

# Varför ska vi bry oss om *ordo*?<sup>1</sup>

---

GORDON W. LATHROP

Idén om *ordo* – form, mönster, ordning, händelseflöde – har betytt en hel del för nutida tänkande om kristen liturgi, inte minst för uppläggningsen av liturgiska böcker och planeringen av liturgiska händelser.<sup>2</sup> Varför? Och vad gör *ordo* för skillnad? Låt mig få tänka tillsammans med er om dessa frågor.

## Kyrkklockans *ordo*

Jag föreslår att vi börjar här: En kyrkklocka som ringde i Nordamerika, först i Minnesota och sedan i norra Wisconsin, från mitten av 1800-talet till 1985 då den förstördes i en tragisk eldsvåda, kan tjäna som en viktig symbol för liturgisk mening. Klockan med dess inskrift användes i tur och ordning av två danska lutherska församlingar i Nordamerika och gav uttryck för viktiga teman hos den danska pastorn och kulturprofilen Nicolai F. S. Grundtvig.

Grundtvig var en av de tre eller fyra viktigaste ledarna under 1800-talet för det som blev en internationell luthersk sakramental och liturgisk renässans. Inskriften på klockan – det som åtminstone några av församlingsborna uppfattade att klockan sa när den ringde ut sin inbjudan att komma till kyrkan – var denna:

---

<sup>1</sup> Delar av denna artikel bygger på min bok Lathrop 2017, kap. 5, och min artikel Lathrop 2005.

<sup>2</sup> Såsom framgår av *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, 2018, och *Kyrkohandbok för Eumeniakyrkans församlingar* [provupplaga], 2016.

Til badet og bordet,  
Til bønnen og ordet,  
Jeg kalder hver søgende sjæl.<sup>3</sup>

Även om klockan nu är förstörd, upplever jag att dikten fortfarande uppmanar alla oss som går till kyrkan att förstå oss själva som ”sökande själar” och uppmanar alla som leder våra samlingar – sökande själar också de – att låta samlingens centrala moment vara verkligen och upplevbart centrala: bad, bord, bön, ord. Mer än så: vi inbjuds att låta dessa centrala moment utmärkas av det slags öppna klarhet, generösa hantering och avsaknad av kyrkliga pretentioner som antyds av ord som ”bad” och ”bord”.

Ordningsföljden såsom den var inskriven på klockan – bad, bord, bön och ord – är teologisk, inte rituell. Vad den återspeglar är övertygelsen hos kristna påverkade av Grundtvig att ”Ordet” – som stod i centrum för det mesta av protestantisk gudstjänst under 1800-talet – bäst förstås genom innebörderna i dopet, nattvarden och Herrens bön. För Grundtvig, som för många andra sakramentalt formade kristna, fungerar dessa centrala kristna bruk som den nödvändiga hermeneutiska nyckeln till Skriftens mening. Eller som Grundtvig skrev i en av sina psalmer, i en polemisk reaktion på sin tids biblicism och fundamentalism: ”Kun ved badet og ved bordet, hører vi Guds ord til os.”<sup>4</sup> På liknande sätt som för lärjungarna i berättelsen om Emmausvandringen i Lukas 24:13–35 påstår Grundtvig att bibelordets djupare innebörd endast kan upptäckas och erfaras vid bordet och i badet, i ljuset av Kristi närvaro och gåva.

Men de enkla och mänskligt tillgängliga namnen på dessa centrala ting pekar också fram emot en reformerad liturgisk praktik: riktigt vatten i mängder, som välkomnar oss till nytt liv i Jesu Kristi församling; delad mat och dryck, snarare än en minimerad och klerikaliserad händelse, som nu föder oss med nåd och välkomnar oss att ta hand om jorden och eftersträva en rättvis ekonomi för de margi-

---

<sup>3</sup> Om denna inskrift och dess innebörd, se vidare Lathrop & Wengert 2004, s. 46–52.

<sup>4</sup> Grundtvig 1868–1881, bd I, s. 297 och bd V, s. 263.

naliserade; deltagande bön för hela den behövande världen; vackert, bildrikt och inklusivt tal, som samspelar med allt detta, och musik som sjunger oss igenom liturgin, som den ringande klockan; ett ord som är format av badets innebörd och tydligt ställer sig bredvid måltidens innebörd; och hela händelsen både avsedd och åtkomlig för en frågande och lidande mänsklighet.

Observera: i klockans inskrift nytolkas det heliga dopet och den heliga nattvarden, kyrkans förbön och den heliga Skrift med dess homiletiska bruk som centrala, fokuserade element ur *det vanliga livet*, ritualiserade för att bära Evangelium. Den treenige Gudens närvaro i dessa element är ett mysterium som endast visar sig för oss när vi faktiskt kommer tillsammans och praktiserar dem gemensamt. Den närvaron besvarar frågan om *varför* klockan kallar oss till dessa vardagliga ting: bad, ord, bön, bord. Därigenom inbjuds vi också att se den treenige Gudens förbluffande och nådiga närvaro bland vardagslivets föremål och bestyr, även utanför riten.

Dessa lättillgängliga ord ur vardagslivet antyder också en enkel *liturgisk* ordning: de stora dragen i mässan, eller den gudomliga liturgin, eller gudstjänsten på Herrens dag. Vi samlas, genom badet eller hågkomsten av badet, till ord och bön ställda intill bordet. Ord och sakrament står med nödvändighet sida vid sida. Om vi till detta lägger den aktuella insikten att den öppna dörren för "var sökande själ" i början också medför en utsändning genom samma dörr vid liturgins slut, blir resultatet följande liturgiska *ordo*, allmänt spridd i nutida ekumenisk diskussion och praktik, delad och uppmuntrad i många kyrkor: samling genom badet; därefter ord och bön och måltid tolkande varandra; och så sändningen till vittnesbörd och tjänst på grund av det liv vi har sett här. Vi kan kalla detta enkla och allmänt accepterade mönster "den ekumeniska *ordon*". En sådan *ordo* kan användas som ett verktyg för att upptäcka djupa konvergenser mellan i övrigt olika kristna gemenskaper. Vidare kan denna *ordo* användas, under ömsesidig bekräftelse och förmaning, när vi fortsätter att uppmuntra varandra till klarhet och storhet i vår rituella gestaltning av bad och bord, bön och ord – alltså till fortsatt liturgisk förnyelse och reform.

