

# Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 94 / 2019

## Gudstjänstens mening





# Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 94 / 2019

## Gudstjänstens mening

### REDAKTION

Stephan Borgehammar · Ninna Edgardh · Sune Fahlgren · Stina Fallberg Sundmark

### ARTIKELFÖRFATTARE

Gabriel Bar-Sawme · Stephan Borgehammar · Nicholas Denysenko · Ninna Edgardh  
· Ulrik Josefsson · Gordon W. Lathrop · Rikard Roitto

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, Jung Åsa 9, 535 92 Kvänum. Tel.: 073-917 19 58. E-postadress: [ingmarijohansson51@gmail.com](mailto:ingmarijohansson51@gmail.com)
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 180 kr för 2019. 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 2019

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2019

Tryck: Totem, Polen 2019

Grafisk form: Magnus Åkerlund

Bild på omslaget: Bertil Adania

ISSN 0280-9133

ISBN 978-91-7777-112-8

Årsboken publiceras även elektroniskt med sex månaders fördröjning:

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

(ISSN 2001-5828)

[www.artos.se](http://www.artos.se)

	Förord	
7	STEPHAN BORGEHAMMAR	
	Den syrisk-ortodoxa liturgin i Sverige <i>Om migration och liturgisk förändring</i>	
13	GABRIEL BAR-SAWME	
	För en förnyelse av Alexander Schmemanns liturgiska teologi	
27	NICHOLAS DENYSENKO	
	Liturgins grammatik i nordisk kontext	
65	NINNA EDGARDH	
	Varför ska vi bry oss om <i>ordo</i> ?	
81	GORDON W. LATHROP	
	Gudstjänstens grund: deltagandets mysterium <i>En teologisk essä</i>	
103	STEPHAN BORGEHAMMAR	
	De första kristnas riter <i>Nya ritvetenskapliga perspektiv på första århundradets gudstjänst och dop</i>	
115	RIKARD ROITTO	
	Nutida svensk pingstpredikan <i>Analys av tre pingstledares predikningar på Nyhemsveckan</i>	
143	ULRIK JOSEFSSON	
185	Recensioner	
247	Böcker att notera	



# Förord

---

STEPHAN BORGEHAMMAR

”Gudstjänsten är kyrkolivets centrum” står det i Svenska kyrkans kyrkoordning (17 kap., inledningen). Om det är så, kan då någon teologisk uppgift vara viktigare än att ta reda på vad gudstjänsten betyder?

Frågan efter gudstjänstens mening kan dock inte ges något enkelt svar, den är alldeles för stor. Mening i vilket avseende, för vem, var och när? Snarare är det en fråga att ständigt återvända till, för att reflektera över om vi har förstått gudstjänstens mening rätt, om vi lär ut den rätt och om våra gudstjänster speglar den på ett adekvat sätt. Till hjälp för denna nödvändiga, alltid pågående process erbjuder årets årsbok sex olika bearbetningar av frågan: två med ortodox horisont, två med luthersk och två mer teoretiska och generella (som även de givetvis präglas av respektive författares kyrkliga hemvist).

I den första artikeln frågar Gabriel Bar-Sawme efter gudstjänstens mening för syrisk-ortodoxa kristna födda i Sverige. Det visar sig vara en dubbel fråga: hur har den traditionella syrisk-ortodoxa liturgin anpassats till svenska förhållanden, och hur har den svenska miljön påverkat syrisk-ortodoxa kristnas förmåga att tillgodogöra sig liturgiins mening? Artikeln kan, utöver sitt egentliga ämne, stimulera till reflexion över hur vår tids omfattande migration på sikt kommer att påverka liturgisk utveckling, i Sverige såväl som i andra länder.

Den ortodoxa teologen Nicholas Denysenko bidrar med en artikel om arvet efter Alexander Schmemmann (1921–1983). Eftersom

artikeln främst behandlar amerikanska förhållanden och förutsätter viss bekantskap med sitt ämne är det på sin plats att här säga något om Schmemann och hans verk. Alexander Dmitrievich Schmemann föddes 1921 i Tallinn till ryska föräldrar, studerade i Paris 1940–1945, gifte sig 1943 och prästvigdes 1946. Efter att ha undervisat i kyrkohistoria i Paris i fem år fick han 1951 en tjänst vid St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary i USA. Där verkade han till sin död 1983, som dekanus 1962–1983.

Schmemanns teologiska program finns uttryckt i boken *Introduction to Liturgical Theology* (1966, ryska originalet 1961). Här visar han sig som en företrädare för den liturgiska rörelsens tankar, men med ett distinkt ortodox tonfall. I skarpa, ofta polemiska ordalag tecknar han en bild av en ursprunglig kristen liturgi med drag som den senare liturgiska utvecklingen har gjort svåra att få syn på. Således menar han att den ursprungliga kristna gudstjänsten var starkt egalitär och eskatologisk. I denna gudstjänst samlades de kristna som ett konungligt prästerskap, erfor Guds rikes verklighet och gjordes till ett i Anden. I den efterföljande utvecklingen, däremot, kom folket att skiljas från prästerskapet, fokus flyttades från församlingen till kyrkobyggnaden, det nytestamentliga mysteriet – Guds frälsningsplan – delades upp på skilda sakramentala handlingar, upplevelsen av Jesu eskatologiska närvaro ersattes av en åminnelse av hans historiska verksamhet och känslan av att varje dag är Herrens dag fick vika för ett kyrkoår med särskilda fester och helgondagar.

Schmemanns tankar togs väl emot på många håll, bland annat här i Sverige. Böckerna *För världens liv* (1976, ny upplaga 2005) och *Av vatten och Ande* (1981) gjorde stort intryck på många, inklusive undertecknad. Schmemann förmådde knyta an till gryende insikter som många redan bar på, samtidigt som han uttryckte dem på ett fräscht och drastiskt sätt. Hans kritik mot moderna tendenser som privatiseringen av dopliturgin och uppdelningen mellan kyrkobesök och vardagsliv var något som alla kunde känna igen sig i. Dessutom behandlade han ingående den ortodoxa liturgin och öppnade därmed dess skatter för oss västerlänningar, trots att han på många punkter



var kritisk mot hur denna liturgi utvecklats och gestaltas i dag. På ortodoxt håll var man inte lika entusiastisk. Schmemanns penna och tunga var vassa, och för dem som älskar och vördar sin tradition var hans hårda kritik mot historiska överlagringar och liturgiskt förfall föga välkommen. Många uppfattade hans hållning som alltför västerländsk. Förutom i vissa akademiska kretsar och i sin egen ganska lilla kyrka, Orthodox Church of America, har Schmemann därför knappast vunnit något gehör i den ortodoxa världen. Men kanske just därför är det ytterst intressant att ta del av Denysenkos skildring av hur han verkade, hur detta togs emot och hur Denysenko själv (som är en lärjunge till Schmemann) anser att hans arv bör förvaltas och vidareutvecklas. Det rör sig om förhållanden som är precis lagom olika våra egna för att ge oss värdefulla perspektiv på liturgisk teologi och gudstjänstförnyelse i Sverige.

De båda följande artiklarna låter oss bekanta oss med en internationellt känd luthersk liturgisk teolog: Gordon W. Lathrop (1939–). Först skriver Ninna Edgardh initierat om Lathrops betydelse för nordisk liturgisk forskning och för Svenska kyrkans liturgiska utveckling; därefter tecknar Lathrop själv grund dragen i sin liturgiska åskådning, i en artikel som liksom Denysenkos är skriven direkt för årets årsbok och översatt av oss till svenska. Eftersom Edgardh presenterar Lathrop ganska utförligt behöver inget mer sägas om honom här. Men notera att Edgardhs artikel inte bara är en presentation utan också väcker den viktiga frågan om reception: kan det vara så att Lathrop citeras uppskattande i diverse sammanhang utan att han egentligen blivit förstadd?

Med tanke på att frågor om förståelse och reception är viktiga vill jag passa på att skjuta in en iakttagelse om något som saknas hos både Schmemann och Lathrop. Detta blir tydligt om vi ställer dem jämte Yngve Brilioth, som ägnade sitt storverk *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1926, 2:a uppl. 1951) åt just gudstjänstens mening. Ur Nya testamentet och bevarade dokument om den äldsta kyrkans liturgi utvann Brilioth fem "moment" som han menade bör finnas med i allt kristet nattvardsfirande: tacksägelse, gemenskap, offer, åminnelse och mysterium. Dessa moment har spelat en betydande roll i

både forskning och ekumeniska samtal alltsedan boken först kom ut. Det är därför slående att *ett* av dessa moment lyser med sin frånvaro hos både Schmemmann och Lathrop, nämligen *offer*. Orsakerna kan vara (och är troligen) olika. Schmemmann ville, som nämnt, tona ned åminnelsen av Jesu liv och död och i stället betona liturgins eskatologiska karaktär: Kristus som den närvarande och tillkommande Herren. Kanske förknippade han också offertanken med exklusivt prästerliga drag i ortodox liturgi, såsom altartjänsten och *proskomidi*, den förberedelserit som utförs i sakristian (*prothesis*), då prästen med en kniv som kallas "lansen" skär upp det korsmärkta bröd som ska användas i nattvarden. Lathrop å andra sidan skriver inifrån en luthersk tradition som av historiska skäl förhåller sig starkt skeptisk till gudstjänsten som ett offer. Ändå går det inte att förneka att offertmotivet finns och är betydelsefullt – i Nya testamentet, i den äldsta kyrkan och faktiskt även på de flesta håll i nutida kyrkoliv. Lovsång som en central del av gudstjänsten har blivit vanligt i protestantiska och karismatiska kyrkor världen över, och det är en lovsång som både betraktas som ett offer och utförs med drag av offerhandling. I den romersk-katolska mässan uppmanar prästen församlingen: "Bed att mitt och ert offer blir välbehagligt inför Gud Fader allsmäktig", och församlingen svarar: "Må Herren taga emot offret ur dina händer till sitt namns pris och ära, till gagn för oss och för hela hans heliga kyrka". De ortodoxa har som sagt sina särskilda och talande uttryck för att liturgin innefattar offer. Och vad ska man säga om det faktum att lutherska kyrkor, åtminstone här i Norden, är utrustade med ett altare och inte sällan med en iögonfallande framställning av korsoffret i form av ett triumfkrucifix? Det är givet att offertmotivet har varierande teologisk innebörd i olika traditioner, men det finns där, nästan alltid, på ett eller annat sätt. Det ignoreras dock av Lathrop och Schmemmann och tas inte heller upp på annat ställe i denna årsbok än här i förordet – vilket får erkännas vara en brist.

Efter Lathrops artikel kommer en kort teologisk essä av under-tecknad, "Gudstjänstens grund: deltagandets mysterium". Tanken med den är att säga något basalt och förhoppningsvis okontroversiellt om vad kristet gudstjänstfirande är och går ut på, utan att för

den skall vara ytlig. Essän gör inte anspråk på att vara originell utan söker tvärtom endast fånga upp teman och insikter som ofta har framhållits i liturgisk teologi och reflexion under 1900-talet.

Årsbokens sista artikel på temat ”Gudstjänstens mening” är exegeten Rikard Roittos om ritvetenskapliga aspekter på dop och nattvard i den tidigaste kyrkan. Vi är stolta och glada över att med denna artikel av en erkänd expert kunna introducera något av det senaste teoretiska tänkandet om liturgi för vår läsekrets.

Sedan finns det ytterligare en artikel i årets årsbok, en bonus till våra trogna läsare. Den ansluter inte till årets tema utan till förra årets, som ju var predikan. Det numret saknade en artikel om svensk frikyrklig predikan, vilket var olyckligt. Bristen kan vi nu gottgöra med Ulrik Josefssons inträngande studie av hur nutida spiritualitet inom den svenska pingströrelsen kommer till uttryck i predikningar av tre välkända ledare på årskonferensen i Nyhem.

\*

Förra året, 2018, utökades redaktionen för *Svenskt gudstjänstliv* med flera nya medlemmar. Det gjorde det möjligt för oss att också organisera det redaktionella arbetet på ett nytt sätt, vilket är förklaringen till att fyra redaktörer räknas upp på årets titelblad. Från och med detta nummer ansvarar nämligen en redaktionsgrupp för insamling och granskning av årsbokens innehåll, i stället för att huvuddelen av det arbetet utförs av redaktionens ordförande. Tanken är att det redaktionella arbetet på så sätt ska kunna bedrivas effektivare, av en liten grupp som är särskilt kompetent inom årets tema, samtidigt som det blir mindre beroende av en enskild person. Det är uppenbart att arbetssättet redan i år har gett ett mycket gott resultat, och det ska bli spännande att följa hur det vidareutvecklas under de närmast kommande åren.

Jag ber härmed att få tacka årets redaktionsgrupp för dess fina insats och hela redaktionen, både gamla och nya medlemmar, för gott samarbete! Alla redaktionsmedlemmars namn återfinns på omslagets baksida.

Ett varmt tack vill jag också framföra till Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv, särskilt dess ordförande Anna J. Evertsson och dess kassör Ing-Mari Johansson, för all välvilja och allt stöd till redaktionen och till mig personligen, inte bara under omorganisationen utan under hela den tid då jag har varit redaktör.

# Den syrisk-ortodoxa liturgin i Sverige

## *Om migration och liturgisk förändring*

---

GABRIEL BAR-SAWME

År 1976 migrerade min far och mor till Sverige tillsammans med sina föräldrar och syskon.<sup>1</sup> Det hela började med en resa med tåg, buss och bil för att sluta i Sverige, som sågs som möjligheternas land, en plats där de kunde ge sina barn en större möjlighet till utbildning och en stabil uppväxt. Mina föräldrar kommer från sydöstra Turkiet, från en by som heter Kerburan,<sup>2</sup> där vår släkt hade bott i generationer. Efter att ha lämnat byn på 60-talet för att söka arbete och andra möjligheter i Istanbul valde de att söka sig till Europa och Sverige. Varför berättar jag detta? För att vägen till liturgin börjar för mig och för många andra syrisk-ortodoxa i Sverige just i denna händelse, då stora delar av Tur Abdin, Gudstjänarnas berg, där några av kristenhetens äldsta kyrkor och kloster finns bevarade, tömdes på den kristna befolkning som bott där sedan kristendomens begynnelse.<sup>3</sup>

I den här artikeln vill jag beskriva och diskutera hur den syrisk-ortodoxa liturgin<sup>4</sup> har förändrats av migrationen till Sverige samt reflektera över hur det kan ha påverkat deltagarnas upplevelse av liturgins mening. Resultatet som presenteras i denna artikel är be-

---

1 Simon Bar-Sawme, 22 juli 2017.

2 Dargecit på turkiska. Ligger i Tur Abdin.

3 För Tur Abdins tidiga historia, se Palmer 1990.

4 Jag använder ordet liturgi inkluderande här och menar hela den liturgiska ordningen. Denna inkluderar tidebön och övriga sakrament som dop och vigsel. Anpassningen av den eukaristiska liturgin kan inte ses isolerat utan behöver sättas in i sitt större sammanhang.

gränsat. Detta beror på att det mig veterligt inte finns några studier om hur liturgin har påverkats av migrationen, och på att möjligheten till datainsamling för denna artikel har varit begränsad till observationer och liturgiska handböcker. Det finns en del studier som behandlar hur det syrianska folkets<sup>5</sup> kollektiva identitet har påverkats och förändrats. Däremot saknas studier av hur liturgin har förändrats och påverkats efter migrationen. Jag kommer att försöka belysa förändringar i liturgin med hjälp av den teoretiska ram som jag introducerar.

## Ut- och invandring

För att förstå vad som händer med den syrisk-ortodoxa liturgin när den möter Sverige föreslår jag att det ska ses mot ljuset av den ackulturationsprocess<sup>6</sup> som beskrivits av Önver Cetrez.<sup>7</sup> I sin forskning har Cetrez studerat den syrisk-ortodoxa gruppen i Södertäljes meningsskapande över tre generationer. Studien är intressant då den belyser vad som har hänt med syrianer över tid efter deras migration till Sverige. Den syrisk-ortodoxa liturgin bärs och firas av syrianer, och syrianers ackulturation borde rimligtvis också påverka liturgin. Cetrez drar flera viktiga slutsatser som kan fungera som ett teoretiskt ramverk.

Det finns en signifikant förändring i religiositet<sup>8</sup> mellan den för-

---

5 Jag använder begreppen syrian, syrisk-ortodox och det syrianska folket som synonymer. I begreppen inkluderar jag även dem som betecknar sig själva som assyrier. Se Rubenson 1992 för en utförligare beskrivning och diskussion av terminologin.

6 Ackulturation är ett begrepp för processer och händelser som äger rum när två tidigare separata kulturer kommer i kontakt med varandra och börjar smälta samman. Begreppet kan också användas på individnivå om det som sker när individer från en viss kultur anpassar sig till ett nytt samhälles normer och beteendemönster. En sådan process kan upplevas både negativ och positiv. När processen upplevs som negativ talar man om ackulturationsstress. Cetrez 2011.

7 Cetrez 2005, Cetrez 2011.

8 Religiositet används av Cetrez för att beskriva meningssystem i en viss kulturell kontext, t.ex. trossystem, ritualer och symboler. Cetrez 2011, s. 474.

sta generationen syrianer i Sverige och den andra samt tredje generationen, som har haft sin primära socialisation i Sverige snarare än i ursprungslandet. Vidare drar Cetrez slutsatsen att erfarenheten av religion som ett system som ger mening förändras från att vara positiv i yngre ålder till att bli negativ i tonåren och senare. En tredje viktig slutsats är att språket utgör ett av de stora hindren för viljan att gå i kyrkan. Cetrez menar också att andra och tredje generationens syrianer saknar förtroende för prästerskapet i den syrisk-ortodoxa kyrkan. Förtroende är en grundläggande faktor för utvecklingen av ett meningsskapande system. Saknas förtroende faller hela systemet.

Den huvudsakliga slutsatsen som Cetrez drar är att det system för meningsskapande och det trossystem som fungerar som en karta för att navigera i världen har ändrats, från ett religiöst system hos generation ett till exempelvis etnisk-politiska system hos generation två och tre.<sup>9</sup> Vissa lämnar den syrisk-ortodoxa kyrkan helt och hållet medan andra besöker kyrkan vid högtider och vid dop, begravning och vigsel. Vikten av familjetillhörighet är konstant över alla generationer, vilket möjligen skulle kunna förklara att en stor andel syrianer går i kyrkan vid sådana speciella tillfällen.

Även Naures Atto har studerat dessa rörelser i sin doktorsavhandling, där hon belyser vad som händer med syrianer i diasporan.<sup>10</sup> Hon studerar inte deras meningsskapande men använder diskursanalys för att förstå den etniskt-orienterade rörelsen och visar att det finns en tydlig rörelse från religiositet till etnicitet. Denna rörelse bekräftas även av Fuat Deniz i hans avhandling, som beskriver en rörelse från etnoreligiositet till etnonationalism.<sup>11</sup> Det som lyfts fram här är en metaberrättelse om hur utvandringen från Mellanöstern och invandringen i Sverige har påverkat syrianernas kollektiva identitet. Jag vill använda den metaberrättelsen för att belysa förändringar i

---

<sup>9</sup> Cetrez 2005. Den generationella skillnaden vad gäller religiositet och delaktighet i en kyrka har även bekräftats av Dudas 2014.

<sup>10</sup> Atto 2011.

<sup>11</sup> Deniz 2001. Se även Deniz & Perdikaris 2000, som behandlar hur ungdomar hanterar sin upplevelse av att leva i två kulturer.

liturgin, som jag menar anpassar sig till de förändringar som syrianer genomgått sedan de invandrat till Sverige.

Låt mig nu presentera en beskrivning av den syrisk-ortodoxa liturgins utveckling i Sverige sedan syrianernas invandring från 1970-talet och framåt.

### Etableringen i Sverige: bygga kyrkor och trycka böcker

Bland det första syrianerna i Sverige gjorde när de invandrat var att finna en plats för att fira gudstjänst. Svenska kyrkan erbjöd generöst sina gudstjänstlokaler för detta ändamål.<sup>12</sup> Förutom enstaka böcker hade gudstjänstböckerna inte följt med migrationen. År 1980 kontaktade en av de äldsta församlingarna i Sverige, Sankt Koriakos församling i Västerås, min far. Den stora majoriteten av syrianerna i Västerås hade sina rötter i samma by som mina föräldrar. De ville att han skulle bli präst för församlingen. Min far svarade ja och återvände till Turkiet, till Zafranklostret<sup>13</sup> som ligger utanför Mardin. Zafranklostret hade tjänat som säte för den syrisk-ortodoxe patriarken av Mardin i över 600 år.<sup>14</sup> Far åkte dit för påbyggnad av sina tidigare studier i samma kloster. Efter sex månaders förberedelser vigdes han till präst den 6 augusti 1981 i det anrika Sankt Gabriels kloster, etablerat år 397.<sup>15</sup>

När byn Kerburan tömdes på syrianer 1976 fördes de kvarvarande liturgiska böckerna till Sankt Gabriels kloster, bland dessa en evan-

---

12 I Västerås användes t.ex. olika gudstjänstlokaler ända tills församlingen byggde sin egen kyrka som färdigställdes 2000. Första gudstjänsten firades julen 2000.

13 Klostret behandlas på flera ställen i *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*.

14 Den syrisk-ortodoxa kyrkan hade från 1300-talet till och med 1800-talet två patriarker, vilket berodde på splittring: en i Mardin och en i Tur Abdin. De båda fraktionerna förenades på 1800-talet. *Gorgias Encyclopedic Dictionary*, s. 487–489; Khalid 2017.

15 Palmer 1990. Se framförallt kapitel 2, som behandlar etableringen av detta kloster.



geliebok som är cirka 250 år gammal.<sup>16</sup> Allt av värde, inklusive kyrkans dopregister och till och med kyrkklockan, togs till klostret. Min far såg nu till att de liturgiska böckerna skeppades vidare till Sverige och till församlingen i Västerås. För första gången sedan den stora utvandringen som nästan tömde Turabdin kunde ett helt liturgiskt år firas i sin fullhet. Många församlingar i Sverige använde de liturgiska böckerna från Kerburan, de kopierades och trycktes på nytt.

Sedan 80-talet har dock mycket förändrats. Nya texter har tryckts baserade på andra manuskript. Den avlidne biskopen Yulius Yesu Cicek, då biskop av Centraleuropa, arbetade med att publicera liturgiska böcker i Holland där han grundade Bar Hebraeus förlag.<sup>17</sup> Dessa spriddes till hela Europa och används än idag.

När böckerna och prästerna och folket fanns på plats, blev nästa steg byggandet av kyrkor, som skulle komma att fungera som samlingsplatser för gudstjänst, dop, giftermål, begravning och andra kyrkliga ritualer. Redan år 1983 byggdes den första syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige: Sankt Afrems katedral i Södertälje. Byggandet fortsatte på andra platser och år 2000 färdigställdes Sankt Koriakos kyrka i Västerås. Byggandet av dessa kyrkor kan ses som ett uttryck för den viktiga roll kyrkan spelar för syrianer.

Flera syrisk-ortodoxa kyrkor som har byggts i Sverige har influerats av en västerländsk kontext. Flera kyrkobyggnader har till exempel biktbås som i katolsk tradition, vilket mig veterligt ingen syrisk-ortodox kyrka har i Mellanöstern. Även konsten som finns i kyrkobyggnaderna har påverkats av den svenska kontexten.<sup>18</sup>

Ovanstående beskrivning kan förstås i ljuset av det teoretiska

---

16 Jag har digitaliserat denna evangeliebok och den finns bevarad i St. Koriakos församling i Västerås. Även övriga liturgiska böcker som skeppades hit finns bevarade i kyrkan.

17 Kiraz 2011. Klostret har en bokhandel on-line: "Mor Ephrem Bookshop", <http://morephrem.com/bookshop/index.php> [2019-03-26].

18 I *Kyrkornas hemligheter: Stockholm* finns bilder som illustrerar min poäng. Jag har bidragit till boken med en artikel om Sankt Petrus och Paulus kyrka i Norsborg. Sankta Maria i Örebro och Sankt Afrems katedral i Södertälje har biktbås. Jag har inte haft möjlighet att göra en inventering av alla syrisk-ortodoxa kyrkor i Sverige.

ramverk som presenterades. Om vi följer de forskningsresultat som presenterades, är de som bygger kyrkor den första generationen syrisk-ortodoxa för vilka religiositet är ett viktigt meningskapande system. Enligt samma studier och forskningsresultat rör sig de syrisk-ortodoxa bort från en etnoreligiös identitet mot en etnonationalistisk identitet: kyrka och gudstjänst minskar i betydelse. Denna minskade betydelse påverkar också den liturgiska praktiken.

### Anpassningar av gudstjänsten: översättning till svenska och reduktion<sup>19</sup>

I de studier som presenterades i den teoretiska ramen uttrycktes det att språket i gudstjänsten upplevdes som ett hinder. För den generation som haft sin primära socialisation i Sverige är svenska det primära språket. Gudstjänsten firades och firas än idag i huvudsak på syriska. Vissa delar i gudstjänsten firas på andra språk, till exempel turkiska, arabiska, kurdiska eller *turoyo* (en talad dialekt av syriskan).<sup>20</sup> En av de första anpassningarna i gudstjänsten är därför anpassning av språket, som ett försök att göra det tillgängligt för en ny generation.

De första översättningarna som gjordes i Sverige var av dopritualet och vigselritualet.<sup>21</sup> Dessa fanns redan översatta till engelska, och de översättningar som nu används är alltfört gjorda från engelskan och inte från det syriska originalet. Det tog tid innan en översättning av nattvardsliturgin gjordes till svenska, och än idag finns ingen officiell sådan översättning eller tryckt gudstjänstbok som används av präst eller folk i liturgin. Istället infördes officiellt

---

19 Det saknas longitudinella studier som dokumenterar hur förändringar har ägt rum över tid. Jag blir därför begränsad till mina egna observationer i denna del av artikeln.

20 Detta är min observation från olika församlingar i Sverige. I Sankt Koria-kos i Västerås, som är min hemförsamling, används syriska, *turoyo*, kurdiska, turkiska, arabiska och svenska i en och samma gudstjänst.

21 Dessa publicerades på nytt år 2014 som e-böcker, dopritualet i Barsoum 2014a, vigselritualet i Barsoum 2014b. Dopritualet publicerades första gången 1999.

i det ena av de båda svenska syrisk-ortodoxa stiftet<sup>22</sup> julen 2012 projektorer som visar en översättning av gudstjänsten till svenska.<sup>23</sup> I de flesta syrisk-ortodoxa församlingarna i Sverige idag, i båda stiftet, kommer gudstjänstbesökaren att mötas av en nattvardsliturgi som firas på syriska med direktöversättning till svenska som projiceras.

Förutom dessa översättningar måste översättningen av veckoböneboken också nämnas. Veckoböneboken eller *shimo*, som den heter på syriska, publicerades 2016 med en datorskriven syrisk text och en översättning till svenska av Johan Andersson.<sup>24</sup> Översättning till svenska kan ses som ett naturligt steg vid invandring till ett nytt land.

Vid etableringen i Sverige som den beskrevs ovan kopierades och trycktes gudstjänstböckerna i sin helhet och användes i gudstjänsten. Dessa gudstjänstböcker var handskrivna. Ett behov uppstod av nya gudstjänstböcker med tydligare skrift som dessutom var vokaliserad.<sup>25</sup> Ett viktigt bidrag var den uppsättning tidebönsböcker (*panqitho*) som fader Gabriel Aktas handskrev och publicerade 2001–2002. Fader Gabriel bor i Bakisyan i Tur Abdin och de böcker han publicerade, baserade på äldre manuskript, trycktes i sin helhet.<sup>26</sup> De används för tidebönen för söndagar, den stora fastan och andra högtidsdagar i det liturgiska året.

Situationen i diasporan varierar. I Tyskland publicerades en uppsättning förkortade tidebönsböcker.<sup>27</sup> Den tyska utgåvan används i Sankt Koriakos församling och i vissa fall har längden reducerats till cirka hälften.<sup>28</sup> Förkortningen ska nog ses som en anpassning till en faktisk praktik snarare än en medveten reduktion. Anpassning av lit-

---

22 Syrisk-ortodoxa patriarkatets ställföreträdarskap i Sverige.

23 Jag vill tacka Johan Andersson, tidigare generalsekreterare för Syrisk Ortodoxa Kyrkans Ungdomsförbund i Sverige (SOKU) för informationen.

24 *Shimo* 2016.

25 I syriska manuskript skrivs inte vokalerna ut.

26 Aktas 2002.

27 Nergiz & Savci 2015.

28 Min högst preliminära beräkning när jag gjorde en jämförelse mellan två identiska hymner i två olika utgåvor av tidebönsboken.

urgin i form av reduktion kan även observeras i andra liturgiska sammanhang. För högtider finns en förrättningsbok som på syriska kallas *m'ad'dono*. I den används endast det som anses mest essentiellt.<sup>29</sup>

Den allmänna tendensen i liturgisk praxis går alltså mot en anpassning i form av nya översättningar och reduktion. Jag menar att dessa två begrepp uttrycker den liturgiska diskursen i den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige och ska ses mot ljuset av den teoretiska ram som presenterades: När kyrkan blir mindre viktigt reduceras längden på ritualerna.<sup>30</sup>

### Översättningar och reduktion, vad händer sen?

Den bild som målats upp hittills är av en syrisk-ortodox liturgisk tradition som anpassats som ett resultat av en utvandring från Mellanöstern och en invandring till Sverige. Förändringar i liturgisk praxis har framförallt handlat om översättningar till svenska och förkortning. Det är där vi befinner oss just nu. Jag har försökt belysa denna anpassning med hjälp av tidigare studier som beskrivit förändringar hos syrianer i Sverige.

Om vi lyfter blicken från den svenska kontexten till andra länder som USA, kan vi se ytterligare anpassningar i den syrisk-ortodoxa kyrkans liturgi. Delvis har översättningsarbetet kommit längre där än i Sverige.<sup>31</sup> Så har en översättning av nattvardsliturgin publicerats och är av högre kvalitet än den svenska,<sup>32</sup> och fler olika liturgiska

---

29 Hur bedömningen görs är oklart. Oftast handlar det om att inte hoppa över epikles och andra delar som är av konsekreerande karaktär. Vid t.ex. liturgin för Jesu dop består ritualet nästan av ett helt dop. Den faktiska praktiken varierar från församling till församling; i Västerås reduceras ritualet från cirka 45 minuter till 15 minuter.

30 Det är inte möjligt att ge en uttömmande beskrivning av hur varje ritual har förändrats. Detta skulle kräva större datainsamlande och en längre studie. Min observation är dock att reduktion har ägt rum och fortsätter att äga rum i alla ritualer. Evangelieläsningen i den svenska översättningen av vigselritualet har t.ex. kortats från att bestå av Matt 19:1–10 till Matt 19:1–6.

31 Som nämnt är de svenska dop- och vigselritualen översatta från engelska.

32 Översättningen är bättre, eftersom den använder sig av idiomatisk engelska. De svenska översättningarna är överlag av sämre kvalitet.

böcker har översatts till engelska.<sup>33</sup> En gudstjänstbesökare i USA kommer att kunna delta i liturgin genom att följa den med bok i handen. Förutom detta finns det en medveten rörelse för att inkludera lekmän i liturgin.<sup>34</sup> Detta innebär att lekmän läser läsningarna i nattvardsliturgin och svarar prästen där det står i gudstjänstboken att folket ska svara, till skillnad från i Sverige där altartjänare fyller lekmännens roll, vilket resulterar i ett lekfolk som deltar passivt. De anpassningar i form av ökad lekmanadelaktighet som gjorts i USA har alltså inte alls nått Sverige. En annan skillnad mellan Sverige och USA är att det där inte finns någon församling som ber *shimo*, alltså veckoböner.<sup>35</sup> Enbart söndagsgudstjänster och högtidsdagar firas. I USA har alltså reduktionen gått ett steg längre.

För att den syrisk-ortodoxa liturgiska traditionen ska kunna vidareutvecklas krävs en diskursförnyelse som kan utstaka en riktning för hur man rimligtvis kan fundera över frågor som vad liturgi är, dess *ordo*, och hur den kan förnyas i en ny kontext. En ny diskurs om liturgin kräver ett vetenskapligt studium av det liturgiska arvet. Vi är ännu inte där, det finns till exempel ingen kritisk utgåva eller ens publikation av alla de liturgiska manuskript som finns på olika platser i världen.<sup>36</sup>

---

33 *Holy Qurbano* 2009. Många översättningar gjordes redan på 1970-talet; se "Shop", *Syriac Orthodox Church of Antioch*, <http://syrianorthodoxchurch.org/category/shop/> [2019-03-27].

34 Jag jobbade som *youth director* för det syrisk-ortodoxa stiftet i östra USA under min studietid vid Princeton Theological Seminary, 2011–2013. Jag hade därför möjlighet att besöka nästan alla församlingar i hela stiftet, som sträcker sig från Florida till Minnesota. Under mina besök kunde jag delta i och observera liturgin. Den dåvarande biskopen, Cyril Aphrem Karim (idag patriark Ignatius Aphrem II), som jag arbetade nära med, strävade medvetet att inkludera lekmän. Lekmännens delaktighet varierade dock från församling till församling. I en mindre församling, S:t John bar Aptonia i Cranbury, NJ, läste t.ex. lekmän, inklusive kvinnor, Apostlagärningarna eller Paulus brev. I en annan församling i samma stat, S:t Gabriel i Haworth, skulle detta aldrig kunna äga rum.

35 Ett kloster etablerades nyligen (byggnaden köptes 2007 men genomgick sedan en renovering) i Paramus i New Jersey, där munkarna ber *shimo*. "Mor Aphrem Center Overview".

36 De enda kritiska utgåvor som mig veterligt har publicerats är *Anaphorae Syriacae* vol. 1–2:2 (1939–1953). De innehåller enbart eukaristiska böner och

Förutom detta skulle en större framtida studie med insamling av mer data möjliggöra ytterligare slutsatser om vad som händer med den syrisk-ortodoxa liturgiska traditionen. Sådana studier skulle också behövas för ett framtida förnyelsearbete.

## Reflektion kring upplevelsen av gudstjänstens mening i Sverige

Slutligen vill jag reflektera över hur de förändringar av liturgin som beskrivits möjligen har påverkat upplevelsen av gudstjänstens mening. Det finns mig veterligt inga vetenskapliga studier av upplevelser av den syrisk-ortodoxa gudstjänstens mening. Följande är därför mina tankar och reflektioner baserade på samtal och möten med syrianer som både regelbundet och oregelbundet deltar i liturgi.

Översättningen av liturgin handlar naturligtvis om ett försök från en kyrka som söker vara inkluderande och som vill göra liturgin tillgänglig för en ny generation syrisk-ortodoxa. Projiceringen av den eukaristiska liturgins text på en vit duk har tagits emot på ett både positivt och negativt sätt. Det positiva innebär att folket kan vara delaktigt och förstå vad som sägs i gudstjänsten. Ett vanligt förekommande klagomål bland unga är ju att de inte förstår något och därför väljer att inte komma till liturgin. Det skulle vara intressant att genomföra en statistisk undersökning av hur projiceringen upplevs och om det leder till högre gudstjänstdeltagande. Min hypotes är att det inte leder till ett högre gudstjänstdeltagande. Delaktighet i liturgi handlar inte enbart om att förstå det som sägs utan går djupare än så. Enligt de studier som presenterades i det teoretiska ramverket har religionens roll som det viktigaste meningsskapande systemet övertagits av andra meningsskapande system. Med andra ord, även om gudstjänstens text förstås så innebär det inte per automatik att unga kommer att delta i liturgin i större utsträckning.

---

utnyttjar inte alla bevarade handskrifter. Ett projekt som drivs av universitetet i Graz arbetar på att digitalisera syriska liturgiska manuskript: *Syriac Anaphoras*, <https://syriac-anaphoras.org/> [2019-03-29].

Projicering av den eukaristiska liturgins text har även tagits emot på ett negativt sätt. Gudstjänstdeltagare menar att det drar uppmärksamheten bort från det liturgiska handlandet vid altaret. Upplevelsen av liturgin blir som att läsa en översättning samtidigt som en liturgi pågår på ett annat språk.

Vidare beskrevs en reducering av liturgin utan reflektion över huruvida det påverkar gudstjänstens *ordo*. Det som anses vara essentiellt av den enskilde prästen får förbli en del av liturgin. *Ordo*-begreppet saknas som en del av den liturgiska vokabulären i den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige. Detta gör att kyrkan och den individuella prästen saknar ett grundläggande begrepp för att kunna reflektera över huruvida liturgin har en *ordo* och huruvida förändringar i den liturgiska praktiken påverkar denna och därmed också upplevelsen av liturgin. *Ordo*-begreppet möjliggör en reflektion över gudstjänstens mening och en vidare reflektion över hur denna mening skulle kunna fungera som grund för liturgisk förnyelse, en förnyelse som då skulle syfta till att synliggöra liturgins *ordo*. Min upplevelse av reduktion utan reflektion är att det blir oklart hur olika delar av liturgin hänger ihop.

## Summary

Gabriel Bar-Sawme, B.Th.

Ph.D. student of Ecclesiology, Uppsala University and Saint Ignatius Theological Academy, Stockholm

E-mail: gabriel.barsawme@sanktignatios.org

### *The Syrian Orthodox Liturgy in Sweden* On Migration and Liturgical Change

The Syrian Orthodox community in Sweden is today, due to migration, one of the largest in the world, and Sweden is divided into two Syrian Orthodox dioceses. How has migration affected the performance and understanding of the liturgy?

The author begins by referring to sociological studies that show

a difference between first-generation Syrian immigrants and subsequent generations. The second and third generations show a decreasing interest in the liturgy, which can be interpreted as a result of the replacement of a religious meaning system with a politico-ethnic one. The loss of the ancestral languages also plays in.

Two chief changes in how the liturgy is performed can be detected: translation and abbreviation. While the liturgy is still being read and sung in the original languages – Turkish, Arabic, Kurdish and *Turoyo* – Swedish translations are now usually projected simultaneously on a screen. Printed vernacular translations of liturgical books do not yet exist, however, as they do in the United States.

Abbreviations of texts and rites occur in different degrees in different locations. There are no clearly stated principles. The author argues that a new Syrian Orthodox liturgical discourse is needed, one that includes the concept of *ordo*. Only so will it be possible to reflect upon the meaning of the liturgy and make its inherent *ordo* clearly recognizable.

## Källor och litteratur

- Aktas, Gabriel, 2002, *Panqitho d-Sawmo Qadisho d-Arb'in* [Prayer Book for Great Lent]. Bakisyan.
- Atto, Naures, 2011, *Hostages in the homeland, orphans in the diaspora. Identity discourses among the Assyrian/Syriac elites in the European diaspora*. Diss. Leiden: Leiden University Press.
- Bar-Sawme, Simon, 22 juli 2017 [muntlig upplysning].
- Barsoum, Ignatius Ephrem, 2014a. *Det heliga dopets sakrament enligt den syrisk-ortodoxa kyrkans urgamla ritual* [e-bok]. Översatt av Tony Larsson. Gloria Förlag.
- Barsoum, Ignatius Ephrem, 2014b. *Vigsels sakrament enligt den syrisk-ortodoxa kyrkans urgamla ritual* [e-bok]. Översatt av Tony Larsson. Gloria Förlag.
- Cetrez, Önver, 2005, *Meaning-making variations in acculturation and ritualization. A multi-generational study of Suroyo migrants in Sweden*. Diss. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Cetrez, Önver, 2011, "The Next Generation Assyrians in Sweden. Religiosity as a functioning system of meaning within the process of acculturation". *Mental Health, Religion & Culture* 14(5), s. 473–487.
- Deniz, Fuat, 2001, *En minoritets odysse. Det assyriska exemplet* (Örebro studies, 21). Örebro: Universitetsbiblioteket.



- Deniz, Fuat & Antonios Perdikaris, 2000, *Ett liv mellan två världar. En studie om hur assyriska ungdomar som andra generationens invandrare i Sverige upplever och hanterar sin livssituation* (Forum för migration och kultur, 2). Örebro: Institutionen för samhällsvetenskap.
- Dudas, Victor, 2014, "Religiosity and the Development of Ego-Identity. A sequential mixed-methods study of the enculturation and acculturation process of Assyrians/Syrians in Sweden". Masteruppsats, Uppsala universitet. Tillgänglig: [uu.diva-portal.org](http://uu.diva-portal.org) [2019-05-18].
- Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, red. Sebastian P. Brock et al. Georgias Press.
- Holy Qurbano* 2009. Liturgical Committee of the Archdiocese of the Syriac Orthodox Church for the Eastern USA (red.). Piscataway, N.J.: Georgias Press.
- Khalid, Dinno, 2017. *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond. Crisis then Revival*. Piscataway, N.J.: Georgias Press.
- Kiraz, George A., 2011, "Cicek, Julius Yeshu". I: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*.
- Kyrkornas hemligheter: Stockholm*. Stockholm: Medströms bokförlag, 2017.
- "Mor Aphrem Center Overview". *Syriac Orthodox Church of Antioch* [hemsida]. <http://syrianorthodoxchurch.org/mor-aphrem-center-overview/> [2019-05-26].
- Mor Ephrem Bookshop* [hemsida]. <http://morephrem.com/bookshop/index.php> [2019-03-26].
- Nergiz, Abdulmassih & Yuhanun Savci, 2015, *Panqitho da-qyomto foruqoyto [Prayer Book of the Salvific Resurrection]*. Paderborn.
- Palmer, Andrew, 1990, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin* (University of Cambridge Oriental Publications, 39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Anaphorae Syriacae* quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium ed. et Latine versae, vol. 1–2:2. Roma, 1939–1953.
- Rubenson, Samuel, 1992, "Kyrka eller folk – den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället". *Svensk teologisk kvartalskrift* 68, s. 71–79.
- Shimo. Veckobönebok enligt den Syrisk-ortodoxa kyrkan av Antiokia*, 2016, [sammanställd av H. H. Afrem I, patriark av Antiokia och hela Östern], övers. Johan Andersson. Södertälje: Syrisk ortodoxa kyrkans ungdomsförbund (SOKU).
- "Shop". *Syriac Orthodox Church of Antioch* [hemsida]. <http://syrianorthodoxchurch.org/category/shop/> [2019-03-27].
- Syriac Anaphoras* [hemsida]. <https://syriac-anaphoras.org/> [2019-03-29].



# För en förnyelse av Alexander Schmemanns liturgiska teologi

---

NICHOLAS DENYSENKO

För trettiofem år sedan avled fader Alexander Schmemann (1921–1983), dekan vid St. Vladimir's Theological Seminary, hjärnan bakom en självständig nordamerikansk ortodox kyrka<sup>1</sup> och liturgisk teolog. Det finns en spridd bild av att arvet från Schmemann lever vidare inom såväl akademien som kyrkan.<sup>2</sup> Lärare i liturgik fortsätter att använda Schmemanns böcker som kurslitteratur, tidskrifter ger forskare i uppdrag att skriva artiklar om Schmemann och Orthodox Church in America (OCA) lyfter fram Schmemann och arvet från honom som en hörnsten i sin framtidsvision. Schmemanns forskargärning är välkänd inom västkyrkorna och han är en frontfigur i en ekumenisk rörelse inom liturgisk teologi som också omfattar Aidan Kavanagh, David Fagerberg och Gordon Lathrop.<sup>3</sup> Schmemanns böcker har blivit översatta till många språk, bland annat grekiska, ryska och ukrainska. Paul Meyendorff, som efterträdde Schmemann som professor i liturgik vid St. Vladimir's Theological Seminary, har pekat ut den eukaristiska väckelsen som Schmemanns viktigaste bidrag till liturgisk förnyelse i den ortodoxa kyrkan.<sup>4</sup> Schmemanns dagböcker har blivit utgivna på tre språk (engelska, franska och ryska) och hans uppriktiga tankar om kyrkans liv är flitigt citerade.

---

1 Orthodox Church in America har sitt ursprung i den rysk-ortodoxa missionen till Alaska. År 1970 blev OCA en autokefal (självständig) kyrka under ledning av en metropolit. Till skillnad från andra ortodoxa kyrkor i USA domineras inte OCA av någon viss etnisk grupp utan ser sig som primärt amerikansk.

2 Fagerberg 2009. Se även Bresciani 2012.

3 Aune 2007, s. 48.

4 Meyendorff 1990, s. 151.

Kyrkoledare och forskare tar arvet från Schmemann för givet och försöker sällan kritiskt granska det. Denna artikel försöker utvärdera Schmemanns liturgiska arv i ljuset av det nuvarande gudstjänstlivet i OCA, där Schmemann var verksam som lärare och författare under största delen av sin karriär.<sup>5</sup> Artikeln undersöker Schmemanns främsta bedrifter med särskild tyngdpunkt på den eukaristiska väckelse som tillskrivs honom. Undersökningen fokuserar på Schmemanns huvudsyfte: att återställa eukaristin så att den blev kärnan i den lokala ortodoxa kyrkan i Amerika. Sedan följer en diskussion av de främsta hindren för att ändamålsenligt utvärdera arvet från Schmemann. Det handlar om de hermeneutiska glasögon som har använts för att bedöma liturgiska reformer (deras fokus på ritens yttre form) och en överblick av utmaningarna som möter liturgisk förnyelse inom ortodoxin. Artikeln avslutas med ett utkast till en ny agenda för liturgisk förnyelse som är trogen kärnvärdena i Schmemanns liturgiska teologi.

### Schmemanns inflytande på liturgisk praxis: en granskning

Man kan i allmänhet identifiera konkreta försök till liturgisk förnyelse genom att hänvisa till revisioner i nya upplagor av officiella gudstjänsthandböcker. Denna metod fungerar inte i Schmemanns fall, eftersom han inte deltog i något revisionsarbete av den officiella gudstjänstordningen i OCA. Schmemann skrev flera inledningar till gudstjänsthandböcker som fortfarande är i bruk i OCA, till exempel för dop, påskaftonsgudstjänsten och påskgudstjänsten.<sup>6</sup> Om man noggrant läser dessa inledningar upptäcker man kärnvärdena i Schmemanns liturgiska teologi, och jag ska återkomma till detta strax. Vad gäller själva den eukaristiska väckelsen kan man inte i handböckerna hitta några anvisningar som förespråkar ett ändrat bruk, vilket framför allt beror på att texterna redan förutsätter att

---

<sup>5</sup> För en utvärdering av arvet från Schmemann se Taft 2009. För en utvärdering av hans arv i USA se Meyendorff 1996.

<sup>6</sup> T.ex. Schmemann 1975 och Schmemann 1986.

församlingen går till nattvard. Schmemanns eukaristiska väckelse märks i den faktiska förändringen av församlingens medverkan i gudstjänsten.

I den eukaristiska väckelse som tillskrivs honom finns det tre huvudsakliga förändringar som uttrycker hans arv såsom förespråkaren för eukaristisk ecklesiologi i Nordamerika. Församlingen uppmuntrades att ofta gå till nattvard, helst vid varje liturgi.<sup>7</sup> Prästen uppmuntrades att fira liturgin tillsammans med församlingen. Detta skedde bland annat genom att läsa alla böner högt, i synnerhet den eukaristiska bönen. Den tredje förändringen var en nödvändig följd av en mer frekvent nattvardsgång: en revision av teologin kring att vara värdig att gå till nattvard. Detta ledde till att kravet på särskild fasta, särskilda böner och bikt som nattvardsförberedelse lättades. Förändringar i ritens utformning är de främsta kännetecknen på den eukaristiska väckelsen: Många började gå till nattvard regelbundet eller ofta. Människor erbjöds att delta i den eukaristiska bönen såsom liturgins offer genom att den lästes högt och hela församlingen svarade med ”amen”, istället för enbart prästen eller diakonen som gudstjänsthandboken föreskriver. Människor gick till nattvard utan att alltid ha gått till bikt före liturgin.<sup>8</sup>

Dessa förändringar ledde till en dominoeffekt med närliggande förändringar i liturgin. För att uppfylla kravet på kyrklig bot före liturgin förespråkade till exempel Schmemann en ordning för allmän syndabekännelse som ett inslag i aftongudstjänsten på kvällen före.<sup>9</sup> Denna ordning bevarade den ortodoxa traditionen med fasta, bön och bot som nattvardsförberedelse men åsidosatte tanken på *govenie* (nattvardsförberedelse) som föreskrivna handlingar som gör den enskilde värdig att gå till nattvard.<sup>10</sup> Under en tid använde många församlingar denna ordning för allmän syndabekännelse

---

7 Schmemann 1984, s. 229–244 [s. 254–271 i den svenska översättningen] argumenterar för frekvent nattvardsgång.

8 Se Schmemann 1972.

9 Schmemann 1972.

10 Schmemann 1984, s. 230 [s. 255 i den sv. övers.], hämtar en förberedelse för nattvardsgång ur metropoliten Filaret Drozdovs stora katekes.

efter aftongudstjänsten på kvällen före söndagens liturgi och en del församlingar fortsätter att använda den.

När fler gick till nattvard krävde enkel matematik andra förändringar, nämligen i utlandet. Församlingar behövde större nattvardskärl och nattvardsbröd till liturgin, och i många församlingar tog nattvarden lång tid om endast en präst delade ut den. I församlingar med fler än en präst delade båda ut nattvard och i många (men inte alla) stift fick diakonerna tillåtelse att hjälpa till med utlandet.

Församlingens deltagande i bönerna ledde till förändringar av olika gudstjänstmoment. De kyrkslaviska gudstjänsthandböcker som var förlagor till de engelska översättningarna i OCA tillskrev endast kören, inte församlingen, de liturgiska svaren, vilket innebar att dialogen i liturgin var mellan prästen och kören. I de engelska översättningarna ersattes rubriken "kören" med "församlingen" för att öppna för församlingens deltagande, vilket också krävde en tydlig förändring av kyrkosången.<sup>11</sup> På många ställen flyttades kören från koraläktaren ovanför kyrkorummet till en plats i kyrkorummets främre eller bakre del, så att kören firade gudstjänsten tillsammans med församlingen.<sup>12</sup> Det kom också en ny våg av kyrkomusik anpassad för församlingssång. Kören blev inte avskaffad men dess roll förändrades från artist till försångare och kören använder i många fall tonsättningar som kan sjungas av hela församlingen. I många församlingar leder kören församlingens sång och i några fall leder körens dirigent också församlingen i de liturgiska svaren samtidigt som han leder kören.

Vad gäller Schmemanns roll som upphovsman till den eukaristiska väckelsen och dess dominoeffekter så är den inte entydig. Det är felaktigt att beskriva Schmemann som ensam upphovsman till liturgisk förnyelse eftersom hans gärning utgick från hans samtalspartners tankar.<sup>13</sup> Schmemann bygger på Kyprian Kerns och Nicholas Afa-

---

<sup>11</sup> Jfr *Служебникъ* Moskva: 2006. Svaren markeras med ликъ vilket syftar på kören.

<sup>12</sup> Morosan 1986, s. 41–42.

<sup>13</sup> Jfr Mills 2012, s. 18, 27, 39–43. Se även Plekon 2002, s. 186–187.

nasievs liturgivetenskapliga forskning i sin strävan efter eukaristisk väckelse.<sup>14</sup> Afanasiev gjorde en kritisk granskning av bruket med *govenie* (nattvardsförberedelse) som den ryska ortodoxa kyrkan pietetsfullt förespråkade och utifrån sin undersökning av tidigt kristet eukaristifirande nådde han slutsatsen att *govenie* i grunden stred mot församlingens deltagande i eukaristin.<sup>15</sup> Schmemanns beroende av Afanasiev är tydligt i många av hans böcker, särskilt i den postumt utgivna boken *Eukaristin: kärlekens sakrament*.<sup>16</sup> Utifrån sin forskning hävdade Afanasiev att lekfolket utgör den första ämbetsgraden i kyrkan (vilket symboliseras av handpåläggningen i Apostlagärningarna) och att lekfolket därför är biskopens koncelebranter i liturgin.<sup>17</sup> Att definiera lekfolket som koncelebranter i liturgin innebär att lekfolket måste vara delaktigt och att det är en felutveckling att låta församlingen passivt titta på när liturgin framförs av prästen, diakonen och kören.

De viktigaste principerna för ortodox liturgisk förnyelse utvecklades under förberedelseprocessen till det allryska kyrkomötet i Moskva 1917–1918.<sup>18</sup> Kyrkomötet var resultatet av en vidare rörelse för att förnya kyrkan som pågått under flera år. Pionjärerna inom förnyelsen hade flera olika mål, och medan återupprättelsen av patriarkämbetet var den viktigaste bedriften så var även mission, konciliaritet och lekfolkets ökade delaktighet andra viktiga

---

14 Kyprian Kern (1900–1960) kom från S:t Petersburg och studerade teologi i Belgrad. Hans doktorsavhandling handlade om Gregorios Palamas. År 1936 flyttade han till Paris och undervisade i patristik, kyrkohistoria och liturgik vid S:t Sergijs teologiska institut. År 1952 instiftade han en årlig liturgikkonferens tillsammans med Nicholas Afanasiev. Afanasiev (1893–1966) föddes i Odessa, doktorerade också i Belgrad och undervisade under större delen av sin karriär vid S:t Sergijs. Afanasievs forskning om liturgisk ecklesiologi var mycket inflytelserik och citerades bland annat i utkastet till *Lumen Gentium*. Både Kern och Afanasiev bidrog till att forma Schmemanns liturgiska teologi genom sin forskning om eukaristin.

15 Afanasiev 2003, s. 106–107. *Govenie* avser förberedelsen för nattvardsgång genom fasta och särskilda andakter under veckan före liturgin. Detta sker ofta i samband med någon av de fyra fastetiderna under det ortodoxa kyrkoåret.

16 Schmemann 1984, s. 14–22 [s. 14–23 i den sv. övers.].

17 Afanasiev 2007.

18 Jfr Destivelle 2015.

teman. Att återuppliva församlingens deltagande i gudstjänsten var ett värde som förespråkades av de förrevolutionära teologer, präster och troende som deltog i diskussionerna om liturgisk förnyelse. Jag har tidigare drivit tesen att Schmemanns drivkraft var hans vilja att återuppliva agendan för liturgisk förnyelse som kom i skymundan vid kyrkomötet i Moskva 1917–1918 på grund av kriget, eftersom han tydligt visade att han kände till de förslag till liturgisk förnyelse som då fördes fram.<sup>19</sup>

Den radikala förändringen av kyrkomusiken i USA följer ett liknande mönster. Strävan efter att återuppliva den traditionella kyrkosången var tydlig i dessa diskussioner. En rörelse uppstod bland ryska kyrkomusiker anslutna till synodalkören i Moskva för att återinföra musik som byggde på den traditionella kyrkosången, vilket även underlättade församlingens deltagande i gudstjänsten. Schmemann utnämnde Boris Ledkovsky som lärare i kyrkomusik och som dirigent för kören i kapellet vid St. Vladimir's Seminary, vilket påverkade den liturgiska agendan.<sup>20</sup> Ledkovsky införde de principer för traditionell kyrkosång som synodalkören i Moskva hade förespråkade och bidrog till att forma flera generationer av kyrkomusiker som främjade musik som passade till den engelska texten, var tillgänglig för församlingen och stödde gudstjänsternas liturgiska teologi.<sup>21</sup>

St. Vladimir's Seminary blev således ett träningsläger och ett laboratorium för Schmemanns liturgiska förnyelse. Prästkandidater lärde sig hur man ber med församlingen som koncelebranter. Kyrkomusiker lärde sig att välja och komponera tonsättningar som underlättade församlingssång och vände sig vid att dirigera körer som ledde församlingen i att sjunga de liturgiska svaren.

---

<sup>19</sup> Denysenko 2018.

<sup>20</sup> Boris Ledkovsky (1895–1975) studerade vid musikkonservatoriet i Moskva och var medlem i dess kör som leddes av Alexander Kastalsky. Han tillhörde den skolbildning som förknippas med kyrkostyrelsens kör i Moskva. Ledkovsky utnämndes av metropolit Anastasy Gribanovsky till körledare för kyrkostyrelsens katedral i New York inom Russian Orthodox Church Outside Russia. Han undervisade också i kyrkomusik vid St. Vladimir's mellan 1952 och 1968. Många av hans tonsättningar finns i bearbetning med engelsk text.

<sup>21</sup> Denysenko 2015, s. 188–195.



Allt detta kulminerade i bygget av De tre hierarkernas kapell som ny gudstjänstlokal för prästseminariet 1983.<sup>22</sup> Det ursprungliga området bakom ikonostasen var litet och anpassat för endast en präst och en diakon, så att de som inte celebrerade skulle be tidebönerna och gudstjänsterna tillsammans med församlingen. Kören stod längst fram i samma rum som församlingen. Ikonostasen var låg och den slående vackra ikonografin visade Herrens måltid i absiden, för att betona att församlingen tillsammans med apostlarna tar emot nattvarden från Kristus själv.

Schmemann var alltså inte den enda hjärnan bakom den liturgiska förnyelsen. Hans storhet ligger i hans arbete för att göra Nordamerika till en fruktbar plats för liturgisk förnyelse, trots att de ortodoxa församlingarna i USA följde de rådande liturgiska former och teologier som följt med dem från deras gamla hemländer. Trots allt beröm som Schmemann har fått för sina akademiska bedrifter så var hans största bedrift att forma generationer av präster som stödde den eukaristiska väckelsen.

