant och, som sagt, mycket läsvärd. Man frågar sig bara hur det hela fungerar om biskopen är en kvinna. Den möjligheten/förutsättningen är sedan länge för handen, och en problematiserad reflektion kring vad det innebär för den eucharistiska ecklesiologin hade varit värdefull att ta del av. Samma fråga kan ställas till Jakob Tronêts artikel om biskopsliturgi, som betonar biskopens tjänst för kyrkans enhet. I Klas Hanssons inledande artikel lyfts registrerat partnerskap, Estoniakatastrofen och flyktingpolitiken (särskilt frågan om kyrkliga ”fristäder”) fram som ”tre stora kriser”. Beträffande Estonia är det för recensenten alltså en gåta hur långt man idag kunnat avlägsna sig från fiskarsamhällets självklara medvetande om havet som en grav.

Karin Johannessons artikel om tankefigurer i Gunnar Wemans griftetal är teologiskt reflekterande: de tre tankefigurer som gör Wemans griftetal ”unika” identifieras som den avlidna människans yttre/inre liv inför Gud/människor resp. hur Jesus Kristus och hans seger över döden gör att människans ”livsdag” omsluts av Guds evighet resp. ”det växelverkande bärarlaget”. Vad jag saknar är den historiska kontexten: litteraturlistan är förvånansvärt kort.

Lennart Edquist ger en lättillgänglig sammanfattning av relationen EFS–Svenska kyrkan och Mikael Löwegren ställer den något överraskande frågan ”Behöver kyrkan verkligen gudstjänstböcker?”. Den visar sig mest vara ett retoriskt grepp. Han pekar på ”myten om det enkla ursprunget” och anlägger ett ekumeniskt perspektiv på

urkyrkoromantiken. Vägen mellan spontanitet och bundenhet vid exakta formuleringar tecknas som en mönsterburet extemporerad liturgi. Den nedskrivna bönen är en "modellbön". Svaret på frågan varför kyrkan behöver gudstjänstböcker blir "för att bevara kyrkans sanna enhet". Därför ska de innehålla "fullödiga ordningar som uttrycker kyrkans tro".

Det ska sägas att flera av de författare som inte skriver med vetenskapliga ambitioner, formulerar detta tydligt. Så inleder Bo Lundmark sin artikel om gudstjänst i Sápmi, "Minnen och reflexioner", med att i brödtexten närmare beskriva dessa som "några lassokast i det gudstjänstfirande Sápmi under ett kyrkoår". Dessa kast är intressanta och fyller väl sin plats. Ännu intressantare hade det blivit om rubriken förmått karakterisera detta gudstjänstfirande. Samma kommentar kan göras om Biörn Fjärstedts i och för sig intressanta "Reflektioner kring liturgisk praxis i Indien". Av dessa artiklar är Caroline Krooks "Förbön i liv och gudstjänst" den mest tilltalande, hon förmår att hålla en stram och tydlig linje även i essän. Hennes katalog över orsaker till att förbönen i gudstjänsten fungerar dåligt är samtidigt tragisk och dråplig. Man behöver inte hålla med om allt, men flera gånger blir man tacksam inför formuleringar som "faran som ligger i att undervisa och informera både Gud och församlingen om läget i världen och närsamhället". Här förklaras "inkluderande språk" som att vi ber "för dem av oss som är sjuka".

Festskriften/vänboken till Gunnar Weman är inte någon särskilt väl sammanhållen bok. Artiklarna är mycket varierande till upplägg och utformning. Det gör den inte mindre intressant. Det finns en charm i det blandade innehållet som påminner om livet självt. Därför ger den många berikande perspektiv, dock utan att egentligen svara på frågan vad det innebär att "hela folket sade Amen".

Anders Jarlert

CHRISTER PAHLMBLAD (UTG.)

Breviarium Scarense (1498)

I. Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek

II. Introduktion. Register

Acta Bibliothecae Scarenensis, 14. Skaras stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 64, 83.

Skara: Stiftelsen Skaramissalet, 2011, 2016. [1044], 296 s.

ISBN 978-91-86681-06-7, 978-91-86681-27-2

I slutet av medeltiden utgavs några liturgiska böcker i tryck av svenska stift. Den bok som behövdes för tidegården, breviariet, utgavs av fyra stift: Linköpings stift 1493, Strängnäs stift 1495, Uppsala stift 1496 och Skara stift 1498. Den enda av dessa tidegårdsböcker som i modern tid givits ut på nytt är Linköpingsbreviarieret, *Breviarium Lincopense*, i Knut Peters berömda edition från 1950-talet. När man har önskat att enkelt få veta något om tideböner i Sverige under senmedeltiden eller har sökt verifiera och identifiera ett senmedeltida liturgiskt citat är det till den utgåvan man har fått vända sig. Den utgåva av Skarabreviarieret som nu föreligger tack vare Christer Pahlmblads och hans medhjälparens trägna arbete är inte en nyutgåva, som Linköpingsbreviarieret var, utan en faksimil. Men tack vare att den är försedd med lika utförliga register kan den användas för samma ändamål och med i stort sett samma lätthet, bara man har lärt sig läsa det vackra senmedeltida typsnittet, uttolka latinet med dess många förkortningar och rätt begripa hur registren fungerar, varom mer nedan.

Faksimilvolymen innehåller, förutom avbildningen av originalet, endast ett kort förord av utgivaren. Man får anta att faksimilen är i skala 1:1 även om det ingenstans anges. Tekniskt sett är reproduktionen god och jämn, tryckt på lagom mjukt och blankt papper. Det sista hela uppslaget i originalet har överhoppats, men man har upptäckt misstaget och inkluderat ett faksimiltryck av bokens båda sista blad i registervolymen efter s. 50, i samma format och med samma kvalitet som i faksimilvolymen. En bokbindare skulle förmodligen kunna lösgöra dem och foga in dem på rätt plats, men man skulle då få kassera originalpärmarna, ett vackert klotband i vinrött med guldtryck. Det vore synd.

Registervolymen innehåller en relativt utförlig introduktion av utgivaren. Ett första avsnitt behandlar basfakta om originalet och dess liturgiska bakgrund. Här finns intressanta reflektioner över det faktum att breviariet förutsätter en användare som är väl inövad i liturgin och kan många texter utantill. Det är alltså inte komplett utan behöver ett mänskligt minne för att fungera. Nästa avsnitt tar upp breviariet som boktyp: att det innehåller en något förkortad version av klostrens tidegård, avsedd för vanliga präster, och att det har fyra huvuddelar: kalendariet, psalteriet, temporalet och sanktoralet.

Psalteriet och sanktoralet behandlas sedan i egna avsnitt. Avsnittet om psalteriet reder ut hur psalmerna har fördelats på de olika tidebönerna under dagen och veckan. Resultatet av undersökningen sammanfattas i en tabell på s. 25 (där uppgiften under Matutin III, "65-67", torde böra rättas till "65, 67").

Avsnittet om sanktoralet formar sig till en liturghistorisk undersökning av helgondagarnas texter i matutinen. Att Skarabreviariets responsorier visar betydligt större överensstämmelse med de tryckta breviarierna från Linköping och Lund än de från Nidaros och Salisbury, eller samtida romerska och dominikanska brevuarier, är intressant men inte överraskande. Mer oväntat (även om det ligger i linje med vad vi redan visste om svensk medeltida liturghistoria) är att läsordningen för matutinen i Skarabreviariet går tillbaka på den läsordning som etablerades inom dominikanorden genom en liturgisk reform 1254-1256. Det betyder konkret att breviariets läsningar ur hagiografiska texter överensstämmer med den dominikanska förlagan på 45 av 48 undersökta helgondagar samt att man i Skara, liksom i dominikansk tradition, fortsatte dessa läsningar under matutinens tredje nocturn i stället för att, såsom brukligt var i sekulär tradition, då övergå till att läsa dagens evangelium och utdrag ur en patristisk homilia över evangeliet. Pahlmblad påpekar vidare att läsningarna i Skarabreviariets sanktorale visserligen är förkortade i förhållande till originaltexterna, men betydligt längre än i samtida dominikanska brevuarier, vilket tyder på en konservativ texttradition.

Skarabreviariet är inte enbart ett breviarium, det är också ett ma-

nuale med ordningar och texter för de prästerliga handlingarna (dop, vigsel etc.) och ett rudimentärt missale. Missalet är för påvert för att det skulle ha fungerat som en sockenkyrkas mässbok, men bör ha varit fullt tillräckligt för en präst på resande fot. Pahlmblad påvisar också innehållsliga likheter med samtida resemissalen.

Det som gör denna utgåva av *Breviarium Scarense* riktigt användbar är de 72 registren, utarbetade av Pahlmblad med bistånd av fil. dr Birgitta Tuvestrand, fil. mag. Håkan Hallberg och teol. dr Jan Svensson. Registrens mångfald beror på att man, liksom i utgåvan av *Breviarium Lincopense*, har valt att göra separata register för varje liturgisk textgenre samt att för alla slags läsningar och sånger ur Bibeln ge två register, ett i bokstavsordning och ett i bibelboksordning. Nackdelen med detta förfaringsätt är att om man söker efter en text men inte säkert vet vilken genre den tillhör så måste man leta på många ställen. Fördelen är överblicken över texter inom en viss genre och möjligheten att enkelt jämföra textbeståndet med det i *Breviarium Lincopense*.