## Lokalt förankrad *ordo* utan maktanspråk

Men är ens en så enkel grundordning som klockinskriftens verkliga möjlig för alla kristna gemenskaper att erkänna? Med tanke på den stora mångfald som präglar den nutida kristenheten, måste vi inte helt och hållet ge upp tanken på en gemensam agenda för liturgisk förnyelse? Och är inte "förnyelse" i sig en form av maktutövning från "förnyarnas" sida, som pådyvlar de primära, lokala och konkreta gudstjänstformerna en förment universell ideologi?

Mitt svar är nej. Inte maktutövning. Inte ideologiskt tvång. Inbjudan att låta den gemensamma gestaltningen av bad, ord, bön och bord stå fram i större klarhet är precis detta: en inbjudan. Till och med i en nationalkyrka som praktiserar en formellt beslutad standardliturgi måste den beslutade ordningen ses som ett svar på denna inbjudan, samtidigt som inbjudan kvarstår. Det är en kritisk inbjudan, en inbjudan av enorm dignitet, men fortfarande en inbjudan. Dessutom ligger dess betoning på ting som alltid är just lokala och vanliga: lokalt vatten; lokala kroppar som badas i detta vatten; lokala ord som berättar levande historier; lokal religiös längtan som uttrycks i bön; och lokala måltider. Medan transkulturella och kyrkliga ord kan användas om dessa ting,<sup>5</sup> är verkligheten alltid konkret, öppen för delaktighet och lokala variationer. Det klassiska kristna bruket av dessa ting är rotat både i deras *lokala, vardagliga tillgänglighet* och, på samma gång, i det faktum att de alla i Bibeln förknippas med *Jesus*: med hans omkastningar av religiösa värden och hans attack på religiösa gränser, med hans sätt att bryta och omforma symboler, med hans död och uppståndelse, med Anden som utgöts i världen genom dessa händelser, och med övertygelsen att Jesus Kristus genom denna Ande förblir lokalt tillgänglig, lokalt närvarande och möjlig att möta.

Vatten flödar alltså lokalt. Men i de fyra evangelierna är vatten ett tecken på Guds rike, nu närvarande i världen. Vidare: lokala ord

---

<sup>5</sup> Vi kallar t.ex. mycket olikartade lokala praktiker för "måltid" (eller liknande ord på andra språk). Ändå är inte bruket av detta ord för att sammanlänka dessa olika praktiker helt utan grund. Vore det så, skulle vi få ge upp hoppet om språkets förmåga att kommunicera.

berättar lokala historier. Men i de fyra evangelierna får traditionella berättelser överraskande, nådefulla slut. Dessutom: när nöden är stor stiger böner upp från praktiskt taget alla lokala läppar, till allt som kan anses ha förmågan att hjälpa. Men i de fyra evangelierna inbjuds gemenskapen att be för andra och att be i Jesu namn, medan den firar närvaron av ömsesidig förlåtelse och Guds utlovade måltid redan nu. Och till sist: gemensamma måltider är ett universellt lokalt fenomen, genom vilket gemenskaper försäkras om sin överlevnad och för vidare sin egen kultur. Vår lista på vilka som är välkomna är ofta relativt kort. Men i de fyra evangelierna och i Paulusbreven är måltidsgemenskapen med Jesus kombinerad med en öppen dörr till den som står utanför och gåvor av mat till de fattiga. En liturgi som försöker placera bad, ord, bön och ord i centrum försöker följa de fyra evangeliernas väg, riskerar de fyra evangeliernas väg, förpliktar sig till de fyra evangeliernas väg. En sådan liturgi har för avsikt att omorientera lokala bruk, så att den kan inbjuda oss om och om igen att vandra i världen på trons väg. En sådan liturgi har för avsikt att bry sig om denna värld, i övertygelsen att ingen kan stå i denna värld inför Bibelns Gud utan att också stå på mark som denne Gud kallar helig.<sup>6</sup>

Naturligtvis kan en gemenskap välja att följa en annan *ordo*. Till och med denna "ekumeniska *ordo*" kan faktiskt följas på ett sådant sätt att de trosfrämjande och världsbekräftande överraskningar som dess centrala symboler bär på inte kommer till uttryck. Men en gemenskap kan också vara fast besluten att ta emot dessa centrala ting som gåvor – gåvor som formar gemenskapen till överensstämmelse med evangeliernas reviderade religion.

Naturligtvis finns det *fyra* evangelier. Detta faktum stöder ett avvisande av ideologi, av en enda, universell sanning och av likformighet i gudstjänsten. Alla fyra vittnar om den ende Guden, och till sist är denne ende Gud också en mångfaldig enhet, en trepartsans. Men trots det är det förvånande att se hur vanligt vatten, berättande, bön och bord, och den tro som formas genom dem när de omorienteras

---

<sup>6</sup> Se Lathrop 2003, s. 4.

i Jesus, återkommer i alla de fyra kanoniska evangelierna, i diverse permutationer och med olika betoningar, men hela tiden som de tydliga kännetecknen på gemensamt liv tillsammans med samme Jesus.

Pröpan att låta bad, ord, bön och bord utgöra centrum för lokal kristen liturgi, att ständigt låta dem förnyas så att de framträder klart och generöst, är således en inbjudan att låta viktiga element av vårt lokala liv brytas och ritualiseras, så att de kan bli bärare av Jesu Kristi överraskande och livgivande evangelium.<sup>7</sup> Det bör inte ske genom import och införande av främmande element, utan just genom bruk av lokala element för att fira och förkunna en mer än lokal innebörd. Vardagliga ting blir således intensivt brukade på söndagen, om liturgin förnyas. I det perspektivet är ”inkulturation” det mest traditionella av kristna liturgiska teman, överallt.<sup>8</sup> Vidare: i Kristus får vårt vatten, våra berättelser, våra böner, våra måltider, våra rum, våra tider, våra religiösa strävanden inte längre användas bara för oss själva, definitivt inte bara för *mig*. Gång på överraskande gång kan dessa ting förmedla ett nytt möte med Jesu död och uppståndelse här, ett nytt mottagande av Anden här, och därmed en trogen nyorientering mot Guds älskade värld härifrån. De kan bli redskap och verktyg för gränsöverskridande gemenskap och världsenande fred. Som Edward Schillebeeckx har sagt, i en sen artikel kallad ”Mot en återupptäckt av de kristna sakramenten: att ritualisera vardagslivets religiösa element”, så är sakramentala riter – riter med bad, ord, bön och bord – på en gång ”en protest mot det onda, absurda och syndiga i våra världsliga liv, och på samma gång ett festligt firande av mötet med Gud, som äger rum redan i det ’profana’ livet, *särskilt* i möten med andra människor”.<sup>9</sup>