Det är viktigt att notera att förändringarna i utförandet av befintliga gudstjänstformer är bevis på liturgisk förnyelse, men att Schmemann samtidigt skiljer sig radikalt från samtida katoliker och protestanter. Schmemanns program för liturgisk förnyelse omfattade inte att författa nya eukaristiska böner, att revidera lektionarierna, att återuppliva katekumenatet eller att kritiskt avlägsna gudstjänstmoment som blivit förlegade. Schmemanns egna åsikter kan man läsa i hans dagböcker, och de står i bjärt kontrast till vad han gjorde. Trots hans förakt för bysantinism och för kyrkofädernas mystagogi, som den neopatristiska syntesen<sup>23</sup> hade anammat, ville Schmemann inte avlägsna förlegade bysantinska inslag från liturgin. Ett tydligt exempel på denna självmotsägelse är hur Schmemann avfärdade Andreas av Kretas botkanon som sjungs under första och femte veckan i fastan och som uppmanar församlingen att se sig

---

22 Jfr Denysenko 2017, s. 166–181.

23 ”Den neopatristiska syntesen” är George Florovsky’s eget namn på hans inflytelserika teologiska program.

som en självplågande syndare.<sup>24</sup> Trots att han ogillade den, föreslog han aldrig att man skulle ta bort den och ersätta den med ett lämpligare alternativ. Schmemann tog avstånd från liturgisk kirurgi och förespråkade istället att väcka nytt liv i den nedärvda liturgiska traditionen.<sup>25</sup> Istället för att skapa nya hymner, böner och gudstjänster betonade han liturgisk katekes och pastorala initiativ, med syfte att omvända församlingen till liturgin istället för att anpassa liturgin till församlingen, för att parafrasera Thomas Pott.<sup>26</sup>

### Liturgisk förnyelse: Att andas nytt liv i gamla former

När man bedömer Schmemann måste man också ta i beaktande hans förnyelse av andra gudstjänster. De förinvidga gåvornas liturgi är ett bra exempel. Denna fastegudstjänst firades fortfarande i kloster och församlingar men var en morgongudstjänst med få deltagare. Schmemann skrev aldrig denna gudstjänsts historia, men han förklarade varför den bör firas på kvällen i församlingarna, som en gudstjänst som stärker de troende på vägen genom fastan med hjälp av nattvardsgång.<sup>27</sup> Församlingar ledda av präster som påverkats av Schmemann återställde De förinvidga gåvornas liturgi till kvällstid och tillät ibland även en lätt måltid på morgonen istället för att kräva strikt fasta hela dagen fram till gudstjänsten. Genom att flytta tillbaka gudstjänsten till sin ursprungliga tidpunkt, eftersom den

---

24 ”På aftonen sjöngs Andreas av Kretas botkanon. Jag blir återigen övertygad om att det är omöjligt att översätta den för nutidsmänniskan. Den östkyrkliga ortodoxin förblir men kan inte förbli främmande för den västerländska livsstil som är förhärskande i världen. Mötet med väst och västvärldens omvändelse kan endast ske genom Bibeln och eukaristin och inte genom någon bysantinsk mystagogi”. Ur dagboksanteckning för den 2 mars 1982 i Schmemann 2000, s. 314.

25 Botte & Schmemann 1990.

26 Pott 2010, s. 95–96.

27 Schmemann 1974, s. 52–55. Den ryske liturgivetaren Nicholas Uspensky publicerade 1976 på ryska en artikel om de förinvidga gåvornas liturgi som finns omtryckt jämte engelsk översättning i Uspensky 1985; se särskilt s. 111–190, 208–25. Jfr den epokgörande monografen Alexopoulos 2009.

bygger på aftongudstjänsten, blev det möjligt för fler människor att delta efter arbetet eller skolan. Församlingens erfarenhet av fastan begränsades därmed inte längre till veckoslutets gudstjänster. Detta illustrerar Schmemmanns vanliga metod för liturgisk förnyelse: han förändrade inget i gudstjänstens ordning utan förklarade istället hur och varför det skulle berika församlingens upplevelse av fastan att återställa denna gudstjänst till dess ursprungliga tidpunkt.

Förutom att väcka liv i utdöda gudstjänster förespråkade Schmemmann högkvalitativa gudstjänstöversättningar till engelska. Arbetet med att översätta gudstjänsttexter från grekiska eller kyrkslaviska till engelska på ett sätt som är troget källtextens mening, tillgängligt för församlingen och med öra för vad kör- och församlingssång kräver tar tid. Schmemmann ligger inte själv bakom någon sådan översättning och behovet av högkvalitativa översättningar som går att sjunga kvarstår. Schmemmanns bidrag på detta område var att förespråka en strävan efter att publicera bra översättningar i hela kyrkan.<sup>28</sup>

Schmemmanns försök att skapa en vigilia för Herrens dag är det enda undantaget från hans vanliga metod att andas nytt liv i befintliga gudstjänster.<sup>29</sup> Hans förslag här har ett mer kirurgiskt tillvägagångssätt för liturgisk förnyelse, något som han annars tog avstånd från i sin kritik av liturgireformerna efter Andra Vatikankonciliet. I sitt förslag låter Schmemmann prästen läsa alla böner högt och reviderar inslagen från morgongudstjänsten i vigilian så att de delar som främjar församlingsdeltagande lyfts fram (t.ex. *polyeleos, evlogeteria* och evangelieläsningarna). Schmemmann utarbetade sitt förslag under sin tid som ordförande för liturgikommissionen i OCA under sent 1970-tal. Paul Meyendorff har stöttat Schmemmanns förslag och omarbetade det under titeln ”Församlingsvigilia”. En liknande vigilia ingår också i New Skete-klostrets gudstjänstbok, men den är inte särskilt mycket använd inom OCA.<sup>30</sup> I allmänhet

---

28 Schmemmann 1964, s. 166–168, 181–185.

29 Denysenko 2007.

30 Jfr *Book of Prayers* 1988, s. 49–111, 299–341.

håller församlingar fast vid ordningen med aftongudstjänst inför söndagen på lördag kväll, men få brukar delta i den gudstjänsten i vanliga församlingar.

### Alternativa försök till liturgisk förnyelse i församlingarna

Det finns ingen fullständig dokumentation av församlingarnas gudstjänstbruk som visar i hur hög grad arvet från Schmemmann lever vidare i OCA. Han bidrog främst genom undervisning. De studenter som lärde liturgisk teologi av honom själv var bäst lämpade att omsätta den i praktiken i församlingarna. St. Vladimir's Seminary utbildar studenter som kommer från andra ortodoxa kyrkor än OCA, bland annat antiokenska och serbiska kyrkan, men det fanns även andra i USA som intresserade sig för liturgisk teologi och praktik. Vid Holy Cross Greek Orthodox School of Theology var Alkiviadis Calivas verksam som lärare i liturgik.<sup>31</sup> Calivas hade flera samtalspartners, bland annat Schmemmann, och i och med att han också förespråkade liturgisk förnyelse hade hans undervisning många likheter med Schmemmanns, i synnerhet vad gäller frekvent nattvardsgång.

Men alla ortodoxa församlingar införde inte frekvent nattvardsgång. Russian Orthodox Church Outside of Russia tillåter frekvent nattvardsgång, men endast om nattvardsgästen har gått till bikt före varje liturgi. Det finns också skillnader i stil och utförande i gudstjänstfirandet. Små ikonostaser som minskar avståndet mellan altaret och kyrkans skepp kännetecknar församlingar som införde liturgisk förnyelse. En del församlingar tillåter frekvent nattvardsgång och kräver samtidigt bikt. Bruket att läsa alla böner högt så att församlingen hör dem är inte spritt. Grekiska ortodoxa ärke-

---

<sup>31</sup> Alkiviadis Calivas (f. 1932) undervisade i liturgik vid Holy Cross Greek Orthodox School of Theology från 1978 fram till sin pension 2003. Han var kyrkoherde i två stora församlingar i New York 1956–1976 och den erfarenheten formade hans forskning. Calivas var och förblir en förespråkare för liturgisk förnyelse i Nordamerika.

biskopsdömet uppmanar diakoner att delta som nattvardsutdelare, och detta är också tillåtet i en del stift i OCA, men det finns församlingar som endast tillåter prästen att distribuera.<sup>32</sup> En församling med en präst och många nattvardsgäster behöver mycket tid för nattvardsdistributionen. Det finns också skillnader i kyrkomusiken eftersom församlingssång inte praktiseras överallt. En del församlingar fortsätter att fira de förinvidga gåvornas liturgi enbart på morgonen.

En annan tvistefråga gäller utdelningen av nattvard i De förinvidga gåvornas liturgi. Frågan är hur man gör med små barn som har svårt att svälja. Schmemanns lärjungar hävdade att alla döpta ortodoxa kristna kunde gå till nattvard vid De förinvidga gåvornas liturgi, eftersom inblandningen av det förinvidga nattvardsbrödet i bägaren med vin ledde till att även vinet konsekreerades och alltså kunde utdelas till små barn. Präster som inte godtog Schmemanns uppfattning såg istället vinet i bägaren som okonsekreerat, eftersom prästen enbart förbereder ett förkonsekreerat nattvardsbröd för denna gudstjänst men inte välsignar bägaren. De delade därför endast ut det förinvidga brödet till vuxna, och diakonen kunde inte ta emot nattvarden alls eftersom han då skulle vara tvungen att tömma bägaren efter gudstjänsten, och att dricka av det okonsekreerade vinet skulle bryta hans eukaristiska fasta.

Det ortodoxa gudstjänstlivet i USA är alltså pluralistiskt. Schmemann hade ett stort inflytande och var en kraftfull och effektiv föreläsare för liturgisk väckelse. Detta avsnitt visar dock att det fanns stift och församlingar som höll fast vid gudstjänstbruk som motstod de förändringar som Schmemann förespråkade. Det liturgiska arvet i USA följer det allmänna mönstret i liturgins historia som föredrar mångfald framför uniformitet.

---

<sup>32</sup> Det finns ingen motsvarighet till uppdraget att som lekman vara kommuniionsutdelare i ortodoxa kyrkan.

## Mer än rituell gestaltning: pastoral pedagogik

Det finns en brist i min analys ovan. Jag har begränsat mitt hermeneutiska fokus till förändringar som blir tydliga i den rituella gestaltningen. Det är inte felaktigt att undersöka utvecklingen av rituell form över tid. Det är faktiskt den främsta metoden för att spåra och analysera utveckling och förändring. Problemet handlar om begränsningen av analysen till ett enda föremål – den rituella formen i detta fall. Att kartlägga formens förändringar leder till att man analyserar liturgisk utveckling enbart i detta perspektiv, vilket i sin tur leder till att man endast beaktar de rituella formerna. Denna metod leder lätt till ytliga och subjektiva slutsatser. Många har goda avsikter när de genomför sina analyser, men det är problematiskt att detta har blivit den förhärskande metoden.

För att göra rättvisa åt det liturgiska arvet från Schmemmann måste man undersöka sambandet mellan liturgin och andra målsättningar. Att beskriva Schmemmann endast som en liturgivetare som ville förändra rituella former gör honom inte rättvisa. Schmemmanns karriär visar på ett samband mellan hans undervisning och hans pastorala kontext. Om vi vidgar vårt fokus till att innefatta hans pastorala roll kan vi se att Schmemmann försökte bidra till en reform av ortodoxa kyrkan genom liturgin med särskild tonvikt vid hans eukaristiska teologi.

Schmemmann var trogen den ortodoxa tradition som lyfter fram den lokala kyrkan, och hans skrifter tar sig an kyrkans problem i USA först och främst.<sup>33</sup> Schmemmann ägnade också tid och kraft åt att undervisa ortodoxa kristna i Sovjetunionen genom sina föreläsningar, men hans blick var inte riktad utomlands eller mot det förflutna.<sup>34</sup> Schmemmann var irriterad på prästkandidater och unga präster som kom till prästseminariet med en förvrängd bild av prästämbetet och en triumfalistisk stereotyp syn på ortodoxt klosterliv, människor

---

<sup>33</sup> Schmemmanns reflektioner om USA finns i Schmemmann 1964.

<sup>34</sup> Jfr Schmemmanns egen önskan att hans böcker skulle översättas till ryska: Schmemmann 2000, s. 341.

som var förtrollade av sin bild av Bysans storslagna förflutna.<sup>35</sup> Han gav uttryck för sitt ointresse för bysantinism privat (i sina dagböcker) men också offentligt, till exempel när han debatterade värdet av den bysantinska mystagogiska litteraturen med den berömda liturgiforskaren Robert Taft.<sup>36</sup> Om vi försöker ändra vårt fokus för att förstå Schmemanns perspektiv, ser vi en lärare som är inriktad på sin egen lokala kontext i nutid. Schmemann var självklart medveten om världshändelser och kommenterade dem i sina dagböcker, men hans fokus var på hans egen lokala kontext: OCA.

Schmemann visade sin inriktning på kyrkans liv i USA i många av sina arbeten, i synnerhet i tre artiklar om problemen i OCA (liturgiska, kyrkorättsliga och andliga) och i de brev till metropoliten Ireney (Bekish) som publicerades 1973.<sup>37</sup> I sin välskrivna presentation av Schmemann som pastoralteolog menar William Mills att Schmemann presenterade sin ”vision om kyrkan” för hela kyrkan och att det inte var ett budskap begränsat till hans akademiska kolleger.<sup>38</sup>

Mycket av den litteratur som handlar om Schmemanns karriär fokuserar på arvet från honom som dekan vid St. Vladimir’s Seminary, men Schmemanns budskap blev vida spritt: han reste mycket och föreläste om eukaristin i stift, församlingar och pastorat runtom i Nordamerika.<sup>39</sup> Schmemanns pedagogiska verksamhet var inriktad på prästerskapet, vilket berodde på hans kallelse som lärare och dekan vid ett prästseminarium och hans omsorg om förhållandet mellan kyrkoherdar och deras församlingar i eukaristin. Mills lyfter fram inflytandet från arkimandrit Kyprian Kern hos Schmemann, och Kern fokuserade sin forskning på eukaristin.<sup>40</sup> Mills dokumenterar

---

35 Jfr Schmemanns dagboksanteckning från den 23 december 1976 där han beklagar att ”ungefär hälften av våra prästkandidater utgör en fara för kyrkan” och är besatta av en ”pseudo-ortodoxi”: Schmemann 2000, s. 139.

36 Schmemann 2000, s. 220–221.

37 Schmemann 1973.

38 Mills 2012, s. 21

39 Mills 2012, s. 22.

40 Mills 2012, s. 33.

minnen av Kerns undervisning. Kern var före sin tid när han förespråkade att den eukaristiska bönen skulle läsas högt så att församlingen hör den, och Mills säger att Kern betonade enheten mellan kyrkoherde och församling i firandet av eukaristin.<sup>41</sup> Schmemann anslöt sig till Kerns lära och Schmemanns postumt utgivna bok om eukaristin visar hans övertygelse att eukaristin inte enbart är prästens handling utan frambärs av alla Guds präster som har församlats, inte enbart av celebranten. Schmemann inleder sin bok med att kalla eukaristin för ”församlingens sakrament”.<sup>42</sup> Han beklagar att eukaristin har reducerats till den enskilde troendes andliga behov och förkunnar att samlingen är ”eukaristins första liturgiska handling” samt att celebrantens roll är att stå framför bröderna.<sup>43</sup>

Schmemanns bok om eukaristin handlar i huvudsak om att läsa den gudomliga liturgiins struktur och presentera en teologisk syntes utifrån denna gudstjänst: hela liturgin skapar en enhet hos församlingen i den helige Andes gemenskap.<sup>44</sup> Ledtanken i Schmemanns teologi om eukaristin rör sig kring denna insikt, som framkommer i denna grundläggande text:

Samspelet mellan celebranten och folket – deras samfirande – kommer även till uttryck i de eukaristiska bönerna, vilka utan undantag är strukturerade i dialogform. Varje bön ”förseglas” med ett av nyckelorden inom det kristna gudstjänstlivet – Amen. Härigenom förenas Gudsfolket och celebranten, vilken står som dess ledare, till en organisk enhet [...] Varje avsnitt av den högtidliga eukaristiska ceremonin – läsningen av Guds ord, anaforan, kommunionen – inleds av att man önskar

---

41 Ibid.

42 Schmemann 1984, s. 11 [samma sida i den sv. övers.].

43 Schmemann 1984, s. 15 [samma sida i den sv. övers.]. Schmemann erkänner att de förberedande riterna inför liturgin är privata (handtvagningen och tillredelsen av brödet och bägaren) och hänvisar läsaren till biskopsliturgin för en bättre bild av kyrkan samlad till eukaristin, eftersom församlingen ”samlas i kyrkan först och redan finns på plats” för att hälsa biskopen när han kommer, och allt sker i mitten av kyrkan (s. 16).

44 Schmemann 1984, s. 16.



varandra Guds fred [...] Innebörden av alla dessa böner är till syvende och sist *vår* lovprisning, *vår* tacksägelse, *vår* kommunion – ”Fören oss alla, som tar del av detta ... till gemenskap med den ende Helige Anden”.<sup>45</sup>

Här visar Schmemann att han är beroende av Afanasievs eukaristiska ekklesiologi som presenteras i dennes kortfattade presentation av eukaristin med titeln *Herrens måltid*.<sup>46</sup> I denna bok undersöker Afanasiev liturgiska urkunder från den tidiga kyrkan för att driva tesen att hela kyrkan frambär eukaristin – en teologisk tes som förenar celebranten med församlingen och som klargör de rättmätiga gudstjänstrollerna med biskopen som celebrant och lekfolket som koncelebranter. Afanasievs andra viktiga bok, *Den helige Andes kyrka*, driver tesen att dopet och myronsmörjelsen i grunden är vigningar som gör lekfolket till en del av det allmänna prästadömet, vilket stöder hans tes att lekfolket är koncelebranter.<sup>47</sup> Schmemann framhåller den tvåfaldiga enhet som uppstår vid firandet av eukaristin: celebrantens och folkets enhet med varandra i den helige Andes gemenskap.

Schmemanns konsekventa presentation av denna sofistikerade eukaristiska ekklesiologi bortsåg inte från de praktiska problem som lekfolket upplevde på församlingsnivå. I en föreläsning hållen i St. Andrew's kyrka i Baltimore 1971 tar Schmemann upp församlingsmedlemmarnas bekymmer och hävdar att ett aktivt deltagande i eukaristin inte bara handlar om den rätta läran utan om att församlingen blir den helige Andes gemenskap. När församlingen stiger upp till Guds rike i firandet av liturgin får den del av den kommande världens liv, varför mottagandet av eukaristin bör forma hur församlingen bedriver alla sina verksamheter.<sup>48</sup> Schmemanns brev till metropolit Iriney<sup>49</sup> kritiserar försöken att införa liturgisk likformighet i

---

45 Schmemann 1984, s. 16–17 [här citerat från s. 17 i den sv. övers.].

46 Citerad i Schmemann 1984, s. 14, 17, 19 [s. 15, 18, 19 i den sv. övers.].

47 Afanasiev 2003, s. 69–90.

48 Schmemann odat.

49 Schmemann 1973.

kyrkan som en verkningslös lösning på den splittring som syns bland församlingarna: bankrutta församlingar, konflikter och trångsynt-  
het framför allt. Schmemann visade att han var väl medveten om  
gudstjänstbruk utanför metropolitdomet när han föreslog att OCA,  
som följer ryskt gudstjänstbruk, kunde anamma det grekiska bruket  
att ha ikonostasens dörrar öppna som ett sätt att visa på eukaristin  
som en gemensam handling.<sup>50</sup> När det kommer till eukaristin visar  
Schmemann hur djupsinnig han är, när han förklarar att fridskys-  
sen innebär att den okända människa som står bredvid oss i kyrkan  
upphör att vara en främling och fiende och istället blir en broder  
eller syster i Kristus.<sup>51</sup>

Men det är huvudsakligen kyrkoherdens ansvar att omvandla för-  
samlingen till den helige Andes gemenskap. Schmemann hänvisar  
till riten för prästvigning och säger att när den nyblivne prästen får  
en bit av nattvardsbrödet att hålla i sina händer så är detta ett tecken  
på kärnan i prästämbetets tjänst.<sup>52</sup> Schmemann antyder att detta  
är en symbol för gemenskapen mellan präst och församling och att  
prästens uppdrag är att visa på sambandet mellan delaktigheten  
i eukaristin och allt annat som händer i församlingens liv.<sup>53</sup> När  
Schmemann klagar över att prästkandidater brukar bli besatta av  
någon särskild föreställning, något särskilt bruk eller någon särskild  
ideologi visar han sin oro för att prästtjänsten kommer att bli ett  
nostalgiprojekt för att återuppbygga någon inbillad fantasibild av  
Bysans eller Rus i den nutida kyrkan.<sup>54</sup> Schmemann var teologiskt  
konsekvent i sitt budskap: Guds rike, som alltid är nära och som vi  
får del av vid varje eukaristi, måste forma vårt dagliga liv.

---

50 Schmemann menar att bruket att låta det stora intåget gå genom hela kyrkan främjar enheten mellan församling och prästerskap, eftersom prästerskapet bokstavligen finns bland församlingen när de går för att ställa fram nattvardsgåvorna på altaret. Schmemann 1984, s. 122–123.

51 Schmemann 1984, s. 138–140 [s. 154–157 i den sv. övers.].

52 Schmemann odat.

53 Ibid.

54 Schmemann 2000, s. 268–269.

## Liturgi och vardagsliv

Denna överblick över Schmemanns målsättningar i sin strävan efter liturgisk förnyelse låter oss bredda vårt hermeneutiska fokus i utvärderingen av arvet från honom. Schmemann hänvisar ofta till rituella former som kan förnyas för att främja ett återställande av liturgin som en prästgärning som utförs av *hela* församlingen, celebrant och lekfolk tillsammans. Det samfällda frambärandet av liturgin möjliggör för församlingen att bli en gemenskap i den helige Ande, vilket är liturgiins mål. Delaktigheten i det framtida livet i Gud sker vid varje liturgi, och denna försmak av framtiden ska forma hur man lever nu. Rituella former är alltså för Schmemann medel som används för ändamålet att träda in i den helige Andes gemenskap och förenas med varandra. Schmemann ger ingen lista över hur denna eukaristiska ekklesiologi kan forma mänskliga verksamheter: hans reflektion om möjligheten att förvandla främlingar och fiender till bröder och systrar i Kristus är det närmaste man kommer, men han antyder inte hur människor i denna förvandlingsprocess ska ställa sig till samtidens krav.

Biografier över Schmemann skildrar hans bakgrund i Paris, hans ekumeniska bildning, hans lärare på S:t Sergijs teologiska institut och hur han formats av nyare rysk historia, i synnerhet ryska revolutionen och kyrkomötet i Moskva. Om man betänker att Schmemann tillbringade större delen av sin karriär som lärare i liturgik i Nordamerika är det slående att han inte försöker koppla ihop sina tankar om allas enhet i den helige Andes gemenskap med de sociala revolutioner som ägde rum i USA.

Det är svårt att förklara klyftan mellan faktiska förhållanden och Schmemanns teologiska vision om en kyrka som får liv från den kommande världen för att bli den inkarnerade Gudens kropp i denna världen. Schmemann levde helt enkelt innanför kyrkans murar. Hans dagböcker innehåller mycket om hans hustrus bekymmer, om samtida politiska händelser i USA, utvecklingen av katolsk identitet efter Andra Vatikankonciliet, krisen i Mellanöstern och möjligheten till en kvinnlig president i USA.<sup>55</sup> Schmemann är alltid eftertänksam

---

<sup>55</sup> Jfr Schmemanns tankar om påvebesöket i USA 1979 i Schmemann 2000, s.

och ibland överraskande, men han noterade helt enkelt händelser i omvärlden utan att koppla samman dem med gudstjänsten. Schmemann ogillade tanken på att revidera liturgin så att den talar till samtidens samhällsfrågor: detta var en av de många förenklingar som han avfärdade som exempel på en liturgisk förnyelse som farit vilse, främst på grund av hans åsikt att betonandet av social rättvisa underminerar gudstjänstens eskatologiska grundval, hörnstenen i hans undervisning.

I en samling nyligen utgivna föreläsningar hållna i Lund försöker David Fagerberg att klargöra Schmemanns lära om dynamiken mellan kyrkan, världen och liturgin.<sup>56</sup> Fagerberg tolkar Schmemann som förespråkare för en liturgisk vision som prioriterar framtiden. Gudstjänstdeltagarna förs från världen till Guds rike, som står inför oss men ändå är i framtiden, och sänds tillbaka till världen för att tjäna den. Fagerberg hävdar att Schmemanns läror om världen är en antinomi: paradoxen ligger inte i Schmemanns självmotsägelse utan i gudstjänstdeltagarnas förhållande till världen. Den kristne är kallad att tjäna världen men kan inte låta sig iklädas världens samtida värderingar, rörelser och frågor. När den kristne tjänar världen kan han eller hon arbeta för enhet med andra och förkunna Guds frid ifrån höjden (i motsats till fiendskapen nedifrån som har sitt ursprung hos djävulen).<sup>57</sup> Den kristne är alltså kallad bort från världen för att förvandlas till en Guds tjänare som tjänar, älskar och ser världen för vad den är, men han eller hon "tillhör" aldrig världen. När Fagerberg hänvisar till Fru Murphy, Kavanaghs mystiska teolog, kan han gå längre än Schmemann i att förkunna hur den vanlige teologen i kyrkbänken tolkar världen och kan säga den något om den själv.<sup>58</sup>

---

230–234. Schmemann skriver om ett samtal han hade med en jesuit som ifrågasatte hans liturgiska eskatologi genom att fråga vad den hade att göra med världen, vilket får Schmemann att anmärka att teologin måste vara trogen kristendomens antinomi: att gå från världen till riket (s. 234).

56 Fagerberg 2018, s. 25–36.

57 Schmemann 1984, s. 150–156 [s. 168–176 i den sv. övers.].

58 Fagerberg 2006, s. 141, 143, 151–152.

Bruce Morrill förhåller sig mer kritisk till att Schmemann vägrar att sammankoppla församlingens eukaristiska kallelse med kristen handling.<sup>59</sup> Morrill erkänner Schmemanns bidrag till liturgisk förnyelse och till att lyfta fram liturgins eskatologiska dimensioner, men visar att Schmemanns avståndstagande från politisk handling är en reduktion eller ett fördärvande av den liturgiska kallelsen.<sup>60</sup> Morrill föreslår att den förvandling som Schmemann talar om måste visa sig på något sätt i handling i denna världen och att hans oklarhet om hur upplevelsen av gemenskap överförs till livet gör att man kan ifrågasätta om hans ecklesiologiska arv går att leva.<sup>61</sup> Morrill hävdar att liturgi är förenlig med politisk teologi och att det går att ”rädda” Schmemanns teologi från den klyfta som finns mellan att erfara en försmak av Guds rike och kunna visa denna erfarenhet i konkret handling.<sup>62</sup>

Morrills träffsäkra iakttagelser visar på det dilemma man ställs inför när man försöker bedöma Schmemanns pastoralliturgiska verksamhet: det finns inte något tydligt sätt att avgöra om ett församlingliv verkligen är eukaristiskt. En motvilja mot att hävda liturgisk kausalitet finns även hos andra än Schmemann. Kevin Irwin varnar liturgivetare från att försöka att för enkelt sammankoppla liturgin med en förvandling av församlingen, eftersom detta kan resultera i ett avgudande av liturgin.<sup>63</sup> Men även om man beskriver förhållandet mellan liturgin och det dagliga livet som en kamp snarare än en kausalitet går det fortfarande att peka på glimtar av förvandling som ger sig till känna i handling utan att helt överge liturgins eskatologiska grund. Det är alltså inte nödvändigt att verifiera fullkomliga församlingar som ett uttryck för en fungerande eukaristi. Det är både möjligt och önskvärt att beskriva förvandlingsprocessen som en kamp och att lyfta fram handlingar och ändrade narrativ som tecken på förvandling i denna kamp.

Att förespråka en strikt liturgisk kausalitet är en av många vägar

---

59 Morrill 2017.

60 Morrill 2017, s. 41.

61 Morrill 2017, s. 47–48.

62 Morrill 2017, s. 50.

63 Denysenko 2015, s. 383–385.

till ett avgudande av liturgin. En annan väg är att vägra sammankoppla liturgin med vad församlingen gör utanför liturgin. Man får söka förgäves efter en text där Schmemann kopplar ihop eukaristisk väckelse med politisk aktion. Schmemann störde sig på sådana försök, och hans liturgiska teologi betonar gudstjänstgemenskapen som en uppenbarelse av Guds rike som fullbordas i eukaristin. Schmemann såg skapandet av riter, gudstjänster, böner och förböner som handlar om konkreta samhällsfrågor som en reduktion av liturgin, en reduktion som övergav gudsriket genom att förväxla det med samtidens politik. Även om man bortser från politiken finns det ingen diskussion hos Schmemann om hur en eukaristisk kyrka kan svara på människors behov och liv i deras närområde – ingen liturgisk syn på mission i det lokala.

Man märker allt detta i Schmemanns artikel om behovet av mission inom ortodoxin.<sup>64</sup> Efter att ha upprepat påståendet om att västvärlden har missförstått ortodoxins missionerande karaktär klagar Schmemann över att ortodoxa försök att svara på västkyrkliga frågor i den ekumeniska rörelsen innebär en ”reduktion” till kategorier som har uppfunnits av västkristenheten – en grundbult i det perspektiv på mission som han lyfter fram. Schmemann använder sin eukaristiska ecklesiologi för att definiera kravet på mission och betona eukaristin som ett deltagande i det kommande riket, som kyrkan upplever som en ”övergång från denna världen till den kommande”. Schmemann lyfter fram denna teocentriska aspekt av eukaristi och mission. Han lyfter också fram en antropocentrisk aspekt som sammanfattas i att församlingen återvänder till världen efter utsändningen från den gudomliga liturgin och påstår att kyrkans världsfrånvända karaktär möjliggör dess mission i världen.<sup>65</sup>

Schmemann begränsar således sin definition av mission till kyrkans nya liv som får näring av det kommande riket och påstår att

---

64 Schmemann 1979, s. 209–216.

65 I sin definition av mission upprepar Schmemann sin metafor om eukaristin som en övergång till riket som följs av ett återvändande genom att beskriva eukaristin som ”rörelsen uppåt och rörelsen tillbaka”: Schmemann 1979, s. 214.

”genom människan räddar och friköper kyrkan världen”.<sup>66</sup> Schmemmanns definition av mission slutar här. Det finns ingen reflektion över *hur* de troende i kyrkan räddar världen, förutom påståendet att de som upplever ett kommande rike har förmågan att rädda världen – ett slags gudomliggjord mänsklighet som vittnar om det utlovade riket för resten av dagens värld.<sup>67</sup>

Medan Schmemmanns liturgiska eskatologi är lockande och har påverkat andra liturgivetare så innebär hans vägran att sammankoppla den liturgiska erfarenheten av riket med handling i världen en brist, en överbetoning av eskatologi. Schmemmann lyfter fram liturgin som ett uppstigande till det kommande riket, inte ett rike som redan finns hos oss eller i oss, utan endast ett rike som ska komma. Han överbetonar tanken på liturgin som uppstigande – en lära som avlägsnar församlingen från den värld i vilken den ska dela med sig av den inkarnerade Sonens kärlek. På ett sätt innebär hans betonande av församlingens världsfrånvända erfarenhet att kyrkan själv blir något otillgänglig i denna värld.

Det är svårt att få ihop Schmemmanns abstrakta tal om ett framtida liv i Gud som yttrar sig i denna värld med en aktiv diakoni grundad i Guds inkarnerade Son, som lärde sina apostlar att leva bland människor. Medan man kan instämna i Schmemmanns oro för att fokus på samhällsfrågor i liturgin kan underminera värdet i det utlovade riket genom att utnyttja liturgin för särskilda ändamål, så är enda sättet att vittna om riket i världen att avslöja de sociala orättvisor som hindrar den frälsning som Gud har gett i sitt rike åt oss alla. Mission bedrivs inte i det abstrakta och ortodoxin fortsätter att betona att kyrkan existerar på konkreta platser.

Schmemmanns eskatologiska korrektiv skapade ett för stort avstånd mellan världen och det kommande riket och begränsade vittnesbör-

---

<sup>66</sup> Schmemmann 1979, s. 216.

<sup>67</sup> Observera att Schmemmann gör grundlösa och idealiserande påståenden om att ortodoxa folk levde ”i samhällen och kulturer där ortodoxin blev det fullkomliga uttrycket för hela deras existens. [Ortodoxin] identifierade sig med nationer och folk, men utan att förråda sin ’världsfrånvändhet’, sitt eskatologiska deltagande i de himmelska mysterierna”, Schmemmann 1979, s. 216.

det om detta rike till enbart liturgin. Ändå erkände Schmemann en andra rörelse i liturgin: att återvända till världen. En förnyelse av arvet från Schmemann skulle kunna innebära att man kopplar samman det framtida rikets liv med nuet genom att koppla mission till en diakoni som inriktar sig på människor i grannskapet genom att erbjuda dem mat och kläder, driva ut deras demoner och läka dem. Att återställa balansen mellan Schmemanns två liturgiska rörelser – uppstigande och återvändande – innebär ett steg mot att förkroppsliga det uppdrag som Kristus gav åt apostlarna efter att ha förkunnat att Guds rike är nära och finns inom oss. Sådan handling skulle visa det rike till vilket världen är kallad och avslöja de värden med vilka världen försöker ersätta Guds rike.

### Verklig liturgi med verkliga människor: att hantera olika identiteter i liturgin

När man bedömer det liturgiska arvet från Schmemann måste man också ta hänsyn till två närliggande realiteter. Den första är begränsningen i Schmemanns liturgiska verksamhet. Schmemann nådde ut till en stor publik på den globala nivån i både östkyrkan och västkyrkan, men spridningen av själva den liturgiska väckelsen var mycket mer begränsad, även i Nordamerika. Schmemanns lärjungar införde visserligen den eukaristiska väckelsen i sina församlingar, men andra församlingar recipierade enbart delvis eller inte alls hans läror. Man kan också iaktta ett successivt fjärmande från principerna för Schmemanns liturgiska förnyelse i vissa avseenden. Bruket att läsa alla böner högt är inte längre självklart ens i engelskspråkiga församlingar. Inte heller nattvardsgång vid varje liturgi: det är fortfarande vanligt att människor ofta går till nattvard, men det har skett en återgång till en mer strikt förberedelse inför nattvardsgång och att man avstår från nattvard som ett uttryck för sin egen ovärdighet.

Det pågår också en förändring av kyrkoarkitekturen. Grunden för Schmemanns liturgiska verksamhet var den ecklesiologiska tanken om ett gudsfolk som tillsammans frambär och tar emot liturgin.



En gemensamt firad gudstjänst är endast möjlig när åtskillnaden mellan prästerskap och lekfolk mjukas upp och ett öppet kyrkorum med god horisontell sikt skapas, så att den rumsliga åtskillnaden mellan präster och lekfolk mildras. En låg ikonostas har till exempel som syfte att få prästerskapet och lekfolket att se sig som koncelebranter i liturgin. Ikonografin i kapellet vid St. Vladimir's Seminary och andra kyrkor ritade av Schmemmanns lärjunge Alexis Vinogradov är inte en östkyrklig motsvarighet till bildstormen i romersk-katolska kyrkan efter Andra Vatikankonciliet, utan ett uttryck för Parisskolans tanke att gudstjänstdeltagarna är lika mycket Guds avbilder som helgonen som finns målade på kyrkorummets väggar.<sup>68</sup>

För närvarande pågår det en renässans för traditionell ikonografi i Nordamerika som bygger på ett antal skolor (en medelbysantinsk, en novgorodsk och diverse hybrider). Dessa nya skolor och deras påverkan på det ortodoxa gudstjänstlivet i Nordamerika förtjänar en egen undersökning, men ett av huvuddragen är troheten mot gamla former med en betoning på det vertikala och med stora ikonostas och förhängen.<sup>69</sup> Ett tydligt exempel på detta är försöket att bysantinisera den berömda grekisk-ortodoxa Bebådelsekyrkan i en förort till Milwaukee i Wisconsin.<sup>70</sup> Frank Lloyd Wright ritade en byggnad som utgick från kupolen på Hagia Sofia (byggnaden är kupolformad i stället för att bara krönas av en kupol) medan kyrkorummet är påverkat av 1800-talets amerikanska gudstjänstliv, med sittplatser arrangerade som på en arena och en ambo mitt i rummet. Utformningen av kyrkorummet betonar prästens roll som predikant

---

68 Ortodoxin i Nordamerika kännetecknas av en arkitektonisk mångfald. Vinogradovs arkitektur uttrycker en missionsorienterad liturgisk förnyelse på så sätt att kyrkorna är medelstora. Tanken är att bygga nytt när församlingen växer ur sin befintliga byggnad istället för att bygga om en befintlig kyrka i hopp om att bli ett slags ortodox megakyrka. Jfr Denysenko, *Theology and Form*, 174-6.

69 Jfr t.ex. fader Josiah Trenhams videor om traditionens påverkan på bygget av St. Andrew's Orthodox Church i Riverside i Kalifornien. <https://www.saintandrew.net/videos.html> [2018-09-19].

70 Denysenko 2017, s. 147, 149.

och den ursprungliga ikonografin var utformad så att man kunde se in till altaret. Det var ett slags kompromiss mellan att behålla en ortodox ikonostas och tillåta den församlingsdelaktighet som värderas starkt i nordamerikansk religiositet. Nyligen har en gigantisk ikon av Gudsmoorden (*Theotokos Platytera*) placerats i absiden som en del av ett större projekt att bysantinisera kyrkan. Den nya ikonen stör harmonin i kyrkorummets utformning.

Dessa exempel visar på en viktig sak när det gäller arvet från den liturgiska förnyelsen: det finns många olika skolbildningar för liturgisk förnyelse i USA och deras olika traditionsbruk formar olika typer av förnyelser som knyter an till olika identiteter. Det skulle krävas en omfattande kartläggning av gudstjänstbruk i Nordamerika för att skapa en taxonomi för gudstjänstförnyelse, så jag begränsar mig till några exempel.

*Bysantinisering* förekommer på en rad olika sätt, till exempel inom arkitekturen när församlingar i sina ritningar knyter an till specifika förebilder och principer från det förflutna. I den grekiska ortodoxa kyrkan i Amerika har Hagia Sofia varit den viktigaste förebilden för kyrkoarkitekturen, som har anpassats till församlingarnas behov och ekonomi. Bysantinisering kan också handla om att man följer en viss ikonografisk skola när det gäller utsmyckningen av kyrkorummet.<sup>71</sup> Att införa bysantinsk kyrkosång är ännu ett exempel, i synnerhet eftersom grekisk-ortodoxa församlingar ofta har påverkats av det religiösa livet i Nordamerika så att de har infört orgel som stöd för kören och avslutningsmusik i gudstjänsterna.<sup>72</sup> Arvet från Ledkovsky med inriktning på traditionell kyrkosång resulterade i att ett stort antal kyrkomusiker från olika kyrkor gick samman och bildade PSALM, en panortodox förening för kyrkomusiker.<sup>73</sup>

Dessa rörelser med inriktning på gudstjänstens estetik har lett till

---

71 Courey 2017 ger en överblick över några av de källor som en nutida ikonografi kan orientera sig mot.

72 För en överblick över försöken att återställa traditionell kyrkosång i nutida grekiskt ortodox bruk se Lingas 2004. Jfr även tillgängliga kyrkosångsresurser online på <https://www.goarch.org/-/chant-resources> [2018-09-28].

73 PSALM finns inte längre.

en mångfald av skolbildningar och gudstjänstbruk som finns sida vid sida. Den engelskspråkiga nättidskriften *Orthodox Arts Journal* används för att skapa legitimitet åt företrädare för vissa skolbildningar.<sup>74</sup> St. Vladimir's Seminary och Holy Trinity Monastery i Jordanville var tidigare de främsta mötesplatserna för kyrkomusiker; i anslutning till dem har nu många nya fora uppstått, som i dataåldern lättare sprider sitt budskap och får ett ännu större inflytande på församlingarnas gudstjänstbruk.<sup>75</sup> Patriarch Tikhon American Institute bildade ett partnerskap med den berömde kördirigenten Vladimir Gorbik från Moskva för att utbilda körledare och kyrkosångare till att bli effektiva ledare för kyrkomusiken i församlingarna.<sup>76</sup> Digitalt lärande genom bland annat Skype ökar räckvidden för dessa initiativ.

Poängen med dessa exempel på liturgisk utveckling i Nordamerika är inte att de har övervunnit arvet från Schmemmann. I några hänseenden utgör dessa rörelser en naturlig fortsättning på arvet från honom, i synnerhet vad gäller estetiken, som ju är ett angeläget ämne för förnyare inom alla liturgiska skolor. Uppkomsten av dessa skolbildningar pekar på två saker. För det första är de lika mångfaldiga som gudstjänstbruken i Nordamerika. En del av denna mångfald beror på mångfalden av olika ortodoxa kyrkor, men det finns gott om mångfald också inom en och samma kyrka. Detta pekar på begränsningen i Schmemmanns förnyelse: den var betydande och spridd, men varken allenaordande eller utan motståndare.

För det andra visar de hur identiteter bidrar till den liturgiska utvecklingen. Det är något som noga måste uppmärksammas. Var och en av de rörelser som nämns här stöds åtminstone till dels av någon särskild kyrklig identitet. Bysantinisering inom arkitektur, ikonografi och kyrkomusik leder till frågor om hur traditionen åberopas vid utformningen av liturgisk praxis.

---

74 <https://www.orthodoxartsjournal.org/sacred-art-secular-terms/> [2018-09-09].

75 Russian Orthodox Church Outside Russia fortsätter ordna sommarskolor för kyrkomusik på olika ställen: <http://sslm.hts.edu/> [2018-09-26].

76 <https://patraminstitute.org/> [2018-09-19].

Att återinföra traditionell kyrkosång (i engelsk översättning eller på originalspråk) syftar till att förbättra gudstjänstfirandet. I de flesta församlingar ersätter inte den traditionella kyrkosången nyare körsång helt utan blir en del av repertoaren. Trots detta är den förhärskande åsikten att man återinför traditionell kyrkosång för att rätta till bristerna i den nyare körsången. Ibland ersätter den traditionella kyrkosången tonsättningar som helt enkelt låter för västerländska i både den grekiska och den slaviska traditionen. Skälen till att bysantinisera kyrkomusiken är många: det ska underlätta gudstjänstfirandet, men också stärka församlingens identitet genom att få gudstjänsten att framstå som genuint östkyrklig.

Liknande ledstjärnor gäller för traditionsbruket i de slaviska kyrkorna: det handlar om skolbildningar grundade i den ryska kyrkomusikaliska traditionen, som både förbättrar gudstjänstfirandet och möjliggör att behålla en specifik etnisk identitet även om man använder ett nytt språk. Detta är inte något värdeomdöme, eftersom man kan argumentera för att ikoner och tonsättningar från dessa skolbildningar bidrar till ökad delaktighet i gudstjänsten. Därför kan skolbildningarna ses som en fortsättning på det liturgiska arvet från Schmemmann. Å andra sidan brukar ledarna för dessa skolor ofta komma från hemlandet (Grekland, Ryssland eller något kloster) och ha rest till Nordamerika för att samla lärjungar omkring sig som kan forma gudstjänstlivet där. En sådan modell för liturgisk fostran och fortbildning bidrar till att de olika skolbildningarna får etniska markörer. Församlingar som använder bysantinsk kyrkosång framstår som mer genuint grekiska medan en körledare som studerat för Gorbik kan anses vara mer rysk.

Det är inte nödvändigtvis något fel med denna tendens, men den visar på en implicit regel i det nordamerikanska gudstjänstlivet: liturgiska traditioner får inte korsbefruktas och måste rensas om så har skett. Västerländsk kyrkomusik och kyrkoarkitektur kan inte tolereras i nutid, trots att de tidigare har anammats av ortodoxin. Det fanns en tid då ryska musiker studerade i Centraleuropa, kyrkor ritades av arkitekter som Francesco Bartolomeo Rastrelli (1700–1771) och man hade kristna sångböcker med andliga visor

skrivna av protestanter och jesuiter. De som förespråkar bysantinisering och som hämtar lärare från utlandet betonar att östkyrkan ska förbli österländsk i sina bruk. Detta innebär ett väldigt specifikt traditionsbruk som har utvecklats långt bort från Schmemmann. Det är således viktigt att notera att dessa liturgiska rörelser är inspirerade av olika identiteter: idealiserade estetiska förebilder, etnicitet och olika traditionsföreställningar.

Det är svårt att utvärdera exemplen på återgång i den liturgiska förnyelsen av ortodoxa gudstjänstbruk i Nordamerika, i synnerhet eftersom återgången sker i olika grad. Gudstjänstdeltagare kanske inte tänker på att den eukaristiska väckelsen har planat ut om några av bönerna fortfarande läses högt och de kan gå till nattvarden utan att bli förhörda vid kalken om sin förberedelse (vilket annars ofta sker). Att präster uppmanar församlingen att ofta ta emot nattvarden men samtidigt förespråkar strikt fasta inför mottagandet och uppmanar de troende att ofta gå till bikt för att trygga sin värdighet och kämpa mot andlig relativism, det visar på olika grader av återgång. Att insistera på ett fullständigt regelmässigt utförande av alla gudstjänster – recitation av alla litanior i Euchologion (även om det inte finns några katekumener), sjungande av alla *stichera*, *troparia* och *kontakia* även om kören saknar musikalisk kompetens, förbud mot vesperliturgier om de inte föreskrivs i Typikon, krav på att folket deltar i alla gudstjänster under stilla veckan och borttagande av församlingens aftongudstjänst på lördag kväll – allt detta är exempel på återkomsten av en maximalism som strider mot andan i arvet från Schmemmann. Andan i hans arv var att se gudstjänstordningen som ett mönster som måste anpassas till en församlings situation – inte som ett ideal som alla församlingar ska leva upp till även om de knappt klarar av det.

Den nya liturgiska legalismen i det ortodoxa Nordamerika har två grunder: att en föreställning om liturgin såsom ett uppstigande och en oföränderlig storhet har blivit förhärskande, respektive en ecklesiologi som ser prästerskapet som förvaltare av liturgin och sakramenten åt församlingen. Denna återgång sker inte överallt, men den visar att de som föredrar en viss typ av ny ecklesiologi kan

gestalta denna genom gudstjänsten. Denna klerikala och legalistiska ecklesiologi strider mot arvet från Schmemmann eftersom hans (och Afanasievs) eukaristiska ecklesiologi uttryckligen ser lekfolket som koncelebranter.

Om det liturgiska arvet från Schmemmann fortfarande hade frodats så hade också den liturgiska kreativiteten frodats. På Schmemmanns tid kunde man se liturgisk kreativitet i översättningar, i återupprättandet av gudstjänster som fallit ur bruk och i en förnyelse av kyrkokonsten. Självklart finns det kreativitet i de nutida skolbildningarna inom kyrkokonsten också, men det som saknas är en sund strävan att författa nya böner och riter för gudstjänstlivet. De ortodoxa kyrkorna nöjer sig inte bara med att endast använda de två gudstjänstformulär som finns i Euchologion (Chrysostomosliturgin och Basileiosliturgin) utan lägger all sin tid och kraft på att rätta småfel och bråka om översättningar. Nya liturgiska texter skrivs i samband med nya helgonförklaringar, men dessa följer traditionella förebilder. Det är sällsynt att Jakobsliturgin publiceras eller firas, och när det sker blir det en nyhet eftersom det innebär något nytt i en kyrka som ser liturgin som oföränderlig. Detsamma gäller bibel-läsningarna i gudstjänsterna.

Det finns två uppenbara brister i detta förhållningssätt. För det första är kyrkans användning av expertis för att finjustera och kritisera liturgin bristfällig. Kyrkomusiker, översättare, konstnärer och teologer behövs för att utsmycka och förklara de befintliga gudstjänsterna men deras kreativitet begränsas till att upprätthålla den befintliga ordningen. Det skrivs inte ny musik till gamla texter eller översättningar. Poeter lyser med sin frånvaro och det finns ingen känsla för att gudstjänsterna uttrycker något djupt teologiskt tänkande. Schmemmann höll själv fast vid en konserverande hållning, eftersom han var rädd för att friheten att avvika från den befintliga traditionen skulle leda till liknande gudstjänststrider som han såg i västkyrkorna. Att vägra införa nytt material bland gudstjänsttexterna förutom om det rör sig om en kopia av en befintlig förebild innebär dock inte trohet mot det tidigare gudstjänstlivets historia. Nya böner och ny estetik har alltid uppstått som svar på samtidens behov och

i samtal med språkvetare, poeter och musiker. Ortodoxin har ännu inte fått se tillkomsten av nytt gudstjänstmaterial som både svarar mot traditionens anda och samtidigt är nytt och relevant.

Analysen av det liturgiska arvet från Schmemmann visar att han försökte tillämpa den eukaristiska ecklesiologin på församlingslivet i Nordamerika. Förändringarna av rituella former antyder att han lyckades uppnå en verklig väckelse i gudstjänstdeltagandet i en stor mängd församlingar, trots hans begränsade räckvidd inom den kyrkliga mångfalden. Jag menar också att Schmemmanns avsikt inte var att endast återställa riternas form utan att göra församlingar myndiga att förändras. Det är svårt att definiera en förändrad församling eftersom Schmemmann enbart uppmuntrade församlingar att bli mer eukaristiska utan att förklara hur detta skulle ske i detalj.

Jag har i annat sammanhang försökt påbörja arbetet med att beskriva hur den liturgiska förnyelsen kommer till uttryck hos församlingar och människor, och vill här tillägga att vi skulle göra oss skyldiga till liturgidyrkan om vi betraktade alla tecken på kristen mognad och helgelse som liturgins förtjänst. Liturgin själv är inte den enda orsaken till kristen mognad, eftersom Gud förblir verksam i livets alla skeenden, såsom *Sacrosanctum Concilium* lär. Medan liturgin är och förblir kyrkans kulmen och källa (SC 10) är det också sant att ”den heliga liturgin inte utgör hela kyrkans verksamhet” (SC 9).<sup>77</sup> Man måste vara försiktig med att göra djärva påståenden om liturgisk kausalitet eftersom kristna formas i många andra sammanhang och av andra människor. Vid sidan av gudstjänsten bidrar familjen, personliga relationer och utomliturgiska bruk till kristen mognad. Ofta bidrar de sammanhang som primärt formar en persons identitet också till andlig mognad, som när far- och morföräldrar för vidare familjetraditioner till sina barnbarn.

Det liturgiska rummet är fullt av olika människor som har formats av olika bruk och väljer mellan olika identiteter. Dessa identiteter växer ofta samman i en församling och blir till något som förenar, ibland något som splittrar. Ny religionssociologisk statistik visar

---

<sup>77</sup> *Det kristna livets källor* 1987.

att de ortodoxa församlingarnas profil i Nordamerika håller på att förändras. Man kan inte längre förutsätta att alla människor i en församling har samma etniska bakgrund och därför talar samma språk, har samma traditioner och delar en gemensam historia. Många församlingar började som invandrarförsamlingar men har fått nya medlemmar genom äktenskap och konversioner. Dessa nya medlemmar kunde bli en del av ortodoxin eftersom liturgin firades på engelska och de kunde delta, trots att etniska seder (som att baka ryska piroger eller anordna grekiska festivaler) förblir en angelägen del av församlingslivet. Församlingsmedlemmar omförhandlar dessutom sina identiteter under livet. Man kanske drogs till en församling på grund av den liturgiska förnyelsen och tog till sig en identitet som betonar frekvent nattvardsgång, delaktighet och glädje. Dessa är kärnvärden i vissa församlingar. Eftersom hela personen deltar i gudstjänsten utövar liturgin sin fostrande och formande verkan på människans sammansatta identitet, som omfattar familjehistoria, sysselsättning, familjestatus och politiska sympatier.

I vår hypotetiska församling, som förutom dem som har fötts in i församlingen omfattar konvertiter och människor som kommit med på grund av äktenskap, kan liturgisk förnyelse – förväntan på delaktighet och nattvardsgång – bli en förenande faktor som gör det möjligt för deltagarna att se och förstå andra identitetsformande faktorer, så att ingen av dessa får överhanden. Schmemmann har skrivit att liturgin gör det möjligt för deltagaren att se en fjärde dimension i världen, och på ett annat ställe att vi ser hur saker och ting verkligen är och hur Gud skapade dem att vara. Den människa som genom sitt möte med Gud i gudstjänstgemenskapen får klart för sig hur tillvaron verkligen är, har gjort liturgin till sin primära identitet. Den blir en kompass för hur hon ser på sig själv, sitt liv och världen. Det finns ingen plats för ett konsekractionsögonblick här, det handlar alltid om en process för att lära sig se och förstå och anpassa sitt liv därefter.

Denna process motverkas på två sätt. En förhärskande identitetsmarkör i en församling kan försvåra för liturgin att bli gudstjänstdeltagarens och församlingens primära identitetsskapare. Etnicitet är det uppenbara exemplet på detta (vi församlas eftersom vi är



greker) men det finns också andra, som när majoriteten i en liten församling omfattar någon viss politisk övertygelse. Sådana identiteter kan faktiskt sätta sin prägel på liturgiska bruk och församlingens vardag, som när man vägrar att dela ut nattvarden åt menstruerande kvinnor, kräver att kvinnor ska täcka sina huvuden eller utnyttjar predikan för att förkunna politiska budskap.

Ett antal starka identitetsmarkörer har återkommit i Nordamerika och utmanar det liturgiska arvet från Schmemmann. Den tydligaste är en vertikal, monoepiskopal ecklesiologi som förespråkar klerikalism och vänder sig till liturgiska förebilder från ortodoxins hemländer för gudstjänstreformer (t.ex. bysantinisering). Men arvet från Schmemmann förblir relevant i vår samtid eftersom kärnan i den liturgiska förnyelsen fungerar som en kompass som genomskådar andra identitetsmarkörer. Det handlar inte om att avlägsna dessa utan om att först och främst betona allas gemensamma identitet som medarvingar i Guds rike. Då blir det också möjligt att se och förstå de andra krafter som formar den egna identiteten.

Arvet från Schmemmann kan dock endast förbli relevant om det förnyas, och denna essä avslutas med agendan för en sådan förnyelse.

## Steg mot en förnyelse av Schmemmanns liturgiska arv

### *1. Öppna för liturgisk kreativitet*

Agendan för att återuppliva arvet från Schmemmann börjar med en omförhandling av reglerna för liturgisk utveckling. Den förhärskande tendensen i nutida ortodox liturgisk utveckling är att finjustera den befintliga liturgiska traditionen istället för att dekonstruera den och skapa nytt material. Att finjustera liturgin är visserligen en krävande konst som hedrar vad vi har tagit emot, men ortodoxa liturgivetare måste bli mer självkritiska, i synnerhet när nytt material endast är nya varianter av bysantinska och slaviska texter samt nya översättningar. De som motsätter sig detta kan åberopa Schmemmanns motvilja mot förändringarna som inleddes vid Andra Vatikankonciliet, i synnerhet hans åsikt att de existerande gudstjänstformerna inte byggde på några liturgiska principer. Ortodoxa församlingar värnar

traditionen genom att känna igen den i nya former och förkasta påhitt som är tydligt främmande för kyrkan. Men ortodoxin hedrar också kyrkans lokala natur, som alltid har tillåtit utveckling av estetik och uttrycksätt i den lokala kulturen. Det är viktigt att inse att bakom synen på liturgin som en oföränderlig storhet som endast medger detaljkorrigeringar ligger humanioras likställande av liturgi med texter. Liturgi är en ritualiserad gemenskapshändelse som utgår från Gud – det innebär att den kan förändras allteftersom människor utvecklas i sina lokala sammanhang.<sup>78</sup>

Så länge gudstjänstböcker trycks och celebranter hotas med disciplinära åtgärder om de utelämnar eller förändrar något kommer kyrkan att fortsätta använda den tryckta texten som kriterium för trohet mot traditionen. I Schmemmanns samtid behövde liturgin befrias från att definieras som en del av den systematiska teologin. I vår samtid måste vi omdefiniera den liturgiska traditionen som ett mönster som kan utvecklas på olika sätt i olika kulturella sammanhang.

De präster och teologer som har blivit anförtrödda liturgin bör inte kväva liturgisk kreativitet. Liksom de tidigare har stöttat liturgisk kreativitet på det estetiska planet kan de också förespråka att man komponerar nya böner, riter och hymner. Att stödja liturgisk kreativitet innebär inte att varje ny gudstjänsttext kommer att slå igenom i hela kyrkan. Det handlar istället om att hedra den gamla traditionen med teologer inom kyrkan som bidrar till den liturgiska traditionen med hjälp av sin samtids språk och symboler. Möjligheten att skapa nya gudstjänster, som kommer att underkastas kritik och revision, kan berika kyrkans gudstjänstkultur och utmana föreställningen att gudstjänsterna måste hålla fast vid sina befintliga medeltida former. Liturgisk kreativitet skulle också vara en naturlig fortsättning på Schmemmanns förnyelse, genom att gå från att återuppliva avsomnade gudstjänstformer och publicera texter till att skapa nya former.