En omständighet som måste ha orsakat registermakarna betydande merarbete är att faksimilen inte har försetts med modern paginering. I stället för sidhänvisningar måste man därför i registren hänvisa till det senmedeltida tryckets egen numrering av ark och blad medelst bokstäver och romerska siffror; exempelvis står invitatoriet *Regem virginum* enligt registret på sidorna CCCXXVIII^r, CCCLV^r, Bb v^r och Bb vj^v. Förutom att dessa hänvisningar är utrymmeskrävande och en notorisk felkälla, eftersom de så lätt missuppfattas och förvanskas, kräver de att man är bekant med hur breviariets blad är numrerade, vilket tyvärr inte förklaras någonstans. De flesta vet kanske att ett upphöjt r betyder 'recto' och ett upphöjt v 'verso', och att detta betecknar fram- resp. baksidan av ett blad. Men de både versala och gemena romerska siffrorna och de både versala och gemena bokstäverna? Här följer en enkel förklaring av hur bladen i de olika delarna av *Breviarium Scarense* är numrerade och hur detta har hanterats i registren:

Brynolf Gerlakssons förord och kalendariet är tryckta på ett ark med åtta blad varav det första är blankt. Numrering saknas. I regist-

ren bortser man från det blanka bladet och hänvisar till dessa blad som [1a^r] till (får man gissa) [7a^v].

Psalteriet, hymnariet, manualet och breviariets innehållsförteckning består av tio och ett halvt ark à åtta blad. Arken är arksignerade, vilket innebär att varje är försett med en gemen bokstav från a till (i detta fall) l. Bokstaven står längst ned på de fyra första rectosidorna i varje ark. Samma sidor är dessutom numrerade med en gemen romersk siffra, där (för att ytterligare komplicera saken) ett ensamt eller avslutande i skrivs j. De första fyra bladen i ark a heter således a (men i registret står a j), a ij, a iij och a iiij. De senare fyra bladen i varje ark är onummerade men benämns i registren logiskt nog t.ex. a v, a vj, a vij och a viij. Det finns enstaka fel i 1498 års numrering, såsom att det på blad a iiij står tryckt c iiij; registren anger den förväntade bokstaven och siffran.

Breviariets vinterdel med sanktorale är folierad med versala romerska siffror från I till CXLVI överst på varje sida. Här finns även arksignering, från a till s, men den används inte i registren. Inga svårigheter här alltså, bortsett från tre feltryck: fol. XXXV heter XXXIX, fol. LIIII heter LIII och fol. CXVII heter CXVI. I registren anges det korrekta numret.

Missalet, som är infogat mitt i breviariet, börjar med kanontavla och kanonbön som upptar 6 onummerade blad. Registren hänvisar till dessa som [1b^r] till (gissningsvis) [6b^v]. Resten av missalet är folierat med gemena romerska siffror från j till xxiiij längst ned på varje sida. Nummer viij och xij saknas och det finns ett blankt blad i slutet som bör kallas [xxiv].

Breviariets sommardel, *Commune sanctorum inter pascha et pentecosten* och den resterande delen av sanktoralet följer. Här fortsätter den av missalet avbrutna folieringen med versala romerska siffror överst på sidorna, från CXLVII till CCCLXIV.

Breviariets *commune sanctorum*, dvs. tideböner för olika kategorier av helgon såsom apostel, martyr, jungfru etc., kommer näst sist, och allra sist finner vi *Notula Brynolphi*, en text promulgerad av Skarabiskopen Brynolf Algotsson med regler för liturgins utförande (utgiven av Dagmar Lagerberg 2016 i boken *Författartradition*

Brynolf). I denna del av *Breviarium Scarense* finns en ny foliering med versala romerska siffror överst på varje sida, från I till XXXIII. Dessutom finns en arksignering längst ned på varje sida, med formen Aa (av utgivaren kallad Aa j), Aa ij, Aa iij, Aa iiij och så vidare. I ark Bb saknas numrering av [Bb ij] och [Bb iiij]. Det sista häftet heter Dd och verkar ha tolv blad, eftersom numreringen går ända till Dd vj, men det går inte att avgöra säkert eftersom det sista bladet med tryck är [Dd ix]. I registren används arksigneringen, eftersom folieringen skulle kunna sammanblandas med det egentliga breviariets foliering.

Den som har läst och förstått ovanstående har också förstått att *Breviarium Scarense* innehåller $8 + 84 + 146 + 6 + 24 + 218 + (\text{troligen}) 36 = 522$ blad eller 1044 sidor. I faksimilen saknas, som nämnts, ett överhoppat uppslag och troligen två blanka blad i slutet. I gengäld finns tre moderna blad: smutstitelblad, titelblad och ett blad med förordet, så sidantalet blir fortfarande 1044.

Det hade varit bra om ovanstående information hade återfunnits i band II. Det hade också varit bra om vissa av registren hade fått en kort förklaring; det är t.ex. inte omedelbart begripligt vad för slags texter som återfinns i det lilla registret *Hymni: strophae finales*. Jag har försökt lista ut det men gått bet. Man skulle kunna tro att det rör sig om de kyrkoårsbundna, doxologiska slutverser som finns i hymnariets hymner, men i så fall är registret långtifrån komplett.

Bortser man från att utgivaren tycks ha haft en överdrivet hög tanke om brukarnas kunskaper och slutledningsförmåga är *Breviarium Scarense* ett utomordentligt användbart arbetsinstrument och därtill ett mycket välkommet tillskott till det ganska blygsamma antalet nyutgåvor av medeltida svenska liturgiska texter.

Stephan Borgehammar

PETER PEITSALO, SVERKER JULLANDER &
MARKUS KUIKKA (RED.)

Liturgical Organ Music in the Long Nineteenth Century

Preconditions, Repertoires and Border-Crossings

DocMus Research Publications, 10. Helsingfors: Sibelius Academy, 2017. 328 s.
ISBN 978-952-329-091-4

1800-talet var ett dynamiskt århundrade för orgelkonsten. Instrumentet underkastades avsevärda tekniska förändringar, där exempelvis seklets industriellt drivna experiment med pneumatik ledde till att tidigare mekaniska konstruktioner kom att bli pneumatiska. Registersvällare och andra tekniska lösningar påverkade i viss mån både hur man spelade och skrev för instrumentet. Parallellt med sekulariserings- och statsmässiga förändringar flyttade orgeln till nya kultur- och samhällsarenor i och med att några av de största instrumenten kom att byggas i konsertsalar snarare än kyrkobyggnader. I skuggan, får man nog säga, av seklets omfattande repertoar av originalkompositioner samt den snabbt växande volymen transkriberade orkesterverk utvecklades även den liturgiska orgelkonsten i intressanta riktningar, både i form av improviserad och utkomponerad praxis. Seklet har historiografiskt dock ofta kommit att betraktats som en period av dekadans, mot vilken såväl modernistiska, nyklassicistiska och historierestaurerande orgelideal under 1900-talet har kunnat ta spjörn. Men vad exakt var det de tog spjörn emot? Vår bild av artonhundratalets orgel- och kyrkomusik har helt tydligt alltför ofta färgats av skarpa utsagor och värderingar från Thomas Laub med flera inflytelserika reformivrare. Dessas ideal kan därmed i sin tur förstås bättre genom en vetenskaplig fördjupning i artonhundratalets liturgiska orgelmusik.

Elva författare bidrar i volymen *Liturgical Organ Music in the Long Nineteenth Century*, som härrör från en konferens som hölls på Sibeliusakademien i Helsingfors i januari 2016. Själva begreppet ”liturgisk orgelmusik” kan naturligtvis betyda många saker, vilket tydligt framgår av bokens bredd av ansatser. Alla definitioner av begreppet måste inkludera både orgelsatser som ackompanjerar, ersätter eller alternerar med sjungna liturgiska texter, sådana som baserats på

liturgiska melodier (oavsett avsedd och senare faktisk tillämpning), jämte improviserade och komponerade komplementära inslag i gudstjänsten och kyrkorummet (med eller utan melodiska eller på annat sätt tematiska kopplingar till specifika liturgiska moment). Boken är ett mycket välkommet bidrag på ett område där kunskapsbildningen ofta är fragmenterad över olika kyrkoriktningar, geografiska områden och musikkulturer. Bidragen håller en hög och jämn nivå och behandlar en rad intressanta frågor som tyvärr inte alla av utrymmesskäl kan diskuteras separat här.

Sverker Jullander bidrar med en analys av Otto Olssons användning av gregorianska melodier som temata i originalkompositioner. Tonsättarens återkommande intresse för dessa melodier slår igenom starkt i hans orgelproduktion. Jullander finner att Olsson drivits av en för det förra sekelskiftet typisk estetisk vision om musik ”som är kyrkomusik och ingenting annat”. Begreppet ”gammalkyrklig”, som kom i svang vid denna tid och blev bestående under hela 1900-talet, står här för något annat än inom 1800-talets kyrko- och teologihistoria, där det snarast kom att betyda ”från tiden före öst-västliga schismen”. Inom svensk kyrkomusik och liturgihistoria blev begreppet i allt väsentligt däremot ett maskerat sätt att tala om medeltida kultur, hos Olsson och andra konkret för gregorianik, skolsånger m.fl. repertoarer. Jullander pekar på hur Olsson i sista satsen av *Credo symphonicum* implicerar trinitarisk peroration i en trippelfuga med en Credo-melodi (Fadern), *Jesus Christus nostra salus* (Sonen) och *Veni creator Spiritus* (den Helige Ande). Olsson går därmed in bland annat i en svensk artonhundratalsstradition av kyrkomusikalisk antikvarianism, efter aktörer som Pehr Frigel, Erik Drake, Oskar Byström och Johan Lindegren.