---

7 För mer utförlig reflexion över denna tanke, se särskilt Schillebeeckx 2005.

8 Se Chupungco 1982. Anscar Chupungco OSB (1939–2013) var en romersk-katolsk forskare, djupt engagerad i Lutherska Världsförbundets studier om gudstjänst och kultur liksom i Faith and Order-diskussionerna om *ordo*.

9 Schillebeeckx 2005, s. 28.

## Skillnaden mellan *ordo* och gudstjänstordning

Men om vi nu talar om *ordo* som rotad i livets realitet, kan vi säga mer om det som har kallats *The Shape of the Liturgy*, "liturgins form"? Är det vad som menas här?

Denna tanke fick först betydelse, som vi vet, tack vare det konstruktiva arbete den anglikanske munken Gregory Dix utförde i sin viktiga studie från 1900-talets mitt.<sup>10</sup> Dix använde raden av verb i evangeliernas olika måltidsberättelser – "ta", "välsigna" eller "tacka", "bryta" och "ge" – för att ange den eukaristiska liturgins struktur som han förstod den och önskade lära ut den, en struktur som omfattade offertorium, eukaristibön, brödsbrytelse och kommunion. Han försökte alltså använda något ur Nya testamentet i skapandet av sin "form", samtidigt som han menade att utvecklingen av den kristna liturgin efter Jesu sista måltid med lärjungarna komprimerade till fyra "handlingar" (*actions*) vad Nya testamentet beskriver som sju. Dessa fyra handlingar blev de fyra fokuserade rituella momenten i Dix eukaristiska ordning.<sup>11</sup>

Men under den senare delen av 1900-talet har forskare alltmer kommit att tvivla på denna historiska rekonstruktion och inte låtit sig övertygas av Dix enda apostoliska mönster.<sup>12</sup> Många har ansett att "ta, välsigna, bryta och ge" utgör en enda handling, inte skilda moment som leder till fortsatt rituell utveckling: verben utgör tillsammans helt enkelt ett sätt att säga att mat och dryck hanterades under bön som ram för en judisk hellenistisk måltid. Dessutom anses den påvisbara mångfalden i tidigkristen praxis inte längre gå att förena med idén om en enda utvecklingslinje som utgår från den sista måltiden. På senare tid har i stället de som utifrån från Dix förslag velat tala om en "form" försökt att tänka på hela liturgin, inte bara måltidsdelen,<sup>13</sup> och följt i spåren av den rysk-ortodoxe teologen Alex-

10 Dix 1945.

11 För Dix är de sju: ta, välsigna, bryta och ge brödet vid måltidens början och ta, tacka och ge kalken vid dess slut; see Dix 1945, s. 48–49.

12 Se särskilt Bradshaw 2002, s. 6–8.

13 Denna ekumeniska diskussion återfinns i "Ditchingham Report", § 4–10, i Best & Heller 1995, s. 6–8 (§ 1–8 även i Lathrop 1999, s. 229–232).

ander Schmemmann och hans upprepade bruk av det latinska ordet *ordo* om meningsfulla mönster i liturgisk praxis.<sup>14</sup> Som *en* biblisk resurs har dessa forskare ofta gjort bruk av lukanska måltidsskildringar, särskilt den redan nämnda berättelsen om hur den uppståndne Kristus visar sig för lärjungarna på vägen till och i Emmaus.<sup>15</sup> Texten skildrar hur lärjungarna får sällskap av den uppståndne utan att känna igen honom, och hur han utlägger skrifterna för dem och går till bords med dem. Efter att de har känt igen honom i ”brödsbrytelsen” och, i ljuset därav, dragit sig till minnes hur han ”öppnade” skrifterna för dem – så att ord och måltid tolkade varandra – återvände sedan dessa lärjungar till Jerusalem för att vittna om uppståndelsen. Ett resultat av att nutida kommentatorer har sett ett mönster i denna berättelse är bruket av kategorier som Samling, Ord, Måltid och Sändning för att beskriva den vanliga söndagsgudstjänstens form. De har använt orden för att markera hur de liturgiska böckerna i deras skilda kyrkosamfund är organiserade,<sup>16</sup> men också för att möjliggöra en biblisk-liturgisk trosundervisning och för att uppmuntra en ekumenisk medvetenhet om att gudstjänstlivet i olika kyrkor kan vara mer likt än vi tidigare hade förstått.

Den uppgift som lokala ledare i de skandinaviska kyrkorna nu har – att fullfölja och tolka det liturgiska handlandet genom att välja texter bland en rad olika alternativ – är en oerhört viktig uppgift. Det kräver en djup och vördsam kunskap om *ordo* såväl som kunskap om församlingen och tiden. Det kan mycket väl vara så att de gamla mässtexterna med sina bibliska ekon – *Kyrie*, *Gloria*, *Alleluia*, *Sursum corda*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, *Nunc Dimittis*<sup>17</sup> – bäst fyller syftet.

---

14 Schmemmann 1966. Om bruket av termen *ordo* i väst under medeltiden, se Vogel 1986, s. 135–136.

15 Exempel på liturgisk katekesundervisning baserad på Luk. 24 finns i Stancliffe 2003, s. 18–20, 29–30 och i Quivik 2009, s. 47–81.

16 Några exempel bland många: *Book of Common Worship* (Louisville 1993), s. 33; *Common Worship* (London 2000), 25, 167, 172, 175, 183; *Evangelical Lutheran Worship* (Minneapolis 2006), s. 92–93; och *Gudstjeneste for Den Norske Kyrkja* (Oslo 2011), bd 2, s. 25–26.

