

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 96 / 2021

Tidegården i kyrkotraditionerna



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 96 / 2021

Tidegården i kyrkotraditionerna

REDAKTÖR

Mattias Lundberg

ARTIKELFÖRFATTARE

Rickard Melkersson · Sverker Jullander · Jimmy Österbacka
Robert F. Taft · Ninna Edgardh · Karin Karlsson

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
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 180 kr för 2021. 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.

Kapitel 21 och 22 ur Robert Taft *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*: © 1993 Order of Saint Benedict.

Utgiven av Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. Alla rättigheter förbehållna. Återges med tillstånd.

© Artos och Norma bokförlag 2021

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2021

Tryck: Totem, Polen 2021

Grafisk form: Magnus Åkerlund

ISSN 0280-9133

ISBN 978-91-7777-197-5

Årsboken publiceras även elektroniskt med sex månaders fördröjning:

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

(ISSN 2001-5828)

www.artos.se

- Förord
- 7 MATTIAS LUNDBERG
- Tonsättningen av Trons mysterium. En rättelse
- 12 MIKAEL LÖWEGREN
- I gränslandet mellan liturgi och enskild andakt.
Mariaofficiet och den helige Andes officium i svenska
och danska tideböcker från 1400- och 1500-talen
- 13 RICKARD MELKERSSON
- På väg mot en perfekt symbios? Om gregoriansk sång
och svenskspråkig sjungen tidegård under 1900-talet
- 53 SVERKER JULLANDER
- Facebook-sända tideböner som ekumeniskt tecken
- 97 JIMMY ÖSTERBACKA
- Tidegården. Kyrkans böneskola
- 115 ROBERT F. TAFT, SJ (*Översättning Mikael Löwegren*)
- Ställa om – och sen? Pandemins effekter på gudstjänst
och församlingsliv i Svenska kyrkan
- 169 NINNA EDGARDH
- Gemensamma psalmer – i olika böcker. Ett försök till
inventering
- 193 KARIN KARLSSON
- 251 Recensioner

Förord

MATTIAS LUNDBERG

”Tidegården i kyrkotraditionerna” är temat för årets volym av *Svenskt gudstjänstliv*. Tematikens avgränsning torde vara lättförståelig för den intresserade läsaren men på samma gång möjligen överraskande formulerad. Singularformen i titelns första led och pluralformen i dess andra kan ge intrycket av en monolitisk tradition som spritt sig genom väst- och östkyrkans alla historiska förgreningar. Så ser det dock naturligtvis inte ut vid mer ingående liturgihistorisk betraktelse. I själva verket har tidegården, officiet, med sina över dygnet och veckan spridda bönetimmar, företett högst olika utveckling i kyrkans olika västliga och östliga traditioner. Jämfört med mässan – huvudgudstjänsten med nattvardsfirande vid fest- och söndagar – har tidegården inte haft en på samma sätt kontinuerlig tradition ens inom västkyrkliga särtraditioner. Den har i vissa tider drastiskt förkortats, förenklats eller officiellt upphört, men ofta levt vidare i undervegetationen och flera gånger antingen återkommit eller gett upphov till nya gudstjänsttyper svarande mot liknande funktioner och upplevda behov.

Om någon i Sverige för hundrafemtio år sedan talat eller vurnat för bedjandet av vesper eller matutin hade slutsatsen dragits att vederbörande var starkt tillvänd den romersk-katolska traditionen. I lutherska samfund hade då otte- och aftonsången, i de sammanhang dessa alls firades, fått en form och gestaltning som i så hög grad skilde sig från den medeltida och reformationstida traditionen att den knappast kunde igenkännas. Att intresse och behov för sådana gudstjänsttyper fortfarande stod starka framgår dock av exempelvis

julottans obestriddligt starka plats i svenskt fromhet, kultur och samhällsliv under hela samma period. Den är ju inget annat än juldagens matutin, förklädd till ett slags ”tjuvstart” av julmässan, vilken den efterhand rent av kommit att ersätta – i dag finns svenskyrkliga församlingar där julmessa inte firas, utan enbart julotta. Även helgmålsbönen på lördagkvällen signalerar en rest av tidegårdens struktur där dygnsskiftet till en festdag inleddes vid Vesper dagen före festdagen.

För omkring hundra år sedan inleddes i Svenska kyrkan en tidegårdsrenässans som så småningom fått effekter som inte ens den mest liturgiskt optimistiske vid tillfället nog kunnat föreställa sig. Införandet av tidegårdsbön och sjungen tidegårdscykel för präster och lekmän var i många avseenden ett arbete i stark opinionsmässig motvind vad gällde kyrkosyn och kyrkoliv, men det hela kom att verkställas systematiskt och med den strategiska försiktighet och kompromissvilja som är nödvändig när något nytt ska införas eller något avlagt återinföras. I Svenska kyrkan hette de ledande pionjärerna i denna rörelse Knut Peters och Arthur Adell, och de tog ofta stiftens kyrkosångsförbund och andra nätverk till hjälp i sina bemödanden. I flera avseenden är *Svenskt gudstjänstliv* som tidskrift intimt historiskt sammanflätad med dessa tidegårdssträvanden, och de moderna pionjärerna har också blivit föremål för specialstudier i densamma (se volym 66: *Tidegårdens tillskyndare*, 1991).

Något som skiljer årets perspektiv från alla föregående studier på området är den liturgiska konvergens som gör att man idag faktiskt på ett sätt kan tala om ”tidegården” (singularis) ”i kyrkotraditionerna” (pluralis). 2021 är det nämligen inte alls ovanligt att tidegård i Sverige läses eller sjungs i vidare ekumeniska sammanhang än katolska och lutherska, såsom till exempel i olika frikyrkliga traditioner. Ofta tar sig tidebönerna här speciella och kontextuellt beroende uttryck men följer ofta grundprincipen av Psaltarens läsande eller sjungande uppdelat på en veckocykel. Ett belysande exempel är den nyligen avväntat drastiska förändringar drabbade ekumeniska kommuniteten i Bjärka-Säby. Denna är i allt väsentligt rotad i en pingstkyrklig tradition, men med en modifierad västkyrklig tidegård som ett av sina fromhetsfundament. Därutöver läses och sjungs tidegård i en

tidsålder av tilltagande individualism även av många individer helt på egen hand, utan den församlingens bönegemenskap som var en förutsättning för att ett återinförande av tidegården under 1900-talet skulle vinna bredare acceptans. Jimmy Österbacka behandlar i denna volym en digital tidegårdssituation där just de frikyrkliga kontexterna får en intressant belysning i pandemins tidevarv.

En sådan utveckling som Österbacka beskriver hade nog för hundra år sedan överraskat Levi Pethrus i lika hög grad som Adell och Peters. Tanken på att några av 2020-talets pingstvännen (eller för den del vad som då kallades ”privatkristna”) skulle följa psaltaren i en veckocykel torde ha framstått som mycket orealistisk. Tidegårdens återkomst under 1900-talet realiserades till stor del genom musiken i ett växande intresse för den gregorianska sången i gudstjänsten. Detta har gett upphov till en rad officiella och inofficiella material för tidegård sjungen på svenska. Under titeln ”På väg mot en perfekt symbios?” behandlar Sverker Jullander huvudlinjerna för denna utveckling. Han analyserar där det svenska språkets böjlighet och lämplighet för melodier som ursprungligen växt fram som ett naturligt intonations- och betoningsmönster för latinet, samt tecknar den inte okomplicerade framväxten av olika musikaliska lösningar, där man långt ifrån alltid varit ense om ideal, principer och vägval.

Svenskan som tidegårdsspråk står i fokus även i Rickard Melkerssons bidrag till årets årsbok. Tidegården kan till stor del betraktas som inympad i den skandinaviska lutherska traditionen ett halvt millenium före vår egen tid. Artikeln redovisar nya analyser av avgörande betydelse för frågan huruvida de tidigaste danska och svenska tidegårdsböckerna i själva verket är något av ”felande länkar” mellan senmedeltidens tidegårdsliv och reformationstidens psaltarfromhet. De svenska och danska tryckta tideböckerna visar en överraskande inbördes självständighet, vilken hos Melkersson studeras på olika nivåer med hjälp av teoretiska och analytiska kategorier rörande form, innehåll och redaktion.

En av 1900-talets största internationella kännare av tidegårdens historia och teologi var den numera hädangångne Robert Fran-

cis Taft (1932–2018). Tafts häpnadsväckande djup och produktivitet (med närmare sexhundra lärda publikationer om både öst- och västkyrkans liturgihistoria) präglades av hans fasta övertygelse om gudstjänstlivets och -brukets betydelse för kyrkligt liv, teologi och andlighet i hela dess omfattning. ”Liturgy is the Church’s chief way of communicating what it is” uttryckte han det i en av sina många föreläsningar rörande mässa, tidegärd och andra liturgiska uttrycksformer. Vi har fått tillåtelse att översätta och inom årets tematik här för första gången på svenska återge två kapitel ur Tafts ”The Liturgy of the Hours in the East and West”, den kanske mest genomreflekterade och grundliga framställningen av tidegärdens teologi. För översättningen svarar Mikael Löwegren.

Två bidrag i boken behandlar fenomenet av hög aktualitet utanför årets tidegärdstematik. Ninna Edgardh studerar med material- och perspektivmässig utgångspunkt i det gångna årets världspandemi hur Svenska kyrkans gudstjänstliv påverkats av nedstängning, isolering, karantän och digitala lösningar. Den samtida blicken kan på ett särskilt sätt tränga in i ett slags ecklesiologi i förändring genom yttre, oförutsedda, faktorer. Edgardh frågar sig till vad svenska församlingar egentligen kan, vill och bör återgå den dag samhället åter har öppnats.

Utöver dessa vetenskapliga artiklar innehåller årsboken en kommenterad inventering av sång- och psalmböcker samt psalmbokstillägg i olika svenska samfund sedan 1950-talet. För detta värdefulla arbete står Karin Karlsson, vars insats kan ses som en fortsättning på de överblickar rörande provförslag och psalmbokstillägg som årsboken upptagit genom åren. Nu närmast har psalmfrågor aktualiserats av preliminära diskussioner om ett eventuellt nytt psalmboksarbete i Svenska kyrkan, i vilken fråga det när denna volym går av trycket signalerats att Kyrkomötet ska fatta beslut om tillägg, snarare än om ny psalmbok. Temat för föregående årsbok – *Arbete med psalm* (2020) – är således alltså högtaktuellt, och Karlssons inventering erbjuder en nyttig överblick till det ekumeniska psalmlandskapet.

Det är redaktörens förhoppning att årets *Svenskt gudstjänstliv* ska

väcka intresse och upplysa om tidegårdens fortsatta betydelse i kyrkolivet, och att dess vidgade perspektiv är av stort vetenskapligt intresse i en från liturgisk utgångspunkt samtidigt både konvergerande och divergerande tid. En redaktionsgrupp med speciellt ansvar för årets volym har utgjorts av Anna J. Evertsson, Mikael Löwegren och huvudredaktören. Den intresserade uppmanas att läsa denna bok såsom tidegården föreskriver läsning av Psaltaren: kapitel för kapitel – cykliskt, i skenet av såväl inskjutna tillägg som av det viktigaste redan tidigare lästa – och med kontemplation på egen kammare mellan alla de lästa delarna.

Tonsättningen av Trons mysterium

En rättelse
Mikael Löwegren

Den artikel av min hand som fanns införd i föregående *Årsbok för svenskt gudstjänstliv* innehöll ett fel. Det vill jag gärna rätta.

I ”Trons mysterium: En texts och en melodis öden och äventyr” redogör jag för hur den anamnetiska acklamationen *Mysterium fidei* (”Trons mysterium. – Din död förkunnar vi, Herre ...”) blivit en del av Svenska kyrkans nuvarande nattvardsliturgi. Den melodi som idag brukas inom såväl Stockholms katolska stift som Svenska kyrkan är komponerad 1969 av Eric Wreding d’Évora. Felaktigt hävdar jag dock att melodin till prästens inledande parti skulle vara komponerad av Anders Ekenberg.

Efter artikelns publicering blev jag kontaktad av Wreding som berättade att även prästens parti är tonsatt av honom vid samma tillfälle. Eric Wreding d’Évora har alltså tonsatt momentet *Trons mysterium* i dess helhet. Äras den som äras bör!

Han upplyste mig också om att av de tre acklamationer som finns i senaste utgåvan av *Missale romanum, editio typica 2002*, så framstår just *Mysterium fidei* som huvudalternativ. Även i den latinska utgåvan ligger denna acklamation först och är ensam om ha en melodi. På denna punkt stärker Wredings upplysningar min argumentation.

I gränslandet mellan liturgi och enskild andakt. Mariaofficiet och den helige Andes officium i svenska och danska tideböcker från 1400- och 1500-talen

RICKARD MELKERSSON

Inledning

Under den relativt korta period som förflöt mellan boktryckets införande och reformationen hann – vad vi känner till – tre olika s.k. tideböcker¹ utgå av pressarna i Sverige. Den första trycktes i Vadstena 1495 (hädanefter förkortad VaTB) och har utförligt beskrivits i den utgåva som kom 2008². År 1525 trycktes av Richolff i Uppsala både en tidebok på latin (hädanefter LaTB) och en på svenska (hädanefter SvTB). Den sistnämnda gavs ut på nytt av Gustav Edvard Klemming år 1854³ och har blivit föremål för viss språkhistorisk och filologisk forskning⁴, men den latinska motsvarigheten har förblivit relativt outforskad. Richolffs svenska tidebok är särskilt intressant, eftersom den trycktes vid samma tryckeri som bara året därefter kom att ge ut den första av ”reformationsbiblarna” – Nya testamentet 1526. Med tanke på hur relativt lite vi vet om det sistnämndas tillkomstprocess⁵, är det inte särskilt underligt att vi nästan inte vet någonting om SvTB. Eftervärldens (inte minst den språkhistoriska forskningens) dom över tideboken har varit lika hård som lovprisandet av bibel-

1 Jag använder här, med viss reservation, termen *tidebok* som svensk motsvarighet till franskans *livre d'heures* och engelskans *book of hours*, i brist på bättre alternativ. Den svenska termen *tidebok* används dock i en något vidare betydelse och inte uteslutande om böcker som innehåller det lilla Mariaofficiet.

2 Hagberg (red.) 2008. Jag kommer här att bortse ifrån den nya upplaga av denna tidebok som trycktes i Leipzig 1514.

3 Klemming (utg.) 1854.

4 Se t.ex. Lindqvist 1929, Hedström 2009 och Melkersson 2018.

5 Jfr Adell 1936.

översättningen varit översvallande⁶. Redan Klemming konstaterar i förordet till sin utgåva att ”[h]vem åter som besörjt öfversättningen och dess utgifvande är fullkomligt obekant”⁷, och så har det i stort sett förblivit.

Även om frågetecknen kring SvTB:s utgivning väl aldrig helt kommer att kunna rätas ut, finns det bitar i pusslet som det borde ligga inom räckhåll för forskningen att lägga.

I denna artikel kommer jag att försöka lägga en sådan bit i pusslet, nämligen genom att granska förhållandet mellan de viktigaste svenska och danska tideböckerna, i såväl handskriften som tryckt form, med avseende på två av de ingående officierna eller tidegårderna, Mariaofficiet och den helige Andes officium, just som liturgiska texter. På så sätt hoppas jag att kunna säga något om deras inbördes relation och eventuella likheter och olikheter i målgrupp, och samtidigt bidra till en fullständigare bild av dessa officier i ett större perspektiv. Jag kommer därför också att i viss mån och för perspektivets skull sätta tideböckernas Mariaofficium i relation till den birgittinska tidegården, *cantus sororum*, (hädanefter CS)⁸, liksom till de viktigare ordnarnas och det romerska Mariaofficiet⁹. Även punktvis jämförelser med svenska stiftsliturgier kommer att göras.¹⁰ Jag kommer i detta sammanhang dock inte att beröra själaofficiet (*Officium defunctorum*) eller det lilla korsofficiet; det förstnämnda återfinns inte alls i SvTB, och det sistnämnda är så mycket mer icke-liturgiskt i sin form att en jämförelse av det tänkta slaget blir svårare att göra.

De svenska handskrifter som innehåller Mariaofficiet på latin (jag

6 Se Melkersson 2018, s. 198 f.

7 Klemming 1854, s. [3].

8 Som källa till det birgittinska officiet har jag använt Lundéns (1976) och Collins (1969) respektive utgåvor.

9 Som källa till det romerska officiet har jag använt jag en faksimilutgåva av den tridentinska *Editio princeps* av *Breviarium Romanum*, nämligen Sodi och Triacca (utg.) 2012b; för de olika ordnarnas bruk har jag i detta sammanhang fått hålla till godo med senare tryckta versioner: *Breviarium Cartusiense* 1869, *Libellus precum ad usum fratrum S. Ordinis Prædicatorum* 1898 och *Officium Parvum Beatæ Mariæ Virginis Officiumque Defunctorum juxta Brev. Cist.* 1930.

10 Jfr t.ex. Peters (utg.) 1950 och Pahlmblad (utg.) 2011 och 2016.

avser nu inte CS) är ganska få: KB A 38, UUB C 68 och Gießen 881. Jag har inkluderat samtliga av dessa i undersökningen, liksom två danska handskrifter: Lund Ms 35 (på danska) och KB A 42 (på latin). Utöver de tryckta svenska böckerna inkluderas Christiern Pedersens i Paris 1514 tryckta danska tidebok (hädanefter DaTB)¹¹. När det gäller den helige Andes officium inkluderar jag också det birgittinska officiet i Lundéns utgåva i jämförelsen, på samma nivå som de övriga.¹² I gengäld faller Lund Ms 35 bort vid den jämförelsen, då den helige Andes officium helt saknas där. Jag har vidare avgränsat undersökningen till att endast gälla sådana tideböcker som innehåller Mariaofficiet, och därmed valt bort ett antal handskrifter som endast innehåller den helige Andes officium.

Tideböckerna och Mariaofficiet

Tideboken (*le livre d'heures, the primer*) är som genre och kulturhistoriskt fenomen oskiljaktigt förknippad med det lilla Mariaofficiet (*officium parvum beatae Mariae Virginis*)¹³; det är ju detta officium med sina *tider* (*horæ, heures*, varav en är *hora prima*) som har givit den dess olika etablerade namn. Som liturgisk bön har det lilla Mariaofficiet när vi är framme vid 1500-talets början gjort en intressant resa från att ha varit ett extraliturgiskt tillägg till klostrens tidegård (omtalat redan under karolingisk tid) till att som sådant ha vunnit en ställning som en fast och obligatorisk del av klostrens och prästerskapets dagliga tidegård, för att sedan ha lösgjort sig från denna för att också etablera sig som en omåttligt populär böneform bland (det mer be-

11 För LaTB och SvTB har jag haft tillgång till digitala kopior av exemplaren vid KB, F1700:544 och F1700:579, och för DaTB av ett exemplar i Det Kgl. Bibliotek i Köpenhamn, LN 212 8°.

12 Lundén 1976b, s. 184–208.

13 Termen *officium parvum* 'litet officium' som enhetlig term möter inte i det medeltida materialet; i källorna kallas det lilla Mariaofficiet och andra små officier omväxlande för *officium*, *horæ*, *cursus* mm. Jag väljer att genomgående använda termen *litet officium* (motsvarande) för att tydligt särskilja sådana officier från den egentliga kanoniska tidegården, vilken jag för tydlighetens och kontrastens skull kommer att benämna som *det stora officiet*.

medlade) lekfolket, något som får sitt tydligaste uttryck i 1300- och 1400-talens stora antal mycket påkostade tideböcker.¹⁴

Internationell litteratur om tideböcker har också i mångt och mycket varit forskning om just *böcker* – låt vara ur olika perspektiv. Ofta har studierna inriktat sig på att behandla någon viss fysisk samling¹⁵ eller en viss geografiskt avgränsad skriftkultur¹⁶. Huvudintresset har inte sällan varit böckernas illuminationer, men även deras roll i fromhetslivet eller som statusmarkörer har behandlats. En svensk motsvarighet till dessa studier är i någon mån Ingela Hedströms avhandling om skriftbruket vid Vadstena kloster¹⁷, även om Hedström har ett bredare studieobjekt än bara just tideböcker. Föreliggande studie har mycket att tacka hennes genomgång av vadstenamaterialet för. Andra svenska studier har berört de tryckta svenska tideböckerna ur ett framförallt bibliografiskt perspektiv.¹⁸ I de bibliografiska verken görs dock en del påståenden om själva Mariaofficiet, påståenden som jag återkommer till längre fram.

Forskningen om själva det lilla Mariaofficiets *sammansättning* måste annars sägas vara begränsad. Leroquais framhåller dock i sitt väldiga katalogverk över tideböcker vid Bibliothèque Nationale i Paris vikten av att inte bara se till böckerna som helhet utan även till de ingående texterna, och då framförallt Mariaofficiet. I detta sammanhang gör han några viktiga iakttagelser av generell art. För det första framhåller han det opålitliga i att använda kalendarier som utgångspunkt för att knyta en viss handskrift till ett visst stift, och argumenterar för att man istället skall utgå från Mariaofficiet. För det andra är han lika kategorisk när han framhåller olikheten mellan de olika stiftens och ordnarnas Mariaofficier (”tout diffère, rien ne

14 Denna sammanfattning bygger i huvudsak på Leroquais 1927, s. IX–XII

15 Jfr t.ex. Leroquais 1927, Wieck 1988 och Achten 1980.

16 Jfr Reinburg 2014, Duffy 2011 och Hedström 2009. Hedström s. 21 f. ger också en utförlig forskningsöversikt jämte en god sammanfattning av uppkomsten av det lilla Mariaofficiet och dess bruk, liksom framväxten av tideböcker.

17 Hedström 2009.

18 Se t.ex. Klemming 1892, Collijn 1909 och 1935 och Vahlquist 2008.

se ressemble”¹⁹) som när han framhåller likheten inom respektive ordning (eller *usus*) och över tid (”c’est la ligne droite sans la moindre déviation”²⁰). Det finns alltså inte bara *ett* litet Mariaofficium, utan flera.

Leroquais utvecklar en metod för att klassificera tideböckerna geografiskt (det är hans främsta mål) genom att uppteckna *incipit* till officiets olika beståndsdelar (jag använder i fortsättningen termen *textelement*) och utifrån detta uppräta mallar för att känna igen de olika stiftens och ordnarnas *usus*, alltså ordningar för Mariaofficiets textuella förlopp. Tyvärr verkar Leroquais aldrig ha fått tillfälle att publicera de över två hundra mallar han arbetat med, men han ger några exempel. Av dessa framgår att de *textelement* han utgår från främst är hymner, antifoner och läsningar, men han säger till exempel ingenting om responsorier, versiklar eller orationer, och inte heller något om variationer i själva strukturen.²¹ Jag kommer nedan att diskutera det värdefulla i att applicera en metod som Leroquais på den svenska materialet, men också framhålla behovet av att vidareutveckla den något. Leroquais bygger i sin tur på en enklare metod, utvecklad av bibliotekarien vid The Bodleian i Oxford, Falconer Madan. Madan utgår endast från antifonen och capitulum i prim och non, vilket visat sig otillräckligt för Leroquais, men ett värde med hans arbete är att han faktiskt hann publicera en förteckning över ett 80-tal *usus* utifrån dessa fyra *textelement*.²²

Om forskningen rörande själva Mariaofficiet är begränsad, är forskningen om andra små officier, som till exempel den helige Andes officium, i det närmaste obefintlig. Leroquais noterar dessa officiers närvaro i tideböckerna, och framförallt de mycket korta (psalmlösa) officierna om den helige Ande och det heliga korset som med tiden verkar ha blivit standardinslag i böckerna, men om de större små officierna, det vill säga sådana som har psalmer, läsningar och på det

19 Leroquais 1927, s. XXXVII.

20 *ibid.*

21 *ibid.*, s. XXXVIII.

22 Madan 1920.

hela taget det stora officiets struktur, talar han bara i det förbigående och som något gammalt, men gör inget försök att klassificera dem efter olika usus eller på annat sätt använda dem som indikator på handskrifternas härkomst.²³

Här tycks situationen i Sverige och Danmark ha varit speciell, i det att ett officium till den helige Ande *med psaltarpsalmer* verkar ha varit standard så långt fram i tiden. Den ovanliga ställningen för detta officium förstärks ytterligare av det faktum att det föreskrevs för birgittasystrarna som obligatoriskt på söndagar, utöver CS. Detta gör att man ännu i ett birgittinskt breviarium från 1900-talet kan se detta officium i tryck – något liknande förekommer inte i något annat ordensbreviarium. Huruvida det birgittinska bruket bidragit till att ge den helige Andes officium en sådan ställning i Sverige, eller det redan hade en sådan ställning sedan tidigare och detta i sin tur inspirerade till det birgittinska bruket, detta anser jag vara en öppen fråga. Klart är hursomhelst att den förhållandevis rika förekomsten av den helige Andes officium (jämfört med Mariaofficiet) i handskrifter från Vadstena kloster har att göra med dess ställning som en del av systrarnas veckopensum.²⁴

Vad vet vi om källorna?

Den svenska litteraturen om de tryckta tideböckerna lämnar ofta ganska vaga eller försiktiga omdömen om dessas inbördes likheter och olikheter, och det är i regel svårt att veta på vilken nivå jämförelsen gjorts och vilken typ av likheter man letat efter. Har man letat efter en konkret förlaga i rent filologisk bemärkelse, eller har man sett till överensstämmelse i usus ungefär som Leroquais? Gäller omdömet Mariaofficiet eller hela boken? Klemming säger redan i sin utgåva av SvTB att LaTB visserligen har Mariaofficiet och den helige Andes officium i ”nästan samma redaktion, ehuru ej så lika att

²³ *ibid.* s. XXIII f.

²⁴ Om den helige Andes officiums ställning i den birgittinska liturgin, se framförallt Lundén 1976a, s. XLII, och 1976b, s. 181–182, samt Nyberg 1990, s. 82.

den tjenat till original”²⁵. Klemming menar vidare att LaTB troligen varit avsedd för Strängnäs stift, och han avfärdar tanken på att DaTB skulle vara förlaga åt SvTB, men ger ingen närmare förklaring till detta.²⁶ I sin bibliografi upprepar Klemming sitt antagande om att LaTB har en koppling till Strängnäs stift, men nu uttrycker han det som att ”redaktören” tillhört detta stift. De olika officierna framhålls här kort som av ”samma redaktion” i LaTB och SvTB.²⁷

Klemmings antagande om LaTB:s hemhörighet i Strängnäs stift nämns 1909 av Collijn, men denne lyfter också fram behovet av en ”mera ingående undersökning” för att avgöra om själva Mariaofficiet är av detta stifts usus. Collijn omtalar också SvTB som delvis en ”ordagrann översättning” av LaTB.²⁸ Geete talar om det som ett etablerat faktum att LaTB är ägnad för Strängnäs stift, och att SvTB ”hvad Mariaofficiet angår, ordagrant ansluter sig till” denna.²⁹ Collijn återkommer till frågan i *Svensk bibliografi intill år 1600*, men har då övergett tanken på LaTB som ämnad för Strängnäs stift. Istället tar han upp den under rubriken ”Horæ de domina etc. secundum ecclesiam Upsalensem”³⁰, och han grundar denna nya stiftsplacering på kalendariet. Om SvTB säger han här att själva tiderna verkar ha haft LaTB som ”förebild” och att kalendariet även här har Uppsalas som grund, men han tycker sig även se påverkan från DaTB på annat håll i boken, men avfärdar bestämt idén om att den skulle vara förlaga åt hela SvTB.³¹ Lundén, å sin sida, talar med samma självklarhet om LaTB som ”den tidebok, som Uppsala ärkestift lät trycka 1525”³². Om SvTB säger Lundén dock att innehållet ”fullständigt [motsvarar] Christiern Pedersens danska tidebok”.³³ Det skall också noteras

25 Klemming 1854, s. [2].

26 *ibid.*

27 Klemming 1892, s. 147–149.

28 Collijn 1909, s. 4.

29 Geete 1895, s. L.

30 Collijn 1934–1938, s. 300.

31 *ibid.*, s. 312–313.

32 Lundén 1976a, s. XXXIV.

33 *ibid.*, s. XXXV.

att såväl Kungliga biblioteket som Uppsala universitetsbibliotek i sina kataloger anger LaTB som tillhörig Uppsala. Det är här värt att framhålla att allt det som i litteraturen sagts om Richolffs tideböckers stiftstillhörighet gäller *hela böckerna* och framförallt grundar sig på iakttagelser av andra delar av dem än själva Mariaofficiet.

Hedström diskuterar utförligt de olika tryckta tideböckernas inbördes förhållande, och demonstrerar övertygande att SvTB som helhet inte kan ha haft DaTB som förlaga, även om vissa av böckerna i den svenska boken kan ha hämtats därifrån.³⁴ Hedström poängterar att förekomsten av Mariaofficiet och den helige Andes officium i sig inte säger så mycket eftersom de ”var allmängods i hela det katolska Västeuropa, och samma officiella tider förekommer ofta.”³⁵

Troligen visar Hedström något väsentligt i fråga om hur bönböcker av det här slaget sammanställdes, nämligen att man inte har arbetat med en enda förlaga som man slaviskt har följt, utan utformat bönboken efter sin tänkta användning. Men samtidigt menar jag att det är en förenkling att tala om ”samma officiella tider” som Hedström gör. Vi vet av Leroquais iakttagelser att det finns stora lokala skillnader i Mariaofficiets utformning, och när det gäller ett officium som den helige Andes vet vi inte hur officiell dess ställning alls har varit eller hur mycket dess utformning tillåtits variera från bok till bok. Detta betyder att likheter och skillnader på detaljnivå i SvTB:s och DaTB:s officier ändå kan ha något intressant att lägga till helhetsbilden.

Geete gör vidare ett ofta citerat påpekande om LaTB:s förhållande till CS. Han menar att det faktum att de flesta textelement i tidebokens Mariaofficium återfinns i den birgittinska veckoritualen och att psalmodin är den senares lördagspsalmodi (vilket endast delvis stämmer) talar för att ”detta Strängnäs-officium” är ”lånadt därur”³⁶. Han nämner vidare hymnen *Rex Christe*, vilken han menar vara författad av Petrus Olavi, som ett exempel på detta beroende-

³⁴ Hedström 2009, s. 321–331, 343.

³⁵ *ibid.*, s. 328.

³⁶ Geete 1895, s. L.

förhållande. Geetes hypotetiska uttalande lyfts till exempel fram av Hedström som ett indicium på LaTB:s eventuella koppling till Vadstena.³⁷ Det finns dock detaljer som gör Geetes påstående problematiskt. För det första är CS och LaTB inte de enda liturgiska källor som har de nämnda texterna gemensamma. Som Lundén visar utgörs hymnen *Rex Christe* egentligen endast av strofer från äldre hymner.³⁸ Och det räcker att konsultera Geetes egen utgåva av CS för att se att denna ingalunda har samma psalmer i lördagens vesper som LaTB.

När det gäller VaTB kan frågan om stiftstillhörigheten anses oproblematiske, eftersom redan titeln anger att den är avsedd för Linköpings och Skara stift. Litteraturen har här i regel istället behandlat frågan om dess tryckort, och det får nu anses klarlagt att den är tryckt i Vadstena klostrets kortlivade tryckeri. Diskussionen sammanfattas väl av Vahlquist, som i detta sammanhang omtalar LaTB som en ”tredje liknande utgåva av samma bönbok” (efter Leipzig utgåvan).³⁹

När det gäller de svenska handskrifter som innehåller Mariaofficiet, har dessa som redan påpekats behandlats utförligt av Hedström. I detta sammanhang är det faktum att samtliga härrör från Vadstena kloster och som tidigast från andra halvan av 1400-talet tillräckligt att nämna. Det är alltså ett såväl litet som geografiskt och tidsmässigt mycket begränsat handskrivet material vi har att tillgå.

Vad ovanstående översikt torde visa är dels behovet av en systematisk jämförelse av de olika källornas officier *som just sådana*, dels vikten av en mer explicit redogörelse för vilken typ av iakttagelser i källorna en sådan jämförelse grundar sig på. Går det att se några klart åtskilda ordningar eller usus, som skulle göra det möjligt att föra samman vissa av källorna och hålla isär andra – åtminstone i just detta avseende? Vad skiljer en sådan jämförelse från en som syftar till att finna en *förlaga* eller *förebild* i traditionell filologisk bemärkelse? I det följande skall jag redogöra för hur jag försöker hålla isär dessa

³⁷ Hedström 2008, s. 31 och 2009, s. 322.

³⁸ Lundén 1976a. s. LX.

³⁹ Vahlquist 2008, s. 51.

nivåer och fylla sagda lucka i forskningen. Jag hoppas att därigenom inte bara bidra till en ökad kunskap om källorna och deras inbördes relation, utan också till en fördjupad förståelse för själva texttypen.

De små officiernas egenart som tidegärd och texter

I detta avsnitt ämnar jag att på ett mer teoretiskt plan diskutera några skillnader av principiell natur mellan de små officierna som genre och det ”stora officiet”, alltså den egentliga tidegården sådan den lästs av till exempel det medeltida svenska prästerskapet.⁴⁰ När jag i denna artikel genomgående använder termen *små officier* för Mariaofficiet och den helige Andes officium i mitt material, är det för att jag menar att den bättre än någon annan till buds stående term ringar in de två väsentliga egenskaperna hos denna typ av texter. De är officier – och ändå inte riktigt. De är tidegärd, men inte Tidegården. De är alltså *små* inte bara genom ett ringare omfång, utan också genom en underordning i betydelse och – därför – en mindre kanonisk och strikt karaktär. Jag skall i det följande utveckla vad i de små officiernas konkreta textuella sammansättning det är som jag menar gör dem till just officier och vad som gör dem just små.

Resonemanget inriktar sig här på officierna – små såväl som stora – som helheter, alltså ord för ord allt det som är tänkt att läsas under en dag från matutinens inledande ord till completoriets avslutande⁴¹, och det är allt detta jag syftar på när jag talar om ett visst officium som *text*. För det stora officiets del kan man då till exempel tänka sig en Mariadag i kalendern eller lördagens återkommande Maria-officium som en lämplig jämförelse till det lilla Mariaofficiet, men det väsentliga är här inte exakt vilket sådant konkret uttryck för det stora officiet man jämför med, utan den logik enligt vilken ett sådant

40 Vi måste i detta sammanhang för resonemangets skull bortse från det faktum att det lilla Mariaofficiet sannolikt *också* lästs av nämnda prästerskap som en del av deras dagliga pensum.

41 Matutinen står oftast som den första av tidebönerna i ett litet officium, medan festdagars officier i den stora tidegården snarare inleds med vespren kvällen före. Denna olikhet har dock ingen betydelse för resonemanget här.

officium är uppbyggt – som en väv av fasta och varierande delar.⁴² Det som i detta avsnitt sägs om de små officierna generellt grundar sig såväl på iakttagelser i det aktuella materialet som på iakttagelser i andra samtida företrädare för genren (såsom de olika ordnarnas Mariaofficier, andra småofficier i det svenska handskriftsbeståndet, o.s.v.), men gör inte anspråk på vara en uttömmande systematisk jämförelse av några specifika källor. Syftet är istället att belysa några tydligt urskiljbara typiska egenskaper som har implikationer för hur den faktiska jämförelse jag gör längre fram genomförs och hur resultatet av den utvärderas.

Vad betyder det då att vi kallar de små officierna just *officier*? Denna egenskap visar sig framförallt däri att de är uppbyggda kring de (sju eller) åtta kanoniska timmarna eller tiderna,⁴³ och att varje sådan tidebön innehåller vissa av de fasta element som kännetecknar även det stora officiets, som ett minimum de inledande versiklarna *Deus in adiutorium* etc., och en avslutande oration eller kollektbön. När det gäller små officier av den typ som studeras här, det vill säga den relativt omfattande typ som innehåller hela psaltarpсалmer (jfr. det betydligt kortare korsofficiet), är överensstämmelsen med det stora officiet i regel betydligt större än så; i princip kan man säga att de innehåller alla det senares vanliga element (hymner, psalmer, antifoner, läsningar, responsorier, versiklar och böner) och i samma ordning som detta. Men – och detta är väsentligt – här finns även skillnader, som kan visa sig i såväl utelämnanden som *tillägg* och *förändringar*. Officieformen visar sig också därigenom att hela textens disposition och grafiska utformning (oftast) ger intryck av att vara liturgisk bön, det vill säga att följa en fast och föreskriven ordning och vara avsedd för gemensam gudstjänst. Samtidigt vet vi att såväl

42 En viss överblick över hur detta tar sig ut i äldre tid kan man få i det tridentinska brevariet tack vare dess ”*Rubricæ generales*” och relativt utförliga ordinarium i anslutning till psalteriet (jfr Sodi och Triacca 2012a, s. 23–140); jfr också Pahlmblad 2016, s. 15–32, som ger en god inblick i i medeltidsbrevariernas komplexitet.

43 Vanligen matutin, laudes, prim, ters, sext, non, vesper och completorium. I vissa små officier slås dock matutin och laudes ihop till en enda tidebön; i det stora officiet lästes också dessa normalt i en följd.

Mariaofficiet som andra små officier varit mycket vanligt förekommande i böcker avsedda för enskild bön bland lekfolket, och den liturgiska formen verkar snarast ha kommit att bli ett genredrag hos denna böneform, snarare än en indikation på att vi har att göra med en text för verkligt liturgiskt bruk.