Den romersk-katolska mässans ”lager”-princip var ett intrikat samspel i den medeltida mässan (medan korpräster eller kantor sjöng vissa delar, lästes eller mässades tyst andra av den officierande prästen). Att denna överlagrade struktur ännu på 1800-talet fortlevde i form av *Missa lecta* (”läst mässa”) är inte obetydligt för orgelmusikens historia, eftersom organister i många generationer haft på sin lott att musikaliskt uttolka, utsmycka och dramatisera mässans

realitet för gudstjänstfirarna i de lästa mässorna. Ofta skedde detta genom improvisationer, men det finns också en betydande repertoar av bevarad komponerad musik för detta ändamål. Jonas Lundblad har tittat närmare på Franz Liszts orgelmusik till mässan, främst *Missa pro organo* (1879) och *Requiem* (1883).

Volymen belyser orgelkultur i vid mening, från i stort sett hela Europa, men en viss tyngdpunkt (fyra av de elva bidragen) finns på finska förhållanden. Organisten och tonsättaren Lauri (Lars) Hämäläinen (1832–1888) var på flera sätt en pionjär inom finsk kyrkomusik, bland annat som kompositör och utgivare av de första de tempore-samlingarna av liturgisk orgelmusik på 1860- och 70-talen. Peter Peitsalo kopplar denna verksamhet till en rad tidsströmningar under perioden i fråga, såsom den identitetsmässiga ”fenniceringen” av den finska kyrkans musik efter avskiljandet från Sverige 1809, samt expansionen av nya kyrkobyggnader och orglar i Finlands finskspråkiga inland. Peitsalo drar uppmärksamhet till det intressanta faktum att Hämäläinens stycken för allmänt bruk i gudstjänsten (”för gudstjänstens början”, ”på festdagar”, vid gudstjänstens slut” osv.) aktivt förhåller sig till befintlig repertoar i den stora lutherska orgelrepertoaren, med konkreta allusioner och emuleringar av verk av J. S. Bach, Mendelssohn m.fl. Hans preludium baserat på Bachs g-moll-fuga BWV 578 är uppenbarligen avsedd att spelas tillsammans med fugan, ett exempel på så kallad ”hypertematisering”, då ju Bachs och hans krets i regel inte tematiskt kopplade sina preludier till de parade fugorna. Peitsalo kopplar utgivningen av första häftet i serien *Orgel-musik till Kyrkan* (1869) till Hämäläinens sökande i konkurrens om den utlysta tjänsten som organist i Nikolajkyrkan i Helsingfors (numera Helsingfors domkyrka), medan senare samlingar kan ses relatera till pågående koralboksdebatter och historiemedvetna reformer. Orgelmusiken av Hämäläinens elev Oskar Merikanto (1868–1924) behandlas i ett intresseväckande bidrag av Jan Lehtola.

Klockarens, kalkantens och kyrkvaktmästarens roller i norra Europa är ett intressant och i många avseenden klart underutforskat kunskapsområde. Samuli Korkalainen belyser de finska och inger-

manländska situationerna under artonhundratalet. De skol- och kyrkohistoriska förändringar som artonhundratalet företedde vad gäller kantorns kyrkliga och samhällliga roll ser väldigt olika ut i olika delar av de lutherska kyrkorna i Nordeuropa. Överlag förefaller bestående yrkes- och ämbetsidentiteter ha överlevt vad som i efterhand framstår som ständigt förändrade ansvarsområden. På finskt område blir utbildningssträvanden för dessa kyrkans lekman-
naämbeten starkt kopplade till idealistiska uppfattningar om att en höjd nivå på församlingssång och orgelspel också förväntas medföra positiva effekter på kultur och samhälle i stort.

Det är ett klokt vägval av volymredaktörerna att använda den rent kronologiska avgränsningen "the long nineteenth century" (i praktiken sjuttonhundratalets slut till nittonhundratalets början) utan att från början utgå från begrepp som "romantik" eller liknande, vilka ofta blir på samma gång både för vidlyftiga och för snäva. Man kan i boken ana ett genomgående mönster av uppvärdering av artonhundratalets orgelkonst i dess hela mångfald, vid sidan av de redan kanoniserade konstnärskapen hos ett antal franska, belgiska och tyska tonsättare. Sammantaget tecknas en vidare kontext innefattande, förutom orgelrepertoar, även levande praxis, interpretation och organologi. Många av de medverkande är samtidigt både forskare och aktiva organister på hög nivå, vilket ger fruktsamt djupkulturella perspektiv, förädlade av erfarenhet och utmejslade genom olika slags tyst traderad kunskap. Förhoppningsvis finner volymen också fram till en läsekrets av såväl musikforskare, musiker och teologer som en orgelintresserad allmänhet.

Mattias Lundberg

Fyra psalmbokstillägg (samlingsrecension)

Sång i Guds värld

Tillägg till Svensk psalmbok för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Antaget av kyrkomötet i november 2015

Helsingfors: Fontana Media, 2015. ISBN 978-951-550-810-2

Svensk psalmbok för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland

Antagen av kyrkomötet i februari 1986. Nyutgåva sammanbunden med tillägget Sång i Guds värld

Helsingfors: Fontana Media, 2016. ISBN 978-951-828-7, 978-951-550-812-6

Virsikirjan Lisävihko

Hyväksytyt kirkolliskokouksessa 4. marraskuuta 2015

Helsinki: Kirjapaja, 2015. ISBN 978-952-288-316-6

100 salmer

Et salmebogstillæg

Fredriksberg: Eksistensen, 2017. ISBN 978-86-410-0001

Kirkesangbogen

København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, 2017. ISBN 978-87-7524-180-4

Den kyrkliga sången har på senare tid berikats med olika psalmbokstillägg i de nordiska länderna. Följande exempel härrör från Finland och Danmark.

I Finland har *Svensk psalmbok för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland* fått ett tillägg antaget av kyrkomötet med titeln *Sång i Guds värld* (publicerat både separat och sammanbundet med psalmboken). Tillägget rymmer 147 psalmer, disponerade på tre huvudavdelningar. Representerade finländska författare är till exempel Fredrik och Karin Erlandsson, Anna-Mari Kaskinen och Ull-Britt Gustafsson-Pensar. Psalmförfattare från Sverige, som Britt G. Hallqvist och Jonas Jonson, är välrepresenterade. Flera finländska psalmförfattare är representerade med vardera *en* psalm, vilket kan tolkas som att det finns flera intresserade psalmförfattare i Finland. Bland tonsät-

tare finner man finländska sådana som Dag-Ulrik Almqvist och icke-finländska som Jaques Berthier, Per Harling och Egil Hovland. Även här är spridningen stor på melodier från enskilda tonsättare. Det internationella perspektivet är markant.

2015 antog kyrkomötet i Finland även ett finskspråkigt psalmbokstillsäg, *Virsiikirjan Lisäviikko*. Tillägget omfattar 79 psalmer fördelade på sex huvudavdelningar. Väl representerade finländska psalmförfattare är Anna-Mari Kaskinen och Pekka Johannes Kivekäs. Både när det gäller psalmförfattare och tonsättare, såväl inhemska som internationella, så gäller för detta tillsäg liksom för det svenskspråkiga att spridningen på enskilda medverkande är välgörande stor.

Båda tillsägen rymmer illustrationer till hjälp vid användning av teckenspråk. Detta initiativ fyller en viktig funktion och representerar en nyansats. Register över gemensamma psalmers representation i de båda tillsägen finns i respektive tillsäg.

I Danmark har ett psalmboktillsäg om 100 psalmer – som heter just *100 salmer* – getts ut 2017. Tillägget har tillkommit genom ett förlagsinitiativ, men genom att fråga allmänhet och kyrkomedarbetare vilka psalmer som de uppfattar som mest använda så tycks tillsäget ha god kyrklig förankring. Häftet är tematiskt uppbyggt och inleds med "Årstiden" och avslutas med temat "Liv och tro". Några av de välkända danska psalmförfattarna är representerade, som Lisbet Smedegaard Andersen, Hans Anker Jørgensen, Holger Lissner och Lars Busk Sørensen. Bland tonsättarna finner man Willy Egmose och Erik Sommer. Icke-danska psalmförfattare är relativt mindre representerade. I övrigt visar psalmtillsäget stor spridning av danska psalmförfattare och tonsättare. Psalmerna visar på en medveten strävan att nå fram till och tolka de problem som är människors problem i dag. Natursymbolerna har fortfarande en fast ställning även i denna moderna psalmdiktning.

Kirkesangbogen är en omfattande ny samling; den rymmer 228 texter med melodier samt en avdelning med "Kommentarer, Temaregister, Forfattarregister, Komponistregister samt Alfabetisk register". Bredden i samlingen är stor, i förordet nämns "overvejende nyere dansk salmemateriale", ett urval klassiska danska sånger, ny-

skrivna psalmer och sånger, ”i vores tids sproglige og musikalske udtryk”, vidare ett mindre urval av kända engelskspråkiga sånger samt kanon- och ”cirkelsange”, enstaka på latin. Man betonar att urvalet skall betraktas som en utvidgning av repertoaren i *Den Danske Salmebog*, därför har man inte tagit med texter från denna men väl några melodier.

Resultatet har blivit en intressant presentation av traditionellt och nytt, internationellt och klassiskt danskt, moderniserade Luther-texter i kombination med nykomponerade melodier. Här finns Bob Dylan och H. C. Andersen, här finns U2 tillsammans med latinska hymner osv. Det inbjuder till berikande läsning och att testa nya melodier. Registret ”Kommentarer” ger en hel del aha-upplevelser och, i varje fall för en icke-dansk, ny kunskap om bidragens tillkomst och kontext; kortfattat visserligen, men inspirerande.