17 *Nunc dimittis* eller Simeons lovsång sjungs efter nattvardens utdelande i somliga lutherska kyrkor, bl.a. den som författaren tillhör. Översättarens anm.

Även nya texter är välkomna, särskilt om de ger en återklang av bibliska texter och har lättillgängliga metaforer. Men sitt syfte kommer texterna först att nå när de upplevs blottlagga innebörden i utförandet av *ordo*.

*Ordo* möjliggör också en känsla av gemenskap mellan kyrkorna, inklusive gemenskap genom tiderna: i stora drag har vi kristna sysslat med att genomföra ungefär samma handlingar för att framställa evangeliet på våra skilda tider och platser. Och som jag skrev angående den grundtvigska klockan, *ordo* är också ett användbart verktyg för lokal liturgisk reform, för lokal inkulturation, samtidigt som den förblir ett tecken och redskap för en vidare enhet. Vi kan fråga om denna enkla struktur träder fram klart vid våra samlingar, om den källa med friskt vatten som den har representerat genom århundradena flödar obehindrat även i vår tid. Dessutom klargör denna *ordo*, läst som klockan läser den, såsom en ritualisering av det vanliga livet, att liturgin har sina rötter i den levda verklighetens jord. Min egen lutherska teologiska hållning har varit denna: en sådan *ordo* kan ses tjäna den ständiga återerövringen av ”ord och sakrament” i hjärtat av kyrkan, och jag ansluter mig till andra kristna när jag bekänner att ord och sakrament, framställda tillsammans och troget firade, ges oss av Gud för att om och om igen föra oss till tro och ge oss förmågan att se världen i ett nytt ljus. Den ekumeniska *ordon* är här till mycket större hjälp än Dix fyra handlingar.

### *Ordo* som en historisk verklighet

Dock är jag mycket väl medveten om den kritik som förslaget om en ekumenisk *ordo* har väckt.<sup>18</sup> En del av den kritiken har frågat om en ekumenisk *ordo* verkligen står att finna historiskt sett och, om det är möjligt, huruvida vi har den blekaste aning om vad den då ansågs

---

18 Kritik mot mina arbeten om *ordo* refereras eller återfinns t.ex. i Johnson 2006, s. 52; Baldovin 1999, s. 25–27, med not 22; Bradshaw 2014, s. 166–168; Aune 2007, s. 55–61; Ellis 2004, s. 41–43, 251–254; och Ross 2014, s. 3 och *passim*. För en diskussion av en del av denna kritik, se Lathrop 2017, s. 102.

betyda eller hur den fylldes med texter och rituella handlingar. Jag skulle svara att denna *ordo* uppstår nu, bland oss, när vi moderna forskare urskiljer gemensamma drag i historiska beskrivningar av den huvudsakliga kristna sammankomsten. Dessa forskare – inklusive jag själv – har i hög grad varit påverkade av vår egen situation och vårt eget teologiska engagemang.

Det vi nu uppfattar som en *ordo* har naturligtvis aldrig existerat utanför de konkreta sätt på vilka olika gemenskaper genom historien, med sina egna språkliga och symboliska koder och sitt engagemang i den egna kulturen, rent faktiskt har samlats, läst och tolkat skrifterna, firat eukaristi och sänt varandra ut i vardagslivet.

Eftersom abstraktionen *ordo* har en fenomenologisk karaktär bör den som tankeskapelse inte användas för att kortsluta eller förenkla den liturgiska praktikens komplexa historia: personer i historien gick inte omkring och funderade ”hur ska vi göra *ordo* nu?”

Ändå är det fascinerande och nyttigt att utforska vad vi vet om kristen liturgihistoria och notera, till exempel, likheterna mellan vad Justinus och Tertullianus säger att kristna gör vid sina regelbundna samlingar. Justinus diskuterar mot slutet av sin första apologi, skriven vid mitten av 100-talet, hur kristna ofta påminner varandra om sitt gemensamma dop. Då är det som om han antyder att den kristna utdelningen av hjälp till de fattiga, det återkommande fenomenet med kristna sammankomster och den faktiska förekomsten av kristen tacksägelse över mat alla är exempel på hur kristna påminner varandra om dopet. Dessutom kommer dessa olika inslag i det kristna vardagslivet till sitt främsta uttryck i den regelbundna söndagssammankomsten:

Härefter [efter att dop har genomförts] påminner vi varandra ständigt om dessa ting [om dopet]. De som har möjlighet hjälper alla dem som lider nöd, och vi kommer ständigt tillsammans. Och över allt som vi äter välsignar vi alltings Skapare genom Guds son Jesus Kristus och genom den heliga Anden. Och på den dag som är uppkallad efter solen samlas

alla till ett, vare sig de lever i staden eller på landet ... (*Första apologin*, 67)<sup>19</sup>

Denna söndagssammankomst innefattar enligt Justinus läsningen av "apostlarnas hågkomster" och "profeternas skrifter", predikan som inbjuder till *mimesis* (efterföljelse) av "dessa sköna ting", gemensamma förböner, frambärandet av bröd och vin blandat med vatten, föreståndarens tacksägelse över denna mat, utdelning av denna tacksägelsens mat både till den närvarande gemenskapen och till dem som är frånvarande, och en insamling till de nödställda, de fångna, främlingarna och de fattiga.

Tertullianus skildring av den kristna sammankomsten vid slutet av 100-talet innefattar många av dessa samma element men i en något annorlunda ordning: gemensamma förböner, läsning och utläggning av skrifterna, en insamling för fattiga och fångar, en gemensam måltid med dess *symposion* av sång och bön, och sedan uppbrottet till ett moraliskt liv.<sup>20</sup> Till skillnad från Justinus tycks Tertullianus förutsätta den fortsatta existensen av en kristen kvällsbankett, men trots det liknar de ting han väljer att betona i hög grad dem som även var viktiga för Justinus.

Observera att båda dessa apologeter – kanske just för att de skrev apologier som skulle vara tillgängliga för utomstående – använder vanligt språk för att beskriva vad som sker i den kristna samlingen. I deras framställningar är det kristna gemensamma handlandet en rituell intensifiering och uppvärdering av vanligt liv.