---

<sup>78</sup> Typikon är en bok med föreskrifter för hur gudstjänster ska firas enligt den bysantinska riten. Den anger ordinarium och proprium för hela kyrkoåret.

Typikon uppstod ur klosterreglerna och olika kloster hade olika Typika. Larin 2009 menar att Typikon är ett mönster som kan anpassas för församlingsgudstjänsten snarare än en absolut norm som måste efterlevas.

## 2. Återuppliva och förnya Schmemanns liturgiska ecklesiologi

Trots ortodoxins misstänksamhet mot globalisering använder kyrkan tekniska framsteg som möjliggör för människor att kommunicera med varandra. Ortodoxins sätt att närma sig den ökade kommunikationen mellan de olika ortodoxa kyrkorna är något motsägelsefullt. Å ena sidan utmanas dialogen mellan kyrkorna av olika konflikter. Å andra sidan förespråkar somliga ett ökat gemensamt agerande och konciliaritet på global nivå, vilket vi kunde se i Kretakonciliet år 2016 trots dess brister.

Erkännandet av en världsvid kyrka reser invändningar mot hur Schmemann likställde den lokala eukaristiska församlingen med kyrkan i dess fullhet. Det är inom ramen för församlingen som en cell i kyrkans organisation som lekfolket upplever sin liturgiska koncelebration, enligt Schmemanns modell. Men koncelebrationen går inte att skilja från lekfolkets aktiva deltagande i kyrkan i stort, och båda dessa stödjer liturgisk förnyelse. Ett återupplivande av lekfolkets värdighet kan dessutom leda till en ny diskussion om vigningsämbetenas betydelse och uppgifter i kyrkan, så att kyrkan skyddas från att sjunka allt djupare ner i en presbyterianism som döljs bakom ett framhävande av monoepiskopatet.<sup>79</sup>

Denna aspekt av liturgisk förnyelse betonar liturgins dialogiska natur och dess beroende av hela gudsfolket, istället för att vara en gudstjänst som framförs av den lokale församlingsprästen. En förnyelse av Schmemanns ecklesiologi som uppvärderar lekfolket – kanske den viktigaste delen av hans liturgiska arv – skulle leda till samtal om gudstjänstformer som tydligt framställer en eukaristi i vilken lekfolket är koncelebrant. Denna förnyelse kunde också bidra till ett välbehövligt återupplivande av diakonatet, ett vigningsämbete som idag primärt sysslar med kyrkosång trots behovet av diakoni i kyrkans samtid.

Arvet från Schmemann var eukaristiskt och ecklesiologiskt, trots hans konservatism. Uppkomsten av motstridiga ecklesiologier och identiteter inom kyrkan utmanar den ledande ställning hans arv har

---

<sup>79</sup> Jag avser här en kyrka där man nästan uteslutande fokuserar på prästerskapet.

haft. Det är uppenbart att Schmemanns storslagna arbete är ofullbordat, och jag har här presenterat en agenda för att återuppta det.

*Artikeln är översatt från engelska av David Heith-Stade.*

## Summary

Nicholas Denysenko, Ph.D.

Professor of Theology, Valparaiso University, USA

E-mail: nicholas.denysenko@valpo.edu

### *Renewing the Liturgical Theology of Alexander Schmemmann*

Alexander Schmemmann (1921–1983) was an influential theologian and a priest in the Orthodox Church in America (OCA). His most important contribution to liturgical life in the Orthodox Church is considered to be the eucharistic revival that he fostered with his teaching and numerous writings. This article evaluates his legacy in light of today's liturgical life in the OCA.

Three main changes in Orthodox liturgical practice in North America can be associated with the influence of Schmemmann: frequent communion, less rigid requirements of preparation before communion, and the recitation of all liturgical prayers aloud, especially the eucharistic prayer. In all of this, Schmemmann's concern was to recover the priestly status of the Christian people and facilitate their truly informed and communal participation in the liturgy.

The revival Schmemmann initiated had specific effects: the introduction of a general confession in Saturday vespers, as a preparation for Sunday communion; the use of deacons to help distribute communion; the production of high-quality English translations of liturgical texts; encouraging the congregation to join in the liturgical responses of the choir; and a reordering of liturgical space to reduce the distance between the lay people and the clergy.

Schmemmann was not alone in this effort. He was influenced by

predecessors such as Kyprian Kern and Nicholas Afanasiev. At St. Vladimir's Orthodox Seminary he was assisted by musicians, artists and architects who shared his ideas and helped him shape the liturgy in which seminarians received their liturgical formation.

Schmemmann created no new liturgical texts or rituals, with the exception of a vigil service for the Lord's Day (which is little used). In this he was strictly conservative. It has been rightly said that his aim was to convert the people to the liturgy, not adapt the liturgy to the people.

A pertinent criticism of Schmemmann is that he had little to say about how the liturgy could and should influence the daily life of Christians in society. His eschatological emphasis created a divide between this world and the Kingdom that is to come, limiting the influence of the Kingdom to liturgical experience.

Schmemmann's influence on actual liturgical life and practice in the Orthodox churches was never very great. Even in the OCA it is now possible to discern a weakening of his influence and a return to more traditional attitudes and practices, including a Byzantinization of architecture, art and music. This traditionalistic trend in turn encourages division along ethnic lines. Here it is an urgent task to encourage a primarily ecclesial identity among Orthodox, such as Schmemmann's ideas about liturgical renewal were designed to foster.

An updated agenda for liturgical renewal that is faithful to the core values of Schmemmann's liturgical theology should include (1) an openness for liturgical creativity, so that ancient texts and rites do not themselves become an object of worship, and (2) a revival of a liturgical ecclesiology that emphasizes the dialogical nature of the liturgy and the priestly character of the whole people of God. The goal of the liturgy is for clergy and people together to become a communion in the Holy Spirit.

## Källor och litteratur

- Afanasiev, Nicholas, 2003, *Trapeza Gospodnia*. Kiev.
- Afanasiev, Nicholas, 2007, *The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, IN.
- Alexopoulos, Stefanos, 2009, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia Condenda, 21). Leuven.
- Aune, Michael B., 2007, "Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship. Part I: Setting the Stage". *Worship* 81:1, s. 46–68.
- Book of Prayers*, 1988, publ. by Monks of New Skete. Cambridge, NY.
- Botte, Bernard & Alexander Schmemmann, 1990, "The Role of Liturgical Theology: A Debate". Thomas Fisch (red.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood, NY, s. 21–29.
- Bresciani, David, 2012, "La reception de la théologie liturgique du père Alexandre Schmemmann dans l'Église catholique romaine". André Lossky et al. (red.), *La joie du Royaume. Actes du colloque international "L'héritage du père Alexandre Schmemmann"*, Paris, 11–14 décembre 2008. Paris: YMCA-Press, s. 196–202.
- Courey, Michael, 2017, "Sources of Inspiration for the Contemporary Iconographer". Nicholas Denysenko (red.), *Icons and the Liturgy, East and West*. South Bend, IN, s. 154–163.
- Denysenko, Nicholas, 2007, "The Revision of the Vigil Service". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51, s. 221–251.
- Denysenko, Nicholas, 2015, *Liturgical Reform after Vatican II: The Impact on Eastern Orthodoxy*. Minneapolis, MN.
- Denysenko, Nicholas, 2017, *Theology and Form: Contemporary Orthodox Architecture in America*. South Bend, IN.
- Denysenko, Nicholas, 2018, "Ressourcement or Aggiornamento? An Assessment of Modern Liturgical Reforms". *International Journal of Systematic Theology* 20:2, s. 186–208.
- Destivelle, Hyacinthe, 2015, *The Moscow Council (1917–1918). The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*. South Bend, IN.
- Det kristna livets källor* 1987. [Andra Vatikankonciliet, *Dei verbum* och *Sacrosanctum concilium*.] 3:e uppl. Uppsala: Katolska bokförlaget.
- Fagerberg, David, 2006, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?* Chicago, IL.
- Fagerberg, David, 2009, "The Cost of Understanding Schmemmann in the West". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 53:2–3, s. 179–207.
- Fagerberg, David, 2018, *Liturgy Outside Liturgy: The Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann*. Hong Kong.
- Larin, Vassa, 2009, "Feasting and Fasting according to the Byzantine Typikon". *Worship* 83, s. 133–148.
- Lingas, Alexander, 2004, "Tradition and Renewal in Contemporary Greek Orthodox Psalmody". Harold Attridge (red.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Liturgical, Artistic, and Textual Traditions*. Atlanta, GA, s. 341–356.

- Meyendorff, John, 1990, "Postscript: A Life Worth Living". Thomas Fisch (red.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood, NY, s. 145-154.
- Meyendorff, Paul, 1996, "The Liturgical Path of Orthodoxy in America". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40:1-2, s. 44-49.
- Mills, William, 2012, *Church, World, and Kingdom. The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemmann's Pastoral Theology*. Chicago, IL.
- Morosan, Vladimir, 1986, *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*. Madison, CT.
- Morrill, Bruce, 2017, "The Liturgical is Political: A Narrative-Theological Assessment of Alexander Schmemmann's Work". *Questions liturgiques* 98, s. 41-59.
- Plekon, Michael, 2002, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. South Bend, IN.
- Pott, Thomas, 2010, *Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*. Crestwood, NY.
- Schmemmann, Alexander, odat., "Transformation of the Parish". Opublicerad föreläsning.
- Schmemmann, Alexander, 1964, "Problems of Orthodoxy in America: The Liturgical Problem". *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8:4, s. 166-185.
- Schmemmann, Alexander, 1972, "Confession and Communion: Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America". Tillgänglig: <http://www.schmemmann.org/byhim/confessionandcommunion.html> [2018-09-24].
- Schmemmann, Alexander, 1973, "Notes and Comments: On the Question of Liturgical Practices, A Letter to my Bishop". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17:3, s. 239-243.
- Schmemmann, Alexander, 1974, *Great Lent: Journey to Pascha*. Crestwood.
- Schmemmann, Alexander, 1975, "Introduction". *Forgiveness. Sunday Vespers*. New York, NY, s. 1-4
- Schmemmann, Alexander, 1979, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*. Crestwood, NY.
- Schmemmann, Alexander, 1984, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, NY. [Svensk översättning: *Eukaristin: kärlekens sacrament*. Skellefteå: Artos, 1997.]
- Schmemmann, Alexander, 1986, "Introduction". *Great and Holy Saturday. Vespers and the Divine Liturgy of St. Basil the Great*. Latham, NY, s. 3-7.
- Schmemmann, Alexander, 2000, *The Journals of Father Alexander Schmemmann: 1973-1983*. Crestwood, NY.
- Taft, Robert, 2009, "The Liturgical Enterprise Twenty-five Years after Alexander Schmemmann". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 53:2-3, s. 139-177.
- Uspensky, Nicholas, 1985, *Evening Worship in the Orthodox Church*. Crestwood, NY.





# Liturgins grammatik i nordisk kontext

---

NINNA EDGARDH

Kristna över hela världen förenas i att fira gudstjänst. I gudstjänstens skeende finns grundläggande likheter, även om former, ordningar och strukturer varierar. I internationella ekumeniska överläggningar blev det under 1990-talet vanligt att försöka sammanfatta dessa likheter i ett gemensamt handlingsmönster, ofta kallat *ordo*, för gudstjänstfirandet.

Begreppet användes av den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann i hans introduktion till liturgisk teologi, ursprungligen presenterad som en doktorsavhandling vid St. Sergius teologiska institut i Paris 1966. Boken kom att utgöra en milstolpe i utvecklingen av den liturgiska teologin. Schmemmann gick som ortodox teologi i dialog med västkyrkliga teologer. I samtalet blickade han inte bara tillbaka på liturgins historia som norm, utan engagerade sig i uttolkningen av dess mening i samtiden. I boken argumenterar han för att den liturgiska teologins uppgift är:

To find the Ordo behind the 'rubrics', regulations and rules – to find the unchanging principle, the living norm or 'logos' of worship as a whole, within what is accidental and temporary [...]<sup>1</sup>

---

1 Schmemmann 1975, s. 32.

Schmemmanns idéer togs upp och utvecklades inte minst av den amerikanske katolske teologen Aidan Kavanagh, som betonade gudstjänsten som teologisk i ordets djupaste mening. På denna grundval argumenterade han för att gudstjänstdeltagaren – Mrs. Murphy, som han kallade henne – själv är teolog.<sup>2</sup>

I luthersk kontext har idéerna om gudstjänstens *ordo* framför allt förts vidare av den ekumeniskt orienterade amerikanske teologen Gordon W. Lathrop, som ser *ordon* som central för förståelsen av gudstjänstens mening.<sup>3</sup> I en nyskriven artikel i detta nummer diskuterar han själv *ordo*-begreppets reception internationellt. Här vill jag bidra med en reflektion över hur Lathrops tänkande utvecklats och tagits emot i svensk och nordisk kontext, inte minst i det omfattande arbete med gudstjänsthandböcker som pågått sedan 1990-talet.

## Gudstjänst och kultur

Lathrop besökte Sverige för första gången 1995, då Sveriges kristna råd ordnade en samling i Sigtuna med temat ”Varför firar vi gudstjänst?”<sup>4</sup> Bakgrunden till samlingen var en oro över sekulariseringens negativa effekter på gudstjänstfirandet i Sverige.

Att just Gordon W. Lathrop, och hans filippinske katolske kollega Anscar J. Chupungco inbjöds, hade att göra med att de var centralgestalter i projektet *Worship and Culture*, som då pågick inom Lutherska världsförbundet (LVF). Projektet handlade om hur det kan komma sig att kristet gudstjänstfirande tar sig så olika uttryck över världen. Kan så olika sätt att fira gudstjänst ändå manifesteras en och samma Kristi kyrka?

För Lathrops del blev besöket i Sigtuna inledning till en långvarig relation till de nordiska kyrkorna, manifesterad bland annat i återkommande föreläsningsturnéer med besök i både kyrkor och akademiska sammanhang. Det akademiska inflytande Lathrop fått

---

2 Kavanagh 1984.

3 Johnson 2015, s. 117–119.

4 *Varför firar vi gudstjänst?* 1996.

i Norden omvittnas av de två hedersdoktorat han fått ta emot, först vid Helsingfors universitet 2011, och sedan vid Reykjaviks universitet 2017.

Lutherska världsförbundets process *Worship and Culture* leddes av Anita Stauffer vid LVF i Genève och bestod i ett antal olika konsultationer med representanter för lutherska traditioner från olika delar av världen, kompletterade med experter på olika specialområden. De första mötena hölls i Cartigny i Schweiz 1993 och i Hongkong 1994 och utforskade de bibliska och historiska grundvalarna för förhållandet mellan kristen gudstjänst och kultur.<sup>5</sup> Den tredje konsultationen i Nairobi 1996 fokuserade på relationen mellan eukaristin och kulturen och resulterade i *The Nairobi Statement on Worship and Culture: Contemporary Challenges and Opportunities*.<sup>6</sup> Den fjärde och avslutande konsultationen hölls i Chicago i USA 1998 och handlade om kulturens förhållande till dopet och olika livsriter.<sup>7</sup>

Inte minst Nairobi-dokumentets grundtankar, om gudstjänsten som på en gång kontextuell, interkulturell, transkulturell och motkulturell, har fått en inflytelserik roll i den ekumeniska diskussionen om gudstjänst. Betydelsen av *Worship and Culture*-processen märks i den bok som publicerades 2014 i syfte att göra landvinningarna från processen tillgängliga för nya generationer. I boken diskuterar såväl Lathrop som Chupungco processen i retrospektiv, centrala dokument återpubliceras och processen kommenteras av yngre teologer från olika delar av världen.<sup>8</sup>

Parallellt med arbetet inom LVF organiserade Kyrkornas världsråds Faith and Order-kommission år 1994 en överläggning i Ditchingham i Storbritannien om gudstjänstens roll i kyrkliga enhetssträvanden. Tanken om en *ordo* som inkultureras i olika kulturer och traditioner framstår i rapporten från överläggningen som grundläggande för det fortsatta ekumeniska arbetet.<sup>9</sup>

---

5 Stauffer (red.) 1994.

6 Stauffer (red.) 1996.

7 Stauffer (red.) 1999.

8 Wilkey 2014.

9 Best & Heller (red.) 1995, s. xi.

Lathrop deltog, liksom Chupungco, i båda de ekumeniska processerna och Lathrop förklarar i rapporten innebörden av *ordo* som ett mottaget mönster som organiserar den kristna liturgin:

This ordo organizes a participating community together with its ministers gathered in song and prayer around the scriptures read and preached, around the baptismal washing, enacted or remembered, and around the holy supper. The ordo is these things done together, side by side.<sup>10</sup>

Lathrop utvecklar sin förståelse av *ordo* i sin liturgiteologiska trilogi *Holy Things, Holy People* och *Holy Ground*.<sup>11</sup> Han beskriver där *ordo* som en ordnande princip för hur olika element fogas samman i liturgin. Detta sker, menar Lathrop, på ett sätt som är igenkännbart mellan de flesta kyrkor. Den färdiga formen är inte given, utan *ordo* utgör snarare ett mönster för att ordna grundläggande byggstenar som skriftläsning och tolkning, dop och nattvard, söndag och påsk, i den gudstjänstfirande gemenskapen.

Själv tänker jag mig gudstjänstens *ordo* som en slags grammatik för kristen liturgi. En central aspekt av denna grammatik är hos Lathrop knuten till begreppet ”juxtaposition”, som inte har en bokstavlig svensk översättning, men som betyder ungefär sida-vid-sida-ställande. Liturgins mening kommer till uttryck genom hur ord och vad Lathrop kallar tecken-händelser kontinuerligt ställs sida vid sida.<sup>12</sup> Element med olika ursprunglig betydelse, ställs bredvid varandra i en ny kombination, varvid en ny tolkningsmöjlighet uppkommer. I mässan ställs ordets förkunnelse sida vid sida med en gemensam måltid. I dopet ställs bibelläsning och bön bredvid nedsänkning eller begjutning med vatten. Samma princip är verksam även inom skilda liturgiska moment.<sup>13</sup>

---

10 Lathrop 1995, s. 40–41.

11 Lathrop 1993, 1999 och 2003.

12 Lathrop 1999, s. 151.

13 Lathrop 1996, s. 68.

Nära knuten till tanken om sida-vid-sida-ställandet är också idén om ”brutna symboler” och ”brutna ritualer”. Varje liturgisk ordning rymmer enligt Lathrop en potential för att brytas, för att liturgin ska kunna visa på det som är större än ordningen. Brotten sker just genom att element ställs bredvid varandra på ett sätt som gör att de inte bara förstärker, utan också bryts mot varandra. Ett ”obruttet” rituellt språk, där all oordning stängs ute, riskerar att istället förstärka ett socio-kulturellt status quo. Liturgin blir ett slutet rum. Denna risk är enligt Lathrop återkommande i kristen liturgi. Korrektivet menar han finns i traditionen själv, genom det faktum att det är Kristus själv som tänks stå i liturgins centrum:

The paradox is that when Jesus Christ is at the center – and when remembering him is understood to be remembering God identified with the dying and with the religiously unclean – there come also to the center of this peaceful ritual pattering realities that defy any order: the remembrance of the vanquished and the lost, the injured and the useless, the outsiders, the powerless, and the unclean; the actuality of torture, injustice, sorrow, and death; the whole history of unconsolated suffering; the experience of the distance or absence of God.<sup>14</sup>

Lathrop finner stöd för dessa grundläggande liturgiska principer i biblisk och tidigkyrklig tradition, men också i den lutherska traditionen. Ett exempel är hur sjunde kapitlet av den augsburgska bekännelsen förklarar hur evangeliet kommer till kyrkan genom konkreta medel, nämligen genom Guds ord och sakramenten, firade i den kristna gemenskapen, medan däremot de exakta formerna för hur detta sker kan variera.<sup>15</sup>

---

14 Lathrop 1993, s. 208.

15 Lathrop 1999, s. 64, 161–163.

## *Ordo* och gudstjänstens struktur

Gudstjänstens *ordo* förstås i de ekumeniska texter som producerades på 1990-talet som en princip för contextualisering, som hjälper till att skilja ut vad som visserligen är olika, men ändå jämförbara lokala former, och vad som är kulturella uttryck som inte är lämpliga i kristen gudstjänst. Det finns dock en viss inneboende spänning – vissa skulle snarare säga oklarhet – i användningen av *ordo*-begreppet, hos Lathrop såväl som i de ekumeniska texter han varit med om att utveckla.

Vad jag beskrivit som en gudstjänstens grammatik är en komplex liturgiteologisk förståelse inriktad på gudstjänstens meningsskapande. Lika lite som en grammatik någonsin blir synlig i sig går *ordo* som sådan att få syn på. Den uppträder alltid i konkret form i ett lokalt sammanhang. Sökandet efter gemensamma drag bakom lokala skiljaktigheter, som varit karakteristiskt för de ekumeniska samtalen, tenderar dock att dra förståelsen åt ett delvis annat håll, som snarare identifierar *ordo* med en viss igenkännbar struktur.

Ett tidigt exempel härrör från den ekumeniska workshop som hölls i Bossey i Schweiz år 1995. Målet var att följa upp den ekumeniska potentialen i den så kallade Lima-liturgin, som kommit att användas vid flera ekumeniska möten.<sup>16</sup> Fanns här frön för ett närmande mellan kyrkornas liturgier? Ett resultat av mötet blev en sammanfattning av en tänkbar grundstruktur för ekumeniskt firande av mässan. Strukturen formulerades som följer:

*Gathering* of the assembly into the grace, love and koinonia of  
the Triune God

To hear the Word:

*Reading* of the scriptures of the Old and New Testaments

*Proclaiming* Jesus Christ crucified and risen as the ground of  
our hope

---

<sup>16</sup> Denna firades i Lima i Peru 1982 i samband med att Kyrkornas världsråds Faith and Order-kommission antog dokumentet *Baptism, Eucharist, Ministry* för spridning till medlemskyrkorna.

(and confessing and singing our faith)  
and so *Interceding* for all in need and for unity  
(sharing the peace to seal our prayers and prepare for the  
table)

*And keep the meal:*

*Giving thanks* over bread and cup

*Eating and drinking* the holy gifts of Christ's presence  
and so (collecting for all in need and)

*Being sent (dismissal)* in mission in the world.<sup>17</sup>

Här finns en grundstruktur tecknad, som vi känner igen i strukturen *Samling, Ordet, Måltiden, Sändning*, som efter hand blivit den etablerade liturgiska formen i de nordiska kyrkorna.

### *Ordo* i den nordiska akademiska kontexten

Mottagandet av det ekumeniska arbetet kring *ordo* i de nordiska länderna har i hög grad tagit vägen över Gordon Lathrop och hans böcker och föreläsningar. I mitt eget avhandlingsarbete (2001) prövade jag huruvida tanken om kristen liturgis transkulturella karaktär kunde överleva ett möte med feministisk kritik. I Lathrops tankar om sida-vid-sida-ställande av olika element, som bryts mot varandra, fann jag en dynamisk förståelse av liturgisk reform, som jag menade kunde svara mot den feministiska kritiken.<sup>18</sup>

Flera doktorsavhandlingar av svenska teologer under 2000-talet bygger vidare på Lathrops tänkande.<sup>19</sup> Karl-Gunnar Ellverson och Martin Modéus hör till de svenska teologer som tidigt inspirerades av Lathrop.<sup>20</sup> Lathrop har också skrivit förordet i den engelska slut-

---

17 "Concerning Celebrations of the Eucharist in Ecumenical Contexts: A Proposal from a Group Meeting at Bossey" (1995). Dokumentet sätts in i en vidare diskussion i Lathrop 1996, s. 72 och är även publicerat i *The Ecumenical Review* 47:3, juli 1995, s. 387–391. Det finns på engelska, tyska och spanska i Best & Heller 1998.

18 Edgardh Beckman 2001. Se också Edgardh Beckman 2004.

19 Se exempelvis Hammar 2009; Sjöstrand 2012.

20 Ellverson 2003; Modéus 2005.

rapporten från forskningsprojektet *Den kristna gudstjänstens innebörd. Svenska kyrkans förändringar av liturgin 1942-2000*, som pågick vid Uppsala universitet i början av 2000-talet.<sup>21</sup>

I Norge använde Kari Veiteberg (2006) Lathrops *ordo*-teologi i sin analys av dopet i den norska kyrkan.<sup>22</sup> Likaså spelar Lathrops teologi en avgörande roll i Marit Rongs avhandling (2009) om gudstjänstspråket i norska kyrkan.<sup>23</sup> I Danmark har Jette Bendixen Rønkilde (2014) introducerat Lathrops tänkande och använt det som analysredskap i sin avhandling om N.F.S. Grundtvig som liturgisk teolog.<sup>24</sup> På senare år har Gyrid Gunnes (2016) fört en kritisk diskussion om hur *ordo*-tänkandet skulle kunna utvecklas i mötet med diakonalt arbete med hemlösa och missbrukare och Gunilla Löf-Edberg (2018) har prövat att använda samma tänkande i analys av själavårdssituationen.<sup>25</sup> Självt prövar jag i en ny bok att använda *ordo* som ett redskap för att hålla samman gudstjänst och diakoni.<sup>26</sup>

Det kan tyckas förvånande att en amerikansk luthersk teolog fått så stort genomslag i det nordiska sammanhanget, som på helt avgörande sätt skiljer sig från den pluralistiska nordamerikanska samfundskontexten. En anledning torde dock vara de utmaningar de nordiska folkkyrkorna stått inför i början av 2000-talet, framför allt när det gäller en allt större lokal variation i hur gudstjänst firas. I såväl Norge som Sverige har kyrkoledningarna upplevt att igenkännbarheten i gudstjänstlivet hotats av den växande variationsrikedomen. Tanken om en grundstruktur i liturgin, som kan kännas igen, men varieras på olika sätt, har i detta perspektiv framstått som en möjlig lösning, som kommit att inspirera handboksarbetet i båda kyrkorna.

---

21 Bexell (red.) 2012.

22 Veiteberg 2006.

23 Rong 2009.

24 Rønkilde 2014. Se också Johansen & Rønkilde (red.) 2013.

25 Gunnes 2016; Löf Edberg 2018.

26 Edgardh 2019.



## *Ordo* i kyrkohandboksarbetet

Gordon Lathrop spelade en viktig roll i utformningen av den nya handboken för *Evangelical Lutheran Church of America* (ELCA) 2006. Handboken *Evangelical Lutheran Worship* kom i sin tur att inspirera inte minst det svenska handboksarbete som inleddes samma år. I den expertgrupp som tillsattes 2006 för att formulera grundprinciper för revisionen av kyrkohandboken för Svenska kyrkan ingick de ovan nämnda Karl-Gunnar Ellverson, Martin Modéus, liksom jag själv. I grundprinciperna intar *ordo* en central plats och beskrivs som:

[...] det ekumeniskt igenkännbara sammanhang att människor samlas på uppståndelsedagen för att med dopet som grund lyssna till och tolka bibelordet, lovsjunga och i bönen både tacka och bönfälla. Gemensamt delar vi en nattvardsmåltid, för att därefter sändas till tjänst i världen. Detta sker i kyrkoårets rytm med påsken som centrum.<sup>27</sup>

Kyrkohandbokens uppgift i relation till *ordo* beskrevs som att

[...] tillhandahålla liturgiska texter, musik och anvisningar så att detta sammanhang kan formas i den lokala församlingen på ett sätt som både återspeglar ett i den världsvida kyrkan igenkännbart mönster och den konkreta församlingens förutsättningar.<sup>28</sup>

I Norge pågick ett handboksarbete parallellt med det svenska arbetet och en ny handbok togs i bruk 2011.<sup>29</sup> Den princip som styr arbetet beskrivs i en kritisk utvärdering som en ”à la carte”-modell. Den tidigare enhetligheten, med en färdigkomponerad meny av kockarna i huvudstaden, ersattes i den nya handboken av en given

---

<sup>27</sup> *Teologiska grundprinciper* 2009.

<sup>28</sup> *Teologiska grundprinciper* 2009.

<sup>29</sup> Den norska kyrkans handbok finns att tillgå på <https://kyrkja.no/nb-NO/om-kirken/for-medarbeidere/liturgier/>

meny, som församlingarna kan välja ifrån för att sätta samman sina gudstjänster.<sup>30</sup>

Bilden av à la carte-menyn säger något både om den norska modellens förtjänster och svagheter. Kyrkan önskade i sin gudstjänstreform en ökad möjlighet till contextualisering och lokal anpassning. Samtidigt överväldigades församlingarna, när handboken väl var färdig, av de många valmöjligheter som de inte kände sig helt rustade att hantera. Det gällde framför allt de många musikaliska alternativen, som till följd av kritiken efter hand kom att reduceras.

Den nya *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan* beslutades 2017 för att tas i bruk 2018. Resultatet präglas av samma grundtänkande som i Norge. Grundstrukturen för en högmässa i Svenska kyrkan följer samma mönster som i *Den svenska kyrkohandboken* 1986. Medan denna erbjöd ett antal fasta ordningar för andra gudstjänster än högmässa går *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan* en annan väg, med en liknande princip som i Norge. Det finns ett grundmönster för gudstjänst, med eller utan nattvard, men många valbara moment och stor valfrihet inom vart och ett av dessa.<sup>31</sup>

### Mottagandet i frikyrkorna

Det är intressant att se att också de handboksrevisioner som skett inom de svenska frikyrkosamfundet de senaste decennierna i hög grad präglats av det ekumeniska tänkandet om gudstjänstens *ordo*.<sup>32</sup> Dessa kyrkor utvecklade under 1900-talets senare hälft en långt större öppenhet än tidigare för att en gemensam handbok kan manifesteras tillhörigheten till en vidare kyrklig tradition. Samtidigt innebar Lathrops betoning av församlingen som en grundläggande aspekt av gudstjänstens *ordo* en betydelsefull öppning för frikyrkornas mer kongregationalistiska kyrkosyn.

*Ordo*-tänkandets genomslag märks i såväl *Kyrkohandbok för*

---

30 Balsnes et al. (red.) 2015, s. 14.

31 Handboken finns att ladda ned från [www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken](http://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken).

32 Edgardh 2010, s. 186.

*Missionskyrkan* (2003) som *Gudstjänstboken* (2005). Den senare var en gemensam handbok för dåvarande Evangeliska frikyrkan, Pingst-rörelsen, Svenska Alliansmissionen och Svenska Baptistsamfundet.<sup>33</sup> Equmeniakyrkan bildades 2011 av Metodistkyrkan i Sverige, Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionskyrkan och prövar sedan 2016 *Kyrkohandbok för Equmeniakyrkans församlingar*.<sup>34</sup> Också denna kyrkohandbok präglas av tanken om en gudstjänstens grundstruktur, som i boken kallas *flöde* och beskrivs på följande sätt:

Då gudstjänstens olika moment knyts till ett särskilt flöde skapas möjlighet att kombinera stora lokala variationer med en tydlig kristen ordning. Ordet ”flöde” markerar både rörelsen i gudstjänsten och grundrytmen i gudstjänsten.<sup>35</sup>

### Bräckliga framtidsutsikter för *ordon*

De nämnda handböckerna erbjuder intressanta exempel på hur ett teologiskt tänkande kring gudstjänst som utvecklats ekumeniskt fått direkt nedslag i revisioner av olika kyrkors gudstjänsthandböcker. De gudstjänstböcker jag här nämnt följer en gemensam struktur, där Samlingen följs av Ordet, Måltiden och Sändning. I det norska fallet har Förbön fått en egen plats i strukturen. Att olika kyrkor följer samma grundläggande struktur för gudstjänstfirandet har naturligtvis stora fördelar, inte minst när det gäller igenkännbarhet. Samtidigt har jag sökt visa på risken att förståelsen av gudstjänstens *ordo* reduceras till en princip om en grundstruktur med många valbara alternativ.

Som jag sökt visa innebär den liturgiska teologi som Gordon Lathrop representerar en förståelse av gudstjänstens skeende och skapande av mening som är större än så. Han visar i sina böcker på ett mönster eller en grammatik, som han funnit rötterna till i Bibeln, och sett spåren av i bevarade rester av liturgiska ordningar från den

---

<sup>33</sup> *Kyrkohandbok för Missionskyrkan* 2003; *Gudstjänstboken* 2005.

<sup>34</sup> Equmeniakyrkan antog sin nya kyrkohandbok på sin kyrkokonferens 29/5–2/6 2019.

<sup>35</sup> *Kyrkohandbok för Equmeniakyrkans församlingar* 2016, s. 17.

tidiga kyrkan. Detta mönster handlar om att människor samlas runt det som de funnit centralt för själva livet. Jesus Kristus är i centrum, manifesterad i bibelordet och centrala symboler som vatten, bröd och vin, liksom i de människor som samlas. Samtidigt finns i samlingen en öppenhet för det oväntade, den gudomliga närvaro som går på tvärs mot alla våra föreställningar och formar oss till ett liv i förväntan på Gud. Mönstret finns där, men det rymmer sin egen upplösning.

För de kyrkosamfund som nu tagit sina kyrkohandböcker i bruk återstår utmaningen att använda dem. Här torde den liturgiska teologi som utvecklats av Schmemmann, Kavanagh och Lathrop ha betydligt mer att ge av förståelse för hur text i en bok kan omvandlas till levande gudstjänst, så att gudstjänstens grundläggande grammatik blir till levande teologiskt skeende.

Stephen Burns varnar i den retrospektiva boken *Worship and Culture* för att framtidsutsikterna för en djupare förståelse av gudstjänstens *ordo* är sköra. Bakgrunden är erfarenheter som liknar de svenska och nordiska, av hur kristet gudstjänstfirande fragmentiseras till oigenkännlighet, samtidigt som okunskapen växer i fråga om allmänkyrklig tradition och ekumeniska sammanhang.<sup>36</sup> I ljuset av sådana sköra framtidsutsikter är det desto mer intressant med vilken hunger *ordo*-tänkandet, och i viss mån också den bakomliggande liturgiska teologin, tagits emot i de nordiska länderna.

---

<sup>36</sup> Burns 2014.

## Summary

Ninna Edgardh, D.Th.

Professor of Ecclesiology, Uppsala University, Sweden

E-mail: [ninna.edgardh@teol.uu.se](mailto:ninna.edgardh@teol.uu.se)

### *The Grammar of the Liturgy in a Nordic Context*

In ecumenical discussions it has become common to use the term *ordo* in order to denote basic similarities in the worship of different Christian traditions. Behind this usage lies an employment of the term since the 1960s by theologians and liturgists from different traditions, such as Alexander Schmemmann (Orthodox), Aidan Kavanagh (Roman Catholic) and Gordon W. Lathrop (Lutheran). This article reflects on how Gordon Lathrop's thought has been received in a Swedish and Nordic context.

In 1993–1998 Lathrop participated in consultations on the relation between liturgy and culture arranged by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches. He visited Sweden for the first time in 1995 and has since maintained close contacts with the Nordic Lutheran churches.

Lathrop has published a full exposition of his ideas about *ordo* in the trilogy *Holy Things* (1993), *Holy People* (1999) and *Holy Ground* (2003). Here he presents a basic grammar for Christian liturgy, based on the juxtaposition of four simple elements: bath (baptism), word (reading and interpretation of the Bible), table (celebration of the eucharist) and prayer. He emphasizes the everyday nature of those elements, but also speaks about “broken symbols”, meaning that worship must leave room for paradox and contradiction.

*Ordo* in Lathrop's sense is not an “order of worship” but rather a matrix of meaning, a way of understanding how worship can continuously change while remaining faithful to the Gospel. His way of thinking has not fully penetrated ecumenical discussions, where the attempt to discern similarities between different worship traditions tends to create a preoccupation with shared liturgical outlines and elements. However, several Nordic liturgists have been inspired by

Lathrop and have tried to develop and apply his ideas in their own contexts.

In the process of revising the Church of Sweden's *Kyrkohandbok* (manual of worship) the idea of *ordo* played a central role right from the start in 2006. The finished manual, approved in 2017 and officially adopted in 2018, sets out a single basic order of worship while leaving many elements optional and providing a broad choice of texts and music. The Church of Norway has adopted a similar solution, as have some of the so-called Free Churches in Sweden.

A drawback of this development is that it tends to reduce *ordo* to a principle about a basic liturgical structure with optional elements. This misses the point of Lathrop's vision of an underlying grammar which includes everyday elements, juxtaposition and "breaking". In a time when liturgical practices tend to become more fragmented and fewer people have a firm grasp of basic Christian teachings, there seems to be a need for continued appropriation of the insights of Lathrop and other liturgical theologians.

## Källor och litteratur

- Balsnes, Anne Haugland et al. (red.), 2015, *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Oslo: Verbum Akademisk.
- Best, Thomas F. & Dagmar Heller (red.), 1995, *So We Believe, So We Pray. Toward Koinonia in Worship* (Faith and Order Paper 171). Genève: WCC Publications.
- Best, Thomas F. & Dagmar Heller (red.), 1998, *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – and Beyond*. Genève: WCC Publications.
- Bexell, Oloph (red.), 2012, *The Meaning of Christian Liturgy. Recent Developments in the Church of Sweden*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Burns, Stephen, 2014, "A Fragile Future for the Ordo?" Gláucia Vasconcelos Wilkey (red.), *Worship and Culture. Foreign Country or Homeland?* s. 143–161.
- Edgarth Beckman, Ninna, 2001, *Feminism och liturgi. En ecklesiologisk studie*. Stockholm: Verbum.
- Edgarth Beckman, Ninna, 2004, *Jämställd i Kristus. En gudstjänsteologi*. Stockholm: Verbum.
- Edgarth, Ninna, 2010, *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*. Lund: Artos.
- Edgarth, Ninna, 2019, *Diakonins kyrka. Teologi, kön och omsorgens utmattnings*. Stockholm: Verbum.

- Ellverson, Karl-Gunnar, 2003, *Handbok i liturgik*. Stockholm: Verbum.
- Gudstjänstboken, 2005, Handbok för församlingarna i Evangeliska Frikyrkan, Pingströrelsen, Svenska Alliansmissionen och Svenska Baptistsamfundet. Örebro: Libris.
- Gunnes, Gyrid, 2016, "The ordo of care". *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology*, 70:1, s. 74–96.
- Hammar, Anna Karin, 2009, *Skapelsens mysterium. Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation* (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 22). Diss. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis,.
- Johansen, Kirstine Helboe & Jette Bendixen Rønkilde (red.), 2013, *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Frederiksberg: Anis.
- Johnson, Maxwell, 2015, *The Church in Act: Lutheran Liturgical Theology in Ecumenical Convergence*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kavanagh, Aidan, 1984, *On Liturgical Theology*. Liturgical Press: Collegeville, MA.
- Kyrkohandbok för Ekumeniakyrkans församlingar, 2016. Tillgänglig: [https://ekumeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2016/04/Equeniakyrkan\\_Kyrkohandbok.pdf](https://ekumeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2016/04/Equeniakyrkan_Kyrkohandbok.pdf).
- Kyrkohandbok för Missionskyrkan. Till församlingens tjänst, 2003, fastställt av kyrkostyrelsen den 14 juni 2003. Stockholm: Missionskyrkan och Verbum Förlag.
- Lathrop, Gordon W., 1993, *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 1995, "Knowing Something a Little. On the Role of the *lex orandi* in the Search for Christian Unity". Best & Heller 1995, s. 38–48.
- Lathrop, Gordon W., 1996, "The Shape of the Liturgy. A Framework for Contextualization". Anita Stauffer (red.), *Christian Worship. Unity in Cultural Diversity* (LWF Studies 1/1996). Genève: LWF, s. 67–75.
- Lathrop, Gordon W., 1999, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W., 2003, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Löf Edberg, Gunilla, 2018, "Själavårdsmötet som sakrament. Att mötas i mellanrummets verklighet". Jonas Ideström & Gunilla Löf Edberg (red.), *Att öppna ett slutet rum. Själavård och ekklesiologi*. Stockholm: Verbum.
- Modéus, Martin, 2005, *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum.
- Rong, Marit, 2009, *Det liturgiske møte. Språk og gudsmetaforer i Den norske kirkes høymesse*. Diss. Universitetet i Bergen.
- Rønkilde, Jette Bendixen, 2014, *Det lille Himmerige – en liturgisk teologisk ny-læsning af N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn*. Diss. Aarhus Universitet. Ej publicerad.
- Schmemmann, Alexander, 1975, *Introduction to Liturgical Theology*, 2nd ed. [1st ed. 1966]. New York: The Faith Press, SVS Press.
- Sjöstrand, Lena, 2012, *Mer än tecken. Atmosfär, betydelser och liturgiska kroppar*. Skellefteå: Artos.

- Stauffer, Anita (red.), 1994, *Worship and Culture in Dialogue*. Reports of International Consultations Cartigny, Switzerland, 1993, Hong Kong, 1994. Genève: LWF.
- Stauffer, Anita (red.), 1996, *Christian Worship. Unity in Cultural Diversity* (LWF Studies 1/1996). Genève: LWF.
- Stauffer, Anita (red.), 1999, *Baptism, Rites of Passage and Culture* (LWF Studies 1/1999). Genève: LWF.
- Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 2009. Tillgänglig: [www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken/dokumenten](http://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken/dokumenten).
- Varför firar vi gudstjänst? Om gudstjänstens teologi*, 1996. Rapport från ekumeniskt gudstjänstseminarium 11–13 oktober 1995. Stockholm: Sveriges Kristna Råd.
- Veiteberg, Kari, 2006, *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja* (Acta Theologica 13). Diss. Oslo: Det teologiske fakultet.
- Wilkey, Gláucia Vasconcelos (red.), 2014, *Worship and Culture. Foreign Country or Homeland?* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.



# 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 verkligen 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 trepartsdans. 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 ekklesiologi som lever i Augsburgska bekännelsens kapitel 7 mycket nära svarar emot den liturgiska ekklesiologi 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 koncilierna 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.

# Gudstjänstens grund: deltagandets mysterium

## *En teologisk essä*

---

STEPHAN BORGEHAMMAR

Vad den kristna gudstjänsten djupast sett är, har dryftats i många sammanhang: i kyrkliga lärodokument, i ekumeniska deklARATIONER och samtalsdokument, i enskilda teologers skrifter. Det som här följer är ett enkelt försök att sammanfatta den gemensamma kärnan i några av de mer tongivande av dessa skrifter och dokument. För att framställningen ska bli så grundläggande och så okontroversiell som möjligt har jag baserat den på bibelord och illustrerat den med citat ur liturgiska texter. Den speglar inte någon enskild tidigare framställning, men dess utgångspunkt kan spåras till en artikel om gudstjänstdeltagande i ett internationellt liturgiskt uppslagsverk.<sup>1</sup>

### Frälsningens mysterium

I och med Jesus Kristus har Gud förverkligat sin avsikt med världen, står det i Efesierbrevet 3:11. Denna avsikt beskrivs som en hemlighet (grek. *mysterion*) som tidigare inte varit känd, varken för människor eller för ”härskarna och makterna i himlarymderna”. Men genom kyrkan avslöjas den. Läser man vidare i de nytestamentliga breven förstår man att det handlar om världens försoning med Gud, som tar sin början redan efter syndafallet och fullbordas av Kristus, varefter den förmedlas till alla folk genom kyrkan.

Kyrkan har två kompletterande redskap för att förmedla försoningen: evangeliets förkunnelse och gudstjänsten. I den lutherska

---

<sup>1</sup> Triacca 2002. Se även *Actuosa participatio*, 2002; *Omnnes circumadstantes* 1990; *Sacrosanctum concilium* i *Det kristna livets källor* 1987.

tradition som så starkt präglar oss i Sverige kallas dessa redskap "Ordet och sakramenten" och de beskrivs som "nådemedel", alltså sätt på vilka Guds nåd förmedlas till oss.

Men är Ordet och sakramenten enbart pedagogiska redskap? Är Guds "hemlighet" bara något vi ska få kunskap om och sätta tro till? Nej, inte enbart. Frälsningens hemlighet innebär också en andlig förening med Kristus, och när man vill betona den aspekten är det bättre att översätta grekiskans *mysterion* bokstavligt och tala om "frälsningens mysterium". Detta mysterium antyds på diverse sätt av Jesus själv. "Jag är vinstocken, ni är grenarna", säger han (Joh. 15:5). Han identifierar sig med dem som tillhör honom: "Vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig" (Matt. 25:40). Han ber att de troendes hemlighetsfulla förening med honom – och därigenom även med varandra och med Fadern – ska fullbordas: "Jag ber att de alla skall bli ett och att liksom du, fader, är i mig och jag i dig, också de skall vara i oss" (Joh. 17:21). Aposteln Paulus gör detta tema till en kärna i sin undervisning. Ständigt återkommer han till frasen "i Kristus" – "i Kristus Jesus är ni döda för synden men lever för Gud" (Rom. 6:11), "den som är i Kristus är alltså en ny skapelse" (2 Kor. 5:17) osv. – och han lär att kyrkan är en kropp med många lemmar, vars huvud är Kristus (1 Kor. 12; Ef. 1:22, 5:30; Kol. 1:18).<sup>2</sup>

Fortsätter vi att undersöka evangelisternas och apostlarnas skrifter, finner vi att det Jesus gör under sitt jordeliv är förebildliga handlingar som ska upprepas i oss: han föds i Betlehem för att vi ska kunna födas på nytt (Joh. 3; Rom. 8:29); han döps i Jordan för att vårt dop ska förena oss med honom och göra oss delaktiga av helig Ande (Matt. 3:11–15); han undervisar för att hans lärjungar ska göra alla folk till lärjungar (Matt. 28:20); han frestas och lider för att våra frestelser och lidanden också ska vara hans (Heb. 4:15; Jes. 53:4); han dör och uppstår för att vi ska kunna dö och uppstå med honom (Rom. 6; 2 Kor. 5:15); liksom hans uppståndna kropp är oförgänglig ska också vår bli det (1 Kor. 15:51–53); och han återvänder till himlen

---

<sup>2</sup> En verklig klassiker om detta tema: Marmion 1919.



för att vi ska ha en plats där (Ef. 2:6). Kort sagt: ”Ordet blev människa och bodde bland oss, och . . . av hans fullhet har vi alla fått del” (Joh. 1:14, 16).

Frälsningens mysterium handlar alltså om att ”sammanfatta allting i Kristus” (Ef. 1:10). Det sker konkret genom att allt vad Jesus gjorde och sade under sitt jordeliv fortfarande är verksamt i och genom kyrkan. Genom att höra det evangelium som kyrkan förkunnar och genom att delta i gudstjänsten med dess sakrament blir människor födda på nytt, inlemmas i Kristus och får evigt liv.

### Mysteriets närvaro i gudstjänsten

Hur frälsningens mysterium föräldas i det gamla förbundets skrifter, fullbordas och uppenbaras i Kristus och fortsätter att vara verksamt i kyrkan är ett ämne som ständigt fascinerade kyrkofäderna och deras efterföljare. Det utgör grundtemat för all deras bibeltolkning.<sup>3</sup> Det är också basen för deras reflexion över gudstjänsten. Vad Kristus en gång utförde i Palestina för vår skull blir i gudstjänsten på nytt närvarande och verksamt. Det uttrycks vackert i en predikan av Maximus, biskop i Torino i början av 400-talet:

Vi ser *nu* det som *en gång* skedde, vi har sett det och vi ser det *i dag*. Kristi underbara gärningar är nämligen sådana att de inte upphör med tiden utan blir starkare genom nåden. De begravs inte i glömska, de förnyas genom sina kraftgärningar. Inför Guds makt är ingenting upphävt, ingenting förgånget, utan allt är närvarande inför honom genom hans storhet: för honom är all tid ett *i dag*. Därför säger också den helige profeten: Tusen år är i hans ögon som en enda dag. Om nu alla tidsåldrar tillsammans är en enda dag inför Herren, då utför Frälsaren de underbara gärningar han gjorde inför våra fäder också i dag för oss.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Mer om detta i Härdelin 1996.

<sup>4</sup> Maximus Turinensis, *Sermo* 102, 2. Övers. i Piltz 1991, s. 156.

Utifrån sådana tankar tog kyrkoåret successivt form och kyrkoårets gudstjänster fick karaktären av att fira frälsningshistoriens händelser som om de vore närvarande. På juldagen infördes introitussången *Puer natus est nobis*, ”Ett barn är fött åt oss” (Jes. 9:6), och påven Leo den store († 461) kunde börja en juldagspredikan med att säga: ”Mina älskade, i dag blev vår frälsare född. Låt oss därför glädja oss!”<sup>5</sup>

Kyrkoårets gudstjänster aktualiserar frälsningens mysterium ur dess skiftande aspekter så att dess rikedom och mångfaldiga effekter blir tydliga. Carl Sjögren, domprost i Skara, har uttryckt det åskådligt och med humor. Han säger att man kan

tänka sig tiden som en spiral, där varje år läggs som ett ytterligare varv till det som en gång hände. När vi firar ytterligare en påsk, om Herren dröjer och vi får leva, står vi alltså på samma ställe i årshjulet och tittar nedåt och är nästan där, samtidigt med uttåget ur Egypten, nästan samtidigt med Kristi uppståndelse från de döda. [...] När vi ställer oss på vår plats i spiralen och tittar nedåt, firar gudstjänst, då är det som om vi firar upp det som hände då så att det nästan händer igen. Precis det gör du varje söndag i mässan.<sup>6</sup>

## Sakramentens särställning

Kyrkoåret har sin karaktär av verksamt mysterium tack vare att det firas av kyrkan, som är Kristi kropp och Kristi förblivande närvaro i världen genom Anden. Men för att kyrkan över huvud taget ska existera är dopet och nattvarden nödvändiga. De är de handlingar som på ett grundläggande sätt gör den enskilde delaktig i vad Kristus är och har gjort. Eftersom de är instrument för mysteriet har de sedan 300-talet själva kallats mysterier och kallas så än i dag i den ortodoxa kyrkan, stundtals även i den romersk-katolska. Och reflexionen över deras väsen och verkan finns överallt och i alla tider.

---

<sup>5</sup> Leo I, *Tractatus de natale Domini* XXI. Övers. Ritva Maria Jacobsson i *Från tid och evighet* 1992, s. 129.

<sup>6</sup> Sjögren 2017, s. 10.

På en dopfunt från 1100-talet i Dalby kyrka i Skåne står ristat runt mynningen:

IAM RES DECLARAT QUID QUONDAM SIGNIFICARAT  
IN CRUCE PRODUCTUS CHRISTI DE VULNERE FLUCTUS

*Här är den verklighet som fordom blev bebådad  
När på korset en ström ur Kristi sår framvällde.<sup>7</sup>*

Inskriften syftar på Joh. 19:34, ”en av soldaterna stack upp sidan på honom med sin lans, och då kom det ut blod och vatten”. Mitt på funten finns dessutom en avbildning av Jesu dop, där Johannes döparen pekar på Jesus och vänder sig till betraktaren, uppenbarligen för att säga ”Se Guds lamm som tar bort världens synd” (Joh. 1:29). Bilden och inskriften säger oss alltså att Jesu dop och Jesu död på korset tvättar bort världens synd, på liknande sätt som vatten tvättar bort smuts, och att denna rening förmedlas till den enskilde genom dopets vatten. De bibliska vattnen är tecken på frälsningen, dopfuntens vatten är både tecken och instrument. Så blir försöningens mysterium, som bibeltexterna förklarar och förutsäger, en närvarande och verksam verklighet i dopet.

Med nattvarden är det på samma sätt. ”Detta är min kropp som offras för er. Gör detta till minne av mig. [...] Denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod. Var gång ni dricker av den, gör det till minne av mig” (1 Kor. 11:24–25). På en gång minne och förblivande verklighet! Ett minne av det nya förbundets instiftande och av det som skedde på korset, och samtidigt något som upprepas gång på gång, med bröd och vin som är och gör detsamma som de en gång var och gjorde.

Sedan äldsta tid har nattvarden varit det sakrament kring vilket kyrkan varje vecka synligt har samlats, på den första veckodagens morgon, till minne av uppståndelsen och av allt vad Kristus lärde och gjorde. Men för tron är minnet inte bara ett minne utan också

---

<sup>7</sup> Nilsson 2012, s. 229.

en högst verklig närvaro av Kristus själv och hans gåvor. Det har varit kyrkans upplevelse och lära så långt tillbaka i tiden som vi kan komma.

Efter ett grundligt studium av nytestamentliga och fornkristna texter kunde teologen, sedermera ärkebiskopen Yngve Brilioth (1891–1959) ringa in nattvardens mysteriedimension på följande sätt:

Vari består då det kristna mysteriet? Däri, att den troende i kulthandlingen upplever sin Herres och Frälsares närvaro som identisk med evangeliets historiska gestalt och dock löst från tid och rum, upplever hans fulländade gärning och genom att, i förening med sina bröder i tron, ingå i gemenskap med honom blir delaktig av den frälsning han vunnit.<sup>8</sup>

Det som kan låta krångligt och högtravande i en sådan definition har förmedlats med enkelhet och klarhet av Anders Frostenson i en välkänd psalm:

Jesus från Nasaret går här fram  
Än som i gången tid,  
Löser ur vanmakt, ur synd och skam,  
Skänker sin kraft och frid:  
Himmelriket är nära.<sup>9</sup>

Andra uttryck för nattvardsgudstjänstens mysteriekaraktär finner man lätt i de liturgiska texterna själva. Det bästa exemplet är kanske läsningen av instiftelseorden, som förekommer i de flesta kyrkor vid nattvarfsfirandet och som tydligt knyter ihop den aktuella handlingen med dess ursprung.

---

<sup>8</sup> Brilioth 1951, s. 94.

<sup>9</sup> *Den svenska psalmboken 1986*, nr 39 (med samma nummer även i andra samtida psalmböcker).

## I gudstjänsten är kyrkan som mest sig själv

Men här undrar säkert någon: Är delaktighet i frälsningens mysterium något som enbart förmedlas i gudstjänsten? Kommer inte Kristus oss till mötes på många andra sätt, till exempel när vi läser bibeln, ber och tjänar Gud i vardagen? Förvisso är det så. Men deltagande i gudstjänsten har sin särskilda betydelse. Många ställen i Nya testamentet framhäver betydelsen av gemensam gudstjänst, direkt eller indirekt. Några exempel: ”Där två eller tre är samlade i mitt namn är jag mitt ibland dem” (Matt. 18:20); ”De höll samman och möttes varje dag troget i templet, och i hemmen bröt de brödet och höll måltid med varandra i jublande, uppriktig glädje” (Apg. 2:46); ”Låt oss ge akt på varandra och sporra varandra till kärlek och goda gärningar, och låt oss inte försumma våra sammankomster” (Heb. 10:24–25).

Om vi ska försöka förstå *varför* den gemensamma gudstjänsten har en särskild funktion i Guds frälsningsplan finns det åtminstone två förhållanden vi kan stanna upp inför. Det första är att frälsningen inte är individuell, inte enbart handlar om individens gudsförhållande, utan också handlar om att bli en medlem av Guds kyrka, ”en del i Kristi kropp” som Paulus uttrycker det (1 Kor. 12). Det andra är att gudstjänsten är det sammanhang då kyrkan synligt samlas och gemensamt utför något som inte har något syfte utöver sig själv. Med andra ord är gudstjänsten – specifikt nattvardsgudstjänsten – det tillfälle då kyrkan är som mest sig själv.

Det sistnämnda får viktiga konsekvenser för vårt resonemang om att delta i gudstjänst. Om kyrkan är som mest sig själv när den firar gudstjänst innebär det att de som deltar i gudstjänst övar sig i att vara vad kyrkan är och att göra det som kyrkan är till för. Låt oss granska dessa båda konstateranden i tur och ordning.

1) *De som firar gudstjänst övar sig i att vara vad kyrkan är.* Hur då? Eftersom kyrkan är som mest sig själv då den firar gudstjänst blir gudstjänsten ofrånkomligen en gestaltning av vad kyrkan är. I kyrkor med traditionell liturgi är denna gestaltning explicit och märks på diverse sätt: genom att kyrkans ämbeten har särskilda liturgiska

funktioner, genom att kyrkans tro uttrycks i gemensam trosbekännelse, genom att dess identitet och gudsförhållande uttrycks i böner som denna:

Herre, vänd blicken mot ditt folk,  
som du har låtit uppstå till det nya livet,  
och skänk oss genom påskens mysterium nåden  
att stå upp i härligheten med en oförgänglig kropp.<sup>10</sup>

I kyrkor med friare gudstjänstformer kan gestaltningen vara mindre medveten och tydlig, men finns ändå alltid där (själva den fria formen är ett uttryck för dessa kyrkors självförståelse). Detta drag av gestaltning betyder att gudstjänsten alltid har en identitetsskapande funktion: att delta i gudstjänst är att lära sig vad kyrkan är och vilken plats man själv har i kyrkans sammanhang.