Samlingens titel är alltså inte *Salmebog* utan *Kirkesangbogen*. Det har underlättat vidgningen av repertoaren och öppnat för nyansatser utanför det traditionellt kyrkligt hymnologiska och hymnodiska. Samtidigt anges att materialet är förankrat i dansk kyrklig tradition. Samlingen blir på så sätt ett exempel på i vilken riktning kommande psalmboksarbete kan tänkas gå:

Kirkesangbogen består af både salmer og sange. Hvor salmerne tolker folkekirkens brede evangelisk-lutherske kristendom og overvejende er skrevet til brug i gudstjenesten, tager sangene i højere grad udgangspunkt i en almenmenneskelig erfaring og rummer efter redaktionens vurdering en mere åben kristen livsforståelse. Vi tror, at salmer og sange gensidigt vil kunne supplere hinanden og give mulighed for at sammensætte nye, varierede og spændingsfyldte repertoarer, der kan formå at inspirere vante og mindre vante kirkegængere (s. 6-7).

Sven-Åke Selander

MARGARETA RIDDERSTEDT

Vackert och värdigt

Liturgiska textilier från svenska ateljéer 1880–1930

Diss. Stockholm: Stockholms universitet, 2017. 378 s. ISBN: 978-91-7649-793-7

Vackra och värddiga skulle de vara, de liturgiska textilier som Margareta Ridderstedt beskriver i sin avhandling *Vackert och värdigt*. Vacker och värdig är också boken som nu föreligger, omfattande och därmed stor och tung, tryckt på bra papper, tvåspaltad och försedd med många bilder, naturligt eftersom det är konst och hantverk som beskrivs i boken. Eftersom det är en bok man gärna vill bläddra i och återkomma till, hade det varit ännu bättre om den varit inbunden, vilket väl ekonomin satt stopp för.

Boken och disputationen är ett flerårigt och stort projekt som Ridderstedt nu slutfört. Arbetet fyller ett tomrum. Ingen har tidigare så omfattande beskrivit den rätt märkvärdiga och i hela Svenska kyrkan genomförda förnyelsen av den liturgiska skruden. Märkvärdig är denna förnyelse, eftersom den innebar att de liturgiska textilierna från och med artonhundratalets slut mestadels är formgivna av svenska konstnärer och tillverkade i svenska ateljéer, men också därför att den innebär en återgång till en mycket rikare liturgisk skrud i de svenska kyrkorna. En liknande och så omfattande utveckling finns inte under den tiden i de andra nordiska kyrkorna.

Som avhandling hör boken hemma både i textilvetenskapen och i konstvetenskapen. Genom sitt arbete vid Riksantikvarieämbetets textilenhet har Ridderstedt kommit i beröring med många av kyrkornas textilier, både de som bevaras i kyrkorna och de som numera finns på museer.

Margareta Ridderstedt beskriver hur den svenska textilkonst som växer fram mot slutet av 1800- och början av 1900-talen i hög grad berörde kyrkans textilier och hur mycket av det som skapades var liturgiska textilier. Den nya konsten och det gamla hantverket förnyade kyrkornas textilier, samtidigt som en liturgisk förnyelse krävde ett nytänkande kring kyrkans skrud.

Ridderstedt identifierar orsaker till objektens tillkomst och pro-

duktionen av dem. En stor del av arbetet med boken har utförts i olika arkiv. Med hjälp av beställningsregister, kassaböcker, skisser och fotografier, utställnings-kataloger och korrespondens har ett stort antal mässhakar, antependier och andra liturgiska textilier kunnat identifieras, en förutsättning för att kunna jämföra olika grupper av textilier, olika konstnärer och tendenser inom ikonografi och estetik.

Trots att det är textilier som undersöks är det inte textilteknik som särskilt diskuteras, utan textiliernas konstnärliga värden och deras plats i liturgin och i kyrkorna.

Textilierna befinner sig i skärningspunkten mellan konst och konsthantverk. Under perioden som Ridderstedt undersöker, 1880–1930, finns starka rörelser för att framställa bruksföremål konstnärligt.

Man talar i Tyskland om "Angewandte Kunst", i England om "Arts and Crafts", på franska om "Art Décoratif". I Sverige skriver Ellen Key om *Skönhet för alla*. De brukade föremålen skall inte bara vara funktionella, utan också vackra.

De liturgiska textilierna skapas med hänsyn till att de skall brukas i sitt speciella sammanhang, i en viss lokal och med viss funktion. Deras yttre form är redan bestämd, om det också finns viss möjlighet till variation, beroende på både plats och tid. Textiliernas plats i rummet är också bestämd: antependiet täcker hela eller en del av altarets front mot församlingen, predikstolsklädet hänger framför predikstolen, mässkruden bärs av prästen, som inträder från sakristian och träder för altaret, där han oftast vände ryggen mot församlingen – alltså är det ryggsidan av mässhaken som dekoreras mest. I större kyrkor var det inte ovanligt att två präster tillsammans trädde inför altaret, ofta då iklädda likadana mässhakar.

Föremålen är i centrum i Ridderstedts undersökning, men hon berättar även om de sociala nätverken kring deras tillkomst. De som tillverkade textilierna var huvudsakligen kvinnor. Det var kvinnor som ledde ateljéerna, (ofta) kvinnor som gjorde skisserna, andra kvinnor som tolkade skisserna. I kapitlet VIII, Hantverkets betydelse, hantverkarnas betydelse, skildras brodoserna och deras mer eller mindre självständiga tolkningar av skisserna. Appendix I innehåller

biografier över ateljéledarna–direktriserna, andra konstnärer (tolv kvinnor och en man), och några brodöser.

I Kapitel II presenterar Margareta Ridderstedt fem stora ateljéer, som tillverkade kyrkliga textilier under de femtio år som avhandlingen omfattar, och de konstnärer som var verksamma där. Dessa ateljéer var Ersta paramentförening (1880–1966), Göteborgs paramentverkstad (1883–97), Föreningen Handarbetets Vänner (1874–), Textilateljé Licium (1904–) och Ateljé Libraria (1912–2005).

När dessa verkstäder etablerades hade de flesta svenska kyrkor ett bestånd av antependier, mässhakar och kalkkläden, de flesta av svart sammet med ett stort kors av silverband, med törnekrona och ibland strålkran på ryggsidan, och på framsidan en silvertriangel i vilken Jahve är inskrivet med hebreiska bokstäver. Ryggkorsen står på en Golgatakulle och ofta med tre stora spikar i kullen. Där finns också ofta ett palmblad och en olivkvist. Det var också vanligt med röda mässhakar i motsvarande utförande, av sammet och med gulddekorationer. Om det fanns mässhakar i andra färger var dessa oftast ännu äldre än de svarta och röda från 1700- och 1800-talen.

Ersta paramentförening bildades 1880. De första beställningarna samma år rörde ”altaruspsättningar”, antependier, bokdyna, altarduk och kalkkläde, den första hela uppsättningen i rött. Broderierna utfördes efter tyska förlagor. Redan nu börjar färgerna komma, grönt 1886, violett 1887, vitt 1901, men endast på altarkläden.

Mässhakar började man tillverka 1900. Den röda färgen var vanlig, men även vita och violetta mässhakar tillverkades på Ersta på 1900-talet. Mässhakarnas form är den raka, långt in på 1920-talet.

Göteborgs paramentverkstad bildades 1883, och drevs efter nedläggning 1897 vidare av brodösen Elisabet Bastholm. Man broderade efter förlagor på altardukar och köpte in mässhakar från Frankrike, som man sedan broderade på. Antependier och predikstolskläden i alla fem liturgiska färger inskaffades redan 1892 till Falkenbergs nya kyrka. Svarta, violetta och röda mässhakar tillverkades eller importerades från Paris.

HV, Handarbetets Vänner, grundat 1874, var en professionell ateljé, med avlönade konstnärinnor och brodöser. Här använde man

inte färdiga förlagor. Hanna Winge och Agnes Branting initierade på 1880-talet den sakrala produktionen. Nu blir konstnärerna i ateljén viktiga. Även HV ägnade sig under den första tiden åt altarets textilier. De första mässhakarna som tillverkades på HV var ett par mörkt violetta sammetsmässhakar till Johannes kyrka i Stockholm 1903.

Licium grundades 1904 av Agnes Branting och brodösen Mimmi Börjeson. De första antependierna och mässhakarna var röda, men också svarta antependier beställdes snart. Under Liciums första 26 år tillverkades 545 antependier och 464 mässhakar. De levererade textilier till alla svenska landskap och hade den största produktionen av ateljéerna under 1900-talet.

Libraria växte fram ur en ”Permanent utställning av kyrklig konst” 1912, slogs samman med Licium 1920 och skilde sig från Licium 1923, då Aktiebolaget Libraria bildades. Dokumentationen från de tidiga åren är bristfällig. Före 1920 finns endast tre säkert dokumenterade mässhakar, men produktionen under trettioalet var omfattande, av både antependier och mässhakar.

I Kapitel III ”Fakta kring textilierna” behandlar Ridderstedt produktionens omfattning, vilka beställarna var, materialen och de tekniska kännetecknen. Det är i arbetet med materialen som Margareta Ridderstedt finner de svenskritade sidendamasterna från Venedig, en upptäckt som fick henne att för en tid att lämna arbetet med *Vackert och värdigt* och resulterade i boken *Veneziansk sidendamast*, 2008.

Kapitel IV ”Fördjupningar” ägnas åt fyra särskilda kyrkors skrud och den ekumeniska biskopsskruden i Uppsala. Uppenbarelsekyrkan i Saltsjöbaden och Engelbrektskyrkan färdigställdes 1913 och 1914 och ritades av två olika arkitekter, som tillsammans med textilkonstnärinnorna på Licium respektive HV också står som konstnärliga upphovsmän till den textila skruden.

När Vreta klostrets kyrka restaurerades 1915–17 beställdes röda mässhakar från Licium, vita 1925–26, och gröna 1929–30.

S:t Lars kyrka i Linköping fick genom en donation två röda mässhakar 1926, gröna 1928, svarta 1930, violetta 1931 och vita 1932, också från Licium.