Vad betyder det då att vi talar om de små officierna som just *små*? Naturligtvis visar detta sig i det faktum att ett litet officium är mindre omfångsrikt än det stora officiet på låt säga en vanlig festdag. När det gäller Mariaofficiet är denna rent kvantitativa litenhet dock inte slående, utan yttrar sig framförallt i matutinen, som endast innehåller tre psalmer och läsningar mot det stora officiets nio.⁴⁴ Övriga tideböner innehåller lika många psalmer som det romerska stora officiet, låt vara kortare psalmer vid ters, sext och non. Vesper och laudes i Mariaofficiet är i praktiken identiska i sitt textomfång med det stora officiet, i det svenska eller danska officiet dock med undantag för antalet antifoner. Tidebönerna i den helige Andes officium är emellertid påtagligt kortare än vad någon tidebön i det stora officiet någonsin kan vara, eftersom psalmodin eller psaltarpensumet där bara består av en enda kortare psalm. Men om de visserligen är kortare än det stora officiet, är de små officierna inga *förkortningar* i strikt mening, som vi strax skall se. De har nämligen inte sammansatts ur något av den stora tidegårdens officier endast genom subtraktion, utan även genom ett visst mått av addition och inte minst förändring.

För att rätt förstå de små officierna som genre måste vi alltså lägga något mer i ordet *liten* än det rent kvantitativa. De små officierna tycks ha tillkommit under större kreativ frihet och är uppbyggda enligt en delvis annan logik än det stora officiet. Denna olikhet visar sig framförallt på två sätt. För det första är de små officiernas *struktur* visserligen uppenbart baserad den egentliga tidegårdens, men verkar inte vara bunden av den. Det tycks inte heller ha funnits några vedertagna regler för vilka av det stora officiets delar som skall finnas med

⁴⁴ Här avser jag den – i vid mening – romerska ordningen för tidegården, dit även de svenska stiftsliturgierna måste räknas, alltså i motsats till den monastiska tidegården.

i låt säga Mariaofficiet av samma usus. Som exempel kan nämnas att det romerska Mariaofficiet inte har några korta responsorier vid de mindre timmarna, trots att det stora romerska officiet har det; i svenskt och danskt bruk överensstämmer emellertid Mariaofficiet med det stora officiet även på denna punkt. Men de små officierna kan också ha strukturella element som helt saknas i den stora tidegården. De två små officier som studeras här inleder till exempel varje tidebön med versiklar på temat Maria eller den helige Ande, före den vanliga inledningen *Deus in adiutorium*.

För det andra visar sig de små officiernas olikhet mot det stora även i deras *innehåll*. Den mest framträdande egenskapen är härvidlag att de så att säga släpper in sitt tema (det som i den stora tidegården motsvaras av firningsämnet) mer än vad det stora officiet gör. Det lilla Mariaofficiet har således en *högre andel* texter av mariansk karaktär⁴⁵ än vad det stora officiet på till exempel en Mariadag eller det återkommande lördagsofficiet till Marias ära har. Den helige Andes officium handlar *mer uteslutande* om den helige Ande än vad pingstdagens officium gör – och saknar helt dettas påskkaraktär. Tydligast syns denna olikhet i tideböerna prim och completorium, som i det stora officiet till störst del består av icke-varierande texter som handlar om dagens början respektive slut, men som till exempel i Mariaofficiet har lika stor del marianska element som övriga tideböner. Även ters, sext och non har i det stora officiet mer eller mindre fasta hymner som i Mariaofficiet ersätts med en Mariahymn. Man kan uttrycka det som att den textuella kopplingen till dygnets olika tider försvagas i det lilla officiet, medan det teologiska temat förstärks. En annan innehållslig skillnad ser vi i att en rikare variation mellan de olika tideböerna kan förekomma i ett litet officium, kanske tydligast när det gäller den avslutande orationen. Om det stora officiet normalt har en och samma, för firningsämnet specifik slutbön vid samtliga tideböner (utom vid prim och completorium som har fasta slutböner), har bägge de små officier som studeras

45 Med detta avser jag helt enkelt alla texter som verkar ha valts med det marianska temat i åtanke, till skillnad från tidegårdens fasta delar. Hur explicit detta tema kommer till uttryck i texterna kan naturligtvis variera.

här ett antal olika slutböner – samtliga marianska respektive pneumatologiska till sitt innehåll – fördelade över de olika timmarna. Slutligen skall nämnas att både Mariaofficiet och den helige Andes officium gör ett delvis annat (inte bara mindre) urval ur psaltaren än det stora officiet på motsvarande firningsdagar. För det svenska Mariaofficiets del visar sig detta i de små tidebönerna,⁴⁶ som här har gradualpsalmerna (Ps 120–134), till skillnad från det stora officiet som till exempel alltid använder Ps 119 fördelad över prim, ters, sext och non. Samma mönster går igen inom andra ordningar: Den kartusianska tidegården följer till exempel den monastiska fördelningen av psaltaren, men det kartusianska Mariaofficiet bygger härvidlag snarare på det romerska stora officiet, något som det romerska Mariaofficiet i sin tur inte gör. Den här typen av kontraster kan naturligtvis ha olika historiska förklaringar och är i sig inte förvånande; Mariaofficiet har ju av präster och klosterfolk lästs utöver den egentliga tidegården, och att man velat undvika alltför mycket upprepning är högst naturligt.

Det är alltså uppenbart att den som ber ett litet officium i dess helhet inte bara får mindre än den som ber ett motsvarande officium i den stora tidegården, utan i vissa avseenden faktiskt mer, och alltid delvis något *annat*. Den verkliga rikedom i det stora officiet består dock naturligtvis i den stora variationen från dag till dag – här är ju ett litet officium i princip oföränderligt.

Allt detta gör att den distinktion mellan *ordinarium* och *proprium* som brukar göras när man talar om det stora officiet inte är meningsfull ifråga om de små. Med ordinariet avses alltså de fasta delarna, det som dag efter dag är detsamma, och med propriet det som varierar. Propriet varierar i sin tur olika mycket, vissa delar enbart efter kyrkoårstiden, andra delar efter varje enskild söndag, högtid eller festdag. Vissa texter är gemensamma för en viss kategori av helgon-dagar, andra unika för den enskilda festen. Till detta kommer urvalet psaltarpalmer, som följer ett delvis eget system efter en veckocykel. Resultatet blir att varje dags officium är en mer eller mindre unik

⁴⁶ Alltså prim, ters, sext, non och completorium.

kombination av visserligen återkommande texter. För den som inte är insatt kan det vara svårt att räkna ut hur man ur alla de spridda texterna i ett breviarium på rätt sätt skall sätta ihop en viss dags officium. Så kan det vara i ett breviarium från modern tid, och så är det ännu mer i breviariets tidiga historia, där mycket av de fasta delarna verkar helt underförstådda och omöjliga att finna och de praktiska anvisningarna är få. Det som man hittar under ett visst datum bland helgondagarna i *Proprium de Sanctis* som den dagens "officium" är endast de rörliga delarna av dagens tidegård, jämte anvisningar om psalmer för matutin och vesper. (Vid övriga tideböner är psalmerna på en festdag alltid desamma.)

De små officierna, däremot, möter oss i källorna på ett annat sätt. Ett litet officium utgör en fast helhet, som i princip inte varierar från dag till dag. Källorna skriver normalt ut, eller anger åtminstone tydligt, *samtliga* delar av officiet i en följd, så som det är tänkt att läsas. Detta skall dock inte förstås som att varje del av officiet skrivs ut i fulltext varje gång den förekommer, och vissa inslag verkar även här helt underförstådda, vilket jag skall återkomma till. Naturligtvis skulle denna egenskap hos källornas små officier också kunna bero på att målgruppen inte förväntas ha samma förkunskaper som den som använder ett breviarium, men det beror med all säkerhet också på att det lilla officiet helt enkelt inte har ett ordinarium i egentlig mening, en någon annanstans ifrån given struktur, att falla tillbaka på. För även om ett litet officium naturligtvis har den stora tidegården som förebild till såväl form som innehåll och därför innehåller mycket av de textelement som utgör den stora officiets ordinarium, går dess exakta struktur inte att förutsäga ur detta. Att så har varit fallet även för en dåtida användare blir tydligt om man till exempel jämför hur det lilla Mariaofficiet framställs i det tridentinska breviariet⁴⁷ med hur till exempel lördagens votivofficium för Maria framställs bara några sidor tidigare.⁴⁸ För det sistnämndas del anges på vanligt sätt endast de rörliga delar som skall "passas in" i officiets fasta struktur,

47 Sodi och Triacca (utg.) 2012a, s. 1013 ff.

48 Ibid., s. 1009 ff.

medan för det förstnämndas del även sådant som officiets inledande versiklar och annat som i den stora tidegården skulle räknas som fasta och självklara delar tydligt anges. Formen kan alltså sägas vara en del av det enskilda lilla officiets egenart. Detta blir också tydligare ju mindre till omfånget ett litet officium är; i den helige Andes officium framträder denna frihet gentemot det stora officiets form betydligt klarare än i Mariaofficiet. Matutin och laudes har där till exempel slagits ihop till en enda tidebön som helt har laudes struktur, så när som på matutinens inledande versikel *Domine labia mea aperies*. Att nedkortningen av officiet skall göras på just det sättet kan inte på något sätt härledas ur det stora officiets ordinarium. Jag talar därför i samband med små officier hellre om *form-* eller *strukturelement* å ena sidan, och *innehållselement* å den andra. Med *form* avser jag för de små officiernas del dels ordningsföljden på de ingående textelementen (specifik inledning – allmän inledning – hymn – psalm, o.s.v.) och vilka element som överhuvudtaget ingår, dels de textelement som återkommer vid samtliga timmar på ett regelbundet sätt (t.ex. de inledande versiklarna). Med *innehåll* avser jag vilka faktiska texter som återfinns på de olika positionerna i formen.

Vad innebär då dessa grundläggande iakttagelser för det fortsatta studiet av vårt material? För det första understryker de betydelsen av att studera de små officiernas *form* så väl som deras *innehåll*. Detta är en viktig punkt där jag ämnar ta jämförelsen ett steg längre än Leroquais, som endast studerar innehållet – vad det verkar. För det andra visar de vikten av att hålla isär vad jag vill kalla den *liturgiska*, den *redaktionella* och den *mikrotextuella* nivån vid en analys av källmaterialet. Jag skall nedan redogöra för vad jag avser med dessa distinktioner. Utgångspunkten är att vi måste se de små officierna som faktiska texter i en faktisk källa som en produkt av tre delvis oberoende faktorer eller påverkande krafter. För det första är officiertexten på sidan ett uttryck för en fastlagd ordning som den som har utarbetat själva tideboken kan förväntas ha upplevt sig *bunden* att följa. För det andra har någon (eller några) haft en intention med publikationen och gjort vissa – mer eller mindre genomtänkta – val i enlighet med denna. För det tredje är boken eller handskriften ett

resultat av konkreta omständigheter: tillgången på material, vilka förlagor som funnits till hands, den mänskliga faktorn, o.s.v. Det är naturligtvis inte möjligt att med säkerhet avgöra vilken av dessa tre krafter som ligger bakom varje enskild egenhet i texten, men jag menar att det ändå är nödvändigt att ha dem i åtanke när man drar slutsatser av iakttagelserna i materialet. Men åtskiljandet av dessa nivåer skall alltså inte förstås som att jag utför tre olika undersökningar, utan endast att jag sorterar in olikheterna mellan källorna i tre olika kategorier. Det finns samtidigt något hypotetiskt över urskiljandet av dessa nivåer. Kanske visar det sig att de redaktionella valen eller de konkreta textomständigheterna tillåtits styra i hög grad, och att föreställningen om en fast ordning inte varit särskilt stark? Vad vi vet om de små officierna tvingar oss att räkna med möjligheten av en sådan ordning – men inte att ta den för given.

På den liturgiska nivån studerar jag alltså de små officierna just som uttryck för en verklig eller uppfattad fastlagd liturgisk ordning. Den genremässiga anslutningen till det liturgiska, stora officiet gör att vi inte kan närma oss källornas officietexter endast som den sekvens av ord som står på sidan, utan vi måste också så att säga läsa mellan raderna för att utläsa den tänkta, liturgiskt utformade helheten – allt det som den bedjande vid användandet förväntas ta i sin mun –, och det är denna helhet som är det primärt intressanta i sammanhanget. För även om, som ovan nämnts, källorna till de små officierna tenderar att skriva ut mycket mer av strukturelementen (formen) än vad de i egentlig mening liturgiska böckerna gör, är det uppenbart att de likväl till en viss grad förlitar sig på att läsaren här är bekant med en inneboende logik, även om det är vanskligt för oss idag att avgöra hur långt en sådan läsartillit här sträckt sig i det enskilda fallet, och vad som med fog kan antas vara underförstått fastän det inte står där. Ett rimligt antagande om en sådan allmänt accepterad logik skulle dock kunna vara att de olika tideböerna i ett visst officium inte kan vara strukturellt alltför olika sinsemellan, utöver den variation som känns igen från det stora officiet. Om till exempel en viss tidebön i en viss källa helt saknar angiven hymn, fastän de andra timmarna har det, bör man snarare se det som ett

fel (på den mikrotextuella nivån) eller som att det är underförstått (på den redaktionella nivån) att hymnen från någon annan tidebön skall upprepas. Om källan anger officiespecifika inledande versiklar vid ett par av tideböerna men inte vid de övriga, får man anta att de är tänkta att läsas vid varje tidebön likafullt. Men är det till exempel rimligt att anta att det varit så självklart att de inledande versiklarna vid varje tidebön avslutats med ett *Alleluia* som i fastan⁴⁹ ersätts med *Laus tibi Domine* att det så att säga ”finns där” även i de källor som aldrig skriver ut det (de flesta), eller skall man tolka detta som en skillnad i usus mellan de källor som har det och dem som inte har det? Här menar jag att man måste vara mycket försiktig med att dra några slutsatser, men att en rimlig hypotes kan vara att strukturella element som återfinns i såväl det stora officiets ordinarium som i några av källorna till de små officier som studeras här skall uppfattas som underförstådda även i de andra källorna.

Till den redaktionella nivån räknar jag just graden av läsaranpassning, alltså hur mycket av den tänkta texthelheten som återges explicit och hur mycket som underförstås. Till den redaktionella nivån för jag också språkvalet. Tanken är alltså att de olika val som gjorts på denna nivå inte påverkar vad som faktiskt är tänkt att yttras av den bedjande, om man tillåter sig att i detta sammanhang se en latinsk text och dess svenska eller danska motsvarighet som samma sak.

På den mikrotextuella (eller traditionellt filologiska) nivån diskuterar jag slutligen vissa rena egenheter på textnivå, som skulle kunna peka på textuella beroendeförhållanden mellan källorna.

Rent konkret går undersökningen tillväga så att jag för varje enskild tidebön i varje källa noterar varje textelement som ingår, och jag noterar då särskilt om det skrivs ut i sin helhet eller bara anges. Detta ger en bild av det enskilda officiets *form*. I min analys räknar jag sedan följande textelement till *innehållet*: hymnstrofer, antifoner, psalmer, läsningar (inklusive *capitula*, de korta läsningarna), responsorier, versiklar och orationer (slutböner).

49 Gießén 881 anger just ”Tempore quadragesime” (14v) för *Laus tibi*, även om det normala har varit att frångå *Alleluia* redan vid septuagesima; jfr Helander 1957, s. 143 f.

En särskild utmaning på den liturgiska nivån innebär de folkspråkliga källorna, det vill säga SvTB, DaTB och Lund Ms. 35. Det har dock visat sig tämligen oproblematiskt att ställa dessa vid sidan av de övriga i jämförelsen. För det första är det nämligen inte ovanligt att de faktiskt anger latinska incipit vid de olika textelementen, och för det andra är det ofta ganska uppenbart vilken latinsk text i den gemensamma korpus som hela materialet utgör som ligger bakom respektive svensk eller dansk text. Endast i DaTB har frågan på några få ställen fått lämnas obesvarad, detta på grund av den starkt parafraserande stilen i den danska texten där.

Jag skall i det följande först redovisa mina iakttagelser på den liturgiska nivån i de två officierna vart för sig, för att sedan avhandla den redaktionella och den mikrotextuella nivån i båda officierna tillsammans.

Mariaofficierna i källorna som liturgisk text

En jämförelse med andra ordningar

När man jämför de olika källornas versioner av Mariaofficiet på den liturgiska nivån, slås man först och främst av den stora enhetligheten inom materialet. Det är också tydligt att vi har att göra med officiet enligt en distinkt lokal ordning eller usus, olik såväl de olika ordnarnas som den romerska.⁵⁰ Visserligen står de flesta ingående textelementen att finna också i dessa andra usus, men helheten och ordningsföljden är egen i det nordiska materialet. Urvalet av psaltarsalmer och matutinens läsningar är till exempel gemensam med det dominikanska officiet, antifonerna i de små timmarna (prim till non) känns igen från det romerska officiet men är förskjutna i förhållande till detta, bruket att lägga till ett *Ave Maria* till *Pater noster* i matutinen är gemensamt med kartusianskt bruk, och så vidare. Hymnerna i samtliga tideböner är i stort sett gemensamma med samtliga dessa ordningar (utom den kartusianska). För att illustrera hur olikt det

⁵⁰ Den motsvarar inte heller någon av ordningarna i Madans (1920) förteckning.

ändå ser ut i praktiken kan man lyfta fram tersen, där det nordiska materialet är förhållandevis enhetligt. Det enda innehåll som det svensk-danska officiet där har gemensamt med någon annan usus är psalmerna (med den dominikanska) och stroferna 3–4 av hymnen (återfinns i samtliga). Den korta läsningen, responsoriet, versikeln och orationen är det ingen annan av nämnda ordningar som har just i tersen. (Den danska handskriften KB A 42 har dock orationen *Deus qui salutis*, vilken även det romerska officiet har i tersen.)

Det är alltså uppenbart att ingen av nämnda ordningar utövat någon tydlig påverkan på det svensk-danska Mariaofficiet, utan snarare gjort ett annat urval ur ett för hela västkyrkan gemensamt marianskt stoff. Om någon direkt förebild har funnits, torde det förmodligen vara någon annan kontinental usus, men detta får bli en fråga för ett annat sammanhang. På några punkter företer det nordiska materialet dessutom drag som inte går igen i någon av de andra här nämnda ordningarna. Det gäller till exempel slutbönen i primen, som sticker ut genom att rikta sig direkt till Maria och inte som brukligt till Gud Fadern eller Kristus⁵¹, och den icke-bibliska korta läsningen (capitulum) i vespren, den inledande strofen *Rex Christe clementissime* i småtimmarnas hymn, samt vad som förefaller vara bruket att lägga till ett *Ave Maria* efter doxologin *Gloria Patri* efter varje psalm. Ingen av de andra ordningarna (och inte heller CS) har heller ett långt responsorium (*responsorium prolixum*) i Mariaofficiets vesper.

I ljuset av dessa övergripande jämförelser blir det också tydligt att förhållandet till CS och i synnerhet dess lördagsofficium är ett annat. Här är överensstämmelsen så stor att den inte kan vara en tillfällighet. Samtidigt är skillnaderna betydande, och mycket mer genomgripande än någon av de vi finner mellan de övriga källorna i materialet. Om vi börjar med lördagsofficiet i CS har detta till att börja helt egna läsningar i matutinen (ur *Sermo Angelicus*), egna hymner, egna antifoner i matutin, vesper och completorium, och

51 Denna bön återfinns också, i en något annan användning, i såväl Linköpings- som Skarastiftets stora officium; jfr Peters (utg.) 1950, sid. 60 och Pahlmblad (utg.) 2011, s. C vij^v. Här står den dock inte som själva primens slutbön, utan som en del av tilläggsbönerna efter den egentliga primen.

helt andra psalmer i vespern. En tydlig likhet framträder dock i sekvensen av tideböner från laudes till och med non, där både psalmer, antifoner och korta läsningar stämmer med de övriga källorna i vårt material.⁵² CS har likaledes den marianska slutbönen i prim och den icke-bibliska korta läsningen *Beata es* i vespern. (Samma serie av slutböner och korta läsningar används varje veckodag i CS.)

Ser vi till CS som helhet finner vi fler överensstämmelser: hymnen *Rex Christe* återfinns i torsdagsofficiet liksom antifonen till *Nunc dimittis* i completoriet, *Glorificamus*, magnificatantifonen *Sancta Maria* återfinns i tisdagens officium, completorihymnen *Fit porta Christi* finns i onsdagens, vesperhymnen *Ave maris stella* sjungs enligt den birgittinska ordningen *före* varje dags vesper, och så vidare. Men även med dessa likheter inräknade återstår ett antal antifoner, responsorier och versiklar som inte används någonstans i CS.⁵³ Det är alltså helt uppenbart inte så enkelt att det Mariaofficium som återfinns i till exempel LaTB skulle vara hopsatt utifrån CS, så som Geete menar.⁵⁴

En jämförelse mellan de olika källorna – formen

När vi så jämför de olika källorna i det egentliga materialet, finner vi också skillnader dem emellan, men dessa är som sagt betydligt mindre än skillnaden mot de övriga usus som här har diskuterats – CS inräknad. De tydligaste skillnaderna uppträder ifråga om *formen*, alltså ifråga om vilka delar som överhuvudtaget ingår, och mest markant mellan de danska källorna och det övriga materialet.

52 Lundén 1976a, s. XLI f., lyfter felaktigt fram laudespsalmerna i CS som något genuint birgittinskt, men detta är i själva verket den normala romerska ordningen före Pius X:s reform av tidegården med bullan *Divino afflatu* 1911. Troligen är det den senare romerska tidegården Lundén har för ögonen som jämförelsematerial.

53 Jag har för denna jämförelse utgått från det index över CS som finns i Collins 1969.

54 Som framgår av t.ex. registret till Skarabreviariet (Pahlmblad utg. 2016) återfinns också de flesta av det för CS och tideböckerna gemensamma stoffet också på annat håll.

De danska källorna har för det första en form av *preces*, alltså en sekvens av versiklar jämte *Pater noster* och det apostoliska *Credo* vid prim och completorium. Något liknande förekommer i det stora officiet av flera usus⁵⁵, men inte i något av de små officier som här har berörts. Detta inslag i primen och completoriet är så distinkt och så konsekvent distribuerat i materialet att det svårigen kan förklaras på något annat sätt än som ett genuint danskt⁵⁶ inslag i Mariaofficiet. För det andra avslutas samtliga de svenska källornas Mariaofficier med antifonen *Salve Regina* efter completorium, något som de danska källorna i sin tur helt saknar.

Möjligen finns också en olikhet ifråga om versikeln *Dignare me* som inleder varje tidebön i de svenska källorna. I DaTB och KB A 42 anges den bara en gång, före matutinen, och i Lund Ms 35 saknas den helt. I de svenska källorna finns en variation ifråga om huruvida denna versikel kommer före eller efter det *Ave Maria* som också – även i de danska källorna – läses före varje tidebön; de tryckta böckerna och Gießen 881 har ordningen *Ave – Dignare*, medan KB A 38 och UUB C 68 har den omvända ordningen (även Gießen har denna ordning före matutinen).

På en punkt är det istället de tryckta och de handskrivna källorna som är olika sinsemellan, nämligen ifråga om det ovan nämnda tillägget av *Ave Maria* efter *Gloria Patri* i psalmodin. Detta saknas helt i de handskrivna källorna, förutom i KB A 38 som anger det på ett enda ställe, medan det återfinns i samtliga tryckta. Här finns det dock en intressant kvantitativ skillnad; DaTB anger *Ave Maria* (på danska) hela 26 gånger, SvTB 11 gånger, VaTB 5 gånger och LaTB endast 3. Detta är ju egentligen en skillnad på den redaktionella nivån, men jag menar att den ändå kan ha betydelse för hur vi skall tolka frånvaron respektive närvaron av detta *Ave Maria* på den liturgiska nivån. Man skulle kunna se det som att handskrifterna helt

55 Se t.ex. primen i det tridentinska breviariet, Sodi och Triacca (utg.) 2012a, s. 52.

56 Jag syftar med detta uttryck endast på fenomenets ställning som tydlig vattendelare inom materialet. Naturligtvis kan varianten även återfinnas inom andra ordningar som här inte studerats.

enkelt utelämnar det – av redaktionella skäl – för att spara material och möda, då man ansett det som en självklarhet. Men det samma borde i så fall även – ja, kanske än mer – ha gällt *Gloria Patri*, något som dock även handskrifterna anger efter psalmerna åtminstone några gånger. Kanske är detta *Ave Maria* ett relativt sent tillägg, som vunnit spridning på ett delvis osystematiskt sätt, tvärs över usus-gränserna.

Annan variation som förekommer är svårare att se något mönster i. Den avslutande välsignelseformeln *Nos cum prole pia* återfinns till exempel i LaTB, VaTB, DaTB och KB A 38, men inte i SvTB, Lund ms 35, KB A 42, UUB C 68 och Gießen 881. VaTB, KB A 38 och Gießen 881 har vidare någon form av kommemorationer eller suffragier⁵⁷ efter slutbönen i laudes (KB A 38 även vid vesper), men detta saknas hos de övriga. Möjligen skulle detta kunna ses som ett Vadstena- eller kanske snarare Linköpingsdrag, men till saken hör att dessa tillägg är innehållsligt olika.⁵⁸

En jämförelse mellan de olika källorna – innehållet

När vi så istället ser till den innehållsliga sidan av den liturgiska nivån, alltså till vilka faktiska textelement som används på respektive ställe i officiet, finner vi inte där samma entydiga kontrast mellan danskt och svenskt. På det hela taget kan man säga att skillnaderna är marginella och endast visar sig på några få punkter. Det intressanta är att variationen nästan helt håller sig inom två typer av textelement eller textgenrer, nämligen versiklar och orationer, och alltså snarare uppträder i ett visst textuellt skikt över hela officiet än inom en viss tidebön. Samtidigt kan man också lyfta fram att laudes eller vesper knappt uppvisar någon väsentlig variation alls.

⁵⁷ En kommemoration eller ett suffragium består av en antifon, en versikel och en oration.

⁵⁸ VaTB har en kommemoration om S:ta Anna i laudes, KB A 38 i både laudes och vesper, och Gießen 881 en lång serie suffragier om i tur och ordning Treenigheten, Kristi kropp, det heliga korset, Johannes döparen, Johannes evangelisten, Maria Magdalena, freden, alla helgon – men inte S:ta Anna.

Tabell 1. Innehållslig variation i Mariaofficiet

Text-element	Tryckta böcker				Handskrifter				
	LaTB	SvTB	VaTB	DaTB	Lund 35	KB A 42	KB A 38	UUB C 68	Gießen 881
Mat. hymn	A	A	A	A	A	A	B	A	A
Mat. vers.	A	B	A	C?	A	B	A	A	A
Prim vers.	A	A	A	A	A	A	B	A	A
Ters orat.	A	A	A	A	A	B	A	A	A
Sext orat.	A	A	A	A	A	B	A	A	A
Non vers.	A	A	A	B	B	C	B	C	B
Non orat.	A	B	A	A	C	A	C	C	C
Vesp. resp.	A	A	A	A	A	A	A	A	B
Comp. orat.	A	A	A	A	B	A	A	A	A
Efter <i>Salve</i>	A	B	B	–	–	–	–	D	B
Kommemoration	–	–	B	–	–	–	C	–	D

I tabell 1 ges en överblick över de element som varierar och vilka källor som har vilka varianter. (Fördelningen av bokstäver för respektive variant görs från vänster till höger, så att LaTB alltid har A och den första variant som uppträder får B, o.s.v.) Som framgår av tabellen är det endast vid non och vid de olika tilläggen till laudes (kommemorationer) och completoriet (efter *Salve*) som materialet företer en påtaglig variation, d.v.s. att fler än två varianter finns och att mer än en källa går sin egen väg. I övrigt handlar det nästan alltid om att en enda källa har en egen variant, medan övriga har samma. I versikeln före läsningarna i matutinen har dock SvTB och den danska KB A 42 samma variant, DaTB har inte gått att säkert identifiera, och övriga har en annan variant.

Men även om enhetligheten är slående, är det lika slående att fullständig identitet inte råder mellan några av källorna. Om vi bortser från tilläggen till det egentliga officiets (kommemorationen av S:ta Anna i Laudes och tilläggen till *Salve Regina* efter completorium), är ordningen i de två tryckta latinskspråkiga svenska tideböckerna, LaTB och VaTB, dock helt identiskt. SvTB avviker härifrån ifråga om matutins versikel, en variant den alltså har gemensam med KB

A 42, och nonens slutbön, en variant den är helt ensam i materialet om att ha i non, men denna bön återkommer vid completoriet, och det ligger nära till hands att misstänka att den kan ha hamnat även i non som ett misstag på den mikrotextuella nivån. Men om vi tar med tilläggen i beräkningen, framstår de tre svenska tryckta tideböckerna faktiskt som unika – ingen är den andra lik. SvTB har samma tillägg till *Salve Regina* som VaTB, men saknar liksom LaTB kommemorations av S:ta Anna i laudes.

Vi kan också se att DaTB, om vi bortser från de osäkra ställena och tilläggen som den helt saknar, är mycket lik de svenska tryckta böckerna. Faktum är att den skiljer sig från de två latinska böckerna lika mycket som SvTB gör, men det är nu fråga om versikeln och inte slutbönen i non. Skillnaden mellan DaTB och de två danska handskrifterna är faktiskt större.

Det är på det hela taget de handskrivna källorna som, föga överraskande, företer störst variation. Här finner vi att samtliga avviker från de tryckta böckerna på minst två punkter, och såväl vadstena-handskriften KB A 38 som den danska A 42 på hela fyra punkter i det egentliga officiet – dock helt olika sinsemellan. Bland handskrifterna kan vi dock också se en viss systematik i hur nonen uppträder: samtliga utom KB A 42 har C-slutbönen och alla utom UUB C 68 har B-versikeln.

Skall man försöka se något mönster i detta, skulle det återigen vara en skillnad mellan å ena sidan de tryckta böckerna och handskrifterna. Här sticker dock KB A 38 ut med en helt egen variant i matutinens hymn (en extra strof) och primens versikel. Det är också viktigt att framhålla att all denna variation handlar om fördelningen av ett gemensamt stoff mellan de olika tidebönerna, inte om förekomsten av unika texter (om man bortser från de rena tilläggen). Ett undantag finns dock, och det är det långa responsoriet i vespern, där Gießen har en helt egen variant, *Virgo parens*, där övriga har *Christi virgo*.

Den helige Andes officium i källorna som liturgisk text

När det gäller den helige Andes officium, saknas det helt en motsvarighet i de andra usus som ovan har berörts i samband med Maria-officiet. Psalmodiska små officier till den helige Ande förekommer som sagt visserligen på annat håll, men ingenstans verkar ett sådant nått den grad av etablering när vi är framme i den tryckta bokens tidevarv som fallet varit i Sverige och Danmark. Detta officium till den helige Ande innehåller dock i sig ingenting unikt; hymnen *Veni creator*, antifonen *Veni sancte Spiritus* och de olika orationerna återfinns också i pingstoktavens liturgi, och urvalet psalmer går igen i liknande små officier.⁵⁹ Ovanligt verkar dock bruket att upprepa samma capitulum (Rom 5:5) vid samtliga tideböner vara, liksom det redan nämnda faktum att den enda tidebönen före primen helt har laudesform. I fråga om allt detta råder det också en fullständig enhetlighet inom materialet, men där upphör den i princip också. Den råder en betydande variation ifråga om vilka responsorier, versiklar och orationer som används vid de olika tidebönerna, och även en viss variation i vilka strofer av *Veni creator* som används vid vilken tidebön. Förutom några undantag, som skall behandlas nedan, består olikheterna dock så gott som uteslutande i själva *placeringen* av texterna – texterna i sig är gemensamma. Det är också betydligt svårare att skönja något mönster i denna variation än vad som var fallet med Maria-officiet.

När det gäller själva formen finns det visserligen några drag som möjligen skulle kunna tolkas som danska. DaTB verkar sakna den inledande versikeln *In unitate* (jfr förhållandet med *Dignare* i Maria-officiet), och verkar ha en egen form av den avslutande välsignelsen *In bonis operibus*, även om det är svårt att avgöra huruvida det senare beror på den parafrastiska språkformen eller på en genuin olikhet i underliggande latinsk formulering. KB A 42 har den inledande *In unitate*, men saknar den avslutande *In bonis operibus*, en egenskap den dock delar med Gießen 881. UUB C 68 utmärker sig vidare genom att ha en egen inledande vers (*In omni loco*), som ges som alternativ

⁵⁹ Se t.ex. Higgitt 2000, s. 322.

till *In unitate* och även ytterligare en välsignelse (*Dulce nomen*), efter *In bonis operibus*.⁶⁰

Ett responsorium i completoriet har endast KB A 38 och CS, marianska tillägg till non endast LaTB och VaTB, och marianska tillägg till completoriet alla utom de danska DaTB och KB A 42, samt UUB C 68. Möjligen skulle man kunna se non-tillägget som något genuint specifikt för vissa stift, och completorietillägget som något specifikt svenskt. Det skall dock poängteras att dessa tillägg (liksom vi såg att tilläggen till Mariaofficiet gjorde) också uppvisar en *innehållslig* variation. I tabell 2 ges en överblick över den strukturella variationen.

Tabell 2. Strukturell variation i den helige Andes officium.

Struktur-element	Tryckta böcker			Handskrifter				CS	
	LaTB	SvTB	VaTB	DaTB	KB A 42	KB A 38	UUB C 68	Gießen 881	
<i>In unitate</i>	A	B	B	?	B	B	B/C	B	B
<i>In bonis</i>	A	A	A	B	–	A	A+C	–	D
Non Maria	A	–	A	–	–	–	–	–	–
Comp. resp.	–	–	–	–	–	B	–	–	C
Comp. Mar.	A	B	C	–	–	B?	–	D	E

När man så ser till innehållet går det att konstatera att den stora överensstämmelse som trots allt råder mellan de tryckta svenska böckerna (i synnerhet LaTB och VaTB) i fråga om Mariaofficiet inte står att finna här. Möjligen går det att se en något större överensstämmelse mellan CS och de handskrivna svenska källorna, men överensstämmelsen är inte total – trots att dessa härrör från Vadstena kloster. Lundéns utgåva, som här har fått representera CS, utgår dock från senare tryckta breviariers officium till den helige Ande och är därför kanske egentligen missvisande.⁶¹ KB A 38 och Gießen 881

⁶⁰ Detta *Dulce nomen* förekommer för övrigt också som en avslutning på de olika timmarna det cisterciensiska Mariaofficiet.

⁶¹ Lundén menar visserligen att de tryckta breviarierna har detta officium ”i den fullständigaste och mest tillförlitliga formen” (1976b, s. 182), men vad han grundar detta på är oklart.

är dock jämförelsevis lika, och skulle möjligen kunna representera det genuint birgittinska helgeandsofficiet – något som då inte skulle kunna sägas om den tryckta VaTB. En fullständig jämförelse mellan samtliga de förefintliga svenska handskrivna källorna till den helige Andes officium – långt fler än de till Mariaofficiet – skulle möjligen bringa större klarhet i denna sak, men det får bli en fråga för ett annat sammanhang.

Om vi för att få någon överblick avgränsar oss till de tryckta tideböckerna, som ju är det huvudsakliga intresset i denna artikel, kan vi konstatera att även dessa skiljer sig åt sinsemellan på hela 15 punkter.⁶² I tabell 3 redovisas fördelningen av varianter mellan dessa.

Tabell 3. Innehålllig variation i den helige Andes officium i de tryckta böckerna

Textelement	LaTB	SvTB	VaTB	DaTB
Mat. vers.	A	B	B	A
Mat. orat.	A	A	A	B
Prim vers.	A	A	B	B
Ters hymn	A	B	A	B
Ters resp.	A	A	B	B
Ters vers.	A	A	B	B
Sext resp.	A	A	B	B
Sext vers.	A	A	B	B
Sext orat.	A	B	A	C
Non resp.	A	A	B	B
Non vers.	A	B	B	B
Non orat.	A	A	B	B
Vesp vers.	A	B	B	B
Vesp ant. till <i>Magn.</i>	A	A	A	B
Compl. ant. till <i>Nunc</i>	A	A	A	B

Den största likheten, rent kvantitativt sett, finner vi mellan SvTB och LaTB, som har samma variant på 10 av de 15 punkterna. Inte långt efter följer – överraskande nog – VaTB och DaTB som har

⁶² Några osäkra punkter, som handlar om hur många strofer av hymnen som skall läsas, har sorterats bort.

samma variant 9 gånger. SvTB och DaTB går samma väg endast 3 gånger, LaTB och VaTB 5 gånger, och LaTB och DaTB bara 1 gång.

Teoretiskt sett skulle detta kunna tyda på att vi har att göra med fyra olika distinkta usus, och förhållandet vid den helige Andes officium skulle då möjliggöra en tydligare geografisk indelning av materialet än vad Mariaofficiet möjliggjort. Den ofrånkomliga helhetsbilden är dock, i synnerhet om man även väger in de handskrivna källorna, att ordningen inte verkar ha varit särskilt strikt eller tydligt etablerad. Det är emellertid värt att understryka att det är på ganska få punkter som någon källa går helt sin egen väg. LaTB gör detta i versiklarna i non och vesper, men det är då bara fråga om en anorlunda placering av texter som andra källor har på en annan plats.