2) *De som firar gudstjänst övar sig i att göra det som kyrkan är till för.* Vad är då kyrkan till för? Det kan sammanfattas med två ord: mottagande och frambärande. Kyrkan har till uppgift att ta emot Guds gåvor och att som gensvar frambära sig själv i tacksägelse och tjänst (jfr Rom. 12:1). I gudstjänsten sker just detta, vilket tydligt framgår av dess dialogiska grundstruktur: Guds tilltal genom ordet och Guds gåvor i form av sakramenten omväxlar med församlingens gensvar i sång, bön, tacksägelse och lovprisning. Den svenske biskopen och liturgikern U. L. Ullman (1837–1930) har sökt fånga detta genom att säga att varje moment i gudstjänsten antingen är *sacramentum* eller *sacrificium*: *sacramentum* är det som Gud ger i gudstjänsten, *sacrificium* församlingens gensvar.<sup>11</sup> Av andra författare beskrivs växelverkan mellan Guds gåvor och människans gensvar som en dubbelriktad vertikal rörelse, nedstigande och uppstigande: Guds gåvor kommer ned till församlingen och församlingens tillbedjan stiger upp.

Oavsett om vi beskriver det som en dialog eller som en rörelse ned och upp är växelspelet mellan Gud och människa något långt större

---

<sup>10</sup> Bön efter kommunionen på 5:e påsksöndagen, ur *Mässbok* 1989, s. 431.

<sup>11</sup> Bexell 1987.

än gudstjänstfirandet i strikt mening. Hela Guds frälsningsplan kan beskrivas som ett nedstigande och ett uppstigande: Gud stiger ned till sina förlorade barn i nåd och förbarmande och för dem tillbaka till sig. I inkarnationen når denna process sin kulmen, som Filipperbrevet så kraftfullt lär oss:

Kristus Jesus ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors. Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över alla andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesu namn, i himlen, på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud fadern till ära. (Fil. 2:6–11)

I denna rörelse önskar Kristus dra alla till sig (Joh. 12:32). Vi är tillbaka vid frälsningens mysterium. Det är en process som pågår ständigt, i många sammanhang, men kyrkan är ett särskilt redskap för den och i kyrkans gudstjänst blir den som allra tydligast. Därför kan gudstjänsten beskrivas som en övning i att vara vad kyrkan är och att göra det som kyrkan är till för.

Slutsats: I gudstjänsten har det kristna livet sin förankring, i gudstjänsten får det också sin inriktning. Därför är deltagande i gudstjänsten nödvändigt för den kristne.<sup>12</sup>

## Resumé

Här följer till sist en resumé av artikelns teologiska påståenden:

- 1 Guds fördolda plan för världens frälsning har uppenbarats och fullbordats i Jesus Kristus. Det är en plan som förverkligas genom Guds handlande med människor i historien.

---

<sup>12</sup> Om gudstjänstdeltagande i olika former och i olika grad, se Borgehammar 2018.

- 2 Guds frälsande handlingar fortsätter i och genom kyrkan, som är Kristi kropp.
- 3 Dopet och nattvarden är grundläggande för kyrkans existens.
- 4 Kyrkan firar gudstjänst till åminnelse av allt som Gud har gjort för människans frälsning.
- 5 Gudstjänstens firande innebär inte bara att minnas något förflutet utan gör Guds frälsande handlingar i det förflutna på ett hemlighetsfullt sätt närvarande i gudstjänstens nu.
- 6 Genom att *delta* i kyrkans gudstjänst kan den troende alltså *ta del av* de frälsande händelser som ihågkoms och görs närvarande.
- 7 På så vis blir den troende genom sitt gudstjänstdeltagande helgad och förhårlig Gud.
- 8 Helgelsen och förhårligandet av Gud pågår även utanför gudstjänsten i strikt mening. Därför kan hela det kristna livet beskrivas som en gudstjänst, en liturgi.

## Summary

Stephan Borgehammar, D.Th.

Professor of Practical Theology, Lund University, Sweden

E-mail: [stephan.borgehammar@ctr.lu.se](mailto:stephan.borgehammar@ctr.lu.se)

### *The Mystery of Participation as the Essence of the Liturgy* A Theological Essay

What Christian worship is all about has been discussed and expressed in many contexts: in dogmatic pronouncements, in ecumenical documents and declarations, in the writings of individual theologians. This article is a simple attempt to summarize the essence of some of the more influential of those writings. In order to make it as basic and as uncontroversial as possible I have based it on Bible passages and illustrated it with liturgical texts. It does not mirror any specific previously existing text, but its point of departure was the article "Participation" by Achille M. Triacca (2002). It can be summarized in the following theological statements:



- 1 God's hidden plan for the salvation of the world has been revealed and fulfilled in Jesus Christ.
- 2 God's saving actions continue in and through the Church, which is the Body of Christ.
- 3 Baptism and Eucharist are basic to the existence of the Church.
- 4 In worship, the Church celebrates what God has done for the salvation of humanity.
- 5 Liturgical celebration is not merely the remembrance of past events but makes God's saving actions in the past mysteriously present in and through the act of worship.
- 6 By *participating* in worship, the faithful can thus also *become partakers* of the saving actions that are remembered and made present.
- 7 In this way, the faithful by their participation become sanctified and glorify God.
- 8 Sanctification and the glorification of God occur also outside of liturgical worship. Therefore, Christian life as a whole can be described as worship, or a liturgy.

## Källor och litteratur

- Actuosa Participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia*, 2002, red. Agostino Montan & Manlio Sodi. Città del Vaticano.
- Bexell, Oloph, 1987, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman* (Bibliotheca theologiae practicae 42). Diss. Uppsala.
- Borgehammar, Stephan, 2018, "Om de många sätten att delta i en gudstjänst". Stina Fallberg Sundmark (red.), *Kristen gudstjänst – en introduktion*, s. 199–218. Skellefteå: Artos.
- Brilioth, Yngve, 1951, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, 2:a uppl. Stockholm.
- Det kristna livets källor. Dogmatisk konstitution om den gudomliga uppenbarelsen (Dei verbum); Konstitution om den heliga liturgin (Sacrosanctum concilium)*, 3:e uppl. 1987 [nyövers. av Harald Riesenfeld & Sten Hidal] (Katolsk dokumentation 1/2). Uppsala.
- Från tid och evighet. Predikningar från 200-tal till 1500-tal*, 1992, red. Stephan Borgehammar. Skellefteå: Artos.
- Härdelin, Alf, 1996, "Bibelbruk och bibelsyn under medeltiden". Id., *Munkarnas och mystikernas medeltid. Tjugofyra kapitel om teologi, spiritualitet och kultur*, s. 75–93. Skellefteå: Artos.

- Marmion, Columba, 1919, *Le Christ dans Ses Mystères. Conférences spirituelles*. Paris.  
[Eng. övers. i Columba Marmion, *Spiritual Writings*, Turnbridge Wells, 1999.]
- Mässbok*, 1989, utg. av Katolska biskopsämbetet. Stockholm.
- Nilsson, Ing-Marie, 2012, "Trons visualisering. Dalby kyrkas västparti under äldre medeltid". Stephan Borgehammar & Jes Wienberg (red.), *Locus celebris. Dalby kyrka, kloster och gård*, s. 217–236.
- Omnes circumstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*, 1990, ed. Charles Caspers & Marc Schneiders. Kampen.
- Piltz, Anders, 1991, "Än som i gången tid. Mysterieteologi från fornkyrka till nutid". Gösta Hallonsten, Sten Hidal & Samuel Rubenson (red.), *Florilegium patristicum. En festskrift till Per Beskow*, s. 146–167. Delsbo.
- Sjögren, Carl, 2017, "Verkligen något att fira!" *Kyrkomusikernas Tidning* nr 2, s. 10.
- Triacca, Achille M., 2002, "Participation". *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, s. 156–171. Turnhout.

# De första kristnas riter

## *Nya ritvetenskapliga perspektiv på första århundradets gudstjänst och dop*

---

RIKARD ROITTO

### Introduktion

Hur upplevde de första kristna<sup>1</sup> sina gudstjänster, dop och andra riter och hur påverkade det den sociala dynamiken i deras församlingar? Den här artikeln presenterar ett urval av aktuell forskning om första århundradets gudstjänster och dop med speciellt fokus på resultaten från de studier som använder sig av ritvetenskap. Dessa studier visar hur gudstjänsterna bidrog till de kristnas världsbild, identitet, motivation och samarbetsklimat. Syftet är att visa hur historisk-kritisk forskning om tidigkristna riter kan berikas av ritvetenskapliga perspektiv. Dessförinnan ges en översikt över hur synen på första århundradets gudstjänst förändrats under de senaste årtiondena. Forskningen har övergivit bilden av den tidiga gudstjänsten som en variant av den rabbinska gudstjänsten och istället betonat att såväl judiska som kristna samlingar under första århundradet tog sin form från den antika banketten. Av utrymmesskäl kommer flera

---

<sup>1</sup> Jag använder termerna ”de första kristna”, ”tidigkristen” och ”den tidiga kyrkan” som termer för det första århundradets Kristus-troende. Dessa termer kan i andra sammanhang avse tiden fram till Konstantin eller medeltiden, men här avses alltså första århundradet. Inom bibelvetenskap är det vanligt att använda termer som ”Kristus-troende” eller ”Jesusföljare” istället för ”kristen”, dels eftersom termen ”kristen” endast förekommer i sena texter från första århundradet (Apg 11:26; 26:28; 1 Pet 4:16; *Didache* 12.4), dels eftersom ”kristendomen” dyker upp som term först på 100-talet (Ignatius av Antiochia, t.ex. *Brevet till Magnesierna* 10.1–3), och dels eftersom de kristologiska läror som kom att bli centrala för kristendomen var under förhandling under tre århundraden. Första århundradets tro på Kristus är på många sätt en proto-kristendom under utveckling. De kristustroende uppfattade sig i stor utsträckning fortfarande som en sorts judendom och inte som en ny religion. Jag använder här ändå ”kristen” eftersom det är en bekant term.

viktiga tidigkristna riter, såsom helande, exorcism, förbön, syndabekännelse, tungotal och profetia inte kunna behandlas, utan fokus ligger på gudstjänst och dop.

## Selektiv forskningsöversikt

Inom bibelvetenskapen har det blivit alltmer vanligt förekommande att bruka beteendevetenskapliga modeller från bland annat sociologi, psykologi, lingvistik och antropologi för att förstå texter och historiska skeenden. Bruket av ritvetenskap inom bibelvetenskapen för att förstå första århundradets kristna kan därför ses som en underavdelning till denna trend bland bibelvetare. Metodologiska pionjärer från 1970- och 1980-talet, såsom Gerd Theissen, Wayne Meeks, Bruce Malina och, i Sverige, Bengt Holmberg,<sup>2</sup> var till att börja med kontroversiella eftersom många frågade sig om nutida beteendevetenskap verkligen gick att tillämpa på antika texter, men idag ingår denna hermeneutiska ansats i den historisk-kritiska bibelforskningens standardrepertoar.<sup>3</sup> Den konsensus som etablerat sig är att beteendevetenskaplig forskning kan användas "heuristiskt", det vill säga som hjälpmedel för att upptäcka nya nyanser i det historiska materialet och för att formulera nya forskningsfrågor.<sup>4</sup> Tolknigen av text och historia förblir ett hermeneutiskt företag, men modellerna bidrar till att strukturera tolkningsprocessen och formulera analysbegrepp. Den som använder sig av beteendevetenskapliga modeller såsom ritvetenskap måste så klart utvärdera om det finns skäl att tro att de måste anpassas till antikens kulturella

---

2 Theissen 1977; Meeks 1983; Malina 1983; Holmberg 1978.

3 Den vida användningen av beteendevetenskapliga modeller inom bibelvetenskapen blir särskilt tydligt när man ser antalet seminarier vid 2018 års upplaga av Society of Biblical Literature Annual Meeting som på ett eller annat sätt samlas kring sådana modeller, exempelvis "Social Scientific Criticism of the New Testament", "Mind, Society, and Religion: Cognitive Science Approaches to the Biblical World", "Religious Experience in Antiquity", "Psychology and Biblical Studies", "Ritual in the Biblical World" och "Cognitive Linguistics in Biblical Interpretation".

4 För introduktion till att använda beteendevetenskap heuristiskt, se Esler 2005; Roitto 2011, s. 27-49.

förutsättningar för att undvika anakronismer. Inte desto mindre finns det i många fall goda skäl att tro att beteendevetenskapliga iakttagelser har tvärkulturell relevans eftersom vi människor inte bara är formade av kultur utan också av våra biologiska förutsättningar.<sup>5</sup> Även den bibelvetare som inte explicit använder sig av beteendevetenskapliga modeller bygger implicit sin analys på antagandet att vi är tillräckligt lika de första kristna till vår mentala konstitution för att det över huvud taget ska vara meningsfullt att lära sig nytestamentlig grekiska och tolka deras texter.

Ritvetenskaplig forskning formerades som ett eget forskningsfält på 1980-talet, men har som alla fält sina föregångare. Bland tidiga ritualteoretiker har Victor Turner varit särskilt inflytelserik över bibelvetenskapen med sina begrepp *communitas* och liminalitet.<sup>6</sup> Riter bryter enligt Turner ofta med vardagslivets hierarkiska samhällsordningar och ger ett tillfälligt tillstånd av *communitas*, det vill säga egalitär antihierarkisk gemenskap där ordinarie sociala roller läggs åt sidan. Termen liminalitet lånar Turner från Arnold Van Gennep, som myntade termen för att beskriva det ambivalenta mellan tillståndet mellan före och efter i övergångsriter,<sup>7</sup> men vidgar dess användningsområde till att gälla alla riters kapacitet att tillfälligt åsidosätta sociala normer, eftersom *communitas* enligt Turner är ett liminalt tillstånd, det vill säga ett ambivalent tillstånd utan tydliga sociala spelregler.

Turners idéer om *communitas* och liminalitet var den ritvetenskapliga teori som tidigast började användas inom Nya testamentets exegetik för att förstå de första kristna. Särskilt inflytelserik var Turners idé om att religiösa gemenskaper kan komma att eftersträva ett permanent tillstånd av *communitas*.<sup>8</sup> Redan 1983 argumenterade Wayne Meeks i *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* för att den spänning som man kan se mellan hierarkiska och egalitära

---

5 Roitto 2011, s. 27–49; Uro 2016, s. 41–70.

6 Turner 1967; 1969.

7 Gennep 1909.

8 Turner 1969, s. 145.

värderingar och den starka betoningen på enhet i tidigkristna texter är uttryck för strävan efter att skapa ett permanent *communitas*.<sup>9</sup> Liknande idéer fördjupades i *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (1999) av Christian Strecker.<sup>10</sup> Denne har dock främst Paulus teologi i fokus. Med utgångspunkt i Victor Turners ritvetenskapliga idéer om liminalitet undersöker Strecker hur Paulus transformationsteologi formats av dopriten och gudstjänsten. Även Hal Taussigs studie om den tidigkristna gudstjänsten, som vi återkommer till strax, sällar sig till de studier som tagit intryck av Turner, även om han har bredare förankring i flera olika ritvetenskapliga perspektiv.<sup>11</sup>

Under 1980-talet och framåt växte den nya vågen av ritvetenskap fram. Bland dess giganter som särskilt ofta återopats inom bibelvetenskapen kan nämnas Ronald Grimes, Catherine Bell, Jonathan Z. Smith och Roy Rappaport.<sup>12</sup> Alla dessa formulerar komplexa mångfacetterade ritvetenskapliga teorier som inte låter sig sammanfattas i en sådan här introduktion, men kort kan sägas att de alla ser riter som något som inte kan reduceras till en funktion av något annat utan bör studeras i sin egen rätt. Det vill säga, de menar att riter är mer än bara en sekundär funktion av teologi eller sociologi, utan en generativ faktor i sin egen rätt i mänsklig kultur. Vi återkommer till respektive teoretiker i den utsträckning dessa brukats i analyser av tidigkristna riter.

En milstolpe inom den nytestamentliga bibelvetenskapens bruk av den nya vågen av ritvetenskap är Richard DeMaris studie *The New Testament in Its Ritual World* från 2008. Med bred förankring i den nya vågen av ritvetenskap undersöker DeMaris framför allt dopet och uteslutningsriter och sätter in dessa i relation till jämför-

---

9 Meeks 1983, s. 88–94.

10 Strecker 1999.

11 Taussig 2009.

12 T.ex. Bell 1992; 1997; Grimes 1995; 2000; 2014; Rappaport 1979; 1984; 1999. Hornborg 2005 är en utmärkt introduktion till ritvetenskap på svenska (även om Hornborg täcker in kognitiv ritvetenskap knapphändigt).

bara riter i antiken.<sup>13</sup> Strax därefter, 2009, kom den första studien som diskuterar den tidigkristna gudstjänsten i ljuset av den nyare ritvetenskapliga teoribildningen, Hal Taussigs *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*.<sup>14</sup> Taussig använder sig av antropologisk ritvetenskap för att diskutera hur den tidigkristna bankettgudstjänsten fungerade som medium för social formation av gemenskapen.

Parallellt med den nya vågen av ritvetenskap växte även kognitionsvetenskaplig religionsforskning (eng. Cognitive Science of Religion [CSR]) fram som ett forskningsparadigm.<sup>15</sup> Fältet undersöker varför människan tycks vara född med en naturlig tendens att bli religiös. Förklaringsmodellerna är ofta evolutionära och till skillnad från den mer antropologiska ritvetenskapen är hypotesprövande experiment vanliga. De teorier som formuleras inom detta fält är därför ofta avgränsade till att förklara någon specifik aspekt av religion, såsom till exempel varför abstrakta gudsbilder sällan får lika stor spridning som antropomorfa. En av delfrågorna inom den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen är hur människor erfar religiösa riter och varför riter tycks göra det lättare för grupper att samarbeta. Några av de forskare inom fältet vilkas studier varit särskilt banbrytande för analysen av människans kognition av riter är Thomas Lawson, Robert McCauley, Harvey Whitehouse, Richard Sosis och Joseph Bulbulia.<sup>16</sup> Jag redogör för specifika kognitionsvetenskapliga ritvetenskapliga teorier allteftersom bibelvetenskapens bruk av dem diskuteras.

---

13 DeMaris 2008.

14 Taussig 2009.

15 För en utvärderande aktuell översikt över forskningsfältet, se *Religion Explained?* 2017. Eftersom kognitionsvetenskaplig religionsforskning använts mycket i debatten mellan kristna och ateister vill jag uppmärksamma Knutsson Bråkenhielm 2016, en svenskspråkig avhandling i religionsfilosofi som diskuterar huruvida den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen gör tro mer eller mindre rationell. Jag själv är av åsikten att forskningsfältet är en viktig resurs för den teolog som vill bearbeta teologisk antropologi med utgångspunkt i människans evolutionära historia.

16 Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002; Whitehouse 2004; Sosis 2003; 2004; Bulbulia 2009.

Under 2000-talet började ett antal bibelvetare, inklusive under-tecknad, intressera sig för kognitionsvetenskaplig religionsforskning för att förstå de första kristna.<sup>17</sup> En av de drivande forskarna inom denna forskningsinriktning är Risto Uro och han intresserar sig särskilt för kognitiv ritvetenskap. I *Ritual and Christian Beginnings* från 2016 tillämpar Uro såväl antropologisk som kognitionsvetenskaplig ritvetenskap på dop, helande, exorcism, och gudstjänst i den tidiga kyrkan.<sup>18</sup> Uros volym är ett signifikant steg framåt i metodologisk medvetenhet om hur ritvetenskap kan användas i bibelvetenskaplig forskning. Uro tog också initiativ till *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (2018), redigerad av Risto Uro, Richard DeMaris, Juliette Day samt (under-tecknad) Rikard Roitto, med bidrag av 43 författare.<sup>19</sup> Handbokens fyra delar täcker in 1. ritvetenskap, 2. tematiska översikter över antikens rituella praktiker, 3. kristna riter under de två första århundradena, samt 4. kristna riter under perioden 200- till 500-tal. Sammantaget är detta den första volym som tar ett brett ritvetenskapligt grepp om de kristna riternas utveckling under de första 500 åren.<sup>20</sup>

### Gudstjänstens rituella form:

#### En bankett i en frivillig sammanslutning (*collegium*)

Under lång tid rådde konsensus bland forskare att den tidigkristna gudstjänsten tagit sin form från synagogans gudstjänster såsom den skildras i rabbiniska texter. Denna konsensus är numera i stort sett övergiven, eftersom forskare inte längre anser att beskrivningar av synagogans gudstjänst från tvåhundralet och framåt speglar läget under första århundradet. Gregory Dix mycket inflytelserika

---

17 Czachesz 2017.

18 Uro 2016.

19 *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* 2018.

20 Noteras kan även den något experimentella volymen *Early Christian Ritual Life* 2017. Flera kapitel i de två mastodontantologier som redigerats av David Hellholm et al., *Ablution, Initiation, and Baptism* 2010 respektive *The Eucharist, Its Origins and Contexts* 2017, använder sig också av ritvetenskap.



verk *The Shape of the Liturgy* (1945) argumenterade helt riktigt för en kontinuitet mellan synagogans och kyrkans gudstjänster, men accepterade den metodologiska utgångspunkten för tidigare studier av judisk liturgi att man kunde rekonstruera synagogans gudstjänster under andra templet med hjälp av rabbinskt material.<sup>21</sup> Till exempel hade Ismar Elbogen drivit denna metod i *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1913).<sup>22</sup> Joseph Heinemann ifrågasatte dock i *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (1977) idén om en slags judisk urliturgi som skulle kunna spåras i senare judiska texter och argumenterade istället för en ursprunglig mångfald i synagogans gudstjänstmönster.<sup>23</sup> Heinemanns resultat innebar att den som ville söka en kontinuitet mellan judisk och kristen gudstjänst inte längre kunde luta sig mot *Mishna* eller *To-sefta* (de tidigaste rabbinska texterna, 200-tal), utan måste söka sig till mer samtida källor. Detta nya sätt att spåra den judiska bakgrunden till den kristna gudstjänsten fick stort genomslag i och med Paul Bradshaws *The Search for the Origins of the Christian Worship: Sources and Methods* (1992).<sup>24</sup>

Första århundradets källor till synagogans gudstjänstliv är fragmentariska, heterogena, och ger intrycket av att många av de rabbinska ordningarna ännu inte existerade.<sup>25</sup> Första århundradets synagoga<sup>26</sup> tycks ha rymt både sociala och religiösa aktiviteter, såsom bankettmåltider, rättskipning, välgörenhet, och läsning och utläggning av *Torah* och andra delar av skrifterna. Bön i synagogan är dock förvånansvärt nog helt frånvarande i texter från före templets fall år 70, trots att bön var en central del av första århundradets judiska

---

21 Dix 1943.

22 Elbogen 1913.

23 Heinemann 1977.

24 Bradshaw 1992.

25 För genomgång av tillgängligt primärmaterial, se Levine 2005, kap. 5; Runesson, Binder och Olsson 2008.

26 Synagogan (gr. *synagogē*, bokst. ”samling”) var vanligen inte en dedikerad byggnad under första århundradet, utan man samlades normalt i någons hem eller i offentlig lokal som användes i flera olika syften. Runesson 2001.

fromhet. Detta betyder att skriftläsning sågs som den överlägset viktigaste religiösa synagogala aktiviteten, men inte nödvändigtvis att bön aldrig förekom.<sup>27</sup> Det är snarare troligt att bön ingick i synagogans banketter, eftersom alla judiska festmåltider inramades med bön.

På 1990-talet ökade samtidigt nytestamentliga forskares intresse för att jämföra synagogor och kristna församlingar med det antika kollegieväsendet i stort. Under den romerska eran, som kännetecknades av ökad migration och social rörlighet, blev frivilliga sammanslutningar (lat. *collegia*, gr. *thiasoi*) ett socialt kitt i Romarrikets många storstäder. Dessa sammanslutningar varierade så klart mycket till sin karaktär: yrkesgillen, vänskapsklubbar, mysteriekulter, gemenskaper för etniska minoriteter, och så vidare. De judiska synagogorna är i denna kontext sammanslutningar för den etniska gruppen judar runt hela Romarriket. När samlingsverket *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (1996) kom ut började denna typ av forskning få genomslag.<sup>28</sup> Flera av kapitlen diskuterar om man kan se judiska synagogor och kristna församlingar som kollegier och svarar jakande på frågan. Philip Harlands *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural minorities* (2009) ett drygt årtionde senare är en mogen syntes av denna forskningsinriktning som visar hur församlingar och synagogor fungerade som en del av den grekisk-romerska kollegiekulturen och hur detta i sin tur påverkar de första kristnas identitet.<sup>29</sup> Detta innebär så klart inte att judiska och kristna gemenskaper saknar egna subkulturella drag, endast att den mest klagörande övergripande ramen för att förstå synagogor och församlingar är den frivilliga sammanslutningen, särskilt i diasporan. Några drag återkommer dock i alla typer av kollegier: relativt små grupper, ett fiktivt familjespråk inom gruppen (t.ex. ”bröder och systrar”), förväntningar på att stödja varandra inom gruppen såväl

---

27 Levine 2001, s. 162–169.

28 *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, 1996.

29 Harland 2009.

ekonomiskt som juridiskt, samlingar i större hem (undantagsvis i dedikerade byggnader), och välgörare som sponsrar gemenskapen. Allra viktigast för att förstå första århundradets gudstjänst är dock att dessa sammanslutningar vanligen a) vördade en eller flera gudar och b) vanligen samlades i form av banketter. Detta gällde inte endast kultiska sammanslutningar, utan även andra typer av kollegier, inklusive yrkesgillen, kännetecknades av banketter till någon guds ära. Bland judar och kristna var det så klart judendomens Gud som man vördade i sina synagogor och församlingar; de kristna med fokus på Kristus.

Under 1990-talet kom också Matthias Klinghardts *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (1996) som jämförde första århundradets kristna gudstjänster med den antika bankettkulturen.<sup>30</sup> Detta verk tillsammans med Dennis E. Smiths *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (2003) utgjorde grundbultarna för en nytolkning av hur den tidigkristna gudstjänsten växte fram.<sup>31</sup> De båda drev tesen att såväl judisk som kristen gemenskap under först århundradet hade formats av den grekisk-romerska bankettkulturen som var en så central del av kollegiernas umgängesform.

Den typiska bankettmåltiden tog plats i en dedikerad middagssal (lat. *triclinium*) där gästerna låg till bords längs sidorna. Ibland kunde middagssalen vara en del av någon rikare deltagares hus, ibland en del av ett tempelområde, och ibland en hyrlokal. Måltiden var delvis ritualiserad och genomfördes vanligen i tre faser: 1) middag, ofta med flera rätter, med tvagning före, ibland mellan, rätterna, 2) libation, det vill säga ett oblodigt vinoffer där en del av vinet hälldes på marken till en eller flera gudars ära, med lovsång till denna gud, varefter vinbägaren sedan skickades runt bland deltagarna, och 3) symposium med tal, musik, diskussion och (ofta ymnigt) vindrickande. Judar hade så klart ingen libation eftersom offer endast tilläts i templet, utan de ersatte libationen med en tackbön. De kristnas

---

<sup>30</sup> Klinghart 1996.

<sup>31</sup> Smith 2003.

motsvarighet till libationen var bågaren som var ”förbundsblodet” (Mark 14:24; Matt 26:28) eller ”det nya förbundet” (1 Kor 11:25; Luk 22:20).

Klinghart och Smith visar på ett antal värderingar som kännetecknade banketten, främst: a) Gemenskap, endräkt och harmoni, samt en tillhörande etikett som på ett harmoniskt sätt uttrycker gemenskapens värderingar och identitet. b) En balans mellan vänskapens jämlika ideal och det hierarkiska samhällets respekt för medborgare av hög status. I praktisk etikett tog detta sig uttryck i form av föreställningar om lämpliga samtalsämnen, idéer om att särskilt vördade deltagare skulle få tala först, och normer om måttlighet i ätande och drickande (som inte alltid följdes). Bordsplaceringen var å ena sidan jämlik, i och med att deltagare av olika samhällslig status åt tillsammans, och å andra sidan hierarkisk, i och med att de som hade högst anseende fick de bästa platserna. Jesus Syraks Vighet 31:10–32:13, har mycket omfattande och för en modern läsare stundom underhållande instruktioner för god etikett vid judiska bankettmåltider.

Banketten som mönster för första århundradets gudstjänst är allra tydligast i Första Korintierbrevet, där Paulus ser den kristna gemenskapens ”bord” som analogt med andra måltider till någon guds ära (10:21).<sup>32</sup> Församlingen i Korint tycks i huvudsak ha haft medlemmar av hednisk (icke-judisk) bakgrund. Diskussionen om offerkött i kapitel 8–10 tycks ha sin bakgrund i att vissa församlingsmedlemmar av sociala skäl ville delta i andra banketter än de Kristus-troendes. I kapitel 11–14 uppmanar Paulus de Kristus-troende korintierna att fira ”Herrens bankett” (gr. *deipnon kyriakōn*, 1 Kor. 11:20, min översättning) på ett sätt som motsvarar deras värderingar. Efter att ha reglerat hur kvinnor kan profetera på ett värdigt sätt (11:1–16) skäl-ler han ut dem för att deras sammankomster inte kännetecknas av gemenskap utan partibildningar, bland annat därför att maten inte delas ut på ett sätt som motsvarar den kristna gemenskapens egali-

---

32 Det finns inga som helst tecken på en separat nattvardsliturgi som går att separera från den kristna gudstjänstens bankettmåltid under första århundradet.

tära värderingar och därmed skapar splittring (11:17–33). När han i samband med detta kritiserar dem för fylleri (v. 21) berör han ett rätt typiskt problem i den tidens banketter. Här har vi också den tidigaste kända varianten av de så kallade ”instiftelseorden”. Värt att notera är att Jesus sägs be en tackbön över brödet i början av måltiden och tar bågaren som alla ska dricka ur *efter* måltiden (v. 23–26). Här har vi samma struktur som andra banketter, men libationen är ersatt av en bågare som symboliserar det nya förbundet och skickas runt till minne av Kristus. Därefter, i kapitel 12–14, följer instruktioner för gott beteende under symposiet, den del av banketten där man talade och tog del av musik. Efter en omfattande teologisk utläggning om att allt som görs i den kristna gemenskapen är Andens verk som ska bygga upp hela den gemenskap som är Kristi kropp (kap. 12) och vägledas av kärlek (kap. 13) ger Paulus konkreta råd om hur de ska bete sig (kap. 14): Profetiskt tal är att föredra framför tungotal därför att det bygger församlingens gemenskap (v. 1–26). Alla deltagare bör ha ett bidrag till symposiet (v. 25). Profeterandet ska ske under ordnade former, helt i enlighet med antikens rådande bankettideal (v. 26–40). De ökända verserna om att kvinnor ska tiga och fråga sina män hemmavid, eftersom att det är ”skamligt” (gr. *aischros*) för dem att tala (v. 33–35) kan tyckas inkompatibla med instruktionerna för hur kvinnor ska profetera och be (11:1–16). Orden blir dock begripliga om man förstår att ”kvinnorna” nog bör översättas ”hustrurna” och att det ansågs som god etikett att maken förde familjens talan när man och hustru deltog i en bankett tillsammans.<sup>33</sup> Sammantaget ger Första Korintierbrevet bilden av en gudstjänst som tagit sin form från den antika banketten och att stora delar av Paulus argumentation för hur de ska bete sig under gudstjänsten delar antikens ideal av gemenskap och ordning under banketten.

Även andra tidigkristna texter pekar i samma riktning och vissa av dessa texter kommer att beröras här. Att gå igenom hela primärmaterialiet låter sig dock inte göras i artikelform, och jag hänvisar

---

<sup>33</sup> Paulus ger inget svar på frågan om hustrurnas talförbud även inkluderar profetiskt tal. Det är möjligt att Paulus inte försöker förbjuda gifta kvinnor att profetera, utan endast att ställa frågor.

utöver ovan nämnda volymer därför till Alan Streetts lättillgängliga översikt över primärtexter som sammantaget stödjer tolkningen av den tidigkristna gudstjänsten som en bankett.<sup>34</sup>

### Ritvetenskapliga perspektiv på gudstjänst och social dynamik bland de första kristna

Såsom nämnts i forskningsöversikten ovan har flera bibelvetare använt sig av framför allt Victor Turners klassiska ritvetenskapliga teori för att förstå de första kristnas gudstjänster, men jag lyfter här särskilt Hal Taussigs studie, eftersom han inkluderar delar av den nya vågen av antropologiskt orienterad ritvetenskap i sitt analytiska grepp. Taussigs studie *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity* (2009) bygger vidare på Klinghart och Smith, men fördjupar analysen med hjälp av ritvetenskap.<sup>35</sup> Taussig lyfter fram några ritvetenskapliga teorier som analyserar ritters förmåga att hjälpa gruppen att hantera och transformera sin sociala verklighet. Taussig uttrycker sin uppskattning av Catherine Bells och Jonathan Z. Smiths betoning på att riter inte är något väsensskilt från resten av livet, men att kulturer ritualiserar, det vill säga skapar praktiker som både bygger på och står i kontrast till vardagens praktiker.<sup>36</sup> Dessa ritualiserade moment laddas med en symbolisk signifikans som uttrycker och formar gruppens identitet, världsbild och värderingar. Banketten är med Bells och J. Z. Smiths språkbruk en ritualisering av ätande och umgänge. Genom att sätta upp speciella spelregler för bankettens ätande och tal kan dess handlingar forma gruppens kosmos. När de kristna möttes under bankettens ritualiserade form och anpassade den till sin tro manifesterade banketten den kristna gruppens tro och etik.

J. Z. Smith betonar också att riter symboliskt kan sammanfatta de konflikter och motsägelsefulla värderingar som gruppen rymmer

---

<sup>34</sup> Streett 2013, kap. 2.6.

<sup>35</sup> Taussig 2009.

<sup>36</sup> Bell 1997, s. 91; J. Z. Smith 1987, s. 100–101.

och skapa ett experimentellt rum för att bearbeta dessa. Riter löser inte nödvändigtvis spänningar men kan göra dem möjliga att leva med. Den kristna gemenskapen hade till exempel ofta tydligt egalitära värderingar, vilket tog sig uttryck i att alla samlades till samma måltidsgemenskap där ingen längre var ”jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna” (Gal 3:28).<sup>37</sup> Samtidigt var man inte beredd att ge upp hierarkiska samhällsordningar helt, vilket kanske blir allra tydligast i försök att reglera hur kvinnor ska bete sig på ett sätt som inte i alltför hög grad omkullkastar antikens föreställningar om sedligt beteende. Inte desto mindre finns en tydlig dragning åt det egalitära hållet i de första generationerna av kristnas ideal för den gemensamma måltiden. Det allra tydligaste exemplet är Jakobsbrevets uppmaning att inte ge en finare plats runt bordet till en rik man än en fattig (2:1–9). Den fattige ska få en riktig sittplats, inte en plats i hörnet eller på golvet. Måltidens form bidrar därmed till att skapa ett socialt *habitus* (för att uttrycka sig med Pierre Bourdieus vokabulär) som har potential att få genomslag i gruppens sociala mönster även utanför måltiden. Taussig kompletterar sin analys med Victor Turners klassiska ritvetenskapliga begrepp *communitas* (se ovan). Riter kan skapa ett tillfälligt tillstånd där de rådande samhällsstrukturerna åsidosätts och ersätts av *communitas*, en ostrukturerad icke-hierarkisk gemenskap av jämlikar. Taussig argumenterar för att den tidigkristna bankettgudstjänsten åstadkom just detta – ett tillfälligt rum där man kunde experimentera med nya sociala relationer och gränsöverskridande gemenskaper. Tack vare de insikter han bär med sig från Bell och J. Z. Smith faller han inte i fällan att naivt postulera att gudstjänsten löste alla knutar och skapade en harmonisk gemenskap, såsom annars lätt skulle kunna bli fallet i en analys baserad på Turners begrepp.

Gudstjänsten skapade också ett experimentellt rum för en harmlös diskret protest mot imperiet, menar Taussig.<sup>38</sup> Den lagstadgade

---

<sup>37</sup> Det är dock tydligt att framför allt den Deutero-Paulinska litteraturen drar i en allt mer hierarkisk riktning framåt slutet av första århundradet. Jfr. Roitto 2008.

<sup>38</sup> Jfr. även Streett 2013 som vidareutvecklar den tesen.

libationen till kejsarens genius underläts och i stället firade man Kristus som Herre över hela kosmos. Taussig menar att de många hymnartade texterna i Nya testamentet med en kosmisk kristologi (t.ex. Fil 2:6–1; Kol 1:15–20; Joh 1) har sitt ursprung i sånger som sjöngs i gudstjänstens *communitas* där en annan verklighet var möjlig att erfara.

Risto Uro ställer i *Ritual and Christian Beginnings* (2016) sig frågan om de första kristnas gudstjänst verkligen ledde till gemenskap och samarbete inom gruppen med hjälp av kognitivt orienterad ritvetenskap.<sup>39</sup> Alla grenar av den tidiga kristendomen hade sina beskärda delar av interna konflikter och samarbetssvårigheter, men Uros fokus ligger på paulinska församlingar. Han utgår från en teori som utvecklats inom kognitionsvetenskaplig religionsforskning, kostsam engagemangssignalering (eng. *costly commitment signaling*),<sup>40</sup> som menar att riter kan vara ett sätt att testa gruppmedlemmars trohet mot gruppen genom att bara den som är tillräckligt engagerad är beredd att genomgå riten.<sup>41</sup> Riten fungerar därför som ett sätt att skilja pålitliga samarbetspartners från mindre pålitliga. Initiationsriten som innebär extrema kroppsliga umbäranden är väl de tydligaste exemplen på kostsam engagemangssignalering, men även mer stillsamma återkommande riter kan ha den funktionen. Den kristnes deltagande i den veckovis återkommande gudstjänsten innebär en investering i tid och engagemang och signalerar därmed engagemang till övriga deltagare i den gudstjänstfirande gemenskapen. Det potentiella problem som Uro ser med de paulinska gudstjänsterna är att de inte tycks ha varit särskilt kostsamma och därför kanske inte särskilt pålitliga som test av deltagarnas engagemang. Allt de gjorde var ju att samlas till en bankett till Kristi ära. Uro lyfter därför idén att rituellt deltagande kanske inte alltid måste vara extremt kostsam utan bara svårt att fejka för att fungera som pålitliga engagemangssignaler. Framför allt i Första Korintierbrevet men även i andra

---

39 Uro 2016, kap. 5.

40 Eftersom etablerad svenskspråkig översättning saknas har jag översatt termen ordagrant.

41 Sosis 2003; 2004.



paulinska brev ser vi tecken på att den paulinska gudstjänsten kännetecknades av emotionellt berörande element såsom gemensam sång, profetia, tungotal och förkunnelse. I en liten grupp skulle det vara svårt att i bankett efter bankett uppåda det emotionella engagemang som en sådan bankett krävde om man inte på riktigt var engagerad i gruppen. Dessutom har både Colleen Shantz och Istvan Czachesz på olika sätt argumenterat med hjälp av neuropsykologisk forskning för att dessa emotionella och sensoriskt intensiva erfarenheter i de paulinska församlingarna borde ha gett bestående identitetsformande minnen bland deltagarna.<sup>42</sup> Uro drar därför slutsatsen att den paulinska gudstjänsten trots allt både skapade och testade ett visst mått av engagemang och samarbetsvilja, men att detta på intet sätt gjorde de paulinska grupperna till alltigenom harmoniska och samarbetande gemenskaper.

Slutligen vill jag lyfta fram Vojtěch Kaše tillämpning av ritvetenskap för att förstå hur eukaristin ritualiserades och blev alltmer sakral under det första århundradet.<sup>43</sup> Kaše utgår från att den tidigkristna gudstjänsten var en kristen variant av den antika bankettmåltiden och att det därmed redan i utgångsläget fanns en viss förväntan på att måltiden skulle vara ritualiserad. När han går igenom de kristna måltidsscener vi har från första århundradet (främst den sista måltiden och brödundret) konstaterar han att det går att urskönja en återkommande rituell sekvens: En person lyfter brödet och (ibland) bägaren, ber en tackbön, bryter brödet, och delar ut det. Eukaristin uppfattades alltså tidigt som en rit med förväntad sekvens av handlingar. Framåt början av andra århundradet har vi också de första tecknen på att eukaristin förväntades ledas av en rit-specialist, antingen biskopen (Ignatius av Antiochia, *Till Smyrnierna* 8.1; *Till Efesierna* 5.2; *Till Magnesierna* 7.1–2; *Till Trallierna* 2) eller ”gudstjänstledaren/liturgen” (gr. *ho proestos*,<sup>44</sup> Justinus Martyren, *Första apologin* 67.5). För att förstå denna utveckling lyfter Kaše fram

---

<sup>42</sup> Shantz 2009; 2018; Czachesz 2012.

<sup>43</sup> Kaše 2018.

<sup>44</sup> Bokst. ”den som står där framme”.

Thomas Lawson och Robert McCauleys rituella formteori (eng. Ritual Form Theory).<sup>45</sup> Lawson och McCauley konstaterar att vi människor tenderar att tolka rituella handlingar analogt med vanliga handlingar. Vårt kognitiva schema för vanliga handlingar är att a) en agent b) utför en handling c) medelst ett instrument d) på en patient. Rituella handlingar tolkar vi likadant, fast med tillägget att vi tänker oss att Gud (eller någon annan andlig storhet) verkar genom agenten eller instrumentet och därmed orsakar någon typ av andlig effekt på patienten. Exempelvis: a) En förebedjare b) ber c) med ord och handpåläggning, d) för en gudstjänstdeltagare; Gud kan då uppfattas verka i bönen via a eller c. De konstaterar också att vi tycks särskilt benägna att tänka oss att den rituella handlingen har avsedd effekt om a) riten är fixerad, repetitiv och tillräckligt omfattande, och b) utförs av en ritspecialist som anses ha särskilda egenskaper.<sup>46</sup> Den kristna eukaristin utvecklas alltså enligt Kašes analys sakteligen i en riktning som motsvarar den mänskliga intuitionen för hur en rituell handling ska vara formad för att förmedla någon form av andlig effekt. Kaše noterar också att allteftersom eukaristin utvecklas i denna riktning så ökar också mängden teologiska föreställningar om att eukaristin skulle ha speciella egenskaper, till exempel så helig att endast döpta får delta (*Didache* 9.5), nödvändigt för frälsningen (Joh 6:51–58), ”livets medicin” (Ignatius av Antiochia, *Till Efesierna* 20.2; jfr 5.2), och ”eukaristerad/konsekrerad” (gr. *eucharistēthentos*,<sup>47</sup> Justinus Martyren, *Första apologin* 65.5).

---

45 Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002.

46 Se även de experimentella studierna Legare och Souza 2012; Barrett och Lawson 2001.

47 Aoristparticip, passivum, av *eucharisteō*, ”tacka, be tackbön över”. Sammanhanget är att diakonerna ska ta med sig det ”eukaristerade” brödet och vinet till de som är sjuka. Texten tycks alltså uttrycka föreställningen om att bröd och vin fortsätter att vara eukaristi även efter gudstjänsten.

## Ritvetenskapliga perspektiv på dopet

Forskning om dopets utveckling inom liturghistoria domineras fortfarande av forskare som noggrant beskriver, jämför och skisserar liturgiska utvecklingslinjer och variation, men utan någon omfattande ritvetenskaplig analys.<sup>48</sup> Inom nytestamentlig forskning har dock några försök gjorts att förstå dopet i ljuset av olika ritvetenskapliga perspektiv.

Bland dem som var tidigast ute att använda ritvetenskap för att förstå det tidigkristna dopet var Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus* (1999).<sup>49</sup> Han undersöker främst hur den rituella erfarenheten av dopet bidragit till Paulus teologi, snarare än att försöka analysera själva dopriten. Hans kanske viktigaste principiella bidrag är att han omvärderar det alltför vanliga sättet att tolka Paulus där teologi är orsak och rit verkan. Snarare, menar Strecker, är riten primär och Paulus teologiska reflektion frukten en pågående växelverkan mellan rituell handling och symbolisk reflektion. Strecker menar att Paulus transformationsteologi (t.ex. Rom 6:3–11; 8:29; 2 Kor 5:17; Gal 2:19; 3:27–28) inte bara kan förstås som effekten av hans eskatologiska övertygelser utan också måste förstås som en reflektion över dopriten (och de andra riter som kännetecknade de första kristnas gemenskap). Strecker använder sig främst av Turners teori om hur en övergångsrit inte bara kan skapa en tillfällig utan en permanent erfarenhet av liminalitet i små grupper och menar att dopet i de paulinska församlingarna var en initiation in i just en sådan gemenskap. Den permanenta liminaliteten upprätthålls därefter av måltidsgemenskapen. Genom riterna kunde de döptas gemenskap förstå sig vara i det liminala tillståndet mellan jordiskt och himmelskt, vilket tar sig teologiskt uttryck i Paulus delvis realiserade eskatologi där den kristna människan både är förvandlad, förvandlas och kommer att förvandlas.

Richard DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World* (2008) ut-

---

48 T.ex. Hartman 1997; Johnson 2007; Ferguson 2009; Jensen 2011.

49 Strecker 1999. Innan Strecker hade Meeks (1983, s. 150–157) gjort en mycket kortfattad ritvetenskaplig analys av dopet.

trycker sin uppskattning av hur Strecker lyckas belysa Paulus teologi med hjälp av Turner, men problematiserar samtidigt om det verkliga är en bra idé att använda sig av Turners liminalitetsbegrepp för att förstå det tidigkristna dopet som rit.<sup>50</sup> Såvitt vi vet var dopet inte en särskilt lång rit under första århundradet och därmed finns ingen liminal fas att tala om. Att kalla några sekunder nedsänkt i vatten liminalitet gör helt enkelt inte rättvisa åt Turners teoribildning. Didache talar om en period av fasta före dopet i en eller två dagar (7.4) som möjligen skulle kunna kvalificera som en liminal fas, men övriga texter nämner inget sådant. Först i senare århundrades kristenhet vet vi med säkerhet att dopet föregicks av en lång period av fasta och exorcism, vilket sammantaget gjorde dopet till en del av en initiationsrit med en omfattande liminal fas.<sup>51</sup>

DeMaris fokuserar istället på hur dopet fungerar som social kommunikation. Att bli en del av en tidigkristen gemenskap innebar ofta omfattande omvärderingar av en stor mängd sociala relationer. Flera texter vittnar om att den fiktiva kristna familjen ofta blev viktig på bekostnad av tidigare familjerelationer (t.ex. Luk 14:26; Mark 10:29–30). Denna förändring är en kris som kan hanteras rituellt, menar DeMaris. Dopet påskyndade förändringen av de sociala relationerna och gjorde förändringen tydlig. DeMaris använder sig härvid av Roy Rappaports analys av riter som kommunikation.<sup>52</sup> Rappaport menar att i en otydlig social situation förmår riten ofta skapa ett ”binärt” socialt mönster, där deltagarens sociala status blir entydig. Ett dop i den tidigkristna gemenskapen markerar tydligt den döptes innanförskap i gemenskapen så att ingen behöver betvivla den döptes intention att tillhöra gemenskapen. Den döptes verkliga sociala situation kan givetvis även efter dopet vara mångfacetterad, men dopet kommunicerar inte desto mindre ett entydigt symboliskt budskap till den kristna gemenskapen om den döpte och gör därmed den komplexa sociala verkligheten mer lätthanterlig.

---

50 DeMaris 2008, kap 1.

51 Johnson 2007; Ferguson 2009.

52 Rappaport 1979, s. 184–188; 1999, kap. 3.

DeMaris lyfter också fram Catherine Bells analys av hur riter kan befästa hierarkiska relationer i en gemenskap.<sup>53</sup> Dopets struktur med en senior döpare och en ny medlem som döps implicerar en hierarki där döparen står högre i rang. DeMaris menar att dopet därmed kan ha bidragit till upprättandet av en hierarkisk social ordning i den tidigkristna kyrkan. Här tror jag dock att DeMaris slutsatser behöver problematiseras. Susan E. Hylan visar på ett övertygande sätt att det fanns en stor mångfald av rituellt agentskap i den tidiga kyrkan där även kvinnor och slavar var aktiva och att de formella ledarna inte alls hade monopol på många viktiga rituella handlingar.<sup>54</sup> Det är först under 100-talet (se framför allt Ignatius av Antiochia) som det rituella agentskapet koncentreras runt ledarskapet. I det rituella kaos som tycks råda i Första Korintierbrevet tycks doppraktiker ha skapat splittring snarare än ordnade ledarstrukturer (1 Kor 1:11–16). I Apostlagärningarna döper Filippus en icke-jude långt innan Jerusalemförsamlingen tagit beslut om att det är acceptabelt (Apg 8:26–40). Vi kan alltså konstatera att även om dopet och andra riter *kan* befästa ett institutionaliserat ledarskap och hierarkiska sociala relationer så är det lika möjligt att dopet och andra riter reproducerar avsaknaden av ett hierarkiskt ordnat ledarskap.

Medan DeMaris fokuserar på dopets sociala effekter frågar Risto Uro sig hur Johannes döpares dops – föregångaren till det kristna dopet – sticker ut kognitivt bland den stora mängd vattenriter som florerade i Romarriket under första århundradet.<sup>55</sup> Han argumenterar för att när en ny religiös rörelse uppstår finns attraktionskraften ofta inte alls i rörelsens nya läror utan i dess innovativa rituella praktiker. Därmed kritiserar han också att alltför många historieskrivningar om kristendomens framväxt fokuserat ensidigt på rörelsens dogmatiska utveckling. Uro hänvisar till Harvey Whitehouse teori om olika typer av religiositet (eng. ”divergent modes of religiosity”),

---

53 Bell 1992, kap. 7–9.

54 Hylan 2018.

55 Uro 2016, kap. 3.

där Whitehouse målar upp två huvudtyper av religiösa rörelser.<sup>56</sup> Den ena typen är ”doktrinär” och fokuserar på ofta återkommande men inte alltför intensiva riter som reproducerar religionens världsbild och övertygelser. Den andra typen är ”imagistisk” och fokuserar på mer sällan återkommande och mer emotionellt och sensoriskt intensiva riter där deltagarna får stort utrymme att tolka ritens innebörd. Ingen religiös gruppering passar renodlat in i det ena eller andra facket, men om en grupps riter drar alltför långt åt det doktrinära håller uppstår lätt en ”utträkningsseffekt” (eng. ”tedium effect”) som i sin tur ofta leder till att rituellt nyskapande utbrytarrörelser uppstår, menar Whitehouse. Uro argumenterar för att Johannes Döparen och rörelsen runt honom kan tolkas som en imagistisk rörelse inom judendomen. Johannes Döparen var uppenbarligen mycket attraktiv, eftersom han enligt Josefus lockade stora folkmassor att besöka honom (*Judarnas historia* 18.118). Det är så klart omöjligt att rekonstruera exakt vad som var mest attraktivt med Johannes Döparen, men Uro föreslår att åtminstone en viktig faktor är den rituella formen på Döparens vattenrit. Såsom diskuterades ovan i samband med Kašes analys av eukaristins utveckling i ljuset av den rituella formteorin, så uppfattar ritdeltagare riter som utförs av en rituell agent med särskilda rituella egenskaper som särskilt effektiva för att förmedla gudomliga ingripanden.<sup>57</sup> Före Johannes Döparen var alla vattenriter – judiska, grekiska, romerska – vi känner till självadministrerade, men Johannes Döparen förändrar vattenritens form så att Döparen blir agenten som utför dopet på en patient. Eftersom han vad vi kan förstå uppfattades av besökarna som en profet utsänd av Gud så borde de döpta ha varit predisponerade att tolka Johannesdopet som mycket mer kraftfullt än andra vattenriter. Om vi därtill antar att det rådde en ”imagistisk” stämning, för att använda Whitehouse vokabulär, borde ritens uppfattning som särskilt attraktiv. Enligt Whitehouse teori skulle det i så fall också finnas ett utrymme för ”spontanexeges” bland deltagarna av ritens betydelse,

---

<sup>56</sup> Whitehouse 2004.

<sup>57</sup> Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002; Legare och Souza 2012; Barrett och Lawson 2001.

vilket skulle förklara att vi finner flera typer av uttolkningar av Johannesdopet i våra källor: omvändelse- och förlåtelsedop (Mark 1:4-5; Luk 3:3), endast omvändelsedop (Matt 3:11), rening (Josefus, *Judarnas Historia* 18.117) samt, i Jesu fall, en del av hans initiation till sitt uppdrag (Matt 3:13-4:11 par.).

Den tidiga kyrkan tog över Johannes döparens rit till formen, men fyllde den med ett nytt teologiskt innehåll. Inte desto mindre är det rimligt utifrån Uros analys att dopritens form med en rituell agent som döpte istället för självadministrerade reningsbad bidrog även till den tidiga kyrkans rituella attraktionskraft.

### Avslutande utblick

Förståelsen av första århundradets kristna gudstjänst och dop har förändrats mycket tack vare bättre metodiska utgångspunkter de senaste årtiondena. Omvärderingen av vilka källor som är mest lämpliga för att förstå synagogan under det första århundradet och kontextualiseringen av gudstjänsten som en kristen variant av de frivilliga sammanslutningarnas banketter har lett till en radikalt ny förståelse av den sociala dynamik som fanns i gudstjänsten. Den första gudstjänstens liturgi hade alltså inte komponenterna samling, ordet, bordet, sändning, utan istället, middag, eukaristi, och symposium. Den ritualiserade måltidsgemenskapen var inte bara en arena för tillbedjan utan minst lika mycket för social interaktion med varandra.

Arbetet med att använda ritvetenskap för att tolka denna dynamik har kommit en bit på väg men är fortfarande i sin linda. Än mer utforskat är försöken att förstå de första kristnas rituella erfarenhet med hjälp av kognitivt orienterad ritvetenskap. Det arbete som gjorts är en utmärkt början, men mer forskning behövs för att utforska den potential som ett heuristiskt bruk av ritvetenskap har för vår förståelse av de tidigkristna riterna. Framför allt är tiden efter första århundradet fortfarande i stor utsträckning utforskat område inom detta tolkningsparadigm, även om volymen *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* är ett värdefullt steg för att vidga tidshorisonten. Min

bedömning är att det – kanske något förvånande – i nuläget finns färre liturgihistoriker än bibelvetare som satt sig in i ritvetenskap och utforskat dess möjligheter. Historisk komparativ liturgi bedrivs i huvudsak utan de tolkningsramar som ritvetenskap skulle kunna ge för att förstå de krafter som driver fram liturgisk innovation. Jag hoppas dock att detta kan komma att ändras.

Den tidiga gudstjänsten kännetecknades av en viss intimitet och *communitas* som i värsta fall kunde leda till oordning och konflikt, men i bästa fall till förändrade sociala relationer och tydlig erfarenhet av gemenskap i tron. Eukaristin ingick i en mer omfattande måltidsgemenskap och utgjorde en del ett accepterat kulturmönster av att uttrycka sin identitet genom att visa runt vilken gudom man samlades. Framtida forskning skulle kunna använda ritvetenskap för att fråga sig vilka gruppdynamiska och kognitiva effekter det fick för den kristna gudstjänsten att med tiden börja fira gudstjänst i en dedikerad kyrka med ett tydligt prästerligt liturgiskt ledarskap och separera eukaristin från måltiden.

Likaledes skulle det vara värdefullt med ritvetenskapliga perspektiv på dopliturgins utveckling. Fram till åtminstone 400-talet blev kravet på de katekumener som skulle döpas allt mer krävande och dopriten evolverade mot att bli allt mer omfattande, men därefter fasade kyrkan sakta men säkert över till att praktisera spädbarn dop, som ju innebär att den döpte inte har nått den kognitiva mognad som krävs för att kunna urskilja en rit. Ritvetenskap skulle kunna bidra till bättre formulerade svar på hur dessa förändringar i dopriten växelverkar med såväl människans kognition som kyrkans förändrade ställning i samhället.



## Summary

Rikard Roitto, Ph.D., Docent

Stockholm School of Theology at University College Stockholm, Sweden

E-mail address: rikard.roitto@ehs.se

### *The Rituals of the First Christians*

#### New Perspectives in First-Century Worship and Baptism

The article introduces the use of ritual studies in recent research on early (that is, first-century) Christian worship and baptism. After a selective research history of how ritual studies have been used in Biblical studies (highlighting Strecker 1999; DeMaris 2008; Taussig 2009; Uro 2016; Uro et al. 2018), an overview is given of how the last decades of research have revised our understanding of early Christian worship. Several scholars now argue that early Christian congregations (just like synagogues) were organized like Greco-Roman voluntary associations and that early Christian worship was formed after the cultural pattern of the banquet.

The first main part of the article assesses the contribution of scholars who have used ritual studies heuristically to understand the ritual experience of first-century worship. Hal Taussig (2009) discusses the group dynamic effects of early Christian worship by analysing the new scholarly understanding of Christian worship as banquets in the light of anthropological ritual studies (e.g. Bell 1997; J. Z. Smith 1987). Taussig argues that the Christian meal ritualizes the tension between egalitarian ideals and hierarchical considerations, creating a *communitas* that temporarily suspends social expectation and gives room for social experimentation. Risto Uro (2016), inspired by costly commitment signalling theory (Sosis 2003; 2004), asks whether Pauline worship was costly enough and sufficiently hard to fake to maintain and inspire a committed community. Uro suggests that the many charismatic expressions in the Pauline churches, although not very costly, must have been difficult to fake for an uncommitted member, while at the same time generating identity-forming memories for the participants. Finally, Vojtěch Kaše (2018) argues

that the liturgical development of the Eucharist in the early Church follows the predictions of ritual form theory (McCauley and Lawson 2002), which suggests that rituals are perceived as more effective if they are performed by ritual specialists and comprise several fixated steps. The eucharistic liturgy gradually became more complex, and the Church increasingly emphasised that only a sanctioned church leader can preside over eucharistic celebrations.