Dessa fyra kyrkor beställde mässhakar parvis. Seden att två präster samtidigt trädde för altaret vidhölls.

Den sista avdelningen av kapitlet ägnas den så kallade ekumeniska biskopsskruden i Uppsala, beställd för Nathan Söderblom och det ekumeniska mötet 1925.

Kapitel V behandlar ”Liturgiska färger”, Kapitel VI ”Symbolvärld, motiv och texter” och Kapitel VII ”En religiös tankevärld i textilt utförande”.

Kapitel VIII ”Hantverkets betydelse, hantverkarnas insatser” behandlar brodöserna och deras arbete, brodösernas och ateljéernas ”handstil”. Här finner vi också uppgifter om hantverkarnas ekonomiska och sociala villkor.

I Kapitel X ”Olika nätverk” finns uppgifter om de sociala nätverken: mellan individer, mellan konstnärer och beställare, mellan donatorer och mottagare.

I Kapitel IX ”Onödig prakt eller glädjefylld skönhet?” upptas faktorer som lett till den textila skrudens förnyelse och omfattning i svenska kyrkor. I grunden ligger att reformationen aldrig förbjöd användandet av de textilier som fanns, och att den textila skrudan även i fortsättningen användes och förnyades. Liturgiska strömningar från Wilhelm Löhe i Neuendettelsau, från Herrnhut och senare från England påverkade svenska teologer och präster och väckte nytt intresse för liturgiska färger och det rätta bruket av altaret och mässhaken.

Boken innehåller även en Summary, Litteratur och källor, Appendix I: Biografier, Appendix II: Tabeller kyrkor, Appendix III: Tabeller över motiv och texter, Bildförteckning, Personindex och Kyrkoindex.

Jag inser att Margareta Ridderstedts uppdelning av stoffet i flera kapitel är nödvändig då ett så omfattande material skall belysas, men frågar ändå om något annat hänt med stoffet om varje ateljé istället följts kronologiskt. Vissa personer förekommer i de tre största ateljéerna och därför återkommande i hela boken. Konstnärerna Branting, Carin Wästberg, Hanna Winge och Sofia Gisberg förekommer alla på många sidor. Agnes Branting finns på HV från 1883, var direktis

för HV 1891–1904, bildade Licium 1904 och ledde det samman-
slagna Licium och Libraria 1920–1923. Förmodligen är bläddrandet
ofrånkomligt, eftersom materialet är så rikt.

En liten anmärkning till Appendix II: kyrkorna som fått ny skrud
har av någon anledning fått landskapsbeteckningar. Kanske är detta
ett system från äldre arkiv, men det kan ju ändå göras rätt. Göteborg
ligger i Västergötland, således även kyrkorna Carl Johan, Masthug-
get och Hagens kapell, Tjolöholm ligger i Halland och Gustavsberg
i Uppland.

På något eller några ställen finns en not till *Geijer, A, 1929*. Hän-
visningen är till en artikel i en tidskrift, vilket inte framgår.

Vackert och värdigt är en rik bok, säkert så nära man kan komma
en uttömmande beskrivning av femtio gyllene år i svensk liturgisk
skruds historia. Det arbete som Margareta Ridderstedt lagt ner i
många arkiv och i museer, kyrkor och kyrkoarkiv är mycket omfat-
tande. Boken är resultatet av en trägen forskning. Hon har också
sammanfattat allt detta på god svenska och illustrerat med många
bilder, en absolut nödvändighet för läsaren.

Karin Oljelund

MARIE ROSENIUS (RED.)

Det kyrkliga språket i teori och praxis

Studia Theologica Practica Umensia, 1. Umeå: Umeå Universitet, 2017. 150 s.

ISBN: 978-91-7601-805-7. ISSN: 2002-777X

Det är sällan som det uppstår en ny svensk teologisk skriftserie, och
i synnerhet inom ämnet praktisk teologi. Men nu har det hänt. År
2017 publicerade Umeå Universitet den första årliga antologin i *Stu-
dia Theologica Practica Umensia*. Skriftserien visar att teologer, knutna
till Umeå Universitet, deltar i utvecklingen av teologi i Sverige,
och i synnerhet vill man göra det genom en signifikant betoning av
samspelet mellan teori och praxis.

Första antologin i skriftserien har en bred repertoar, men med
en sammanhängande tematik. Ändå kan varje artikel läsas som ett
självständigt bidrag. Målsättningen är att kommande skrifter ska

ha ett motsvarande upplägg. Den nya serien har en redaktion som beslutar om vilka artiklar som ska publiceras sedan de granskats av två oberoende forskare (*double blind peer review*).

I ett allt mer digitaliserat samhälle bör noteras att skriftserien saknar (än så länge?) en digital publicering, parallellt med den tryckta. Utgivarna aviserar dock att vid sidan av den årliga tryckta boken kommer man att använda digital publicering med öppen tillgänglighet ”när så är möjligt”.

Det sammanbindande temat för första antologin är ”Det kyrkliga språket i teori och praxis”. Valet av tema återspeglar medvetenhet om de intressanta perspektivskiften som nu pågår inom humanistisk språkforskning bortom traditionell språkvetenskap. De sju artiklarna ställer förtjänstfullt språkfrågorna i centrum också för forskning inom praktisk teologi, och då särskilt inom tre av dess många delområden: *liturgik*, *homiletik* och *ekumenik*. Dessa tre områden får strukturera den här recensionen av antologin.

Inledningsvis vill jag ge några exempel på den vidgning av frågan om språk som präglar antologin. I artiklarna kallas studieobjektet för ”det kyrkliga språket”, ”kyrkska”, ”börens språk”, ”handbokens texter”, ”*the embodied sermon*”, och så vidare. Dessa preciseringar av vad som undersöks visar på förändringens vindar i forskningen. Det är inte ett sökande efter ett religiöst språk i allmänhet eller studier av språkssystem i sig, som om det vore en naturvetenskap. Studiet av språk har fått signifikanta sociala, rituella, performativa, konkret lokala, emotionella, kognitiva och filosofiska perspektiv. Därmed får tanke, känsla och handling plats i det kyrkliga språket.

Språkets mångtydighet lyfts också fram i antologins artiklar genom nyckelord som identitetsformande, meningsskapande och kulturbärande. Även den gamla retoriska synen på språk inom homiletiken kompletteras här genom dialogiska teorier som aktualiserar språkets existentiella funktion. Språk påverkar både tänkande och handling.

Tre av de sju artiklarna lyfter fram språkfrågor inom *liturgik*. Peder Thalén skriver om så kallat inklusivt språk utifrån Svenska kyrkans nya handbok och den språksyn som direktiven till det projektet speg-

lar. Genom jämförelser med vardagsspråk problematiserar Thalén handboksarbetets ambitioner att skapa större delaktighet genom "kosmetiska" förändringar på ordnivån. De konkreta exempel på texter i handboken som Thalén analyserar visar att handbokskommitténs syn på språket förbiser ordens/satsernas mening och deras användning. Man vill närma sig vardagsspråket, men gör det på fel sätt. Orden är ju i liturgin inbäddade i en konkret situation, därför efterlyser Thalén en "av-abstraktifiering" av det kyrkliga språket genom en "prövning mot det alldagliga språkets roll i mänsklig kommunikation".

Bokens redaktör, Marie Rosenius, återvänder i sin artikel till sin doktorsavhandling om lokal gudstjänstpraxis i Luleå stift 1990–2009, då det skedde stora organisationsförändringar inom Svenska kyrkan. I artikeln diskuterar Rosenius *ordo* (struktur) i den liturgiska teologin och i kyrkans organisation som ett slags teologiskt kroppsspråk.

Den tredje artikeln med anknytning till liturgik är skriven av exegeten David Willgren och behandlar den identitetsformerande roll som börens språk har i liturgisk praxis. Bön är inte bara människors ord riktade till Gud, utan orden har också ett horisontellt perspektiv. Genom exempel på böner från första och andra templets tid inom judendomen visar Willgren hur börens språk bidrar till formandet av olika slags sociala identiteter.

Tillsammans visar alltså dessa tre författare att liturgins språk kan undersökas med hjälp av olika teoretiska perspektiv – språkfilosofiskt (Thalén), som gestaltad teologi (Rosenius) och bibelvetenskapligt som historisk-kritisk exegetik (Willgren). Denna ämnesövergripande karaktär kännetecknar numera forskning inom praktisk teologi. Den tidigare kyrkohistoriska dominansen är överspeland, men det har skett utan att de historiska perspektiven i forskarämnet nedvärderas eller negligeras.

Två av de sju artiklarna hör hemma inom *homiletik*. Thomas Girmalm och Tord Larsson lyfter fram predikan som korporativ talhändelse. Girmalm gör en historisk-systematisk omläsning av den internationellt spridda boken *Predikan – en principiell studie* (The

Living Word), skriven av Gustaf Wingren 1949 (1960). Artikeln är skriven på engelska. Enligt Wingren utgör varje predikohändelse en konkret situation, då Guds/Bibelns ord kommer ”i svang” (Luther) i och genom predikantens ord. Girmalm menar att den beskrivningen uttrycker en inkarnatorisk syn på predikan, alltså att den betraktas som en fortsättning på det gudomliga människoblivandet och inte som en särskild metod. För att kvalificera denna förening mellan gudomligt och mänskligt använde Wingren begreppet *communicatio idiomatum*. Girmalm hävdar att boken också speglar praxisvändningen i Wingrens teologiska arbete. Predikan som en ecklesial praktik blev utgångspunkten för Wingrens teologiska reflektioner.

I antologins sista artikel gör Tord Larsson en analys av språket i den inträdespredikan som kyrkoherde Pehr Hagström höll i Skellefteå församling den 4 maj 1749. Larssons analyserar denna predikans relation till bibeltexten, till kyrkliga språknormer och till retoriska ideal. Resultatet blir en kulturbild av predikospråket vid den aktuella tiden.