På en punkt anser jag dock avvikelsen vara signifikant, och det gäller antifonerna till *Magnificat* och *Nunc dimittis* i DaTB. Här är det nämligen fråga om antifoner som inte alls används i de svenska källorna, och vi har således troligen att göra med ett prov på en genuint dansk ordning.⁶³ Besvärande nog har KB A 42 visserligen samma antifon till *Nunc dimittis* (*Spiritus sanctus*), men den ”svenska” antifonen *Spiritus ubi vult* till *Magnificat*.

UUB C 68 har några påtagligt egna innehållsliga varianter, vid sidan av de egna inlednings- och avslutningsverserna som redan nämnts. Dels har den en helt egen variant av primversikeln, som inte återfinns i de andra källorna (men som utgörs av det stora officiets oföränderliga versikel), dels lägger den till stroferna *O salutaris hostia* och *Uni trinoque* ur sakramentshymnen *Verbum supernum* till *Veni creator*, som den för övrigt ger i sin helhet en gång, och därefter bara anger, utan specificering av stroferna. Helt i linje med tillägget i hymnen läggs orationen *Deus qui nobis sub sacramento* till de respektive orationerna vid varje tidebön.⁶⁴

Slutligen skall påpekas att CS i Lundéns version har ett helt eget

63 Att det verkligen rör sig om egna antifoner och inte bara om en parafrasering till oigenkännlighet framgår av de latinska incipit som också ges.

64 Liknande sakramentstillägg i den helige Andes officium görs för övrigt i två andra Vadstenahandskrifter som här inte berörs, nämligen Berlin Preuß. Kulturb., Ms. theol. lat. oct. 71 och KB A 80.

val av versikel eller oration hela 5 gånger, något som väl mest understryker det tveksamma att inkludera denna i en jämförelse av det medeltida materialet.

Den redaktionella nivån

På den redaktionella nivån är den största vattendelaren inom materialet naturligtvis språkvalet. Men av de tre källorna på folkspråket, alltså SvTB, DaTB och Lund 35, skiljer DaTB dessutom ut sig genom att vara en parafra, som friskt blandar in betraktelser över kristna motiv i de gammaltestamentliga texterna i officiet. Lund 35 är en helt annan dansk text. Nedanstående exempel på den korta läsningen ur Syraks bok (vers 11b–12 i Vulgata) i Mariaofficiets laudes får tjäna som illustration på förhållandet mellan latinet och de tre folkspråkliga versionerna:

LaTB: IN omnibus requiem quesui et in hereditate *domini* morabor: tu[n]c precepit et dixit mihi creator omnium et qui creavit me requieuit in tabernaculo meo. (29^r–29^v)

SvTB: I All ting sökte jach hwilona oc jach schal boo j herrens arffuadel tha alla werldenna schapare böd och sagde til mich och then ther schapade mech hwilades j myn bwck. (9^v)

Lund Ms 35: I alle the thingh lettæ jæch æfftær roo och jæch skal duælies j herrens arff tha bødh och saudhæ mik alle things skabære ath then mik skaptæ han huiltes j myn boligh (15^v)

DaTB: Jomfru maria siger. IEg bad gud om trende honde fred først ath ieg motte haffue eth fredsommeligt hierte fra verdens hoffmod och begerelse: Och beskermess fra onde och vblue menniske. Och siden fonge den euige fred i hiemmerige Thii haffuer gud vnd migh den ewige fredh imet sigh Och sende mig syn engel gabrielem aff hemelen och lod bebude mig menniskens salighed at han ville huiless i myt lifff. (c iii^r)

Det är också tydligt att de folkspråkliga *tryckta* böckerna hör till de ”användarvänligaste” även på så sätt att de till och med ger Herrens bön, *Ave Maria*, de fasta inledningsversiklarna, versiklarna före och efter orationen, samt orationens avslutning i fulltext åtminstone första gången. Detta kan förstås bero på att en icke latinkunnig målgrupp inte heller har förväntats kunna dessa standardinslag i tidegården utantill, men naturligtvis också på att det inte har funnits några allmänt vedertagna översättningar i omlopp (möjligen med undantag för *Pater noster*, *Ave Maria* och *Gloria Patri*). Intressant i detta sammanhang är att ingen av de folkspråkliga SvTB eller Lund 35 anger något om *Alleluia* eller dess fastemotsvarighet *Laus tibi* i tideböernas inledningssekvens, något som även de latinska källorna är mycket snåla med – VaTB har *Alleluia* och endast Gießen såväl detta som *Laus tibi*.

De handskrivna källorna är också mycket återhållsamma med att ange versikeln *Domine, exaudi orationem meam* med svaret *Et clamor meus ad te veniat* före orationerna; endast Gießen gör detta med någon regelbundenhet. Gießen 881 är också ensam bland de latinska källorna med att på några ställen ge hela avslutningen (*Per Dominum* o.s.v.) till orationen. KB A 42 utmärker sig åt andra hållet genom att inte någonstans ge de avslutande versiklarna (såväl före som efter orationen) i fulltext. Gießen 881 förstärker ytterligare sin ställning som den mest utförliga latinskspråkliga källan genom att i Maria-officiets vesper dubblera de två psalmer (121 (122) och 126 (127)) som även förekommer i primen respektive sexten. DaTB är den enda av de folkspråkliga källorna som gör detta.

Med sin frånvaro lyser i hela materialet också uppmaningen *Oremus* före orationerna. Endast LaTB har denna på två ställen, varav det ena förefaller felaktigt.⁶⁵ De folkspråkliga källorna saknar alltså helt en översättning till denna formel.

Slutligen skall en egenhet i LaTB nämnas. Denna är nämligen den enda källan som före och efter orationerna har versikeln *Dominus vo-*

⁶⁵ Det står nämligen inte före en oration, utan före matutinens s.k. absolution (en sorts bön före läsningarna).

biscum istället för *Domine exaudi orationem meam*. Versikeln *Dominus vobiscum* med svaret *Et cum spiritu tuo* är i latinsk liturgi förbehållen präst eller diakon som leder gemensam gudstjänst, och ersätts vid privat recitation eller då en icke-vigd person leder tidegården med *Domine exaudi orationem meam* och svaret *Et clamor meus ad te veniat*. Det senare är, såvitt jag kan bedöma, också det absolut vanligaste i tideböcker. Tyder då detta på att LaTB varit avsedd för gemensam gudstjänst, snarare än enskild recitation? Jag är inte säker på att det måste bli slutsatsen. Det kan istället vara en fråga om att man tagit efter ett mönster man känt igen från brevvarier och missalen, som kanske utgjort förlaga till vissa av texterna i officiet. Det som talar i den riktningen är att även det lilla korsofficiet – så utpräglat privat i sin form – är försett med *Dominus vobiscum* i LaTB, och att det överhuvudtaget finns med där. Möjligen talar valet av denna form för slutdialogen för att LaTB åtminstone haft en klerikal målgrupp, som varit väl förtrogen med de liturgiska reglerna och vetat hur man skulle läsa detta på rätt sätt vid utförandet.

Den mikrotextuella nivån

Det har här inte varit tillfälle att göra en fullständig kollationering ord för ord av hela materialet, och min avsikt är inte att redogöra för varje egenhet i själva texterna på mikrotextuell nivå. Jag skall därför nöja mig med att lyfta fram några iögonenfallande omständigheter.

Den första iakttagelse som jag har velat föra till denna nivå är att såväl SvTB som DaTB har en mycket egenartad avslutningsformel i orationerna. I SvTB lyder denna tämligen konsekvent, i såväl Mariaofficiet som den helige Andes officium, på följande sätt (citerat ur laudes): ”Medh honom som komascolendes är döma leffuendes och döda och werldenne medh elden Amen”⁶⁶. DaTB har på samma ställe: ”ffromedelst den som komme skal ath forklare verden met ilden och dømme leffuendis och døde Amen”⁶⁷ Även om dessa två

66 SvTB, 10v f.

67 DaTB, c vii f.

formuleringar inte är så språkligt likalydande att SvTB verkar ha haft DaTB som direkt förlaga, är det uppenbart att båda källorna har samma latinska formulering i botten, nämligen denna: "qui venturus est iudicare vivos et mortuos, et seculum per ignem."⁶⁸ Detta är i den romerska liturgin avslutningen på exorcismformeln över vattnet vid vigattensvälsignelse, och återfinns även till exempel i Skarabreviariet i just denna funktion.⁶⁹ Att använda denna formel som avslutning på en oration i tidegården verkar dock tämligen unikt. Visserligen är det ovanligt att källorna i vårt material skriver ut hela avslutningsformeln, men de inledningsord man ger (*Per Dominum* eller *Per eundem Dominum*) antyder att den tänkta avslutningen är den gängse, vilken i Gießen 881 lyder: "Per dominum nostrum ihesum christum filium tuum qui tecum viuit et regnat in vnitare spiritus sancti deus per omnia secula seculorum" ⁷⁰. Detta kan också jämföras med den danska versionen i Lund. 35: "Vedh vor herræ ihesum christum thin søn hwilken mz thic j then helligh andz ewighet [sic!] leffuer och regnerer sand gudh ewinneligh Amen"⁷¹

Hur skall man då tolka det faktum att DaTB och SvTB delar denna egenhet, utan att den senare verkar bygga direkt på den förra? Det lite uppfinningsrika futurumparticipet *komascolendes* tyder ju snarare på ett direkt inflytande av det latinska *venturus* i SvTB. Frågan kan inte avgöras här, men jag menar att vi ändå kan konstatera att det finns en beröringspunkt mellan DaTB och SvTB, som inte ligger i den liturgiska ordningen utan i något skede i texttraditionen – om det så är ett fel eller medvetet val i någon gemensam förlaga längre tillbaka i tiden.

Slutligen skall två textuella egenheter av motsatt art lyftas fram. Det rör sig nu inte om att någon källa utmärker sig gentemot de andra, utan om att hela materialet uppvisar en fullständig enhetlighet på två punkter som i utgåvor ibland noteras som fel och korrigeras,

68 Sodi och Triacca 2012b, s. 660.

69 Pahlmblad 2011, k vj^r.

70 Citerat ur laudes, Gießen 881, 25r.

71 Lund Ms. 35, 16v.

eftersom lydelsen avviker från vad som är känt från annat håll. Den första gäller hymnen *Veni creator*, och närmare bestämt dess tredje strof (*Tu septiformis munere*). Lydelsen *tu rite promisso patris / sermone ditans guttura* verkar helt enkelt ha varit den lokala varianten (i stället för det vedertagna *promissum*). Vad som är bakgrunden till denna variant kan jag i detta sammanhang inte säga något om. Den andra egenheten rör antifonen *Salve Regina*, som återfinns efter Mariaofficiets completorium i de svenska källorna. Denna antifon inleds här med orden *Salve Regina misericordie*⁷², till skillnad från det sedermera etablerade *Salve Regina, mater misericordie*. Här rör det sig dock med säkerhet om att det svenska materialet har en ursprungligare variant, och vi finner den ännu i det tridentinska *Breviarium Romanum*, liksom än i modern tid i kartusianskt bruk.⁷³

Sammanfattande slutsatser

Vad har då denna studie av de svenska och danska textvittnena till det lokala Mariaofficiet och den helige Andes officium visat? Den viktigaste iakttagelsen är kanske av principiell art: Den svart-vita bild som Leroquais ger av å ena sidan en total skillnad mellan olika usus och å andra sidan en fullständig enhetlighet inom en och samma usus stämmer inte in på det nordiska materialet. De olika källorna framstår mer som individuella nyanser på en gråskala. Delvis kan detta vara ett resultat av att jag har vägt in fler textkomponenter i jämförelsen än vad Leroquais räknar med, och inte minst officiernas struktur eller form.

Men även om det är ont om tydliga skiljelinjer inom materialet har jag dock kunnat visa några drag i såväl Mariaofficiet som den

⁷² Se t.ex. LaTB, 47v.

⁷³ Jfr Sodi och Triacca 2012a, s. 140 och *Breviarium Cartusiense* 1869, s. CIX. Hedegård 2008 rättar i sin utgåva av VaTB dessa båda ställen i enlighet med det romerska resp. senare bruket (s. 148 och 142), och även Lundén 1976b har *promissum* (s. 186) och *mater misericordie* (s. 176), troligen under inflytande av de senare tryckta breviarierna. Collins 1969 har den ursprungliga lydelsen av *Salve Regina* (s. 114), men anger i en not den senare varianten med kommentaren "Printed texts".

helige Andes officium som verkar vara specifikt danska (framförallt *preces* i det förra och två antifoner i det senare), och som därför skulle kunna vara till hjälp vid klassificerandet av andra källor, som här inte har kunnat beaktas. Detta förstärker ytterligare bilden av de svenska tryckta tideböckerna som just svenska. Richolffs svensk-språkiga tidebok (SvTB) må ha hämtat vissa texter från den danska tideboken, men officierna är utformade enligt en svensk ordning.

När det gäller de svenska tryckta böckernas inbördes relation är det inte alldeles uppenbart hur man skall utvärdera resultatet. Ifråga om Mariaofficiet är överensstämmelsen så stor att det inte är en överdrift att tala om dem som av samma usus – inte minst LaTB och VaTB –, men olikheter finns också. Skillnader på den redaktionella och textuella nivån visar också att SvTB inte står i något entydigt beroendeförhållande till vare sig LaTB eller VaTB, och LaTB inte till VaTB. Var och en av böckerna bär spår av en helt egen tillkomstprocess och tänkt användning.

Väger man in den helige Andes officium blir bilden än mer komplex. Här är olikheterna på den liturgiska nivån fler, och det nära samband mellan LaTB och VaTB som gick att se ifråga om Mariaofficiet slås här i spillror. Nu uppträder istället helt andra allianser, där till exempel VaTB har en högre grad av överensstämmelse med DaTB än med de andra svenska trycken. Det går dock inte att komma ifrån det huvudintrycket att det inte har funnits en lika klart etablerad ordning för den helige Andes officium, eller att man inte uppfattat en sådan som lika bindande eller viktig. Ett rimligt antagande är att detta hänger ihop med dess privata karaktär och att detta officium haft en betydligt mindre framträdande plats – om någon – i det gemensamma gudstjänstlivet. Även inom det handskrivna materialet från Vadstena kloster finns en betydande variation på den liturgiska nivån, och den med tiden etablerade CS avviker i sin tur från dessa källor, detta trots att vi vet att den helige Andes officium varit obligatoriskt för systrarna i Birgittas orden.

Det har också stått klart att det svenska Mariaofficiet sådant det möter i källorna är något annat än lördagsofficiet i CS, och att inte allt annat textmaterial har hämtats från andra dagars officier där,

även om mycket är gemensamt. Visserligen är överensstämmelsen med lördagsofficiet så stor att den inte kan vara en tillfällighet. Detta blir mycket tydligt när man sätter dessa båda svenska officier i relation till det romerska och de olika ordnarnas Mariaofficier – som alla avviker på en mängd olika punkter. Ser man till helhetsbilden av vad vi idag vet om Mariaofficiets ställning under medeltiden och om CS – till exempel från Leroquais och Lundén – är det dock svårt att föreställa sig att någon under sent 1300-tal eller 1400-talet skall ha kompulerat ett officium utifrån CS:s lördagsofficium och andra texter i CS (och då helt ha lyckats välja bort alla texter med Petrus Olavi som upphovsman), kompletterat med annat material (som känns igen från andra usus) och lyckats skapa ett officium som blivit så vedertaget (även i Danmark!) att det är det enda som möter i källorna från 1500-talet. Nej, påverkan bör snarare ha gått åt andra hållet. Likheten talar för att ett Mariaofficium ungefär som det vi ser i LaTB 1525 har varit i bruk i Sverige redan på Birgittas och Petrus Olavis tid och inspirerat till CS. Detta utesluter inte att CS ändå kan ha utövat ett inflytande på det sekulära Mariaofficiet på detaljnivå längre fram i tiden.

Tyvärr har undersökningen inte kunnat lämna något avgörande bidrag till den gamla diskussionen om LaTB:s eventuella stiftsmässiga koppling till Strängnäs eller Uppsala⁷⁴. Om något har framgått är det snarare att såväl LaTB som VaTB, vilken vi ju vet är gjord för Linköping och Skara stift, i fråga om Mariaofficiet har kunnat nå en vidare användarkrets än något av dessa enstaka stift. Den enda usus vi med säkerhet har kunnat säga något om är en mer allmänt svensk. Vill man ta Leroquais på orden, skulle man ju dock kunna argumentera för att LaTB, VaTB och SvTB tillhör varsin usus – skillnader finns ju trots allt! Inget motsäger då att LaTB skulle representera Strängnäs eller Uppsalas ordning. SvTB skulle då få placeras i ett fjärde stift.

Jag har i denna artikel – måhända litet närsynt – betraktat endast två beståndsdelar av de mångfacetterade källorna, Mariaofficiet och

⁷⁴ Jfr Klemming 1892, Geete 1895, Collijn 1909, Collijn 1934–1938

den helige Andes officium. Med detta har jag velat bidra med en pusselbit som naturligtvis måste fogas till andra för att helhetsbilden av böckernas tillkomst och tänkta användning skall framträda. Flera sådana pusselbitar har redan lagts, inte minst i Hedströms viktiga avhandling och i den nya utgåvan av VaTB⁷⁵. En rad angelägna forskningsuppgifter återstår dock, såsom en grundligare utredning av det svenska Mariaofficiets internationella förebilder och även av relationen på detaljnivå till de olika svenska stiftsliturgierna. Det större källmaterialet till den helige Andes officium behöver också inventeras, beskrivas och sättas in i en större kontext. Förhoppningsvis får jag tillfälle att återkomma till något av detta i ett annat sammanhang.

Summary

*Between Liturgy and Private Devotion:
The Offices of Our Lady and the Holy Spirit in 15th- and
16th-Century Swedish and Danish Books of Hours.*

Rickard Melkersson, PhD, Senior Lecturer Halmstad University
School of Education, Humanities and Social Sciences
rickard.melkersson@hh.se

This article studies the little offices of the Blessed Virgin and of the Holy Spirit in nine books of hours from 15th- and 16th-century Sweden and Denmark. Among these, four are printed books, two in Latin, one in Danish, and one in Swedish. One of the main purposes of the present study is to assess and analyse possible differences in liturgical uses between these printed books. Five manuscripts are included in the study – one in Danish, four in Latin – in order to provide a wider context for the printed books. Furthermore, the comparison between these Scandinavian sources is discussed in the light of the Marian office proper for the Bridgettine Order (the so-

⁷⁵ Hedström 2009; Hagberg (red.) 2008

called *Cantus sororum*), as well as in relation to the Marian little office of some major religious orders and the Roman (Tridentine) little office. A theoretical section of the study stresses the importance of treating the genre of little offices according to its own internal logic, which is somewhat different from that of the divine office proper.

The study shows that no clear distinction between different diocesan liturgies can be observed in the Swedish material, although some such distinctions between the Danish and the Swedish books can be made. The overall impression is one of unity on the level of liturgical use (*usus*), especially when compared to the Roman little office and orders of the offices of the religious Orders, none of which seem to have had any major influence on the Swedish and Danish office. However, all of the primary sources – printed and handwritten alike – exhibit a considerable degree of variation on other levels, in such a way that it seems evident that they have been edited more or less independently. It is further argued that a Swedish little office of the Blessed Virgin, similar to the one found in the later sources, is likely to have existed prior to the compilation of the Bridgettine liturgy, contrary to what has been argued in some studies in previous scholarship.

Källor och litteratur

Handskrifter (studerade i mikrofilm eller digitalt faksimil)

Kungliga biblioteket: A38, A42

Uppsala universitetsbibliotek: C68

Lunds universitetsbibliotek: Ms 35

Gießen: Hs 881

Äldre tryck samt utgåvor nyttjade som primärmaterial

LaTB = Richolffs latinska tidebok 1525 = (KB: F1700:544) (digital kopia)

SvTB = Richolffs svenska tidebok 1525 = (KB: F1700:579) (digital kopia)

VaTB = Vadstenatideboken, se Hagberg (red.) 2008

DaTB = Den danska tideboken = (Köpenhamn, Kgl. Bibl. LN 212 8^o) (digital kopia)

CS = Cantus sororum, se Lundén (1976a och 1976b).

Litteratur

- Adell, Arthur 1936, *Nya testamentet på svenska 1526: Till frågan om dess tillkomst och karaktär – En kyrkohistorisk studie*. Lund: Gleerup.
- Breviarium Cartusiense* 1869. Typis Cartusiæ S. Mariæ de Pratis.
- Collijn, Isak 1909, "Bibliografiska miscellanea", Särtryck ur *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1909. Uppsala: Almqvist och Wiksell.
- Collijn, Isak 1934–1938, *Sveriges bibliografi intill år 1600, band I 1478–1530*. Uppsala: Svenska litteratursällskapet.
- Collins, A. Jeffries (utg.), 1969, *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey. From the Ms. with English Rubrics F. 4.II at Magdalene College Cambridge*. Worcester: Henry Bradshaw Society.
- Duffy, Eamon, [2006] 2011, *Marking the Hours. English People and their Prayers*. New Haven och London: Yale University Press.
- Geete, Robert, 1895, *Jungfru Marie örtagård: Vadstenanunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510*. Stockholm: Norstedt. (SFSS 30)
- Hagberg, Johnny (red.), 2008, *Horae de Domina. Vår Frus Tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Hedegård, Gösta, 2008, "Hore de Domina – Vår Frus tideböner". Johnny Hagberg (red.), *Horae de Domina, Vår Frus Tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, s. 83–87. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Hedström, Ingela, 2008, "Bönbokstraditionen". Johnny Hagberg (red.), *Horae de Domina, Vår Frus Tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, s. 11–37. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Hedström, Ingela, 2009, *Medeltidens svenska bönböcker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*. Oslo.
- Helander, Sven, 1957, *Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder*. Lund: Gleerup.
- Higgit, John 2000, *The Murthly Hours. Devotion, Literacy and Luxury in Paris, England and the Gaelic West*. London: British Library.
- Klemming, Gustaf Edvard (utg.), 1854, *Den svenska tideboken*. Stockholm: Norstedt.
- Klemming, Gustaf Edvard, 1892, *Sveriges bibliografi 1481–1600: Redigerad och utgiven af Aksel Andersson. Tredje häftet: 1518–1527*. Uppsala: Berling.
- Leroquais, Victor, 1927, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Tome I*. Paris.
- Libellus precum ad usum fratrum S. Ordinis Prædicatorum* 1898. Mechliniæ: Dessain.
- Lindqvist, Nathan, 1929, "Bibelsvenskans medeltida ursprung". *Nysvenska studier: Tidskrift för svensk stil- och språkforskning* 8, s. 165–260. Uppsala.
- Lundén, Tryggve, 1976a, *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skänninge: Officium parvum beate Marie Virginis. Vår Frus tidegård utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 27)

- Lundén, Tryggve, 1976b, *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skänninge: Officium parvum beate Marie Virginis. Vår Frus tidegård utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, II.* (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 28)
- M[adan], F[alconer], 1920, "Hours of the Virgin Mary. (Tests for Localization.)" *The Bodleian Quarterly Record. Vol. III*, 26/2 (1920), s. 40–44. Oxford.
- Melkersson, Rickard, 2018, "Psaltarpsalmerna i Den svenska tideboken 1525: En katolsk 'reformationsbibel' ". Harry Lönnroth, Bodil Haagensen, Maria Kvist och Kim Sandvad West (red.), *Studier i svensk språkhistoria* 14, s. 198–214. Vasa. (Vaasan yliopiston tutkimuksia 305).
- Nyberg, Tore, 1990, "Texter för andaktsbruk". Monica Hedlund och Alf Härdelin (red.), *Vadstena klostrets bibliotek. Ny katalog och nya forskningsmöjligheter*, s. 79–91. Uppsala: Uppsala universitet.
- Officium Parvum Beatae Mariae Virginis Officiumque Defunctorum juxta Brev. Cist.* 1930. Westmalle.
- Pahlmblad, Christer (utg.), 2011, *Breviarium Scarense (1498): I. Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*. Skara: Stiftelsen Skaramissalet.
- Pahlmblad, Christer (utg.), 2016, *Breviarium Scarense (1498): II. Introduktion. Register*. Skara: Stiftelsen Skaramissalet.
- Peters, Knut (utg.), 1950, *Breviarium Lincopense*. Häfte I. Lund: Laurentius Petri Sällskapets Urkundsserie. V:I.
- Reinburg, Virginia, [2012], *French Books of Hours: Making an Archive of Prayer*, c. 1400–1600. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sodi, Manlio och Achille Maria Triacca (utg.), 2012a, *Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568)*. Rom: Libreria Editrice Vaticana.
- Sodi, Manlio och Achille Maria Triacca (utg.), 2012b, *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. Rom: Libreria Editrice Vaticana.
- Vahlquist, Fredrik, 2008, "Sveriges äldsta tryckta bönbok: En unik inkunabel från Vadstena klostertryckeri". Johnny Hagberg (red.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider. Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, s. 39–59. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Wieck, Roger S. (red.), 1988, *Time sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*. New York: George Braziller, in association with the Walters Art Gallery.

På väg mot en perfekt symbios? Om gregoriansk sång och svenskspråkig sjungen tidegård under 1900-talet

SVERKER JULLANDER

Denna artikel avser att belysa hur problematiken kring bruket av svenska språket till gregoriansk sång i tidegården har hanterats och debatterats från 1920-talet fram till åren kring millennieskiftet.¹ I artikeln ställs de praktiska lösningar som tillämpades i olika melodiutgåvor i relation till de principiella resonemang som fördes av utgivningsansvariga och andra i kommentarer, artiklar, böcker och recensioner. Den tidegårdssång som praktiseras i kloster har dock lämnats utanför framställningen.² Mångfalden av gregorianska sångtyper har nödvändiggjort en avgränsning. Av flera skäl har jag valt att här särskilt behandla psalmodiering av psaltarpsalmer. Psalmodin är "[t]idegårdens centrala del" (Peters 1926, s. 60) och psalmodieringen beskrivs av flera av de refererade författarna som särskilt problematisk vid överföring till svenska; dessutom underlättar den relativt strikta formelmässigheten jämförelser mellan olika val av textunderläggning.

1 Utvecklingen under 2000-talet, i synnerhet framväxten av (läst och sjungen) tidegård med frikyrkligt ursprung, behandlas kortfattat i Jullander 2019, s. 42–43.

2 För exempel från detta område hänvisas till Strinnholm Lagergren 2009, särskilt s. 148–157 (om bruket av gregorianik i karmelitklostren i Glumslöv och Norraby) samt s. 163–180 (om birgittinsk praxis i Vadstena och Nicolas de Goedes nyskapande på gregoriansk grund). Även Ekenberg (1980, s. 61–62) beskriver och exemplifierar kortfattat de Goedes metod.

En svensk gregoriansk tidegård

När ”tidegårdens tillskyndare”,³ dåvarande komministrarna Arthur Adell (1894–1962) och Knut Peters (1894–1951), i början av 1920-talet inledde sitt arbete med att samla och bearbeta material för en tidebönspraxis i Svenska kyrkan,⁴ utgick man från övertygelsen att tidegården som form för gemensam bön var en del av det reformatoriska arvet, och att den borde återupplivas som en del av Svenska kyrkans gudstjänstpraxis. En naturlig konsekvens av denna målsättning blev att tidebönsens språk skulle vara svenska. Under en period på 35 år kom Adell och Peters, helt på eget initiativ och utan officiellt stöd av Svenska kyrkan centralt, att utge ett stort antal böcker och häften med ordningar för tideböns gudstjänster.⁵ Den första av dessa publikationer, *Evangelisk tidegård* (1924), är till omfånget blygsam: på tolv sidor ges ordningar med musik för tre tideböner – laudes, vesper och completorium – vartill kommer en utförlig introduktion i två delar: en historisk bakgrund och beskrivning av tidegårdens struktur och huvudinnehåll (Peters) samt anvisningar för utförandet av den gregorianska sången (Adell).⁶

Adell och Peters var övertygade om att tidegården så långt möjligt skulle sjungas och att den gregorianska sången är dess musikaliska språk. De framhåller i förordet till *Evangelisk tidegård* att det textliga och musikaliska materialet bygger på svensk tradition från reformationstiden; redan ordet ”evangelisk” i titeln, liksom överskriften ”Ur den svenska kyrkans sångskatt” visar den vikt de lade vid att

3 Titeln på 1991 års temanummer av *Svenskt Gudstjänstliv*, som hade karaktär av jubileumsskrift med anledning av Laurentius Petri-sällskapets 50-årsjubileum.

4 Knut Peters och hans familj praktiserade sjungen gregoriansk tidebön med början våren 1920; Adells och Peters samarbete påbörjades sommaren 1923 (Peters 1971, s. 3 och 5).

5 Adells och Peters tidegårdsarbete var inte begränsat till utgivningsverksamhet. De författade artiklar och böcker, föreläste i olika kyrkliga sammanhang, anordnade kurser och praktiserade själva regelbunden tidebön i de församlingar där de verkade.

6 En utförlig redogörelse för innehållet i den första utgåvan av *Evangelisk tidegård* finns i Holte 1991, s. 10–11.

förankra tidegården i en svensk luthersk tradition, med återopande av Laurentius Petris (1499–1573) arbete för att i den reformerade svenska kyrkans gudstjänst bevara åtminstone delar av det från den katolska tiden ärvda bruket av tidegården. Även om en stor del av det svenska tidegårdsmaterialet från 1500-talet är på latin, var det självklart för Adell och Peters att gregoriansk sång i tidegårdens sammanhang kan och bör utföras på svenska.⁷ Att så stora delar av 1500-talets tidegård ännu sjöngs på latin, trots den reformatoriska principen att fira gudstjänst på folkspråket, förklarar Peters i sin introduktion med ”svenskans outvecklade skick” (s. 6) vid denna tid, en förklaring som återkommer i flera av Adells och Peters senare publikationer, dock utan närmare utredning eller motivering. Här finns ett underförstått argument för att återuppliva gregorianik på svenska: att den moderna svenskan vore bättre lämpad för bruk till gregorianska melodier, och att man därför just i detta avseende inte behövde följa reformationstidens blandspråkiga praxis.

Ett inslag av svenskspråkig gregorianik hade funnits redan i Uddo Lechard Ullmans och John Moréns *Förslag till Vesperale för Svenska kyrkan* (1914), ett förslag med intentionen att bli officiellt antaget för bruk i Svenska kyrkan, något som dock aldrig skedde.⁸ I introduktionen till *Evangelisk tidegård* erkänner Peters detta vesperale som det dittills ”förförsta” resultatet av försöken att restaurera bruket av tidegården i Svenska kyrkan. Samtidigt är han kritisk mot Vesperalets ”blandning av gammalt och nytt”, d.v.s. av äldre (inklusive gregorianskt) och nyare musikaliskt material och ser denna som ”ett mindre lyckat försök att sätta en ny lapp på en gammal klädnad” varvid ”[s]åväl det gamla som det nya tyget synes förlora därpå” (s. 7).⁹

Evangelisk tidegård bygger enligt Peters på ”helt annan grund”,

7 Detta innebar dock inte att de var omedvetna om eller bagatelliserade svårigheterna med att förena gregoriansk melodik och psalmodi med svenska språket; se vidare nedan.

8 Detta hindrade dock inte att det kom till användning i gudstjänstlivet; Peters (1930, s. 106) nämner dess stora ”popularitet”, vilken han tillskriver det gregorianska materialet.

9 Peters anspelar här på Jesu liknelse om följden av att laga ett gammalt plagg med en bit av krympt tyg (Matt. 9:17).

nämligen att den gregorianska musiken bör ”få verka i all sin sublimes enkelhet”, d.v.s. utan ”sammanblandning” med nyare musik. Här gör han också en kvalitativ jämförelse med ”modern musik” (utan närmare precisering av detta begrepp) och finner att gregorianiken just som kyrkomusik ”icke ... kan av någon annan musik upphinnas” (s. 7). Peters ser gregorianiken som oupplösligt förbunden med liturgin och liknar deras inbördes förhållande vid ”tvenne samtidigt växande, sig om varandra slingrande rankor” (s. 8). I framhållandet av den gregorianska sångens särställning går han rentav så långt att han, på ett sätt som borde ha väckt visst uppseende, jämför den med Gudsordet och nattvarden: ”I Nattvarden talas ’himlens tungomål’ i den heliga handlingen, i Skriften i det heliga ordet; i den gregorianska musiken i de heliga tonerna” (s. 7). Trots viktiga forskningsinsatser var Adell och Peters i första hand verksamma som – och såg sig själva som – församlingspräster, och deras vision var att integrera den sjungna tidegården, och därmed den gregorianska sången, i det vanliga församlinglivet. Frågan om i vilken utsträckning detta verkligen skedde faller utanför ämnet för denna artikel.

Enligt Adell (1948, s. 93) skedde ”[t]idegårdens första framträdande i sin förnyade gestalt inför en större allmänhet ... symptomatiskt nog, i samband med den första allmänna svenska rikskyrkosångshögtiden i Linköping år 1927.”¹⁰ Till kyrkosångshögtiden trycktes ett särskilt häfte med ordningar för de tidegårdsgudstjänster som där hölls. Mycket tyder på att det var *Evangelisk tidegård*, kompletterad med en ordning för matutin, som utgjorde grundvalen för detta.¹¹ Adell var en av de ledande krafterna i organiserandet av kyrkosångshögtiden och bör rimligen ha haft inflytande över utformningen av dess tidegårdsdel; sannolikt var han också initiativtagare till den-

¹⁰ Ordet ”symptomatiskt” kan syfta på att tidegården genom att presenteras i denna kontext blev en del av ett pågående kyrkomusikaliskt reformarbete.

¹¹ Av referatet i *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* (Anon. 1927) framgår att fyra tideböns-gudstjänster – matutin, laudes, vesper och completorium – förekom vid vardera ett tillfälle under kyrkosångshögtiden. Se även uppgiften om en ny upplaga av *Evangelisk tidegård* 1927 (fotnot 20).

na. *Evangelisk tidegård* utgjorde också grundvalen för arbetet inom Linköpingskretsen av Kyrkosångens Vänner under senare delen av 1920-talet (Peters 1930, s. 106).

1925 års *Vesperale för Svenska Kyrkan*

Ett år efter *Evangelisk tidegård* utkom en annan tidegårdsbok, *Vesperale för Svenska Kyrkan*, mycket mer omfattande än Adells och Peters häfte och inte tillkommen på enskilt initiativ utan på statligt uppdrag. Det var 1920 års kyrkomöte som tagit initiativet som ledde till att en kommitté av sakkunniga fick ”Kungl. Maj:ts nådiga uppdrag att ’slutredigera Vesperale med texter och melodier justerade efter bibel, psalmbok och koralbok’” (Förord, *Vesperale* 1925). Den i förordet citerade formuleringen antyder att uppdraget endast gällde en redigering av 1914 års *Vesperale* (formellt bara ett förslag) med de justeringar som behövde göras med anledning av 1917 års bibelöversättning, psalmbokstillägget *Nya psalmer* och den nya koralboken. Kommittén, med ärkebiskop Nathan Söderblom (1866–1931) som ordförande,¹² förhöll sig dock tämligen fritt till uppdragets formulering och ansåg sig i stället ”böra i huvudsak ansluta oss till de historiska formerna för matutin, vesper och completorium med dithörande musik”. Med det sistnämnda uttrycket avsågs uppenbarligen den gregorianska sången, även om denna term inte förekommer vare sig i denna volym eller i den samma år utgivna tilläggsvolymen *Psalterium, eller Psaltaren i urval anordnad för växelsång*. *Vesperalet* innehåller ordningar för matutin, vesper (fyra alternativa ordningar) och completorium samt ett tillägg med alternativa melodier. Det gregorianska materialet dominerar, men även några nyare melodier ingår, hämtade från 1897 års *Musiken till Svenska Mässan*, 1914 års *vesperaleförslag* samt, i ett fall, en nykomposition

12 Kommitténs vice ordförande var Otto Olsson, organist i Gustav Vasa kyrka, Stockholm, och dess övriga medlemmar var Oscar Blom, organist i Hedvig Eleonora kyrka, Stockholm, och Ivar Widéen, domkyrkoorganist i Skara. Samma personer utgjorde den 1916 tillsatta koralkommittén, vars arbete resulterade i 1921 års koralbok.

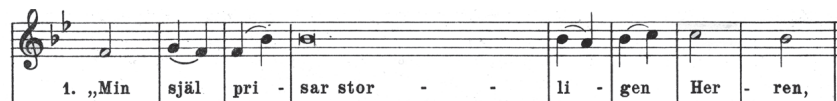
av Söderblom. Dessutom föreskrivs psalmer ur psalmboken på några ställen, mestadels som inledning eller avslutning, men i ett par fall även inne i gudstjänsten och även som alternativ till *Magnificat*. Medverkan av orgel förutsätts, och första punkten i ordningen för matutin är ”Orgelpreludium”. Alla de tre nytestamentliga cantica finns med (*Benedictus* har inkorporerats i matutinen); *Magnificat* har dock en svag ställning och är inte obligatoriskt i någon av de fyra alternativa vesperordningarna. Psalteriet innehåller, till skillnad från vesperalet, uteslutande gregorianskt melodimaterial, med undantag för ett fåtal nykomponerade antifoner och växelsånger i slutet av volymen. I psalteriet, som upptar 94 psalmer, är de 25 antifonerna (varav 20 gregorianska) placerade i en separat avdelning, med anvisningar om till vilken eller vilka psalmer de kan användas.