The second main part of the article discusses the use of ritual studies to understand the ritual experience of first-century baptism. Christian Strecker (1999) uses Victor Turner's (1967; 1969) idea about permanent liminality to discuss how the ritual experience of the Pauline churches, particularly initiation through baptism, formed Paul's theology. For instance, Paul's partly realized eschatology is best understood as the theological reflection of participating in a community that uses ritual to uphold a permanent anti-structure in relation to the social norms of society. Richard DeMaris (2008) analyses baptism as communication. DeMaris leans on ritual theorist Roy Rappaport (1979; 1999) to argue that rituals can transform ambiguous social situations into binary ones. Baptism, DeMaris argues, removes all ambiguity as to who belongs to the community. Risto Uro (2016) argues that John the Baptist made an important ritual invention compared to other water rituals of the time: whereas previous water rituals were self-administered, John the Baptist was a ritual agent who administered baptism to ritual patients. According to ritual form theory (McCauley and Lawson 2002), that innovation in form probably made people perceive the ritual as particularly effective. The same innovation in form also paved the way for interpretations of the ritual efficacy of baptism in the Early Church.

## Källor och litteratur

- Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 1–3, 2010, red. David Hellholm et al. Berlin: De Gruyter.
- Barrett, Justin L. & E. Thomas Lawson, 2001, "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy". *Journal of Cognition and Culture* 1, s. 183–201.

- Bell, Catherine, 1992, *Ritual Theory – Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine, 1997, *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradshaw, Paul F, 1992, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. New York: Oxford University Press.
- Bulbulia, Joseph. 2009, "Charismatic Signalling". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3, s. 518–551.
- Czachesz, István, 2012, "Filled with New Wine? Neuroscientific Correlates of Religious Experience in the New Testament". Colleen Shantz & Rodney A. Werline (red.), *Experientia*, vol. 2, s. 71–90. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Czachesz, István, 2017, *Cognitive science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*. Oxford: Oxford University Press.
- DeMaris, Richard E., 2008, *The New Testament in Its Ritual World*. London: Routledge.
- Dix, Gregory, 1945, *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press.
- Early Christian Ritual Life*, 2017, red. Richard DeMaris, Jason Lamoreaux & Steven Muir. Abingdon: Routledge.
- Elbogen, Ismar, 1913, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: G. Fock.
- Esler, Philip F., 2005, "Social-Scientific Models in Biblical Interpretation". Philip F. Esler (red.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, s. 3–14. London: SCM Press.
- The Eucharist, Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 1–3, 2017, red. David Hellholm & Dieter Sänger. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ferguson, Everett, 2009, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Gennep, Arnold van, 1909, *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris.
- Grimes, Ronald L., 1995, *Beginnings in Ritual Studies: Revised Edition*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald L., 2000, *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Grimes, Ronald L., 2014, *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Harland, Philip A., 2009, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*. New York: T & T Clark.
- Hartman, Lars, 1997, "Into the Name of the Lord Jesus": *Baptism in the Early Church*. Edinburgh: T & T Clark.
- Heinemann, Joseph, 1977, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*. Berlin: de Gruyter.

- Holmberg, Bengt, 1978, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (CBNTS). Lund: Gleerup.
- Hornborg, Anne-Christine, 2005, *Ritualer: teorier och tillämpning*. Lund: Studentlitteratur.
- Hylan, Susan 2018, "Ritual and Emerging Church Hierarchy". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 489–502. Oxford: Oxford University Press.
- Jensen, Robin M., 2011, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden: Brill.
- Johnson, Maxwell E., 2007, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. 2:a rev. uppl. Collegeville, MN.: Liturgical Press
- Kaše, Vojtěch, 2018, "Meal Practices". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 489–502. Oxford: Oxford University Press.
- Klinghardt, Matthias, 1996, *Gemeinschaft und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke Verlag.
- Knutsson Bråkenhielm, Lotta, 2016, *Religion – evolutionens missfoster eller kärleksbarn?: Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet.
- Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley, 1990, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legare, Cristine H. & André L. Souza, 2012, "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural", *Cognition* 124, s. 1–15.
- Levine, Lee I., 2005, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2:a uppl. New Haven: Yale University Press.
- Malina, Bruce J., 1983, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. London: SCM Press.
- McCauley, Robert N. & E. Thomas Lawson, 2002, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeks, Wayne A., 1983, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, 2018, ed. Risto Uro, Richard DeMaris, Juliette Day & Rikard Roitto. Oxford: Oxford University Press.
- Rappaport, Roy A., 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A., 1984, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. 2:a utg. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rappaport, Roy A., 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, 2017, red. Luther H. Martin & Donald Wiebe. London: Bloomsbury Academic.
- Roitto, Rikard, 2008, "Act as a Christ-Believer, as a Household Member or Both? A Cognitive Perspective on the Relation Between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts". Mikael

- Winnige & Bengt Holmberg (red.), *Identity Formation in the New Testament*, s. 141–162. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roitto, Rikard, 2011, *Behaving as a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians* (CBNTS). Grand Rapids, MI: Eisenbrauns.
- Runesson, Anders, 2001, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (CBNTS). Stockholm: Almqvist och Wiksell.
- Runesson, Anders & Donald D. Binder & Birger Olsson, 2008, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Leiden: Brill.
- Shantz, Colleen, 2009, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shantz, Colleen, 2018, "Ritual and Religious Experience". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 477–490. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Dennis E., 2003, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Smith, Jonathan Z, 1987, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sosis, Richard, 2003, "Why Aren't We All Hutterites: Costly Signaling Theory and Religious Behavior". *Human Nature* 14, s. 91–127.
- Sosis, Richard, 2004, "The Adaptive Value of Religious Ritual". *American Scientist* 92, s. 166–172.
- Strecker, Christian, 1999, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Streett, R. Alan, 2013, *Subversive Meals: Eating the Lord's Supper under Roman Domination during the First Century*. Eugene, OR: Pickwick.
- Taussig, Hal, 2009, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Theissen, Gerd, 1977, *Soziologie der Jesusbewegung*. München.
- Turner, Victor Witter, 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.
- Turner, Victor Witter, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Pau.
- Uro, Risto, 2016, *Ritual and Christian Beginnings. A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Uro et al. 2018 = *Oxford Handbook of Early Christian Ritual. Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, 1996, red. John S. Kloppenborg & Stephen G. Wilson. London: Routledge.
- Whitehouse, Harvey, 2004, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira.



# Nutida svensk pingstpredikan

## *Analys av tre pingstledares predikningar på Nyhemsveckan*

---

ULRIK JOSEFSSON

### Inledning

Pingströrelsen är den största av de klassiska svenska frikyrkorna. Den har också mer än andra frikyrkor samlats kring sina pastorer och predikanter.<sup>1</sup> Predikan har historiskt sett haft en framträdande funktion.<sup>2</sup> Predikan har handlat om att vägleda och utmana till omvändelse. Den har också varit ett viktigt redskap för att leda församlingen.<sup>3</sup> Uttryck som att ”församlingen leds från talarstolen” har förekommit.

Ecklesiologiskt har pingströrelsen präglats av idealet med fria lokala församlingar utifrån en radikalt kongregationalistisk grundsyn.<sup>4</sup> Samtidigt har sammanhållningen betonats, och både rörelsen och sammanhållningen har konstruerats bland annat genom kollegiala pastorsnätverk och ett antal olika konferenser. En av de viktigaste av dessa har under hela pingströrelsens tillvaro varit Nyhemsveckan.<sup>5</sup> Om man alltså vill studera pingströrelsens teologiska uttryck och motiveringarna till rörelsens spiritualitet kan det lämpligtvis göras genom ett studium av de ledande predikanternas förkunnelse vid den största av rörelsens konferenser, ”Nyhem”.

Syftet i denna artikel är att bättre förstå den nutida pingströrelsens spiritualitet. Detta görs genom att studera pingströrelsens predikan så

---

1 Halldorf 2017, s. 153ff.

2 Josefsson 2007. Jämför med predikan i internationell pentekostalism beskriven i Martin 2015, s. 1ff.

3 Lindberg 1991.

4 Struble 1982.

5 Wahlström 2007.

som den tar sig uttryck i de valda pingstledarnas förkunnelse vid Nyhemsveckan. Spiritualitet kan definieras som det levda religiösa livet.<sup>6</sup> Här kommer fokus vara på hur detta liv presenteras och motiveras. Fokus ligger därför på predikans innehåll och motiveringar snarare än dess form. Materialet utgörs av sex predikningar: två av Sten-Gunnar Hedin (föreståndare 2001–2008) från åren 2005 och 2006, två av Pelle Hörnmark (föreståndare 2009–2016) från åren 2014 och 2015 samt två av Daniel Alm (föreståndare 2016–) från åren 2016 och 2017.<sup>7</sup>

Urvalet av predikningar har utgått från dels att predikanten ska vara samfundsledare, dels att predikan ska vara genomförd vid ett tillfälle under Nyhemsveckan där den kan uppfattas ha linjetalskaraktär.<sup>8</sup> De fyra predikningarna av Hörnmark och Alm är alla valda från förmiddagsgudstjänster vid någon av konferensens helger. Hedins predikningar är istället valda från onsdagen i Nyhemsveckan, den ena från ett kvällsmöte, den andra från ett förmiddagsmöte. Under de tio år som ligger mellan Hedins och Hörnmarks predikningar flyttades högstidsbetoningen från den historiska placeringen på onsdagen<sup>9</sup> till att vara vid någon av samlingarna under helgen.

Frågorna som studien vill behandla är:

- Vilken spiritualitet kommer till uttryck i de studerade predikningarna?
- Hur kan denna spiritualitet förstås som kontinuitet och förändring i förhållande till den äldre pingströrelsen?

---

<sup>6</sup> Josefsson 2005, s. 26ff.

<sup>7</sup> Sedan 2007 finns Nyhemsveckans samlingar filmade och upplagda på hemsidan, <https://nyhemsveckan.se/media/webbsandningar/>. Därifrån har materialet till predikningarna från 2014–2017 hämtats. Dessförinnan var det pingstförsamlingen i Alingsås som ansvarade för inspelning av vissa samlingar. I kontakt med den församlingen har jag kunnat få CD-inspelningar från de två predikningarna år 2005 och 2006 skickade till mig. Alla dessa inspelningar har sedan transkriberats och i det följande är det transkriberingarnas sidnummer som anges i noterna.

<sup>8</sup> Jfr Andreasson 2002.

<sup>9</sup> Det utvecklades en praxis på Nyhem där onsdagens kvällsmöte alltid var vikt för Filadelfiaförsamlingens i Stockholm föreståndare och/eller Lewi Pethrus. Se vidare Eckerby 2007.



I analysen av den första frågan görs en kvalitativt orienterad induktiv innehållsanalys som snarare söker förstå än förklara.<sup>10</sup> Med artikelns induktiva ansats är det texten själv, i detta fall predikningarna, som först kommer till tals genom en närläsning ur vilken innehållsliga fält och kategorier utkristalliseras.<sup>11</sup> Arbetet har i praktiken gått till så, att först har alla predikningar genomlyssnats, därefter har transkriberingar lästs flera gånger. Utifrån denna läsning har sedan kategorier vuxit fram för att analysera materialet.<sup>12</sup> I denna tolkningsprocess är det viktigt att kunna skilja mellan den språkligt orienterade meningen *hos* texten och den budskapsorienterade meningen *med* texten.<sup>13</sup>

För analysen av artikelns andra fråga kommer min egen doktorsavhandling *Liv och över nog*<sup>14</sup> att tjäna som teoretisk ram och då främst analysen av den tidiga pingströrelsens identitetsbärande tros-satser. Detta är dock inte i första hand en jämförande studie, utan det historiska materialet används för att fördjupa förståelsen av den spiritualitet som kommer till uttryck i de analyserade predikningarna.

Detta är inte en heller en jämförande studie där de olika samfundsledarnas uttryck och betoningar ställs mot varandra. Dessa predikanter och dessa predikningar är valda för att de tillsammans kan sägas utgöra en typ av kärna i den svenska pingströrelsens förkunnelse. Artikelns material, de sex predikningarna, betraktas därför som ett sammanhållet material. I artikelns avslutande del diskuteras frågor kring det nutida materialets kontinuitet och förändring i förhållande till bilden av den historiska pingströrelsen.

Ytterligare ett metodiskt avvägande gäller frågan om närhet och distans till undersökningens material. Jag själv som författare har under stora delar av den undersökta perioden haft en framträdande roll i formandet av pingströrelsens teologiska uttryck. Till detta

---

10 Ahrne & Svensson 2015.

11 Repstad 1999.

12 Krippendorff 2004. Detta angreppssätt ligger nära det jag använde i min avhandling. Se Josefsson 2005, s. 33ff.

13 Barbosa da Silva 1996.

14 Josefsson 2005.

kommer att de tre analyserade predikanterna är mig väl bekanta. Detta förhållande kräver noggrannhet i analysen och medvetenhet om min egen förförståelse.<sup>15</sup> Samtidigt ger det mig goda möjligheter att läsa undertexter som annars kunde vara svåra att upptäcka. För att hantera denna metodologiska utmaning kan lärdomar hämtas från aktionsforskningen. Här är utgångspunkten att forskningsprocessen förutsätter god inblick i både praktik och idéer inom den verksamhet som ska beforskas.<sup>16</sup> Liknande frågeställningar har många forskare att hantera, och i mitt avhandlingsarbete diskuterades frågan om forskarens närhet till materialet. Där konstaterades att det, inte minst gällande spiritualitetsstudier, finns många fördelar med denna typ av närhet och förtrogenhet.<sup>17</sup>

### Vad är pingströrelsen?

Pingströrelsen har ofta beskrivits som en baptistisk rörelse<sup>18</sup> byggd på internationella<sup>19</sup> influenser med en separatistisk<sup>20</sup> mentalitet och lekmannaförkunnare<sup>21</sup>. Detta är inte en oriktig beskrivning, men bilden av denna rörelse är betydligt mer komplex. Den historiska identiteten bygger på flera, och ibland motstridiga, sammantvinnade rötter.<sup>22</sup>

För det första handlar detta om förhållandet mellan svenska och internationella influenser. Det är uppenbart att pingströrelsen for-

---

15 Gadamer 2013.

16 Rönnerman 2004; Denscombe 2017.

17 Josefsson 2005, s. 37ff.

18 Se t.ex. beskrivningen i boken *Kyrkans liv* där pingströrelsen definieras som ett av de baptistiska samfundet i Sverige, Bexell 2003, s 85ff.

19 I dessa beskrivningar har betoningen legat på de amerikanska influenserna, se t.ex. Alvarsson 2007

20 Pingströrelsens separatistiska ideal har handlat både om avgränsning från samhället och andra kristna och från denna världen, se t.ex. Sahlberg 1977.

21 Bilden av den i långa stycken utbildade predikantkåren grundade sig i en radikal betoning av det allmänna prästerskapet, se t.ex. Lindberg 1991.

22 Bilden av den internationella pentekostalismen har på senare år också beskrivits utifrån en mer komplex och mångfasetterad bild av ursprunget. Se t.ex. Anderson 2004.

mades med en rad betydande internationella influenser. Hela det svenska samhället präglades i början av 1900-talet av de föregående decenniernas massiva amerikaresande. Därtill stod stora delar av den svenska frikyrkligheten under anglosaxisk påverkan.<sup>23</sup> Samtidigt är det helt klart att den svenska väckelserörelsen var djupt präglad just av svenska förhållanden, och pingströrelsen var mån om att både visa på och odla denna svenskhet. Ett av de märkligaste uttrycken för detta är Filadelfiaförsamlingens i Stockholm första stadgar som beskriver dess tro som evangelisk-luthersk, vilket mer får betraktas som en markör av svensk normalitet än en egentlig konfessionsbestämning.<sup>24</sup>

För det andra gäller det förhållandet mellan baptism och metodism. Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, som kan beskrivas som pingströrelsens moderförsamling, bildades som Stockholms sjunde baptistförsamling. Den baptistiska identiteten är uppenbar. Samtidigt var den brittisk-norske ledaren T. B. Barratt metodist och hans inflytande var betydande. Det gällde inte minst frågan om helgelsens roll för mottagandet av andedopet. De metodistiskt präglade grenarna av pentekostalismen betonade helgelsens nödvändighet för mottagandet av Anden, och Barratt undervisade om den fulla överlåtelsen som förutsättning för andedop. I den svenska klassikern *Kyrkokunskap* från 1973 kan denna dubbelhet spåras i de båda kapitlen där pingströrelsen behandlas. I det ena kapitlet, med företrädesvis svenskt perspektiv, skrivet av Carl-Gustaf Andén, betonas de baptistiska rötterna.<sup>25</sup> I det andra kapitlet, med mer internationellt perspektiv, skrivet av Carl Henrik Martling, betonas istället de metodistiska rötterna.<sup>26</sup> Båda perspektiven är sanna, och med grund i de båda ledarna Pethrus och Barratt arbetas dessa sammantvinnade rötter in i den svenska pingströrelsens teologiska identitet.

För det tredje finns en spänning i pingströrelsens identitet som gäller samspelet med det omkringliggande samhället och de andra

---

23 Se t.ex. Selander 1973 om det internationella inflytande som väckelserörelsernas nya sånger utövade.

24 Josefsson 2005, 89ff.

25 Andén 1973, s 154ff.

26 Martling 1973, s 76ff

kyrkorna. Pingströrelsens ursprungliga identitet kan med fog beskrivas som överkonfessionell.<sup>27</sup> Inflödet till den unga pingströrelsen, eller Nya rörelsen som den kallades initialt, kom från i stort sett alla olika samfund och grupper. Barratt betonade att man inte skulle bilda nya församlingar eller lämna sina sammanhang. Istället uppmanade han pingstvännerna att stanna där de var och berika, betjäna och inspirera till väckelse i alla kristna sammanhang.<sup>28</sup>

Samtidigt visar pingströrelsen tidigt separatistiska drag och Carl-Erik Sahlberg beskriver rörelsen i sin barndom som en apokalyptisk sekt.<sup>29</sup> Det är uppenbart att pingströrelsen särskilde sig från både övriga kyrkor, inte minst genom läran om den samfundsfria församlingen,<sup>30</sup> och från samhället i stort, som inte sällan målades i mycket mörka färger.<sup>31</sup> I min avhandling har jag talat om draget av självupplevd unicitet för att beskriva detta separatistiska drag.<sup>32</sup>

För det fjärde har vi en spänning i hur den praktiska ämbetssynen tog sig uttryck. I grunden kan den historiska pingströrelsen beskrivas som en lekmannarörelse av ideella ledare där predikanterna i regel var lekmän. Hela verksamhetsidéen byggde, i likhet med övriga delar av de svenska folkrörelserna, på att bemyndiga medlemmar och deltagare. Med liturgiska uttryck som vittnesbördet och den spontana karismatiken förstärktes detta egalitära drag. Samtidigt finns det fog för att tala om en karismatisk episkopalism där utpekade ledare, på sikt med beteckningen pastor, fick ett betydande inflytande. Ämbetsyn och ecklesiologi kan alltså beskrivas som både radikal kongregationalism och karismatisk episkopalism.<sup>33</sup>

Utifrån dessa fyra beskrivna spänningsfält kan pingströrelsens

---

27 Alvarsson 2007, s 34.

28 Josefsson 2005, s 295ff. Jfr Walter Hollenwegers analys av pentekostalismens ekumeniska rötter. Hollenweger 1997, s. 334–349.

29 Sahlberg 1977. Undertiteln på boken är just *Från sekt till kristet samhälle*.

30 Se t.ex. Struble 1982.

31 Se t.ex. Lewi Pethrus bok från 1942, *I dag lek – i morgon tårar*, där han beskriver sin syn på samtidskulturens destruktivitet.

32 Josefsson 2005, s. 367ff.

33 Se vidare Bergsten 1993; Josefsson 2005, s. 99ff; Halldorf 2017, s. 43ff. Se även Pétursson 1990.

identitet beskrivas som komplex och mångfasetterad. Inom internationell forskning har forskare på ett liknande sätt haft svårt att precisera pentekostalismens karakteristika.<sup>34</sup> I min egen forskning har jag identifierat fem övergripande drag hos den tidiga pingströrelsens spiritualitet: den var kristocentrisk, restaurationistisk, pragmatisk, erfarenhetsbaserad och med ett drag av självupplevd unicitet. Flera av dessa drag fanns även tydligt hos andra religiösa grupper, och i relation till dessa kan pingströrelsens hållning beskrivas som radikaliserings, intensifiering och mobilisering.<sup>35</sup>

### Pingströrelsen som hängivenhetssystem

Inom antropologisk forskning talar man ibland om hängivenhetssystem för att beskriva vissa typer av gruppers självförståelse och funktion. Begreppet lanserades av den amerikanske forskaren Peter Stromberg och har använts för att i första hand förstå logiken i unga radikala gruppers självförståelse. Flera svenska forskare har använt teorin för att diskutera pingströrelsens identitet, utveckling och eventuella förändring.<sup>36</sup>

Hängivenhetssystemet kan beskrivas som de informella band, förväntningar och erfarenheter inom en grupp som gestaltar hög intensitet och låg formell struktur. Utmaningarna inom ett hängivenhetssystem är för medlemmarna att bevara sin identitet i övergången till andra och tredje generationen, att motverka institutionalisering.<sup>37</sup> Radikaliteten i den första generationen tenderar att avmattas eller omformuleras i riktning mot ökad normalitet i omgivningens ögon. Denna omformning kan innebära samhälls- och anpassning och institutionalisering. Den skulle även kunna innebära omformulering av identiteten för att bibehålla hängivenhet och social konsensus.<sup>38</sup>

---

34 Josefsson 2005, s. 49ff.

35 Josefsson 2005, s. 361–369, 410.

36 Se t.ex. Johansson 1992 och Alvarsson 2011.

37 Alvarsson 2011, s.114ff; Johansson 2005, s. 183.

38 Johansson 2011, s. 186ff.

Några av de viktiga kännetecknen för ett hängivenhetssystem är: det fria och första valet, någon typ av gemensamt omfattad omvälvande erfarenhet eller omvändelse, drivkraften till förändring både i världen och det egna livet samt betoningen av social konsensus eller gemenskap.<sup>39</sup> Upprätthållandet av hängivenheten inom systemet förutsätter gemensam överenskommelse om några, i regel få, gemensamma mål. Styrkan i hängivenheten är inte att alla har samsyn i alla frågor, men att man delar övertygelsen om några mål samt delar överlåtelsen till några gemensamma erfarenheter.<sup>40</sup>

I upprätthållandet av hängivenhetssystemets identitet och uttryck menar Alvarsson, med anknytning till Émile Durkheim, att det är avgörande att upprätthålla solidariteten utifrån alla deltagares förståelse av ömsesidigt beroende, och att i den processen spelar ledaren en avgörande roll. Ledaren måste kontinuerligt upprätthålla samhörigheten kring de gemensamma målen och erfarenheterna.<sup>41</sup> I detta sammanhang får ledarens predikan på rörelsens konferens en avgörande betydelse. Det ligger i linje med den funktion som Fahlgren kallar rörelsepredikant, som just har till uppgift att predika samman rörelsen och som ”formade och integrerade [...] en överlokal gemenskap mellan pingstförsamlingarna.”<sup>42</sup>

## Pingströrelsen och mötesplatserna

I denna studie hämtas materialet från Nyhemsveckan och närmare bestämt samfundsledarnas predikningar. Nyhemsveckan är en konferens, den största av pingströrelsens konferenser, och den som genom historien har stått sig som en av de viktigaste mötesplatserna. Platsen Nyhem ligger strax utanför Mullsjö och där har konferensen genomförts i snart hundra år. De första åren hölls konferensen i närbelägna Köllingared. Under stora delar av historien har samlingarna

---

39 Johansson 2005, s. 183ff.

40 Alvarsson 2011, s. 114f.

41 Alvarsson 2011, s. 111ff.

42 Fahlgren 2006, s. 271.

hållits i tält i linje med de amerikanska camp-meetingförebilderna.<sup>43</sup> Numera finns en multihall som byggts i samarbete med andra lokala aktörer.

Rodhe Struble visar i sin avhandling *Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947* att de gemensamma konferenserna har haft en avgörande betydelse för forrådet av pingströrelsen.<sup>44</sup> Konferenserna har varit mötesplatser som gestaltade och konstituerade den egna rörelsen. Det är också samtalen under konferenserna som i hög grad utmejslat pingströrelsens både teologiska ställningstagande och dess uttryck i verksamhet och livshållning. Konferenserna har på detta sätt varit både uttrycken och redskapen för gemenskapen.<sup>45</sup> Det var i samband med Köllingaredsveckan 1919 som pingströrelsens samlade predikanter fattade beslutet och kommunicerade sin hållning om den samfundsfria församlingen.<sup>46</sup> Historiskt spelade samtalen i olika frågor en framträdande roll. De senaste decennierna har fokus istället flyttats mot förkunnelse och förkunnare.

Pingströrelsens ecklesiologiska modell formades i skärningspunkten mellan en långt driven kongregationalism, en starkt betonad sammanhållning mellan de lokala församlingarna och den tydliga närvaron av ett karismatiskt episkopat. I denna artikel blir uppgiften därför att studera ledarnas förkunnelse vid rörelsens gemensamma konferenser.<sup>47</sup> Ecklesiologiskt kan det sedan vara en viktig uppgift att studera hur samspelet mellan församlingarnas lokala frihet och den gemensamma samverkan tar sig uttryck.

---

43 Eckerby 2007.

44 Struble 1982.

45 Wahlström 2007.

46 Josefsson 2005, s. 102ff.

47 Här kan jämföras med Hans Andreassons studie av teologi och tilltal inom Svenska Missionsförbundet genom missionsföreståndarnas predikningar vid samfundets generalkonferenser. Andreasson 2002.

## Pingströrelsen, pastorerna och predikan

I hela frikyrkan var predikan gudstjänstens huvudpunkt.<sup>48</sup> Pingströrelsen tog över detta och utvecklade sin liturgi utifrån predikans centrala funktion. Detta går även att utläsa i pingströrelsens ämbets-titulatur, där den vanligaste ämbets titeln var predikant eller vittne. Utifrån detta kan sägas att rollen som ämbetsbärare var att predika och göra det utifrån den egna erfarenheten av budskapet.

Fahlgren talar i sin studie *Predikantskap och församling* om predikan som en baspraktik inom frikyrkan för att forma och gestalta församlingen.<sup>49</sup> Han analyserar Lewi Pethrus predikantskap och konstaterar att Pethrus kan agera samtidigt i de tre sammanflätade rollerna som församlingspredikant, väckelsepredikant och rörelsepredikant.<sup>50</sup> En utmaning i att tolka predikans funktion i nutida pentekostal liturgi är att i de flesta fall utgör dagens predikan en sammansmältning av flera kompletterande predikoideal. Traditionellt kan pingströrelsens predikan delas in i tre huvudkategorier: församlingspredikan på söndagens förmiddagsmöte, som syftade till uppbyggelse och undervisning i församlingen; väckelsepredikan på söndagens kvällsmöte, som syftade till omvändelse; och den undervisande predikan, som kunde hållas på församlingens veckomöten eller på konferenser och som syftade till att behandla en särskild text eller ett särskilt tema. I dagens pingströrelse har dessa kategorier sammansmält till ett enda predikotillfälle, vilket blir särskilt tydligt vid konferenser som Nyhem. Detta sammansmälta sätt att se på predikan fanns sedan tidigare inbäddat i pingstpredikantens roll, som Fahlgren visat.

Vidare visar Fahlgren i sin studie av Lewi Pethrus predikantskap att gemenskapen inom pingströrelsen kan beskrivas som en kommunikationsstruktur snarare än i mer traditionella ecklesiologiska termer.<sup>51</sup> I denna struktur hade predikanterna och predikan en formativ betydelse. Rörelsen kan därför beskrivas som predi-

---

48 Fahlgren 1994.

49 Fahlgren 2006.

50 Fahlgren 2006, s 271ff.

51 Fahlgren 2006, s 271.



kantgemenskap.<sup>52</sup> I spänningen mellan baptistiskt präglad radikal kongregationalism och den informellt strukturerade karismatiska episkopalismen kom pastorn och församlingsföreståndaren att få en särställning.<sup>53</sup>

## Spiritualiteten i predikans innehåll

I denna del görs en sammanställning av de innehållsliga betoningar som framkommer i predikningarna. De sex predikningar som här analyserats ger en samlad om än inte heltäckande bild av de innehållsliga dimensionerna i nutida pingstpredikan. Inledningsvis behandlas Bibeln, både som redskap i predikan och som dimension inom spiritualiteten. Därefter behandlas i tur och ordning frågor kring trossatser, handlingsmönster och grundhållningar.

### *Bibeln*

När det gäller frågorna kring Bibeln är det två saker som ska diskuteras, dels hur Bibeln används i de här analyserade predikningarna, dels vilken syn på Bibeln som framkommer. I traditionell predikan utgör Bibeln och dess texter själva fundamentet.<sup>54</sup> Den frikyrkliga predikan har utvecklats till en egen form, där utläggning och tillämpning av bibeltexten förstärks och exemplifieras med berättelser, ofta utifrån personliga erfarenheter.<sup>55</sup> Den första frågan i denna del gäller vilka bibeltexter som används i predikningarna och hur dessa används. Tidigare studier har visat att pingstpredikan i relativt hög grad utgått från Gamla testamentets texter<sup>56</sup>, och att textutläggningen har gett stora möjligheter till rolltagning och identifikation med berättelsernas olika personer<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> Fahlgren 2006, s 273.

<sup>53</sup> Josefsson 2005, s.99f.

<sup>54</sup> Ekenberg 2003, s. 146ff.

<sup>55</sup> Se t.ex. Eldebo 1997.

<sup>56</sup> Stävare 2007, s. 93.

<sup>57</sup> Fahlgren 2006, s. 262ff.

I de här analyserade predikningarna hämtas fem av sex predikotexter från den nytestamentliga brevlitteraturen medan en predikan har texter från evangelierna. Två av predikotexterna hämtas från Titusbrevet, en vardera från Romarbrevet, Kolosserbrevet och Andra Petrusbrevet. I predikan med texter från evangelierna används inte bibeltexten som predikotext, utan tre olika evangelietexter hämtade från Matteus, Lukas och Johannes utgör exempel på predikans tre teman.

Texternas innehållsliga betoning ligger alla inom det som skulle kunna rubriceras som uppmaning till ett överlåtet kristet liv med fokus på att erfarra frälsning. Predikningarna kan utifrån texterna sägas behandla läran om, erfarenheten av samt liv och tjänst i frälsningen. Vid första anblicken skulle man tänka att detta är klassisk väckelsepredikan för att uppmana till omvändelse och att ta emot Jesus. Dock är det uppenbart att predikningarna vänder sig till människor som förväntas vara troende. Det är inte omvändelsepredikan i vanlig mening, utan snarare *undervisning* för att bättre förstå den tro man redan lever i, *uppmaning* att ta denna tro på allvar och framför allt *utmaning* att i högre grad leva ut denna tro i det egna livet.

När det gäller textanvändningen är textens vanligaste funktion att vara utgångspunkt för en temapredikan. Fyra av sex predikningar kan på lite olika sätt sägas vara temapredikningar där texten mer eller mindre tydligt genererat predikans huvudpunkter. I en av predikningarna används bibeltexterna snarare som referenspunkt än som utgångspunkt. Denna predikan är en temapredikan där tre olika texter används för att belysa predikans tre huvudpunkter. En av sex predikningar kan sägas vara textutläggande, där predikan byggs upp genom en stegvis vandring genom predikotexten.

Utöver predikotexten används bibeltexter på flera olika sätt som inte analyseras närmare i denna artikel. Det är däremot uppenbart att Bibeln utgör grund för både språk och exemplifiering. Ulla Moberg har i sin avhandling *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling* visat att bibelreferenser i språket är så vanliga att man kan tala om pingstsvenska.<sup>58</sup> I dessa predikningar tar detta sig främst uttryck

---

<sup>58</sup> Moberg 1998.

i återkommande bibelreferenser, oftast i form av fritt formulerade hänvisningar eller alluderingar. Samtidigt som bibelreferenser är inbäddade i hela språket verkar det vara viktigt som predikant att skilja på en fri referens till en bibeltext och det som är predikotexten.

Detta är inte min text, jag kommer till min text alldeles strax.<sup>59</sup>

Även om predikningarna i liten grad är traditionellt textutläggande är det viktigt för predikanterna att markera trohet mot Bibeln. Återkommande referenser görs till att Bibeln är själva utgångspunkten, med formuleringar som att ”Bibeln talar om”<sup>60</sup> och ”Bibeln målar upp”<sup>61</sup>. Det mejslas inte fram detaljer i en bibelsyn men det verkar vara viktigt att markera vördnad för och tilltro till Bibeln, som uppfattas som ett uttryck för Guds dynamiska närvaro.

Predikningarna uttrycker vördnad för Bibeln. Vid några tillfällen gestaltas detta genom att församlingen står upp vid läsningen av predikotexten. Ingen referens görs till liturgiskt bruk, utan hela motiveringen är att visa vördnad inför texten med orden ”för vi respekterar väl Bibeln?”<sup>62</sup> Andra uttryck kan vara att man ”böjer sig under Bibeln”<sup>63</sup> att man ”inte gör vad som helst med Bibeln”<sup>64</sup> eller att man bara med eftertryck talar om ”den här boken”<sup>65</sup>.

Bibeln markeras som den självklara auktoriteten både för själva predikan och i det kristna livet i allmänhet. Det preciseras inte hur detta tar sig uttryck, men det betonas att ”grunden för allt vi tror och predikar är den heliga Skrift”.<sup>66</sup> Hela verkligheten baseras på Bibeln ”och verkligheten, den hittar vi genom att forska i de heliga skrifterna”.<sup>67</sup>

---

59 Predikan 16:3.

60 Predikan 15:1.

61 Predikan 06:9.

62 Predikan 17:2.

63 Predikan 17:8.

64 Predikan 14:13.

65 Predikan 17:1.

66 Predikan 05:9.

67 Predikan 05:10.

Det krävs att veta vad Bibeln säger . . . man behöver ha insikt, förstå hur saker och ting hänger ihop. Varför är det så? När Gud säger detta så är det Guds ord.<sup>68</sup>

Predikningarna betonar att Bibeln inte bara ska uppfattas som en lärobok men också som en relationsbok utifrån förväntan på Guds dynamiska närvaro i och genom texterna. Detta kan beskrivas som att Bibeln har en egen inre dynamik byggd på att texten uppfattas som Guds levande ord.<sup>69</sup> I betoningen av att läsa Bibeln som lära och för att få kunskap är det underförstått att den grundläggande läsningen handlar om relation med Gud och om den egna uppbyggelsen.

Man gör inte som man vill med Gud, utan Gud, han är Gud. Guds ord är inte bara någonting som jag läser nu och får uppbyggelse, utan det är en auktoritet för mitt liv.<sup>70</sup>

Bibelsynen spiller över i uppmaningar till aktivt bibelbruk. Den retoriska frågan ”Du läser väl din bibel?”<sup>71</sup> ligger som en uppmaning genom predikningarna. Åhörarna förväntas vara insatta i texterna och uppmanas att läsa texterna både för att förstå sin tro och kanske främst för att växa i sitt lärjungaskap.

Läs din Bibel varje dag om du vill växa till!<sup>72</sup>

Åhörarna uppmanas att läsa Bibeln för att förstå tron och fördjupas i sin kunskap. I linje med detta är rekommendationen att läsa olika översättningar för att på så sätt få en breddad bild av innehållet.<sup>73</sup> Vid flera tillfällen sägs att förståelsen av trons innehåll vinnns ”genom att

---

68 Predikan 14:6.

69 Predikan 05:4.

70 Predikan 14:13.

71 Predikan 15:9.

72 Predikan 14:7.

73 Predikan 14:4.

forska i Skrifterna”.<sup>74</sup> Detta är uppmaningar till varje kristen, och i bibelläsningen betonas dels det egna ansvaret, dels bemyndigandet av varje läsare.

I pingströrelsen får [du] tänka själv. . . . Dina tankar och din uppfattning, de har rätt att uttryckas, de har rätt att sägas, de kan proklameras utan någon överprövning ifrån någon annan. Att söka insikt, att få tag på detta. Och det är fantastiskt att få läsa Guds ord och få tag på de här grejerna.<sup>75</sup>

Sammanfattningsvis visar analysen att synen på Bibeln är viktig i sig som en del av de trossatser som gestaltar spiritualiteten. Till detta kommer att Bibeln uppfattas vara grunden och auktoriteten för all annan tro och trosutövning.

### *Jesus som centrum*

Många forskare har konstaterat en tydlig kristocentrism inom pentekostalismen och i den svenska pingströrelsen.<sup>76</sup> Jesus uppfattas som hela trons mittpunkt och kan beskrivas som själva trosbekännelsen.<sup>77</sup> Detta drag är tydligt även i de här analyserade predikningarna.

Predikanterna använder namnet Jesus på olika sätt. När det är inbäddat i ett bibelsammanhang genom en berättelse eller undervisning används namnet i bokstavlig mening. Samtidigt används Jesus även som en språklig symbol och markör. Namnet används som förstärkning av budskapet genom att vara en slags sammanfattning av allt som uppfattas som rätt och riktigt. Därtill kommer den närmast bibliskt performativa funktionen av namnet, när man återkommande talar om att saker sker i Jesu namn. Det första som alltså kan

---

74 Predikan 05:8.

75 Predikan 14:7.

76 Se t.ex. Selander 1980.

77 Josefsson 2005, s. 67f.

konstateras är att namnet Jesus används som en fokuspunkt både för själva budskapet och för att ge budskapet legitimitet.

Mitt grundtips är att säga ”tack Jesus” fem gånger om dagen.<sup>78</sup>

Jag är övertygad om att vår enkla bekännelse av Jesus Kristus som herre kommer att bära oss hela vägen.<sup>79</sup>

I användningen av namnet finns en växling mellan Jesus och Kristus där dessa kan betraktas som utbytbara.<sup>80</sup> Däremot får nog Jesusnamnet sägas ligga närmre den traditionella pingstspiritualiteten. Detta är genomgående i alla predikningar och just detta förs även på tal. Predikanten har blivit tillsagd i ett ekumeniskt sammanhang att pingströrelsen bör tona ner användningen av beteckningen Jesus till förmån för Kristus eller ännu hellre Gud. I predikan betonas då att namnet Jesus är viktigt inte bara ur känslomässig synvinkel men också för att det markerar att Gud kommer nära, inkarneras och blir personlig. Utifrån detta utvecklas sedan en inkarnationsbaserad soteriologi.<sup>81</sup> Detta pekar på den kanske viktigaste funktionen av Jesusnamnet, att sätta fokus på frälsningsfrågorna. I pingströrelsens kristocentriska teologi har frälsningsfrågorna företräde, vilket jag återkommer till senare.

Jesusnamnets funktion som symbol kan också skönjas i frågor om trinitetsteologi. Det är svårt att utifrån materialet specificera pingströrelsens syn på treenigheten, men det är uppenbart att namnet Jesus har en syntetiserande funktion. Undervisning om skapelse, nåd och ande smälter samman i talet om Jesus.<sup>82</sup> Det finns grenar av pentekostalismen som menar att Jesus är Guds egentliga namn och som utifrån detta ställer sig tveksamma till klassisk trinitetslära.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Predikan 17:6.

<sup>79</sup> Predikan 14:3.

<sup>80</sup> Predikan 05:7.

<sup>81</sup> Predikan 05:10.

<sup>82</sup> Predikan 15:3, 6-7; 16:6; 17:2.

<sup>83</sup> Reed 2002, s. 936ff.

Detta kan inte sägas gälla pingströrelsens predikan, utan företeelsen ska närmast förstås som ett uttryck för den tydliga kristocentrismen.

Pingströrelsen har en betoning på att det kristna livet bör präglas av den personliga relationen med Jesus. Det är därför inte konstigt att Jesusnamnet också relaterar direkt till hur det kristna livet levs. Detta kan uttryckas med att Jesus är grunden för både församlingen och det kristna livet och att detta "Jesusliv" märks i den enskilda människans vardagsliv.<sup>84</sup> Målet kan sägas vara att Jesus som är trons grund också ska bli synliggjord i både förkunnelse, församling och kristet liv.

Se till att Jesus blir synlig.<sup>85</sup>

### *Frälsningsfrågorna*

Nära förknippat med betoningen av Jesus ligger frälsningsfrågorna. När pingstpredikanter talar om detta är det sällan utifrån en systematiserad försoningslära. Det betyder inte att man har otydliga uppfattningar men att predikan snarare är ämnad att måla bilden av försoningen än att definiera en försoningslära. Studier av den tidiga pingströrelsen har visat på en tydligt objektiv försoningslära där det ställföreträdande offret betonades.<sup>86</sup> Denna betoning märks fortsatt i predikan. Även om det explicita talet om korset, blodet och det ställföreträdande offret är nedtonat finns det tydligt representerat,<sup>87</sup> ibland med direkt anslutning till tanken på tillräknad rättfärdighet.<sup>88</sup> Den objektiva försoningsläran varvas med tydliga referenser till kamp och seger, både i förhållande till djävulen och synden och i den enskilda människans liv.<sup>89</sup>

---

84 Predikan 16:7.

85 Predikan 14:15

86 Josefsson 2005, 70ff.

87 Predikan 05:7, 06:5–7.

88 Predikan 06:9.

89 Predikan 15:7

... bara ett sätt att försona Gud med människan och det var att någon gick emellan och betalade priset och det var Han.<sup>90</sup>

En aktuell studie av förkunnelsen i två svenska pingstförsamlingar har visat på en spänning i pingströrelsens försoningssyn. Soteriologiska hållningar som objektiv, subjektiv och klassisk försoningssyn blandas.<sup>91</sup> Tunhav diskuterar detta i anslutning till Amos Yongs argumentation att en pneumatologisk försoningslära utgår från erfarenheten av Andens inneboende och därmed kan vara förenande mellan olika försoningssyner.<sup>92</sup>

I flera predikningar finns en mer eller mindre uttalad *kenosis*-kristologi inbäddad i soteriologin. Detta tar sig några olika men sammanflätade uttryck. För det första uppfattas utblottelsen som ett uttryck för både inkarnationen och ställföreträdan, där Jesus ”kom ner från det höga, blev en av oss ... och gjorde det för oss”.<sup>93</sup> Dessutom talas om Jesu identifikation med människan och om hur *kenosis*-kristologi samspelar med både människans och församlingens erfarenhet.<sup>94</sup>

Det viktigaste är att vara lik Jesus Kristus som ger, tömmer sig. Bibeln använder ett fint ord, *kenosis*, uttömmande.<sup>95</sup>

Slutligen är det uppenbart att pingstpredikan inte i första hand är intresserad av att lägga ut läran om frälsningen utan vill tala om det personliga tillägnandet. Ett viktigt uttryck för detta är föreställningen om den aktiva nåden. Nåd uppfattas i detta sammanhang inte bara som ett överskylande av skuld utan mer som ett

---

90 Predikan 06:8

91 Tunhav 2018, s. 29ff, 119.

92 Yong 2014, s. 233ff; Tunhav 2018, s. 119.

93 Predikan 06:8–9. Jfr 05:10–11; 06:5–9.

94 Predikan 06:5.

95 Predikan 17:9.



livsförvandlande aktivt element. Man talar om att nåden är aktiv<sup>96</sup>, att den förvandlar livet och förutsättningarna för livet<sup>97</sup> och att den får sociala, personliga och praktiska konsekvenser i en ny livsföring<sup>98</sup>.

... kristen tro är förvandling, är pånyttfödelse och det är ett mirakel, det är ett barn som föds och från början är det skapat och destinerat och designat av himlens Gud.<sup>99</sup>

### *Församlingssynen*

Frälsningsfrågorna framstår fortsatt som något av det viktigaste i pingströrelsens förkunnelse. Historiskt har även frågorna kring församlingen och församlingssynen varit återkommande. Inte minst har det gällt vid de stora konferenserna, när rörelsen skulle konstitueras och manifesteras. I den nutida pingstpredikan är församlingen fortsatt ett framträdande ärende, dock tydligt nedtonat och med en annan inriktning än i den unga rörelsen. Fokus i förkunnelsen om församlingen ligger i första hand på gemenskap och tillhörighet.

... vi behöver en omvändelse till församlingen. Vi behöver en omvändelse till den större gemenskapen. Det tredje rummet liksom, utanför hemmet och jobbet. Det tredje rummet, som är det verkliga rummet.<sup>100</sup>

Rhode Struble visar att församlingssynen har varit en av pingströrelsens absolut viktigaste frågor och då främst organisationsprincipen om den fria bibliska församlingen.<sup>101</sup> En tydlig dimension av

---

96 Predikan 15:3; 17:9.

97 Predikan 15:7.

98 Predikan 06:11.

99 Predikan 16:3.

100 Predikan 17:7.

101 Struble 1982, 45.

församlingssynen var betoningen av den rena församlingen, som bland annat fick utslutningar som konsekvens.<sup>102</sup> I de undersökta predikningarna finns återkommande undervisning om överlåtelse och helgelse som vi ska återkomma till. Däremot saknas referenser till den rena församlingen och tankar på att avgränsa sig, eller till en självbild som bygger på en elitistisk syn på den egna gruppen i förhållande till andra.

... inte att vi blir auktoritära, att vi stöter ifrån oss det vi tycker är orent, att vi tar avstånd, att vi markerar bort, att vi bidrar till att dra isär samhället. Jag tror inte att rätt slutsats av att läsa Nya testamentet om kyrkan var att de isolerade sig. Nej, de gick ut i alla världar. Jag tror inte att rätt slutsats är att förfasa sig. Jag tror att rätt slutsats är att förbarma sig.<sup>103</sup>

### *Anden*

I många beskrivningar av pentekostalismen har synen på och praktiken kring Anden kommit att få närmast en konstituerande betydelse. Samma sak gäller den svenska pingströrelsen, och det är uppenbart att Anden och andedopet var avgörande för pingströrelsens självförståelse.<sup>104</sup> I de här analyserade predikningarna finns inget som talar för att dagens pingstpredikanter förändrat själva grundsynen, men det finns en tydlig förskjutning i språkbruk och betoningar. På samma sätt som erfarenheten hade företräde framför kunskapen i frågorna om frälsningen så ligger betoningen här på att erfa och leva i Anden.<sup>105</sup>

Anden beskrivs i predikningarna ofta som kraftgivaren med funktion att skapa rörelse, aktivitet och fördjupning. Det kan handla om

---

102 Josefsson 2005, s. 106; Kennerberg 1996.

103 Predikan 17:8.

104 Josefsson 2005, s. 115ff.

105 Predikan 06:2.

att Anden ska vara verksam i det vanliga livet<sup>106</sup>, att Anden hjälper och leder framåt<sup>107</sup> eller att Anden ger kraft för tjänst<sup>108</sup>.

I predikningarna finns tydliga referenser till klassiska karismatiska praktiker som tungotal och profetia, men återkommande betonas att Anden ger kraft till tjänst för att betjäna världen och utsatta människor. Ibland problematiseras förhållandet mellan dessa perspektiv.

Sann karismatik är inte det här som en del av oss håller på med, att vi far och flyger och höjer rösten och så vidare. Jag tror inte ens att sann karismatik bara handlar om att man talar i tungor så högt man kan, utan för mig handlar det om den här sanna andligheten. Den handlar om att man lyckas att lyfta människor.<sup>109</sup>

När Pentekostalismen talar om Anden kommer frågan om andedopet att vara aktuell. I dessa predikningar är andedopet som sådant inte tydligt betonat, även om det man vanligtvis i pentekostala kretsar ser som tecken på andedopet uttrycks. Tungotalet har kommit att betraktas som det mest framträdande tecknet, men flera ledare betonade att andligt liv måste gestaltas i kärlek.<sup>110</sup> Tungotalet ställs ibland i relation till vad som uppfattas som mer grundläggande tecken, såsom kärlek och viljan att vittna.<sup>111</sup>

När vi har mycket av anden i våra liv, då är det inte bara så att vi sjunger ännu mer och lyfter händerna högre, utan när vi har mycket av den heliga ande, då är vi med och älskar människor. . . . Det var när anden fyllde våra hjärtan, då blev det ett överflödigt utav kärlek, så därför har jag sagt många gånger, jag säger det igen, det är svårt att få ihop en ivrig

---

106 Predikan 15:1.

107 Predikan 15:6–8.

108 Predikan 17:11.

109 Predikan 14:6.

110 Josefsson 2005, s. 126f.

111 Land 1995, s. 55ff.

tungotalande människa som samtidigt är elak. Du vet, det är en superkrock någonstans i systemet. Det här att när Anden överflödar, vi får mer av detta, då älskar vi. Då är det kärlek som kommer i våra hjärtan.<sup>112</sup>

### *Saknade trossatser*

I den hittills genomförda analysen har ett antal trossatser identifierats som var förväntade. Viss betoningsförskjutning har konstaterats i förhållande till historiskt material. Utöver dessa teologiska fält finns det några frågor som antingen är helt frånvarande eller har tydligt förändrats i förhållande till hur den tidigare pingströrelsen beskrivits. Den första av dessa är frågor om helande. Det finns inget i predikningarna som uttryckligen behandlar dessa frågor, som historiskt varit mycket viktiga. Det andra fältet är eskatologin. I de flesta beskrivningar av tidig pentekostalism har eskatologin lyfts fram som en av grunderna i det teologiska systemet. William Faupel visar i sin studie hur förväntan på Jesu snara återkomst influerade alla andra teologiska frågor.<sup>113</sup> Eskatologin hos den svenska pingströrelsen har beskrivits på ett motsvarande sätt.<sup>114</sup>

I de här analyserade predikningarna utgör explicita eskatologiska uttalanden en mycket liten del. Än mer intressant är att den inom den tidiga pingströrelsen så tydligt dominerande eskatologiska uppfattningen, Darbyismen,<sup>115</sup> helt lyser med sin frånvaro. Här finns inga darbyistiska referenser i materialet. Eskatologin anas istället på tre andra sätt. För det första genom att tanken på det tillkommande riket ger hopp genom tilliten till försoningen.<sup>116</sup> För det andra att

---

<sup>112</sup> Predikan 14:18–19.

<sup>113</sup> Faupel 1996.

<sup>114</sup> Sahlberg 1977; Josefsson 2005.

<sup>115</sup> Uppkallad efter John Nelson Darby (1800–1882), som utvecklade en inflytelserik lära om vad som ska hända i den yttersta tiden: först ska de troende ryckas upp till himlen, sedan följer vedermodans tid och därefter återkommer Jesus med sin kyrka för att härska i tusen år på jorden. Läran kallas även dispensationalism.

<sup>116</sup> Predikan 06:13.

referenser till Jesu återkomst förankras i bilden av Jesu storhet.<sup>117</sup> För det tredje att förväntan på Jesu återkomst skapar en utmaning till församlingen att redan nu leva i ljuset av det tillkommande rikets ideal.<sup>118</sup>

### *Praktisk kristendom*

I det föregående har pingstpredikan diskuterats i ljuset av trossatser. I spiritualitetsperspektiv är det också viktigt att reflektera över predikningarnas tal om hur tron förväntas ta sig uttryck i handlingsmönster. Det första som konstateras är att predikningarna lägger stor kraft på trons uttryck och att kristendomen blir både en personlig erfarenhet och ett sätt att leva. Just betoningen på aktiv och praktiskt utövad tro är intressant i den svenska kontexten, där tron förväntas vara av mer privat karaktär.<sup>119</sup>

Frågan om praktisk kristendom och att tron förväntas ta sig tydliga uttryck är återkommande i pingströrelsens spiritualitet. I predikningarna är det särskilt tre saker som betonas som grund i talet om praktisk kristendom. För det första finns en uppfattning om att tron alltid har en dimension av uppdrag och tjänst. På ett sätt kan detta länkas till luthersk kallelselära, men med den skillnaden att gränsen mellan andligt och världsligt regemente är mycket svagare. I talet om uppdraget varvas hänvisningar till det vardagliga livet med tydligt andliga praktiker.<sup>120</sup> Här finns också en förankring av den förväntat praktiska kristendomen i andliga erfarenheter och teologiska övertygelser. Man ser den pånyttfödda människan som ”en ny skapelse” som därmed har nya förutsättningar att leva ut tron i vardagen.<sup>121</sup> Till detta kommer betoningen av Anden som kraft för att leva ett liv i tjänst för Gud, som då också är ett liv i tjänst för andra.<sup>122</sup>

---

117 Predikan 14:15.

118 Predikan 16:9.

119 Bromander 2008.

120 Predikan 15:2.

121 Predikan 15:12.

122 Predikan 17:8–10.

För det andra finns en hög värdering av att vara i rörelse och aktivitet, att vara användbar.<sup>123</sup> I predikningarna finns en aktivistisk grundsyn på hela tillvaron. Gud uppfattas som den store aktivisten, som genom hela historien varit aktiv i mötet med sin skapelse och verkat för att hans planer ska komma till stånd. Guds handlande blir en identitetsbärande del av självförståelsen som handlande kristen. Ingenstans i materialet uttrycks en gärningslära där mänsklig aktivitet vinner Guds favör, men återkommande finns en förväntan på att Guds identitet som handlande subjekt ska influera de kristna till att i sin tur bli handlande subjekt.<sup>124</sup> Det kan talas om att vara Guds ”händer och fötter”<sup>125</sup> och att när det kristna livet fördjupas i överlåtelse och helgelse så förväntas det alltid ta sig praktiska uttryck i mission och betjäning i världen.<sup>126</sup>

För det tredje betonas att den praktiska kristendomen i huvudsak är vardaglig. Det handlar alltså inte i första hand om en uppmaning till aktivitet i kyrklig verksamhet. Istället är det i den kristnes vardagliga liv som den praktiska kristendomen ska märkas. Det kan vara i form av en fördjupad förståelse av att hela livet levs inför Gud. Men framför allt förväntas den praktiska kristendomen vara i tjänst för andra människor.<sup>127</sup> Här är det inte de livsavgörande insatserna som betonas utan just att visa omsorg i vardagen. I denna tjänst förväntas de kristna att ”anstränga sig. Att hälsa på någon, vet du, det behöver man inte vara döpt i den heliga Anden för. Att le mot någon kräver inte heller någon större uppenbarelse.”<sup>128</sup>

Hörni, vänner, det är få saker som så gör mig glad som när jag ser ett kristet liv som fungerar ... När man möter den här praktiska vardagskristendomen<sup>129</sup>

---

123 Predikan 14:6.

124 Predikan 16:1.

125 Predikan 15:2.

126 Predikan 14:1–3.

127 Predikan 17:1.

128 Predikan 14:17.

129 Predikan 14:1.

## *Mission*

Bland de handlingsmönster som betonas finns uppmaningen till mission som ett av de främsta. I detta sammanhang menas inte nödvändigtvis internationellt arbete utan att på olika sätt bidra till att kristen tro sprids till nya människor. I pingströrelsens missionsideal smälter flera viktiga saker samman. Betoningen av Jesus och frälsningsfrågorna kombineras med att tron ska ta sig konkreta och praktiska uttryck och allt detta baserat på den enskilda personens relation till Gud.

I de analyserade predikningarna är den första och mest uppenbara dimensionen av detta just uppdraget att vittna om sin tro.<sup>130</sup> Det slås fast att församlingens uppdrag är att förkunna evangelium och att både leva och verka missionalt.<sup>131</sup> Detta uppdrag är församlingens, men i detta sammanhang konstitueras församlingens uppdrag av summan av alla medlemmars uppdrag i ett slags korporativ förståelse. Uppdraget är kyrkans genom att det är alla medlemmars.<sup>132</sup> I Carlssons studie av Lewi Pethrus teologi identifierade han ett instrumentellt sätt att se på människan och uppdraget. Människan kan beskrivas som ”räddad för att rädda andra”.<sup>133</sup> I de här analyserade predikningarna finns liknande synsätt, där den kristne tar emot från Gud för att ge vidare.<sup>134</sup>

Som komplement till en instrumentell förståelse av missionsuppdraget finns starka betoningar av att missionen ska uppfattas som ett naturligt resultat av den inre förvandling som tron innebär. Vittnandet förutsätter att man har något att berätta och missionen förutsätter förankring i starka personliga erfarenheter av den kristna trons kärna. Drivkraften till mission blir i detta synsätt förankringen i tron snarare än lydnaden mot ett uppdrag. Logiken är att den starka personliga erfarenheten sätter den kristne i direkt kontakt med för-

---

130 Predikan 17:8.

131 Predikan 05:3.

132 Predikan 05:11.

133 Carlsson 1990, s. 292f.

134 Predikan 17:14.

soningen som trons kärna, och utifrån en inkarnatorisk soteriologi blir det naturligt att tron gestaltas i vittnesbörd och tjänst.<sup>135</sup>

Även om förkunnelsedimensionen är framträdande i talet om mission betonas det att det också handlar om att gestalta tron i liv och tjänst. Här tas Jesus som exempel på att missionen handlar om att leva i utgivande tjänst för världen.<sup>136</sup> I grunden handlar det om att gestalta den kärlek som uppfattas som evangeliets mest grundläggande värde.<sup>137</sup>

### *Helgelse*

Frågan om mission uppfattas både som uppdrag och identitet, och samma kan sak sägas om helgelsen. Helgelsefrågorna kan sägas vara det andra handlingsmönster som betonas i predikningarna. Först måste konstateras att det finns en utmaning i terminologin. Begreppet helgelse används här för att beskriva det fält som också skulle kunnat kallas andlig utveckling, lärjungaskap, efterföljelse eller de personliga dimensionerna av verkligt kristet liv. Terminologin är vald dels utifrån att begreppet används i predikningarna, dels för att det har använts i tidigare studier för att beskriva liknande dimensioner.