Två andra artiklar i antologin undersöker språkfrågor kring *ekumenik*, en disciplin som i Sverige räknas till ett delområde både inom praktisk teologi och inom missionsvetenskap. Den ena artikeln är skriven av bibelvetaren David Wiljebrand och handlar om ekoteologins språk, framför allt vilken roll som metaforer spelar i det språket för föreställningar och moraliskt handlande. Det är inte självklart att klassificera den artikeln inom forskningsområdet ekumenik. Författaren själv ser ”grön teologi och praktik” som ”interdisciplinär”, men han konstaterar också att den ekumeniska rörelsen har identifierat miljö- och klimathoten som en stor utmaning för kyrkorna. Det är även intressant att begreppet ekumenik ordagrant betyder kyrkans relationer till den bebodda världen (*oikoumene*), dit frågor om hållbar utveckling utan tvekan hör.

Den andra ekumenikartikeln är skriven av Erik Eckerdal, och den handlar om olika språkverkstäder som enhetssträvanden skapade för att reparera den omfattande språkförbistring mellan kyrkosamfund och kyrkliga traditioner. Eckerdal argumenterar för att kyrkoskiljande olikheter av språklig karaktär har tilltagit genom den

”konfessionalisering” som växte fram efter kontroverserna inom västkyrkan på 1500-talet. Titeln på hans artikel är fyndig – ”Att övervinna Babylon” – och innehållet i artikeln visar initierat på språkets problem, utmaningar och möjligheter i ekumenisk praxis. Eckerdal öser här ur sitt stora forskningsarbete kring den luthersk-anglikanska kyrkogemenskapens tillkomst och reception med utgångspunkt i Borgåöverenskommelsen.

Sammanfattningsvis konstaterar jag med glädje att den första boken i den nya skriftserien speglar vad som händer inom teologin när språk sammanförs med praxis. Artiklarna vittnar om en dynamisk frigörelse från en tidigare självpåtagen begränsning av språk som något entydigt och givet syntaktiskt-semantiskt system som utgjort basen för språkets praktiska användning. I denna antologi förenas reflektioner om det religiösa/kyrkliga språket med studier av ecklesiala praktiker och den mänskliga kulturen.

Sune Fahlgren

Tre databaser för psalmer (samlingsrecension)

Den Norske Kirkes salmedatabase

Den norska kyrkan i samarbete med Eide forlag, Vigmostad & Bjørke AS.
Tillgänglig: <http://www.gudstjeneste.no>

Den danske salmedatabasen

Psalmnätverket Syng Nyt. Tillgänglig: <http://www.salmedatabasen.dk>

Canterbury Dictionary of Hymnology

Canterbury Press. Tillgänglig: www.hymnology.co.uk

Nätbaserade databaser med sökfunktioner har närmast blivit en självklarhet i vår tid. Det är en ovanlig syn idag att en bokhylla pryds av Nordisk familjeboks eller Nationalencyklopedins vackra skinnband. Nu går vi till vår dator eller läsplatta och ”googlar” fram de uppgifter vi söker. Databaserna är en fantastisk resurs som förenklar och skyndar på processen vare sig vi planerar föredrag, förbereder

gudstjänster eller ägnar oss åt forskningsarbete. Det är svårt att tänka sig att vara utan denna resurs.

I fokus för denna recension står tre databaser som innehåller psalmer och information om dessa. Det som är viktigt när jag närmar mig en databas är dess funktionalitet ofta i dessa sammanhang uttryckt med ordet ”användarvänlighet”. Bedömningar av innehållsliga kvaliteter låter sig knappast göras. Två av dessa databaser upptar psalmer med text och melodi, dels från av kyrkomöte antagna psalmböcker, dels nya psalmer av skiftande kvalitet. Dessa två databaser har mycket begränsad bakgrundsinformation till psalmerna. Den tredje databasen har tvärtemot en mängd bakgrundsinformation om 2500 psalmer och därtill en rad artiklar med hymnologiskt fokus i allmänhet, författade av mer än 400 författare. Det är följaktligen vad man hittar och hur (lätt) man hittar det man söker som primärt kommer att stå i fokus för denna recension av en norsk, en dansk och en engelsk databas.

Målgruppen för den danska och norska databasen är präster, kyrkomusiker och andra i församlingstjänst och syftet är att förse dessa med redskap för praktiskt gudstjänstarbete. Den engelska databasen vänder sig till den hymnologiska forskaren. Den som förbereder en gudstjänst har inte mycket att hämta där, såvida det inte gäller en psalmafton eller något liknande.

Den norska ”salmedatabasen” etablerades i oktober 2017 i samband med den norska kyrkans *Trosopplæringskonferans*. Psalm-databasen ingår i en mer omfattande webbplats *Den norske kirkes gudstjenestebibliotek* där man förutom att ta del av psalmer erbjuds gudstjänstordningar, texter, liturgisk musik för gudstjänster m.m. För att komma åt webbplatsen krävs ett abonnemang. Om man vill använda något material från webbplatsen skall detta registreras på den gudstjänst eller annan aktivitet den är avsedd för. Församlingen betalar sedan på årsbasis för användningen av webbplatsen i förhållande till antalet gudstjänster och antalet gudstjänstdeltagare.

Psalmdatabasen består av sex olika del-databaser. *Den norske kirkes salmedatabase* är den norska psalmboken digitaliserad. Psalmerna visas med notbild och kan dessutom lyssnas på. Psalmerna är inspe-

lade ”au naturel”, dvs. en man eller kvinna sjunger psalmens samtliga verser till ackompanjemang. Man kan även lyssna på psalmen instrumentalt.

Länken för *Den norske kirkes koraldatabase* leder till Cantando förlag, där koralboken finns digitaliserad. Det betyder att man också kan lyssna på koralackompanjemanget, dock här ”syntetiskt”. Detta har det goda med sig att man kan ändra tonhöjden och skriva ut noten – för alla oss som inte transponerar fritt är detta en fantastiskt god resurs.

Den tredje psalmdatabasen är *Den norske kirkes salmedatabase: nya salmer*. Här finns i skrivande stund endast åtta psalmer. Dock finns enligt förlaget ett ”förråd” om dryga trettioålet nyskrivna psalmer som successivt läggs in här. Dessa psalmer behandlar områden som anses underrepresenterade i psalmboken och kan därmed komma att utgöra ett psalmbokssupplement som utvecklas kontinuerligt.

Den fjärde databasen heter *Digital besifringssalmebok*. Såvitt jag kunnat utröna är denna databas densamma som koraldatabasen.

Den femte databasen heter *Hymns in English* och innehåller den engelska versionen av 95 psalmer från Norsk salmebok. Här återfinns t.ex. ”Amazing grace”, ”Silent night”, ”Rock of ages” eller ”You are holy, you are whole”.

Den sjätte databasen heter *Eides salmedatabase*. Denna databas innehåller de psalmer ur den så kallade Høringssalmeboken 2008 som inte kom med i Den norska kyrkans nya psalmbok när den antogs 2013. Dessutom använder Eide förlag denna databas för att lägga in andra nya psalmer.

Enligt uppgift från förlaget använder 70% av de norska församlingarna webbplatsen, vilket knappast är förvånande. Den är välutrustad med det som behövs för att förbereda en gudstjänst. Inte minst är lyssningsfunktionerna användbara, framför allt när man planerar att använda obekanta psalmer.

Sökfunktionerna är okomplicerade. Sex olika sökfunktioner finns för varje psalm. Man kan söka på titel, psalmnummer, upphovsperson, kyrkoår eller så kallad fritextsökning. Även om jag inte använt databasen i praktisk gudstjänstförberedelse skulle jag nog vilja påstå

att det är sökfunktionerna som gör webbplatsen så användbar. För den innehåller väldigt mycket information och jag skall erkänna att jag gick vilse i början. Som så många liknande webbplatser kräver den ”orienterings-träning” innan man känner sig helt bekväm med den.

Den danska *Salmedatabasen* har tillkommit som ett privat initiativ av församlingsprästen och historikern Morten Skovsted och det danska psalmnätverket ”Syng nyt”, grundat 2011. Nätverket består idag av 400 ”organister, präster, kirkesangere, salmedigtere, komponister, musikfolk og salmebrugere fra hele landet”. Databasen färdigställdes för allmänt bruk under 2017 och finansieras förutom med fondmedel med stöd från hela 177 församlingar.

Till *Salmedatabasen* är två redaktionsgrupper knutna, en för text och en för musik. Avsikten är att ”føre den danske salmeskat ind i fremtiden [...] at gøre både gamle og nye salmer tilgængelige elektronisk”. I denna databas finns såväl nya som gamla psalmer. Den är alltså inte enbart knuten till den danska psalmboken, men samtliga psalmer ur den danska psalmboken finns med. Alla psalmer som förs in i databasen bedöms av redaktionsgrupperna, så även psalmerna ur den danska psalmboken. De psalmer ur den danska psalmboken som fått omdöme av redaktionsgruppen att inte hålla måttet förses med följande text:

Der gøres opmærksom på, at denne salme af redaktionsgruppen er bedømt til ikke at besidde tilstrækkelig kvalitet til optagelse i Salmedatabasen, men at den medtages alligevel, fordi den findes i Den Danske Salmebog.

Redan på första sidan möts man av frågan till vilken söndag eller utifrån vilket tema man vill välja psalm. Därmed blir denna databas en bra och lätthanterlig resurs som psalmvalslista. Här kan man dessutom göra en avancerad sökning där man ganska exakt kan bestämma vilken sorts psalm man vill ha både när det gäller kyrkoårstid, när psalmen är skriven (finns psalmer från 1200-talet till vår

tid), vem som har skrivit psalmen och komponerat melodin, i vilket sammanhang man skall använda psalmen etc.