Notationen av psalmodin uppvisar intressanta skillnader mellan vesperalet och psalteriet. I vesperalet¹³ används tre olika notvärden: brevis för tubatonen, fjärdedelsnoter för melismer (halvnoter när en melism inleder initiet) och halvnoter i övrigt. I psalteriet är alla noter skaftlösa och alla utom tuban (noterad som helnot) fyllda, ett notationssätt som markerar rytmisk obundenhet men som sedan föll ur bruk i svenska tidegårdsutgåvor för att först på 1990-talet återkomma. Även i de nykomponerade antifonerna används denna notation, medan antifonerna i vesperalet har en rytmisering i halvnoter och fjärdedelar som tycks vara ett arv från dess föregångare av 1914. Psalteriet har alltså i högre grad än vesperalet befriat sig från den konventionella moderna notationen (Musikexempel 1 a och 1 b).

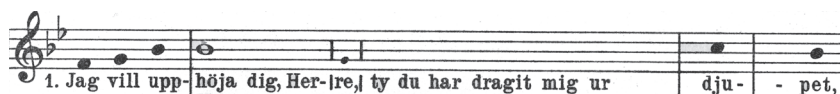
¹³ Psalmodierna till *Benedictus*, *Magnificat* och *Nunc dimittis* samt till *Benedicite* (Psalm 148), som anges som alternativ till *Benedictus* i matutinen.

Musikexempel 1. Exempel på notation i 1925 års *Vesperale* och *Psalterium*.

a. *Vesperale*, ur Magnificat, s. 20.



b. *Psalterium*, ur 30^e Psalmen, s. 19.



Under en period på drygt ett år hade alltså Svenska kyrkan berikats med två former för gregoriansk tidegård, den ena en statlig kommittéprodukt tillkommen under ledning av ärkebiskopen, den andra ett helt enskilt initiativ av två unga komministrar. Trots att arbetet med de två utgåvorna måste ha skett parallellt, åtminstone delvis (kommittéarbetet med *Vesperale* torde ha inletts 1920 eller 1921, medan Adells och Peters gemensamma arbete började 1923), så finns det inget som tyder på någon form av kontakt eller samarbete mellan den statliga kommittén och de två eldsjälarna.

Hur såg då Adell och Peters på 1925 års *Vesperale* och *Psalterium*? I den nystartade *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv*, med den dynamiske Adell som initiativtagare och redaktör, ägnades *Vesperale* och *Psalterium* 1926 en utförlig recension av Knut Peters. Han ser dessa volymer som ett framsteg i jämförelse med 1914 års *Förslag till Vesperale*, framför allt eftersom det gregorianska melodimaterialet här är mycket mer framträdande. Han är dock kritisk på en rad punkter. En av dessa gäller infogandet av psalmer ur psalmboken, och även predikan, inne i ordningarna för matutin och, i synnerhet, vesper. (Sådana inslag föreskrevs även i *Evangelisk tidegård*, men där endast före och – när det gäller svenska psalmer – efter den egentliga tidebönen.)¹⁴ Han vänder sig också mot infogandet av den ”bayerska

¹⁴ Ännu i anvisningarna för *Det svenska antifonalet I* (1949, s. 227) rekommenderas att tidebönerna inleds och avslutas med svensk psalm.

agendans” (den gudstjänstordning som användes i den evangeliska kyrkan i Bayern) icke-gregorianska Gloria Patri – även använt i John Moréns än i dag brukade inledning till julottan – som avslutning på psaltarpsalmerna. En invändning av praktisk natur är att utförandet av tidebönerna i vesperalet kräver åtskilligt bladdrande i olika böcker, bland annat eftersom psalmer och antifoner återfinns på olika ställen i psalteriet. Peters kritiserar också bristen på kyrkoårsanknytning i vesperalet, bland annat avsaknaden av antifoner med de tempore-karaktär (att kyrkoårsanknytningen var en viktig angelägenhet för Peters och Adell framgår av att det redan i *Evangelisk tidegård*, trots det ringa formatet, ges möjlighet till viss kyrkoårsbestämd variation, bland annat genom alternativa hymner i vesperen). En stor del av recensionen ägnas åt en skarp och detaljerad kritik av textunderläggningen i psaltarpsalmerna, underbyggd med en lång rad exempel, varav de flesta gäller behandlingen av den dubbelaccentuerade *finalis* i femte psalmtonen. Här använder han uttryck som ”alltför litet genomtänkt”, ”principlost” och ”godtycklighetens prägel” och slutsatsen blir att ”det är långt ifrån det nya Psalteriet till idealet” (s. 58–60). Avslutningsvis anmärker Peters på några inslag i tidebönerna som han finner vara felplacerade, ha felaktiga utförandeanvisningar eller rentav helt saknas; det sistnämnda avser matutinens invitorium.

Att Adell vid denna tid delade Peters kritiska synpunkter är sannolikt, att döma av ett referat av ett föredrag av honom vid Kyrkosångens Vänners centralkommittés möte 11–12 januari 1927.¹⁵ Drygt 20 år senare uttrycker sig Adell mer erkännansamt om 1925 års *Vesperale*, som han betecknar som ”renodlat gregorianskt” (1948, s. 94), en, som vi sett, inte helt korrekt beskrivning.

Peters återkom i *Den gregorianska sången* (1930) på flera ställen till sin kritik av 1925 års *Vesperale*, som han beskrev som uttryck för ”en betänkelig planlöshet och osäkerhet” (s. 61), ett ”mellanting mellan den ’lutherska vesperen’, sådan den föreligger i 1914 års *Vesperale*,

15 Allard 1927, s. 28. Referatet är neutralt formulerat, men de aspekter av vesperalet som Adell enligt referatet tog upp i sitt föredrag stämmer väl överens med de punkter där Peters var kritisk.

och den rent gregorianska tidegården” (s. 61) och som haltande ”på båda sidor och [sönderbrytande] de gamla formerna utan att skapa tillfredsställande nya” (s. 118). Beträffande *Psalterium* nämns särskilt bristen på samband (både musikaliskt och textligt) mellan antifonerna och psalmerna, och när det gäller psalmodieringen beskrivs psalteriet som ”godtyckligt och principlöst” (s. 138). Peters uttrycker följdriktigt en förhoppning om en kommande omarbetning (s. 61).

En första handbok i gregorianik

I introduktionen till *Evangelisk tidegård* framhåller båda utgivarna behovet av en längre framställning på svenska om den gregorianska sången. Peters beklagar att utrymmet i det lilla häftet inte medger ens en kort historik, och Adell betonar det trängande behovet av en handbok i den gregorianska sångens teori och utförande. Just dessa områden – historik, teori och utförandep Praxis – kom att utgöra de tre huvudavdelningarna i Knut Peters sex år senare utgivna bok *Den gregorianska sången* (1930). Författaren beskriver i förordet boken som ett ”försök”, avsett ”att tjäna som inledning till en ny, betydligt utvidgad upplaga av *Evangelisk Tidegård*” (s. 4). Den tredje och mest omfattande delen, ”Nutida svensk koralpraxis”, är den ”vid vilken huvudintresset är lagt” (s. 3) medan de övriga är begränsade till ”vad som behöves för att få en någorlunda säker utsiktspunkt att skärskåda de nutida svenska förhållandena ifrån” (s. 4). Praxis har alltså företräde framför teorin och författaren framträder inte med vetenskapliga anspråk. Bokens två första delar bygger i huvudsak på arbeten av en av tidens främsta gregorianikforskare, Peter Wagner (1865–1931), framför allt hans väldiga trebandiga *Einführung in die gregorianischen Melodien*.

Problemet med svensk textunderläggning nämns redan i förordet. Här hävdar Peters att det i brist på inhemska ”absolut fast tradition” gäller att skapa en sådan, och han hoppas att den svenskspråkiga psalmodin ”småningom [ska kunna] arbeta sig fram till lika fasta och regelbundna lagar som den latinska” (s. 4–5). Här ses alltså den framtida svenskspråkiga psalmodin som självständig, med egna

regler för textbehandling, vilka inte behöver stämma överens med dem som gäller för latinet.

I bokens tredje del behandlas textunderläggningsproblematiken mer ingående, först i generella termer som en av de möjliga invändningar mot bruket av gregoriansk i svenska kyrkan som författaren åtar sig att bemöta.¹⁶ På den kritiska frågan ”Äro icke de gregorianska melodierna så sammanvuxna med latinet, att det icke går att åtminstone lyckligt omplantera dem i en främmande jordmån?” – som av Peters erkänns som ”en ytterst allvarlig invändning” – ger han två svar (s. 106–107). Först påpekar han att även en del av de gregorianska melodierna ursprungligen sjöngs på ett annat språk (grekiska) och frågar retoriskt ”Varför skulle icke då en ytterligare omplantering vara möjlig?” I det andra delsvaret argumenterar han för att svenska språket i jämförelse med andra moderna språk har en särskild affinitet med latinet. Här hänvisar han till att vokaler även i obetonade stavelser behåller sin kvalitet; svenskan har alltså ingen motsvarighet till exempelvis engelskans ymniga förekomst av mellanvokalen [ə] (av Peters betecknad som ”ett grumligt ljud”) i obetonad ställning.¹⁷ Han hävdar också, på mer subjektiva grunder, att svenskans konsonantbestånd (underförstått, i likhet med latinets) är i lycklig avsaknad av ”fula ljud”, med vilket han tycks avse vissa tonlösa frikativor, som tyskans ”Ach-laut” [x] och engelskans läspljud [θ].¹⁸ Slutsatsen blir: ”Finns det över huvud utsikter till ett lyckligt införlivande av den gregorianska sången med något modernt språk, så är det förvisso med svenskan” (s. 107).

I avsnittet om tidedgårdens antifonala psalmodi (s. 134 ff.) går Peters bland annat in på de speciella problem med textunderläggningen

16 De övriga tänkta invändningarna rör dels huruvida den gregorianska sången är alltför främmande för att kunna bli ”förstådd och älskad” i svenskkyrkliga församlingar, dels de brister i kunskap om sången och dess utförande som finns hos präster och kyrkomusiker.

17 Wijk 1966, s. 31–32. Även i svenskan finns denna neutral- eller mellanvokal, dock endast i obetonat *e* (Elert 1966, s. 36, fig. 11). Det exempel Peters ger på ”grumligt ljud” är andra stavelsen i det svenska ordet ”lasset” (s. 107).

18 Enligt Ekenberg (1998a) har även svenskan ”vissa ljud som latinet saknar och som ibland får melodierna att låta illa” (s. 85). Han ger dock inga exempel på sådana språkljud.

som svenskans accentsystem medför. Den huvudsakliga svårigheten definieras som ”att på ett naturligt sätt få de musikaliska accenterna att sammanfalla med textaccenterna”, en svårighet som kan kräva både ”textens och musikens inbördes eftergifter” (s. 137).¹⁹ I värsta fall kan det rentav bli aktuellt att utesluta någon vers. För att minska svårigheterna medger Peters tre (i undantagsfall fyra) obetonade stavelser efter accenttonen i *finalis*, vilket är en avvikelse från reglerna för den latinska psalmodin men stämmer väl med den i förordet deklarerade ambitionen att nå fram till en ”svensk psalmodi”. Han medger dock att det musikaliska resultatet i sådana fall blir ”mindre gott” (s. 140). I andra fall kan det bli nödvändigt att separera den textliga och den musikaliska accenten; Peters talar om att ”förskjuta” accenten och betonar den språkliga accentens företräde då konflikten inte kan lösas på annat sätt (s. 141, Anm. 3–5).

Nya upplagor av *Evangelisk tidegård*

Den i Peters 1930 utlovade ”utvidgade” upplagan av *Evangelisk tidegård*²⁰ kom i en första version 1933, med undertiteln *Tidegudstjänster för en söndag och dess helgsmål*, d.v.s. lördagens vesper och completorium samt söndagens matutin, laudes, två tideböner under dagen, vesper och completorium. I stället för tre tideböner för en (inte angiven) dag erbjöds alltså nu inte mindre än åtta fullständiga ordningar (matutinen dock något förkortad) med musik. Tre år senare, 1936, kom en andra, ytterligare ”utökad och omarbetad”²¹ upplaga, som även inkluderade completorier för alla veckans dagar.

19 Det är något oklart vad Peters avser med ”inbördes eftergifter”. Att döma av de fall som diskuteras i de avsnitt i den följande texten som han här hänvisar till (§§ 67 och 68, s. 138–144) handlar det oftast om accentförskjutning, d.v.s. att ordaccenten tillåts falla på en annan ton än melodins accentnot; undantag är då *mediatio correpta* (se fotnot 54) kan tillämpas.

20 Enligt Edwall (1991, s. 19) kom en ny upplaga av *Evangelisk tidegård* även 1927. Uppgiften syftar möjligen på det tidegårdshäfte som utgavs till kyrkosångsmötet i Linköping detta år (se ovan).

21 Uppgifterna om innehållet i 1933 års utgåva är hämtade från Hellerström (1933). Jag har inte kunnat få tag på denna utgåva och har alltså inte kunnat fastställa vari omarbetningarna i 1936 års upplaga bestod.

Liturgikern Albert Oscar Torvald Hellerström (1881–1972)²² noterar i en recension av 1933 års upplaga av *Evangelisk tidedgård* att psalmodieringen skiljer sig från 1924 års version ”i fråga om förlängningar vid mediationer och finaler”.²³ Med detta torde han avse att *mediatio* (och *flexa*) är noterade med åttondelsnoter och inte som 1924 (och även i exemplen i Peters 1930) med fjärdedelsnoter (*finalis* noteras dock fortfarande med fjärdedelsnoter).²⁴ Textunderläggningen är i huvudsak densamma i de två utgåvorna (även om direkta jämförelser är svåra att göra eftersom de psalmer som är gemensamma för båda har fått olika psalmtoner) och stämmer också överens med de principer som anges i Peters 1930, exempelvis när det gäller fler än två obetonade slutstavelser. På den punkten anmärker Hellerström dock, i sin i övrigt mycket positiva anmälan, att man borde ha följt ”Solesmes-munkarnas psalmodieringsregler” och menar att införandet i vissa fall av två *notae supervenientes*, ”extratoner” på obetonade stavelser mellan accenttonen och sluttonen (eller slutmelismen), dels inte är nödvändigt för en god textdeklamation,²⁵ dels ”strider mot god tradition”.²⁶

Den nya versionen av *Evangelisk tidedgård* ingick som nummer 1 i en omfattande serie med tidebönsutgåvor med musik, redigerade av Adell och Peters under 1930-talet, av vilka den första, *Julotta*, hade kommit redan 1932.²⁷ Den mest omfattande volymen i serien, vid

22 Hellerströms *Liturgik* hade utkommit med sin första upplaga 1932 och kom att under lång tid användas som lärobok vid den högre kyrkomusikerutbildningen (för den lägre utbildningen, organist- och kantorsexamen, utarbetade han en kortare lärobok, *Kyrkans gudstjänst*). Hellerström publicerade också en handbok i gregoriansk sång, *Kyrkans traditionella sång* (1945).

23 Hellerström 1933, s. 147.

24 Bruket av fördubblade notvärden på denna plats avspeglar Peters utförandeanvisning: ”Beträffande ritardandot torde som allmän regel kunna gälla, att de i fråga varande noterna [d.v.s. vid frasslut] förlängas till ungefär dubbel vanlig längd” (Peters 1930, s. 169). Peters gör här alltså ingen skillnad mellan olika typer av frasslut, t. ex. mellan *mediatio* och *finalis*.

25 Hellerström använder ordet ”textuttal”.

26 Hellerström 1933, s. 147.

27 Numreringen av häftena är inte kronologisk efter utgivningsår. *Julotta* anges vara ”på grundvalen av svenska handskrifter från reformationstiden ut-

sidan av 1936 års upplaga av *Evangelisk tidegård*, är nr II, *Antifonale till Kyrkoårets aftonböner*, som innehåller 13 completorier för olika kyrkoårstider (märkligt nog saknas Pingsten bland högtiderna) och särskilda tillfällen. De flesta av 1930-talsutgåvorna var dock ordningar för enskilda tideböner vid bestämda kyrkoårstillfällen (oftast firsidiga häften). Här finns också material som anges vara särskilt avsett för ”ungdom” eller ”skola”.

På 1930-talet kom också de första tidegårdsutgåvorna med enbart text. Läst tidebön kom att bli den i Svenska kyrkan oftast brukade formen av tidegård, delvis i strid med utgivarnas intentioner.²⁸ Adell och Peters höll dock fast vid den sjungna tidegården som normalform, och enligt Adell (1948, s. 95) var textutgåvorna framför allt att betrakta som förberedelser till det kommande antifonalet; melodier till samtliga antifoner i textutgåvorna förelåg, även om de ännu inte hade tryckts.

Konfliktlösning

Under 1940-talet och början av 1950-talet publicerar Adell i *Svenskt Gudstjänstliv* flera artiklar om gregoriansk sång ur olika aspekter: historiska (1942, 1952) teologisk-pastoral (1950), och uppförandepraktiska (1946). I den sistnämnda artikeln behandlas problemet med svensk textunderläggning i psalmodin. Adell beklagar (s. 6) att den gamla konsten att psalmodiera gått förlorad i Sverige och ser, liksom tidigare Peters (1930, s. 5), framför sig ett konsekvent regelsystem för gregoriansk psalmodiering på svenska, rentav ett idealtillstånd där kören kan internalisera reglerna till den grad att de tecken som anger hur frassluten ska utföras blir obehövliga. Han kritiserar inkonsekvenser och felaktiga betoningar i 1914 och 1925 års vesperalen liksom i *Den svenska mässboken II*, men inte heller de egna tidegårdsutgåvorna undgår hans kritik. Adell vill ”söka finna principer och regler efter vilka en god svensk psalmodiering kan ske,

arbetad av Knut Peters” (s. 15). Detta är den enda tidegårdsutgåva av dem jag funnit där inte både Adell och Peters står som utgivare och redaktörer.

28 Se exempelvis Edwall 1991, s. 19.

med noggrant avlyssnande av det svenska språkets säregna skönhet” (s. 18–19). I en annan målformulering i artikelns slut har ”principer och regler” bytts ut mot ”praxis”: ”en vacker lättflytande och efter det svenska språkets särart avpassad praxis för psalmodien” (s. 19).

En betydande del av artikeln ägnas åt svårigheterna att följa de latinska reglerna vid textunderläggning av frasslut i psalmodin. Adell går särskilt in på möjligheten att, med frångående av den romerska kyrkans regler, tillåta fler än två obetonade stavelser efter den sista accentnoten, något som ju förespråkats av Peters och därtills tillämpats i de egna tidegärdsutgåvorna.²⁹ Adell påpekar att det finns exempel på detta slags textbehandling även i medeltida tonarier, men hävdar nu en annan uppfattning än tidigare med hänvisning till erfarenheten att frassluten riskerar att bli alltför tunga och överbetonade vid utförandet. Han förespråkar alltså nu att Solesmes-regeln följs i dessa fall och menar att den resulterande konflikten mellan språklig och musikalisk accent – i dessa fall hamnar accentnoten i många fall på en helt obetonad stavelse – bör lösas genom att utföra psalmodins accentnoter oaccentuerade, det vill säga att helt ignorera den musikaliska accenten (accentförskjutning).

Musikexempel 2. Psalm 91, vers 6b, psalmodi i åttonde psalmtonen.

Övre textraden: enligt *Evangelisk tidegård*, nr I (1936, s. 31), med två *notæ supervenientes*.

Undre textraden: enligt *Det svenska antifonalet I* (1949, s. 96), med accentförskjutning.

ET 1936: eller farsoten som ödeläg - ger vid mid - da - gens ljus.
 SA I: eller farsoten som ödelägger vid mid - da - gens - ljus

Adell ansluter sig här till Hellerström (1945, s. 42) beträffande själva textunderläggningen men går emot denne då det gäller utförandet, då han menar att Hellerström ”kräver, att den stavelse, som placeras under accentnot, dynamiskt framhäves, även om den blott har svag

²⁹ Peters 1930, s. 142.

biton”.³⁰ Adells huvudpoäng i argumentationen mot Hellerström är att det av Hellerström rekommenderade förfarandet inte är praktiskt utförbart. Med hjälp av många exempel argumenterar Adell för att vid problem med ord med *biaccenter* helt undertrycka den musikaliska *accenten*. Denna linje kom att följas i *Det svenska antifonalet* (1949, 1959).

Ett komplett svenskt antifonale

I en artikel från 1948 ger Adell en bakgrund och presentation av det kommande svenska antifonalet. Han ser tidegårdsrenässansen som en del av den kyrkomusikaliska förnyelsen med restaurativa förtecken, en ”återgång till den klassiska traditionella kyrkosången” (s. 94). Arbetet med gregoriansk sång i tidegården handlade i mycket om anpassning till det svenska språket, inte minst i psalmodin, med, som Adell uttrycker det, ”ett intensivt hänsynstagande till det svenska språkets lagar” (s. 95–96). Här återkommer han till en av tankarna från artikeln 1946, att utforma så enkla regler för psalmodieringen att man skulle kunna sjunga psaltartexten direkt från bibeln utan särskilda tecken eller anvisningar för placeringen av tonerna i *mediatio* och *finalis*.

Det svenska antifonalet utkom 1949 med en första volym, *Antifonale*

30 Adell 1946, s. 14. Med ”svag biton” avser Hellerström enligt Adell obetonad stavelse. Det förefaller mig som att Adell kan ha missuppfattat Hellerströms inte helt glasklara framställning på denna punkt. Det av Adell refererade stället hos Hellerström lyder: ”Accentnoten lägges helst på den stavelse, som har huvudton. När detta icke är möjligt, lägges den på den stavelse, som har biton, varvid närmast föregående stavelse med huvudton dynamiskt framhäves, t. ex. *helade* mig, *heliga* namn. Efter accentstavelsen får icke komma flera än två obetonade stavelser. Till följd därav måste accentnoten ibland tilläggas stavelser med mycket svag biton.” (s. 43). Här sägs aldrig uttryckligen att en accentnot som faller på obetonad stavelse ska framhävas dynamiskt vid utförandet; möjligen kan kursiveringen inte bara av huvudaccenten utan även av slutstavelsen i de anförda exemplen ”*helade*” och ”*heliga*” ge intrycket att dessa stavelser ska betonas vid utförandet. Hellerströms formulering i *Liturgik* (”Jämte kadensaccenterna iakttas även ordaccent och logisk accent, men dessa måste underordna sig kadensaccenterna” [1954, s. 339]) kan dock ge intryck av att den musikaliska *accenten* vid utförandet ska framhävas på bekostnad av den språkliga.

till veckans tideböner, med en komplett uppsättning tideböner för söndagen (matutin, laudes, prim, ters, sext, non, vesper och completorium) samt fyra tideböner (laudes, ”under dagen”, vesper och completorium) för var och en av de övriga veckodagarna. Några omfattande resonemang eller motiveringar finns inte här, inte heller ges någon historisk bakgrund, utan enbart avslutande utförande-anvisningar. Om textunderläggningen sägs här, med återklanger från artikeln 1946:

I detta antifonale har texten underlagts psalmtonerna efter den huvudregeln att huvudaccenten i det svenska språket som regel ligger på första stavelsen. Detta måste särskilt beaktas vid sådana ord som helgedomen, övermäktiga, underbara, uppehålla, rättfärdighet, o.s.v. Här förutsattes att accenten energiskt lägges på första stavelsen och att de övriga behandlas såsom obetonade. (s. 226).

Avslutningsvis påpekas kort att man gjort ändringar i behandlingen av psalmtonerna i förhållande till tidigare tidedärdsutgåvor. Detta torde främst syfta på att man nu tillämpar Solesmesregeln om högst två obetonade stavelser efter den sista accentnoten. En betydande skillnad i förhållande till alla tidigare utgåvor är att nu endast texten till första versen läggs direkt under noterna, medan utförandet av övriga verser markeras med olika tecken; en förändring som blev nödvändig genom övergången från liggande till stående bokformat. En avsikt kan också ha varit att stimulera till utantillärning av psalmodieringsformlerna och därmed ta ett steg på vägen mot det av Adell 1946 och 1948 formulerade idealet att psalmodiera direkt från bibeltexten.

En andra del av antifonalet planerades att färdigställas ett par år efter den första. Knut Peters, som svarade för huvuddelen av arbetet med att sammanställa det musikaliska materialet, avled dock 1951, vilket avsevärt fördröjde utgivningen, som kom till stånd först 1959, med Adell som ensam ansvarig för slutredigeringen. *Det svenska antifonalet II. Antifonale till kyrkoårets tideböner* är en mycket omfattande

volym, och tillsammans med den första volymen utgör den krönet på Adells och Peters mångåriga outtröttliga arbete med sjungen tidegård på svenska.

Adells och Peters arbete inspirerade även till liknande strävanden i Danmark. Den danske kyrkomusikern Ethan Rosenkilde Larsen (1913–2005), gör i en artikel (1962) en engagerad plädering för gregoriansk på ”Modersmaalet” med hänvisning till psykologiska och pastorala skäl. Han menar att de som hävdar att gregoriansken är oupplösligt förenad med latinet gör detta på historiska och estetiska grunder, som är värda att beakta, men inte avgörande när det gäller liturgiskt bruk. Med argument som känns igen från Peters (1930, s. 106) påminner han också om att flera av de latinska texterna i sig är översättningar och att problem med textunderläggning även kan finnas när det gäller latinet, inte minst då nya (latinska) texter kombineras med äldre melodier. Larsens text har rubriken ”Gregoriansk Æstetik”, och i en omedelbart följande artikel under samma rubrik diskuterar den svenske teologen Lars Hartman (1930–2019) estetiska och teologiska aspekter på bruket av gregoriansk på folkspråket. Hartman ifrågasätter inte detta men menar att man bör lära av ”originalens sätt att arbeta med textunderläggning och adaptation” (s. 41), alltså nära ansluta till de latinska versionernas principer för textunderläggning. Här hänvisar han till Adell och Peters men också till organisten Finn Viderø (1906–1987), som tillsammans med bland andra Larsen vid denna tid arbetade med ett danskt antifonale.³¹

Ett ofullbordat *magnum opus*

Efter sin pensionering 1959 påbörjade Arthur Adell ett intensivt forskningsarbete kring den gregorianska sångens historia och teori. Avsikten var att detta skulle resultera i en ny övergripande framställ-

31 Det första bandet av *Det Danske Antifonale*, med veckans tideböner, utkom 1971, det andra, med kyrkoårets tideböner, 1977. Det danska antifonalet hade det svenska som förebild men använde sig i huvudsak av romerska melodikällor, medan utgångspunkten för Adells och Peters tidegårdsarbete var svenska 1500-talsutgåvor. Arbetet med det danska antifonalet beskrivs i Viderø 1962.

ning av ämnet, en ”handledning”, som han själv kallade det, drygt 30 år efter Peters bok och 15 år efter Hellerströms *Kyrkans traditionella sång*. När Adell avled 1962 förelåg den första delen, om de ”bundna formerna” (psalmodier och recitationstoner av olika slag),³² färdig i manuskript och kunde tack vare insatser av Laurentius Petri-sällskapet och dess ordförande Ragnar Holte publiceras året därpå med titeln *Gregorianik I* (Adell 1963b), i form av en textdel och en omfattande musikbilaga. Adell hade vid sin bortgång samlat ett rikt material till den andra delen, om de ”fria formerna”, men ännu inte hunnit påbörja själva texten.³³

I kapitlet ”Grundelementen” framhåller Adell (s. 18) den gregorianska sångens nära samhörighet med talet i form av tre ”källor”: ”taltonen” som motsvaras av tuban, röstens ”modulationer” i naturligt tal som ger upphov till den avslutande ”kadensen”, och ”aksenten” (Adells stavning) som leder till melodisk höjning. I avsnittet om svensk textunderläggning (s. 73–76) framhålls följdriktigt att ”psalmodiens musikaliska form har betingats av latinet” och även att svenskans accentförhållanden är ”speciella”, ja ”unika” – och därmed alltså skiljer sig avsevärt från latinets. Adell finner dock att dessa skillnader ”synas icke lägga oöverstigliga hinder i vägen för att sjunga psaltaren på svenska till psalmtonerna” (s. 74). I ett postumt publicerat föredrag från 1962 (Adell 1963a) markerar han vikten av självständighet i detta överföringsarbete: ”[V]i [har] inte ... någon rätt eller skyldighet att okritiskt gå i skola hos de latinska lärarna” utan har ”rätt och skyldighet att tänka själva” (s. 14).

Adells självständighet gentemot de av Vatikanen sanktionerade Solesmes-utgåvorna förefaller dock begränsad. I *Gregorianik I* formulerar han två enkla regler för behandlingen av kadenser i *mediatio* och *finalis*, som helt ansluter sig till latinets accentförhållanden och Solesmes-utgåvornas principer. Adells regler skulle kunna betecknas

32 Kategoriseringen i ”bundna” och ”fria” former härrör från Peter Wagners *Gregorianische Formenlehre* (Peters 1930, s. 94).

33 I början av boken uttrycker Holte en förhoppning om att detta material skulle komma till användning i en andra del av *Gregorianik*. Så skedde dock inte.

som en regel med ett undantag. ”Regeln” är att melodins accentnot (eller, vid dubbelaccentuering, den sista accentnoten) läggs på näst sista stavelsen (se Musikexempel 2, undre textraden). ”Undantaget” gäller de fall då den språkliga accenten faller på tredje stavelsen från slutet; i dessa fall är det denna stavelse som får accentnoten. Dessa regler följer enligt Adell ”i stort de nu gällande romerska reglerna”.³⁴ Adell betonar dock att där huvudregeln leder till konflikt mellan den musikaliska och den textliga accenten måste ordaccenten ”kraftigt betonas” på bekostnad av accentnoten, om utförandet ska bli ”drägligt” (s. 75). Vad Adell beskriver här är samma praxis som tillämpats i *Det svenska antifonalet* och som han tidigare motiverat i artiklarna från 1946 och 1948. Han gör dock ett intressant tillägg som visar att han inser svagheter i det egna regelsystemet: ”Bäst torde ha varit att upptaga den medeltida praxis, som anvisar att i sådant fall [d.v.s. när ordaccenten och den musikaliska accenten inte stämmer överens] en hjälpnöt på samma tonhöjd som aksentnoten infördes före hjälpnöten på tuban” (s. 75).

Musikexempel 3. Textunderläggning av ordet ”evinnerligen” (efter Adell 1963b, s. 75): A. enligt tidigare praxis hos Adell/Peters; B. enligt praxis i *Det svenska antifonalet*; C. enligt ”medeltida praxis”.

A B C

e - vin - ner - li - gen e - vin - ner - li - gen e - vin - ner - li - gen

Nyskapande eller reform?

Som vi har sett, var både Adell och Peters mycket medvetna om problematiken med svensk textunderläggning i psalmodin och kom under olika perioder fram till olika lösningar. I inget fall snuddade de dock vid tanken att konstruera nya kadenser (*mediatio* och *fnal-lis*); det melodiska materialet lämnades orubbat, även om de i sina

³⁴ Adell 1963b, s. 75.

senare utgåvor sökte uppnå omväxling genom val av olika varianter av *finalis (differentiae)*.

I en recension av *Gregorianik I* analyserar medeltidshistorikern Tore Nyberg (1931–2018) Adells principer för svensk textunderläggning och finner att det i detta fall inte längre går att tala om ”gregoriansk psalmodi” utan att det rör sig om en ”nyskapelse” som skulle kunna kallas ”svensk psalmodi”. Från detta konstaterande går han vidare och ställer frågan: ”[V]ore det då inte riktigare att gå mera radikalt till väga och skapa melodilinjer som respekterar det svenska språket så som den gregorianska psalmodin respekterar det latinska språk den framgått ur?”³⁵ Nyberg pekar också på försök till nyskapande av liturgisk sång med inspiration från den sedan 1800-talet restaurerade gregorianiken inom flera språkområden; som katolik var han säkerligen medveten om dessa strävanden, som initierats av det vid tiden för recensionens publicering nyligen avslutade andra Vatikanconciliet (1962–1965).

Även om *Det svenska antifonalet* var ett slags slutpunkt på ett mångårigt arbete med gregoriansk tidegård på svenska, så fortsatte problematiken kring relationen mellan språklig och musikalisk accent att sysselsätta Adells och Peters efterföljare i Laurentius Petri-sällskapet, som nu bar huvudansvaret för det fortsatta arbetet med tidegården.³⁶ Hur skulle arvet från Adell och Peters föras vidare? Gällde det att hålla fast vid deras principer eller befann man sig i ett läge där den liturgiska sången bäst skulle gagnas av ”radikalt” nyskapande enligt Nybergs förslag, och hur skulle i så fall detta ”nya” relatera till gregorianiken?

³⁵ Nyberg 1966, s. 215.

³⁶ Efter *Den svenska mässboken II* har handboksarbetet i den officiella Svenska kyrkan inte omfattat tidegårdsgudstjänster. På 1960-talet förekom dock diskussioner i Svenska kyrkans liturgiska nämnd om lämpligheten av en ”officiell” tidegårdsutgåva (Dillmar 2015, s. 108f.).

Reformerade psalmtoner?

Några år senare presenterar sällskapetets ordförande Ragnar Holte (f. 1927) under rubriken ”Kan psalmtonerna reformeras?” egenkomponerade exempel på det av Nyberg efterlysta ”radikala” nyskapan-det, i detta fall av psalmodin, dock i anslutning till de traditionella psalmtonerna, med en psalmodiform för var och en av de åtta ordinarie tonerna.³⁷ Han tar avstånd från Adells strikta tillämpning av vad som ovan kallats ”regeln” även i de fall då tredje stavelsen från slutet har biaccent. Holte sympatiserar med syftet – att undvika att biaccenten (t.ex. ”mo-” i ”övermodiga”) blir, eller uppfattas som, huvudaccent – men finner att en strikt tillämpning av regeln i fraslut med dubbelaccentuering är onödig och leder till svårigheter vid framförande. Holte lyfter också fram ett annat problem förknippat med svenska språket: slutstavelsen, som ska ges en viss längd men samtidigt i svenskan ofta helt saknar ”tyngd”; han exemplifierar med att jämföra den latinska doxologins långa slutstavelse ”[Spiritui sanc]to” med svenskans ”[helige An]de” (s. 43).³⁸

I syfte att undvika de redovisade problemen lägger Holte fram ett förslag – han betonar att det i första hand är avsett som diskussionsinlägg – till ”reformerad” psalmodi, som förutom viss förenkling i melodiken framför allt innebär en betydande likformighet mellan de åtta psalmtonerna. För att motverka att förenklingen gör melodin ”torftig”, ska enligt förslaget alla psalmverser, alltså inte bara den första, sjungas med initium. Holtes reformförslag inkluderar samtliga psalmtoner och han ger också några exempel på hur avsnitt ur psaltarpsalmer kan utföras (antifonalets olika tecken har i Holtes exempel ersatts med enbart understrykningar av *mediatio* och *finalis*). En ytterligare förenkling är att *flexa* och *mediatio* blir identiska.

³⁷ Holte 1970, s. 41.

³⁸ Holte 1970, s. 38. Denna skillnad har att göra med att obetonade vokaler i latinet (som här i dativformen ”Sancto”) till skillnad från i svenskan, ofta är långa. Holte betecknar slutvokalen i ”Ande” inkorrekt som ”halvvokalisk”, något som Zethelius påpekar i sin replik (1970, s. 48).

Musikexempel 4. Psalm 91, vers 6b, psalmodi enligt Holtes förslag (1970):

a) i åttonde psalmtonen



(kan jämföras med Musikexempel 2, ovan, s. 66)



b) i första psalmtonen (enligt Holte musikaliskt bättre)

Mot bakgrund av de principer efter vilka arbetet med tidegårdens musik dittills bedrivits inom Laurentius Petri-sällskapet, måste Holtes förslag ses som mycket radikalt, eller, med hans egna ord, som ”för inbitna gregorier kanske litet provocerande”.³⁹ En replik publicerades redan i samma utgåva av *Svenskt Gudstjänstliv* av kyrkomusikern och teologen Gudrun Zethelius (1918–2015), mångårig styrelsekollega till Holte i Laurentius Petri-sällskapet. Zethelius (1970) erkänner svårigheterna med svensk textunderläggning men anser inte dessa vara skäl att överge strävan efter en svenskspråkig gregoriansk psalmodi, eftersom samma typ av problem finns även i latinsk textunderläggning, något som hon visar med flera exempel. Hon avvisar Nybergs (1966, s. 215) slutsats att Adells modell för textunderläggning skulle vara ”nyskapande; det kan den inte vara eftersom den ansluter till Solesmes principer”.⁴⁰ (Här bortser hon dock från att det ”nyskapande” enligt Nyberg inte ligger i principerna som sådana utan i deras tillämpning på svensk text.)

Zethelius är skarpt kritisk mot Holtes förslag och ger i sin argumentation en lång rad exempel på vad hon menar är ofullkomligheter eller felaktigheter. Hon anser att förslaget präglas av en

³⁹ Holte 1971, s. 6.

⁴⁰ Zethelius 1970, s. 49.