Ibland har pingströrelsen uppfattats ha en betoning på livsstilsfrågor inom vissa sektorer av främst privatmoral.<sup>138</sup> I de här analyserade predikningarna verkar man snarast vara mån om att inte låsa helgelsefrågorna till vissa livsstilsfält eller symbolfrågor. Snarast kan helgelse beskrivas som kristen integritet. Kristet liv förutsätter helgelse, som då i första hand ska förstås som integritet, att vara helgjuten, så att liv och bekännelse hänger samman. Rörelsen förväntas gå inifrån och ut och helgelse uppfattas snarare som ett resultat av ett genuint kristet liv än som ett uppdrag för den kristne.<sup>139</sup>

---

135 Predikan 05:11–14.

136 Predikan 06: 9.

137 Predikan 17:13.

138 Se t.ex. Kennerberg 1996 och Cedersjö 2001.

139 Predikan 14:5 10; 15:6,



En dimension av helgelseförkunnelsen förankras dels i bilden av Gud, dels i människans förhållande till Gud. I detta sammanhang betonas att Gud inte är ”en snäll gubbe som sitter på ett moln [och som man kan] kasta sig på när det är lite bekymmersamt . . . Man gör inte som man vill med Gud, utan Gud, han är Gud.”<sup>140</sup> Detta leder till att helgelseförkunnelsen uppfattas ligga i linje med att ”Gud är helig och hans vrede är upptänd mot synden.”<sup>141</sup>

Helgelsefrågorna kan sägas ha en liknande logik som den som kunde identifieras när det gällde mission. Helgelse blir i detta sammanhang beskrivningen av det sammanhållna liv som bygger på att den personliga erfarenheten av pånyttfödelsen ger nya förutsättningar i livet, att uppfyllelsen av Anden ger kraft att leva i dessa nya förutsättningar och att det kristna livet förväntats ta sig tydliga uttryck.

### *Guds storhet*

En tredje dimension av spiritualitetsanalysen handlar om grundhållningar eller de underliggande livsattityderna. En del av den starka Jesusfokuseringen handlar just om att Gud kommer nära, blir människa och Jesus blir som en vän. I detta ligger förväntan på en personligt baserad relation till Gud. Detta relationellt personliga förhållningssätt till tron kombineras med återkommande referenser till Guds storhet och makt.

Riket är inte människans eller församlingens utan Guds, och därför är också evangeliet byggt på Guds storhet eller suveränitet.<sup>142</sup> När människan utmanas att leva utifrån den personliga relationen är det en relation utifrån tilliten som vilar på Guds storhet. Mitt i ett närmast aktivistiskt förhållningssätt till tron finns även betoningen av Guds storhet och suveränitet.<sup>143</sup> Tilliten till den Gud som uppfat-

---

140 Predikan 14:13.

141 Predikan 06:8.

142 Predikan 05:8.

143 Predikan 05:3.

tas som större leder till både bekännelse och tillbedjan inför dennes storhet.

... någon som spänner över rymder och världar, någon som är visdomen själv och någon som själv är kärleken. Det är den Gud vi bekänner oss till och man gör bara klokt i att falla ner och tillbe och tacka Honom för livets gåva, för frälsningen, för syndernas förlåtelse, för det nya livet, för dopet i den Helige Ande, för systrar och bröder, för goda gåvor som Han har gett oss.<sup>144</sup>

Guds storhet uppfattas också som grund för människans överlåtelse. Inte så att Guds bestämmer över människan eller att det handlar om underkastelse inför en övermäktig Gud. Snarare handlar det om att inför mötet med Guds storhet bör människan inse sitt beroende, inrätta sitt liv i linje med Guds väsen och förankra sin identitet i Gud.<sup>145</sup>

### *Hängivenhet*

Detta sätt att se på den kristna tillvaron ligger i linje med det jag i min avhandling identifierade som pingströrelsens gudslängtan och strävan efter fullhet.<sup>146</sup> Mötet med Guds storhet förväntas leda till respons, och i predikningarna uppmanas åhörarna till hängivenhet i sin tro. Denna hängivenhet bör i första hand bygga på insikten om Guds storhet men också den personliga erfarenheten av Guds närhet. Denna kombination av storhet och närhet förväntas forma hängivenhet. Hängivenheten ska alltså inte främst handla om ett mänskligt tillstånd utan om att leva sitt liv med Guds storhet som en närvarande erfarenhet.<sup>147</sup> Nära kopplat till detta är referenserna till

---

<sup>144</sup> Predikan 16:6.

<sup>145</sup> Predikan 14:4; 16:7

<sup>146</sup> Josefsson 2005, s. 311ff; 337ff.

<sup>147</sup> Predikan 16:12.

Guds seger och möjligheten att få leva sitt liv i denna seger.<sup>148</sup> Detta segerperspektiv har varit utpräglat i pingströrelsens spiritualitet.<sup>149</sup>

Här verkar det som att predikanterna har behov av nyanseringar när det talas om att ”vi varit för kaxiga på fel områden, så att säga. Ibland har vi drivit vissa teser kanske för långt som vi aldrig borde ha gjort”.<sup>150</sup> Segerreferenserna i förhållande till frågan om hängivenhet handlar snarast om att förtrösta på Gud och bära varandra.<sup>151</sup> På ett motsvarande sätt betonas att detta inte handlar om människans förträfflighet, renlevnad eller fullkomlighet utan om att överlåta sig till den Gud som uppfattas som både stor och nära.<sup>152</sup> I detta sammanhang avvisas en alltför antropocentrisk ingång som ställer människans ansträngningar eller erfarenheter i centrum. I stället betonas att det är Gud som är tillvarons och den enskilda människans centrum.<sup>153</sup>

### *Tacksamhet*

Ett särskilt fält i detta sammanhang är uppmaningen till tacksamhet. Människans grundinställning bör enligt predikanterna vara tacksamhet. Inte så att problem ska förtigas, men grundhållningen i mötet med hela existensen bör vara en tacksamhet inte baserad på det människan möter utan på vem tron bekänner att Gud är. I Yngve Brilioths försök att karaktärisera pingströrelsens predikan används begreppet frälsningsfröjd.<sup>154</sup> Det personliga mötet med en stor och närvarande Gud förväntas väcka tacksamhet.<sup>155</sup> Denna förväntan är så grundläggande att människan uppmanas att bestämma sig för att vara del av den.

---

148 Predikan 06:12.

149 Josefsson 2005, s. 338ff.

150 Predikan 16:9.

151 Predikan 06:12; 16:12.

152 Predikan 14:21.

153 Predikan 17:4.

154 Brilioth 1945, s. 246.

155 Predikan 16:12; 17:13.

Vilken församlingsmiljö du än befinner dig i så uppmuntrar jag dig här och nu i dag, ta del i lovsången, lyft dina händer, säg ”Tack, Jesus”. Du kopplar dig med det högre sammanhanget, det blir en del i det tempeltillväxande som sker, också i ditt eget liv men också i Guds församling.<sup>156</sup>

I predikningarna är det ytterligare två grundhållningar som tydligt kommer till uttryck: handlingsbenägenheten och viljan vidare. Undersökningen har tidigare visat ett starkt fokus på att tron ska bli synlig och ta sig praktiska uttryck. Det är uppenbart att pingströrelsens spiritualitet har ett drag av handlingsbenägenhet. Gud själv uppfattas som en handlande Gud och Anden förväntas sätta människan i rörelse. Men handlingsbenägenheten bygger också på att vara redo att ställa sig upp och gå. Här uppmuntras en mentalitet som inte väntar på att alla omständigheter ska vara på plats, men som är redo till handling.<sup>157</sup> I detta finns en spänning mellan å ena sidan att Guds handlande i människan sätter henne i rörelse, å andra sidan den gemensamma mentaliteten av att hela tiden vara beredd till handling.<sup>158</sup> Nära kopplat till detta ligger frågan om människans val och ansvar. Här sägs å ena sidan att det är ”viktigt med det personliga valet. Du väljer och det spelar roll.”<sup>159</sup> Å andra sidan problematiseras en kultur som driver tesen om människans val ”så långt att vi tror att vi existerar genom våra egna val”.<sup>160</sup>

Möjligen ska hela detta fält som rymmer spänningen mellan den fria människans val och hennes tillbedjan inför en stor och suverän Gud förstås i ljuset av några aktuella trender som påverkat pingströrelsen. Det gäller kanske främst inflytandet från internationell reformert teologi, inte minst genom de senaste årens starka liturgiska betoning på lovsång och tillbedjan.<sup>161</sup> Det kanske mest

---

156 Predikan 16:4.

157 Predikan 17:10.

158 Predikan 16:3, 7.

159 Predikan 15:11; 15:1.

160 Predikan 16:2.

161 Fahlgren 2013. Se även t.ex. Smith 2010.

långtgående uttrycket för detta är utvecklingen inom församlingen United i Malmö, som var en pingstförsamling men som genom starka, först reformerta och senare lutherska influenser, lämnade pingströrelsen och blev en församling inom EFS. Möjligen har denna process påverkat betoningen som finns i vissa predikningar angående människans val och ansvar, som ju har legat starkt inbäddat i pingströrelsens teologi om människan.<sup>162</sup>

Som ytterligare en dimension av handlingsbenägenheten ligger drivkraften att gå vidare. Det betonas att man som rörelse vill vara i utveckling och tillväxt, men också att man tillhör den starkt växande grenen av kyrkan.<sup>163</sup> Denna självbild leder inte till att man vill slå av på takten, utan snarare till en betoning av att när man nu beskriver sig som stor, stark och växande så måste man ta ansvar, och att viljan att fortsätta betonas.<sup>164</sup> Viljan vidare grundar sig i den egna rörelsens mentalitet, men också i utmaningen till fördjupat andligt liv och till att utforska den Gud som uppfattas vara större.

Hela vägen, hela tiden. Ett heligt folk som ska förändra världen. Det handlar inte om perfektet, det handlar inte om fullkomlighet. Det handlar om någonting helt annat. Det handlar om överlåtelse och vilja, det handlar om att vara ivrig att få tag på någonting mer i mitt liv.<sup>165</sup>

### *Samhället*

Återkommande i predikningarna finns innehåll om pingströrelsens förhållande till det omkringliggande samhället. Denna aspekt är viktig, dels med tanke på Fahlgrens diskussion om funktionen av rörelsepredikan, dels just utifrån att dessa predikotillfällen kan betraktas som identitetsformande för pingströrelsen.

---

<sup>162</sup> Carlsson 1990, s. 63ff.

<sup>163</sup> Predikan 06:1.

<sup>164</sup> Predikan 5:14.

<sup>165</sup> Predikan 14:21.

Historiskt sett har pingströrelsen uppfattat sig som utanför samhället och rörelsen har odlat denna självbild.<sup>166</sup> Pingströrelsen skulle med Richard Niebuhrs terminologi historiskt kunna beskrivas som *Christ against culture*.<sup>167</sup> Under pingströrelsens hundraåriga historia har placeringen i förhållande till samhället förändrats, och många forskare har identifierat både en uppåtgående trend i rörelsens sociala strata och ett ökat inflytande på den globala scenen.<sup>168</sup> Predikanterna verkar vara medvetna om denna förändring och balanserar mellan att å ena sidan betona pingströrelsens storlek, inflytande och ansvar, å andra sidan församlingen som det annorlunda samhället.<sup>169</sup>

I predikningarna betonas att församlingen är det annorlunda samhället, vilket bygger på dels att man har andra värderingar, dels att grunden för gemenskap är annorlunda.<sup>170</sup> Detta preciseras inte annat än med motiveringar att erfarenheten av frälsningen och uppfyllelsen av Anden ger nya förutsättningar och formar en annan riktning för livet i församlingen.<sup>171</sup> Snarare än att reda ut vad detta innebär slås det fast att "Guds rike är det annorlunda riket".<sup>172</sup>

När samhället ska beskrivas görs det i mörka färger. Samhällsproblem målas upp och bilden av samhället tas som varnande exempel för hur Gud inte har tänkt att världen skulle vara.<sup>173</sup> Det är något som gått sönder, och därför beskrivs både samhället som sådant och livet i detta samhälle som trasigt.<sup>174</sup> Församlingens svar på detta är inte att dra sig undan och odla sitt utanförskap utan att möta samhällets trasighet med kärlek, betjänande och budskapet om en möjlig

---

166 Josefsson 2005.

167 Niebuhr 2001.

168 Martin 2002, s. 167ff.

169 Predikan 05:15; 06:1.

170 Predikan 15:1; 17:6.

171 Predikan 15:7.

172 Predikan 16:3.

173 Predikan 17:3.

174 Predikan 17:8.

upprättelse.<sup>175</sup> I mötet med trasighet, mörker och egoism uppfattas församlingen ha något annat att erbjuda.<sup>176</sup>

[Församlingen är] platsen där man fokuserar på någon annan än sig själv . . . O vad den behövs i det här landet, o vad Guds församling behövs i det här landet!<sup>177</sup>

Tidigare i artikeln har konstaterats att det finns ett skapelseteologiskt drag i förkunnelsen. Grundtanken är att Gud som världens ursprung har lagt ner grundfunktioner och identiteter som går sönder när gudsrelationen inte längre är samhällets utgångspunkt. Detta ligger i linje med den grundläggande skapelseteologiska syn på samhället som Carlsson visar finns i Lewi Pethrus tänkande.<sup>178</sup> I mötet med den uppfattade trasigheten uppmanas inte åhörarna att fly eller gömma sig, men att utifrån identiteten som ”det annorlunda folket” gå ut i samhället för tjänst och förkunnelse. Också detta ligger i linje med Carlssons analys av Pethrus hållning att ”komma så långt ut i samhället som möjligt”.<sup>179</sup> Skulle detta beskrivas i termer hämtade från Dulles ecklesiologiska kategorier framträder en kombination av församlingen som budbärare och som tjänare.<sup>180</sup>

En annan aspekt av förhållandet till det omgivande samhället gäller relationen till andra kyrkor. Också i detta avseende har pingströrelsen historiskt odlat utanförskap och särart. På denna punkt finns tydliga betoningar av kristen enhet, där man kan tala om att Jesus förenar och att ”vi spelar i samma lag”.<sup>181</sup> Den ekumenik som betonas är inte den formella, byggd på organisation eller dokument, utan den enhet som handlar om samhörighet i erfarenheter.<sup>182</sup> Utifrån detta uppmanas

---

175 Predikan 17:12.

176 Predikan 17:6.

177 Predikan 16:4.

178 Carlsson 1990, s. 142ff.

179 Carlsson 1990, s. 200.

180 Dulles 1987.

181 Predikan 17:8.

182 Predikan 06:2.

åhörarna att ta aktiv del i dialog genom att lyssna till andras erfarenheter, men också att veta att ”vi har något att bidra med, något att lära ut”.<sup>183</sup> I detta sammanhang varnas samtidigt för risken att förlora sin identitet i ett samhälle som präglas av pluralism och sekularisering. Uppmaningen här är att vara noga med den egna identiteten som har Jesus i centrum och ”har en fasthet i budskapets kärna”.<sup>184</sup>

## Avslutning

Innan slutsatser av studiens innehåll dras ska några reflektioner över metodfrågor göras. Den första gäller frågan om förhållandet mellan spiritualitet och predikan i ljuset av denna studies fokus på predikans innehåll. Om spiritualitet definieras som det levda religiösa livet, kan ett fokus på predikans innehåll uppfattas som en allt för kognitiv ansats. I grunden delar jag en sådan kritik av studiens upplägg. Detta hade kunnat mötas av att fokus vidgades till att tydligare inkludera frågor om predikans form, dess placering i liturgin och den gudstjänstfirande församlingens respons. Nu har uppgiften varit att studera de innehållsliga betoningarna i nutida pingstpredikan. Spiritualiteten har här använts som ansats, dels för att få ett bredare fokus än ett rent systematisk-teologiskt, dels för att lättare kunna anknyta till min tidigare studie om den historiska pingströrelsen. Därför kan sägas att artikeln snarare studerar den förväntade spiritualiteten än spiritualiteten i sig.

Den andra metodfrågan gäller materialvalet. Jag har argumenterat för att dessa sex predikningar kan betraktas som en samlad kärna av nutida pingstpredikan. Detta byggs på att det är de valda ledarna i samfundet som i den största konferensen talar till rörelsen i en talsituation som kan anses ha linjetalskaraktär. Predikan inom pingströrelsen har olika former, den framförs i regel, som Stävare uttrycker det, inpromptu,<sup>185</sup> och sammanhanget har därför avgörande

---

183 Predikan 05:12.

184 Predikan 16:16.

185 Stävare 2007, s. 89.



inverkan på själva predikan. Detta gör att studiens resultat kanske varit annorlunda med annat material. Det valda materialet kan inte säga något om all predikan inom pingströrelsen, men de resultat som utvunnits ur materialet kan ändå sägas utgöra en kärna av nutida pingstpredikan.

Den tredje metodfrågan gäller de båda begreppen hängivenhets-system och kommunikationsstruktur. I artikelns inledning presenterades kort dessa båda begrepp som redskap för att förstå pingströrelsen. Hängivenhetssystem är ett systemteoretiskt angreppssätt som formats i hög grad utifrån antropologiska utgångspunkter. Kommunikationsstruktur är ett ecklesiologiskt angreppssätt format utifrån kyrkovetenskapen. Dessa båda begreppsfärer tillför var för sig viktiga dimensioner för förståelsen av pingströrelsen, inte minst utifrån den i inledningen beskrivna komplexiteten i samfundets struktur och identitet. Jag skulle vilja pröva en sammansmältning av de båda perspektiven.

Teorin kring hängivenhetssystem utgår från att en grupp konstitueras av de enskilda deltagarnas engagemang. Utgångspunkten är alltså individbaserad för att förstå gemenskapen och samspel och identitet inom denna. Den systemteoretiska ansatsen bygger på att förstå hur de enskildas erfarenheter formas av men samtidigt formar gemenskapen. Man skulle kunna säga att detta är en kongregationalistisk utgångspunkt, men med ett tydligt fokus på ledarnas funktion att forma och upprätthålla den aktuella gemenskapens system för identitet.

När Fahlgren använder begreppet kommunikationsstruktur utifrån analysen av predikan är det ett sätt att beskriva identiteten i pingströrelsen som gemenskap. Utgångspunkten är att gemenskapen formas av ledarnas talade kommunikation i predikan. Gemenskapen inom pingströrelsen är i detta perspektiv ett resultat av en ecklesial handling. Givetvis förutsätts individers mottagande, bejakande och engagemang, men utgångspunkten är i detta perspektiv mer kollektiv än individuell. Med predikan som utgångspunkt riktas också uppmärksamheten främst mot lära och förkunnelse. Man skulle kunna säga att detta är en episkopal utgångspunkt, där

gemenskapen förutsätts formas i den av ämbetet genomförda baspraktiken predikan.

Gemensamt för båda angreppssätten är att ledarens roll kommer i fokus i formandet och upprätthållandet av gemenskapen. Med tanke på pingströrelsens ecklesiologiska profil i skärningspunkten mellan radikal kongregationalism och karismatisk episkopalism skulle en fördjupad studie av pingströrelsens ecklesiologi kunna tjäna som case för metodutveckling, där teorin om hängivenhetssystem kombineras med tankarna om kommunikationsstruktur. Till detta har jag för avsikt att återkomma i en annan artikel.

När nu så metodfrågorna har diskuterats ska här några avslutande slutsatser dras utifrån analysen av de sex predikningar som utgjort studiens material. Den första frågan gäller i vilken grad nutida pingstpredikan kan beskrivas som varande i kontinuitet med eller förändrad i förhållande till rörelsens historia. I Pontus Tunhavs masteruppsats *Pingstspiritualitet i förändring?* används de tre begreppen kontinuitet, förändring och diskontinuitet. Där konstaterar författaren att den tidiga pingströrelsens Jesusfokus kvarstår, men att betoningen av eskatologin försvunnit.<sup>186</sup>

I min egen avhandling om den tidiga pingströrelsens spiritualitet identifierades fem övergripande karaktärsdrag: kristocentrism, restorationism, pragmatism, erfarenhetsbaserad samt drag av självupplevd unicitet.<sup>187</sup> Studien har visat att delar av dessa drag finns tydligt uttryckta i de här analyserade predikningarna medan annat är antingen radikalt förändrat eller i stort sett borta.

Spiritualiteten i predikningarna kan sägas fortsatt vara kristocentrisk med ett tydligt pragmatiskt drag byggt på personliga erfarenheter. I denna del finns en tydlig kontinuitet, där predikanterna dessutom verkar kämpa för att upprätthålla denna kontinuitet. Inom två av de historiskt viktiga områdena, restorationismen och uniciteten, är förhållandet det omvända. När det gäller draget av självupplevd

---

<sup>186</sup> Tunhav 2018, s. 114ff.

<sup>187</sup> Josefsson 2005, s. 361ff.

unicitet och utanförskap är det uppenbart att pingströrelsen är en del av samhället och att man också förstår sig själv som både integrerad i och viktig för samhället. Däremot verkar det vara viktigt att identiteten är förankrad i en annan verklighet som innebär att man tillhör det annorlunda folket.

När det gäller restorationismen finns tydliga referenser till att Bibeln är utgångspunkt, auktoritet och ideal. Däremot finns inga direkta uttalanden som stödjer en restorationistisk syn på historien eller kyrkan. Det innebär också att självbilden av att vara de som till skillnad från andra återupprättar det bibliska idealet har förändrats. I den historiska bilden av pingströrelsens restorationism utgjorde läran om den fria bibliska församlingen en första och viktig byggsten. I de här analyserade predikningarna finns inget som tyder på att man i grunden förändrat sin ecklesiologi, men däremot är retoriken kring den annorlunda. Ett annat fält som var ett mycket framträdande drag i den historiska restorationismen var förväntan på Jesu snara återkomst. På denna punkt är det i de analyserade predikningarna en betydande tystnad och när framtidshoppet omtalas är det med en radikalt annan retorik och annat innehåll. Den historiskt så markerade Darbyismen är i dessa predikningar helt borta.

I det restorationistiska perspektivet fanns även betoningen på att man nu hade fått Anden i fullt mått. Pneumatologin är i dagens predikningar i stora drag densamma som tidigare, med viss nedtoning av tungotal, men tonen i undervisningen är inte exklusivistisk. Den tidigare så utpräglade självbilden byggd på utanförskap och unicitet är till stora delar förändrad. I predikningarna finns inget av att dra sig undan samhället eller de ekumeniska relationerna. Däremot finns delar av retoriken kvar i det att samhället beskrivs i mörka färger och att predikanterna menar att pingströrelsen har en viktig uppgift i både samhälle och ekumenik.

I Fahlgrens studie av Lewi Pethrus predikan använder han den sammanfattande kategoriseringen av pingströrelsens särart från min avhandling: radikaliserings, intensifiering och mobilisering.<sup>188</sup> Fahl-

---

<sup>188</sup> Fahlgren 2006, s. 272. Se även Josefsson 2005, s. 410.

gren studerar en pingstpredikan på 1930-talet och i denna studie är materialet hämtat från 2000-talet.

Den tidiga pingströrelsens radikaliserings av uppfattningar och tolkningar avläser Fahlgren främst i ecklesiologin och betoningen av mönsterbilden, den bibliska församlingen. De här analyserade predikningarna får snarare sägas uppvisa en nyansering av tidigare hållningar.

Den tidiga pingströrelsens intensifiering avläser Fahlgren främst i betoningen av de personliga erfarenheterna av den nödvändiga frälsningen och det pågående andliga livet. De här analyserade predikningarna ger uttryck för en bibehållen betoning av detta, även om uttryck och exempel kan ha förändrats.

Den tidiga pingströrelsens mobilisering avläser Fahlgren främst i betoningen av Andens kraft för tjänst och vittnesbörd. Även på denna punkt uppvisar de här analyserade predikningarna betydande kontinuitet.

Vad blir då slutsatsen i denna studie av spiritualiteten i nutida pingstpredikan uttryckt i pingströrelsens samfundsledares predikningar på Nyhemsveckan? Den korta sammanfattningen är att predikningarna ger uttryck för en i långa stycken bibehållen spiritualitet. Predikningarnas innehåll kan beskrivas som: Jesuscentrerad praktisk kristendom utifrån personliga andliga erfarenheter.

## Summary

Ulrik Josefsson, D.Th.

Director of ALT (Academy for Leadership and Theology), Sweden

E-mail address: [ulrik.josefsson@ALTutbildning.se](mailto:ulrik.josefsson@ALTutbildning.se)

### *Swedish Pentecostal Preaching Today* An Analysis of Sermons Held by Three Pentecostal Leaders at the Nyhem Summer Conference

The Pentecostal Movement in Sweden is one of the bigger free-church denominations in the country. It has a congregational structure led by a superintendent. The summer conference at Nyhem

is the biggest meeting place for the group. Therefore, the object of this article is to analyse sermons held by the superintendents at the Nyhem Conference with the purpose of identifying the theological foundation of the spirituality that characterizes the contemporary Swedish Pentecostal Movement. The material is six sermons by three different superintendents during the period from 2006 to 2017.

Even if the material used in this study consists of sermons, this is more a study of spirituality than of homiletics. In the analysis, some main areas of contemporary Pentecostal spirituality are discussed in the perspective of continuity and change.

The result of the study shows that the contemporary Pentecostal spirituality in some important areas stands in full continuity with its historical roots. Examples of these areas are a focus on the authority of the Bible, the necessity of personal salvation, the longing for an experience of the Spirit, the urge toward mission and the emphasis on a pragmatic and active Christianity.

Two areas show a distinct discontinuity, in both cases with respect to the historical restorationism that was a kind of starting point for the whole theological system. The most obvious is the lack of eschatological references or discussion. Eschatology was one of the most important theological areas in older Pentecostal spirituality, but in this study it is almost totally absent. The other area is the movement's historical self-image of uniqueness and alienation in relation to other Christian groups. Today, a strong connectedness to other Christians and a broader conception of church is expressed.

The main result of the study is a deeper understanding of the contemporary spirituality of the Pentecostal movement in Sweden. This spirituality may be described as a Jesus-centred practical Christianity rooted in personal spiritual experiences.

## Källor och litteratur

- Ahrne, Göran & Peter Svensson, 2015, *Handbok i kvalitativa metoder*. 2:a uppl. Stockholm.
- Alvarsson, Jan-Åke, 2007, "Pingstväckelsens etablering i Sverige". Claes Waern (red.), *Pingströrelsen*. Del 1: *Händelser och utveckling under 1900-talet*. Örebro.
- Alvarsson, Jan-Åke, 2011, "Tillhörighet och medlemskap – ur ett religionsantropologiskt perspektiv". Jan-Åke Alvarsson (red.), *Medlemskap. En tvärvetenskaplig studie av medlemskap i Pingströrelsen*. Uppsala.
- Anderson, Allan, 2004, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge.
- Andreasson, Hans, 2002, *Gripenhet och engagemang. Svenska missionsförbundets identitet speglad genom missionsföreståndarnas predikningar vid generalkonferenserna 1918–1993*. Åbo.
- Andrén, Carl-Gustaf, 1973, "Kristenheten i Sverige". Carl-Gustaf Andrén (red.), *Kyrkokunskap. Bekännelse, struktur, gudstjänst*. 2:a uppl. Lund.
- Barbosa da Silva, Antonio, 1996, "Analys av texter". Bengt Starrin & Per-Gunnar Svensson (red.), *Kvalitativa studier i teori och praktik*, Lund.
- Bergsten, Torsten, 1993, "Samfundsmedvetande och kongregationalism i svensk frikyrklighet". *Kyrkohistorisk årsskrift* 93.
- Bexell, Oloph, 2003, "Kyrkor i Sverige". Stephan Borgehammar, *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*. 3:e förkortade uppl. Uppsala.
- Brilioth, Yngve, 1945, *Predikans historia*. Lund.
- Bromander, Jonas, 2008, "Enköpingsstudien: en religionssociologisk analys". Kajsa Ahlstrand & Göran Gunner, *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm.
- Carlsson, Carl-Gustav, 1990, *Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning*. Diss. Lund.
- Cedersjö, Björn, 2001, *Bortom syndakatalogen. En studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet*. Örebro.
- Denscombe, Martyn, 2017, *The Good Research Guide. For small-scale social research projects*. 6th ed. Milton Keynes.
- Dulles, Avery, 1987, *Models of the Church*. 2nd ed. Dublin.
- Eckerby, Roland, 2007, "'Hur ljuvligt det är att möta'. Pingströrelsens konferenser". Claes Waern (red.), *Pingströrelsen*. Del 2: *Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro.
- Ekenberg, Anders, 2003, "Den heliga mötesplatsen". Stephan Borgehammar (red.), *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*. 3:e förkortade uppl. Uppsala.
- Eldebo, Runar, 1997, *Den ensamma tron. En studie i Frank Mangs predikan*. Örebro
- Fahlgren, Sune, 1994, "Frikyrkligt gudstjänstliv – ett försök till historisk orientering". Sune Fahlgren & Rune Klingert, *I enhetens tecken. Gudstjänsttraditioner och gudstjänstens förnyelse i svenska kyrkor och samfund*, s. 179–192. Örebro.
- Fahlgren, Sune, 2006, *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en eklezial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. Örebro.

- Fahlgren, Sune, 2013, "Från blandad kör till lovsångsteam. Historiska och teologiska perspektiv på frikyrkliga sånggrupper". Stephan Borgehammar (red.), *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk = Svenskt Gudstjänstliv* 88, s. 23–76.
- Faupel, William, 1996, *The Everlasting Gospel. The significance of eschatology in the development of Pentecostal thought*. Sheffield.
- Gadamer, Hans-Georg, 2013, *Truth and method*. London.
- Halldorf, Joel, 2017, *Biskop Lewi Pethrus. Biografi över ett ledarskap. Religion och mångfald i det svenska folkhemmet*. Skellefteå.
- Hollenweger, Walter, 1997 *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Mass.
- Johansson, Göran, 1992, *More blessed to give. A Pentecostal mission to Bolivia in anthropological perspective*. Stockholm.
- Johansson, Göran, 2005, *Särilaregnets tid. Fragment och bilder från Betania – pingstförsamling i och ur tiden*. Sköndal.
- Josefsson, Ulrik, 2005, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Skellefteå.
- Josefsson, Ulrik, 2007, "Det är saligt att samlas i tro". Möten, gudstjänster och samlingar". Claes Waern (red.), *Pingströrelsen. Del 2: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro.
- Kennerberg, Owe, 1996, *Innanför eller utanför. En studie av församlingstukten i nio svenska frikyrkoförsamlingar*. Örebro.
- Krippendorff, Klaus, 2004, *Content analysis. An Introduction to Its Methodology*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA.
- Land, Steven, 1995, "The nature and evidence of spiritual fullness". Robert White (red.), *Endued with Power. The Holy Spirit in the Church*. Nashville, TN.
- Lindberg, Alf, 1991, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Pethrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation*. Lund.
- Martin, David, 2002, *Pentecostalism. The World is Their Parish*. Oxford.
- Martin, Lee Roy (red.), 2015, *Toward a Pentecostal Theology of Preaching*. Cleveland, TN.
- Martling, Carl Henrik, 1973, "Allmän kyrkokunskap". Carl-Gustaf Andrén (red.), *Kyrkokunskap. Bekännelse, struktur, gudstjänst*. 2:a uppl. Lund.
- Moberg, Ulla, 1998, *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling. En kommunikationsetnografisk studie*. Uppsala.
- Niebuhr, Richard, 2001, *Christ and Culture*. San Francisco.
- Pethrus, Lewi, 1942, *I dag lek i morgon tårar. Tankar kring tidsläget*. Stockholm.
- Pétursson, Pétur, 1990, *Från väckelse till samfund. Svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten*. Lund.
- Reed, David, 2002, "Oneness Pentecostalism". Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Maas (red.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI.
- Repstad, Pål, 1999, *Närhet och distans. Kvalitativa metoder i samhällsvetenskap*. 3:e uppl. Lund.

- Rönnerman, Karin (red.), 2004, *Aktionsforskning i praktiken. Erfarenheter och reflektioner*. Lund.
- Sahlberg, Carl-Erik, 1977, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet samhälle 1907–1963*. Lund.
- Selander, Inger, 1980, "O hur saligt att få vandra." *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm.
- Selander, Sven-Åke, 1973, *Den nya sången. Den anglosachsiska väckelsesångens genombrött i Sverige*. Lund.
- Smith, James K. A., 2010, *Letters to a Young Calvinist. An Invitation to the Reformed Tradition*. Grand Rapids, MI.
- Struble, Rhode, 1982, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947*, Stockholm.
- Stävare, Nils-Eije, 2007, "Sekulariseringen förändrade förkunnelsen". Claes Waern (red.), *Pingströrelsen. Del 2: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro.
- Tunhav, Pontus, 2018, *Pingstspiritualitet i förändring?* Masteruppsats vid Ansgar Teologiske Høgskole.
- Wahlström, Magnus, 2007, "Fria församlingar och starka organisationer". Claes Waern (red.), *Pingströrelsen. Del 2: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro.
- Yong, Amos, 2014, *Renewing Christin Theology. Systematics for a Global Christianity*. Waco, TX.



VIKTOR ALDRIN

### Skolavslutningar i kyrkan och spelet om religion i svensk skola

Bibliotheca theologiae practicae, 101. Skellefteå: Artos, 2018. 231 s.

ISBN 978-91-7777-04-1

Diskussioner om skolavslutningar i kyrkan är inget okänt fenomen. Frågan berör inte bara lärare och rektorer utan också präster och andra som tjänstgör i kyrkorna förutom naturligtvis föräldrar och barn. Vid sådana tillfällen spelar musiken en viktig roll – inte bara ”Den blomstertid nu kommer” väcker diskussion, det förekommer ju också annan sång och musik vid skolavslutningarna.

Det kan vara en god förberedelse för sådana diskussioner om man försöker se frågan i ett vidare perspektiv. Viktor Aldrin har skrivit en bok som kan bli till hjälp i sådana sammanhang. Han har forskat i ämnet från olika utgångspunkter och belyser frågan dels i ett historiskt perspektiv, dels utifrån viktiga begrepp som brukar förekomma i debatten, som till exempel kyrkorummets roll och identitet i det offentliga rummet, vad en skolavslutning är i kyrkligt hänseende, om skolavslutningar kan vara diskriminerande. Han visar vidare mot bakgrund av olika undersökningar hur vanliga eller ovanliga skolavslutningar varit under tiden efter 2000 och pekar ut vilka som formulerat styrdokumentet. Allt nyttig kunskap för präster, kyrkomusiker, församlingspedagoger, musiklärare och körledare som planerar och medverkar i skolavslutningar.

I ett par delavsnitt tar Aldrin upp frågor mera specifikt kring psal-

men ”Den blomstertid nu kommer” och redovisar olika sätt att se på musikfrågorna, särskilt debatten om psalmsång som diskriminering vid skolavslutningar.

I bokens båda sista avsnitt behandlas olika tolkningar av synen på barnet och dess ställning i relationen stat–invånare i Sverige. I detta sammanhang väcker Aldrin en viktig fråga för alla som är engagerade i någon form av kyrkomusikalisk verksamhet. I anslutning till forskning om Svenska kyrkans förändrade identitet citerar han från en rapport som behandlar frågan om ”själva kyrkorummet som resurs [kan] betraktas som en möjlig öppning för en samsyn mellan kyrkans intresse att förmedla ett budskap och statens intresse av att inte påtvinga en förkunnelse. [...] Man kan fråga sig om ett principiellt sekulärt offentligt arrangemang i kyrkorummet, såsom en skolavslutning, parallellt kan rymma olika religiösa och sekulära tolkningsmöjligheter? Det är väl troligen så det fungerar i samband med konserter i kyrkorum. Varför skulle det inte kunna vara så vid skolavslutningar? Vissa elever kan uppleva avslutningen som en gudstjänst medan andra kan se det som en allmänt fin och stämningsfylld upplevelse” (s. 197). Vad är det som är kränkande i så fall?

Var och en som är engagerad, direkt eller indirekt, i kyrkomusikalisk verksamhet och konserter i kyrkorum, känner igen frågorna: Hur avväger man kyrkans musikaliska program i hela dess bredd så att både öppenhet och personlig integritet beaktas? Svaren är inte särskilt lätta att finna men Aldrins bok aktualiserar viktiga perspektiv och konkreta tillämpningar som kan vara till nytta i sådana diskussioner.

*Sven-Åke Selander*

TERESA BERGER

## @Worship

### *Liturgical Practices in Digital Worlds*

Liturgy, Worship and Society Series. New York: Routledge, 2018. 146 s.

ISBN 978-1-138-06000-5

I sin bok *Digitalism: När allting är internet* tecknar Pelle Snickars, professor i medie- och kommunikationsvetenskap med inriktning mot digitala humaniora vid Umeå universitet, två typiska narrativ om den digitala tidsåldern. Det ena narrativet fokuserar på rädsla, risker och digitaliseringens negativa konsekvenser. Det andra narrativet fokuserar på möjligheter, framför allt *meningen* med internet, som gärna beskrivs i positiva termer av delande, jämställdhet och demokrati. Dessa två narrativ, det cyberskeptiska och det cyberutopiska, präglar också i hög grad i de senaste två decenniernas teologiska reflexion om digitalisering.

När man får en bok om digitalt förmedlade liturgiska praktiker i sin hand ligger det därför nära till hands att genast försöka placera in den i någon av dessa kategorier: är Teresa Berger skeptiker eller utopiker? Hon inleder boken med att slå fast: hon är varken–eller. Bokens syfte är inte att tala för eller emot digitalt förmedlade liturgiska praktiker, utan att argumentera för hur viktigt det är att teologer studerar och reflekterar över dem, samt ange en modell för hur detta bör gå till. Modellen har tre utgångspunkter, som hon konsekvent tillämpar när hon diskuterar några av den liturgiska teologins ”klassiska” frågor: teologisk antropologi, ecklesiologi, materialitet och sakramenten.

Den första utgångspunkten är att digitalt förmedlade praktiker bör betraktas mot bakgrund av kyrkans historia. Det som vid första anblicken framstår som radikalt nytt är ofta inte det, utan snarare en rekonfiguration av redan existerande praktiker. På så sätt argumenterar Berger för att kristendom alltid har varit ett förmedlat fenomen, i synnerhet liturgi. Den mänskliga rösten, rökelsekaret, elkabeln till högtalaranläggningen eller mobiltelefonen – mötet med levande Gud är alltid förmedlat. Inte heller multi-taskande och distraction är något nytt: ökenfäderna flätade korgar medan de bad

och Johannes Chrysostomos klagade över församlingens bristande uppmärksamhet. Berger ger också en rad exempel på teologiska resurser i kyrkans historia som kan vara till hjälp för att förstå de nutida praktikerna. En sådant är Petrus Damiani (1007–1072), vars reflexioner över eremiters bön blev betydelsefulla för 1900-talets liturgiska rörelse. Damiani menade att prästen vid mässan aldrig ber kyrkans böner ensam, utan att alla bedjande – särskilt i nattvardsbönen – gemensamt deltar i lovsångens offer. Det togs till intäkt för att visa att tanken om lekfolkets deltagande funnits långt tillbaka i kyrkans historia. Samme teolog skulle kunna vara en resurs även för den digitala eran, anser Berger. Damiani frågade sig huruvida eremiter i sin ensamma bönestund kan använda den vanliga liturgins tilltal ”vi”. Hans svar kan kasta ljus över bedjandet som sker med en smart telefon i handen: Absolut! Hela kyrkan är ju genom den helige Ande närvarande i varje liturgi. Det kan inte stå och falla med antalet synliga närvarande vid ett givet tillfälle.

Med det historiska perspektivet blir det, enligt Berger, också tydligt vad som faktiskt är nytt med digitalt förmedlade liturgiska praktiker: omedelbarheten och tillgängligheten.

Den andra utgångspunkten i Bergers modell för reflexion över digitalt förmedlade praktiker är att man bör utgå från praktikerna. Att bara tillämpa etablerade liturgiska kategorier på det digitala rummet är otillräckligt. Istället bör praktikerna tillåtas att utmana etablerade liturgiska begrepp och uppfattningar. Ett exempel är det för den liturgiska rörelsen så viktiga begreppet *actuosa participatio*. Berger skriver (s. 23):

In light of digital media, the notion of active participation as advocated in the twentieth century shows itself to be linked to quintessentially modern construals of the self. Such modern construals privileged images of a self that is stable, bounded, self-determining, unencumbered, and also – though this remains largely hidden – able-bodied, neuro-typical, and dominantly male.

Här går Bergers katolska kontext särskilt tydligt i dagen. Till skillnad från en protestantisk kontext som tenderar att dra åt det cyberutopiska hållet, är den katolska i huvudsak cyberskeptisk med jesuiten Antonio Spadaro som främsta exempel. Hans *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet* från 2014 har snabbt blivit något av ett standardverk, och det är honom Berger hänvisar till när hon menar att den som utgår från ett etablerat teologiskt "facit" aldrig kan komma till någon annan slutledning än att digitalt förmedlade liturgiska praktiker är "too textual, individualistic, detached, disembodied" (*Cybertheology* s. 79). Att hon talar in i en cyberskeptisk kontext blir också tydligt genom att hon gång på gång poängterar att hon inte nödvändigtvis står för en naivt positiv syn på digitala praktiker.

Den tredje och sista utgångspunkten i Bergers modell är partikularitet. Digitala praktiker är inte ett enhetligt fenomen, utan något extremt diversifierat. Hur viktigt det är att ta hänsyn till detta framgår särskilt i kapitlet om digitalt förmedlad eukaristi. Resultatet av diskussionen blir väldigt olika beroende på vilken teknisk plattform som används: Twitter-kommunion är något väsensskilt från firande av eukaristi i en VR-miljö, och dessa båda skiljer sig klart från en live-strömmad mässa. Det är dock inte bara 1) teknikens partikulära egenskaper som är avgörande, utan även 2) den partikulära användaren/deltagaren i liturgin och 3) den partikulära liturgin som är avgörande för hur man kan värdera en viss företeelse. En VR-miljö gör till exempel inte mycket för en som är blind, medan den för en äldre rörelsehindrad person som får möjlighet att "komma in i" sin barndoms kyrka kan betyda oerhört mycket.

För den som önskade enkla, raka svar huruvida digitalt förmedlade liturgiska praktiker är ett hot eller en möjlighet är boken således en besvikelse. Den ger inga sådana. Däremot ger boken en hel rad andra saker som är nog så viktiga. Till att börja med ett starkt upprop för behovet av att studera och reflektera över sådana praktiker. Att detta har relevans i en svensk genomdigitaliserad kontext är uppenbart. Som Berger påpekar: det är inte som att kristna sitter och väntar på vad liturgiforskarna tycker om saken, de praktiserar redan

för fullt. Här finns oerhört mycket att göra! Inte minst eftersom digitala praktiker utmanar teologiska/liturgiska ”självklarheter”. De frågor som uppstår i Bergers katolska kontext är dessutom högaktuella även för kyrkor som Svenska kyrkan och Equmeniakyrkan, vars nya handböcker genomsyras av begrepp som problematiseras genom digitaliseringen, såsom kyrkans gemenskap som Kristi kropp och aktivt deltagande/delaktighet.

För det andra är boken en värdefull följeslagare för den som vill studera och reflektera över digitalt förmedlade praktiker. De tre element som ingår i Bergers modell är återkommande hos forskare som engagerat sig i metodfrågor. Så argumenterar till exempel Tim Hutchings, som forskat om online-kyrkor och som medverkar med ett kapitel i den nyutkomna antologin *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, att såväl positiva som negativa teologiska påståenden om digitala praktiker bör vara partikulära och grundade i praktikerna själva, inte i övergripande teorier om sociala strukturer och beteendemönster. En modell som Bergers gör det alltså möjligt att undvika alltför svepande och generaliserande utsagor baserade på något av de två narrativen om den digitala tidsåldern, och istället kunna göra adekvata och välgrundade värderingar.

Förutom modellen får läsaren en mycket rik och gedigen referenslista, som gör det lätt att ta sig vidare om man vill fördjupa sig i en specifik frågeställning. Läsningen är en fröjd, framställningen är klar och det finns inte ett överflödigt ord. Möjligen kan detta ses som en nackdel. Det är en förhållandevis tunn bok, och som en tysk kollega klagande uttryckte det: ”den kostar ju 1€ per sida!” Som tur är så är den betydligt billigare som – just det – digitalt förmedlad e-bok.

*Frida Mannerfelt*

STEPHEN BURNS

## SCM Studyguide to Liturgy

*Second Edition*

London: SCM Press, 2018. xiii + 219 s. ISBN 978-0-334-05680-5

Även om en bokhylla eller en läshörna inte avslöjar allt om en människa, så berättar den i alla fall en hel del. Det talesättet påmindes jag om när jag läste det engelska bokförlaget SCM Press helt omarbetade kursbok i ämnet liturgi. Inledningsvis räknar författaren Stephen Burns upp sina favoritförfattare och tackar dem (s. i), och i slutet av varje avsnitt i boken finns referenser till böcker som utgör källor till framställningen, men också för vidare studier.

Burns akademiska bokhylla har flera böcker av liturgivetare som vi inte är så bekanta med här i Norden. Namnen avslöjar författarens nuvarande australienska arbetsmiljö, liksom hans stora kontaktnät med forskare i Asien, England och USA som undersöker gudstjänsten ur koloniala, feministiska och ekumeniska perspektiv: Anita Monro, Bryan Cones, Jione Havea, Nicola Slee, Kwok Pui-lan, Robert Gribben, Susanna Snyder.

Även om Burns har sin hemvist i den anglikanska kyrkan, visar referenserna på ett brett intresse för liturgisk förnyelse och liturgisk teologi. *SCM Studyguide to Liturgy* ger därför en gedigen ekumenisk orientering om nutida liturgiska förnyelsesträvanden i olika kristna traditioner. På ett förtjänstfullt sätt lyfter Burns också in feministiska och postkoloniala perspektiv som ofta saknas i teologiska kursböcker på grundnivå.

För närvarande är författaren Stephen Burns professor i liturgisk och praktisk teologi på Trinity College Theological School vid University of Divinity i Melbourne, Australien. Tidigare var han verksam som lärare i liturgik vid Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education i Birmingham, England. Burns publikationer finns tillgängliga på [www.queens.ac.uk/people/consultants/stephen-burns](http://www.queens.ac.uk/people/consultants/stephen-burns)

Stephen Burns var också författare av den tidigare utgåvan av denna bok, som utkom 2006. En jämförelse mellan den gamla och nya

utgåvan visar vad mycket som faktiskt hänt inom liturgivetenskapen på tolv år. Den helt omarbetade boken har ett liknande upplägg som originalet, men allt är uppdaterat och flera nya avsnitt med nytt material har tillkommit.

Det märks att författare undervisar i ämnet. Upplägget är pedagogiskt genomtänkt, och framställningen kräver inga särskilda förkunskaper. Men även den som läst liturgi tidigare finner nya infallsvinklar och ny kunskap.

En stor skillnad mellan utgåvan 2006 och 2018 handlar om liturgikens studieobjekt. År 2006 låg betoningen på *texterna* i agendor och standardiserade kyrkohandböcker och på dessa texters historiska utveckling – och då framför allt i ett snävt brittiskt sammanhang. När jag läste Burns beskrivning av den text-baserade liturgin gick mina tankar till det omfattande förarbete som gjordes till 1986 års kyrkohandbok i Svenska kyrkan. De blå och röda SOU-böckerna beskriver ”liturgiska utvecklingslinjer”, men det mesta är baserat på ett studium av texter, trots att gudstjänst är så mycket mer.

2018 års utgåva av SCM-boken lyfter även fram gudstjänstens icke-textuella dimensioner, som engagerar alla sinnen. Gudstjänst är här ett verb, en händelse på en plats, men varje gudstjänst har dessutom ett vidare globalt sammanhang präglad av mångfald. Viktiga kapitel i boken är därför ”Space and Symbol” (kap. 3), ”Music and Song” (kap. 4) och kap. 5 som ger performativa perspektiv på predikan.

Den här förändringen – från ett ensidigt textfokus i liturgik till något mycket mer – kopplar Burns delvis till teknisk utveckling. Boktryckarkonsten har med tiden gett möjligheter att effektivt standardisera gudstjänstens innehåll, medan den nu pågående digitaliseringen har öppnat för variationer och mångfald.

Ett nyckelord i Burns bok är *delaktighet* och *deltagande*, begrepp som sedan Andra Vatikankonciliet dokument *Sacrosanctum concilium* inte bara präglat den katolska kyrkans strävan efter liturgiska reformer. Ett aktivt deltagande är numera ett ideal i många kyrkosamfund. I bokens första kapitel presenteras flera aspekter på detta ideal, vilket visar att det finns många sätt att delta i en kristen



gudstjänst. Delaktighetsidealet har också tagit färg av andra trender i samtiden, och dess konkreta betydelse beror i hög grad på vilken mening som varje gudstjänstfirare själv ger åt en gudstjänst. Gudstjänstens mening kan också ligga vid sidan om gudstjänstens texter och bortom den officiella tolkningen av dem.

För att ge läsaren möjligheter att bättre förstå liturgiins dynamik introducerar Burns redan i inledningen av boken tre genomgående perspektiv som genomsyrar bokens framställning av gudstjänstens mening. Perspektiven utgår från följande tre positioner (*locations*) i en gudstjänstfirande församling: gudstjänstledarens stol, gudstjänstfiraren i bänken, gudstjänstvärden vid dörren. Varje kapitel belyser mer eller mindre dessa perspektiv, och i slutet av varje kapitel finns en övning för läsaren att dela tankar från "chair, pew, and door".

Ett annat genomgående perspektiv i Burns bok är att han kopplar samman de liturgiska reformerna och förnyelsesträvandena med den pågående missionella förnyelsen i många kyrkosamfund och lokala församlingar, en strävan som i Anglikanska kyrkan kallas för "Mission-shaped church" och "Fresh expressions". Därmed har boken fått "diversity" (mångfald, variation, skillnad) som ett genomgående tema utifrån ett ecklesiologiskt centrum, här kallat "mixed economy of church".

Vad detta konkret innebär för liturigin utvecklas i bokens andra del: "Worship and Mission in a Diverse World". Jag fann kapitel 6 särskilt intressant i detta avseende. Det handlar om att "njuta av mångfald/skillnad", och här görs en intressant analys av rikedomerna av olika stilar och olika innehåll i nutida gudstjänstliv utan att ducka för spänningar och utmaningar.

SCM:s reviderade kursbok ser jag som ett välkommet komplement till den nya kursboken *Kristen gudstjänst* (Artos 2018). Här finns ett internationellt och missionellt perspektiv som också tillhör liturgikens grunder. Däremot saknar jag i den engelska boken de östkyrkliga perspektiven och en introduktion i liturgisk teologi. Men man kan inte få allt i en grundbok.

*Sune Fahlgren*

DAVID FAGERBERG

## Den liturgiska människan

*Alexander Schmemanns vision för kyrkan, gudstjänsten och världen*

Tro & Liv skriftserie, 8. Örebro: Marcus förlag, 2018. 156 s.

ISBN 978-91-7999-688-8

Den ortodoxe teologen Alexander Schmemann (1921–1983) hör till 1900-talets mest inflytelserika teologer. Tillsammans med andra exilryska teologer har han bidragit både med en förnyelse av den ortodoxa teologin och en förmedling av den ortodoxa traditionen till väst. I centrum för Schmemanns teologiska projekt står liturgin, och sökandet efter en liturgisk teologi som förmår förena liturgi, teologi och fromhet, tre sidor av den kristna tron som i den moderna världen tenderat att glida isär.

David Fagerberg är en arvtagare till Schmemanns tänkande i rakt nedstigande led, han doktorerade under Schmemann-lärjungen Aidan Kavanaugh. Han har tidigare bland annat publicerat boken *On Liturgical Asceticism* (2013), som är en av de bästa introduktionerna till den tidiga kristna asketismen jag känner till. Där ger han ökenfädernas undervisning en lättillgänglig form, som samtidigt placerar den tidiga kristna asketismen i dess ursprungliga kontext och öppnar upp för att se dess relevans idag.

Den bok som nu getts ut på svenska bygger på föredrag hållna vid ett Schmemann-symposium på Bjärka-Säby 2017, och utgör rätt långt en introduktion till Schmemanns teologi. Mycket av föredragsformen finns kvar, och boken innehåller därför en del talspråkliga svängar som kan kännas lite konstiga i bokform.

Efter ett fint förord av Ninna Edgardh och en inledning av Peter Halldorf följer fem kapitel som fokuserar på liturgins roll och plats – i teologin, i livet och i världen. Det är ett naturligt grepp – det var också Schmemanns frågor. Men det innebär också att boken ger ett något ofokuserat intryck. I grunden handlar det om det dilemma som den som vill introducera en annan tänkare alltid står inför: På vilket sätt kan jag bidra med något som verkligen tillför något till tänkarens egna böcker? Det finns flera sätt att göra detta: genom

att vara en än bättre pedagog, eller genom att känna till en specifik kontext man vill introducera boken till bättre, till exempel.

Nu är inte Schmemann särskilt svår att läsa, och en bättre introduktion till hans tänkande än han egen klassiska bok *För världens liv*, som finns på svenska, är svår att åstadkomma. Däremot är det en viktig fråga vad man ska göra med Schmemanns attraktiva och inspirerande vision av den liturgiska teologin i exempelvis en svenskkyrklig eller frikyrklig kontext. Den boken väntar ännu på att skrivas. I dessa kyrkotraditioner har liturgin rent faktiskt en annan plats än i den ortodoxa – vad händer när man betraktar dessa kyrkors gudstjänster i ett schmemannskt ljus?

Så Fagerbergs bok fungerar kanske snarast som en introduktion till det landskap som den av Schmemann inspirerade teologin idag utgör. Här finns användbara saker, som bilden av skillnaden mellan ett hjul och en cirkel – en cirkel varken rör sig eller är på väg någonstans – en slående bild av vad som händer när liturgin blir något som i första hand är korrekt och teoretiskt genomtänkt. Det är säkert många som upplevt gudstjänster som mer strävar efter att vara perfekta cirklar än hjul som tar tag i verkligheten och för oss någonstans.

Men här finns också problematiska passager. Inte minst diskussionen om liturgisk teologi och vetenskaplig teologi har allvarliga problem. Inte direkt för att den position Fagerberg utgående från Schmemann tecknar inte skulle vara en seriös möjlighet, till och med ett riktigt gott alternativ – utan för att situationen inom den akademiska teologin i världen beskrivs schablonartat och raljant. Det som sägs stämmer säkert någonstans, men inte överallt, och inget blir bättre av generaliseringar av detta slag.

Samtidigt har visionen om liturgin som teologins källa något viktigt att säga i dagens teologiska diskussion även i de nordiska länderna. När kyrkorna frestas att försöka triangulera fram sin identitet ur policydokument, behövs verktyg för att urskilja på vilket sätt den gemensamma tillbedjan gör kyrkan till kyrka. Fagerberg visar ett sätt att betrakta liturgin som undviker både ett detaljfokuserat ingenjörsperspektiv och ett rent pragmatiskt

”pröva något nytt”-tänkande, både tämligen utbredda i de nordiska kyrkorna.

Här kan Fagerbergs bok fungera som en samtalsöppnare, och det samtalet behöver föras.

*Patrik Hagman*

STINA FALLBERG SUNDMARK (RED.)

## Kristen gudstjänst

### *En introduktion*

Skellefteå: Artos & Norma, 2018. 311 s. ISBN 978-91-7777-060-2

Antologin *Kristen gudstjänst – en introduktion* är ett välkommet tillskott för studenter på grundnivå men även för en bredare allmänhet som vill öka sin kunskap om gudstjänstraditioner i Sverige idag. I tolv kapitel ger redaktören Stina Fallberg Sundmark och ytterligare tio författare en översikt av olika kyrkors traditioner med fokus på gudstjänsten. Anders Ekenberg ger en mycket god inledning och för in läsaren i studiet av den rika värld som gudstjänsten är. Därefter följer kapitel som i huvuddrag redovisar den mångfald av traditioner som finns i Sverige idag. Författarna går igenom romersk-katolska, östkyrkliga, Svenska kyrkans, äldre frikyrkligheters samt pentekostala gudstjänstuttryck. I varje kapitel ges också exempel på variationer och specifika uttryck inom respektive kyrkotraditions olika samfund. Andra halvan av boken innehåller tematiska kapitel med en genomgång av olika sätt att fira gudstjänst, rummets betydelse, materiella perspektiv, gudstjänstmusik, liturgik och ekumenik samt ett kapitel om utmaningar i studiet av liturgi. Genom dessa får läsaren hjälp att jämföra de olika kyrkofamiljernas traditioner. Här lyfts skillnader fram, men också likheter som bidrar till en mer differentierad bild av liturgisk tradition i Sverige, där indelningen i kyrkofamiljer kan nyanseras genom att se att många uttryck och företeelser är gemensamma för flera kyrkotraditioner.