En intressant resurs är att man kan få förslag på psalmer för en hel gudstjänst. Urvalet har gjorts dels av prästen och psalmförfattaren Holger Lissner och databasens initiativtagare Morten Skovsted. Dessutom inbjuds olika präster och organister att under en månad bidra med sina psalmval.

Den psalm som visas i *Salmedatabasen* är länkad till webbplatsen <http://www.dendanskesalmebagonline.dk>. Om databasens psalm återfinns i den danska psalmboken kan man här se text och lyssna på melodin både med ackompanjemang och enstämigt.

Databasen är enkel att hantera och gratis om man bara vill titta på psalmförslag. Vill man kunna läsa psalmtexten eller lyssna på psalmmelodin måste man registrera sig. Man erbjuds 14 dagars gratis provotid, därefter kostar årsabonnemanget 240 DKK.

I salmedatabasen finns också möjlighet att ”göra tummen upp” för psalmen eller lägga in den som ”favorit”. I det senare fallet dyker den upp på ”Min sida”. På det sättet kan man använda basen år från år för att planera sina psalmval.

Huvudredaktörerna för *Canterbury Dictionary of Hymnology* är J. R. Watson, Emma Hornby och Jeremy Dibble, alla välrenommerade hymnologer. Dessutom finns biträdande redaktörer i andra engelsktalande länder som Australien, USA och Kanada. Databasen beskrivs som det första försöket sedan över hundra år att skapa en ”Dictionary of Hymnology” och refererar därvid till John Julian’s *A Dictionary of Hymnology* som först publicerades 1892. Flera fruktlösa försök gjordes så under 1900-talet att forma ett engelskt psalmllexikon, men inte förrän i november 2009 tog planerna fastare former. Man bestämde sig då för en webbplats istället för bokpublicering. Databasen behandlar hymnologiska frågor från ”the earliest years to those written today”.

Sökfunktionerna är enkla. Dels finns en fritextsökning där man lätt tar sig fram, t.ex. med något ord ur psalmens titel eller något ord man letar efter. Vill man söka mer tematiskt kan man leta under

sju olika ”Categories”, var och en med en rad underavdelningar. Artiklarna inom varje avdelning kommenterar psalmens proveniens, dess författare, kompositör och text ur en rad olika perspektiv. Dessutom finns artiklar från de mest skilda hymnologiska områden. Det som förvånar mig är att musikkommentarerna är så få. I den mån artiklar om musik finns så ger de intryck av att vara i huvudsak instruktiva eller pedagogiska. Att göra teologiskt fördjupande reflektioner kring musiken är förvisso en utmaning. Jag hade kanske förväntat mig att denna databas skulle i större utsträckning våga anta den utmaningen.

De flesta artiklar avslutas med litteraturförslag för fortsatta studier. Under varje artikel ges möjlighet att skriva till redaktörerna och föreslå kompletteringar eller korrigeringar i texterna.

Jag uppfattar nog att just länken ”Categories” är lite av nyckeln till databasen. Den ger översikt och enkla möjligheter att sortera i det synnerligen rikhaltiga materialet. När jag botaniserar bland artiklarna får jag samma känsla som när man förr slog i uppslagsboken, man kom aldrig fram till det ord man sökte för det fanns hela tiden en rad andra spännande texter att läsa.

Över 80% av databasens kommenterade psalmer är engelska originalpsalmer. Endast 22 psalmer presenteras på andra språk. De svenska psalmer jag hittar är ”Var hälsad sköna morgonstund” och ”Höga majestäet vi alla”.

Denna databas kräver subscriktion för åtkomst till artiklar och psalmtexter. Ett årsabonnemang kostar 69 pund. Som abonnent har man dock tillgång till ett mycket omfattande och spännande material.

Ragnar Håkanson

TERESE ZACHRISSON

Mellan fromhet och vidskepelse

Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige

Göteborg: Institutionen för historiska studier, 2017. xiii + 395 s.

ISBN 978-91-629-0242-1

I historikern Terese Zachrissons doktorsavhandling *Mellan fromhet och vidskepelse* behandlas aspekter av religiös materialitet i det efterreformatoriska Sverige, här att förstå som 1600- och 1700-talet. I centrum står med andra ord materiell kultur. Urvalet av kategorier har fallit på bilder, relikier, sidoaltare, bönekors och heliga källor. Hon avser att undersöka ”vad som hände med de heliga platserna och föremålen i mötet mellan evangelisk renlärighet och ett traditionellt folkligt fromhetsliv” (s. 3). Enligt ett mer preciserat syfte analyserar avhandlingen ”hur föreställningar och praktiker kopplade till heliga föremål och platser påverkades av reformationen” (s. 9). Sammantaget är alltså sökarljuset inställt på å ena sidan föremålen och platserna som sådana och å den andra på de föreställningar och praktiker som hängde samman med dessa. Detta undersöker Zachrisson med hjälp av ett större antal frågeställningar rörande förekomsten av heliga föremål efter reformationen, hur föremålen relaterade till andra föremål, till människor, landskap, kyrkorum och föreställningar om helgonen, hur de bredare folklagren men också det övre skiktet inom den svenska kyrkan såg på föremålen och hur föreställningar och praktiker kopplade till föremålen förändrades över tid.

De materiella källkategorier som Zachrisson har valt att undersöka närmare är alltså bilder, relikier, sidoaltare, bönekors och heliga källor, då det är dessa som förekommer i hennes omfattande skriftliga källmaterial från 1600- och 1700-talet. Senare års forskning har inom olika områden kommit att intressera sig för just materiella aspekter av olika företeelser i historia och nutid, detta till den grad att man brukar tala om en *material turn*. Vad gäller senmedeltida fromhetsliv är Caroline Walker Bynums *Christian Materiality* (2011) att betrakta som ett standardverk. För termen materialitet och materiella aspekter av fromhetslivet hänvisar även Zachrisson flitigt till just Bynum. Detta är ett klokt val, då den senare inte enbart ser

på föremålen som ting utan intresserar sig för deras funktion och innebörd, hur människor agerade i relation till dem, men också hur föremålen själva kan ha uppfattats som aktörer, som aktiva förmedlare av helighet. Under senare år har även flera nordiska forskare på ett förtjänstfullt och användbart sätt fördjupat sig i fromhetslivets materialitet, till exempel i antologierna *Instruments of Devotion*, ed. Henning Laugerud & Laura Katrine Skinnebach (2007) och *The Saturated Sensorium*, ed. Hans Henrik Lohfert Jørgensen, Henning Laugerud & Laura Katrine Skinnebach (2014). Även i denna litteratur finns lämpliga teoretiska och metodiska redskap, dock inte använda i denna avhandling.

Zachrisson har en klok inställning till föremålen och de människor som brukade dem genom att förhålla sig förstående och välvillig till den tidens rådande föreställningsvärld, rationalitet och ontologiska kategorier. Läsaren blir därmed tacksamt befriad från de i andra sammanhang stundtals förekommande nutida drifterna med gångna tiders föreställningar, inte minst gällande fromhetslivet, och möts här istället av en uttrycklig vilja att söka förstå hur människor tänkte, agerade och förhöll sig till sin föreställningsvärld. Det är på många sätt just fromhetslivet, och specifikt det folkliga fromhetslivet som Zachrisson intresserar sig för. Hon diskuterar begreppet ”folklig fromhet” i relation till äldre benämningar såsom *lay religion* och *traditional religion* och nyare begrepp såsom *vernacular religion* och *everyday religion*, där hon föredrar de senare, eftersom de inte delar upp samhället i olika skikt utan ser fromhetslivet som mer homogent. Samtidigt varnar Zachrisson för risken med, inte minst avseende 1600- och 1700-talet, att alltför mycket homogenisera bilden av olika samhällsgruppers syn på fromhetslivets praktiker och föreställningar. Det är bra att dessa internationella begrepp, som ofta har applicerats på senmedeltida förhållanden på kontinenten och brittiska öarna, diskuteras och värderas, inte minst i relation till olika förhållanden och historiska tidsepoker i en svensk kontext.

Det krävs ett källpluralistiskt angreppssätt för att genomföra en liknande studie och detta rör sig också om en ambitiös sådan, inte minst med avseende på källmaterialets omfång och bredd. Zachris-

son har undersökt såväl bilder och föremål som ett omfattande skriftligt material av olika genrer såsom kyrkorättsliga källor, handlingar i kyrkoarkiven, antikvarisk-topografiska rapporter och litteratur samt etnografiska och konstvetenskapliga uppteckningar. Till gagn för andra forskare och intresserade av ämnet har författaren i flera olika tabeller sammanställt förekomsten av kyrkor i Skara stift med under 1600- och 1700-talet fortfarande bevarade sidoaltaren, i förekommande fall tillsammans med det årtal då altaret nämns för sista gången i det skriftliga materialet. Tabeller finns också för kyrkor i Skara stift med bevarade träskulpturer under efterreformatorisk tid, över relikver och relikvarier samt heliga källor bevarade i 1600- och 1700-talets Sverige.

Vi känner sedan tidigare till att föreställningar om att heligheten kunde komma till uttryck genom det materiella inte upphörde i och med reformationen och att de svenska reformatörerna såg på bilder och andra materiella uttryck som *adiafora*, villkorliga ting, som kyrkorna fick behålla. Genom denna avhandling visas dock på ett konkret sätt och genom olika former av källor hur folklig fromhet i relation till materiella uttrycksformer inte dog ut under 1600- och 1700-talet. Från kyrkans ledande skikt ansågs det dock viktigt att reglera hur människor agerade i relation till dessa bilder och föremål. Det blev till exempel inte tillåtet att tända ljus framför dem, bära dem i procession eller knäböja inför dem. Undersökningen visar också hur inställningen hos såväl biskopar, domkapitel och sockenpräster varierade stort under perioden, från en överseende inställning till biskopsvisitationer med förstörelse som resultat.