”uniformitet till döds” och pekar på flera drag i melodibildningen, däribland frekvensen av större intervall, som stötande för ”gregoriansk stilkänsla”. Hon menar också att de föreslagna psalmodieringarna innebär en försämring av deklamationen och att de ingalunda eliminerar det problem de skulle lösa: konflikten mellan textlig och musikalisk accent. Sammanfattningsvis betecknar hon Holtes reformerade psalmodi som ”knappast förenklad, försvenskad eller gregoriansk” (s. 51).

Holte ger i sin slutreplik (1971) Zethelius rätt på några punkter, bland annat att problem med diskrepans mellan musikalisk och textlig accent inte är så ovanliga i latinet som hans ursprungliga artikel gav intryck av.⁴¹ Han klargör också att hans förslag inte är avsett att ersätta den gregorianska psalmodieringen men vidhåller att det ger färre och mindre allvarliga accentkonflikter i svenskan än den gregorianska – i synnerhet med textunderläggning enligt Adells ”regel”, som enligt Holte i praktiken innebär en skärpning av Solesmesreglerna.⁴² Han hävdar också att hans psalmodieringsmodell är mer funktionsduglig då den ska utföras av församlingen (att detta var avsikten med förslaget framgår dock inte riktigt klart av den ursprungliga artikeln). Holte distanserar sig nu också från uttrycket ”reformerad” och framhåller att han i fråga om ”mitt- och slutkadens” (man kan notera att han här undviker de gregorianskt anstrukna latinska termerna *mediatio* och *finalis*) snarast influerats av nykomponerad psalmodi, i första hand av den franske jesuitprästen Joseph Gelineau (1920–2008),⁴³ något som han menar gör kritiken

41 Här gör han också en detaljerad kategorisering av olika typer av accentproblem i gregoriansk psalmodi med exempel från både latin och svenska (och i ett fall danska).

42 En skärpning såtillvida att huvudaccent på tredje stavelsen från slutet krävs för att accenttonen ska läggas på denna stavelse i stället för på penultiman; enligt Adell räcker det alltså inte med biaccent för detta ”undantag” (Holte 1971, s. 16).

43 I biografien över Gelineau på jesuiternas franskspråkiga hemsida hävdas dock att Gelineau i sin tur var ”fortement inspiré par la tradition des chants grégoriens” (’djupt inspirerad av den gregorianska sångtraditionen’). <https://www.jesuites.com/joseph-gelineau-sj-1920-2008-pionnier-du-chant-liturgique-francais/> (besökt 2021-03-18).

för bristande gregoriansk stil irrelevant (dessa influenser nämndes dock inte i den ursprungliga artikeln).

Det svenska antifonalet i ny form

I sin slutreplik till Zethelius nämner Holte att han är i färd med att, i samarbete med Laurentius Petri-sällskapets styrelse, förbereda en nyutgåva av första delen av *Det svenska antifonalet* och därmed fullfölja Arthur Adells planer på att utge ”en reviderad och utökad upplaga” av denna volym.⁴⁴ Delar av det nya antifonalet publicerades några år senare successivt i tre häften: *Veckans completorier* (1973), *Veckans middagsböner* (1974) och *Veckans laudes* (1975). Innehållsmässigt motsvarar dessa volymer inte *Den svenska antifonalet I*; serien kom inte, som kanske kunde ha förväntats, att kompletteras med ”Veckans vesprar”, och även söndagens matutin och ”små tider” (prim ters, non) saknas.

I den för de två senare häften gemensamma inledningen till baksidestexten beskrivs den nya utgåvan som hållen i ”en moderniserad,⁴⁵ förenklad och mer församlingsmässig form än tidigare”. Förenklingen innebar dock inte någon förändring av psalmodieringsformlerna i stil med Holtes förslag från 1970; initier och slutkadenser ansluter sig i stort till *Det svenska antifonalet*.⁴⁶ En nyhet i ”församlingsmässig” riktning var att samtliga psalmer (tre i laudes och en i middagsbön respektive completorium) försetts med ett alternativ avsett för responsorialt utförande, vid sidan av den traditionellt antifonala psalmen.⁴⁷ Av utrymmesskäl slogs därför laudes för veckans vardagar samman parvis till endast tre ordningar.⁴⁸ Textunderläggningen i

44 Holte 1971, s. 6.

45 I *Veckans laudes*: ”mer moderniserad”.

46 För sjätte psalmtönens *mediatio* har dock valts en enklare form: *g-a-f*, i stället för *b-a-g-a*.

47 Det responsoriala alternativet utgjordes av en annan psalm än det antifonala.

48 En ordning gemensam för måndag och tisdag, en för onsdag och lördag och en för torsdag och fredag.

psalmodin följer i huvudsak samma principer som i *Det svenska antifonalet I* men avviker i enskilda fall: i söndagens completoriepsalm, 91, vers 12b ("så att du icke stöter din fot mot någon sten") inleds *finalis* på "fot" (1949 på "mot"), vilket gör att den musikaliska accenten sammanfaller med ordaccenten i "någon" (se Musikexempel 5 nedan).⁴⁹ I samma psalm finns också en ändring i själva bibeltexten: i vers 10 har "vederfaras" ersatts med "möta",⁵⁰ sannolikt för att undvika att accenttonen sammanfaller med det längre ordets *biaccent*.⁵¹

Musikexempel 5. Psalm 91, vers 12b, psalmodi i åttonde psalmtonen.

Övre textraden: enligt *Det svenska antifonalet I* (1949, s. 96)

Undre textraden: enligt *Veckans completorier* (1973, s. 10)

SA I: så att du icke stöter din fot mot nå - gon sten.
 VC: så att du icke stöter din fot mot nå - gon sten.

I slutet av 1970-talet aktualiserades frågorna kring textunderläggning och gregoriansk genom den provöversättning av 21 psaltarpssalmer som utkom 1979.⁵² 1980 års "psaltarnummer" av *Svenskt Guds-tjänstliv* innehöll inlägg i ärendet av två Uppsalateologer: exegeten och musikern Anders Ekenberg (f. 1946) och etikprofessorn Ragnar Holte (f. 1927).

Ekenberg konstaterar att korisk recitation (i sjungen form) av psaltarpssalmer kräver "[f]asta, tämligen stereotypa psalmtonsformler" och ställer frågan: "Hur kan sådana psalmtoner se ut om de skall låta den svenska textens egenart och egenskaper komma till sin rätt

49 Denna förändring löser dock inte problemet med *satsens* accentmönster, där stavelserna "fot" och "sten" betonas starkare än "nå-" vid naturligt tal.

50 Svenska Bibelsällskapets revision av 1917 års översättning av Gamla Testamentet (1982) har på detta ställe "drabba".

51 Jfr diskussionen om detta problem i Holte 1970, s. 42.

52 Översättningen ingår i *Gamla testamentet 1. Fem bibelböcker: nyöversättningar av 21 psaltarpssalmer, Rut, 1 Samuelsboken, Predikaren, Amos*. Stockholm: Liber.

och samtidigt vara musikaliskt fullgoda?».53 Han jämför med 1917 års översättning och finner att den nya översättningen, bland annat genom tätare rytm och färre accentmöten, är bättre lämpad för psalmodiering. Vissa problem har minskat i omfattning och andra har nära nog eliminerats, men samtidigt har proportionen av de för gregoriansk psalmodiering besvärande slutna på betonad stavelse ökat, och denna ökning är enligt de tabeller som Ekenberg presenterar (Tabell 4 a–c, s. 60) kraftigast i *finalis*, där man inte, som i *mediatio*, kan tillgripa *pausa correpta*.54 Av detta drar Ekenberg slutsatsen att ”gregorianska psalmtoner ... inte [kan] vara den enda eller huvudsakliga lösningen om vi vill ha en psalmodi som låter textens egen rytm komma till sin rätt” (s. 59). Han diskuterar flera moderna icke-gregorianska psalmodieringstyper55 och är positiv till mycket men ifrågasätter om tendensen att vid radslut låta melodin bli kvar på recitationstonen efter den sista betonade stavelsen är musikaliskt hållbar i längden. Till sist landar han i en idé som tidigare lanserats i 1971 års bibelkommitté men vid tiden för artikelns publicering hade avskrivits: en alternativ psaltaröversättning i syfte att tillgodose de liturgisk-musikaliska kraven.

Holte (1980) är entydigt positiv till den nya psaltaröversättningen utan att, som Ekenberg, gå in på detaljer.56 Han medger att de problem som Ekenberg tar upp existerar men anser att Ekenbergs generellt mörka syn på möjligheterna till en tillfredsställande svensk textunderläggning av gregoriansk psalmodi är överdriven. Enligt Holte är ”accentförskjutningar” – d.v.s. när språkets accentförhållanden gör att melodins accentton blir obetonad – inte nödvändigtvis av

53 Ekenberg 1980, s. 55.

54 *Pausa correpta* (”avskuren kadens”) eller *mediatio correpta* avser avsaknad av kadenserande avslutningsformel (*mediatio*) i första halvversen, som då slutar på recitationstonen (tuban). Detta slags avslutning tillämpas endast då halvversen avslutas på betonad stavelse (i latinet uppkommer sådana fall enbart då sista ordet är enstavigt).

55 De psalmodieringar som exemplifieras är komponerade av Nicolas de Goede, Ragnar Holte, Egil Hovland, Henry Weman och Ekenberg själv (*Ge mig svar*, 1971).

56 Hottes text formar sig delvis till en replik på Ekenbergs.

ondo utan kan ses som förenliga med gregoriansk psalmodi; där Ekenberg talar om psalmtonerna som ”stereotypa” ser Holte i stället den gregorianska psalmodin som ”flexibel” (s. 66). Han har också en positivare syn än Ekenberg på möjligheterna att komma till rätta med betonade slutstavelser med hjälp av *mediatio correpta* eller genom att lägga accenttonen på närmast föregående accent om denna infaller högst två stavelser tidigare. Holte är liksom Ekenberg tveksam till de nykomponerade psalmodiernas hållbarhet (i motsats till Ekenberg ger han ingen motivering till sin inställning) och betonar i stället de gregorianska psalmodieringsformlernas slitstyrka.

I slutet av en senare artikel utvecklar Holte sin syn på svensk-språkig gregoriansk psalmodi, med anledning av de nya versioner av psalmtonerna som bifogats den då nyutgivna katolska tidegården *Kyrkans dagliga bön* (1990).⁵⁷ Han ser psalmodin som mer problematisk än antifonerna men menar liksom tidigare att problematiken ofta överdrivs och att liknande problem även finns beträffande latinsk textunderläggning. Han uttrycker en principiellt positiv syn på försök att förenkla psalmodieringsformlerna för bättre anpassning till språket (något som han ju själv tidigare ägnat sig åt) och anför här exempel från den tyska katolska hymnboken *Gotteslob* (1975). Däremot är han kritisk mot psalmtonerna till *Kyrkans dagliga bön*, huvudsakligen därför att de enligt hans mening har avlägsnat sig alltför långt från det gregorianska originalet och inger en känsla av ”trivialitet”. Den redan 1980 antydda skiljelinjen mellan Holtes (Laurentius Petri-sällskapet) och Ekenbergs (Katolska liturgiska nämnden) grundläggande syn på relationen mellan svenskspråkig och gregoriansk psalmodi blir här tydligare.

I förordet till musikutgåvan till *Kyrkans dagliga bön* (*Melodier till Kyrkans dagliga bön*, 1993) markerar Ekenberg⁵⁸ både närhet och viss

57 Holte 1991, s. 15. Bilagan från 1990 anger Katolska liturgiska nämnden (som svarade för utgåvan som helhet) och Benediktinerkommuniteterna i Östra Sönnarslöv som ”upphovsmän”. Det är dock sannolikt att Ekenberg var den huvudsaklige upphovsmannen.

58 På försättsbladet anges att Anders Ekenberg svarar för utgåvan, varför det är sannolikt att han även författat förordet, musikkommentaren och anvisningarna för utförandet.

distans till gregorianiken. Melodierna, heter det, ”anknyter nästan genomgående till gregoriansk sångtradition” men de betecknas inte som gregorianska; i stället används ordet ”nyansats”. I avsnittet om psalmodieringen i musikkommentaren betonas samhörigheten mellan melodierna och det latinska språket, samtidigt som de nya eller modifierade psalmtonerna sägs stå på ”gregoriansk grund” men ”så långt det någonsin är möjligt harmonierar med den svenska texten och betoningsförhållandena i den”.⁵⁹ För att uppnå detta har medeltida *differentiae* (varianter av *finalis*) som inte ingår i den nutida romerska standardrepertoaren inkluderats; dessutom har alternativa psalmodier till psalmtonerna 2, 4 och 8 nykonstruerats för att passa till antifoner i dessa toner med avvikande tubaton, och ”urgamla” psalmtoner utanför åttatonssystemet (*oktoechos*) har inkluderats med beteckningarna C (do-modus), D (re-modus) och E (mi-modus). Resultatet har blivit en rik flora av varianter – inte bara av *differentiae* – varav flera skiljer sig markant från de traditionella, däribland byte av *tuba* vid halvvers, avsaknad av *mediatio* (ambrosianskt), dubbelaccentuering i normalt enkelaccentuerade psalmtoner och vice versa, samt fakultativa melismer (utförande av två sluttoner i *finalis* som antingen melism eller på två stavelser beroende på textens betoningar).

En grundläggande strävan, förutom anpassning till svenskans satsmelodi och accentförhållanden, är för Ekenberg att uppnå största möjliga enkelhet. Ingen av psalmtonerna eller varianterna av dessa har obligatoriska melismer. De tre nytestamentliga *cantica* har speciellt utformade inledningsverser men psalmodieringen är i övrigt inte ”rikare” än den som används för psalmerna, detta med motiveringen att rikare *cantica*formler ”utom i vissa undantagsfall [leder] till dålig svensk textbehandling”.⁶⁰

⁵⁹ Vol. 1, s. 48.

⁶⁰ *Melodier till Kyrkans dagliga bön*, s. 48–49.

Två nya tidegårdsutgåvor

1995 kom en ny ekumenisk tidegårdsutgåva, *Tidegården: Kyrkans dagliga bön*. Utgåvan var i huvudsak baserad på *Kyrkans dagliga bön* men förordet är undertecknat gemensamt av biskopen för Stockholms katolska stift, Svenska kyrkans ärkebiskop och dåvarande och tidigare missionsföreståndaren för Svenska Missionsförbundet.⁶¹ Samma år publicerades en melodiutgåva till denna, *Musik till Tidegården: Kyrkans dagliga bön*, signerad Anders Ekenberg.⁶² Den senare är inte ett fullständigt antifonale utan enligt förordet ”ett urval melodier till de delar av *Tidegården: Kyrkans dagliga bön* som kan antas bli mest sjungna”. Här hänvisas också till *Melodier till Kyrkans dagliga bön*. Strävan efter enkelhet betonas här redan i förordet. Kommentaren till psalmttonerna är i huvudsak identisk med den till 1993 års *Melodier*.⁶³

1995 publicerade Ekenberg även en längre artikel om gregoriansk sång där det sista av fem avsnitt är betitlat ”Gregoriansk sång på svenska?”.⁶⁴ Här presenterar han en kommenterad lista över sex olikheter mellan latinet och svenskan, relaterade till klang, språkmelodi, betoning, stavelslängd, textstruktur, samt ”enskilda texters annorlunda rytm och språkmelodi” (s. 27). Dessa olikheter gör att det enligt hans mening är omöjligt att i svenskspråkig psalmodi ”direkt överta de gregorianska latinska melodierna”. Denna ståndpunkt understryks genom att Ekenberg här, och även senare i artikeln (s. 30), betecknar själva melodierna som ”latinska”. Ekenberg skriver också explicit, till skillnad från i de ovan refererade musikkommentarerna, att det rör sig om en ”svensk musik” och att de svenska texterna inte kan göras rättvisa utan ”ett kreativt, kompositoriskt arbete” (s 30);

61 Detta samfund är numera en del av Ekuemeniakyrkan.

62 Ragnar Holte, som i textutgåvan (s. [iv]) nämns som en av de medverkande, lämnade förslag till completoriernas text och musik. Hans melodiförslag kom dock att ersättas ”med förenklade melodier av Anders Ekenberg”, något som gjorde honom ”rätt chockad” (Holte 2016, s 93).

63 Motiveringarna till införandet av de ”extra” psalmttonerna 2*, 4*, 8*, C, D och E har dock strukits.

64 Ekenberg 1995, s. 27–30.

han använder även uttrycket ”re-komposition” (s. 27). Med ”göra rättvisa” avses att uppnå samma ”utomordentligt nära förbindelse mellan ord och ton” (s. 28) som i den latinskspråkiga gregorianiken.

När det specifikt gäller psalmodin menar Ekenberg, med hänvisning till bland annat den frekvens av slut på betonad stavelse i den nya psaltaröversättningen som han redan 1980 påvisade, att konflikten mellan textlig och musikalisk accent – och därmed underförstått nödvändigheten i många fall att undertrycka den senare (jfr Adells ”regel” ovan) – leder till att känslan för musikens rytmiska struktur försvagas eller utplånas. Här anvisar han den lösning som han redan tillämpat i melodiutgåvorna från 1993 och 1995: att komponera nya psalmtoner med användande av material, inklusive *differentia*, inte bara från de romerska standardutgåvorna utan även från andra medeltida källor, främst den ambrosianska repertoaren. Den senares ofta enkla struktur (utan *mediatio*) finner han passa väl samman med den språkliga gestaltningen i den nya psaltaröversättningen, där raderna är kortare än i 1917 års översättning, i många fall också än i latinet.

Kan då detta slags nygestaltning, om än i stor utsträckning baserad på autentiskt material, verkligen kallas ”gregoriansk sång”? För Ekenberg är detta ”en helt likgiltig fråga” (s. 30). Han betonar att det viktiga i det liturgiska sammanhanget inte är den melodiska skönheten utan en artikulation av texten som ”klingar naturligt och uttrycksfullt”. Här vänder han sig också i skarpare ordalag än tidigare (exempelvis i artikeln från 1980) mot försök att ”mekaniskt” lägga svensk text under gregorianska melodier, ”ett förhållningssätt som bygger på ett djupgående missförstånd beträffande den gregorianska sångens natur”. Han menar också att re-kompositionen ska begränsas till de enklare formerna; rikare (eller, som han uttrycker det, ”subtilare”) sångformer ska över huvud taget inte försvenskas.

Den svenska tidegården med musik

Det ligger nära till hands att uppfatta Ekenbergs ovan refererade syn på svenskspråkig gregorianik som en utmaning, ja rentav ett underkännande, av allt dittillsvarande arbete med tidegårdsmusik

på svenska, inklusive hela den tradition från Adell och Peters som representeras av deras, och senare Laurentius Petri-sällskapets, musikutgåvor. I samma nummer av *Svenskt Gudstjänstliv* där Ekenbergs artikel publicerades, presenterar Ragnar Holte (1995) den nya utgåvan av musiken till *Den svenska tidegården*, vars första volym, med completorier för veckan och kyrkoåret, utkom samma år. Holtes artikel är alltså inte en replik på Ekenbergs, men ändå delvis ett försvar för svenskspråkig gregorianik. Han börjar med att framhålla att den vid överföring till svenska språket problematiska s.k. Solesmesregeln – förbudet mot fler än två obetonade stavelser i frasslut – inte är autentisk, och även att de försök som i Sverige gjordes att skapa nya psalmodiformler i samband med psalmboksarbetet inte var framgångsrika utan i stället utmynnade i ett antal individuellt komponerade psaltartonsättningar.⁶⁵ Huvuddelen av artikeln ägnas åt en redogörelse för de principer gällande psalmodiering som tillämpats i utgåvan med completorier (det enda av de tre banden som vid denna tid förelåg i tryck), med en genomgång av de former av de åtta psalmttonerna som använts, inklusive detaljerade utförande-anvisningar.

Den principella skillnaden mellan Holtes och Ekenbergs uppfattningar om gregorianik på svenska är oförändrat betydande, vilket framgår tydligt både i deras artiklar och i de utgåvor för vilka de bar huvudansvaret. Exempelvis framhåller Holte (1996, s. 9) att nyutgåvan av *Den svenska tidegården* är ”ekumeniskt unik” genom att den är ”den enda svenska utgåva där psaltarpsalmer och cantica underlagts autentiska gregorianska psalmtoner”. I motsats till Ekenberg anser han alltså att ”autentisk” gregorianik är en väsentlig kvalitet hos den sjungna tidegården. Samtidigt finns det också tecken på att Holte och Laurentius Petri-sällskapet i vissa avseenden har närmat sig Ekenbergs ståndpunkter och lösningar:

65 Några sådana kompositioner (responsoriala) infördes i *Psalmer och Visor* 82 (1982).

- Holte erkänner att den höga frekvensen av betonade slutstavelser riskerar att förstöra den rytmiska strukturen i den gregorianska psalmodin.
- I likhet med Ekenberg (se exempelvis musikkomentaren i *Melodier till Kyrkans dagliga bön*, s. 49) praktiserar Holte (1995, s. 96–97, och *Den svenska tidegården* 1996, s. 100) i fråga om antifonerna *centonisation*, nykonstruktion av melodier med användande av motiv och formler från den gregorianska standard-repertoaren. Han vidgår även att ”[v]iss kompositorisk insats för att ge melodierna en övertygande svensk helhetsgestaltning har inte sällan krävts” (det är oklart om han med denna formulering avser den i föregående mening nämnda centoniseringen eller om den syftar på nykomposition av annat slag). Även i psalmodierna förekommer nya inslag, exemplifierade av Holte (1995, s. 90) med en ”speciallösning” för en psaltarvers.⁶⁶
- Flera av psalmtonerna (1, 3, 6 och 7) i *Den svenska tidegården* 1995 har fått enklare psalmodieringsformler än i 1970-tals-utgåvorna.
- Rikare, mer komplexa sångformer är mer sällsynta i *Den svenska tidegården* 1995–1997 än i *Det svenska antifonalet* (jfr Ekenbergs ståndpunkt att svensk text inte bör användas till sådana sångformer).

I *Den svenska tidegården* 1995–1997 finns också en nyhet i syfte att öka flexibiliteten i psalmodieringen som saknar motsvarighet hos Ekenberg: möjlighet till förskjutning av accenttonen i *finalis* till sluttonen.⁶⁷

⁶⁶ Senare (1998a, s. 57–58) tar Ekenberg avstånd från termen ”centonisering” men inte från den ”kompositionsmetod” som den representerar.

⁶⁷ Kommenterad i *Den svenska tidegården* 1995, s. 106.

En ny handbok i gregorianik

1998 utkom Anders Ekenbergs bok *Den gregorianska sången: Teori – historia – praxis*, den hittills fylligaste framställningen på svenska om detta ämne.⁶⁸ Förutom mängder av notexempel har boken också en fristående bilaga med fullständiga sånger.⁶⁹ I förordet (s. 7) skriver Ekenberg att boken, till skillnad från tidigare framställningar, ägnar stor uppmärksamhet åt förhållandet mellan ord och ton. Både den latinska sången och svenska bearbetningar behandlas; det stora flertalet notexempel i huvudboken är på latin, medan det omvända är fallet i repertoarhäftet, där enbart ”rikare antifoner” samt melodier till *Kyrie* och *Agnus Dei* återges med latinsk text.⁷⁰ De svenskspråkiga sångerna i repertoarhäftet är hämtade från olika källor, med en klar övervikt för *Musik till Tidegården: Kyrkans dagliga bön*; bland annat är åtta av de nio psalmodierna till psaltarpsalmerna hämtade från denna utgåva.⁷¹ I avsnittet ”Gregoriansk sång på svenska?” (s. 85–88) uttrycker författaren samma grundläggande ståndpunkt som i artikeln 1995 när det gäller rikare sångformer, men öppnar för svensk textunderläggning i enklare former: *responsoria brevia*, enklare antifoner samt ”olika slag av recitationsmodeller” (s. 88). Intrycket av en ”liberalare” linje än 1995 förstärks av styckets slutmening: ”Användning av gregorianska melodier och melodimodeller går att förena med alldeles naturlig och uttrycksfull svensk textdeklamation.” Särskilt intressant är att Ekenberg inkluderar ”recitationsmodeller” i denna kategori, eftersom det, som vi har sett, finns betydande skillnader mellan 1995 års båda tidegårdsutgåvor när det gäller psalmodiförmerna. Det är dock oklart om den acceptans som meningen uttrycker även gäller de psalmodilösningar som valts för *Den svenska tidegården*.

Ekenbergs bok recenserades i *Svenskt Gudstjänstliv* av Gudrun Zet-

68 Ekenberg 1998a.

69 Ekenberg 1998b.

70 I fallet ”Kyrie” grekisk text.

71 Åtta psaltarpsalmer ingår i repertoarhäftet; den enda av dessa som har psalmodi från *Den svenska tidegården*, har också en alternativ psalmodi från *Musik till tidegården. Kyrkans dagliga bön*.

helius, som, efter några uppskattande ord om bokens huvudinnehåll, övergår till en omfattande kritisk detaljgenomgång av författarens behandling av specialproblemet med gregoriansk sång på svenska. Här invänder hon bland annat mot samtliga de sex exempel på skillnader mellan latin och svenska som Ekenberg här, liksom 1995, anför. Hon betecknar avslutningsvis boken som en ”partsinlaga” som ger en ”mycket sned introduktion till den gregorianska sången för dem som framför allt kommer att använda de utgåvor av mässans och tidegårdens gregorianska sång som brukas inom Svenska kyrkan”.⁷² Recensionen är försedd med ett ”tillägg” av latinprofessorn Birger Bergh, som med hänvisning till aktuell forskning kritiserar Ekenbergs uppfattning att accent i medeltidens kyrkolatin uttrycktes med tonhöjning; i stället framhåller han att tryckaccenten (expiratorisk accent) var allena rådande vid denna tid.

Recensionen publicerades samma år även, något modifierad, som ett debattinlägg i *Kyrkomusikernas Tidning* och föranledde Ekenberg att gå i svaromål i samma tidning.⁷³ Beträffande psalmodin hävdar han att den stora andelen betonade slutstavelser i *finalis* i den nya psaltaröversättningen (38,4% enligt Ekenberg, 22% enligt Zethelius) kräver att man utvidgar bruket av *pausa correpta* även till *finalis*, vilket innebär att utformningen måste bli annorlunda än i de latinska standardutgåvorna (där betonad slutstavelse i *finalis* är mycket sällsynt); för detta måste dock ”pålitliga gregorianska melodiformer” användas.⁷⁴ Intressant i Ekenbergs inlägg är att han tonar ner skillnaderna mellan Laurentius Petri-sällskapet och de egna ståndpunkterna; detta gäller både i fråga om utformningen av (enkla) antifoner och i viss utsträckning även psaltarpsalmodin; här nämner han som exempel att en av hans mer ”djärva” förenklade versioner av åttonde psalmtönen även återfinns i *Den svenska tidegården*. Zethelius återkom (2001) med en slutreplik, där hon uppberar sina tidigare

⁷² Zethelius 2000a, s. 110–111. Med ”de utgåvor av tidegårdens gregorianska sång som brukas inom Svenska kyrkan” torde Zethelius avse *Den svenska tidegården*.

⁷³ Zethelius 2000b, respektive Ekenberg 2001.

⁷⁴ Ekenberg 2001, s. 15.

ståndpunkter; exempelvis vänder hon sig mot ”extrem enkelhet” i utformningen av melodierna, bland annat frånvaron av melismer annat än på stavelse med huvudaccent. I viss motsats till Ekenbergs understrykande av den gregorianska sången som framvuxen ur talet, markerar hon skillnaden mellan tal och sång just med hänvisning till melismerna och betonar den gregorianska sångens skönhetsvärden. När det gäller psalmodin, kritiserar hon Ekenbergs frekventa bruk av ”primkadenser”, d.v.s. *finales* där obetonade slutstavelser (om sådana finns) ligger kvar på samma tonhöjd som den sista accentnoten.

Ytterligare en upplaga med musik av *Den svenska tidegården* kom 2002, anpassad till Bibel 2000 och genomgången för att ytterligare förbättra anpassningen mellan text och melodi. I sina kommentarer i utgåvan framhåller Holte under rubriken ”Gregoriansk sång och svenskt språk” (s. 577–578 och 584–585) ånyo svenskans speciella likheter med latinet – eller i varje fall frånvaro av avgörande skillnader – som en förutsättning för gregorianik på svenska. Dock diskuteras även olikheter och olika svårigheter vid textunderläggningen, inte minst när det gäller psalmodin. För denna ges exempel på olika typer av lösningar: noggranna överväganden vid val av psalmton, ändring från enkel- till dubbelaccentuering, bearbetning av texten (bland annat ändring av ordföljd) och frångående av traditionella underläggningsregler. Som helhet ger texten uttryck för en större problemmedvetenhet och mer flexibilitet än motsvarande texter från Adell-Peters-epoken, utan att frånga anspråket på att använda ”autentiska” melodier.

Mål och medel

Trots alla olikheter när det gäller såväl principer som praktisk utformning av svenskspråkig sjungen tidegård märks också en tydlig kontinuitet genom hela den behandlade perioden och även en konsensus i vissa avseenden mellan företrädare för olika synsätt. Exempelvis erkänner samtliga skribenter att svensk textunderläggning innebär problem, att dessa inte är obetydliga och att helt tillfredsställande lösningar i flera fall inte står till buds. Ett par år efter *Evangelisk tidegård* skriver Knut Peters, säkerligen utifrån egen erfarenhet, om

”verkliga svårigheter ... ofta utav tröstlösaste beskaffenhet” (1926, s. 58), och i förordet till *Den gregorianska sången* nämner han problematiska fall där ”tvenne ungefär lika goda – eller kanske hellre: lika dåliga – möjligheter erbjuda sig” (1930, s. 4). Denna problemmedvetenhet framträder i än högre grad hos Ragnar Holte – vi har ju sett att den i ett skede (1970) fick honom att experimentera med förenklande nykomposition av psalmtonernas recitationsformler, på sätt och vis i samma anda som Ekenbergs senare versioner. Problemen förnekas inte heller av en så konsekvent förespråkare av svensk gregorianik som Gudrun Zethelius, även om hon i sin polemik med Anders Ekenberg tenderar att tona ned dem.⁷⁵

Det finns också, åtminstone i vissa avseenden, en konsensus när det gäller problemens natur och att de i stor utsträckning är knutna till psalmodieringen, i första hand konflikten mellan musikalisk och textlig accent. Uppfattningarna om vilka de mest brännande problemen är inom det sistnämnda området har dock skiftat, framför allt eftersom de nya psaltaröversättningarna 1979 (partiell), 1995 och 2000 (vilka alla utformats enligt samma principer) med sina korta rader och många slut på betonad stavelse har aktualiserat andra problem än 1917 års kyrkobibel, vars ordrikedom ledde till många radslut med fler än de i romersk tradition tillåtna två obetonade stavelserna.⁷⁶ Genomgående är också insikten om att svenskans komplexa accentsystem är en svårighet i sammanhanget, även om meningarna skiftar beträffande graden av komplexitet.⁷⁷

Kärnfrågan har gällt huruvida de av alla erkända problemen är så allvarliga eller, annorlunda uttryckt, de gregorianska melodierna hör så intimt samman med latinet att underläggning av svensk text till (mer eller mindre oförändrade) gregorianska melodier inte låter

⁷⁵ Zethelius 2000a och 2001b.

⁷⁶ Se de statistiska jämförelserna i Ekenberg 1980, vilka dock givetvis endast avser de 21 psaltarpalmer som ingick i 1979 års provöversättning.

⁷⁷ Adell räknar med fyra grader av accent, i anslutning till Gideon Danells kategorisering i *Svensk ljudlära* (4. uppl., 1937; Adell 1946, s. 14–15; 1963b, s. 74). Ekenberg (1998a, s. 85) skriver, mer allmänt, om ”ett rikt system av varierande starka betoningar”. Zethelius (2000, s. 16) däremot tycks inte räkna med mer än två accenttyper (akut och grav).

sig göra med gott, eller åtminstone godtagbart, resultat och därför bör undvikas, eller åtminstone starkt begränsas. Att denna kritiska inställning till gregorianik på svenska fanns under hela perioden torde framgå av det allvar med vilket Peters (1930, s. 106) behandlar en tänkt kritik och den möda han lägger ner på att argumentera för sin ståndpunkt (han anger dock inte någon källa till de refererade invändningarna). Bristen på alternativ till gregorianiken i tidegården vid denna tid innebar att kritik mot svensk gregorianik närmast var liktydig med avvisande av sjungen tidegård över huvud taget, något som gjorde denna fråga särskilt brännande. Verkliga alternativ kom först långt senare. Tore Nybergs (1966) utmaning till radikalt nyskapande, inte på fri hand utan som ”vidareutveckling” av gregorianiken, var ett tidigt uttryck för den ”postkonciliära” tendens som också, uttryckt som strävan till enkelhet, finns antydd redan 1980 hos Ekenberg och som på tidegårdens område fick sitt första konkreta svenska nedslag i psalmtonsbilagan till *Kyrkans dagliga bön* (1990).

Vid sidan av de skarpa motsättningar som ännu omkring millennieskiftet kom till uttryck i meningsutbytet mellan Ekenberg och Zethelius, fanns vid denna tid, som visats ovan, även en konvergerande tendens i form av vissa inslag i 1995–1997 års utgåva av *Den svenska tidegården* – däribland centonisering – som kan ses som ett närmande till den Ekenbergska linjen. Man bör också hålla i minnet att Ekenberg, åtminstone i boken från 1998, godtar svensk text till delar av den gregorianska kärnrepertoaren; hans starkaste invändningar mot försvenskning gäller ”rika”, melismatiska sånger.

Trots denna tendens förblir skillnaderna mellan Laurentius Petri-sällskapets linje och det synsätt som företräds av Ekenberg betydande, något som kommer till tydligt uttryck i 1990-talets olika tidegårdsutgåvor. En av dessa skillnader gäller den estetiska aspekten. Både Holte och Zethelius lägger stor vikt vid det man ser som de gregorianska melodiernas skönhetsvärden. Holte uttrycker beundran för ”den rytmiska dynamiken och helhetskänslan” i de klassiska antifonerna och Zethelius (2000, s. 16) använder uttrycket ”melodiglädje”. Det är att märka att denna betoning av estetiska kvaliteter knappast återfinns i Peters och Adells texter utan framträder först

från 1990-talet, då den blir en del av kritiken mot förenklingen i de Ekenbergska utgåvorna. Ekenberg å sin sida erkänner att gregorianska melodier kan vara ”oerhört vackra” (1998, s. 85) men framhäver i första hand enkelheten som ideal och betonar melodiernas samhörighet med talet.

Skilda meningar framträder också när det gäller värdet av att i tidegården (och liturgin över huvud taget) bevara de gregorianska originalmelodierna. I Ragnar Holtes introduktion till onlineutgåvan av *Den svenska tidegården* (”Vad är tidegården?”) framhålls att musiken utgörs av ”mer autentiska” gregorianska melodier (än i andra utgåvor), och enligt Holte har målet för hans och Laurentius Petri-sällskapets arbete hela tiden varit oförändrat: ”en tidegård där svensk text uppnår en perfekt symbios med de klassiska gregorianska melodierna.”⁷⁸ För Ekenberg leder dock en sådan målsättning i fel riktning: den är grundad på en missuppfattning av den gregorianska sångens natur och gör inte rättvisa åt svenska språket. Men även han söker en nära anslutning till gregorianiken, om än med andra metoder: element ur den medeltida melodiskatten tas fram, omformas och omgrupperas för att anpassas till svenskan och därmed uppnå det textens primat som är grundläggande för den traditionella latinska kyrkosången.⁷⁹ Också detta kan betecknas som en strävan till ”symbios”. Därmed skulle den avgörande skillnaden mellan de två ståndpunkterna handla mer om medlen än om målet.

78 2016, s. 93–94. Samtidigt har acceptansen inom Laurentius Petri-sällskapet för andra former av sjungen tidegård ökat; så skriver Holte (2016b) i uppskattande ordalag om de ”super-enkla psalmtoner” som utarbetats av Peter Hallendorf för Bjärka-Säby-kommunitetens serie med tidebönsutgåvor. Han ställer dessa i motsats till ”vanställande förenklingar av de klassiska psalmtonerna”, med underförstådd adress till de Ekenbergska psalmtonsvanternas (s. 242).

79 Redan Adell (1963b, s. 75) uppmärksammade möjligheten att använda sig av medeltida melodimaterial utanför de officiella Solesmes-utgåvorna för att komma till rätta med de svenska textunderläggningsproblemen (se ovan, avsnittet ”Ett ofullbordat *magnum opus*” och Musikexempel 3).

Summary

Towards a Perfect Symbiosis? Gregorian Chant and the Sung Office in Swedish in the Twentieth Century

Sverker Jullander, senior professor of musical performance at Luleå University of Technology.
sverker.jullander@ltu.se

This study deals with different approaches to the use of Gregorian chant with Swedish texts in the Divine Office, from the 1920:s onward, with particular focus on psalmody. In 1924, the clergymen Arthur Adell and Knut Peters published *Evangelisk tidegård*, the first modern Swedish-language service order for the Office using exclusively Gregorian melodies. The official *Vesperale* and *Psalterium* of 1925, using mainly Gregorian melodies, was severely criticized by Peters, who, together with Adell, sought to establish principles for the use of Swedish texts to Gregorian psalmody.