Det tematiska kapitlet ”Liturgin och kyrkornas enhet” av Ninna Edgardh fångade särskilt mitt intresse. Utifrån mina erfarenheter

som församlingspräst i en mångkulturell församling i Svenska kyrkan och som nybliven doktorand i praktisk teologi blir ekumenik ett vägledande tema i denna recension. Edgardh beskriver den liturgiska och den ekumeniska rörelsens betydelse i arbetet för kristen enhet under 1900-talet. Hon tar upp stora internationella ekumeniska möten, men också arbetet i Europa genom Borggådeklarationen och Charta Oecumenica. Självfallet får den ekumeniska gudstjänst som frades i Lunds domkyrka 31 oktober 2016, med lutheraner och katoliker, en framträdande plats. Edgardh anser dock att den ekumeniska konvergensen i liturgin i Sverige under 2000-talet har avstannat. Hon pekar på officiella riktlinjer som ett tecken på enhet men menar samtidigt att mångfalden i det svenska samfundslandskapet och även migration påverkar möjligheten till att kraftsamla kring ekumeniska frågor.

En konsekvens av den ekumeniska rörelsen kan skönjas i deltagandets betydelse i gudstjänsten vilket behandlas av Stephan Borgehammar i artikeln ”Om de många sätten att delta i en gudstjänst”. Han nämner, liksom Edgardh, den liturgiska reformrörelsen under 1900-talet, som också haft betydelse för den ekumeniska rörelsen. Den uppstod inom romersk-katolska kyrkan men spreds vidare till andra kyrkor. Borgehammar menar att reformrörelsen har haft en strävan mot ett aktivt deltagande av lekfolk i gudstjänstssammanhanget. Han nämner att Andra Vatikankonciliet dokument *Sacrosanctum concilium*, Konstitutionen om den heliga liturgin, också påverkade Svenska kyrkans arbete som ledde fram till en ny kyrkohandbok 1986. Här kan vi kanske spåra de förutsättningar som trots allt kan finnas idag för konvergerande uttryck i liturgin, vilka också kan bära frukt för en ekumenisk gräsrotsrörelse även in på 2000-talet som Edgardh säger sig sakna.

Förutsättningar för att förstå ekumeniska utmaningar i dagens Sverige ges också i kapitlet ”Kritiska och konstruktiva utmaningar i studiet av liturgi” av Sven-Erik Brodd, där han bland annat berör sambandet mellan dogmatik, liturgik och kyrkolära. Den klassiska tanken om *lex orandi, lex credendi* (bödens lag är trons lag) är ett sätt att tala om att gudstjänsten inte bara uttrycker en kyrkas lära och

teologi utan att teologi också skapas och utvecklas genom firandet av gudstjänst. Detta görs genom deltagarnas gemensamma bön och liturgiska handlingar. Brodd berör vidare denna informella erfarenhetsbaserade teologiska utveckling men menar att den är relativt utforskad. Dock skriver han att ”Kraften i den erfarenhetsbaserade och ofta traditionsöverskridande gudstjänsten har varit så stark att traditionella konfessionella argument har fått ge vika” (s. 289). Han ger här exempel på att sånger från Taizé, ökenmässor och spelmansmässor är ett resultat av erfarenhetsbaserade teologiska uttryck. Även detta kan benämnas som en del av den ekumeniska rörelsen och en del av det flöde som utbyte mellan olika kyrkliga traditioner kan resultera i.

Bokens upplägg med indelning i både konfessionella beskrivningar och tematiska kapitel ger läsaren en hjälp att se det som skiljer åt och är specifikt för varje tradition, men också olika traditioners likhet och samhörighet. Detta är ett viktigt bidrag i dag, då frågor om särskiljning och identitet respektive sammanhållning är aktuella även i den allmänna samhällsdebatten. De tematiska kapitlen kan hjälpa oss att ana att ekumenik inte enbart är, och kanske aldrig har varit, möten mellan församlingar eller kyrkliga ämbetsbärare. Världsekumenik sker idag inom många församlingar runt om i Sverige, kanske framför allt i Svenska kyrkan och inom frikyrkliga traditioner. Genom migration har många kristna från olika kyrkliga traditioner hittat ett andligt hem i Sverige och många firar idag gudstjänst i för dem nya sammanhang. De bidrar med kroppsliga liturgiska praktiker från sina traditioner såväl som smyckning av kyrkorum och det ger spännande ekumeniska utmaningar. I vilken utsträckning det finns förutsättningar att införliva dessa, delvis nya, uttryck är kanske just en fråga om hur den ekumeniska rörelsen påverkat gudstjänstliv i Sverige, såväl i Svenska kyrkan som i frikyrkor. Kanske kan man i dessa uttryck trots allt spåra en del av den liturgiska konvergens Edgardh säger sig sakna. Men detta liv levs kanske lite under den ”officiella ekumeniska radarn”?

Brodd berör frågor kring just erfarenhetsbaserat och traditionsöverskridande, Edgardh skriver om ekumenik och Borgehammar

om delaktighet i gudstjänsten. Boken kunde berikats av att mer utrymme getts åt det ekumeniska liv som levs dagligen mitt i den gudstjänstfirande församlingen, mellan människor som har sin bakgrund i flera olika kyrkotraditioner. Att det inte får större utrymme är kanske just på grund av att det är tämligen utforskat, i alla fall när det gäller den liturgiska dimensionen, vilket Brodd menar är fallet. År 2000 bildades nätverket ”Framtiden bor hos oss” (FBHO) av medarbetare i Svenska kyrkan som upplevde att nya utmaningar och glädjeämnen blivit tydliga just genom att människor från ett flertal olika traditioner möts i gudstjänst idag. Här finns erfarenhet och kunskap som är ett viktigt bidrag även in i det officiella ekumeniska arbetet. De senaste årens stora migration påverkar redan idag och kommer framöver att påverka gudstjänstliv i Sverige, och en hade önskat att detta getts större utrymme i en antologi om gudstjänst i kyrkor och församlingar på väg in i 2020-talet.

För studenter är det dock viktigt att få en bild av kristen gudstjänst som är möjlig att omfatta. *Kristen gudstjänst – en introduktion* tillhandahåller detta. De tematiska kapitlen ger läsaren en möjlighet att förstå något av den komplexitet och gränsöverskridande mångfald som det kyrkliga landskapet i Sverige idag har. Boken ger fler möjligheter att studera och bidra till en ökad förståelse av gudstjänstutveckling framöver. Dock är det värt att påminna om det som även Sune Fahlgren benämner i slutet av sitt kapitel om pentekostala rörelser. Gudstjänst handlar om det existentiella och djupt mänskliga, och dessa ”dimensioner brukar bli ännu mer påtagliga vid studiebesök än i en läsning av beskrivningar och analyser som denna” (s. 197). Denna bok ger mersmak och skapar förhoppningsvis nyfikenhet att utforska än mer av gudstjänstens rika värld.

*Pernilla Myrelid*

ELEAZAR S. FERNANDEZ (RED.)

## Teaching for a Multifaith World

Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017. xxviii + 220 s.

ISBN 978-1-4082-3974-5

Den tidigare så vanliga och tydliga uppdelningen mellan praktisk teologi och missionsvetenskap, som fungerade smidigt i de kristna länderna i väst, verkar inte längre gälla. Det snabbt pluraliserande religiösa landskapet orsakar en rad problem för de kristna samhällenas pastorala ansvarsområden, särskilt utbildning, ledarskap och själavård. Den relativt nyutkomna volymen *Teaching for a Multifaith World* ("Undervisning för en multireligiös värld"), redigerad av Eleazar S. Fernandez och publicerad av Pickwick Publications år 2017, är en välskriven antologi som bedömer och analyserar pedagogiska problem som uppstår i multireligiösa samhällen samt föreslår lösningar på dem.

I introduktionen till boken hävdar Fernandez att religiös mångfald har blivit lika verklig som biologisk mångfald. Samtidigt har den politiskt präglade offentligheten misslyckats med att erkänna detta faktum, vilket gör det svårt för allmänheten att acceptera det förändrade religiösa landskapet. Som Fernandez observerar, leder det sekulariserade sättet att försöka inestänga religion i den privata sfären till en oengagerad tolerans som gränsar till likgiltighet. Genom en etymologisk analys av ordet "privat" (*privare* på latin betyder "att beröva") beskriver Fernandez hur människor berövas möjlighet att möta varandra, vilket är ett nödvändigt inslag i en gedigen religiös utbildning.

Religiös utbildning och "möte" är de två ledmotiven i alla texter i denna antologi. Som Jennifer Peace noterar i en av texterna, ger omformningen av samhället alltmer skäl till ett skifte, från "om" det borde finnas interreligiös utbildning på olika utbildningsnivåer, till "hur" och "vad" som bör läras ut under sådana kurser.

Boken är avsedd att ge vägledning för undervisning som förbereder för multireligiösa möten i olika situationer. Artiklarna behandlar således undervisning i såväl offentliga skolor som på pastorsseminarier och i teologiska utbildningar. Detta åtföljs av en bredare



granskning av historiska, sociala och kulturella förändringar som har påverkat undervisningen. Författarna föreslår också modeller för utformningen av läroplaner, utveckling av elevernas färdigheter och personlighet, uppmuntran till gästfrihet och samarbete, och stimulans av ”interreligious literacy”. Boken tar slutligen också upp effekterna av en multireligiös miljö på teologisk bildning, själavård, social rättvisa, konst och offentlig kristen förkunnelse (”public ministry”).

Bokens främsta styrka är dess inställning till religionsdialog. I stället för att hamna i ytterligheter, antingen på grund av en alltför stor motvilja mot kontakt med andra religioner, eller en alltför optimistisk pluralistisk hållning som gränsar till ett avvissande av den egna identiteten, rekommenderar författarna i boken ett tillvägagångssätt baserat på två pelare: fördjupad kunskap om sin egen tradition och vad Sheryl A. Kujawa-Holbrook beskriver som ett ”pingstparadigm” – en hållning som möjliggör utflykter utanför den egna gruppens gränser för att söka den helige Andes obegränsade verkan.

Det måste erkännas att boken är skriven av kristna för kristna, vilket hänger samman med dess huvudärende. Som författarna ständigt påpekar är religiös kunskapsöverföring djupt kontextuell: den bör alltid börja i den egna religiösa gemenskapen och uppfordrar till lika mycket kunskap om den andre som om sig själv. I annat fall kommer dialogen att snabbt begränsas av nischer utan djupare innehåll. Således görs en distinktion mellan multireligiöst och interreligiöst arbete. Det förra beskriver bara det faktiska sammanhang i vilket man måste arbeta var dag, medan det senare är något man måste vara medvetet engagerad i.

Men som Fernandez argumenterar i sin egen text, är innehållet i en övertygelse bara början på utbildningen och bör aldrig ses som det enda inslaget i läroplanen. Religion är en ”total livsstil” och kräver därmed en komplicerad förståelse av systemet för att tillhöra, uppträda och tro. Den religiösa utbildningen av individer genom skolor, av församlingar genom predikan och av ledare genom träning bör därför ha en holistisk karaktär, som inkluderar möten med troende

av kött och blod och trosgemenskaper. Teori kan inte förstås utan övning. Innehållet måste stödjas av förmågan att kommunicera. Det är därför som Hess föreslår att lärare inte bara ska inrikta sig på ”läskunnighet” (*literacy*) utan också på ”flyt” (*fluency*) i kommunikationen mellan religiösa själv och religiösa andra.

Därför föreslår boken också ett förnyat tillvägagångssätt för mission, mest uttalat i artikeln av Shanta Premawarhana. Premawarhana hävdar i sin text att traditionell teologi alltför ofta är ineffektiv, inte medför någon förändring eller till och med stöder orättvis politik. För att ändra denna *status quo* finns det ett oerhört behov av att nå människorna på marginalerna – inte för att missionera dem utan tvärtom för att bli missionerade av dem. Som Premawarhana argumenterar, är det bara i kontakt med dem som drabbas av orättvisa som vi kan förstå religionens kontextuella karaktär. Endast på marginalerna kan vi uppleva vad Kujawa-Holbrook kallar ”sakramentet för mänskligt liv” (*the sacrament of human life*), det vill säga mänsklighetens kollektiva och globala karaktär, som innebär att förbättring för en leder till allas förbättring.

Den enda nackdelen med boken är att dess författare omfamnar det pluralistiska paradigmet, som närmar sig religiös mångfald som något att uppskatta, utan att någonsin diskutera det. De betraktar sin egen synvinkel som uppenbar och självklar, vilket i tider av stark polarisering kan ge intryck av att endast prata med ”de redan frälsta”. Det hade varit bättre om författarna givit skäl för sin hållning, eller åtminstone deklarerat den.

Sammanfattningsvis kan boken rekommenderas till alla som antingen är aktiva inom religionsutbildning, engagerade i den interreligiösa dialogen, eller skulle vilja ompröva sin attityd till multi-religiösa och interreligiösa fenomen. Den erbjuder praktiska råd och fallstudier för olika typer av undervisning och ger en praktisk guide till eventuella hinder i processen. Innehållet är förvånansvärt sammanhängande och väl sammanställt för en antologi, men som vanligt med antologier kommer artiklarna att uppfattas som mer eller mindre relevanta beroende på läsarens behov. Det finns en bra balans mellan teologiska och praktiska infallsvinklar, även om både

innehåll och språk ibland blir starkt religiösa, vilket kan upplevas irriterande för personer med en mer sekulär smak.

*Ryszard Bobrowicz*

BENT FLEMMING NIELSEN

På den første dag

*Kirkens liturgi. Oldtid og Middelalder*

Köpenhamn: Eksistensen, 2017. 440 sidor. ISBN: 9788741001456

Bent Flemming Nielsen presenterar i sin nya bok en syntetisk framställning av kyrkans gudstjänstliv från antiken till och med medeltiden. Monografin orienterar sig primärt mot tyskspråkig, engelskspråkig och dansk forskning. Författaren ansluter sig i regel i sin framställning till mittfåran i den tyskspråkiga forskningen.

I monografins inledning problematiserar författaren begreppet gudstjänst och lyfter fram nyare forskningsfynd som ser rituella måltider kring Jesus från Nasaret och i de tidigkristna församlingarna som centrala inslag i församlingslivet in på 200-talet. Det offentliga gudstjänstlivet som senare utvecklades och dominerade rikskyrkan efter Konstantin har sitt ursprung i dessa rituella måltider.

Författaren redogör för forskningshistorien med tyngdpunkt på tyskspråkig och engelskspråkig forskning, men det är frapperande att Anton Baumstark och den komparativa liturgivetenskapen, som dominerar i Italien (t.ex. Juan Mateos, Robert Taft och Stefano Parenti), lyser med sin frånvaro i den forskningshistoriska framställningen.

Monografin är intressant, men ojämn. Den röda tråden är eukaristifirandets utveckling och teologiska tolkning, men svepande utvecklingar görs till botväsendet, kristen initiation, tideböner och kyrkoår.

Man märker att författarens tänkta läsare står i den danska folkkyrkans tradition, vilket motiverar förbigående jämförelse med nutida dansk folkkyrklig protestantism liksom fokus på västkristenheten såsom historisk bakgrund till den danska folkkyrkan.

Författaren tar upp östkristna eukaristiska böner, men lämnar den östkyrkliga traditionen åt sidan efter senantiken för att sedan enbart fokusera på kristenheten i Västeuropa. I vår tid, som präglas av ekumenik, migration och turism, framstår detta som ett förlegat grepp. Östkyrkorna är inte längre en exotisk verklighet förbehållen specialister inom ekumeniken utan en verklighet som vanliga dansk- ar kan möta på, såväl i Danmark som på utlandssemestern.

Författarens föresats att först efter senantiken bortse från öst- kristenheten är inkonsekvent genomförd, eftersom han redan i sin behandling av senantiken tar upp botväsendets utveckling i väst men förbigår i tystnad utvecklingen i öst.

Eftersom det är tydligt att författaren orienterar sig mot kristen antik och medeltid som en liturgi- och teologihistorisk bakgrund till den danska protestantismen hade det varit rimligt att i dispositionen låta framställningen gå fram till det medeltida gudstjänst- livets brytningar och utgångar i konfessionaliseringen som följde på 1500-talets reformationer.

Man får i detta fall inte försumma materialitetshistoriska aspek- ter, som förändringen av gudstjänstlivet som följer på övergången till ett nytt medium: massproduktionen av standardiserade guds- tjänsttexter genom boktryckarkonsten. Detta hade även motiverat en jämförelse med östkristenheten, där övergången från handskrifter till tryckta böcker innebar stora strider när man blev tvungna att standardisera gudstjänsttexten (t.ex. gammalritualisternas schism i Ryssland på 1600-talet).

Man saknar också insikter hämtade från den komparativa litur- givetenskapen, som istället för att fokusera på utvecklingen av olika gudstjänsttyper (t.ex. eukaristifrande och tideböner) i olika geogra- fiska gudstjänstfamiljer lyfter fram vikten av olika gudstjänstmo- ments uppkomst och spridning mellan olika geografiska områden och olika gudstjänsttyper (t.ex. textläsningar, processioner, litanior osv.).

Monografins starkaste sidor ligger i skildringen av rituella mål- tider och eukaristifrande från urkristendomen till senantiken. En annan styrka ligger i genomgången av senantik (primärt latinsk)

och medeltida (enbart latinsk) nattvardsteologi, där man märker författarens bakgrund som systematisk teolog.

*David Heith-Stade*

MARKUS HAGBERG (RED.)

## Kontinuitet och förnyelse

*arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelses årsbok 2017*

Skelefteå: Artos, 2018. 178 s. ISBN 978-91-77770-59-6

I mycket präglades samtal inom Svenska kyrkan under 2017 av två frågor: minnet av reformationens genombrott för 500 år sedan och den delvis emotionellt laddade diskussionen om kyrkohandboken. *Kontinuitet och förnyelse* heter årsboken 2017 för arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse (aKF) och den behandlar inte minst dessa två frågor. Här koncentrerar jag mig på tre bidrag som rör förnyelse av gudstjänstlivet, ett område som traditionellt legat aKF nära.

Men det är frestande att först diskutera Johannes Börjessons idérika inlägg om den lutherska reformationen. Här finns spännande perspektiv. Till dessa hör utmaningar från patriark Fotios på 800-talet. Fotios menar att med kyrkans fullhet bevaras olika stämmor från individuella mödrar och fäder i tron. "Även om våra lärare individuellt kan fela, bildar de tillsammans en 'kör' vars harmoni av olika röster dränker mindre träffsäkra (falska) toner." Så skulle man också kunna se Martin Luther. Hans uppenbara misstag (till exempel antisemitism, bondeupproret) behöver inte hindra att han får en plats i kören av kyrkans lärare. En sådan syn skulle stämma väl överens med Luthers egen hållning. För honom var varje tanke att benämna en kristen eller en kyrka med hans efternamn otänkbar. Även om man idag inte kan vrida klockan tillbaka, är de ekumeniska tankarna från Fotios fruktbara för fortsatt reflektion.

I ett senare skede av Börjessons artikel blir Luthers politiska budskap oklart. Det är tveklöst så att det uppdrag till hela samhället som Luther ålägger varje kristen och kyrkan i sin helhet i senare tid kom att fördunklas och förbigås och detta med svåra följder. Det

drabbade den lutherska teologin särskilt under andra världskriget. Börjessons slutliga vision av kyrkans uppgift i samhället tycks mig otillräckligt beakta det mångreligiösa och mångkulturella samhälle som framträder allt tydligare i dagens Europa.

Till artiklar med tema gudstjänst bör Maria Eckerdals bidrag räknas. Hon skriver om Yngve Brilioths teologi om gudstjänsten. Hennes bidrag bygger i mycket på hennes avhandling om Brilioth med rubriken *En katolsk liturgi för en katolsk kyrka*. Begreppet ”katolsk” ligger uppenbarligen artikelförfattaren varmt om hjärtat. Hon noterar att Brilioth inte använde sig av begreppet katolsk när han talade om kyrkan men menar att detta begrepp idag bäst fångar Brilioths syn. Om det kan man tveka med tanke på de ofta motstridiga innebörder som begreppet katolsk i vår tid är förknippat med.

Brilioths kyrkosyn och syn på liturgi och gudstjänst hänger nära samman. Kyrkan identifieras med nådemedlen, utdelande av ord och sakrament. Mer lutherskt är det svårt att formulera sig. Man skulle önska att Eckerdal tydligare kunde spåra allt det genuint lutherska som i hög grad präglar Brilioths teologi.

I Brilioths kyrkosyn intar nattvarden en central plats. Det är tveklöst korrekt och det är också klart belagt att Brilioth i sin verksamhet, inte minst som domprost i Lund, aktivt bidrog till ett ökat antal tillfällen av nattvardsfirande. Det var kanske inte alldeles ovanligt bland Svenska kyrkans ledare. Biskopen i Lund, som Eckerdal tycks se som motståndare till Brilioths program, yttrade vid sitt första prästmöte i Lund 1926: ”Det finns församlingar, som äro hugnade med goda predikanter, men där Guds hus i alla fall litet besökes. Där åter en god nattvardsfrekvens finnes, där blir församlingen mindre beroende av prästens större eller mindre predikogåvor, och alla kunna ju icke ha samma gåvor. En nattvardsfirande menighet har således större förmåga att vid gudstjänsten hålla sig till det objektiva gudsordet, som i denna alltid frambäres. Därav följer också att en fast kyrklig tradition näppeligen skapas utan att nattvarden kommer att brukas. Om vi nu på många håll kunna glädja oss åt en något stigande gudstjänstfrekvens, så innebär detta en allvarlig vädjan till oss att söka giva nattvarden den detta nådemedel tillkommande platsen.”

(Biskopen ämbetsberättelse: Handlingar rörande prästmötet i Lund den 31 augusti samt 1 och 2 september 1926. Lund 1926, 72f.)

Brilioth hade influerats av anglikanskt kyrkoliv som han mött i tidigt 1920-tal främst i Oxford och Cambridge. Kontrasten till dåtidens liturgi i Svenska kyrkan var stor. På flera sätt kom han själv att bidra till liturgins förnyelse. Han ivrade för en liturgi som kunde vara ett korrektiv mot moderiktningar, som kunde möta människors längtan efter andakt och mystik och som inte längre präglades av "långfredagsstämning" eller av dysterhet, eftersom Gud inte ger "tråkighetens ande".

Sven-Erik Brodd bidrar med en artikel om epiklesen, bönen om Anden i den sakramentala liturgin. Det är snarast en redogörelse för alla de tillfällen i Svenska kyrkans liturgi där på avgörande punkter församlingen ber om Guds Ande. Utförligt skildras epiklesen i nattvardsmässans liturgi, men förtjänstfullt vidgas också perspektivet till bönen om Anden i dopet, konfirmationen, de sjukas smörjelse och vigningshandlingarna.

Teologi och reflektion om Anden hör knappast till det vanliga i Svenska kyrkans tradition och Brodds bidrag är därför särskilt välkommet. Den centrala roll bönen om Anden intar vittnar om mycket, inte minst de perspektiv som stryker under människans mottagande roll i sakrament och sakramentala handlingar. Gud är den som ger, som döper, som viger och tar i anspråk. Men det sker så att säga på Guds villkor. Därför blir bönen om Anden avgörande och fundamental.

Det hade funnits skäl att vidare utveckla den starka förankring hos Martin Luther som begreppet *extra nos* (utanför oss) intar. För Luther är detta själva grunden för människans räddning. Människan kan inte rädda sig själv, hon har att lita på någon *extra nos*. Detta *extra nos* gestaltas i sakramenten med stor tydlighet när någon räcker bröd och vin och vidrör den som ska döpas med vatten. Och genom Guds Ande *extra nos* blir dessa tecken till Guds gåvor, Guds sakrament.

Gunnar Wemans bidrag bär titeln Den goda liturgiska tystnaden. Alldeles i början konstaterar Weman att "den goda tystnaden är en grundläggande beståndsdel i kyrkans gudstjänstliv". Det är en from

förhoppning som knappast svarar mot Svenska kyrkans liturgiska praxis. Man kan dock hoppas att denna artikel kan medverka till att tystnaden blir mer accepterad i den svenska högmässan.

Weman ger en rad perspektiv där tystnaden kan få en roll att öppna nya fönster, nya vidder, nya tankar.

Så som jag ser det finns två omedelbara höjdpunkter i nattvardsmässan, förkunnelsen och mottagandet av nattvardsgåvorna. Efter dessa starka moment borde det vara självklart med ett inslag av tystnad. Själv skulle jag vilja slippa alla anvisningar. Sådana borde hänvisas till agenda, gudstjänstordning eller utdelat blad. De förslag som i artikeln föreslås efter predikan blir vid en söndaglig upprepning lätt slitna och kan snart uppfattas onödiga. Det går överraskande snabbt att få en församling att helt enkelt acceptera några minuters tystnad efter predikan, en tystnad som inte sammanfattas med nya anvisningar utan bryts med trosbekännelsens mäktiga inledning.

Efter kommunionen kan en gemensam tystnad bli dräktig av andlig kraft. Man kan tycka att kommunikanterna haft tillfälle var och en att reflektera och be i tystnad efter den enskilda kommunionen. Men det är en stor skillnad att gemensamt, med hela församlingen, gå in i ett moment av tystnad, i tacksamhet för de gåvor Gud har gett. Återigen helst utan anvisningar och sammanfattningar. Tystnaden bryts bäst med orden "Låt oss be" som inledning till den gemensamma tackbönen.

Om jag får protestera något så gäller det tystnad efter bön om förlåtelse. Skriftermålet i mässan är ett tillfälle att erinras om vår allmänna bristfällighet, men knappast att i detalj rannsaka sig efter enskilda, namngivna synder. En längre tystnad kan indikera att det senare vore önskvärt. Enligt min mening är det mindre pastoralt.

*Martin Lind*



## Att öppna ett slutet rum

### *Självvård och ecklesiologi*

Stockholm: Verbum, 2018. 253 s. ISBN 978-91-526-3739-5

Om recensenten skulle sammanfatta sin syn på syftet med antologin *Att öppna ett slutet rum* med ett enda ord så skulle det vara: "Äntligen!" Äntligen en bok om självvård som vill gå i närkamp med självvårdens teologiska varför, äntligen en bok som reflekterar över självvårdens samband med vad församlingen som helhet är och gör, äntligen en öppning in i det som alltför ofta enbart beskrivits i termer av det slutna rummets enskilda samtal. Äntligen!

Äntligen är också ordet för några av de enskilda bidragen. Här finns en rad texter som länge behövt skrivas. Som Leif Nordenstorms undersökning av hur bikt praktiseras av präster i Svenska kyrkan idag och Gunilla Löf Edbergs översikt över hur självvård definierats och legitimerats i den självvårdslitteratur som lästs av blivande självvårdare under 1900-talet.

Som undertiteln anger så är det ecklesiologi som utgör dörröppnare eller, som redaktörerna Jonas Ideström och Gunilla Löf Edberg själva uttrycker det, det raster man betraktar självvården igenom. På så sätt blir det möjligt att få syn på en rad saker som vanligtvis träder i bakgrunden, till exempel hur avgörande kyrkosyn är för synen på självvård, och hur det sätt som självvård praktiseras på är ett uttryck för vad utövaren tänker att kyrka ska vara. Eller som i Sven-Erik Brodds forskningsöversikt om förhållandet mellan självvård och ecklesiologi, där han lyfter frågor som: Vad är det för slags implicit kyrkosyn som framträder i ekumeniskt organiserade sjukhuskyrkan? Vad blir det för kyrka som framträder när katastrofsjälvvården organiseras uteslutande enligt teorier och praktiker som samhället ställt upp?

Den ecklesiologiska ingången hjälper också författarna att se självvårdande potential i andra kyrkliga verksamheter, och vad det kan ha för betydelse för synen på självvård. Här kan nämnas Jonas Ideström, som utforskar nattvard och gospelkör som handlingar som gör det

perifera centralt och därmed verkar själavårdande; Sara Jacobsson Grip, som i sina intervjuer med människor som hittat en väg till kristen tro och församlingsengagemang sätter fokus på kyrkobyggnadens och församlingssamfundets betydelse i vad hon kallar en relationell teologi; och Mikael Lundmark, som skriver fram hur delaktighet i gudstjänst och församlingsliv kan vara ett led i själavården.

Med ett ecklesiologiskt raster blir det också möjligt att se själavården som ett sakrament. Såväl Löv Edberg som Lundmark utforskar den möjligheten i var för sig mycket intressanta resonemang, som är väl värda att ta upp för diskussion i församlingar och bland själavårdare.

Det ecklesiologiska rastret gör det således möjligt att få syn på en rad mycket viktiga och intressanta saker vad gäller själavård. Samtidigt blir det tydligt, att när man väljer att hålla upp den linsen så är det också sådant som inte får plats i synfältet. Det kan tyckas orättvist att klaga på vad en bok *inte* är, särskilt när den förmår vara så mycket som *Att öppna ett slutet rum* ändå är, men recensenten vill ändå – som ett bidrag till det fortsatta samtalet – lyfta några exempel på vad som hamnat i skymundan med den ecklesiologiska linsen.

Det första exemplet är de som enligt Svenska kyrkans statistik bär en stor del av själavården: diakonerna. Som en av de diakonkandidater som i somras fick i uppdrag att diskutera antologin i sin diakonexamen helt krasst uttryckte det: ”Var sjutton tog vi vägen?!” Att det är en berättigad fråga framgår av Brodds forskningsöversikt, där han noterar att det finns tre linjer i den internationella diskussionen om själavård och församling: (1) dopets betydelse (en döpt har ansvar, en kallelse), (2) en helande gemenskap (samhörighet i och genom den treenige guden) och (3) församlingsdiakonin som förenar det personliga med det sociala. Det sistnämnda perspektivet saknas nästan helt i boken. Cecilia Wadstein är den enda som ens nämner diakoner, en gång kort i samband med att hon räknar upp det treledade ämbetet, och en gång underförstått när hon konstaterar att själavården är kopplad till århundradets stora frågor: rättvisa, mänskliga rättigheter och värdighet.

Möjligen kan ett skäl till detta vara att ingen av författarna i anto-

login är diakon (alla är präster), men recensenten misstänker att en starkt bidragande orsak är att den ecklesiologiska diskursen domineras av teologer från kontexter och traditioner som tänker kyrka i kontrast till samhälle och värld, eller i alla fall som något avskilt (i föreliggande bok teologer som Graham Ward, William T. Cavanaugh och Paul Fiddes). Därtill, som Brodd också konstaterar, så är det en av de vanligaste ingångarna i den ecklesiologiska reflexionen att tänka kyrka som Kristi kropp, som en organisk gemenskap som blir till i gudstjänsten, med starkt fokus på sakrament och därmed på prästämbetet. Då hamnar diakonerna och det samhällstillvända lätt i skymundan. Så är det också just Wadstein, som använder andra teologiska resurser, som i sin text "får syn på" diakoner och samhälle.

Den ecklesiologiska diskursens begränsningar har också betydelse för nästa problem: att viktiga delar av Svenska kyrkans identitet hamnar i skymundan. Författarna skriver uttalat in i den svenskkyrkliga kontexten (med förhoppningen att det ska vara relevant även för andra kyrkor), men ord som "luthersk" och "folkkyrka", som definierar Svenska kyrkan i hennes egna dokument, nämns knappt. Åter är undantaget Wadstein, som via Ignatius av Loyolas tanke "att söka och finna Gud i allt" gör en koppling till Luther. När folkkyrkobegreppet alls tas upp är det i form av den bild som Jan Eckerdal tecknar av Billings folkkyrkotanke i sin avhandling, den kroppslösa "huvudfotingen", som något man vill avgränsa sig ifrån. Endast en av författarna, Jacobsson Grip, nämner att det kanske inte måste vara en motsättning mellan att vara öppen folkkyrka och en plats där människor kan få djupna i sina relationer. Nu skriver visserligen även redaktörerna i inledningen (s. 16) att:

[d]et ecklesiologiska perspektivet innebär inte att vi vänder ryggen mot omvärlden och endast ser in i kyrkans värld. Tvärtom kan ecklesiologin hjälpa oss att se hur kyrkans liv och uttrycksformer är sammanvävda med och förutsätter Guds skapelse. Ecklesiologi och skapelseteologi behöver och bör inte ses som varandras motpoler i ett teologiskt samtal.

Recensenten utgår från att det också gäller sådant som folkkyrko-  
begreppet och Svenska kyrkans lutherska identitet, men i praktiken,  
av antologin som helhet att döma, verkar det dock som att den  
ecklesiologiska ingången bidrar till att dessa saker ändå hamnar i  
radioskugga.

Ytterligare en sak som riskerar att bli osynlig är paradoxalt nog  
själva själavården som det enskilda, avskilda samtalet. Den ecklesio-  
logiska ingången skapar ett slags språklig glidning hos några av för-  
fattarna, där "själavård" träder tillbaka för begreppet "själavårdande  
miljö" och "själavårdande potential", där allt som skapar mening,  
helar, föder tro och hopp och främjar gemenskap verkar vara själa-  
vård. Hur det *enskilda* själavårdssamtalet relaterar till kyrkan som  
helhet och vad det kan betyda för samtalets innehåll hamnar lite  
utanför det ecklesiologiska strålkastarskenet. Här kan man dra en  
parallell till "diakonins dilemma": nästan allt som sker i en försam-  
ling är diakonalt i någon mening, men om allt kan beskrivas som  
diakoni – vad är då diakoni egentligen?

Med detta sagt, så finns det öppningar hos författarna för fler  
linser än den klassiska ecklesiologiska diskursen, inte minst i vad  
några av dem refererar till som relationell ecklesiologi/teologi.  
Ideström och Jacobsson Grip kopplar det till treenigheten som  
en modell för hur mänskliga relationer kan gestaltas, Wadstein  
till Ignatius av Loyolas tanke om att hela skapelsen är ett heligt  
rum. Med sådana linser som kompletterar den ecklesiologiska har  
reflexionen om själavård alla möjligheter att – äntligen! – öppna  
det slutna rummet på allvar.

*Frida Mannerfelt*

HANS RAUN IVERSEN

## Ny praktisk teologi

### *Kristendomen, den enkelte og kirken*

Fredriksberg: Eksistensen forlag, 2018. 490 s. ISBN 978-87-410-0184-5

Danmark har fått en ny lärobok i praktisk teologi. Även om boken avgränsas till det danska området och de kristendomsformer som finns där, kommer inte minst metodavsnitten och de teoretiska diskussionerna att vara användbara långt utanför Danmarks gränser. Den hitintills mest använda läroboken *Praktisk teologi* utkom 1995 med Eberhard Harbsmeier och Hans Raun Iversen som författare. Harbsmeier ansvarade då för delarna om gudstjänst, predikan, kyrkliga handlingar och själavård medan Iversen ansvarade för ekklesiologi, sociologi, mission, diakoni samt koinoinia. När Iversen nu sammanfattar 44 års forskning, bland annat vid Aarhus och Københavns universitet, lägger han helt fokus på de delar som han studerat under hela sitt forskarliv. Författaren har inte fallit för frestelsen att endast revidera och komplettera den tidigare boken. Detta är en helt ny bok som presenteras. Texterna är nyskrivna med större bredd och djup utifrån var forskningen idag befinner sig. Fokus är kristendomens och kyrkans ställning i samhället. Med kristendom menar författaren alla former av kristendom, alltså inte endast den lutherska som kommer till uttryck i den danska folkkyrkan. På samma sätt är författaren nogga med att inte avgränsa kyrkan till folkkyrkan, utan kyrkan är hela den kristna kyrkan, eller i de empiriska avsnitten alla de kristna kyrkor som finns i det pluralistiska danska religiösa landskapet.

*Ny praktisk teologi* är disponerad i sex kapitel, vilka föregås av en femtio sidor lång inledning om den praktiska teologin i teologin och om empiriska studier och fältarbeten i praktisk teologi. Iversen definierar praktisk teologi som en teologisk disciplin vilken utforskar kristendomens praxis och kommunikationsformer i såväl historisk tid som nutid, särskilt gudstjänst, förkunnelse, kyrkliga handlingar, undervisning, själavård och församlingsliv med diakoni och mission. Att den praktiska teologin står i relation till och är ömsesidigt

beroende av andra teologiska discipliner visar författaren med exempel på hur insikter hämtas in och hur forskningsresultat kommer till användning i andra discipliner. Förutsättningarna för en sådan korsbefrukning har ökat sedan 1970- och 1980-talen, då praktiska teologer som Don Browning och Hans van der Ven fått genomslag för sina modeller där empiriska metoder är viktiga beståndsdelar. Empiriska studier leder dock inte till teologiska lösningar, men kan bidra till nya utgångspunkter för teologiska och särskilt praktisk-teologiska lösningar. Visst är det så att den praktiska teologin kanske mer än någon annan teologisk disciplin har förutsättningar att utifrån uppkomna forskningsresultat bidra till det konkreta kyrkliga livet, samtidigt som detta tydligare hade behövt problematiserats, inte minst i en lärobok för blivande kyrkotjänare. Gränsen mellan vetenskapliga studier och diskussioner å ena sidan och användandet av resultaten i en pastoral verklighet å den andra behöver vara tydlig, främst så att inte pastorala önskemål styr upplägg av studier och vetenskapliga diskussioner på ett sådant sätt att resultaten riskerar att bli styrda.

Efter den teoretiska inledningen följer bokens huvuddel i sex kapitel, med en naturlig början med ett kapitel om kyrkokunskap där författaren detaljerat beskriver religionsmodellen och det kyrkliga landskapets historia i Danmark. Relationen mellan stat och kyrka blir här central liksom folkkyrkans organisation och struktur. Ett särskilt avsnitt behandlar folkkyrkans förhållande till staten och folkkyrkans pastorala arbete. Här blir det tydligt att boken är tänkt att användas i en konfessionellt inriktad prästutbildning.

Det andra kapitlet ägnas åt kirkesociologi, vad vi i Sverige benämner religionssociologi. Här behandlas tron, sekulariseringen och religiösa uttryck. Ett viktigt avsnitt är det om sekulariseringen, eftersom vad kyrkor och forskare menar med sekularisering ofta är något oklart. Iversen ansluter sig till Charles Taylors historiska analys av sekulariseringsprocessen och pekar på att sekulariseringen främst ska förstås som religionens frigörelse från staten och statens institutioner samt att religionen förstås som en privatsak. Med sekularisering kan även förstås en minskad religiös aktivitet hos befolk-

ningen. Studier av sekulariseringen behöver alltså innehålla dessa två perspektiv, religionens roll i offentligheten och religionens roll i den enskildes liv. I kapitlet redovisas en rad undersökningar och statistiska resultat som ger en god bild av kyrkans roll hos folket i Danmark under perioden cirka 1980–2010. En mindre utblick görs även mot övriga europeiska länder.

Kapitlet om *martyria* behandlar missionen som ett vittnesbörd om Kristus som den kristna trons förutsättning. Här beskrivs kyrkans missionshistoria och missionsteori såväl i vetenskapliga termer med historisk analys som i praktiska pastorala termer för församlingsarbetet i folkkyrkan. Denna både-och-beskrivning finns även i fjärde kapitlet som behandlar kyrkans diakoni – eller som författaren beskriver diakonin: ”omsorgen for det dyrebare menneskeliv” – liksom i sjunde kapitlet om kallelse och ordination där förhållandet mellan präst och frivilliga behandlas. Ett grepp som är tilltalande eftersom boken är tänkt att användas i utbildningen för blivande kyrkotjänare i folkkyrkan, något som i Danmark sker vid universiteten, inte vid kyrkliga institut som i Sverige. Författaren balanserar skickligt på båda sidor linjen, å ena sidan vetenskapliga resultat och reflektion, å andra sidan förslag på praktiskt kyrkligt pastoralt handlande.

Vad är kyrkan? Hur organiserar sig olika kyrkor i församlingar? Vad är en församling? Det femte kapitlet om *koinonia* handlar om detta. Med början i Nya testamentet ger författaren en exposé över väckelsetiden fram till folkkyrkan och dagens situation i Danmark. Avsnitt om Martin Luthers syn i olika ämnen finns inlagda här och var. Särskilt viktigt är avsnittet om Luther som missionsteolog och diskussionen om hur Grundtvig och Barth relaterat till det.

Efter varje kapitel finns en gedigen litteraturlista. En del av litteraturen återkommer flera gånger. Samtidigt som det finns en poäng i en litteraturlista som direkt visar vilket underlag författaren har haft för just det delämne som avhandlats och var möjlig vidareläsning finns, hade det underlättat för läsaren om en gemensam litteraturlista för boken placerats sist.

Fyrtiofyra års studier i praktisk teologi kombinerad med erfaren-

het av praktiskt kyrkligt liv har gett oss en unik bok. *Ny praktisk teologi* är mycket dansk. Trots detta kan den med behållning läsas av oss som vill veta mer om detta lands speciella situation för kyrkan och särskilt för dess folkkyrka i historia och nutid. Iversens bok är särskilt nyttig att läsa för den som söker en överblick av metoder och teoridiskussion i praktisk-teologisk forskning.

*Jan-Olof Aggedal*

KARIN JOHANNESSON

## Thérèse och Martin

### *Karmel och reformationen i nytt ljus*

Skellefteå: Artos & Norma, 2018. 244 sid. ISBN 978-91-7777-049-7

I det ögonblick då dessa reflektioner över Karin Johannessons nyutkomna bok *Thérèse och Martin. Karmel och reformationen i nytt ljus* skrevs utspelade sig två historiska händelser som kastar ett särskilt ljus över boken: Den ena var valet av efterträdare till Ragnar Persenius på biskopsstolen i Uppsala, vilket vanns av författaren själv. Det bekymmer som är bokens ärende har tidigare artikulerats av just bland andra Persenius.

Den andra händelsen var att relikerna av Thérèse av Lisieux och hennes föräldrar just då befann sig på färd genom Sverige och de övriga nordiska länderna för besök i några av de katolska församlingarna här. Det är vetskapen om relikfärden som givit författaren inspiration till denna bok, åtminstone till att ge den den utformning den nu fått.

Karin Johannesson beskriver insiktsfullt och självkritiskt den inre sekulariseringens stora problem, som Svenska kyrkan idag är drabbad av. Att erkänna att ett bekymmer av detta slag finns är första steget mot en lösning av det och Johannesson föreslår också en fungerande lösning i form av så kallad receptiv ekumenik. Detta innebär att man gör utblickar mot andra traditioner och försöker få syn på vad det finns för hjälp att hämta där. Johannessons förslag är att ta lärdom av de tre helgon från karmelitorden som också blivit kyrko-



lärare i romersk-katolska kyrkan, Thérèse av Lisieux (1873–1897), Teresa av Ávila (1515–1582) och Johannes av Korset (1542–1591). Istället för att enbart söka vägledning hos Martin Luther, får dessa tre bilda dialogpartners till honom över var sitt nyckelbegrepp. Som en referenspunkt infogar Johannesson i varje avsnitt insiktsfulla och välunderrättade reflektioner över bergsbestigningar av olika slag, de lyckosamma och de dödliga, eftersom en andlig utvecklingsprocess ofta liknas vid en bergsbestigning.

Den inre sekulariseringen karaktäriseras, skriver Johannesson, av en kollektiv glömska och språkförlust. Vi förmår inte alltid längre ta del av den nedärvda vägledningen från tidigare generationer och kyrkans företrädare försvarar för de språklösa att lära sig kyrkans språk och berättelser därför att de är rädda att bli missförstådda. Detta har Johannesson tidigare tagit upp. Nu sätter hon istället ett annat karaktärsdrag i fokus, nämligen den uppgivenhet som får människor att tveka om det överhuvudtaget är mödan värt att gripa sig an en kamp för andlig växt. När man står i en evangelisk-luthersk tradition kan denna uppgivenhet drabba extra hårt. Den lutherska kyrkan lär att människan aldrig på något sätt kan göra något för att komma närmare Gud och få en fungerande gudsrelation. Det vore nämligen utslag av den gärningsrättfärdighet som Luther så tydligt tog avstånd ifrån, dvs. att man skulle kunna utföra handlingar i syfte att komma närmare Gud och komma till himlen. Om inte Gud av nåd skänker människan en tro, genom vilken hon sedan blir rättfärdiggjord, kan hon inte ens säga Ja till Gud av egen kraft. Gud ensam gör allt. Den lutherske kristne är en passiv mottagare och får därför ofta svårt att gestalta levd kristen tro.

Denna handlingsförklaring får emellertid i Svenska kyrkan ibland även sin motsats gestaltad. Vissa satsar mer än friskt på sitt andliga välmående och deltar i meditationer, retreatar och pilgrimsvandringar i sökandet efter livets mening. Ibland blir detta ren gärningsrättfärdighet, men utan att något djup nås.

Här menar Karin Johannesson att karmelitordens tre företrädare kan bli livgivande dialogpartners för att hitta fruktbara fromhetsuttryck och en sund andlig träning som inte tappar över i gärningsrätt-

färdighet, men som leder till en djupare gudsrelation. Att klättra i berg kan ge den dödliga höjdsjukan som totalt slår ut omdömet och gör att vi faller, men klättrar vi klokt och undviker toppfebern blir en fullbordad klättring något att kämpa för. Dess strapatser får oss att växa som människor och de svårigheter vi utsätts för gör det lätt att be. Den nära Kristusrelation som då uppstår är, menar Johannesson, det enda som kan bryta den inre sekulariseringen.

Efter ett intressant avsnitt om bergens betydelse i Bibeln och i kristendomens historia följer de tre kyrkolärarna med var sitt avsnitt, där dialogen med Luther förs.

Först är Thérèse av Lisieux, eller Thérèse av Jesusbarnet, som hennes klosteramn blev, eller ”lilla Thérèse”, som hon själv gärna ville kallas. Hennes nyckelbegrepp är nåden. Thérèse erkänner sig liten och oförmögen att själv klättra uppåt. Hon inser att Jesu armar måste vara hennes hiss. Vad Johannesson kallar Thérèses reformatoriska insikt, är att människan måste låta sig tömmas för att kunna ta emot mer av Guds nåd. Thérèse intresserar sig däremot inte, som Luther, för vem som gör vad i relationen mellan Gud och människa. Denna tillitsfulla överlåtelse är alltså ”den lilla vägen” som Thérèse rekommenderar, för om Guds kärlek fyller oss, kan vi få låna den kärleken att älska våra medmänniskor med, när vi inte förmår älska av egen kraft. Johannesson pekar på att ”Thérèse kan hjälpa oss som står i en evangelisk-luthersk tradition att upptäcka mer av nådens handlingsutrymme” (s. 94).

Nästa kapitel ägnas Teresa av Ávila eller Teresa av Jesus, som hon hette i klostret. Hennes nyckelbegrepp är Jesus Kristus. Eftersom hon är en av kyrkohistoriens intressantaste mystiker, diskuteras här vad en mystik upplevelse är och hur man sett på det genom åren, samt i vilken utsträckning Luther anknöt till mystiska traditioner. Teresa var själv en reformator och fick uppdraget av Jesus själv. Liksom Luther reagerade hon mot avarter i kyrkan, särskilt inom den egna orden, och hon genomförde en djupgående reformation av den. Johannesson menar att både Teresa och Luther ”demokratiserar mystiken”. Alla människor har lika stort tillträde till gemenskapen med Kristus, anser de båda. Teresa betonar också att

den andliga träningen, gestaltad i *Den inre borgen*, vandrigen mot en större närhet till Kristus, har sina svårigheter. Alla har sina kors att fanna. Johannesson påpekar att Teresa kan hjälpa oss att komma ur den moderna villfarelsen att mystik och andliga övningar alltid bara är harmoniska och att kunna möta de svåra passagera i den andliga utvecklingen.

Sist av de tre kyrkolärarna kommer Johannes av Korset. Hans nyckelbegrepp är tron. Johannes skriver att växande i tro kan vara förenat med nattsvarta perioder där Gud rycker undan mattan för den troende. Johannesson gör en pedagogisk liknelse med datasupporten, som tar över kontrollen över datorn. Man får se pekaren röra sig över skärmen utan att kunna göra något, men just då är det som människans tro uppdateras till en bättre version. I samma anda som Luther menar Johannes att människan passivt ska vänta medan denna uppdatering pågår, alltså under det han kallar "själens dunkla natt". Vi kan inte själva åstadkomma vår mognad om inte Gud ingriper och hjälper oss. Johannesson skriver att hon tack vare Johannes tror att om Gud kan bära en människa genom mörkret och föra henne närmare sig, kan han också göra det med en kyrka som upplever nattsvarta perioder och låta det besvärliga bära frukt.

I bokens avslutande del beskrivs bland annat den inre sekulariseringen, som går hand i hand med ett växande intresse för andlighet. Framför allt fokuserar Johannesson på det paradigmskifte som forskarna kallat "den subjektiva vändningen", där varje människa är sin egen auktoritet. Detta skifte menar forskarna har varit mer genomgripande än den protestantiska reformationen. De kyrkor som inte förmår anpassa sig till de nya förutsättningarna förutspås dö ut. I värsta riskzonen ligger de kyrkor som försöker passa alla. Där talas mycket om kärlek, människovärde och samhällsansvar, medan det himmelska får stå tillbaka. Moraliserande fostringsförsök blir ofta resultatet och det passar inte självständigt tänkande människor. Johannesson bekräftar att forskarnas analyser stämmer med Svenska kyrkans egna.

Karin Johannesson ser två stora utmaningar: Den första är att inte

möta sökande människor med en billig nåd, som varken ställer krav eller leder till efterföljelse, utan att uppmuntra människor att våga påbörja sin inre resa, att ”ta äventyrslusten på allvar och styra den åt rätt håll” (s. 224). Den andra utmaningen är att undvika ”andlig SPA-verksamhet” (s. 224) och rikta entusiasmen mot Gud, men också vara ärlig med att svårigheter möter en allvarligt menande pilgrim. Man måste få människor att se att de behöver nåden, Kristus och tron för att lyckas.

Johannessonns lösning är således att med hjälp av karmeliterna ta ut kompassriktningen, fullt medveten om att den evangelisk-lutherska rättfärdiggörelseläran då kommer att förstås en aning anorlunda. Betoningarna kommer att förskjutas något, men i enlighet med Luther säger karmeliterna att allt är nåd, att man inte kan gå förbi Jesus på vägen till Gud och att vi måste ”famna korset”. Johannesson redovisar att hon också är medveten om skillnaderna mellan Luther och de andra, men landar i att den receptiva ekumeniken, där Svenska kyrkan tar hjälp av det hon har gemensamt med Karmel, är en framkomlig väg.

Karin Johannesson har i denna mycket kunniga och välskrivna bok visat att det finns något som på djupet gräver sig under samskilda- och traditionsgränser och att vi där i djupet av det allra väsentligaste, i närkontakten med Gud, inte skiljer oss så mycket från varandra som man vid ett ytligt betraktande kan luras att tro. Hon uttrycker sig boken igenom både ömsint och sakligt och ger intryck av att mycket ärligt söka efter en hållbar lösning.

Det finns inte många invändningar att göra mot en så briljant bok, utom att man kanske kunnat önska en tydligare disposition av de tre kapitlen om Thérèse, Teresa och Johannes. Dessa är långa och som läsare är det lite svårt att få grepp om deras struktur, eftersom de alla har en lång, flerdelad inledning innan de når fram till kapitlets huvudperson. Först i slutet blir tanken med varje kapitel tydlig. Dock framstår den då som mycket god och förstås så att säga baklänges.

Användningen och översättningen av ett ord måste rättas: *passio* är ett substantiv som på latin betyder ”lidande” och inte ”passivt”, som felaktigt anges på s. 172.

Den intresserade läsaren borde också ha fått möjlighet att direkt finna boken *Stages of Faith* (1981) där James W. Fowler beskriver sin trosutvecklingsmodell, utan att gå omvägen via Göran Bergstrands bok *Från naivitet till naivitet* (1990), som Johannesson själv väljer att göra (s. 160–166). Fowlers bok hade kunnat anges ändå.

Allra sist i boken föreslås tio teman med tillhörande frågor som diskussionsunderlag. Detta är ett förnämligt initiativ som underlättar för de enskilda församlingarnas fördjupande tänkande kring den problematik som synliggjorts i boken. Att föra samtal om detta torde vara mycket värdefullt. En invändning angående temat om våra förebilder är dock att evangelisk-luthersk tradition är mindre benägen att lyfta fram helgonen och att det därför sällan görs. Detta känner förstås författaren till, men kanske borde det framhållas att Augsburgska bekännelsen, en av Svenska kyrkans bekännelse-skrifter, faktiskt ger utrymme för att mer aktivt använda helgonen som goda förebilder. Genom denna bok har nu tre av dem blivit mer kända.

*Thérèse och Martin* är en mycket angelägen bok, som verkligen behöver läsas och tas på allvar. Det är stort av Karin Johannesson att erkänna att Svenska kyrkan behöver hjälp med att få bukt med den inre sekulariseringen och det är ännu mer ekumeniskt storsinnat att föreslå att hjälpen ska fås genom att betrakta några av de reformatorer som blev kvar i katolska kyrkan – för visst kan vi se att det går att få hjälp den vägen, visst behöver Martin Thérèse.

*Katarina Hallqvist*

## Martin Luthers egna toner och ord om musik

*Källtexter rörande musiken i Wittenbergreformationen  
i översättning med kommentar och analys*

Skellefteå: Artos, 2017. 144 s. ISBN 978-91-7777-032-9

Vad har musiken i sig själv, som eget uttryck? Ger orden kraft åt musiken, klär musiken orden med toner, eller hör ord och musik samman, som delar av en helhet? På femtonhundratalet var det en självklarhet att musiken har en egen inneboende kraft, den att stämma människan i harmoni.

Mattias Lundberg, professor i musikvetenskap i Uppsala, har lyckats med konststycket att skriva gediget på 144 sidor om Luthers syn på musiken. *Martin Luthers egna toner och ord om musik* är utgiven då högtidlighållandet av reformationen pågick som bäst, med Luthers offentliggörande av sina 95 tester mot systemet med avlatshandel i starkt minne.

Skulle vi välja att högtidlighålla musikalisk och liturgisk utveckling kopplad till Luther hade tidpunkten blivit en annan, påpekar författaren i sitt förord. Han lyfter istället fram hur perioden 1520–1540 omformade liturgi och musik så, att den också kom att prägla musikutvecklingen in i våra dagar.

Bokens första huvuddel innehåller en överblick över utmärkande drag i Luthers musikaliska teori, praxis och reflexion. Luther är så ofta citerad och använd att han är välkänd. Det innebär också att han både är tillskriven sådant han sagt och gjort, och sådant han faktiskt inte har sagt och gjort. Lundberg reder i begreppen och historien. Att se Luther som musiker och musikteoretiker öppnar ett i hög grad utforskat landskap.

Fem artiklar som behandlar forskning om Luther och musiken ger förnyad kunskap. I den första, "Luther och musiken – ett föränderligt forskningsfält", uppmärksammas hur tidigare okända källor ändrar bilden av det vi trodde vi visste, för den som tolkar Luther gör det påverkad av sin egen kontext. Lundberg tar upp lutherforskaren Robin Leaver som betonar att traditionstolkningen i den eng-

elskspråkiga litteraturen har förts vidare av många med reformert bakgrund och detta har färgat tolkningen.

I den andra artikeln, ”Luthers spekulativa musikteori”, beskriver Lundberg hur tanken att musiken kan få bibelordet att tränga in hjärtat går tillbaka till Platon. Musiken stämmer människan efter det högsta goda hos Gud och är inte alls en balans mellan känslor, som har hävdats i musikteori från 1600-talet. Luther uttrycker det däremot distinkt; dålig musik stämmer inte själ och hjärta fel, den är verkningslös. Musiken existerade från skapelsens början. Den stämmer människan i harmoni med Gud. Den blir förnimbar och levande när vi nås av specifika toner.

När Luther uttalar sig om musikens roll är det inget revolutionerande nytt, han är barn av sin tid och hans musikteori ”går direkt in i en senantik och medeltida tradition som löper som en perenn växt genom västerländsk musikteori, kosmologi och teologi”. Detta är en av Lundbergs vackraste och mest klagörande meningar, om jag får säga min mening.

I den tredje artikeln, ”Luthers värderande och kritiska anmärkningar om musik”, klagör Lundberg hur Luther kunde vara kritisk till memorerad sång och recitation samtidigt som utantill var ett honnorsord för honom i liturgin. Konstfärdighet och kunskap, elegans och frihet var för Luther nödvändiga förtecken för musiken. Tonsättaren Josquin des Prez var en förebild: ”Josquin är noternas mästare, för de måste lyda honom, de andra kormästarna måste lyda noterna”.