Kanske beskrev dessa antika kristna författare var för sig vad enbart en gemenskap gjorde. Hur som helst skrev de antagligen båda om vad de önskade skulle ske vid kristna sammankomster, inte en stenografisk rapport. Båda skrev de ett försvar för kristen praxis

---

19 Utdraget återger översättningen i Lathrop 2017, s. 102. För en fullständig svensk översättning, se Justinus 2014.

20 Det är sannolikt så att Tertullianus, till skillnad från Justinus, inte så mycket avsåg att ge en beskrivning av hur den kristna sammankomsten gick till, som att hävda dess moraliska försteg framför andra sammanslutningar.

och kristen tro i en farlig tid. Det är visserligen sant att vi utifrån dessa skildringar inte kan säga exakt vilka skrifter som kan ha blivit lästa, vad innehållet var i predikan, undervisningen och bönerna, huruvida sammankomsten avsågs äga rum på morgonen eller på kvällen, hur man beslutade om utdelningen av hjälp till de hungriga fattiga, eller svaren på en mängd andra frågor. Ändå är överensstämmelserna mellan de sammankomster som beskrivs av Justinus och de som beskrivs av Tertullianus slående. Och det är uppenbart, som Maxwell Johnson noterar, att ”det övergripande *mönstret* eller skelettet för kristen gudstjänst”, som framträder i dessa skildringar, ”överlever som enkelt igenkännbart i alla de skilda riterna från det första kristna årtusendet och därefter”.<sup>21</sup> För en person i det tjugoförsta århundradet som är intresserad av liturgi och bryr sig om tradition och kontinuitet är det rätt viktigt att innehållet i dessa skildringar från det andra århundradet – de tidigaste klara skildringar av liturgin som vi har<sup>22</sup> – lever vidare och inte lättvindigt förkastas eller nonchaleras. Vad Justinus och Tertullianus betonar kan även för oss befinnas vara existentiellt viktigt och värt att försvara i farliga tider.

### *Ordo* som levande, bibelgrundad tradition

För mig består dock värdet av dessa vittnesbörd inte i att de fastslår vad kristna i stort sett brukat göra överallt och i alla tider. Jag tror inte att vi känner till sådana universella bruk och menar själv att de förmodligen aldrig har existerat. Jag menar också att historia inte har den sortens auktoritet bland oss: vad kristna har gjort i skilda tider, inklusive vad de rituellt har gjort under sina sammankomster, var – och är! – ofta felaktigt eller missriktat. Det

---

21 Johnson 2006, s. 67 (Johnsons kursivering).

22 Man kan göra gissningar om hur viss kristen gudstjänst gick till med hjälp av tidigare texter, till exempel Paulusbreven, de fyra evangelierna, Uppenbarelseboken, *Didache*, Ignatiusbrevet och brevväxlingen mellan Plinius d.y. och kejsar Trajanus. För en samling relevanta översättningar av dessa och andra texter, se Johnson 2009. För en diskussion av det nytestamentliga materialet, se Lathrop 2017.

som gör att vittnesbörden från Tertullianus och, i än högre grad, Justinus är så betydelsefulla för oss, är snarare att deras röster var kritiska röster vid avgörande tidpunkter, röster som tydligt tjänade evangeliets klarhet. Vad de skrev borde ha status som ”klassiska texter”<sup>23</sup> hos oss, värda en fortsatt och nutida tolkning. Bland dessa tolkningar uttrycker det mönster vi kallar *ordo*, även om det inte nödvändigtvis har med historiska detaljer att göra, något som kan kallas ”levande tradition”, ett nutida tilltal till oss av kritiskt betydelsefulla röster från det förflutna. Detta abstraherade mönster med sina centrala komponenter utgör viktiga verktyg, även om de inte kan kallas ”universella”.

En bibelbaserad tolkning av denna *ordo* är också ett sådant verktyg. Då jag har arbetat fenomenologiskt och försökt uppfatta någon aktuell kontinuitet i praxis mellan vad Justinus skriver och vad vi hoppas åstadkomma, har jag varit särskilt intresserad av möjligheten att det finns biblisk undervisning om innebörden av mönstret för våra sammankomster. Den fascinerande likheten mellan Emmausberättelsen, berättelsen om sammankomsten i Troas (Apg. 20:7–12)<sup>24</sup> och söndagssammankomsten i Justinus apologi bör inte betraktas som tillfällig. Det vore att gå för långt att påstå att Lukas böcker representerar ett stadium i en klar, linjär utveckling som leder fram till Justinus liturgi i Rom. Men viktiga element hos Justinus och Tertullianus tycks redan vara närvarande i de kyrkor som författaren av Lukasevangeliet och Apostlagärningarna kände till: predikan (Luk. 24:27, 32; jfr Apg. 20:7) och måltiden med brödsbrytelse

---

23 Jag håller med David Tracy när han skriver att ”klassiker” ska förstås som ”de texter, händelser, bilder, personer, riter och symboler som antas vara ständiga bärare av möjligheter till mening och sanning”. Han fortsätter: ”Om klassiker inte existerar kan vi ha *tradita* [förmedlade saker] men inte autentisk tradition i form av *traditio* [en levande konversation om mening och sanning, utsträckt också över tid].” Tracy 1981, s. 68.

24 Även Apg. 2:41–42 bör nämnas, som också för in deltagande i sammankomsten genom dop, precis som Justinus gör i *Första apologin*, 67. Man kunde även inkludera Lukas skildring av sammankomsten i synagogan, Luk. 4:16–30, om man uppmärksammar hänvisningen till en måltid i 4:25–26 och till ett bad i 4:27 och om man beaktar att Lukas beskriver den sammankomsten som avbruten. Se Lathrop 2006, s. 42–43.

(κλάσις ἄρτου; Luk. 24:30, 35; Apg. 20:7, 11) är centrala för alla tre författarna. Syftet med Lukas skildring, särskilt Emmausberättelsen som ett slags kulmen på alla de lukanska måltidsberättelserna, var säkerligen att uppmana bokens läsare och åhörare att på ett nytt sätt uppfatta den tradition av undervisning och gemensamma måltider som redan präglade deras hellenistiska kollegier, att se dem som relaterade till och bärare av ett möte med den uppståndne, korsfäste Frälsaren.