How such principles ought to be formulated and applied was discussed intermittently in the following decades. While all participants in these debates agreed that using Gregorian chant to Swedish texts entailed special difficulties, opinions on how to handle these problems varied widely, and, especially from the 1980:s, it was questioned whether the Swedish language was at all suitable for Gregorian chant. The Laurentius Petri Society, founded by Adell and Peters, maintained that original Gregorian melodies could – and should – be used, whereas the Roman-Catholic diocese in Sweden advocated a modified psalmody, albeit still based on the traditional psalm tones. These differences, reflected in the respective editions, still persist as different ideals and principles, although a converging tendency may be observed in recent years.

Källor och litteratur

- Adell, Arthur, 1942, "Den 'gregorianska' sången. Några drag ur dess historia". *Svenskt Gudstjänstliv: Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 17 (1), s. 1-7.
- Adell, Arthur, 1946, "Psaltarsång eller Psalmodiering på svenska". *Svenskt Gudstjänstliv: Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 21 (1), s. 6-19.
- Adell, Arthur, 1948, "Svenskt Antifonale". *Svenskt Gudstjänstliv: Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 23 (4), s. 93-96.
- Adell, Arthur, 1950, "Den gregorianska sången". *Svenskt Gudstjänstliv: Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 25 (2), s. 33-38.
- Adell, Arthur, 1952, "Svenskt och gregorianskt". *Svenskt Gudstjänstliv: Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 27 (2), s. 33-40.
- Adell, Arthur, 1963a, "Den gregorianska sångens utförande". *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 38, s. 11-17.
- Adell, Arthur, 1963b, *Gregorianik I*. Lund: Gleerup.
- Allard, F. M. (Fredrik Martin), 1927, "Kyrkosångens vänner". *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* 2 (2), s. 28-29.
- Anon., 1927, "Det sjätte allmänna svenska kyrkosångsmötet, tillika den första allmänna kyrkosångshögtiden". *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* 2 (12), s. 161-177.
- Den svenska tidegården. Completorium: kyrkans aftonbön för veckodagarna och för kyrkoåret med melodier*, 1995, red. Ragnar Holte. Stockholm: Verbum.
- Den svenska tidegården. Middagsbön för veckodagarna och för kyrkoåret med melodier*, 1996, red. Ragnar Holte. Stockholm: Verbum.
- Den svenska tidegården. Morgon- och aftonsång – laudes och vesper för veckodagarna och för kyrkoåret med melodier*, 1997, red. Ragnar Holte. Stockholm: Verbum.
- Den svenska tidegården. Antifonale*, 2002, red. Ragnar Holte. Visby: Wessman.
<https://antifonalet.gudstjanst.nu>
- Det svenska antifonalet I. Antifonale till veckans tideböner*, 1949, red. Arthur Adell och Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Det svenska antifonalet II. Antifonale till kyrkoårets tideböner*, 1959, red. Arthur Adell och Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Dillmar, Anders, 2015, *Harald Göransson och gudstjänstmusikens omvandling*. Skellefteå: Artos.
- Edwall, Pehr, 1991, "Knut Peters och den svenska tidegården". *Tidegårdens tillskyndare: Svenskt Gudstjänstliv* 66, s. 19-21. Tro och Tanke 1991:5. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Ekenberg, Anders, 1980, "Psaltaröversättning och psalmodi". *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 55, s. 55-64.
- Ekenberg, Anders, 1995, "Den gregorianska sången". *Gregorianik: Svenskt Gudstjänstliv* 70, s. 9-32. Tro och Tanke 1995:4. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Ekenberg, Anders, 1998a, *Den gregorianska sången: Teori – historia – praxis*. SKS musikböcker nr 13. Stockholm: Gehrman.

- Ekenberg, Anders, 1998b, *Den gregorianska sången: Repertoarhäfte*. SKS musikböcker nr 14. Stockholm: Gehrman.
- Ekenberg, Anders, 2001, "Ord och ton i gregoriansk sång", *Kyrkomusikernas Tidning* 67 (5), s. 14–15.
- Elert, Claes-Christian, 1966, *Allmän och svensk fonetik*. Stockholm: Almqvist och Wiksell.
- Evangelisk tidegård*, 1924, red. Arthur Adell och Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Evangelisk tidegård, nr 1. Tidegudstjänster för en söndag och dess helgsmål jämte de övriga veckodagarnas completorier*, 1936, red. Arthur Adell och Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Evangelisk tidegård, nr II. Antifonale till Kyrkoårets aftonböner*, 1938, red. Arthur Adell och Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Förslag till Vesperale för Svenska Kyrkan*, 2 vol., 1914, red. Uddo Lechard Ullman och John Morén. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Hartman, Lars, 1962, "[Gregoriansk Æstetik] II". *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 37, s. 41–42.
- Hellerström, Albert Oscar Torvald, 1933, "Den svenska tidegården". *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* 8 (10), s. 146–148.
- Hellerström, Albert Oscar Torvald, 1945, *Kyrkans traditionella sång*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Hellerström, Albert Oscar Torvald, 1954, *Liturgik*, 3. uppl. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Holte, Ragnar, 1970, "Kan psalmttonerna reformeras?" *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 45, s. 41–45.
- Holte, Ragnar, 1971, "Gamla och nya psalmtoner". *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 46, s. 6–19.
- Holte, Ragnar, 1980, "Psaltaröversättning och psalmodi". *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 55, s. 65–68.
- Holte, Ragnar, 1991, "Den svenska tidegården". *Tidegårdens tillskyndare: Svenskt Gudstjänstliv* 66, s. 7–18. Tro och Tanke 1991:5. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Holte, Ragnar, 1995, "Musiken till *Den svenska tidegården*". *Gregorianik: Svenskt Gudstjänstliv* 70, s. 77–107. Tro och Tanke 1995:4. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Holte, Ragnar, 1996, "Förord". *Psaltarens tolkning och funktion: Svenskt Gudstjänstliv* 71, s. 7–10. Tro och Tanke 1996:3. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Holte, Ragnar, 2016a, "Kyrkoåret i tidegården – berikat av gammal sångskatt". *Perspektiv på kyrkans år: Årsbok för Svenskt Gudstjänstliv* 91, s. 91–109.
- Holte, Ragnar, 2016b, "[Recension av] *Psalterium för de fyra veckorna; utdrag ur Kyrkans dagliga bön* (Katolska liturgiska nämnden) samt *Tideböner under året*, red. Peter Halldorf, och *Tideböner under fastan I*, red. Peter Halldorf. *Perspektiv på kyrkans år: Årsbok för Svenskt Gudstjänstliv* 91, s. 240–242.
- Holte, Ragnar, u.å., "Vad är tidegården?", *Den svenska tidegården* (onlineutgåva) <https://antifonalet.gudstjanst.nu/Dynamic/Terms/11/>.

- Jullander, Sverker, 2019, "Gregoriansk sång i evangelisk tidegård under 100 år". *Signum* 45, s. 38–43.
- Julotta, 1932, red. Knut Peters. Lund: Gleerup.
- Kyrkans dagliga bön: Tidegården enligt påven Paulus VI:s apostoliska konstitution "Laudis canticum" av den 1 november 1970 (*Liturgia Horarum*), band I: Advents- och jultiden, faste- och påsktiden, 1990. Stockholm: Stockholms katolska stift, Liturgiska nämnden.
- Kyrkans dagliga bön: Tidegården enligt påven Paulus VI:s apostoliska konstitution "Laudis canticum" av den 1 november 1970 (*Liturgia Horarum*), band II: Tiden "under året", 1990. Stockholm: Stockholms katolska stift, Liturgiska nämnden.
- Larsen, Ethan Rosenkilde, 1962, "Gregoriansk Æstetik I". *Svenskt gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 37, s. 37–40.
- Melodier till Kyrkans dagliga bön, I: Tidegårdens ständigt återkommande melodier samt kommentarer och anvisningar, 1993, red. Anders Ekenberg. Stockholm: Katolska liturgiska nämnden.
- Melodier till Kyrkans dagliga bön, II: Psalterium vecka I–IV, 1993, red. Anders Ekenberg. Stockholm: Katolska liturgiska nämnden.
- Musik till Tidegården, Kyrkans dagliga bön: Lördagens och söndagens vesper, veckans completorier samt vesper och completorium för kyrkoåret, red. Anders Ekenberg. Stockholm: Arcus, 1995.
- Musiken till Svenska Mässan: Bilaga till svenska kyrkans handbok, 1897. Stockholm: Abraham Lundquist.
- Nyberg, Tore, 1966, "[Recension av] Arthur Adell, *Gregorianik I: De bundna formerna*". *Svensk Tidskrift för Musikforskning* 48, s. 211–215.
- Peters, Karin, 1971, "Glimtar från begynnelsen till våra dagars tidegårdsarbete". *Svenskt Gudstjänstliv* 46, s. 3–5.
- Peters, Knut, 1926, "Nytt förslag till Vesperale för Svenska Kyrkan". *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* 1 (4–5), s. 57–62.
- Peters, Knut, 1930, *Den gregorianska sången*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens bokförlag.
- Psalmer och visor 82. Tillägg till *Den svenska psalmboken, del 2*, 1982. Stockholm: SKEAB/Verbum.
- Psalterium, eller Psaltaren i urval, anordnad för växelsång. Tillägg till *Vesperale för Svenska Kyrkan*, 1925. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens bokförlag.
- Strinnholm Lagergren, Karin, 2009, *Ordet blev sång. Liturgisk sång i katolska kloster 2005–2007*. Diss. Skellefteå: Artos.
- Tidegården, Kyrkans dagliga bön: Psaltaren och andra bibliska texter samt hymner och böner ur kyrkans tradition för samkristet bruk, 1995. Stockholm: Arcus.
- Veckans completorier: *Det svenska antifonalet, 1A*, 1973, red. Ragnar Holte. Utgivna av Laurentius Petri Sällskapet. Lund: Gleerup.
- Veckans laudes: *Det svenska antifonalet, 1C*, 1975, red. Ragnar Holte. Utgivna av Laurentius Petri Sällskapet. Lund: Liber Läromedel.

- Veckans middagsböner: Det svenska antifonalet*, 1B, 1974, red. Ragnar Holte. Utgivna av Laurentius Petri Sällskapet. Lund.
- Vesperale för Svenska Kyrkan*, 1925, utgivet av den på 1920 års Kyrkomötes hemställen tillsatta kommittén. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Viderø, Finn, 1962, ”Dansk Antifonale”. *Svenskt Gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 37, s. 43–46.
- Wijk, Axel, 1966, *Huvudreglerna för engelskans uttal*. Stockholm: Svenska Bokförlaget / Bonniers.
- Zethelius, Gudrun, 1970, ”Behöver psalmttonerna reformeras?” *Svenskt gudstjänstliv: Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik* 45, s. 47–51.
- Zethelius, Gudrun, 2000a, ”Den gregorianska sången, latinet och svenskan” (recension av Anders Ekenberg, *Den gregorianska sången*). *Forskning om gudstjänst: Svenskt Gudstjänstliv* 75, s. 100–112. Tro och Tanke 2000:2. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Zethelius, Gudrun, 2000b, ”Den gregorianska sången, latinet och svenskan”. *Kyrkomusikernas Tidning* 66 (9), s. 16–20.
- Zethelius, Gudrun, 2001, ”Ord och ton i gregoriansk sång”. *Kyrkomusikernas Tidning* 67 (11), s. 10–11.

Facebook-sända tideböner som ekumeniskt tecken

JIMMY ÖSTERBACKA

Bakgrund

Även om tideböner i Sverige förknippas med högkyrkligheten, har denna böneform börjat bli synlig i lågkyrkliga och frikyrkliga sammanhang. Omkring år 2004 började en tidebönstradition mer målmedvetet spridas i frikyrkliga sammanhang genom att en tidebönsbok, sammanställd av Hans Johansson och Sune Fahlgren, gavs ut på Bokförlaget Libris. Den boken kom även att användas av Ekumeniska kommuniteten i Bjärka-Säby (EKiBS) tills de gav ut en egen tidebönsbok, *Tideböner under året* (2014). Denna finns även på gratisappen *Tidegården* (Fjellander Media) och har fått många brukare också utanför EKiBS:s verksamhet. Enligt upphovsmanen, pingstpastorn Peter Halldorf, förenar dessa ”den klassiska tidebönstraditionen med vissa av de anpassningar till vår tid liksom till evangelisk tradition, som inte minst har inspirerats från det ekumeniska klostret Monastero di Bose i Italien”.¹ Ett av särdragen hos EKiBS:s tidegård är de nytestamentliga antifonerna till psaltarpсалmerna, som förstärker psalmens karaktär av Kristusprofetia. Ett annat särdrag är att Halldorf själv har formulerat flera av de förböner och avslutande böner som finns i EKiBS:s tidebönsbok, samt att det även lämnas utrymme för ”fri bön” i vespren, ett moment som inte finns i traditionella tidegårder. EKiBS:s tideböner innehåller också korta förböner (formulerade av Halldorf) med svar som den bedjande församlingen deltar i.

¹ Peter Halldorf, ”Tidegården. Om varje dags bön” i *Motstånd och förvandling - Gudstjänst på självförverkligandets marknad* (Örebro: Marcus, 2015) Åke Jonsson red., s. 69.

På vilket sätt påverkas dessa yngre kyrkotraditioner när de använder tideböner? Det finns skäl att uppmärksamma de konkreta formerna med tanke på den innevarande vårens spänning kring den spiritualitet som kännetecknar EKiBS.² Inom pingströrelsen finns av hävd ett frihetsideal som odlat en muntlig tradering av struktur och konkret gestaltning i gudstjänst. Man får i regel inget blad med gudstjänstordning när man kommer till en pingstkyrka och de flesta bönerna är fritt formulerade.³ Denna tradition har alltså i regel arbetat med ett autenticitetsideal som ibland upplevt färdigt formulerade och skrivna böner som mindre ”äkta” än de som formuleras av individen under pågående gudstjänst och bön. EKiBS:s tidedgård som ordning härbärgerar både (i tydlig majoritet) färdigt skrivna böner som man ofta motsatt sig inom karismatiska sammanhang och samtidigt ges i vissa fall utrymme för spontana och fritt formulerade förböner. Vad för slags ekumenik är då detta?

Redan 1992 benämndes fenomenet ”The Convergent Movement”, en term som uppmärksammande så kallade konvergenser mellan det som brukar kategoriseras som frikyrklighet och de äldre kyrkofamiljerna.⁴ En samtida och liknande metod inom ekumenisk forskning är det som kallas *receptive ecumenism*, som kan översättas till ”läraktig ekumenik” eller ”mottaglig ekumenik”. Istället för dogmatiska samtal av förhandlingskaraktär ska den egna traditionens möjligheter att hantera aktuella utmaningar, genom dialog med andra traditioner, lyftas fram som motivation för ett uppriktigt och engagerat sökande.⁵ Ett exempel på en sådan läraktig ekumenik i

2 Den 28 mars 2021 meddelades EKiBS och den gudstjänstfirande gemenskapen i Bjärka-Säby av Pingstkyrkan Linköping att man ville säga upp avtalet gällande huvudansvaret för söndagens gudstjänster i kapellet på Nya Slottet, den miljö ur vilken EKiBS vuxit fram. På brevet följde debattinlägg i tidningen *Dagen*, där några menade att EKiBS:s spiritualitet tvingar lågkyrkliga och pentekostala att vika från sina egna traditioner.

3 Sune Fahlgren, ”Gudstjänst i pentekostala kyrkor” i *Kristen gudstjänst - en introduktion* (Skellefteå: Artos, 2018) Stina Fallberg Sundmark red., s. 182.

4 Se *The Convergent Movement* av Wayne Boosahad and Randy Sly. <https://web.archive.org/web/20080226165528/http://thekingsfamily.org/index.php/the-convergent-movement/>

5 Se exempelvis Paul D. Murray, ”Receptive Ecumenism and Catholic Learn-

svenskkyrklig kontext är biskop Karin Johannessons bok *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus* (Skellefteå: Artos, 2018), där Johannesson undersöker hur karmelitordens spiritualitet kan hjälpa medlemmar i en evangelisk-luthersk tradition med den utmaning hon benämner ”inre sekularisering”, vilket här syftar på förlust av möjlighet att tolka livserfarenheter med hjälp av de språkliga resurser som en kristen tradition tillhandahåller.

Händer det också något med själva tidebönstraditionen när den hittar in i ”läraktiga” och ”konvergerande” miljöer och vilken betydelse och gestalt får den i en tid med både en global pandemi och digitala möjligheter? Under covid-19-pandemin började makarna Kristoffer och Charlotte Lignell sända sin kvällsbön direkt på Kristoffer Lignells Facebook-profil och gav möjlighet att meddela förbönsämnen. Makarna Lignell har ingen formell anknytning till EKIBS och Kristoffer Lignell arbetar under skrivande stund som kommunikatör i EFS och ikonmålare på det egna företaget Mandylion.⁶ Inför varje live-sändning meddelades följande text: ”Vi behöver gemenskaper och platser som håller bönsens låga brinnande så att människor kan finna värme och ljus. Vi önskar vara en sådan gemenskap och vi är glada och tacksamma för alla som vill ’sitta vid elden, med oss!

Vi ber med hjälp av Ekumeniska komunitetens *Tideböner under året* som förutom i bokform, också finns i gratisappen *Tidegården*. Ladda ner appen, gå in på ’Välj tidebön’ och välj ’EKIBS’”.

Har du något du önskar att vi ber för så berätta det gärna så bär vi varandra i bön. Låt oss be.”

ing: Establishing the Agenda”, *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism* red. Paul D. Murray (Oxford: Oxford University Press, 2008).

⁶ Kristoffer Lignell har emellertid uttryckt sympati för Peter Halldorf och EKIBS och även gästats av Halldorf i podcasten ”*Dålig liturgi dödar*” som görs tillsammans med Tobias Hadin, också han knuten till EFS. Se exempelvis avsnittet ”Veckan har 8 dagar, hävdar Peter Halldorf”. Publicerat 9/12 2020.

Frågeställning och metod

För att utforska något av den ”läraktiga” eller ”konvergerande” ekumeniken på en gräsrotsnivå valde jag att göra en kvalitativ undersökning av Makarna Lignells live-sända tideböner. Jag har sett det som en möjlighet att utforska något av både den ekumeniska spiritualitet som härrör från EKIBS liksom mötet mellan tidebönstraditionen och de samtida digitala möjligheterna. Min huvudsakliga fråga gäller ändå vad det är för typ av enhet som man ber om och hoppas på. Det är framförallt de formulerade föreställningarna om kyrkans enhet och bönen om denna som jag vill undersöka med hjälp av en kvalitativ metod. Här ges alltså möjlighet att få syn på något av den teologiska föreställning som kan finnas i det som man brukar kalla för ”gräsrotsekumenik” eller ”vild ekumenik”.

Det etnografiska angreppssättet har blivit en stark internationell trend inom praktisk teologi och har primärt använts för att studera kyrkor och församlingar.⁷ Genom detta arbete undersöks emellertid ett privat hem som genom digitala möjligheter välkomnar människor till en gemensam tidebön som sker online. En eventuellt kvardröjande och möjligen för Norden utmärkande invändning mot empirisk forskning i teologi kan bygga på en generell teologisk misstro gentemot mänsklig erfarenhet som källa till teologi. En sådan misstro bygger på idén att forskaren eller teologen skulle ha direkt tillgång till den transcendentia och objektiva teologiska verklighet oberoende av sin egen personlighet och kontext. Detta står som den danska teologen Mariann Gaarden har visat under starkt ifrågasättande genom de senaste tvåhundra årens epistemologiska förståelse av mänskligt tänkande.⁸ Det är omöjligt att tänka, förstå eller tala om Gud oberoende av vår egen tanke och förståelse. Jakten på en objektiv kunskap hör till den vitt spridda dikotomin mellan objektivitet och subjektivitet

⁷ Se exempelvis Ideström 2009 och 2015, Fulkerson 2007, och Holmberg 2019.

⁸ Marianne Gaarden, ”How Do We Break Out of the Old Paradigmatic Box?”, *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, (Eugene: Pickwick Publications, 2018) Jonas Ideström och Tone Stangeland Kaufman red., s. 129.

i västerländsk tanketradition som i sin tur baseras på tron på att det existerar en permanent, ohistorisk matris till vilken vi kan hänvisa när vi behöver avgöra vad kunskap, sanning, verklighet eller godhet är. Den kvalitativa intervjun är därför varken en objektiv eller subjektiv metod. Av naturen är den en intersubjektiv interaktion med målet att generera ny och situerad kunskap.⁹ Gaarden har vidare argumenterat för att etnografins empiriska perspektiv kan skapa ett nytt teologiskt normativt paradigm som utifrån inkarnationen ser människor som deltagande i Gud snarare än alienerade. Inkarnationen uppfattas då som en dubbel rörelse: genom att träda in i världen så tar också Gud in världen i sig själv. Nu har också den digitala revolutionen vid sidan av de två gamla existensvärldarna, den yttre och den inre, skapat en ny, osynlig, orumslig och otidslig verklighet som är digital.¹⁰ Paret Lignell bjuder i en mening in till tidebön i sitt privata hem, men jag har inte besökt deras hem fysiskt eller IRL ("in real life") utan i den digitala verkligheten. Ändå önskar de att bönestunderna ska bli en "gemenskap" och "plats" som "håller bönen låga brinnande så att människor kan finna värme och ljus."

Denna fallstudie kommer att fokusera på föreställningarna om tideböner och ekumenik, i synnerhet användningen och reflektionen över EKIBS:s tidebönsbok, även om jag också uppmärksammar hur den digitala platsen gestaltas. För att göra detta skapar jag ett empiriskt material utifrån en intervju med Kristoffer Lignell.¹¹ Jag gör också några anteckningar om de live-sända tidebönerna utifrån deltagande observationer. Jag undersöker sedan hurudan den enhet som man ber om beskrivs i *Tideböner under året*¹², där jag tagit fasta på Halldorfs formulerade förböner som explicit rör enhet.

9 Gaarden, 2018, s.130.

10 Exempelvis Gunnar Sundin har uppmärksammat detta i *Paradoxernas tro: Om meningsbärande motsägelser i kristen tankevärld* (Visby: Nomen, 2019), s. 64–65.

11 Av utrymmesskäl har jag inte återgett hela samtalet med Lignell utan använder mig huvudsakligen av referat.

12 I EKIBS:s tideböns-serie ingår i skrivande stund också *Tideböner Fastan*, *Tideböner Påsktiden*, *Tideböner Advent* och *Tideböner Jul*. Av utrymmesskäl begränsar jag mig till *Tideböner under året*.

Syftet med allt detta är alltså att få syn på det som forskaren och prästen Jonas Ideström kallar för ”ecklesiala föreställningar”¹³, sådana som uttrycker vad kyrkan är och bör vara. I detta fall är det föreställningarna om ekumeniken och kyrkans enhet hos Lignell och *Tideböner under året* (Halldorf). Avslutningsvis gör jag en reflektion över vad det är för typ av ekumenik som jag kunnat se genom denna undersökning. Gaarden har även framhållit att empiriska källor är levande och kan säga emot, agera och vända intervjun i oväntade riktningar.¹⁴ Denna typ av fältarbete innebär att forskaren måste acceptera att denne deltar i ett genererande av data utan att veta vart forskningsprocessen leder. Hypoteserna kan visa sig vara inadekvata och det kan uppstå ett behov av mer nyanserade teorier. Gaarden menar i enlighet med detta att empirisk forskning kan äga en större potential till falsifikation av fördomar än ”döda” källor. Jag har även efter min undersökning och skrivprocess bett Lignell läsa vad jag skrivit för att bevara hans ”medauktoritet” i materialet och studien. Ett ytterligare syfte med detta arbete är alltså även att dokumentera en ögonblicksbild av hur tidebönerna blev digitala under Covid-19-pandemin, något som eventuellt kan vara av värde för framtida forskning då teknologin möjligtvis har avancerat ytterligare.

Resultat från deltagande observationer

Jag presenterar nu några iakttagelser från deltagandeobservationer i de live-sända tidebönerna för att sedan övergå till mina resultat från intervjun med Lignell. I början av Facebook-sändningarna framträder ofta en bild med en ikon och svensk lovsångsmusik. Redan här syns ett möte mellan olika traditioner. Detta skapar även hos mig känslan av att några minuter befinna sig i ett slags ”väntrum” innan bönen börjar. Jag antar att det är under denna tid som paret sammanställer de inskickade förbönsämnena. När tidebönen officiellt börjar hälsar paret Lignell kort välkommen och de sitter snart med ryggen

13 Jonas Ideström, *Spåren i snön - Att vara kyrka i norrländska glesbygder* (Skellefteå: Artos, 2015), 53-54.

14 Gaarden, *How Do We Break Out of the Old Paradigmatic Box?*, 133.

mot kameran och börjar be, vända mot en vägg täckt av ikoner och ljus. Jag noterar hur det är väggen med ikonerna, ljusen, den knappt synliga rökelsen och tideböerna med förbönsämnen som är det viktiga. Att sätta sig vid skärmen och be tideböerna med dem är som att komma in och sätta sig ner bakom dem i ett ”digitalt kapell”.

Bönen som paret Lignell ber är completorium. Undantag har gjorts under fastetiderna då EKiBS:s tidegård använder samma psaltarpsalm i completoriet, då har de istället bett med vespren. Och fastän EKiBS:s tidegård inte rymmer momentet med fritt formulerade böner i completoriet som i vespren, har makarna Lignell infogat momentet med de fritt formulerade böerna mot slutet av bönestunden, strax efter Symeons lovsång (*Nunc dimittis*). Av detta ser jag att de inte är bundna till den exakta ordningen utan verkar mer vara inspirerade av det sätt som för ihop både det fritt formulerade och det skrivna på ett sätt som redan finns i EKiBS:s tidegård. Jag har också noterat att de ber för församlingar över samfundsgränser utifrån föreställningen att alla ändå i en mening är ett. Detta sätt att be har jag noterat tidigare i EKiBS-sammanhang. I chatten intill videon skriver olika deltagare korta kommentarer, ibland ”tack”, knäppa händer-emojin och efter avslutad bön skriver några ”Amen”. Kristoffer Lignell har ofta sedan ”gillat” dessa kommentarer.

Resultat från intervju

Jag mötte Lignell online för en intervju i början av december år 2020. Jag frågade honom då vad tideböner betyder för dem och människorna de haft kontakt med. Vanan att sätta sig ner och be har fått en större betydelse då de inte kan fira mässa som vanligt, svarar Lignell som upplever det svårt att hitta en annan form av bön som på ett rent mänskligt plan knyter ihop människor. Han tror att det i den här tiden kan det innebära att upptäcka att gemenskapen redan finns med hela kyrkan. Utifrån förståelsen att tidebönen även är Jesu egen bön ges dimensionen att be tillsammans med Jesus när vi som kyrka tillsammans ber dessa böner i Kristus. Jag noterar att Lignell verkar förutsätta en redan existerande enhet som däremot inte är synlig el-

ler helt förverkligad. Lignell ber också återkommande under de livesända bönerna om ”kyrkans synliga enhet så att världen kan tro”.

När pandemin bröt ut under våren 2020 ville paret Lignell se om det kunde vara till hjälp för någon att få bjuda in till bön via Facebook. Innan hade de pratat med andra om att be tidebön tillsammans på videokonferens-verktyget Zoom, men det verkade inte fungera så bra. ”Det är svårt att be tillsammans samtidigt”, säger Lignell, ”man får ändå stänga av mikrofonen.” Men här hjälper tidebönen också som form. ”Där behöver jag inte sitta och fokusera på något annat utan där finns bönerna givna och det är det som vi fokuserar och ber tillsammans. Jag behöver inte sitta och vänta på att du har bitt klart, så kan jag börja be, utan vi ber tillsammans.” Lignell berättar att flera som suttit isolerade och lever ensamma har uttryckt uppskattning över denna ”hållpunkt i tillvaron.” En styrka ligger i både rytmen, vanan och att veta att man kan falla tillbaka på något som inte är ens eget. Jag tänker att detta möjligen också kan vara en grund som kan bära mer fritt formulerade böner när inspirationen till sådana infinner sig.

Jag frågar varför de har valt att be med just EKIBS:s tidegård. Lignell svarar att de som par har bitt med hjälp av den boken längst, men att EKIBS tog fram en egen tidebönsbok bland annat för att de som fanns var så komplicerade att slå i. Förutom tidigare nämnda Libris tidebönsbok syftar Lignell på den ekumeniska *Tidegården: Kyrkans dagliga bön* (1995), som man tidigare också hade använt på Nya Slottet Bjärka-Säby. Även om en app skulle underlätta antar Lignell att de ändå skulle använda EKIBS. ”Den har en ekumenisk bredd, passande nog – djupast sett handlar det nog om vana och smak men man har kommit in i de formuleringarna.”

Jag frågar Lignell om hur han upplever Peter Halldorf som ”förbönsledare”, med tanke på att Halldorf formulerat många av bönerna. Lignell svarar att ”jag tycker att han förkroppsligar så mycket av vad som är hans egen teologi och tro, och det är så tydligt kyrkans tro. Så jag tycker att det är en av styrkorna i tidebönsboken, förbönerna i vespren och laudes men inte minst i vespren och slutbönerna. Det är svårt att se skillnad på dem som är tagna från svenska tidegården

eller romersk-katolska tidebönsboken och se skillnad på det som Peter formulerat. Hade det varit det så hade jag tyckt att det känns märkligt. ... Han formulerar på ett sätt som är så allmänt i positiv bemärkelse. Det är svårt att se att här är det en pingstvän som ber, det hade kunnat vara vem som helst. I och med att han bär kyrkans allmänna tro i sin kropp och i sitt språk och i sitt sätt att be, så det sticker inte ut på det sättet som andra kanske hade gjort.” De positiva orden om Halldorfs böner ställer alltså i detta sammanhang också förbönerna om enhet i ett särskilt ljus. Dessa kan alltså enligt Lignell betraktas som den allmänna kyrkans bön om enhet.

Samtidigt ser jag att det finns en frånvaro av många inslag som finns representerade i en större kristenhet så som böner om Marias och helgonens förböner. Här är eventuellt Monastero di Bose, som varit inspiration till tidegården, en förebild i och med att Bose tonat ned de explicit ”katolska” inslagen. Detta kan även förstås som de anpassningar till evangelisk tradition som Halldorf nämner. Lignell menar att även om EKIBS:s tideböner inte har några specifikt ”katolska” inslag så knyter de också an till vissa detaljer i en mer svensk tidebönstradition. Ett exempel är completoriets ingång ”omvänd oss till dig, Du vår frälsnings Gud”. Det kommer från den första svenska moderna tidegården 1924 (*Evangelisk tidegård*, red. Artur Adell och Knut Peters) och har levt kvar i den svenska tidegården medan romersk-katolska kyrkan aldrig har haft med en sådan formulering. Jag noterar att Lignell har kännedom om tidebönstraditionen och han berättar att han skrivit en uppsats om det när han studerade teologi.

Jag frågar Lignell hur den fria förbönen har sett ut och han svarar att de brukar dela in förbönen i tre delar. Bönen för kyrkan kommer först ”då detta är vår primära identitet som döpta”. Bön för kyrkans enhet och det som rör kyrkan; kyrkans ledare, den lokala församlingen, kloster och kommuniteter, fler kallelser och missionärer. Den andra delen är bön för världen, något aktuellt som sker just nu, lokalt och/eller globalt. De har därutöver bett ofta bett rörande pandemin, och har även infogat påvens månatliga böneintention. Avslutningsvis kommer bön för de som bett om förbön. Många ber om förbön för någon som är sjuk på olika sätt (fysiskt eller psykiskt).

De har också bett för uppkomna situationer, någon som står utan boende, en jobbig skilsmässa eller utmaningar för församlingar, eller situationer i livet överlag.

Jag ser att också i de fria bönerna får kyrkans enhet en särskild prioritet som förbönsämne. Det handlar enligt Lignell om de döptas identitet. I och med denna syn på dopet skapas alltså även föreställningen om en gemenskap med hela den världsvida kristenheten. Jag vänder nu blicken till de förböner i *Tideböner under året* som explicit rör enhet för att se vad det är för föreställningar som framträder där.

Analys av förböner om enhet

Jag presenterar nu de förböner som formulerats av Peter Halldorf i *Tideböner under året* som jag uppfattar explicit rör enhet. För att förenkla läsningen har jag utelämnat sidhänvisningarna och jag använder mig av referat för att komma åt vad det är som jag uppfattar att man ber om. Jag har kategoriserat bönerna enligt följande. Först en kategori som jag kallar ”allmänna, vilka jag uppfattar” rör enhetstematiken på ett allmänt plan. Den andra kategorin kallar jag för ”de egna liv”, omfattande de förböner om enhet som mer specifikt tangerar de bedjandes egna liv. Den tredje kategorin kallar jag för ”andra grupper” vilken rör förböner om enhet när det gäller grupper som jag uppfattar att de bedjande inte nödvändigtvis själva är en del av. Slutligen har jag en fjärde kategori som jag kallar för ”i gemenskap med” som listar olika grupper som man vill be i gemenskap med. Efter varje kategori följer en kort analys.

I bönerna nämns att Guds Ande ”inspirerar de bedjande till gemenskap och tillit i en värld full av misstro och fördomar”. Jag har funnit att denna föreställning visar på en genomgående teologisk föreställning i förbönerna, nämligen att kyrkan har något av en tecken-karaktär. I meningen att kyrkan är ett redan existerande, men också växande och blivande tecken som sträcker sig mot fullkomlig enhet. Det vill säga inte alltför olikt den föreställning om kyrkan som kan ses hos Lignell och som han verkar mena att även tidebönen som form kan öppna för ökad förståelse av kyrkan.

Allmänna förböner

I den första kategorin av förböner har jag sammanställt dem som jag uppfattar som böner om enhet på ett mer allmänt plan. Man ber om att Gud ska göra de bedjande till ett med alla som lever i Kristus. Man ber att Gud ska leda kyrkan, Guds kropp, till fullkomlig enhet så att världen kan tro. Man ber att Gud ska låta Anden förena alla som tror på Gud. Man ber att Gud ska ge sitt folk enhetens nåd så att de flyr all söndring och alltid följer sin kyrkas Herre och Herde. Man ber att Gud ska ta emot tacksägelsen från Guds barn, utspridda över hela jorden, och gör deras liv till en lovsång till Jesus Kristus som vunnit seger över död och ondska. Man ber också att Gud ska stärka enheten bland dem som tror på Gud och fullkomna gemenskapen mellan alla kyrkor som bekänner Guds namn och leda de bedjande genom Anden till en djupare samhörighet med varandra.

Det finns alltså en föreställning om att Guds barn finns utspridda över hela jorden. Man ber att enheten ska stärkas mellan alla dem som tror på Gud men också mellan alla kyrkor. Det finns böner om djupare samhörighet, en "enhetens nåd" och om att fly all söndring. Jag ser också den hos Lignell tidigare nämnda föreställningen om att kyrkan, som Guds kropp, ska ledas till en fullkomlig enhet så att världen kan tro. Kyrkan äger alltså något av en blivande teckenkaraktär. Kristus, som vunnit seger över död och ondska, är någon som människor lever i, som de kan följa och som deras liv kan bli en lovsång om.

Förböner om de egna livet

Jag presenterar nu de böner som jag uppfattar specifikt rör de bedjandes egna liv i enhetstematiken. Man ber om att Gud ska befria de bedjande från stolthet, arrogans och intolerans. Man ber att Gud ska bevara dem som tror på Gud från polemik och hårda ord. Man ber att Gud ska befria de bedjande från misstron som stänger deras hjärtan. Man ber att Gud ska befria de bedjande från rikedomens fåfänglighet, så att Guds sanning kan sökas i de bedjandes gemen-

skap. Man ber att Gud ska bevara de bedjande från splittring, avund och likgiltighet. Man ber att Gud ska låta de bedjandes gemenskap med Gud förnyas varje gång de samlas till bön och så bära frukt i deras liv tillsammans. Man ber att Gud ska göra de bedjandes liv tillsammans till en gåva som vittnar om Gud. Man ber att Gud ska låta de bedjande alltid sträva efter det som gagnar friden och bygger upp gemenskapen. Man ber att Gud ska öppna de bedjandes ögon så att de ser Gud i sina bröder och systrar. Man ber att Gud ska göra de bedjande till ett hjärta och en själ, och låta deras överlåtelse åt varandra likna de första kristnas. Man ber att Gud ska vidga de bedjandes hjärtan för höjden, bredden och djupet av kunskapen om Gud. Man ber också att Gud ska göra de bedjande uppmärksamma på vad Gud vill lära dem genom de bedjandes bröder och systrar var de än möter dem.

I förbönerna som rör de egna livet ser jag en fortsättning på den tidigare nämnda föreställningen om kyrkans blivande tecken-karaktär. Denna kategori är den längsta, och det säger något om att vägen till enhet börjar i det egna livet. De bedjandes egna liv kan bli en del av det pågående tecknet. Här tangerar förbönerna de bedjandes moral och etik. Mycket handlar om hur de bedjande ser på, förhåller sig till och betraktar andra människor och i synnerhet dem som de bekänner sig till en gemenskap med. Den goda frukten och gåvan är något som man bär och är tillsammans, med de tidiga kristna som förebild och ett avståndstagande till att söka egen rikedom. Det är gemenskapen som öppnar sig för flera som är kyrkans blivande tecken-karaktär. Det finns också en föreställning om att Gud vill att de bedjande ska lära sig mer av varandra och om Gud själv. På så sätt är också kyrkan i ett "blivande" och växande, på vägen till den fullkomliga enhet som tidigare nämnts.