I den fjärde artikeln, ”Att skapa är att ständigt göra nytt’: Luthers adaptationer, kompositioner och liturgiska texter”, har jag roligt när jag läser om Luther som ”melopoet”. Det för mina tankar till att skriva för melodifestivalen. Lundberg påpekar att uttrycket betyder diktarmusiker, men ändå, det öppnar min förståelse på ett lustfyllt sätt för hur Luther skrev ord och toner in i sin egen tid. Att Luther var en kvalificerad musiker var inte så speciellt, men hans sätt att teologiskt reflektera och förhålla sig till musiken som både kosmisk princip och klingande praxis var unik.

Att sjunga på folkspråket vid högtider var ett utbrett fenomen under medeltiden. Lundberg tar upp hur Luther vidareutvecklade denna

delaktighet i den liturgiska kontexten och med större eftertänksamhet än den rättframhet som Luther ofta har förknippats med. En förtjänstfull tabell ger också en bra översikt över Luthers psalmer.

I den femte artikeln, ”Hur Luthers musik och musiktexter uttolkas i evangelisk tradition”, lyfter Lundberg fram musiken som ett rituellt ämbete jämförbart med det pastoral och kateketiska. Han efterlyser mera av interaktion mellan systematisk och historisk lutherforskning i framtiden.

Bokens andra huvuddel återger ett urval översättningar av Luthers texter som på olika sätt berör musik, med korta textkommentarer. Texter av Luther som tidigare endast varit tillgängliga på latin, tyska och engelska blir här tillgängliga på svenska. Lundberg poängterar att Psaltarpsalmerna är förebilder för Luther i såväl bearbetning som nydiktning av psalm.

Mattias Lundberg har vaskat fram guldklimpar ur ett stort material, han ger historiska och musikteoretiska perspektiv såväl som många gånger nya primära översättningar till svenska. Jag hade en farhåga att jag som teolog skulle ha svårt att hänga med i det musikteoretiska innehållet, men Lundberg har en lysande förmåga att måla övergripande utan hindrande termer och detaljer.

Boken inbjuder till fördjupad läsning och breddad kunskap. Det märks att Lundberg är fascinerad av Luther som en av de mest betydelsefulla musikkörfattarna i hela den nordeuropeiska kulturhistorien intill modern tid. Han har en stor lutherkunskap som här kommer till sin rätt.

Musiken för en femtonhundredatalsmänniska sågs som en gåva från Gud, som en hjälp att leva i harmoni. I den kontexten levde och verkade Luther. När Lundberg beskriver musikens betydelse för Luther framstår musiken som konstituerande för gudstjänsten. För Luther var det inte tänkbart med en helt läst gudstjänst. Musiken gör att det blir gudstjänst – en tes att smaka på, utforska och se konsekvenser av in i vår tid och okänd framtid. Musiken är ett gränsöverskridande språk som öppnar dörrar och sänker trösklar, den når djup vi inte hittar själva. Musiken och orden hjälper oss att berätta vår verklighet.

Så gärna jag hade velat ha ett samtal med Luther om musiken och



orden, om hur de hör samman och påverkar varandra, och mig, om musikens egen kraft bortom människans förstånd. Författarens intention med *Martin Luthers egna toner och ord om musik* är ”att bidra till vidare diskussion av Luther och musiken i vår tid, och i framtiden”. Kanske är det ändå möjligt att fortsätta dialogen med Luther, indirekt, genom människor i min egen tid. Det blir jag uppmuntrad till.

Lundberg har tagit ett samlat grepp på texter som han utforskat under lång tid, texter som är angelägna för honom. Så blir boken också angelägen för mig som läsare.

Av all tänkbar jordens fröjd  
är ingen enda mer upphöjd  
än den jag ger att högt sig svinga  
med många sköna stämmor klinga.

Ej missmod eller tankar tunga  
bestå när människor samman sjunga.

All ilska, hat och misskund rå  
de vika strax ur hjärtats vrå.

Avund, oro, vad vi lida  
viker hädan från vår sida.

(Ur Lundbergs översättning av Luthers dikt *Frau Musica*,  
s. 101 f.)

*Kerstin Hesslefors Persson*

ARNE OLSSON

## Förnyelse, förbistring, försoning

*En studie av vitaliseringsrörelser och ekumenisk  
utveckling på fem sydsvenska orter 1970–2015*

Bibliotheca Theologiae Practicae, 100. Skellefteå: Artos, 2018. 554 s.

ISBN 978-91-7777-040-4

Undertiteln på Arne Olssons avhandling lyder *En studie av vitaliseringsrörelser och ekumenisk utveckling på fem sydsvenska orter 1970–2015*. Den berättar att studiens undersökningsobjekt är två: vitaliseringsrörelser

samt ekumenisk utveckling. Avhandlingen skildrar det kyrkliga livet i fem städer, med särskilt fokus på nya rörelser inom kyrkorna och de slitningar de ger upphov till. Detta är en studie av relevans för modern svensk kyrkohistoria, ekumenik, religionssociologi och praktisk teologi – det sistnämnda är ämnet inom vilket studien är genomförd.

Vitaliseringsrörelse är Olssons analysbegrepp för det som på kyrkligt tungomål (objektsspråk) ofta kallas väckelse- eller förnyelserörelser. Olsson söker en vetenskaplig definition av den här typen av rörelse (s. 78, 89), och knyter i detta syfte an till antropologen F. C. Wallace definition av revitaliseringsrörelser. Wallace definierar detta som ”en avsiktlig, organiserad, medveten strävan hos medlemmar i ett samhälle att bygga upp en mer tillfredsställande kultur” (s. 28, 82). Olsson själv väljer bort Wallaces re- (”åter”) och kallar dessa rörelser för enbart *vitaliseringsrörelser* (s. 29). I övrigt övertar han Wallaces definition av fenomenet.

I dialog med antropologer som Edith och Victor Turner och Arnold van Gennep, samt baserat på sitt undersökningsmaterial, utvecklar Olsson en modell för vitaliseringsrörelsers utveckling. Detta blir analysmodellen för hans undersökning av vitaliseringsrörelser (kap. 3.3.1).

En vitaliseringsrörelse genomgår, menar Olsson, generellt tre faser (kap. 3.3) Den första fasen är ett missnöje med sakernas tillstånd i den kultur eller det sammanhang (den församling) där man befinner sig. Denna fas kallas *otålighet och stress*. Detta resulterar i ett förnyelsearbete genom uttryck eller ordningar som inte accepteras av alla, men som får efterföljare och sympatisörer. Steg två kallas *utanförskap*, och syftar på det främlingskap som ”kan utvecklas” (s. 85) – det vill säga ofta, men inte alltid – i relationen mellan den gamla gemenskapen och det nya som tar form. Vitaliseringsrörelsen utvecklar beteenden som den gamla församlingen inte förstår eller känner obehag inför, vilket skapar en distans, i värsta fall splittring. Den tredje fasen, slutligen, kallas återkomst och sker genom att den grupp som lämnade eller utestängdes återvänder. Men det kan vara så att en vitaliseringsrörelse inte når fram till den tredje fasen, så att skilsmässan blir definitiv.

Denna modell har författaren använt för att identifiera och analysera 100 vitaliseringsrörelser som uppkommit åren 1970–2015 på fem svenska orter: Borås, Halmstad, Hjälmseby, Oskarshamn och Uddevalla. Dessa hundra rörelser utgör avhandlingens empiri (s. 67). Information om vitaliseringsrörelserna har i första hand samlats in genom intervjuer, men ibland har underlaget kompletterats med t.ex. arkivmaterial eller deltagande observation. Antalet intervjuer har varit 108, och antalet informanter 121. 75 % av de intervjuade tillhör ledarskapet i församlingar eller vitaliseringsrörelsen. Målet har varit att ”skapa narrativ” (s. 63) för de olika orterna, och dessa narrativ presenteras i fem appendix i slutet av avhandlingen (s. 371–535). Informanterna har anonymiserats i enlighet med kraven från etikprövning. Författaren har själv haft relation till vissa orter och de processer han där skildrar, något han också redogör för och reflekterar över (s. 32–37, 71–72).

Syftet med studien beskrivs som ”att beskriva och analysera vad som sker i relationer mellan människor – särskilt präster, pastorer och andra ledare – i det spänningsfält som uppstår när vitaliseringsrörelser berör lokala församlingar eller den ekumeniska gemenskapen på en ort. Av särskilt intresse är vilka strategier för och ansatser till försoning som går att finna i de brytningstider som uppstått på orten och om den kunskapen kan bidra till att ge den ekumeniska gemenskapen verktyg för konfliktlösning och försoning” (s. 30).

Medan avhandlingens undertitel pekar ut vitaliseringsrörelse och ekumenisk utveckling som studieobjekt, talar syftesformuleringen om att undersökningen studerar vad som sker i relationen mellan vitaliseringsrörelser och församling. Här finns en oklarhet om vad mer precis som utgör undersökningens fokus. Denna oklarhet gör att sambandet mellan avhandlingens olika delar inte alltid framgår.

Det gäller särskilt avhandlingens tredje kapitel. Här står ”Fenomenet vitaliseringsrörelse” i fokus. Olsson går igenom och typologiserar de 100 vitaliseringsrörelser han funnit på studieorterna. Bakom denna noggranna genomgång ligger en lovvärd vilja att gå vidare från generaliseringen ”vitaliseringsrörelse” till att visa på den stora mångfald av spiritualiteter som präglar sådana rörelser. I detta

syfte tar Olsson fram tretton typer (s. 90f). Varje vitaliseringsrörelse kategoriseras därefter med hjälp av en huvudtyp ("primär rörelsetyp") och ytterligare en till tre sekundärtyper.

Metoden för att karakterisera de olika rörelsetyperna är emellertid inte helt tydlig, och det är inte heller kriteriet för vad som ska räknas som en vitaliseringsrörelse. Olsson skriver att han "genom att identifiera de olika vitaliseringsrörelsernas komponenter arbetat fram en tentativ egen typologisering". Därefter har han i samtal med informanter "bett dem att utifrån typlistan beskriva rörelser de kände till". Dessa samtal kunde leda till att listan revideras (s. 89–90). I fotnot 121 noteras att metoden är abduktiv, men principerna bakom kategorisering och urval förblir höljda i dunkel.

Men det stora problemet är att detta kapitel, som omfattar 50 sidor, inte har någon bäring på den vidare analysen. Olsson noterar att vissa rörelsetyper ofta orsakat konflikt (exempelvis karismatisk och restaurationistisk), medan andra varit enklare att integrera (exempelvis rörelser med primärtyper ekumenisk, relationell, diakonal och migrant). Han för emellertid inte några resonemang kring varför det är på detta vis, eller vad det får för konsekvenser för försöningsarbetet. Kapitel 3 blir därmed hängande i luften. Det är en intressant överblick över kreativitet och mångfald i det kyrkliga livet, men kapitlet blir snarare en separat delstudie än en del av avhandlingen.

Att Olsson inte tar typologiseringen av vitaliseringsrörelserna vidare in i analysen beror också på en tendens som präglar undersökningen, nämligen en ovilja att lägga någon skuld för splittringen på förnyarna. I kapitel 4 går han vidare till att studera effekterna av dessa rörelser i etablerade församlingar. Han menar här att orsaken till konflikt framför allt har att göra med församlingarnas attityd till det nya. Om en församlings respons kännetecknas av "lag och rätt" är konflikt trolig, men inte om den kännetecknas av "nåd, trofasthet och omsorg".

Förutom att vara tendentiösa – vem vill, i ett lutherskt land, identifieras med "lag"? – tar kriterierna inte hänsyn till vitaliseringsrörelsernas karaktär. Påverkas inte församlingens bemötande av egenskaperna hos den rörelse de möter? Är det inte troligt, för att

vara drastisk, att bemötandet blir ett gentemot en församlingsplanering av pingstförsamlingen i Knutby i en stad och ett annat mot en grupp som vill organisera ekumeniska taizégudstjänster? Men några sådana resonemang förs inte. Församlingarnas respons definieras istället i ett vakuum, med följden att orsaken till eventuell splittring i praktiken hänförs helt till dem.

Olssons tendens att ta ställning för vitaliseringsrörelserna syns också i de resonemang han för kring det han kallar ”kulturell förvrängning”. Han menar, kopplat till Wallaces teoribildning, att det är möjligt att destruktiva miljöer uppstår i vitaliseringsrörelsens fas två. Detta beskriver han med ord som ”destruktiv sekt” (s. 85), ”sekterska drag” (s. 237), ”integritetskränkande” (s. 86), villolärer och heresi (s. 86). Han menar emellertid att kulturell förvrängning är ”svår att urskilja” i materialet (s. 86), även om han senare knyter det till två rörelser (s. 88, 146).

Det är oklart vad som ska räknas som ”kulturell förvrängning” liksom om den definition Olsson arbetar med är sociologisk eller teologisk. Poängen tycks vara att endast om en vitaliseringsrörelse kännetecknas av sådan förvrängning är det rimligt att stänga dörarna för den, men eftersom en diskussion om kriterier saknas blir det svårt att veta vad detta i praktiken innebär.

Ibland framstår det också som att Olsson själv sätter sig över informanternas uppfattning att kulturell förvrängning faktiskt inträffat. Till exempel när han skriver att människor reagerat negativt på unga ledares initiativ trots att ”initiativen oftast inte varit allvarligt stötande”. Vem är det som avgör vad som är stötande, undrar man här? Är det avhandlingsförfattaren – och i så fall med vilka kriterier? Likaså finns bland de transkriberade intervjuerna ett tillfälle då en informant pekar ut en församling som en sekt, men ändrar sig efter att författaren pressat honom på detta och frågat – eller ifrågasatt – om det verkligen var ”en äkta sekt”.

Det Olsson vill förmedla i sin analys är att om vitaliseringsrörelser bemöts med omsorg och tålmod är chansen mindre att de radikaliseras, och de behöver inte bli ett hinder för enheten. Det är nog en slutsats som har stöd i materialet, men författaren tar en del genvä-

gar hit och undviker problematiseringar som hade kunnat fördjupa analysen.

Över huvud taget saknas svar på en del ”varför” i denna undersökning: samband konstateras, teorier introduceras, men det blir sällan tid att borra djupare. Delvis har detta att göra med det mycket omfattande – kanske för omfattande – material som författaren arbetar med. En mer begränsad empiri hade kanske möjliggjorde mer djupgående analyser.

Det femte kapitlet är avhandlingens starkaste. Här hamnar den lokala ekumeniken i fokus, vilket gör att kapitlet också belyser denna aspekt av den moderna svenska kyrkohistorien.

I avsnitt 5.3.2 introduceras begreppet ”relationell ekumenik”, som beskrivs genom tre rumsmetaforer: finrumsrelationell, arbetsrumsrelationell och köksbordsrelationell ekumenik (s. 246, fig. 11). Poängen i kapitlet är att visa på relationernas betydelse för den lokala ekumeniken – och i en förlängning för att hålla samman kyrkan då vitaliseringsrörelser uppstår. Inte minst mötesplatser som pastors- och prästfrukostar skapar intimitet och förtroende som gör det lättare att hantera konflikter.

Om en konflikt uppstår behövs personer som agerar för att lösa denna, det vill säga medlare eller, med Olssons terminologi, mäklare. I materialet identifierar han två typer av mäklare som förmått att hela schismer mellan kristna på en ort: främst sambandsmäklaren, men i enstaka fall också den externa mäklaren. Sambandsmäklare beskrivs som en person som skapar relationer mellan kristna ledare. Den externa mäklaren kommer utifrån och försöker medla, medan sambandsmäklaren har ett etablerat förtroende i det sammanhang – den lokala orten – där konflikten uppstått. Att sambandsmäklaren varit särskilt framgångsrik leder Olsson till att dra följande slutsats:

Församlingsledare och diakoner med förutsättningar för sambandsmäklande, och som blivit bekräftade av lokala nätverk, skulle på ett resurssnålt och relevant sätt kunna bygga upp nära och vänskapliga relationer till ledare i denna typ av organisationer (s. 239).

Denna analys utgör grunden för ett av avhandlingens mest konkreta förslag. Olsson konstaterar att de lokala ekumeniska råden sällan lyckats värna enheten när vitaliseringsrörelser uppkommit. Här har man oftast agerat som portvakt eller representant, men det som behövs är sambandsmäklare. Olsson föreslår därför att Svenska kyrkan, som det mest resursstarka samfundet, tar ett särskilt ansvar för denna aspekt av den lokala ekumeniken. Man bör, skriver Olsson, forma "lokala team på diakonal nivå" (s. 330). Att det sker "på diakonal nivå" betyder inte nödvändigtvis att det bara innefattar diakoner, utan det kan även vara präster på komministernivå, pastorer i mindre församlingar eller lekmän. Men han föreslår också – om än med viss reservation för beteckningen – inrättandet av en funktion som han kallar för "enhetsdiakon" alternativt ireniker, vars uppgift är att värna enheten (s. 332).

Denna form av konkreta konstruktiva förslag är inte helt vanlig i akademisk teologisk forskning, som ofta velat vara beskrivande snarare än föreskrivande. Men om utgångspunkterna för resonemangen är tydliga och transparenta menar jag att konstruktiva rekommendationer visst kan ha sin plats. Här uppfattar jag att Olssons resonemang håller streck. Utifrån hans tydligt uttryckta uppfattning att enhet är ett av kyrkans kännetecken och splittning ett problem formulerar han – baserat på det material han har samlat och i dialog med andra forskare – strategier för enhet. En liknande undersökning som mynnar ut i rekommenderade praktiker hade kunnat göras – och görs också på andra institutioner – på rent sociologisk grund kring konflikter i arbetslag, föreningar eller i relation till förövare och brottsoffer. Det är svårt att förstå varför teologin skulle vara undantagen möjligheten att diskutera tillämpningen av en studies resultat. Olssons resonemang är här transparenta, de relaterar till ett vetenskapligt samtal och har en tydlig grund i hans empiri.

Ett genomgående tema i undersökningen är historiens betydelse för att förstå och kunna hantera konflikter. Därför är det olyckligt att dialogen med kyrkohistoriska undersökningar är så begränsad. För protestantismen, och inte minst för frikyrkorna, är väckelse och

splittring trots allt ett tema som går långt tillbaka. Det har också undersökts både när det gäller Svenska Missionsförbundet (Walan, Dahlén), helgelseörelsen (Fahlgren, Halldorf), baptismen (Westin) och Pingströrelsen (Alvarsson, Halldorf). Olsson berör emellertid inget av detta. Han går inte heller in i de samtal kring teori och metod – särskilt ecklesiologi och etnografi – som präglar praktisk teologi i Norden idag.

Svagheterna i denna studie handlar, för att sammanfatta, om att analyserna i de olika kapitlen inte alltid knyts samman, att en rad ”varför” lämnas obesvarade och om en viss tendens i undersökningen.

Men det finns också många styrkor. Det insamlade materialet är unikt och omfattande, och ger en rik och nyanserad bild av det lokala kyrkliga livet i Sverige under de senaste fyrtio åren. Metoden är tydligt redovisad. Teorierna är intressanta och tillämpningen av dem ger ofta insikter. Läsbarheten är god, och undersökningen torde vara tillgänglig även för icke-akademiska läsare. Studiens mest fundamentala slutsatser är att vitaliseringsrörelser kommer i många former och färger, och att receptionen av dem är beroende av en ekumenik underifrån. Det är viktigare för enheten att förtroende byggs lokalt genom informella möten på präst- och pastorsluncher, än att biskopar på andra orter pekar med hela handen och avgör vad som ska välkomnas respektive stängas ute. Dessa slutsatser är övertygande och har en tydlig grund i materialet. Avhandlingen präglas av självständighet och nytänkande, och förser såväl kyrka som akademi med ny och relevant kunskap.

*Joel Halldorf*



## Den levande närvaron av Ordet

*Åtta essäer om bilden av den rosenianska och laestadianska väckelsen i norrländsk skönlitteratur*

Skellefteå: Norma, 2018. 175 s. ISBN 978-91-7217-113-8

1800-talets nyevangeliska väckelse tog sig i Norrland i stort sett helt och hållet inomkyrkliga uttryck – i Västerbotten genom den rosenianska (EFS) och i Norrbotten genom den laestadianska rörelsen. Anders Persson, präst och universitetslektor i litteraturvetenskap vid Umeå universitet, publicerar i volymen *Den levande närvaron av Ordet* sju essäer om västerbottnisk och en om norrbottnisk skönlitteratur, där arvet från väckelsen på olika vis sätter spår. Två av essäerna är nyskrivna, medan övriga sex publicerats tidigare i konferensvolymerna och antologier och bearbetats för denna samlingsvolym. Flera av de stora västerbottensförfattarna diskuteras, såsom Sara Lidman, Per Olov Enquist, Torgny Lindgren och Anita Salomonsson, liksom norrbottensförfattarna Björn Erik Höjjer och Bengt Pohjanen. Inte minst förtjänstfullt är att också samfundsanknutna författarskap, såsom Tore Nilssons, dryftas vid sidan av de kanoniserade. Också väckelsens inslag av muntlighet – till exempel i form av predikant- anekdoter – lyfts fram.

I den inledande essän visar Persson hur Tore Nilssons romaner starkt inspirerats av Jack Londons vildmarksskildringar, men samtidigt gestaltar en religiöst grundad kritik mot Londons darwinism. Vildmarksromantikens kampinriktade maskulinitetsideal ställs mot den rosenianskt färgade andliga gemenskapen. I samlingens andra essä jämförs anfåktelsetematiken hos Tore Nilsson med den i Sara Lidmans debutroman *Tjärdalen* (1953). Anfåktelse innebär, enligt Rosenius, den troskris som beror av upplevelsen av att Gud i prövningen döljer sitt ansikte för den troende, som därvid känner sig ”alldeles öfvergifwen af Herren” (s. 32). Persson gör en högst intressant iakttagelse i Tore Nilssons romaner, vilken han definierar som ambivalensen mellan det reformerta och det lutherska i EFS-rörelsen (Nilsson tjänstgjorde även som predikant inom EFS): en

ideologisk eller teologisk glidning mellan å ena sidan föreställningen om ett samband mellan tro och materiell framgång och å andra sidan gestaltningen av prövningar och anfäktelse i de troende roman-karaktärernas liv, där teodicéproblemet inte sällan tangeras. I Nilssons sena, historiskt inriktade, författarskap överväger det lutherska. Sara Lidmans debutroman utspelar sig likaledes i väckelsebygder, vilket märks på åtskilliga vis. Bland annat omnämns på flera ställen den mest produktiva och den mest lästa av de samfundsutgivna romanförfattarna – Runa (Elisabeth Beskow). Persson visar hur hela Lidmans roman präglas av en anfäktelsetematik av olika djup och dignitet. Nils, som först anfäktas av djävulen, blir snart en trofé för den parodiskt och satiriskt tecknade väckelsepredikant Blom, medan Petrus troskamp blir utdragen och svår och berör tillvarons själva grund – tron på Guds och livets innersta godhet. Romanen gestaltar, som Persson demonstrerar, samtidigt en kritik av det hårda och onyanserade i väckelseförkunnelsen och ett försonande erkännande av det goda i den ärliga självprövning och den vilja till barmhärtighet och kärlek som väckelseideologin också inrymmer. Persson konstaterar att Lidman och Nilsson förenas i ”en djup gripenhet och respekt inför den enskilda individens existentiella kamp” (s. 48). Också i essän om Anita Salomonssons romankonst konstateras att ett rosenianskt självprövningsmotiv här har central betydelse – särskilt i romandipyken *Genom tidens handflata* (1995) och *Vackrast var ändå mamma* (1996). Persson visar hur Salomonsson, särskilt i den senare romanen, nyanserar bilden av väckelsefromheten så att också den trygga vilan ”i nåden” skrivs fram.

Sara Lidmans författarskap undersöks i ytterligare en essä, där fokus ligger på gestaltningen av en konflikt mellan eros och agape i Jernbanesviten. Så följer två texter om P O Enquist, vilka behandlar *Musikanternas uttåg* (1978) respektive *Kaptan Nemos Bibliotek* (1991). Den första essän behandlar anknytningen till predikantanekdoter. Detta – liksom över huvud taget lekmannapredikan – är också ämnet för den långa essän om Torgny Lindgrens författarskap. För dessa båda essäer öser Persson även ur ett rikt material av muntligt traderade predikantanekdoter, fästa på pränt i biografier och väck-

elsehistorik, men också hämtade ur minnet av den egna uppväxten i västerbottnisk EFS-miljö. Persson väljer bland annat att analysera predikantanekdoterna som *apophthegmata* – tänkespråk, där en humoristisk och en uppbygglig tendens går hand i hand. Såväl Enquist som Lindgren använder sig av en blandning av allvarligt och burleskt, som redan karaktäriserar den folkliga predikantanekdoten, men som de båda författarna på olika sätt skruvar – Enquist i karnevalisk riktning och Lindgren i ironisk. Persson demonstrerar på ett övertygande vis hur Lindgren explicit och implicit anknuter åtskilliga berättelser till predikogenren och hur de inte sällan företer starka strukturlikheter med en luthersk-pietistisk predikotradition. Här får jag dock också anteckna min enda tyngre invändning mot Perssons läsningar: Torgny Lindgrens författarkonst är med sina ständiga underfundiga ironier notoriskt mångtydig. Ironierna osäkrar texten. Vad är allvarligt menat och vad är inte det? Läsaren hamnar på ett gungfly. Ironin tycks ge vid handen att ett yttrande och dess motsats kan vara samtidigt giltiga. När jag därför stundtals känner mig tveksam till Perssons tolkningar av Lindgrens texter kan det bero på att texterna faktiskt också mycket väl kan läsas i rakt motsatt riktning mot den som Persson realiserar – och att de till och med *skall* läsas på båda visen samtidigt. Detta är dock en mindre invändning mot en både lärd och infallsrik essäsamling.

Inte minst infallsrik, kunnig och spännande är samlingens avslutande essä, den som behandlar den norrbottniska laestadianismen, Björn Erik Höijer och Bengt Pohjanen. Här jämförs framställningen av laestadianismen hos de båda författarna. Perssons utgångspunkt är uppfattningen att Pohjanen är samtidigt inspirerad av och kritisk till Höijers skildringar av det kyrkohistoriska förloppet. Höijer skildrar genomgående den laestadianska väckelsen på ett negativt vis, och särskilt då den religiösa extasen - *liikutuksian* – vilken alltid tycks drabba kvinnor och vilken Höijer tolkar som ett sublimerat uttryck för sinnliga eller till och med erotiska drifter. Paradoxalt nog karakteriseras laestadianismen, så som Höijer framställer den, också av livsfientlig asketism. Predikanter utmålas som fanatiker och maktmänniskor. Den starka sociala (kvinno)gemenskapen inom

väckelserörelsen gestaltas däremot som någonting positivt. Persson visar så hur Pohjanens romankonst inte sällan uttrycker en explicit koppling till Höijers texter. De utspelar sig också ofta på samma plats – Malmberget. De båda författarna liknar också varandra genom sina anknytningar till existentialismen och sin tydliga inspiration från Dostojevskijs författarskap. Hos Pohjanen formuleras dock en kritik av exotiserande och primitivistiska tendenser i behandlingen av laestadianismen, bland annat hos Höijer. Pohjanen konstaterar att, även om Höijer är en strålande berättare, han förfaller till ”etnorasism” i sin framställning av laestadianer. Persson visar övertygande hur det a-historiska i Höijers framställning av den laestadianska väckelsemiljön beror av en polemiserande tendens, medan Pohjanen tvärtom är angelägen om att anlägga ett diakront historiskt perspektiv som gör rättvisa åt ett komplext skeende, där sociala, politiska, och religiösa faktorer samspelar. Pohjanen är så angelägen om att väckelsens egen röst skall bli hörd att han till och med, i romanen *Och fiskarna svarar Guds frid* (1979), reproducerar en hel predikan av Laestadius.

Sammanfattningsvis vill jag rekommendera Perssons essäsamling. Samtidigt som den är lärd är den både spännande och tillgänglig. Genom sin kyrkohistoriska förankring och sin förtrogenhet med och ingående kunskap om väckelsemiljöerna kan samlingen lyfta fram sidor hos de kanoniserade författarna som är mindre kända. Den fäster också uppmärksamhet på en viktig men i stort sett av forskningen förbisedd genre – den samfundsanknutna romanen.

*Helene Blomqvist*

KARL FRIEDRICH ULRICHS (RED.)

## Predigten zu Händels Oratorium Messiah

Berlin: EB-Verlag, 2018. 216 sid. ISBN 978-3-86893-274-4

Georg Friedrich Händels ”Messiah” är tveklöst ett av de mest kanoniserade och i vidaste kretsar högt värderade bibelatorierierna i musikhistorien. Den privatlärde skriftställaren Charles Jennens libretto brukar framhållas som genialiskt, antingen trots att, eller

på grund av, att han i stort sett endast kompilerat bibelpassager från Myles Coverdale- och King James-översättningarna utan någon poetisk bearbetning, parafraisering eller (med ett par små undantag) egna tillägg. Hans teologiska och litterära bidrag ligger alltså huvudsakligen i sammankopplandet av skilda bibelpassager för att ge dem delvis nya innebörder och vinklingar. På det sättet kan Jennens betraktas som en sentida efterföljare till den västliga medeltidens många anonyma liturgiskapare, för vilka en liknande kompilatorisk hermeneutik var utmärkande.

Det är med anledning av det obearbetade bibelordet i oratoriet inte förvånande att Jennens libretto i sin tur blivit föremål för predikotexter, vilket faktiskt skedde redan under Händels livstid. Karl Friedrich Ulrichs har nu samlat ett antal egna och andras predikningar över texter ur "Messiah", synbarligen en uppsättning nyskrivna texter sammanställda direkt för antologin. Ulrichs har skrivit en övergripande inledning samt ett sammanfattande avsnitt av närmast metodmässig karaktär, främst om hur man vetenskapligt och homiletiskt kan och bör närma sig musikaliska objekt som utgångsmaterial för predikokonst. Det är ju nämligen inte så enkelt att man bara predikar över de perikoper som Jennens valt till varje sats. Händels musik finns ofrånkomligen närvarande som associationsfond till textavsnitten. Världen över – kanske ännu mera utanför än inom den anglikanska sfären, när nu så sällan Coverdale- och King Jamesöversättningarna annars citeras – är passager som "But who may abide the day of His coming" (Mal. 3:2), "And with His stripes we are healed" (Jes. 53:5) och "I know that my Redeemer liveth" (Job 19:25 samt 1 Kor. 15:20) intimt förknippade med Händels originella tongestaltningar.

Mellan Ulrichs inledande och avslutande partier ryms volymens huvudavsnitt i form av trettiofem predikningar utgående från oratorietexterna, sats för sats i ordningsföljd. Av de medverkande författarna är många verksamma som präster, i de flesta fall även teologiskt forskarutbildade samt i vissa fall även i någon grad musiker. Här finns också lärare i homiletik och liturgik vid teologiska seminarier. Samtliga författare förefaller representera evangelisk-lutherska eller

unierade (lutherska och reformerta) kyrkor. Detta slår nu igenom ganska tydligt litteraturmässigt, där tysk evangelisk teologi dominerar både explicit (genom referenser och begreppsanvändning) och implicit (genom predikningarnas inriktning och utformning). På anglikanskt område hade man annars kunnat relatera till ett rikt och aktivt forskningsfält rörande Händels och Jennens oratorier och verkningshistorien av desamma, liksom även på katolskt område: Tassilo Erhardts *Händels Messiah: Text, Musik, Theologie* (Comes Verlag, 2007) är till exempel en mycket betydelsefull bok som nämns helt kort i Ulrichs inledning, men utan att dess ganska avgörande analyser tillåts få större genomslag i predikningarna eller i den historiska sammanfattningen.

Homiletik förutsätter på ett speciellt sätt tänkta läsare eller åhörare, och dessa verkar i de flesta av bokens bidrag underförstått utgöras av en församling eller kyrkligt auditorium i det urbana Västeuropa idag. De teologiska temata som införs rör exempelvis begreppet "Entzauberung" ('avförtrollning') som bakgrundsförståelse av inkarnationen i körfugan "For unto us a child is born" hos Jan Rohls, som i sitt bidrag vidrör den moderna receptionen av fiktiv "världsförtrollning" i Harry Potter jämfört med kyrklig förståelse av under i den immanenta världen. På liknande sätt figurerar referenser som nog är tänkta att ge igenkännande associationer hos den lyssnande, i vissa bidrag minnen från 80-talets DDR, i andra samtidsaktuella frågor om lidande och skuld, till exempel i relation till flyktingströmmen över medelhavet 2014–2015, eller till sammandrabbningar mellan extremister och aktivister i Worms under samma år.

Teologen och organisten Hansfrieder Zumkehr berör den klassiska tematiken med den gode herden i sin predikan över "He shall feed his flock". Zumkehr inkluderar ett framförande eller genomlysning av arian, något vi för övrigt känner till från lutherska predikningar under 1700-talet, där musik ibland interfolierats i predikan på samma sätt (vissa texter i föreliggande volym länkar också till specifika inspelningar av satserna). Den gode herden har, får man nog säga, som topos haft svårt att göra sig gällande under 1900-talet. Många predikanter har (möjligen efter egna erfarenheter av flanellografer

och förskönande skolplanscher) tydligt känt sig manade att antingen komplicera vad de uppfattar som naivitet i skenet av världens uppenbara lidande och ondska, eller betona individualismen i Kristusrelationen för att "flocken" blivit en problematisk metafor. Här kan Händels musik utan tvekan möjliggöra en tematisk ny- eller kanske återorientering. Det tycks av något skäl vara mycket lättare för den nutida människan att hos Händel och Jennens djupt gripas av hur herden ömmar för spädlammen och visar den gamla dräktiga tackan speciell omsorg när vi hör hennes vaggande i 12/8-takt och de hängande utdragna septimerna i alt- respektive sopransolot. Det finns, skulle man nog kunna påstå, en abstrakt sublimitet i Jennens och Händels naivitet som är svår att fånga konkret i moderna ord.

Vissa predikningar lånar inte bara tematik och musikaliska karaktärsuppslag utan även form från oratoriosatserna. Juliane Rumpel, som utgår från "Rejoice greatly", den virtuosa da capo-arian för sopran, kallar sitt bidrag "Ein Da capo-Predigt", med innebörden att de ursprungligt formulerade uppslagen avses återkomma i ornamenterad form och med fördjupad innebörd vid textens slut. Detta är ett intressant försök att integrera de olika tolkningar som överlagrats bibeltexten. Martin-Christian Mautners försök att bygga en utläggning baserad på Händels och Jennens historiska förhållanden, där han utgår från en tänkt genes till den aria och kör han predikar över ("O thou, that tellest good tidings to Zion") synes dock anmälaren mindre lyckat. Det finns alltid en lockelse, och därmed en risk, att rätt och slätt befästa kanoniserade verk med historier om deras inspirerade eller speciella tillkomst (det som den norske hymnologen Stig Wernø-Holter kritiskt har kallat "oppbyggelige fortellinger"), vilket ofta blir antingen ett onödigt påhäng eller en genväg att bekräfta känslor inför musik och diktning som man förmodar att åhöraren redan omfattar.

Stilnivån är som man kan förvänta sig mycket skiftande i en sådan här predikosamling, då genren inbjuder till personligt tilltal. Överlag präglas språket av en enklare talspråklig stil. Flera författare illustrerar sina utläggningar med sjungna referenser till Händel (angivna som "ta-ta-tah", "pom-di-dom" eller liknande), vilket visar på den

praktiskt performativa syftningen med projektet. Michael Greßlers predikan över "Behold the Lamb of God" slår däremot an en högre poetisk stilnivå, med korta oregelbundna rader som i modernistisk diktning, galvaniserat med retoriska tekniker och uppbyggnad kring repetitioner av Johannes döparens ord (som en löks lager: Johannes citerad av evangelisten, citerad av Jennens, i sin tur citerad av Greßler). Martin Evang bygger ut sin predikan över Jesajaorden "He was despised" på liknande sätt.

Den svenska teologen Kerstin Wimmer bidrar med en uttolkning av oratoriets näst sista sats "Worthy is the Lamb that was slain" (Upp. 5:12–13), vilket är passande i skenet av det speciella receptionsgenomslag denna sats haft historiskt i Sverige (vid första kända svenska uppförandet på Riddarhuset 1786 etablerades en unik position för denna sats, som även vid senare framföranden förblev långt mer ikonisk för svenskarna under 1800-talet än exempelvis Hallelujakören, som först i den allra senaste tiden fått en speciell ställning). Wimmer utgår intermedialt inte bara från Jennens bibelurval och Händels musik, utan också från avbildningen av det segerrika lammet i koret i Allhelgonakyrkan i Lund (vilken avbildning också pryder hela bokens omslag).

Att samla predikningar utifrån "Messiah" är ett lovvärt initiativ, och detsamma skulle kunna göras med utgångspunkt från till exempel Johan Peter Salomons och Gottfried van Swietens bibelurval till Joseph Haydns *Skapelsen*. Boken ger en rad intressanta perspektiv både på de berörda bibeltexterna och på den roll enskilda tonsättningar kan få för dessa. Tack vare Jennens och Händel finns Malakis bok i många lyssnares sinnen och på körsångares läppar. Den predikant som utgår från den receptionen står sannerligen på jättars axlar.

*Mattias Lundberg*



## Nytt Norsk Salmeleksikon, Bind IV

### *Kommentarer til Norsk Salmebok 2013*

Bergen: Fagbokforlaget, 2018. 904 s. ISBN: 978-82-514-0823-3

Ett viktig inslag i arbetet med psalmer i de nordiska länderna på senare år har varit ett följa upp utvecklingen av den kristna psalmsången. I Norge har det inneburit att ett psalmllexikon utvecklades redan medan en ny psalmbok diskuterades och antogs. De första tre banden av lexikonet knöts således till en psalmbok som snart var ersatt, vilket bland annat fick till följd att nya psalmer inte blev representerade där.

Detta har man nu försökt komma till rätta med genom att ge ut ett synnerligen omfattande nytt band om 904 sidor. I bandet finns dels nyskrivna kommentarer till nya psalmer i den nya psalmboken 2013 (N13), dels korrigeringar och tillägg till uppgifter om psalmer som redan kommenterats i de tre tidigare banden, utgivna 2011, 2012 och 2013 (tidigare recenserade i *Svenskt Gudstjänstliv* 2015). Huvudförfattare, tillika redaktionsgrupp för det nya bandet har varit Stig Wernø Holter (projektledare), David Scott Hamnes, Rune Kyrkjebø och Vigdis Berland Øystese.

Det nu utgivna bandet följer i princip samma uppläggning som de tidigare. Först kommenteras psalmtexten med uppgifter om författaren, sedan kommenteras melodin med uppgifter om kompositör och översättare. Huvuddelen av dessa kommentarer har skrivits av utgivarna men ytterligare sexton författare har medverkat. Samtliga texter har slutbehandlats i redaktionsgruppen. Boken har en litteraturförteckning, ett register över bibelhänvisningar i banden I–IV (ett imponerande bidrag som är utarbetat av Harald Kaasa Hammer), ett register över författare, ett över översättare och kompositörer samt ett huvudregister över var psalmerna i N13 kan återfinnas i de tidigare uppslagsdelarna. Samtliga artikelförfattare presenteras så sist i bandet.

Trots sitt stora omfång fungerar uppslagsverket förvånande smidigt. Det är en fördel om man har tillgång till den norska psalmboken

2013 och till de tidigare banden. Det aktuella bandet är liksom de tidigare mycket välorganiserat, korrekturfel och liknande kan man knappast finna, boken känns stabil och möjlig att slita på. Eftersom lexikonet följer psalmnumren i N13 (i motsats till tidigare lexikon, som följer bokstavsordning) kunde man kanske tänkt sig att N13:s innehållsregister införts i del IV, gärna enligt samma modell som i N13, i varje fall de övergripande rubrikerna. Det hade hjälpt till att orientera sig i lexikonet.

Vilka skall då slita på uppslagsverket? Först och främst de som använder psalmer i sin dagliga gärning, men här kan många intresserade ha något att hämta. Det är viktigt att man är medveten om att man har med ett uppslagsverk att göra och inte med en systematiskt genomförd hymnologisk undersökning. Det innebär inte att man gjort avkall på kvaliteten utan tvärtom ligger det en omfattande insamling av data som redovisas på ett systematiskt och kontrollerat sätt bakom projektet. Den kunskap som finns redovisad i bandet kan både bidra till att berika användningen av psalmerna i olika sammanhang *och* utgöra grund för vidare forskning, gärna till exempel i ett komparativt nordiskt perspektiv.

I texterna kan man notera att författarna särskilt uppmärksammat hur sånger fungerat innan de antogs i N13. Uppgifterna är många om att de blivande psalmerna först kommit till som resultat av psalmtävlingar, som delar i musikalerna, mässor och inte minst presenterade på CD-skivor och som delar i körers repertoar, till exempel Oslo Gospel Choir. Sådan research har bland annat lett till ändringar i tidigare uppgifter om tillkomstår. Texterna beskriver i vilken kontext både upphovsmän och sånger hör hemma, något som gör det lättare att bedöma och tolka psalmerna för att finna lämpliga användningsområden.

Texterna och musikpresentationerna ger genomgående god information. Både härledning av text och musik liksom deras förhållande till bibeltexter, till kontext och till budskap, bör kunna vara till god hjälp för dem som söker information. Det är värdefullt att det i presentationerna av melodierna ofta markeras mycket detaljerat och tydligt hur melodin anpassats till och understryker texten. Vi får till

exempel veta att till psalmen "Eg kjem med tome hender" (N13:438) skrev A. Solhaug melodin "til sin da dødssyke kone, som likte teksten så godt [...]". Det er en velformet og godt balansert melodi som bygger seg fint opp mot højdetonen i siste halvdel. Den tolker tekstens tungsinn gjennom molltonalitet og streng rytme, bare brutt av en enkelt punktering når den syngende bryter ut i sitt nødrops, 'Kyrie'" (s. 403 f). Det finns också exempel på att en väl insjungen melodi som kommit att förbindas med en viss text varit anledning till att både melodi och text accepterats trots vissa reservationer inför texten (N13:746, s. 675). Den tekniska information som musikanalyserna ofta ger bör kunna vara berikande för kyrkomusiker, körledare och musikkforskare, men kanske mindre för gemene man. Notillustrationer bidrar till förståelsen av melodi och text.

Till varje psalmpresentation hör utförliga biografier över författare, översättare och kompositörer. Sådan information hör med till bestämningen av en psalms kontext. De som skrivit biografierna har varit noga med att sammanfatta författarens/kompositörens examina, kunskaper och erfarenheter för att belysa psalmens sammanhang. Att uppge var personen kommer från i landet hör med till analysen av psalmens kontext; var personen bor idag kan kanske vara mindre relevant om det inte har just med psalmskapandet att göra. Sådan information blir snabbt överspelad.

I presentationstexterna hänvisas i många fall till "folketone". Det är naturligt i norsk tradition. Man använder emellertid inte bara norsk folktradition i N13. I texterna möter man psalmer som hämtats från andra länders och kyrkors folktradition som sydamerikansk och afrikansk. Till folksången hör urfolkens sånger, i lexikonet representerade med en psalm kallad "Dakotahymnen" från Dakota, en grupp inom Sioux-folket i Nordamerika. I N13:293 återges psalmen med nordsamisk och engelsk text, i lexikonet med en ord-för-ord-översättning: "Himmel og jord er ditt verk, allmechtige Gud". Psalmen användes av dakotafolket vid deras högtider. Den engelskspråkiga versionen blev mycket populär bland medlemmar i YMCA liksom bland scouter och fick stor spridning (s. 260 ff).

Till urfolken kan samisk tradition räknas. Det är inte förvånande

att N13 har förhållandevis många samiska psalmer. I Norge har man länge och medvetet arbetat med samefrågor. ”Kom, Hellig Ånd med skapermakt” (N13:512) står till exempel i psalmboken med både norsk och nynorsk samt med nordsamisk och lulesamisk text. I kommentarerna till de samiska psalmerna kan man lära sig en del om sådana som arbetat med samisk psalm, till exempel Lars Jacobsen Hætta (s. 484) och Anne-Grethe Leine Bientie (s. 265) m.fl.

En grupp psalmer som länge skapat diskussion är psalmer om ”tro och tvivel”. N13 har relativt många psalmer som ryms under den rubriken. Psalmboken har också psalmer under rubriker som ”stillhet og ettertanke”, ”trengsel og trøyst” samt ”trygghet og glede”. Av informationen i uppslagsverket kan man se att en del av dessa psalmer har sin utgångspunkt i dikter och sånger som tidigare antingen publicerats i olika diktsamlingar eller kommit till i anslutning till något evenemang.

Det är inte lätt att placera in psalmer i innehållsliga fack. Den svenska psalmen ”Så kort var den fröjd som i världen jag fann” (N13:499) har till exempel förts in under rubriken ”trygghet og glede”. Textkommentatorn skriver att en uppgift om att psalmen ”ble til etter en skilsmisse [...] er ikke riktig, selv om den kortvarige gleden som nevnes i første linje selvsagt også kan gjelde et ekteskap som tok slutt. Uansett vil det være helt feil å kalle den en salme om skilsmisse. Forfatteren har maktet å *løfte teksten opp på et allment plan* [min kursiv] slik at den gir mening i ulike situasjoner der mennesker erfarer følgene av andres svik og troløshet” (s. 469).

Kommentaren illustrerar ett viktigt hymnologiskt principiellt problem, nämligen relationen mellan människors inre och yttre upplevelser och förhållandet till det kristna budskapet och möjligheten att generalisera sådana samband. I lexikonet illustreras andra tolkningsmöjligheter. I kommentaren till Frostensons psalm ”Mina döda timmar / bär jag fram till dig /: inför dina ögon / låt dem bli till liv. :/ (SvPs 1986:521, N13:747 i norsk översättning) skriver författaren att psalmen ”representerer tydelig Frostensons overbevisning om hvilken type salmer vi nå trenger: *'identifikasjonssalmer'* [min kursiv] – der vi kjenner oss selv igjen, vår situasjon og problematikk,

som kan gi et meningsfullt *mønster for livet* vårt [min kursiv]” (s. 678). Sådana opplevelser och hur man tolkar dem i kristen kontekst kan ha olika meningssammenheng. I en tidligere norsk psalmutgåva, *Salmer 97*, placerades denna psalm in under ”Tvil og anfektelse”, i N13 under ”Nød og klage”. Kommentatoren reserverar sig: ”teksten bygger likevel på tilliten til Guds vilje og muligheten til å gi oss hjelp og håp og en framtid” (ibid.).

Ett annat alternativ till att tolka förhållandet mellan existentiella upplevelser och budskapet anläggs i kommentaren till Kristin Solli: ”Vet du ikke at du er rik?”. Psalmens utgår från begreppet ’min värld’ (jfr Psaltaren 139: 1–18). Solli skriver:

- [1] Gud du er ikke [i] min verden / allikevel er jeg i din [...] –  
og allikevel glemmer jeg deg.
- [2] Gud, du er ikke i min tanke, / allikevel er jeg i din [...] – vil  
du selv lukke døren opp!
- [3] Gud, kom og vær du i min verden / slik jeg alltid er det i din!  
– [Gud] du skal aldri mer utanfor stå.

Solli skrev psalmen som 14-åring och kommentatoren gör tolkningen att ”salmen er en tekst om å tvile og distansere seg fra en kristendomsforståelse som virket fremmed fra en ungdoms perspektiv. [...] Teksten er en *livstolkning* [min kursiv] formulert av en representant for etterkrigstidens ungdom, for hvem kristendommen og Gud var blitt irrelevant og fjern. Salmens ’jeg’ arbeider seg frem til en slags tro på at Gud og Guds kjærlighet likevel er en realitet i ’min verden’” (s. 631 f).

I N13:740 tecknas en bild av Jesusgestalten i ett socialt perspektiv:

Han sa: Ein fattig går forbi / og det er meg du ser.  
Men vi ser millionar, vi,  
I svoltens store hær (v. 2a).

Texten i sin helhet ges följande tolkning: ”Det går an å forstå framtidsvisjonen i denne salmen som eit sosialt (og kanskje sosialistisk) bodskap ikledd eit religiøst språk. Men i og med att teksten nyttar seg av nettopp Bibelens språk og forteljingar, så er det bibelske universet også til stades i den. Og når teksten som salme blir flytta in i kyrkja og tatt i bruk av ei gudstenestefeirande forsamling, vil den både gi meining til og hente meining frå samanhengen den går inn i. Slik blir denne salmen eit sterkt og utfordrande vitnemål om Guds fysiske nærvær i verda, og om kva det inneber å vere eit sant menneske” (s. 667). Här framträder *kontextens betydelse* för vad man kan kalla och hur man kan uppleva en psalm.

Vad gör man när man får i uppgift att recensera ett lexikon på 900 sidor? En första spontan reaktion är kanske att göra en snabb genomläsning och sedan ta upp några synpunkter man noterat. Men i det här fallet går inte det. Lexikonet var helt enkelt för intressant för att bara ägna en snabb genomläsning. Man stoppas oupphörligt upp av nya kunskaper, synpunkter, tolkningar och möjligheter att jämföra. Jag uppfattar detta som ett gott betyg för ett tungt vägande arbete (mer än bara bokstavligt tungt i nu tillsammans fyra olika delar) som kan inspirera och tillföra nya kunskaper och tolkningsperspektiv inte bara i utan även utanför Norges gränser.

*Sven-Åke Selander*

### Hymnologi

Syng Nyt är ett danskt nätverk för psalmintresserade. Det har 500 medlemmar och arbetar med olika psalmarrangemang samt med bokutgivning. Hemsidan nås på [www.syngnyt.dk](http://www.syngnyt.dk). Dessutom har Syng Nyt en Salmedatabas med 1650 psalmer, bland annat 150 barnpsalmer. Internetadress: [www.salmedatabasen.dk](http://www.salmedatabasen.dk).

Nätverket har sedan 2014 stått bakom en rad samlingar av psalmer. Till redaktionen har insänts:

Iben Krogsdal, *TRE. 70 salmedigte på tre vers. Syndsbekendelser fra mørket – Trosbekendelser i lyset* [2018] (ISBN 978-87-997571-9-0).

Diktaren har en Ph.d. i religionsvetenskap vid Aarhus universitet och har forskat i moderna danska tro, spiritualitet och livsuppfattningar. Hon är utbildad bildkonstnär och har utgett en rad artiklar och böcker. Förlaget meddelar att ”med denne udgivelse af bekendelser fra det menneskelige mørke giver Iben Krogsdal nye, stærke sindbilleder for tidens angst, uro og længsel efter dom. De 70 nye salmedigte er alle på kun tre vers. De er tro mod salmetraditionens stramme rimform, men de er samtidig skrevet i et rått poetisk sprog [...] Men samtidig er de voldsomme bekendelser nye trosbekendelser: Vejen går her fra afmagten mod overmagten – og fra fortabtheden til bønnen om igen at blive til i et større blik. Iben Krogsdal har med disse henvendelser fra dybet udforsket det moderne menneskes ubevidste længsler efter Gud. Mørket og tomheden får her fuld kraft: Kun det menneske, der er blevet borte, længes hjem.” Samlingen rymmer enbart texter vilka ”läses bedst enkeltvis”.

2015 utgav Iben Krogsdal på Syng Nyts systerförlag, Sarasene, *Vild opstandelse*.

*Salmedigte* (ISBN 978-87-996284-5-2).

Inriktningen är likartad den i TRE. Syng Nyt meddelar att ”Vild opstandelse” rummer såkaldte salmedigte och desuden et efterskrift ved forfatteren om salmer, synd, forsoning og opstandelse.” Diktsamlingen innehåller bara texter. ”Mange af disse er siden sat i musik”.

Syng Nyt har också insänt *Konfirmand-salmebogen – 25 gamle og nye salmer*, udvalgt og kommenteret af Morten Skovsted, Laura Gylden-Damgaard, Johanne Marie Langkjær Fårup og Peter Nejsum, andra upplagan 2017 (ISBN 978-87-997571-8-3). Boken är rikligt illustrerad samt försedd med arbetsuppgifter för konfirmandarbetet av olika slag samt uppmaningar till egen reflektion i anslutning till de 25 psalmerna, som representerar olika äldre och nyare psalmtraditioner.

Syng Nyt har dessutom utgett *Det er livet, der vil leves* i augusti 2018 i anledning av Holger Lissners 80-årsdag ”som en hyldest til Lissner men også som markering og fejring af de nye vinde, der blæser på salmeområdet i disse år”. Förlaget skriver att ”Holger Lissner har gennem snart fem årtier bidraget væsentligt til salmeformnyelsen i Danmark.” Holger Lissner är ofta representerad i nordiska länders psalmböcker. Till denna festskrift kan redaktionen få anledning att återkomma.

Böckerna kan beställas i Syng Nyts webshop eller via [bestil@syngnyt.dk](mailto:bestil@syngnyt.dk).

*Sven-Åke Selander*

## Pastoralteologi

Sune Fahlgren (red.), *Uppdrag pastor. Teologi och praktik*. Stockholm: Votum, 2019. 265 s., ill. ISBN 978-91-88435-74-3

Detta är en festskrift med anledning av att Enskilda Högskolan Stockholm (f.d. Teologiska Högskolan Stockholm) firar sitt 25-årsjubileum. De arton kapitlen är uppdelade på sex avdelningar: ”Ledarskap och uppdrag”, ”Förkunnelse och teologi”, ”Gudstjänst och undervisning”, ”Andlig vård och vägledning”, ”Missions- och samtidsfrågor” samt ”Krönikeboken: Viktiga händelser i THS-historien”. Boken avslutas med listor över rektorer, studentkårsordförande, styrelseordförande, professorer, lärare och övrig personal samt över utgivningen i serien *Studia Theologica Holmensia*.

## Homiletik

*Esaias Tegnér's kyrkliga tal utgivna av Barbro Wallgren Hemlin på uppdrag av Tegnér-samfundet*. Band II: Åren 1824–1830. Skellefteå: Artos, 2019. 468 s., ill. ISBN 978-91-7777-044-2

Det första bandet i denna förnämliga utgåva av Esaias Tegnér's kyrkliga tal utkom 2017 och omfattade åren 1813–1823, den tid då Tegnér var prebende-kyrkoherde i Stävie och Lackalänga samtidigt som han innehade professuren i grekiska i Lund. Den föreliggande volymen innehåller kyrkliga tal från slutet av Tegnér's verksamhet som kyrkoherde i Lunds stift och de första sju åren av hans tid som biskop i Växjö, ett ämbete som han vigdes till den 30 maj 1824. Volymerna är, som sig bör när det gäller en författare med självklar plats i den svenska litteraturens kanon, vackert formgivna, gediget inbundna och utstyrda med guldsnitt.

Andreas Johannis Prytz, *En utfärdspredikan över Johan Hindrickson Rytter till Levene och Bestorp 1644* (Skara stiftshistoriska sällskskaps skriftserie 95). Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2019. 128 s., ill. ISBN 978-91-86681-39-5

Det stiftshistoriska sällskapet i Skara fortsätter sin lofvärda nyutgivning av tryckta predikningar från 1600-talet i faksimil med transkription. Liksom de båda tidigare utgåvorna av predikningar av Gunno Brynolphi Blutherus (2014 och 2017) är även denna försedd med vetenskapliga artiklar som belyser textutgåvan. Artiklarna är: Robin Gullbrandsson, ”Levene kyrka och det Rytterska gravkoret”; Anders Jarlert, ”Superintendenten Andreas Johannis Prytz – en



kortbiografi”; Markus Hagberg, ”Johan Hindrickson Rytter – Öglunda kyrkas välgörare”; och Bo J. Theutenberg, ”Johan Rytters omgivning, genealogi och ägarförhållanden”.

## Övrigt

*Johannes Block. Der pommersche Reformator und seine Bibliothek*, herausgegeben von Jürgen Geiß-Wunderlich & Volker Gummelt (Herbergen der Christenheit, Sonderband 22). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018. 283 s., ill.

ISBN 978-3-374-05154-0

Ett nytt forskningsfält som håller på att öppna sig är prästerliga boksamlingar, särskilt från senmedeltid och reformationstid. Det har visat sig att dessa ger spännande och ofta oväntade insikter om vanliga prästers bildningsnivå, intressen och administrativa plikter. Detta kastar i sin tur ljus över reformationstidens och det pastorala arbetets historia. Den föreliggande volymen innehåller två huvudavdelningar. Den första utgörs av nio artiklar som har sitt ursprung i en vetenskaplig konferens 2015 om och kring Pommerns reformator Johannes Block (1470/1480–1545). Här märks bl.a. Outi Merisalos bidrag, ”Die Humanismusrezeption im Königreich Schweden im 16. Jahrhundert”. Den andra huvudavdelningen utgörs av en analys och rekonstruktion av Blocks bibliotek.

# 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)  
2019 *Gudstjänstens mening* (årg. 94)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,  
Kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Jung Åsa 9, 535 92 Kvänum  
Tel.: 073-917 19 58. E-postadress: [ingmarijohansson51@gmail.com](mailto:ingmarijohansson51@gmail.com)