Att använda både Emmausberättelsen och Justinus skildring som kritisk katekesundervisning för vår egen tid – som en inbjudan att på nytt tänka över och föreställa oss och till och med reformera våra egna sammankomster – skulle alltså stämma med Lukas egen intention. Även begreppen Samling, Ord, Måltid, Sändning, använda som verktyg för organisering och undervisning, har den intentionen: också vi ska höra Kristus i skrifterna, möta Kristus i måltiden och sedan gå ut för att vittna om liv på platser där vi hade trott att det bara fanns död. Också vi, tillsammans med de kristna under antiken som Justinus avsåg att uppmuntra och försvara, bjuds in till att samlas, läsa och höra skrifterna, be för andra, hålla tacksägelsemåltid, dela ut åt de frånvarande och samla in till världens nödställda, och att göra så för att påminna varandra om att vi är döpta, och för att vi på denna första veckodag möter den avrättade Jesus som uppstånden och Guds ljus strålar fram på nytt för den älskade, skapade världen.

När Lukasberättelsen placeras intill Justinus och Tertullianus tillhandahåller den ingen historik över liturgins utveckling, men den ger oss bibliska resurser för att tolka det utbredda mönstret för den kristna sammankomsten, liksom bibliska resurser för att leda våra egna versioner av den sammankomsten till förnyelse, målmedvetenhet och djupare meningsfullhet. Att placera våra nutida gudstjänster bredvid bibliska berättelser om sammankomster kan vara ett viktigt sätt för oss att erfara att Bibeln är till för samlingen, och att återupptäcka våra egna sammankomster som platser där denna Bibel är levande ibland oss. Jag tror verkligen att ett sådant intresse för det bibliska innehållet i *ordo* kan bidra till kristen enhet. Ja, sådan

bibeltolkning ”ger oss en bas för en ömsesidigt uppmuntrande konversation mellan kyrkorna”.<sup>25</sup>

### *Ordo* som meningsskapande sammanställningar

Vad jag menar med *ordo* betyder dock inte så mycket det ena efter det andra,<sup>26</sup> enbart en lista på vad vi gör, som en sak medvetet placerad *bredvid* en annan, så att ny mening uppstår i spänningsfältet mellan de två. Den *ordo* som många kristna har gemensam är ord *bredvid* sakrament, så att ordet blir sakramentalt och sakramentet ett ord. Det är text *bredvid* text, så att varje lättvindig, enkel, sluten, ideologisk förståelse elimineras. Det är tacksägelse *bredvid* ätande och drickande, vår måltid *bredvid* insamlingen till de hungriga fattiga, samling *bredvid* sändning, dopidentitet *bredvid* identifikationen med den andre. Redan Alexander Schmemmann använde *ordo* i precis den här meningen, när han hävdade att den söndagliga sammankomsten sida vid sida med bön under veckans sju dagar utgjorde det första kännetecknet på *ordo*, och att det därför, såsom jag har sammanfattat hans poäng, är ”sammanställningen av element som konstituerar *ordo*, den kristna gudstjänstens struktur eller form, dess norm”.<sup>27</sup>

”Den kristna *ordon* är sammanställningen (*the juxtaposition*)”, har jag hävdad.<sup>28</sup>

---

25 ”Ditchingham Report”, § 7, i Best & Heller 1995, s. 6–8 och i Lathrop 1999, s. 231–232. Jfr Bradshaw 2014, s. 167. Rapporten fortsätter: ”Kyrkor kan med rätta fråga varandra om den lokala inkulturationen av denna *ordo*. De kan uppmana varandra till ett mognare bruk av detta mönster, eller till ett förnyat klargörande av dess centrala drag, eller till och med till att vända om och börja använda det. I sin enklaste form är dessa ting kyrkornas ”böneregler”, och vi behöver dem för vår egen tro och vårt eget liv, liksom för ett klart vittnesbörd om Kristus i världen. Och vi behöver varandra för att på nytt lära oss rikedom i dessa ting. Kyrkor kan lära av varandra när de söker lokal förnyelse ...”

26 Eller ”den ena förbaskade saken efter den andra”, som Arnold Toynbee sade om den historieskrivning utan mönster som han förkastade. Toynbee 1954, s. 195.

27 Lathrop 1993, s. 42. Jfr Schmemmann 1966, s. 47, 51.

28 Lathrop 1993, s. 50. Jfr Lathrop 1999, s. 126–131.

Från ett sådant perspektiv skulle vi då kunna föreslå att ett bättre sätt att uttrycka den ekumeniska *ordon* skulle kunna vara ”Samling som leder till Sändning, på grund av Ord bredvid Måltid”, medan varje del av detta mönster i sig också består av en variation av intill varandra ställda texter och händelser, händelser som i sig är vanligt liv fastän rituellt intensifierat.

Vi förstår *ordon* bäst när vi förstår den som ett sätt på vilket vi räcks de bibliska bilderna, sida vid sida, medan de omtolkar oss och vår värld: ställda intill varandra, likt den intertextualitet som är Bibelns egen metod. Vi missar *ordon* om vi tror att vi endast samlas på vårt eget initiativ, hör varandra tala, intar vår måltid och går vår väg, utan innehållet i de bibliska bilderna och utan en aktualisering av både deras kritik och deras löfte. Vi missar styrkan hos *ordo* om vi inte låter den kritiken och det löftet utmana våra sammankomster till ständig reform.<sup>29</sup>

### Betydelsen av *ordo* för kyrka och ämbete

Men vad har då dessa reflexioner att göra med kyrkan och med tjänst i kyrkan?

Allt. Jag ansluter mig till dem som har föreslagit att den församling som kommer tillsammans för att göra dessa ting – de ting som klockan inbjuder oss till, de intill varandra ställda ting som utgör *ordo* – att den församlingen, i gemenskap med andra liknande församlingar, är vad vi primärt avser med ”kyrka”. Och de människor som leder en sådan församling – människor för vilka vi ber när vi utser dem, i förtröstan på att Gud kommer att använda dem ibland oss, människor som på så vis *ordineras* för att betjäna församlingen i dess *ordo* – de är vad vi avser med ”ordinerade ämbetsbärare”.