Förböner om andra grupper

I den tredje kategorin har jag samlat förböner för grupper som de bedjande inte nödvändigtvis själva är en del av. Man ber att Gud ska göra Guds "egendomsfolk Israel och Islams folk till ett". Man ber att

Gud ska låta bönen från det ”fördolda livets män och kvinnor”, de som älskar Guds Ord, förena alla människor till ett. Man ber också att Gud ska låta vittnesbördet från alla som tror på Gud, och alla som söker leva evangeliet i sin vardag, vara klart och rent

Bönen om Guds egendomsfolk Israel och Islams folk rymmer möjligen några intressanta religionsteologiska implikationer. Är det mer än bara fred i Mellanöstern som man ber om? Detta kunde vara något att undersöka närmare. I de två andra bönerna nämns både det fördolda livets män och kvinnor och ”alla som tror på Gud”, och i bägge bönerna balanseras eller förtydligas möjligen detta med ”de som älskar Guds ord” och ”alla som söker leva evangeliet i sin vardag”. I detta ser jag en öppenhet inför att gränserna för var Guds folk, kyrkan och frälsningen ligger inte är allt för hårt dragna eller markerade. Möjligen kan detta också ses som en del av den tidigare nämnda tecken-karaktären, av ett Guds folk som är i blivande, utan att för den skulle tona ner evangeliet eller Guds Ord, som med tanke på det versala O:et i ”Ordet” också kan tänkas syfta på Kristus. Man ber att vittnesbördet från alla som tror på Gud och alla som söker leva evangeliet i sin vardag ska få vara ”klart och rent”. Det kan vara värt att återigen uppmärksamma att man i bönerna i första hand verkar be att Gud ska hjälpa en själv att se klart och förändras istället för att förändra andra människor.

Förböner om gemenskap i bönen

I denna slutliga kategori har jag samlat de grupper som man i en av förbönerna vill ”be i gemenskap med”. Det är följande: kristna kommuniteter och alla som arbetar för enhet, alla dem som tror på en enda Gud, med dem som outtröttligt söker Gud, alla människor som söker älska sin nästa och med hela skapelsen på jorden och i himlen och med den stora skaran i det himmelska Jerusalem.

I detta ser jag en öppenhet inför andra grupper som man betraktar som ägande samma förståelse av det viktiga med enheten på olika plan. I förbönen finns föreställningen om enhet med hela Guds värld, synligt och osynligt. På så sätt ser jag att också hela livet och

skapelsen ges något av tecken-karaktären som rör sig mot den dag då ”Gud blir allt, överallt” (1 Kor 15:28).

Avslutande reflektioner och analys

Jag har med detta arbete dokumenterat en digital form för tidebön som uppstod under Covid-19-pandemin och uppmärksammat de ekumeniska uttrycken i denna. Dessa har varit både konkreta och synliga uttryck, som blandningen av modern lovsång och ikoner, liksom skrivna och fritt formulerade böner, med grunden i en tidedärd som i sig vuxit fram ur ekumeniska ansatser. Jag har utifrån en kvalitativ undersökning sökt ekklesiala och teologiska föreställningar utifrån både intervjumaterial och tryckta böner för att synliggöra något av de teologiska föreställningar som kan finnas i ”gräsrots-ekumenik”. Min huvudfråga har gällt enheten. Jag kan sammanfattningsvis se föreställningar om en redan existerande kristen enhet i en splittrad värld som har sin grund i dopet, men också föreställningar om att denna är något växande, pågående och blivande på väg till fullkomlig enhet. På ett plan gäller det kyrkans synliga enhet, så att världen kan tro, men också en djupare enhet mellan allt skapat och Gud. Vägen till enhet verkar också vara ett förbönsämne som hör ihop med de bedjandes egen karaktärsutveckling eller helgelse. Gemenskap i Kristus, i såväl djupa som breda former, är också vad förbönerna om enhet handlar om. Jag har i min analys av förbönerna sett enheten som en fråga om tecken-karaktär. Detta verkar också tydligt finnas i Lignells egna föreställningar.

Lignell presenterar uppfattningen direkt på Facebook enligt följande: ”Vi behöver gemenskaper och platser som håller bönsens låga brinnande så att människor kan finna värme och ljus.” Detta rymmer också element av föreställning om kyrkans bön som en tecken-karaktär, så att människor kan finna värme och ljus, redan nu men möjligen också senare. Jag kan se att det hos Lignell finns en vilja att fortsätta och utveckla den ekumeniska spiritualitet som härrör från EKiBS och att det inte verkar finnas större synliga diskrepanser mellan det som sker i det digitala bönerummet och det som finns

formulerat i förbönerna, vad gäller gäller enhetstematiken. Däremot kan man möjligen i själva den digitala formen eventuellt se en utveckling som bryter mot EKiBS tidigare förhållningssätt till det digitala. Kommunitetens medlemmar uppmuntras exempelvis att söka en ”återhållsamhet i bruket av medier för att kunna söka den inre stillhet som är en förutsättning för ett liv i uppmärksam kärlek.”¹⁵ Pandemin har eventuellt också förändrat EKiBS:s förhållningssätt till det digitala då man i kommuniteten till exempel har ordnat ”digitala retreat-dagar” under pandemi-året.

Lignell menade också att tidebönen som form knyter ihop människor, och att man genom den kan upptäcka en redan existerande gemenskap och enhet i Kristus och kyrkan. Som de fritt formulerade förbönerna beskrivs ser vi att de också innehåller ekumeniska ansatser i detta fall, då man exempelvis också ber för konkreta församlingar i olika samfund. Medan de formella ekumeniska samtalen brottas med teologiskt särskiljande frågor kan vi konstatera att människor ur olika gudstjänstraditioner ändå kommer samman i tillbedjan. I denna tid finns både möjlighet att knyta an till äldre och yngre traditioner genom samtida och digitala möjligheter för att öppna dörrar till gemenskap. Att denna böneform äger rum på en plattform som Facebook, som annars i övrigt kan anklagas för att bidra till polarisering, näthat och hård debatt, kanske också har någont av en tecken-karaktär över sig?

¹⁵ <http://ekumeniskakommuniteten.se/vagvisare/> hämtad 11/5 2021

Summary

Facebook-streamed Prayers for the Hours of the Office as an Ecumenical Tendency

Jimmy Österbacka

Priest in the Evangelical-Lutheran Church of Finland, doctoral student in theology, Åbo Akademi

jimmy.osterbacka@abo.fi

The present article is an attempt to explore receptive or "convergent" ecumenism at a digital grass-root level during the global covid-19 pandemic. It is a case study of digital Vesper and Compline, live-streamed over Facebook via a personal user profile. In these hours participants pray with a prayer book of daily hours of the office issued by The Ecumenical Community at Bjärka-Säby (EKiBS). By using an ethnographical approach the author has interviewed one of the key persons behind the streamed office hours about this form of prayer in a digital "room", the use of daily prayer liturgies during the pandemic, prayer-requests from those participating, and about the book of hours by EKiBS, *Tideböner under året*. It is important to note that in this kind of research one participates in the generation of data without necessarily knowing where the research process will lead.

The study furthermore explores some of the written prayers in *Tideböner under året* by Peter Halldorf that explicitly constitute prayers for "unity". The author attempts to analyze what kind of unity it is that is prayed for through participation in these hours of the office. In both the interviews and in the study of the prayers it may be observed and demonstrated what kind of ecclesial imaginations and concepts of unity that are at work. It is concluded that a receptive ecumenical spirituality is manifested here, and that it may possibly be seen as something of an "extension" of the spirituality that emanates from EKiBS, which is interesting since EKiBS have until recently been rather cautious with the use of social media.

Källor och litteratur

- Boosahda, Wayne och Sly, Randy, *The Convergent Movement* <https://web.archive.org/web/20080226165528/http://thekingsfamily.org/index.php/the-convergent-movement/>, [10/5 2020]
- Ekumeniska komuniteten Bjärka-Säbys webbplats: <http://ekumeniskakommuniteten.se/vagvisare/>, hämtad [11/5 2021]
- Fahlgren, Sune, 2018. "Gudstjänst i pentekostala kyrkor". Stina Fallberg Sundmark (red.) *Kristen gudstjänst: En introduktion*. Skellefteå: Artos.
- Gaarden, Marianne, 2018. "How Do We Break Out of the Old Paradigmatic Box?". Jonas Ideström och Tone Stangeland Kaufman (red.) *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Eugene: Pickwick.
- Halldorf, Peter, 2015. "Tidegården. Om varje dags bön". Åke Jonsson (red.) *Motstånd och förvandling: Gudstjänst på självförverkligandets marknad*. Örebro: Marcus.
- Ideström, Jonas, 2015. *Spåren i snön: Att vara kyrka i norrländska glesbygder*. Skellefteå: Artos.
- Johannesson, Karin, 2018. *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus*. Skellefteå: Artos.
- Murray, Paul D, 2008. "Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Establishing the Agenda", Paul D. Murray (red.) *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press.
- Sundin, Gunnar, 2019. *Paradoxernas tro: Om meningsbärande motsägelser i kristen tankevärld* Visby: Nomen.
- Tideböner under året*, 2014. Ekumeniska komuniteten i Bjärka-Säby. www.ekibs.se [11/5 2021]

Tidegården

Kyrkans böneskola

ROBERT F. TAFT, SJ

Tidegården är en central del av kyrkans liturgiska liv. Detta till trots har det märkligt nog skrivits relativt lite om dess teologi och spiritualitet.¹ Det som här följer är mitt eget försök och utgör frukten av att ha reflekterat över min egen erfarenhet. Jag har dagligen sjungit tidegården tillsammans med andra enligt det ryska bruket inom den bysantiska riten. Mina erfarenheter har dock relaterats till mångåriga studier av tidsgårdstraditionen, såväl i öst som väst, från början och fram till idag. Det är alltså en personlig reflektion, men – hoppas jag – en inte alltför godtycklig eller subjektiv sådan.

Att helga tiden?

Alltsedan Dom Gregory Dix 1945 publicerade sin klassiska studie *The Shape of the Liturgy*, har det varit vanligt att kategorisera tidegården som ett ”helgande av tiden”, som en ”tidens liturgi” till skillnad från den eskatologiskt orienterade eukaristin. Vidare betraktar Dix tidegårdens uppkomst som en del av de förändringar som gudstjänstlivet genomgår under 300-talet; den är enligt honom något nytt.²

Hans argumentation lyder som följer.³ I den prenicenska kyrkan präglade tron och tillbedjan den troendes hela inre värld, men eftersom det sekulära livet var hedniskt präglat skiljdes liturgi och

1 Det finns ett arbete om den reformerade romerska *Liturgia horarum*: de Reynal 1978.

2 Dix 1945.

3 Dix 1945, s. 323–332.

vardagsliv åt eller kom till och med att ställas i motsats till varandra. Gudstjänstlivet var en motkultur som avsåde sig allt samröre med världen och var exkluderande till sin natur, inte inkluderande som det senare kom att bli senare i den monastiska traditionen.

Den monastiska rörelsen svepte fram över 300-talets värld, och i dess spår följde en ny betoning av den personlig uppbyggelsen i den kristna liturgin. Även om detta element funnits med sedan begynnelsen, hade det ”hittills bara tagit sig begränsade uttryckt i de kristnas gemensamma gudstjänstliv och inga alls i den eukaristiska riten”. *Den apostoliska traditionen* företer en böneordning som är ”tydligt semi-monastisk till sin karaktär”. Den ”representerar den rent *personliga* aspekten av bönelivet och är helt klart åtskild ... från *ecclesiens* gemensamma gudstjänstliv”. Naturligtvis förekom ”privata samlingar” – till exempel agapemåltider – som syftade till personlig uppbyggelse, men dessa var inte gemensamma sammankomster. ”De prenicenska kristnas gemensamma gudstjänstliv i dess officiella och organiserade form, synaxis och eukaristi, var helt tydligt en *cultus* som avsåde sig samröre med världen och medvetet och rigoröst avvisade hela idén om att bära fram det mänskliga samhällslivet i stort inför Gud och helga det ...”⁴

Sådan är den bild som Dix målar upp, och allt detta skulle enligt honom komma att förändras på 300-talet. Då leder det prenicenska systemet med *enskild* bön, som av munkarna omarbetats till att utgöra en stor del av deras *offentliga* gudstjänst, till att man introducerar morgon- och aftontidegärd i församlingskyrkorna. De äldre formerna av gudstjänst underströk kyrkans gemensamma handlade. De nya officierna syftar även om de bes gemensamt huvudsakligen till att uttrycka och väcka den enskildes andakt.

Juan Mateos delar in tidegärdens utveckling under den här tiden i tre typer: (1) *cathedral*, (2) *Egyptian-monastic*, (3) *urban-monastic*. Det är här inte fråga om tre på varandra följande utvecklingsstadier av en och samma tidegärd, utan om tre åtskilda typer av tidegärd som utvecklades i tre olika delar av kyrkolivet. De två första utvecklas

⁴ Dix 1945, s. 323, 324, 326.

parallellt från mitten av 300-talet. Den tredje utgör en syntes av de första två som framträder redan under de sista decennierna av samma århundrade.⁵

Distinktionen mellan ”katedralstidegärd” (*cathedral office*) och ”klostertidegärd” (*monastic office*) går tillbaka på den välrenommerade tyske liturgiforskaren Anton Baumstark (d. 1948), grundare av den komparativa liturgiforskningen.⁶ Tidegården i församlingskyrkorna kallas ”katedralstidegärd” istället för ”församlingstidegärd” eftersom biskopens kyrka under flera århundraden var hela det liturgiska livets centrum. Denna församlingskyrkornas tidegärd var en folkligt präglad gudstjänst som kännetecknades av symboler och ceremonier (ljus, rökelse, processioner etc.), av sång (responsorier, antifoner, hymner), av flera olika tjänstgörande (biskop, präster, diakoner, psalmister etc.) och av att ett begränsat urval psaltarpsalmer brukades istället för att alla psalmerna bads i en följd. Det vill säga: psaltarpsalmerna läses inte *continua* utifrån sin numrering i bibeln utan bara ett visst antal psalmer eller delar av en psalm var utvalda för att passa tidpunkten på dagen. Vidare var katedralstidegården inriktad på lovprisning och förbön men innehöll inte någon ordets liturgi. Tvärtemot vad många tror innehöll den normala katedralstidegården inga bibelläsningar, med undantag för i Egypten och Kappadokien. De läsningar som idag finns i en del officier är ett resultat av framväxten av kyrkoåret med sina fester och utgör inte en del av katedralstidegårdens grundstruktur.

För att återvända till Dix menar han däremot alltså att katedralstidegården är ”ett direkt resultat av den monastisk-asketiska rörelsen”. Munkarna skänkte tidegården åt kyrkan – och tillsammans med den föreställningen att livet som helhet fullkomnas i gudstjäns-

⁵ Mateos 1967.

⁶ Det har varit populärt under senare år att ifrågasätta den historiska basen för denna distinktion mellan katedral/kloster som varande en mental konstruktion: Ett slags begreppsmässig ram som inte beskriver konkret existerande officier utan snarare utgör ett slags liturgiska ”idealtyper” som redan från början finns inom ett och samma officium. Men validiteten i Baumstarks distinktion har tydligt visats på senare tid av forskare som Juan Mateos, Miguel Arranz, Gabriele Winkler, Paul Bradshaw och undertecknad.

ten, istället för att se gudstjänsten som ”det dagliga livets motsats, vilket den prenicenska kyrkan gjorde”.⁷

En annan nyordning skulle vara att dessa tideböner, till skillnad från eukaristin, var öppna för alla. Visst sändes katekumener och andra ut även vid tidebönerna, före de avslutande förbönerna. Men ”dessa böner utgjorde aldrig en stor del av församlingarnas tidegård och den allra största delen av tidebönen ... var alltid öppna för alla”.⁸

I min bok *The Liturgy of the Hours in East and West* anför jag historiska källor som visar hur fullkomligt fel Dix har på nästan varje punkt av sin tolkning. Den form av bön vi exempelvis hittar i *Den apostoliska traditionen* är inte alls ”semi-monastisk” utan står i direkt kontinuitet med den dagliga enskilda bön som finns på plats redan i kyrkans begynnelse. All senare utveckling är helt enkelt en expansion och formalisering av denna tidigare tradition. Det som sker på 300-talet är inte mer än ett av många steg i denna process. Munkarna bad vid samma klockslag som i det tidigare systemet. Om det var ett cenobitiskt kloster gjorde de detta tillsammans därför att *koinobion* betyder ”gemensamt liv”: de gjorde *allting* gemensamt. Och när församlingskyrkorna byggdes ovan jord omarbetades en del av de enskilda bönerna till offentliga gudstjänster eftersom ”att församlas” var vad det betydde att vara ”kyrka”.

Det räcker med att läsa vad de tidiga kyrkofäderna skriver om katedralernas tidegård för att se hur ogrundad Dixs uppfattning. Han hävdar att katedralsofficierna mer var ett uttryck för individuell fromhet än för kyrkans gemensamma handlande. *De apostoliska konstitutionerna* II, 59 utgör ett av de äldsta vittnesbörden om katedralstidegården och är ganska explicit på just denna punkt:

När du undervisar, biskop, lär och förmana folket att regelbundet komma till kyrkan, morgon och kväll varje dag. Att inte underlåta detta utan ideligen samlas och att inte förminska

⁷ Dix 1945, s. 328, 332.

⁸ Dix 1945, s. 331.

kyrkan genom att utebli så att Kristi kropp kommer att sakna en lem. Det sägs inte bara som en förmaning till prästerna utan varje lekman skall lyssna till Herrens ord som om de var riktade till honom själv: "Den som inte är med mig är mot mig, och den som inte samlar med mig, han skingrar" (Matt 12:30). Skingra inte er själva genom att inte församlas, ni som är lemmar av Kristi kropp ... Var inte försumliga med er själva, beröva inte Frälsaren hans lemmar, dela inte hans kopp och skingra inte hans lemmar. Sätt inte detta livets behov före Guds ord. Samlas istället varje morgon och kväll, sjung psalmer och bed i Herrens hus: bed om morgonen psalm 62 och om kvällen psalm 140.

Men särskilt på sabbaten och Herrens uppståndelses dag skall ni samlas med än större uthållighet och lovpris Gud ... Hur ska den kunna försvara sig inför Gud som inte församlas denna dag ... då profeterna läses och evangeliet förkunnas och offret frambärs och den heliga födan ges?

Avslutningen refererar utan åtskillnad till såväl den dagliga tidebönen och söndagens eukaristi. Bara det är bevis nog för att det inte finns någon grund för den uppdelning Dix gör mellan mässan som "kyrkans gemensamma handlade" och 300-talets "uppbyggliga tidegård".

För det första kan vi se tendenserna till att inrätta icke-eukaristiska morgon- och aftonsamlingar långt tidigare än under den postnicenska, konstantinska eran. Vidare är det ett anakronistiskt tänkande att karaktärisera de prenicenska agapemåltiderna eller andra icke-eukaristiska samlingar som något "privat". En sådan distinktion har inget som helst stöd i det tidigaste källmaterialet. Detsamma kan sägas om uppfattningen att de nya officierna var "inkluderande" medan eukaristin var "exkluderande". Katekumener och andra personer sändes ut från tidebönerna på 300-talet på samma sätt, av just samma anledning och vid precis samma moment som i Ordets liturgi vid eukaristifirandet. Båda gudstjänsterna innehöll samma antal böner, och det var ett inte oansenligt antal. Se *Apostoliska konstitutionerna* VIII.35-39 (jfr 6-9) där bönerna närmast framstår som änd-

lösa.⁹ Utsändandet hade inget att göra med om det var en eukaristisk gudstjänst eller ej; det handlade istället om vilka som fick respektive inte fick delta i vissa delar av Guds folks prästerliga tjänst. Vad gäller den nya *andan* i dessa gudstjänster, som sägs syfta till personlig uppbyggelse, finns det ingen skillnad mellan denna jämfört med den kristna börens anda i Nya testamentet (mer om detta nedan).

Efter Dix har det dock utvecklats en hel teologi om tidebönen som ett ”helgande av tiden” till skillnad från eukaristin på Herrens dag som ”eskatologisk”. Den oundvikliga slutsatsen blir då att på söndagar skall bara eukaristin fras- som om morgon- och aftonbönen i katedralstidegården inte också vore en integrerad del av frandet av Herrens dag!

Tidigare teorier intog däremot den motsatta ståndpunkten och betraktade eukaristin som ”tidegårdens höjdpunkt”. Ett dagligt eukaristifirande skulle då vara nära förbundet med den dagliga tidegården: som en ädelsten i sin infattning.¹⁰

Jag måste säga att jag inte finner grund för varken det ena eller det andra av detta i källmaterialet. Från första början hittar vi där en någorlunda tydlig tanke om vad som är meningen med den kristna liturgin och i denna kontext även med tidebönen. Tidegården hämtar nämligen inte sitt värde från eukaristin. Inte heller från det kristna livet i en tänkt motsatsställning till eskatologiska förväntningar. Men heller inte från naturens rytm av morgnar och kvällar eller från den personliga fromheten och uppbyggelsen. Snarare hittar vi tidegårdens mening i själva källan till alla dessa saker: påskmysteriet och frälsningen i Jesus Kristus. Detta är grunden för en teologi om den kristna gudstjänsten som tar sin utgångspunkt i Nya testamentet – vilket all teologi naturligtvis måste göra.

⁹ Taft 1993, s. 44ff.

¹⁰ Se Dubois 1978, de Vogüé 1980, s 240ff, min egen ”The Frequency of the Eucharist” i Taft 1997, s. 17f.

Gudstjänst i Nya testamentet

En grundläggande princip i nytestamentlig teologi är att hela frälsningshistorien sammanfattas och ”personaliseras” i Jesus.¹¹ Inget är tydligare än det faktum att allt i den heliga historien – händelser, ting, heliga platser, teofanier, kult – helt enkelt har tagits upp i Kristi person. Han är Guds eviga Ord (Joh 1:1, 14), en ny skapelse (2 Kor 5:17, Gal 6:15, Rom 8:19ff, Upp 21f) och den nye Adam (1 Kor 15:45, Rom 5:14). Han är den nya påsken och dess lamm (1 Kor 5:7, Joh 1:29, 1:36, 19:36, 1 Petr 1:19, Upp 5ff), den nya omskärelsen (Kol 2:11f) och det himmelska mannat (Joh 6:30–58, Upp 2:17). Han är Guds tempel (Joh 2:19–27), det nya offret och dess präst (Ef 5:2, Hebr 2:17–3:2, 4:14–10:14). Han är sabbatens fullkomning (Kol 2:16–17, Matt 11:28–12:8, Hebr 3:7–4:11) och den väntade messianska tidsåldern (Luk 4:16–21, Apg 2:14–36).

Varken listan eller bibelreferenserna är uttömmande. Han är helt enkelt ”allt i alla” (Kol 3:11), ”Alpha och Omega, den förste och den siste, början och slutet” (Upp 1:8, 21:6, 22:13). Allt som föregick honom fullkomnas i honom: ”Med lagen nådde oss bara en skugga av det goda som skall komma, inte tingens egen gestalt” (Hebr 10:1). Det gäller också kulten: ”Låt därför ingen döma er för vad ni äter eller dricker eller hur ni iakttar högtider eller nymånar eller sabbater. Sådant är skuggan av det som skulle komma; själva kroppen är Kristus” (Kol 2:16f).

Detta är fröet till den kristna gudstjänstteologi som växer fram och utvecklas. Det Gamla testamentets tempel och altare med dess ritualer och offer ersätts inte av nya ritualer och offer, utan av en person som ger sig själv: Guds egen Son. Alltsedan dess är Kristi liv, död och uppståndelse den sanna gudstjänst som vinner Guds välbehag. Vår gudstjänst som kristna är just detta offer verksamt i oss. Paulus säger: ”Liksom vi blev en avbild av den jordiska, skall vi också bli en avbild av den himmelska” (1 Kor 15:49. Jfr Fil 2:7–11, 3:20f, Ef 4:22–24), det vill säga den himmelska människan: den uppståndne Kristus. Han är ”den osynlige Gudens avbild, den förstfödde i hela

11 På de sidor som följer återanvänder jag material från min artikel Taft 1981.

skapelsen” (Kol 1:15. Jfr 2 Kor 4.4), den som formar oss efter sin bild genom den Helige Ande (2 Kor 3:15, Rom 8:11ff). För Paulus ”är livet Kristus” (Fil 1:21), och att bli frälst är att bli ett med Kristus genom att dö bort från oss själva och uppstå till nytt liv i honom (2 Kor 4:10ff, 13:4, Rom 6:3ff, Kol 2:12f, 2:20, 3:1–3, Gal 2:20, Ef 2:1ff, Fil 2:5ff, 3:10f, 3:18–21). Som är den ”siste Adam” (1 Kor 15:45) är han den frälsta mänskliga naturens slutgiltiga form (1 Kor 15:21f, Rom 5:21–21, Kol 3:9–11, Ef 4:22–24). Innan detta mönster har återupprepats i var och en av oss på ett sådant sätt att Kristus verkligen är ”allt i alla” (Kol 3:11) har vi ännu inte fyllt ”vad som ännu fattas i Kristi lidanden . . . för hans kropp, som är kyrkan” (Kol 1:24). Ty vi ”lär känna . . . kraften från hans uppståndelse” endast genom att ”dela hans lidanden, genom att bli lik honom i en död som hans” (Fil 3:10).

Andlig uppbyggelse och personlig helighet och den nära relationen mellan liturgi och vardagsliv utgör själva essensen av vad Nya testamentet har att säga om den nya kulten. Det är inte en uppfinning från 300-talet. Ja, för Paulus *är* det kristna livet liturgi. Inte någon enda gång använder han kultisk terminologi (liturgi, offer, frambärande) om något annat än ett självutgivande liv efter Kristi mönster.¹² När han verkligen talar om det vi kallar liturgi – som i 1 Kor 10–14, Ef 4 och Gal 3:27f – klargör han att syftet är att bygga upp Kristi kropp till ett nytt tempel med en ny liturgi och ett nytt prästerskap, där helgedomen och den offrande och offret är ett. Ty det är genom ordet och sakramenten i kyrkans liturgi som det bibliska mönstret tillämpas på gemenskapen. Där sammanfattas allt i Kristus och ges åter till den trosgemenskap som skall leva i honom.

För att låna en term från bibelvetenskapen är liturgin *Sitz in Leben* för Kristi frälsning i varje tid. Det vi gör i liturgin är precis detsamma som Nya testamentet gjorde med Kristus: där appliceras Kristi mönster på samtiden. Evangeliernas *Sitz im Leben* är nämligen inte de historiska händelserna utan återberättandet av dem under den tidiga kyrkans första år. Berättar inte både Nya testamentet och li-

¹² Se exempelvis Rom 1:9, 12:1, 15:6, Fil 2:17, 4:18, 2 Tim 4:6. Jfr även Hebr 13:11–16.

turgin samma heliga historia gång på gång som en ständigt pågående åminnelse? Observera att detta inte är *kerygma*, som det ofta felaktigt påstås. *Kerygma* är evangeliets predikan i syfte att väcka tro på det nya budskapet. Men det *kerygma* som skrivits ned och proklamerats i liturgin för att påminna oss om evangeliet som vi redan hört och tagit emot i tro – ”även om ni känner till det och är befästa i den sanning som har blivit er” (1 Petr 1:12) – är en *anamnesis*. Det vi gör i liturgin är just *anamnesis*: en åminnelse av frälsningens kraft i våra liv för att den kan alltmer skall kunna genomtränga våra liv och bygga upp kyrkan. Som Johannes skriver:

Det som var till från begynnelsen, det vi har hört, det vi har sett med egna ögon, det vi har skådat och har tagit på med våra händer, det är vårt ärende: livets ord. Ja, livet blev synligt, vi har sett det och vittnar om det, och vi förkunnar för er det eviga livet, som var hos Fadern och blev synligt för oss. Det vi har sett och hört förkunnar vi för er, för att också ni skall vara med i vår gemenskap, som är en gemenskap med Fadern och hans son Jesus Kristus. Detta skriver vi för att vår glädje skall bli fullkomlig (1 Joh 1:1-4).

Det tycks mig därför som att dikotomin ”eskatologiska förväntningar” kontra ”helgande av tiden” uppstod mycket tidigare än under 300-talet men samtidigt löstes upp av den apostoliska kyrkan. Men lösningen bestod inte i att överge Nya testamentets eskatologi där Kristus öppnar frälsningens tidsålder. Vad man övergav var föreställningen om Kristi snara återkomst. Men detta förändrar inte den kristna eskatologins huvudpunkt: att den yttersta tiden inte är framtiden utan *nuet*. Eskatologin är verksam nu genom åminnelsen. I ordet och sakramenten – om än inte bara där – blir Immanuel, Gud-med-oss, närvarade genom den Helige Ande i varje tid.

I evangelierna beskrivs övergången till denna nya tid i frälsningshistorien i skildringen av hur Jesus visar sig efter sin uppståndelse.¹³

13 Stanley 1967.

Evangelierna visar oss här ett nytt sätt för Jesus att vara närvarande på. Det är en verklig närvaro som vi kan erfara och samtidigt något helt annat än hans sätt att vara närvarande före sin påsk, sin övergång. När han visar sig känner lärjungarna först inte igen honom (Luk 24:16, 24:37, Joh 2:14, 2:7, 2:12). Han utstrålar något annorlunda, lärjungarna är osäkra och rädda, och Jesus måste lugna dem (Luk 24:36ff). I Emmaus är det först när han bryter brödet som de känner igen honom – och sedan försvinner han (Luk 24:16, 24:30f, 24:35). Hans närvaro är bara tillgänglig genom tron, för de första lärjungarna liksom för oss.

Vad dessa skildringar av Jesus efter uppståndelsen tycks vilja berätta för oss är att Jesus är hos oss men på ett annat sätt än tidigare.¹⁴ Han är med oss och inte med oss, verklig närvaro och verklig frånvaro. Han är den som ”himlen måste behålla . . . till den dag då allt det blir upprättat som Gud har förkunnat genom sina heliga profeter från tidens början” (Apg 3:21), och samtidigt den som sa: ”Jag är med er alla dagar, till tidens slut” (Matt 28:20). Det är helt enkelt just denna verklighet som vi lever ut i liturgin. I tro på löftet i Matt 18:20 att ”där två eller tre är samlade i mitt namn är jag mitt ibland dem” firar vi Herrens måltid för att ”förkunna . . . Herrens död, till dess han kommer” (1 Kor 11:28) i samma anda som de första kristna när de ropade ”Marana–tha! Amen, kom, Herre Jesus!” (Upp 22:20).

Den tidiga kyrkans Jesus är därför inte den historiske Jesus i det förgångna utan den himmelske Översteprästen som ständigt ber för oss inför Guds tron (Rom 8:34, Hebr 9:11–28) och aktivt leder sin kyrka (Upp 1:17–3:22).¹⁵ Nya testamentet skrevs inte av människor som riktade sina blickar bakåt, mot ”den gamla goda tiden” då Jesus var hos dem på jorden. Sådan nostalgi ser vi bara omedelbart efter Jesu död, före det att den Uppståndne visar sig och den kristna tron föds.

Kyrkan skrev ner vad som hänt men de historiska händelserna omtolkades i uppståndelsens ljus med syfte att de kristna skall kunna för-

¹⁴ Ibid., s. 280ff.

¹⁵ Ibid., s. 284f.

stå Jesu betydelse för deras liv.¹⁶ Kristus som uppstånden, verksam och närvarande i kyrkan genom den Helige Ande var Nya testamentets huvudintresse. Det är tydligt om vi ser på de tidigaste skrifterna, det vill säga Paulus brev, som nästan inte säger något om Jesu liv.

Den kristna spiritualiteten och den liturgiska åminnelsen syftar till att fostra ett medvetande om att Jesus är Herre, inte över historien utan över samtiden. Denna kristna vision av världen växte fram stegvis i den apostoliska kyrkan när man insåg att återkomsten inte var nära förestående och att Kristi slutgiltiga eskatologiska seger måste upprepas i var och en av oss, till tidens slut. Och eftersom Kristus själv är både modellen och källan till denna kamp betraktar Nya testamentet både hans seger och hans bön inför Fadern som vår: på samma sätt som vi har dött och uppstått med honom (Rom 6:3–11, 2 Kor 4:10ff, Gal 2:20, Kol 2:12f, 2:20, 3:1–3, Ef 2:5f), är det också *vi* som blivit en ny skapelse (2 Kor 5:17, Ef 4:22–24), en ny omskärelse (Fil 3:3), ett nytt tempel (1 Kor 3:16f, 6:19, 2 Kor 6.16, Ef 2:19–22), ett nytt offer (Ef 5:2) och ett nytt prästerskap (1 Petr 2:5–9, Upp 1:6, 5:10, 20:6). Vi mediterar alltså över hans livsmönster, förkunnar det, predikar det och firar det, för att det på ett allt djupare sätt skall bli vårt eget. Därför lämnade den apostoliska kyrkan efter sig en bok och en rit – ord och sakrament. Det som Kristus var och gjorde, skall också vi göra och vara i honom. Alltså är frälsningshistorien inte avslutad: den fortsätter i oss.

Det nya med den kristna gudstjänsten

Jag menar att det är rimligt att hävda att Nya testamentets vision av gudstjänsten är något helt och radikalt nytt. Naturligtvis har människor i alla tider samlats för att uttrycka sig i riter, och när kristna gör det uppfinner de inte något nytt. Vad som *är* nytt är den *vision* de ger uttryck för.¹⁷

En rit är helt enkelt ett antal konventioner, ett organiserat möns-

¹⁶ Ibid., s. 285.

¹⁷ Jag använder här en del material från Taft 1978.

ter av tecken och kroppsliga uttryck som medlemmar av gemenskap använder för att tolka och uttrycka sin relation till verkligheten.¹⁸ Riter är ett sätt att förmedla vilka vi som grupp är, i den fulla meningen av ordet *är*. Där innefattas vårt förflutna som har gjort oss till dem vi är, vårt nuvarande tillstånd där vi lever ut vilka vi är, och det framtida vi som vi hoppas att bli. Riter är alltså ideologi och erfarenhet i handling. Där tolkar vi, genom det vi gör, våra mänskliga erfarenheter och vårt sätt att betrakta dem.

Mänskliga samhällen har på ett särskilt sätt använt sig av riter för att uttrycka sin religiösa världsbild, sitt universella system för att hantera livets yttersta frågor. En religion skiljer sig från en personlig filosofi genom att utgöra ett *gemensamt* perspektiv, en syn på livet som delas med fler. Som sådan är religionen beroende av *historien*, det vill säga en grupps kollektiva minne av det förgångna: händelser som i gemenskapens kollektiva minne har transformerats till symboliska nyckelhändelser som är bestämmande för gemenskapens existens och självförståelse.

Detta är grunden för allt rituellt beteende. Ty det är genom tolkningen av det förgångna som en grupp relaterar till nuet och förhåller sig till framtiden. Genom att rituellt återgestalta konstitutiva händelser ur det förgångna görs dessa närvarande i den rituella tiden. På detta sätt kan de förmedla sin kraft till nya generationer och garanterar därmed gruppens bestående identitet genom historien.

I naturreligionerna sågs tidsuppfattningen som cyklisk, och årstidsväxlingarna innebar ett ständigt upprepande av ett och samma mönster. Riterna var knutna till denna cykel med höst, vinter, vår och sommar, sådd och skörd – naturens död och återfödelse. Men redan på detta primitiva stadium kom människorna att betrakta de naturliga rytmerna som symboler för en högre verklighet: död och uppståndelse och människans fortbestånd bortom döden.

Inte ens naturreligionernas riter är därför bara en tolkning av gjorda erfarenheter utan sträcker sig bortom dessa: vad är det för mening med denna livscykel som ständigt återkommer för att se-

¹⁸ Jag följer här några tankar från Turner 1976.

dan brytas av döden? Historiemedvetandet innebar ett genombrott eftersom människorna då kunde se andra livsmönster än naturens slutna cykler av liv och död. Tiden fick en ny mening, och de mänskliga riterna omformades från ett sätt att tolka *naturen* till ett sätt att tolka *historien*.

Alltså fick förgångna händelser ett universellt symboliskt värde. Ja, dessa händelser är fundamentala för gemenskapen; i själva verket skapar och konstituerar de gemenskapens identitet. Genom att rituellt fira dessa händelser gjorde gruppen dem närvarande på nytt och förmedlade dess formativa kraft till gruppmedlemmarna. Oftast rörde det sig om ett slags frälsningshändelser, som att ha undkommit olyckor och död. Detta blev ännu ett steg på vägen mot att tolka händelserna som symboler för Guds omsorg och eviga frälsning.

Detta var vad som hände med Israel. Det som särskiljer israeliternas liturgier från andra riter är uppenbarelsen. Judarna behövde inte *föreställa sig* att flykten från Egypten var ett tecken på Guds försyn: han *sade* det till dem. När de rituellt firade denna exodus i påskmåltiden visste de att de firande något mer än en händelse som profeter och poeter gjort till ett universellt förgånget. Det förbund med Gud som de bekräftade i ritens form var en ständigt närvarande realitet därför att Gud sagt så.