Under 1600-talet skärper flera ledande kyrkomän tonen avseende vissa bilder, som man menar är förknippade med vidskepelse, till exempel en framställning av Kristi grav till vilken människor offrade för att erhålla hälsa. Andra bruk för att bota sjukdom var att skrapa bort färg eller förgyllning från helgonbilder. Många kyrkors relikver och relikvarier konfiskerades redan under 1500-talet, men undersökningen visar att ett antal fortfarande fanns kvar i kyrkorna under perioden. Avhandlingen kan också visa att trots att det kom att uttalas förbud mot sidoaltaren under 1500-talets andra hälft, förekom det

fortfarande under 1600- och 1700-talet sådana i kyrkorna, och att dessa dessutom fortsatte att föras med tillhörande textilier. Också ute i landskapet förekom heliga platser med materiella fromhetsuttryck i form av källor och resta kors, som på olika sätt brukades av folket. Dessa bruk var återkommande kritiserade som vidskepelse av såväl samhälleliga som kyrkliga auktoriteter.

De senaste decenniernas forskning har presenterat bilden av den svenska reformationen som en komplex och långdragen process. Zachrissons avhandling bekräftar ytterligare denna bild och bidrar på ett fruktbart och intresseväckande sätt till att sätta fokus på och öka kunskapen om 1600- och 1700-talets fromhetsliv utifrån folkets och materialitetens perspektiv.

Stina Fallberg Sundmark

Kloster och konvent

Lars Ladell (red.), *Klostren i Vreta och Askeby 1462. Vilka var nunnorna och hur såg deras värld ut?* Vreta: Föreningen Klosterliv i Vreta, 2018. 39 s.

ISBN 978-91-639-6584-5

Häftet är resultatet av en studiecirkel inom Föreningen Klosterliv i Vreta, där man 2014–2015 studerade ett diplom som det påvliga sändebudet Marinus de Fregeno utfärdade den 5 maj 1462 i samband med att han besökte Vreta kloster. Diplomet meddelar plenaravlat till alla nunnorna, som uppräknas vid namn. Häftet innehåller en svensk översättning av diplomets och av ett motsvarande utfärdat 28 maj 1462 för Askeby kloster samt fyra korta studier författade av utgivaren. Detta är ett gott exempel på det folkbildande arbete som utförs i klosterföreningar runtom i Sverige, men en brist är att litteraturförteckningen saknar mycket som hade varit relevant, bl.a. *Fokus Vreta kloster* (2010), *Avlatsbrevet från Västgötadeln av Skara stift* (2006) och *Diplomata novevallensia: The Nydala charters 1172–1280* (1994). Det lokala behöver en vidare horisont för att bli fullt begripligt.

Hanna Menander, *Den goda döden. Arkeologiska studier av gravar och begravningspraxis i S:t Olofskonventet i Skänninge*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet, 2017. 253 s., ill.

ISBN 978-91-506-2669-8

Avhandlingen bygger på arkeologiska undersökningar av det dominikanska brödrakonventet S:t Olof i Skänningen, huvudsakligen genomförda åren 2004–2006 men även senare, samt skriftligt och jämförande material. Kapitlen behandlar i tur och ordning: Monastisk kultur i urban miljö, Gravskick, Gravvar och rumslig praktik, De gravlagda i skriftligt källmaterial och Det dominikanska kyrkorummet.

Ragnar Svenserud (red.), *Visby, världen och Guds rike. Dominikanernas tid på Gotland*.

Visby: Gotländska kyrkohistoriska sällskapet, 2018. 148 s., ill.

ISBN 978-91-639-7001-6

De flesta artiklarna i boken har sitt ursprung i ett seminarium som hölls senhösten 2016 för att uppmärksamma dominikanernas tid på Gotland. Innehåll: Sven-Erik Pernler, ”Dominikanernas 300 år på Gotland”; Lars Kruthof, ”Dominikanerna i Visby och deras kyrka”; Per Widerström, ”Den arkeologiska undersökningen av dominikanernas konvent i Visby”; Ebbe Klint & Åke G Sjöberg, ”Musikskådespelet Petrus de Dacia – när det begav sig!”; Nils Blomkvist,

”Nya synpunkter på vår förste författare”; Stephan Borgehammar, ”De svenska dominikanernas predikan”.

Kyrkomusik

Mattias Lundberg, *Martin Luthers egna toner och ord om musik. Källtexter rörande musiken i Wittenbergreformationen i översättning med kommentar och analys*. Skellefteå: Artos, 2017. 144 s., notexempel. ISBN 978-91-7777-032-9
Innehåll: Del I: ”Utmärkande drag i Luthers musikaliska teori, praxis och tänkande”. Del II: ”Texter i översättning”.

Kyrkobyggnader och kyrkokonst

Magdalena Hillström, Eva Löfgren & Ola Wetterberg (red.), *Alla dessa kyrkor. Kulturvård, religion och politik*. Göteborg: Institutionen för kulturvård, Göteborgs universitet, 2017. 324 s., ill. ISBN 978-91-8810-106-8 (tryck), 978-91-8810-107-5 (pdf)
Denna antologi behandlar aktuella frågor rörande Svenska kyrkans kyrkobyggnader i spänningsfältet kulturvård–religion–politik. 16 artiklar av 12 olika författare har sorterats in under följande rubriker: Utblickar mot Europa; Staten, Svenska kyrkan och kyrkobyggnaderna; Svenska kyrkor i förändring. Boken finns tillgänglig som pdf.

Lena Liepe, *A Case for the Middle Ages. The public display of medieval church art in Sweden 1847–1943* (KVHAA Handlingar. Antikvariska serien, 55). Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2018. 263 s., ill. ISBN 978-91-7402-461-6
Den rikt illustrerade boken redovisar och diskuterar hur kyrkokonst har ställts ut på svenska museer. Museer och utställningar som behandlas är bl.a. Historiska museet i Stockholm (som under den undersökta perioden befunnit sig i flera olika lokaler), Lunds universitets historiska museum med domkyrkomuseet, Smålands fornsal i Växjö samt tillfälliga utställningar i Strängnäs, Härnösand, Malmö och Göteborg 1910–1923.

Erik Långström, *Biblia Pauperum. Målningarna i Husaby* (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 88). Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2016. 144 s., ill. ISBN 978-91-8668-132-6
Målningarna i Husaby kyrka härrör från 1400-talets slut. De i koret är bevarade i någorlunda ursprungligt skick medan de i långhusvalven till största delen är nyskapelser i medeltida stil utförda av konstnären och konservatorn C. W. Petterson åren 1901–1902. I denna vackert producerade bok återfinns på varje uppslag en detalj av målningarna på högersidan och en meditativ text svarande mot målningen på den motstående vänstersidan.

Sven Rosborn, *På upptäcktsfärd i kyrkornas värld*. [Malmö]: Petesso, 2017. 204 s., ill. ISBN 978-91-984279-0-5
Boken är tänkt att vara en inspirations- och kunskapsbok för en intresserad allmänhet samt för studiecirkel. Kapitlen behandlar en kyrkas byggnadsdelar och

dess omgivande kyrkogård men även gångna tiders kristna seder och riter. Ett kort avslutande kapitel tipsar om var man kan hitta mer information. Författaren är arkeolog och kulturhistoriker.

Christina Sandquist Öberg, *Senmedeltida textskatt i Uppländska kyrkor. Samliga bevarade språkband med kommentarer och analyser* (KVHAA Handlingar. Historiska serien, 34). Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2017. 406 s., ill. ISBN 978-91-7402-454-8

Christina Sandquist Öberg, som efter flera års arbete 2013 kunde publicera en ny utgåva av den för svensk senmedeltida kyrkokonst så viktiga *Biblia pauperum* – med faksimil av blocktryck från 1400-talets mitt, svensk översättning och kommentarer – har sedan på grundval av de vunna erfarenheterna tagit sig an samtliga bevarade språkband i Uppländska kyrkor, analyserat, ederat och översatt dem. Det har varit ett grannlaga arbete med tanke på att de ofta är illa bevarade, ibland hårt och felaktigt restaurerade. Bokens Del I (s. 13–74) redogör bl.a. för forskningsläge, språkbandens förlagor, texttyper och funktion samt deras fördelning kronologiskt och på olika målar-skolor. Del II (s. 77–356) innehåller själva textutgåvan ordnad efter kyrkornas namn i alfabetisk ordning. Del III (s. 359–393) utgörs av ett register över språkbandstexterna. Boken avslutas med en utförlig bibliografi.

Liturgik

Gunilla Björkvall, Olle Ferm & Mia Åkestam (red.), *The Torstuna Missal. A Dominican Manuscript Produced in 14th Century France and Its Fate in Sweden* (Sällskapet Runica et Mediaevalia. Facsimilia, 1). Stockholm: Sällsk. Runica et Mediaevalia, 2017. 246 s., ill. ISBN 978-91-88568-69-4

Förutom en faksimil av de bevarade sidorna av Torstunamissalet jämte en transkription av deras textinnehåll, utförd av Gunilla Björkvall, innehåller volymen belysande artiklar av Tim Bolton, Mia Åkestam, Karin Strinnholm Lagergren, Gunilla Björkvall, Herman Bengtsson, Ole Ferm, Jan Brunius, Ann Catherine Bonnier, Per Vikstrand och Per-Axel Wiktorsson.

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)
2018 *Predikan – i tid och otid* (årg. 93)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,
Kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510-506 37. E-postadress: ing-mari.johansson@svenskakyrkan.se