I en skrift från 1539 kallad *Von den Konziliis und Kirchen* (Om koncilierna och kyrkan) frågade Martin Luther ”hur en stackars förvirrad människa” skulle kunna avgöra var Kristi kyrka står att finna i denna värld. Vad kan en vanlig person se i verkliga livet som kan få

---

<sup>29</sup> Fler viktiga tankar om *ordo* i ett postkolonialt sammanhang återfinns i Burns 2014.

honom eller henne att lita på att en viss församling är *kyrka*? Han svarade på sitt karakteristiskt existentiella och livliga språk genom att beskriva sju helt påtagliga kännetecken eller tecken som tillåter ett sådant yttre erkännande.<sup>30</sup> Alla dessa kännetecken är liturgiska till sin karaktär, vilket gör listan ganska lik vår klocka. De är: Guds predikade ord; dopets sakrament; altarets sakrament (hans uttryck för eukaristin); det offentliga bruket av absolution eller syndernas förlåtelse; kallelsen och vigningen av ämbetsbärare; det offentliga bruket av tacksägelse och bön; och ”det heliga innehavet av korset”.

Även detta sista kännetecken, denna tanke att man finner kyrkan när man finner en gemenskap som lider, kan uppfattas som liturgiskt till sin karaktär, försåvitt det inkluderar icke-triumfalistisk predikan och bön, ett tjänande ledarskap samt en solidaritet i förböner, insamling och sändning med de lidanden som världen är så full av. Där dessa tecken finns ”kan du vara viss om att kyrkan, eller det heliga kristna folket, säkerligen måste vara tillstädes”. Luthers ecklesiologi är här en kraftfull liturgisk ecklesiologi,<sup>31</sup> inriktad på pastorala behov.

Nio år tidigare, inför den tysk-romerske kejsaren i Augsburg, hade Luthers kollega Philipp Melanchthon talat på ett mer formellt och koncist sätt om just dessa kännetecken. I artikel 7 i Augsburgska bekännelsen, det dokument som blev reformationens kärndokument och än i dag läses – med rätta, menar jag – som en appell för katolsk enhet, definierade Melanchthon kyrkan på följande sätt: ”En kyrka skall äga bestånd och förbli i evighet. Den är församlingen av alla troende, bland vilka evangelium rent förkunnas och de heliga sakramenten förvaltas i enlighet med evangeliet.”<sup>32</sup> Det som förblir fascinerande med detta påstående är att kyrka definieras

---

30 *Von den Konziliis und Kirchen*, 1535 (WA 50:509–653). Svensk översättning: Luther 1994. För ytterligare reflexioner om ursprung och innebörd av ”kyrkans kännetecken” hos Luther och om deras relation till den nicenska trosbekännelsens *notae ecclesiae*, se Lathrop & Wengert 2004.

31 Om liturgisk ecklesiologi, se Lathrop 2015.

32 Översatt från Lathrops engelska text (hämtad ur Kolb & Wengert 2000), som i vissa avseenden avviker från texten i *Svenska kyrkans bekännelseskriter*. Översättarens anm.

som en församling som utmärker sig genom närvaron av det talade evangeliet och de utförda sakramenten, av de gemensamt brukade "nådemedlen".

Det är dessa centrala ting, delade med andra sådana församlingar och med den världsvida församlingen av kristna, som jag menar att liturgisk reform ständigt söker placera i främsta rummet. Den konkreta närvaron av ord och sakrament, praktiserade i en församling, manifesterar denna församling som en lokal, påtaglig verklighet, samtidigt som den paradoxalt nog också demonstrerar kyrkans mer än lokala väsen. Dessa kyrkans kännemärken är alltid lokala. Och ändå, trots det, är just dessa kännemärken också de grundläggande instrumenten för kristen enhet, för kyrkan som hel och katolsk.

Jag menar att den liturgiska ecklesiologi som lever i Augsburgska bekännelsens kapitel 7 mycket nära svarar emot den liturgiska ecklesiologi som har uppfattats som Andra Vatikankonciliet's banbrytande grundinsikt: kyrka ses primärt som människor församlade med sina ämbetsbärare kring Kristi mysterium närvarande i ord och sakrament.<sup>33</sup>

Notera särskilt detta: dessa kännemärken – liksom det som nämns på klockan, liksom elementen i *ordo* – är intensifiering och ritualisering och uppvärdering av ting från det verkliga livet: gemensam berättelse, bad, måltid, bön, försoning, ledarskap och lidande, alla bekräftade och samtidigt brutna för att tjäna Jesu Kristi evangelium. Detta gäller alltså även ledarskap, vad vi kallar "tjänst". Ledarskap tar sig många olika uttryck i mänskliga gemenskaper, vissa av dem inte alls nyttiga eller livgivande, som invånare i USA just nu kan vittna om och som vi alla vet från kyrkans egen ofta smärtsamma historia. I församlingen, i tjänsten åt systrar och bröder samlade kring bad, bord, bön och ord, är även ledarskap verkligt liv som har räddats och fått en ny inriktning.

---

<sup>33</sup> Se särskilt Faggioli 2012 och Gaillardetz 2003.

## Slutsatser

Sammanfattningsvis: *ordo* möjliggör liturgisk planering och kateketisk undervisning; understryker uppfattningen att liturgi är gemensamt handlande tolkat av texter, inte bara en text som huvudsakligen reciteras av prästen; visar oss att ord och sakrament tolkar varandra; hjälper oss att få syn på likheterna mellan olika riter – och stödjer på så sätt ekumenik; placerar vår söndagsliturgi bredvid olika bibliska modeller, inte minst Emmausberättelsen; ger oss verktyg att förstå ”gudstjänst” inte bara som vårt handlande utan som ”Guds tjänst” – den heliga Anden samlar oss, Gud talar till oss, Kristus föder oss, den heliga Treenigheten sänder oss till vår behövande värld; länkar ihop oss med historien (Justinus och Tertullianus och Luther och Melancthon, men också grundragen hos de stora riterna genom tiderna); ger oss ett viktigt verktyg för fortsatt inkulturation; inbjuder oss att se hur de centrala elementen i *ordo* är omtolkade och ritualiserade ting från vardagslivet; och hjälper oss att verkligen placera dessa centrala ting i centrum: bad, bord, bön, ord. Dessa är i alla fall några av de skäl varför jag gläder mig åt att ”den ekumeniska *ordon*” har spelat en så viktig roll för nutida skandinaviskt liturgiskt material och varför jag menar att reflektion över *ordo* behövs.

*Artikeln är översatt från engelska av Stephan Borgehammar.*

## Summary

Gordon Lathrop, Emeritus Professor of Liturgy  
The United Lutheran Seminary of Pennsylvania, USA  
gordonlathrop@verizon.net

### *Why Do We Need to Think About Ordo?*

Reflection on the widely shared pattern or shape for the principal acts of Christian worship – on what has been called *ordo* – offers us several important gifts. It enables and supports a renewed accent

on the central matters of that worship, the matters that N. F. S. Grundtvig called “bath, word, prayer, and table,” that Luther called “signs of life” and “marks of the church,” and that both Lutheran confessional writings and contemporary ecumenical liturgical ecclesiologies call “church as assembly around word and sacrament.” These matters can be seen as ordinary and local human practices ritualized to bear the gospel of Jesus Christ. Furthermore, this *ordo* can become a major tool for organizing materials for liturgical use, planning and leading a liturgy, teaching liturgical practice and meaning, and perceiving ecumenical communion. That communion includes a perception of the links of Christian communities through the ages, especially helped by our seeing the way something like our *ordo* also plays a role in such classic texts of Christian tradition as the liturgical descriptions found in the writing of Justin Martyr and Tertullian. Finally, however, the most important use of *ordo* may be as a tool for illuminating liturgical meaning: just as in biblical intertextuality, the juxtaposition of one thing to another – texts and actions – leads us to new meanings. Indeed, *ordo* is the juxtaposition.

## Källor och litteratur

- Aune, Michael B., 2007, "Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship. Part I: Setting the Stage". *Worship* 81:1, s. 46–68.
- Baldovin, John F., 1999, "The Church in Christ, Christ in the Church". T. Fitzgerald & D. Lysik (red.), *The Many Presences of Christ*, s. 13–31. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Best, Thomas F. & Dagmar Heller (red.), 1995, *So We Believe, So We Pray: Towards Koinonia in Worship* (Faith and Order Paper 171). Geneva: WCC.
- Bradshaw, Paul F., 2002, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 2:a uppl. New York: Oxford University Press.
- Bradshaw, Paul F., 2014, "Liturgical Reform and the Unity of Christian Churches". *Studia Liturgica* 44:1–2, s. 163–171.
- Burns, Stephen, 2014, "A Fragile Future for the *Ordo*?" Gláucia Vasconcelos Wilkey (red.), *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland?*, s. 143–161. Grand Rapids: Eerdmans.
- Chungungco, Anscar J., 1982, *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press.
- Dix, Dom Gregory, 1945, *The Shape of the Liturgy*. Westminster: Dacre Press.

- Ellis, Christopher J., 2004, *Gathering: A Theology and Spirituality of Worship in Free Church Tradition*. London: SCM Press.
- Faggioli, Massimo, 2012, *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville: Liturgical Press.
- Gaillardetz, Richard, 2003, "Vatican II's Liturgy Constitution: Beginnings of a Liturgical Ecclesiology". *Origins* 33, nr 21, s. 347-352.
- Grundtvig, N. F. S., 1868-1881, *Salmer og aandelige Sange*, bd I-V. Kjøbenhavn.
- Johnson, Lawrence J., 2009, *Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources*, bd 1-2. Collegeville: Liturgical Press.
- Johnson, Maxwell, 2006, "The Apostolic Tradition". Geoffrey Wainwright & Karen Westerfield Tucker (red.), *The Oxford History of Christian Worship*, s. 32-75. Oxford: Oxford University Press.
- Justinus Martyren, 2014, *Apologi för de kristna, Andra apologin samt Justinus martyrium*, övers. S.-O. Back, Skellefteå: Artos.
- Kolb, Robert & Timothy J. Wengert, 2000, *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Minneapolis: Fortress.
- Lathrop, Gordon W., 1993, *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 1999, *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 2003, *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 2005, "Bath, Word, Prayer, Table: Reflections on Doing the Liturgical *Ordo* in a Postmodern Time". Dirk Lange & Dwight Vogel (red.), *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table. A Liturgical Primer in honor of Gordon W. Lathrop*, s. 216-228. Akron, Ohio: OSL Publications.
- Lathrop, Gordon W., 2006, *The Pastor: A Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 2015, "The Gift and Challenge of Liturgical Ecclesiology". Erik Berggren & Maria Eckerdal, *Ecclesiologica & alia: Studia in honorem Sven-Erik Brodd*, s. 337-347. Artos: Skellefteå.
- Lathrop, Gordon W., 2017, *Saving Images: The Presence of the Bible in Christian Liturgy*. Minneapolis: Fortress.
- Lathrop, Gordon W. & Timothy J. Wengert, 2004, *Christian Assembly: The Marks of the Church in a Pluralistic Age*. Minneapolis: Fortress Press.
- Luther, Martin, 1994, *Om koncilerna och kyrkan*. Vasa: Evangeliföreningens förlag.
- Quivik, Melinda A., 2009, *Serving the Word: Preaching in Worship*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ross, Melanie, 2014, *Evangelical versus Liturgical: Defying a Dichotomy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schillebeeckx, Edward, 2005, "Towards a Rediscovery of the Christian Sacraments: Ritualizing Religious Elements in Daily Life". Dirk Lange & Dwight Vogel (red.), *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table. A Liturgical Primer in honor of Gordon W. Lathrop*, s. 6-34. Akron, Ohio: OSL Publications.

- Schmemmann, Alexander, 1966, *Introduction to Liturgical Theology*. Leighton Buzzard: Faith Press.
- Stancliffe, David, 2003, *God's Pattern: Shaping our Worship, Ministry, and Life*. London: SPCK.
- Toynbee, Arnold, 1954, *A Study of History*, bd 9. London: Oxford University Press.
- Tracy, David, 1981, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Vogel, Cyrille, 1986, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, D. C.: Pastoral Press.