Här möter vi den grundläggande skillnaden mellan den judisk-kristna gudstjänsten och andra kulturer. Gudstjänst i biblisk mening är inte ett försök att få kontakt med det gudomliga eller att förmedla kraft från Guds ingripande i historien. Det förhåller sig precis tvärtom. Den bibliska gudstjänsten är de redan räddades liturgi. Vi sträcker oss inte mot Gud för att blidka honom; han har böjt sig ner till oss.

Med den kristna liturgin tar vi ytterligare ett steg i vår förståelse av riten. Liksom i Gamla testamentet firar också vi en frälsningshändelse. Också för oss har meningen med denna händelse uppenbarats. Men där upphör likheterna. De gammaltestamentliga riterna blickade framåt mot en utlovad fullbordan; de utgjorde inte bara ett aktualiserande av förbundet utan också en vädjan om den kommande messianska framtiden. I kristendomen har, tror vi, allt det som andra riter försöker uppnå redan fullbordats en gång för alla

av Kristus. Försoning med Fadern har utverkats i evigheten genom hans Sons mysterium (2 Kor 5:18f, Rom 5:10f). Klyftan är för alltid överbryggad genom det Gud gjort.

Därför är den kristna gudstjänsten inte att vi söker få kontakt med Gud. Den är ett firande av att Gud har berört oss. Han har förenat sig med oss, är alltid närvarande och bor i oss. Denna gudstjänst innebär inte att vi sträcker oss mot en avlägsen verklighet. Istället är den ett glädjefyllt firande av en frälsning som är precis lika verklig och verksam i det rituella firandet som den var i den historiska frälsningen. Den är en rit som fulländats genom gudomlig realism, en rit där det symboliska handlandet inte är en minneshögtid utan delaktighet i Kristi evigt verksamma påsk.

Den kristna liturgin firar alltså offentligen vår frälsnings mysterium, redan fullbordat i Kristus. Vi tackar och ärar Gud för detta frälsningsmysterium så att det kan intensifieras i oss och kommuniceras till andra och därmed bygga upp kyrkan, Gud till evig ära.

Liturgi: kyrkans verk

Liturgin är därför kyrkans verk. Den är ett av flera sätt varigenom kyrkan i lovsång ger sitt gensvar på Guds gärningar. Denna eviga doxologi är att gensvar *på* någonting, och det är viktigt att notera att detta gudomliga handlande inte är något utifrån kommande utan en integrerad del av själva liturgin. Liturgin är inte bara vårt gensvar; den är också en ständigt upprepad kallelse. Den är på en gång ett frälsningshandlande utan slut från Guds sida *och* vårt gensvar i bön, tro och hängivenhet genom historien.

Liturgi är alltså något mycket mer än ett uttryck för individens tro och fromhet, och något oändligt mycket mer än ett subjektivt uttryck för "så här har vi det" eller "så här tänker vi". Först och främst är liturgin ett uttryck för Guds handlade i Kristus. Kristus frälser tiderna igenom genom den kropp där han är huvudet. Detta gör han via det ord som kallar oss till omvändelse och förening med honom och till försoning med varandra i honom. Han skapar och ger näring åt detta liv genom vatten, olja, vin och bröd i sakramenten.

Han förenar sig med vår bön när vi prisar Fadern för dessa gåvor. Liturgin är allt detta.

Liturgin är alltså Kristi och hans kyrkas gemensamma verk. Härav följer de oerhörda anspråk som kyrkan har vad gäller den kristna gudstjänsten. Våra böner har inget meriterande värde men i liturgin ber Kristus själv i oss. Ty liturgin är det verksamma tecknet på Kristi frälsande närvaro i sin kyrka. Hans frälsningsoffer är ständigt närvarande och verksamt inför Faderns tron. Genom att fira de gudomliga mysterierna dras vi in i Kristi frälsargärning. När vi frambär oss själva transformeras detta vårt offer genom att vara en del av Kristi kropps handlande. Det som män och kvinnor historien igenom utan framgång har försökt åstadkomma med sina riter – kontakt med det gudomliga – transformeras från bild till verklighet i Kristus.

Naturligtvis gör Kristus, genom Anden, allt detta även liturgin förutan: kallar, helar, ger näring, frälser, ber i oss och med oss. Så vad är det speciella med liturgin? Absolut inte dess verkningsgrad eftersom Gud alltid är verksam i det han gör. Det är från oss hindren kommer. Det speciella med liturgin är att den är *hela* kyrkans *synliga* aktivitet. Ja, i en mening är det bara i liturgin som kyrkan är kyrka, eftersom en församling bara kan vara en församling när den är församlad! Liturgin skiljer sig därför från personlig bön och andra vehiklar för nåden genom att den är en ”symbol”: en symbolisk rörelse som både uttrycker vilka vi är och samtidigt kallar oss att vara det. Den är ett firande av det faktum att vi är räddade i Kristus. I själva firandet erbjuds vi gång på gång att ta del av detta frälsande mysterium i åminnelse, lovsång och lovprisning: ”Stora ting låter den Mäktige ske med mig, hans namn är heligt!” (Luk 1:49).

Vi gör allt detta tillsammans eftersom vi *är* ett ”tillsammans” och inte bara individer. Den kristna frälsningen är till själva sin natur ”kyrka”, en för-samling, en och samma Kristi kropp. Om inte detta kommer till uttryck, uttrycker vi inte det som vi förkunnar att vi är. Återlösning är i Nya testamentet ett församlande och uttrycker gemensam solidaritet i en värld av stor ondska. Detta implicerar av nödvändighet en gemenskap eftersom det bara är i gemenskap som nya värderingar kan förlösas och implementeras. Kristus kom inte

bara för att rädda individer utan för att ändra historiens gång genom att skapa en surdeg: ett nytt Gudsfolk som skall vara paradigmet efter vilket alla folk omformas. I Apostlagärningarna upprätthålls denna grups liv av deras *samlingar*, där den grundläggande dynamiken är en rörelse mot enhet. Jesu testamente och bön i sitt avskedstal i Johannesevangeliet är de blir ett i honom, att de älskar varandra såsom han har älskat dem och såsom Fadern älskar Sonen (Joh 15:9ff, 17:20ff). Detta är botemedlet mot hat, splittring och fiendskap – all ondska har sin rot i egoismen.

Gudstjänstens kontext är hela livet. Om den inte ses i detta vidare sammanhang blir det de kristna gör vid sina sammankomster inte särskilt meningsfullt. Ty liturgin är inte ett självändamål, den är ett medel och ett uttryck för ett gemensamt liv i Kristus. Detta är det primära: ett liv tillsammans där vi stödjer och är generösa mot varandra, där vi sätter oss själva i andrarummet så att någon annan kan sättas främst. Den gemensamma bönen är ett av flera medel för att nå denna enhet, ett kitt som fogar samman gruppen. Dessutom är denna bön ett glädjefyllt firande av det faktum att enheten redan börjat realiseras, om än inte fullbordats.

Så gudstjänsten är inriktad på *livet*. Vi ser det i 1 Kor 11–14 och Matt 5:23f. Vi ser det i *Didaché* 14:1–2: ”På Herrens dag skall ni samlas och bryta bröd och frambära tacksägelse . . . Men den som har en tvist med sin broder skall ni inte låta delta i er sammankomst förrän de har försonats, så att ert offer inte blir vanhelgat.”¹⁹ Några år senare, runt 111–133, ser vi samma sak i ståthållare Plinius förvrängda version när han skriver till kejsar Trajanus. Plinius den yngre hade under förföljelserna förhört kristna om deras samlingar eftersom Trajanus i ett edikt förbjudit *hetaeriae*, ”hemliga möten”. Ståthållaren förstod uppenbarligen inte vad som berättades för honom, men så mycket insåg han som att dessa kristna sammankomster innebar en pakt med strikta moraliska implikationer:

¹⁹ *De apostoliska fäderna* [1992], s. 23f.

De vidhöll emellertid att deras enda fel i själva verket bestod i att de var vana att samlas före gryningen på en bestämd dag för att sjunga hymner till Kristus såsom en Gud, och att de ömsesidigt genom ett religiöst löfte förpliktigt sig till ett liv. Inte till något brottsligt, utan till att inte stjäla, råna eller begå äktenskapsbrott, att hålla sitt ord och att inte vägra betala tillbaka ett lån som krävs in. (Plinius Minor, *Ep.* 10, 96:7)

Vi ser samma sak i de frågor som ställs om dopkandidaterna (*baptizandi*) i *Den apostoliska traditionen*:

När man utväljer dem som skall få ta emot dopet, skall man pröva deras livsföring: Har de levt redbart under den tid som de varit katekumener? Har de hedrat änkorna? Har de besökt de sjuka? Har de gjort alla slags goda gärningar? Om de som fört fram dem vittnar om att de har gjort så, skall de få höra evangeliet (20:1–3).²⁰

I korthet är provostenen för vår liturgi huruvida den levs ut i våra liv. Uttrycker gudstjänstens symboler vilka vi verkligen är? Är vårt gemensamma firande av livet ett tecken på att vi verkligen lever på detta sätt?

När vi anlägger detta perspektiv, gör vi precis samma sak som vi såg Nya testamentet göra med Kristusmysteriet. Vi påminner oss om det, gör det till en *anamnesis*, som ett sätt att möta detta mysterium på nytt, så att vi kan se det för vad det är – modellen och källan till vad vi ska vara. Men syftet är inte bara undervisande. Liturgins bländande ljus inte bara upplyser oss om våra brister, det bränner också bort vårt mörker och drar oss in i det gudomliga ljuset.

Liturgin har alltså samma dynamik som Nya testamentet och utgör mitt gensvar på det. För att låna ett uttryck från Mark Searle: På samma sätt som bibeln är Guds frälsande ord i mänskliga ord, är liturgin Guds frälsande handlingar i mänskliga handlingar. Och båda har samma mål, att vi skall ge vårt gensvar till Guds kallelse

²⁰ Hippolytos *Den apostoliska traditionen* [1994].

och leva den. Ja, på ett sätt är liturgin mer inkluderande än Skriften eftersom den består av Guds frälsningsord *och* frälsningshandlingar men också vårt gensvar på dem båda. Guds ord och gärningar har här en sakramental form samtidigt som de alltid är närvarande hos oss, de symboliseras men uttöms inte i riten. På samma sätt är mitt rituella gensvar inte mer än en symbol för det som, med Guds hjälp, skall vara mitt gensvar i varje ögonblick av mitt liv.

Ty liturgin är ett möte i presens. Frälsningen är nu. Jesu död och uppståndelse är bara förgångna händelser i deras historicitet, det vill säga i förhållande till oss. Men de är evigt närvarande i Gud som har trätt in i vår historia utan att vara fången i den, och de har fört Guds närvaro bland oss till sin fullbordan i Kristus. Denna bestående verklighet möter vi i varje ögonblick av våra liv. Det förgångna hugfäst i minnet är frälsningen verksam i nuet och symboliskt re-presenterad. I den uppståndne Herren ser vi äntligen skapelsen sådan den var ämnad att vara, och Kristus är Adam, det vill säga hela mänskligheten.

Den Jesus vi minns är därför fullbordan av allt som varit. Men denna fullbordan av det förgångna är riktad mot framtiden. Såsom Kristus har blivit allt och fullbordat allt, måste också vi bli honom för att nå vår fullbordan. Och det kan bara ske om vi låter honom forma oss efter sin bild, efter sitt mönster som är den nya skapelstens modell. Det är detta omskapande av oss till en ny mänsklighet som är den nya lagens sanna gudstjänst. Den gamla kulten och det gamla prästerskapet har ersatts av Guds Sons offer av sig själv, och vår gudstjänst är att upprepa samma mönster i våra egna liv. Ett mönster som vi firar symboliskt när vi samlas för att minnas vad han var och vad vi skall bli.

För att beskriva denna andliga identitet använder Paulus flera sammansatta verb som alla börjar med prepositionen *syn* ("med"): Jag lider med Kristus, är korsfäst med Kristus, dör med Kristus, är begravd med Kristus, är uppstånden med Kristus och lever med honom, är upplyft till himmelen och sitter på Faderns högra sida med Kristus (Rom 6:3-11, Gal 2:20, 2 Kor 1:5, 4:7ff, Kol 2:20, Ef 2:5f).²¹

²¹ Stanley 1967, s. 210f.

Detta är ett sätt för Paulus att betona nödvändigheten av personlig delaktighet i frälsningen. Vi skall ”ikläda oss Kristus” (Gal 3:27) och införliva honom. På något sätt skall vi med hjälp av Guds nåd erfara de avgörande händelser med vilka Kristus har frälst oss och upprepa dem i mitt eget liv. Genom att undergå dessa händelser har han förvandlat de grundläggande mänskliga erfarenheterna till en ny skapelse. Hur erfar vi dessa händelser? Det gör vi i honom, genom att så tränga in i hans livs mysterium att vi var och en med Paulus kan säga: ”Jag har blivit korsfäst med Kristus, men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig” (Gal 2:19f).

Det är vad det kristna livet, vår sanna liturgi, går ut på. Kyrkans gemensamma gudstjänst är en levande metafor för denna frälsande realitet. Där inte bara representeras och re-representeras denna verklighet för oss för att väcka vårt gensvar i tro och gärningar, utan liturgin åstadkommer den i oss genom den Helige Andes verk. Anden bygger upp Kristi kropp till ett nytt tempel och en ny liturgi och ett nytt prästerskap där offret och den offrande är ett.

Detta är vad jag menar när jag säger att liturgin är *anamnesis*. Det är inte bara en psykologisk hågkomst, inte bara att erinra sig, utan en levande och självuppfyllande profetia där vi genom Guds kraft blir det vi firar samtidigt som vi tackar och ärar honom för denna stora gåva. 2 Petrusbrevet säger:

Därför tänker jag ständigt *påminna* er om allt detta, även om ni känner till det och är befästa i den sanning som har blivit er. Jag ser det som min plikt att hålla er vakna med mina *påminnelser* (...) jag vill göra mitt bästa för att ni även efter min bortgång alltid skall kunna *minnas* dessa ting. Det var inte några skickligt hopdiktade sagor jag byggde på när jag för er förkunnade vår herre Jesu Kristi makt och hans ankomst, utan jag hade med egna ögon sett honom i hans majestät (2 Petr 1:12–16).

Även liturgin påminner oss om Guds mäktiga gärningar i Kristus. När vi blir påmind minns vi, när vi minns firar vi och när vi firar blir vi vad vi gör. Dansaren som dansar är dansen.

Liturgi och spiritualitet

Det kristna livet är enligt flera nytestamentliga metaforer att förstå som en process av omvändelse till Kristus.²² Han är det *Ursakrament* som Nya testamentet, vilket vi sett, beskriver som en personalisering av allt som varit och som återställelsen och fullbordan, modellen och försmaken av allt som skall komma. Kristus är därför inte bara den hemlighet som avslöjar Faderns kärlek till oss, ”den osynlige Gudens avbild” (Kol 1:15). Han är också uppenbarelsen av det vi skall bli (1 Kor 15:49, 2 Kor 3:18, Rom 8:29). Hans liv är berättelsen om hur han träder in i den av synd märkta mänskligheten och för den åter till Fadern genom korset, ett återförande som togs emot och fullbordades då Kristus befriades ur dödens bojor och upphöjdes (Fil 2:5ff). Och denna berättelse är berättelsen om oss alla, som vi har sett. Den är arketyper för vårt återvändande till Gud genom att dö bort från oss själva i ett liv efter Kristi eget mönster: ”Han har dött för alla, för att de som lever inte mer skall leva för sin egen skull utan för honom som dog och uppväcktes för dem” (2 Kor 5:15).

Själva Nya testamentets tillkomstprocess avslöjar hur detta faktum gradvis realiserar. Vår slutgiltiga övergång till Fadern genom döden och uppståndelsen föregås av ett liv där vi dör bort från synden och uppstår till nytt liv i Kristus. Hela poängen med den nytestamentliga reflektionen över Kristi liv är hur den talar om denna nya medvetenhet, att den nya tidsåldern inte visade sig vara ett snabbt slut utan en fortsatt frälsningshistoria. Som abbot Patrick Regan har uttryckt det är *eschaton* inte en tid eller ett ting utan en person: den nye Adam, Jesus Kristus (1 Kor 5:20ff, 5:42ff). Och den nya skapelsen är att leva i honom (2 Kor 5:13–19), eller snarare att han lever i oss (Gal 2:20).²³

Liturgin har därför samma syfte som evangeliet. Det är att framställa denna nya verklighet i en *anamnesis*, ett förblivande tecken inte på förflutna händelser utan på den närvarande realitet som är vårt liv i honom. ”*Nu* är den rätta stunden, *nu* är frälsningens dag” (2 Kor

²² Se Searle 1980, s. 48f och dens. 1981, s. 111ff.

²³ Regan 1977, s. 347.

6:2). Kyrkans liturgi förser oss med ett multidimensionellt firande av denna verklighet, men verkligheten är alltid en och densamma. Vad vi firar är det faktum att Jesus levde, dog och uppstod för att frälsa oss, och att vi har dött bort från synden och uppstått till nytt liv i honom och att vi förväntar den slutgiltiga fullbordan. Dopet är en initiation i denna nådegåva. Eukaristin uppehåller denna gåva och firar den som ett liv i gemenskap nu och som ett tecken på att de yttersta tiderna, då vi ska äta och dricka vid bordet i Guds rike, redan har börjat.

Detta gemensamma firande av vår frälsning i Kristus är det fullkomliga uttrycket för och realiserandet av kyrkans spiritualitet. Det finns vad gäller spiritualitet många ”skolor”, men dessa är legitima bara i den mån de rotade i kyrkans gudstjänst. Det andliga livet är att ”ikläda oss Kristus” så att, som Paulus säger, ”jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig” (Gal 2:20). Detta liv skapas, får sin näring och förnyas i liturgin. Döpta in i hans döds och uppståndelses mysterium, uppstår vi med honom efter att ha ”iklätt oss Kristus”. Hädanefter bor han i oss, ber han i oss, förkunnar han för oss det nya förbundets ord och beseglar han det genom sitt offer, föder han oss med sin kropp och sitt blod, drar han oss till bot och omvändelse, förhårligar han Fadern i oss. Genom sin förkunnelse och sin predikan förklarar han sitt mysterium för oss, i våra riter och sånger firar han detta mysterium med oss, i sakramenten ger han oss nåden och styrkan att leva det.

Det mysterium som är Kristus själv är det kristna livets centrum, och det är detta mysterium och inget annat som kyrkan förnyar i liturgin, för att vi skall dras in i det. När vi lämnar gudstjänsten för att återvända till våra andra uppgifter, är uppdraget inte något annat än att införliva det vi har erfarit med oss själva och realisera detta mysterium i våra liv. Med andra ord att bli ”en annan Kristus”. Syftet med liturgin är att i våra liv frambringa det som kyrkan realiserar för oss i sin offentliga gudstjänst. Det andliga livet är bara ett annat uttryck för en personlig relation till Gud, och liturgin är inget mindre än det gemensamma uttrycket för kyrkans personliga relation med Gud.

I denna liturgiska spiritualitet är kyrkans offentliga gudstjänst och individens andliga liv ett och detsamma. Alla förmenta spänningar inom spiritualiteten mellan offentligt och privat, objektivt och subjektivt, liturgiskt och personligt är en illusion och en falsk dikotomi. Ty i sin offentliga gudstjänst utövar kyrkan just själavård.

Tidegården som liturgi

Liturgin är därför helt enkelt att fira det kristna livet – eller det andliga livet, om vi så vill. Detsamma gäller Timmarnas liturgi. Tidegården är varken något mer eller något mindre än det gemensamma firandet av vilka vi är, eller snarare av vad vi har blivit och kommer att bli i Kristus. Och vi firar tillsammans eftersom det kristna livet är ett liv i gemenskap, ett liv i grupp. Genom historien har sociala grupper alltid samlats för att med riter och fester ge uttryck för sin gemensamma bild av vad de är för något. Det är ett sätt att *vara* denna bild. Och en grupp som inte utför något tillsammans som en grupp är inte någon grupp.

Men om vi som grupp är Kristi kropp, och om den evigt närvarande Kristus är en ständig lovsång inför Faderns tron, är det vår kallelse att träda in i denna frälsningshändelse och leva detta Kristusliv som ”kungar och präster, ett heligt folk, Guds eget folk som skall förkunna hans storverk” (1 Petr 2:9). Därför förenar sig kyrkan som Kristi mystiska kropp med sitt huvuds eviga översteprästliga bön. När hon gör det, är hon verkligen delaktig i Kristi egen lovprisning, såsom Andra Vatikankonciliet *Konstitution om liturgin* säger om tidegården:

När det nya och eviga förbundets överstepräst, Jesus Kristus, antog människonatur, förde han till sin landsflykt här på jorden med sig den lovsång som i de himmelska boningarna ljuder i all evighet. Han fogar hela den mänskliga gemenskapen samman med sig till en enhet för att tillsammans med den sjunga denna himmelska lovsång. Denna prästerliga uppgift fortsätter han genom sin kyrka, som oavslutligen lovar Herren och bär fram förbön

för hela världens frälsning inte endast genom att fira eukaristin utan även på andra sätt, i synnerhet genom att be tidegården.

... då är det i sanning brudens röst som talar till brudgummen, ja, det är även den bön som Kristus i förening med sin kropp, kyrkan, riktar till Fadern. Alla som gör detta fullgör sålunda å ena sidan den plikt som åligger kyrkan och delar å den andra den ära som kommer Kristi brud till del, ty genom att frambära sin lovsång till Gud står de inför Guds tron i kyrkans namn (*Sacrosanctum Concilium* 81–83).²⁴

Katedralstidegårdens spiritualitet

Traditionellt har bön på morgonen och aftonen tillsammans med eukaristifirande varit det främste sättet för kyrkan att utöva sin *leitourgia*. Det finns ingen särskild mystisk mening med varken morgon eller kväll i sig själva som bönetider under dygnet. De utgör dagens början och slut, och det var helt naturligt att välja dem som ”symboliska ögonblick” där det kommer till uttryck hur vi vill att hela dagen skulle vara. Med början på 400-talet gavs katedralstidegården mer kött på de ben som utgjordes av psaltarspsalmer och böner; genom riter och symboler uppenbarades morgon och kväll som sakrament för Kristi mysterium. I denna mening kan de tidiga formerna av katedralstidegården kallas ”ett helgande av tiden” på det sätt att tiden ”sakramentaliseras” och blir en symbol för tiden bortom tiden.

I det liturgiska mysteriet transformeras tiden till en händelse, en epifani av Guds rike. Hela skapelsen är ett kosmiskt sakrament för den Gud som räddar, och när kyrkan tillämpar denna symbolik i tidegården är det bara ett steg av många på vägen mot alltings återställelse i Kristus (Ef 1:10). För den kristne kan allt – inklusive morgon och kväll, dagen och natten, solens uppgång och nedgång – bli en kontaktyta gentemot Gud: ”Himlen förkunnar Guds härlighet, himlavalvet vittnar om hans verk. Dag talar till dag därom och natt undervisar natt” (Ps 19:1f).

²⁴ Cit. efter *Andra Vatikanconciliet och det kristna livets källor* [1987], s. 84.

1. ”Gud är ljus” (1 Joh 1:15)

Den basala natursymbolik som dessa riter grundar sig på och vidareutvecklar är självklart ljuset. Temat kan spåras tillbaka till Gamla testamentet och ännu längre, till det frekventa bildliga bruket av solen i Medelhavsvärldens hedniska religioner. Jaroslav Pelikan skriver:

Bruket av bilderna av ljuset och solen i Mellanöstern var ett försök att hitta mening och hopp för det mänskliga livet i ljusets dagliga seger över mörkret: gryningen var ett förebud om gudomligt ingripande och räddning och om evig frälsning. Ja, ljusets förmåga att bringa hopp är mycket äldre och ligger djupare än den mänskliga historien. Genom att ge ett sådant gensvar som de gjorde på ljusets krafter, uttryckte Mellanösterns religioner i liturgiska termer protoplasmans trängtan och rörelser, själva materiens ordlösa längtan efter solljusets skapande krafter.²⁵

Solen och ljuset intar en central roll i den hellenistiska judendomen, exempelvis hos Filon av Alexandria. Ändå verkar dessa mäktiga bilder inte ha haft någon nämnvärd effekt på den judiska morgon- och aftonbönens ritual. *Birkat yotzer*, välsignelsen före reciterandet av *Shema Israel* i synagogans morgongudstjänst, refererar visserligen till ljus/mörker i förhållande till skapelsen: ”Välsignad är du, Herre vår Gud, världsalltets konung, som danar ljuset och skapar mörkret, som stiftar fred och skapar allt (Jes 45:7). I barmhärtighet upplyser du jorden och alla som bor där, i din godhet förnyar du var dag ditt skapelseverk ...”²⁶ Denna symbolik verkar dock inte ha ritualiserats. Naturligtvis finns det en parallell inom den judiska traditionen både i form av Chanukka-ljusen och i tändandet sabbatsljusen på fredagskvällen respektive havdala-lampan när sabbaten avslutas. Men så vitt jag vet finns det ingen parallell i judarnas *dagliga* böner, i hemmet eller synagogan, under de första kristna århundradena.

²⁵ Pelikan 1962, s. 13.

²⁶ Se Oesterly 1965, s. 48.

Hur som haver applicerade de kristna mycket snart denna ljus/mörker-symbolik på Kristus. Det är ett genomgående tema i Nya testamentet och särskilt i den johanneiska litteraturen. Exempelvis:

I Ordet var liv, och livet var människornas ljus. Och ljuset lyser i mörkret, och mörkret har inte övervunnit det. Det kom en man som var sänd av Gud, hans namn var Johannes. Han kom som ett vittne för att vittna om ljuset, så att alla skulle komma till tro genom honom. Själv var han inte ljuset, men han skulle vittna om ljuset. Det sanna ljuset, som ger alla människor ljus, skulle komma in i världen . . .

Jag är ljuset som har kommit hit i världen för att ingen som tror på mig skall bli kvar i mörkret (Joh 1:4–9, 12:46, jfr 12:35f).

I Kristus har upplysningen redan skett:

Ni skall tacka Fadern, som har gjort er värdiga att få del i det arv som väntar de heliga i ljuset. Han har räddat oss ur mörkrets välde och fört oss in i sin älskade sons rike, och genom Sonen har vi friköpts och fått förlåtelse för våra synder (Kol 1:12–14, jfr 1 Thess 5:5, Hebr 6:4, 10:32).

Efesierbrevets femte kapitel och Första Johannesbrevet betonar att denna upplysning har moraliska och sociala implikationer:

Gud är ljus och inget mörker finns i honom. Om vi säger att vi har gemenskap med honom men vandrar i mörkret, ljuger vi och handlar inte efter sanningen. Men om vi vandrar i ljuset, liksom han är i ljuset, då har vi gemenskap med varandra, och blodet från Jesus, hans son, renar oss från all synd . . .

Ändå är det jag skriver ett nytt bud – det visar både hans och ert liv. Ty mörkret viker och det sanna ljuset lyser redan. Den som säger sig vara i ljuset men hatar sin broder är ännu kvar i mörkret. Den som älskar sin broder förblir i ljuset och har ingenting inom sig som leder till fall. Men den som hatar sin

broder är i mörkret; han vandrar i mörkret och vet inte vart han går, ty mörkret har gjort hans ögon blinda (1 Joh 1:5–7, 2:8–11).

Men den vackraste och för våra syften mest pregnant passagen finns kanske i Uppenbarelsebokens beskrivning av Lammet i Guds stad. I visionen av den heliga staden, det nya Jerusalem ser vi:

Något tempel såg jag inte i staden, ty Herren Gud, allhärskaren, är dess tempel, han och Lammet. Och staden behövde varken sol eller måne för att få ljus, ty Guds härlighet lyser över den, och Lammet är dess lampa, och folken skall leva i detta ljus. Jordens kungar kommer med all sin härlighet till den staden, och dess portar skall aldrig stängas om dagen – natt blir det inte där (Upp 21:22–25).

Passagen är medvetet en uppfyllelse av Jesajas kapitel 60, där profeten får en vision av de himmelska boningarna:

Res dig, stråla i ljus!
Ditt ljus är här,
Herrens härlighet går upp över dig.
Jorden är höljd i mörker,
töcken omger folken,
men över dig skall Herren stråla,
över dig skall hans härlighet visa sig.
Folken skall vandra mot ditt ljus,
kungar mot glansen av din soluppgång ...
Dina portar skall aldrig stängas,
de skall stå öppna dag och natt,
så att folkens rikedomar kan föras till dig
och deras kungar ledas dit in ...
Solen skall inte mer vara ditt ljus om dagen
och månen inte lysa dig med sitt sken.
Nej, Herren skall vara ditt eviga ljus,
din Gud skall vara din härlighet.

Din sol skall aldrig gå ner
och din måne aldrig avta,
ty Herren är ditt eviga ljus,
din sorgetid är förbi (Jes 60:1-3, 11, 19f).

Det tog inte lång tid förrän denna symbolik fann vägen in i den kristna gudstjänstens poesi och hymndiktning. En ärevärdig hymn citeras delvis i Ef 5:14, och Clemens av Alexandria (d. 215) ger hela texten: ”Vakna, du som sover, stå upp från de döda, och Kristus skall lysa över dig. Han är uppståndelsens sol, född före morgonstjärnan, och ger liv genom sina egna ljusstrålar” (*Protrepticus* 9, 84:2).

Detta Kristi ljus är frälsningen, och den tar vi emot i dopet. Hebreerbrevet talar i en passage, som på ett slående sätt anknyter till de tre stadierna av den kristna initiationen, om dem som ”... har blivit upplysta och smakat den himmelska gåvan, fått del av helig Ande och smakat Guds goda ord och den kommande världens krafter” (Hebr 6:4f). I den tidiga kristna kyrkan kallades dopet också för *phôtismos* eller *phôtisma*, ”upplysning”. De som blivit döpta var *illuminandi*, *phôtizmenoi*.

Det är därför föga förvånande att de kristna under bönen riktade sig mot öster och såg den uppgående solen som en symbol för den uppståndne Kristus, världens ljus. Malaki hade profeterat: ”Rättfärdighetens sol skall gå upp, och dess vingar skall ge läkedom” (4:2), och Sakarias proklamerade att: ”Han skall komma ner till oss från höjden, en soluppgång för dem som är i mörkret och i dödens skugga, och styra våra fötter in på fredens väg” (Luk 1:78f). Inte heller är det något märkligt med att man i aftonbönen – som bads vid solens nedgång då mörkret lägrade sig och aftonlampan tändes – kom att se aftonlampan som en symbol för Kristus, världens ljus och lampan i den himmelska staden där varken mörker eller natt skall finnas mer.

Denna ”sakramentalisering” av soluppgången och solnedgången, med sin aftonlampa, är inte en nyordning från 400-talet. Redan under det första århundradets sista årtionde förbinder Clemens av Rom naturens rytm, där ljuset avlöser mörkret, med de rättfärdigas uppståndelse vid parousin (1 Clem 24:1-3). Cyprianus är den förste

att applicera uppståndelse tematiken på de kristna bönetiderna. I sin traktat *Om Herrens bön* (35–36) skriver han:

Man måste också be på morgonen, så att Herrens uppståndelse frisas under morgonbönen ... På samma sätt är det nödvändigt att be vid solnedgången och dagen går mot sitt slut. Kristus är den sanna solen och den sanna dagen. När denna världens sol och dag drar sig tillbaka och vi ber att ljuset skall komma åter och lysa över oss, ber vi därför om Kristi ankomst som skänker oss det eviga livets ljus. I psaltarsalmerna förkunnar den Helige Ande att Kristus kallas dagen ... ”Detta är den dag som Herren har gjort, låt oss jubla och vara glada!” (Psalt 118:24). På samma sätt vittnar profeten Malaki att han kallas solen när han säger: ”Men för er som fruktar mitt namn skall rättfärdighetens sol gå upp, och dess vingar skall ge läkedom” (Mal 4:2).

Det är uppenbart av följande passage att Cyprianus såg dessa tidpunkter på dagen som tecken på vad varje ”tid” måste vara för den kristne:

Kristus kallas i de heliga skrifterna för den sanna solen och den sanna dagen. Det finns dock ingen tid under dagen där Gud inte skall tillbedjas så att vi som är i Kristus, det vill säga i den sanna solen och dagen, alltid är uthålliga i bönen. Och när natten följer på nytt i enlighet med naturens lagar, kan de som beder inte skadas av nattens mörker eftersom natten är som ljus för ljusets söner. När skulle den som har ljuset i sitt hjärta kunna sakna ljus? När har man inte solen och ljuset om Kristus är vår sol och vårt ljus?

Låt oss som alltid är i Kristus därför aldrig upphöra att bedja, ens under natten ... Låt oss, mina älskade barn, som alltid befinner oss i Herrens ljus ... betrakta natten som dag. Låt oss verkligen tro att vi alltid vandrar i ljuset. Låt oss inte hindras av det mörker vi har undkommit, låt inte bönen förminskas under nattens timmar ... Låt oss som genom Guds nåd har nyskapats

och fötts på nytt, efterlikna det vi en gång skall bli. Låt oss som i Guds rike skall se en enda dag som aldrig avbryts av nattens mörker, vara lika vaksamma om natten som i dagens ljus. Låt oss som alltid skall bedja och tacka Gud, aldrig upphöra att även här bedja och tacka.

2. Morgonbön

Denna symbolik har förblivit en integrerad del av kyrkans dagliga bön. Den tyske 1900-talsmartyren Dietrich Bonhoeffer (d. 1945) kan inte gärna anklagas för att ha varit avskuren från den moderna kulturen och sin samtids våndor. Men när han i sin bok *Liv i gemenskap* skriver om den kristna morgonbönen använder han termer som skulle varit hemmatama för Cyprianus och Clemens, Basileios den store och Benedictus:

Den gammaltestamentliga dagen börjar med aftonen och ändrar åter med solnedgången. Den nytestamentliga församlingens dag börjar tidigt i soluppgången och slutar i gryningen nästa dag. Det är uppfyllelsens tid, Herrens uppståndelse. I natten blev Kristus född, ett ljus i mörkret; dagen blev till natt när Kristus led och dog på korset, men i påskmorgonens gryning gick Kristus som segrare fram ur graven . . . Kristus är ”rättfärdighetens sol” (Mal 4:2) och ”de som älskar honom blir som solen när den går upp i all sin kraft” (Dom 5:31). Soluppgången tillhör den uppståndne Kristi församling. När ljuset bryter fram tänker man på den morgon då död, djävul och synd led nederlag och nytt liv och frälsning skänktes åt människorna.

Vad vet vi idag, vi som varken känner bävan eller vördnad för natten, om den stora glädjen hos våra förfäder och den forna kristenheten över ljusets återvändande om morgonen? Vill vi på nytt lära något av den lovsång som bittida om morgonen tillkommer den treenige Guden: Fadern och Skaparen som bevarat vårt liv under den mörka natten och nu låter oss vakna till en ny dag. Sonen och Frälsaren som övervunnit helvete och grav och

såsom Segraren är mitt ibland oss. Den Helige Ande som vid dagens början ingjuter Guds ord som ett klart sken i våra hjärtan, fördriver synd och mörker och lär oss att bedja rätt – lär vi oss något av detta så skall vi också ana vad det innebär av glädje när bröder som bor i endräkt tillsammans på nytt samlas tidigt på morgonen för att gemensamt lova Gud, höra hans Ord och bedja till honom. Morgonen tillhör inte den enskilde, den tillhör den treenige Gudens kyrka, den tillhör den kristna familjen, den tillhör brödraskapet ...

Det gemensamma livet under Ordet börjar med den gemensamma morgongudstjänsten ... Det första som bryter morgonstillheten är församlingens bön och psalmsång ...

För en kristen skall inte dagen på förhand vara tyngd och trängd av vardagsmödornas mångahanda. Över den nya dagen står Herren som har skapat oss. Nattens mörker och förvirrade drömmar viker undan för det klara ljuset från Kristus och hans väckande ord. För honom flyr all oro och orenhet, ängslan och bekymmer. Därför bör i den tidiga morgonen de irrande tankarna och de tomma orden vara tysta, och den första tanken och det första ordet bör tillhöra honom som hela vårt liv tillhör. ”Vakna upp, du som sover, och stå upp ifrån de döda, så skall Kristus lysa fram för dig” (Ef 5:14).²⁷

Vid dagens början gör vi som Jesus gjorde: vi börjar den med bön (Mark 1:35). I morgonbönen överlämnar vi oss på nytt åt Kristus då vi helgar dagen genom tacksägelse och lovsång. Och tidpunkten på dagen förser oss med våra symboler. Den uppgående solen är ett under i Guds skapelse som ständigt upprepar sig; den alstrar liv och föda, värme och ljus. Spontant leds vi av den till att lovsäga Gud och att be om beskydd över dagen som ligger framför oss. Och eftersom vi firar vilka vi är och vår djupaste identitet är att vi blivit frälsta genom Jesu död och uppståndelse, leder den uppgående solen oss till

²⁷ Bonhoeffer 1993, 32f. Taft: Jag är min kollega John Allyn Meeloh tacksam för denna referens.

att tänka på den sanna rättfärdighetens sol som går upp och skänker oss frälsningens ljus. Eftersom vi som Kristi kropp är delaktiga i hans eget verk, är en annan del av morgonbönen är att vi utövar det prästerliga uppdraget att be för hela världen.

Hos Basileios den store (*De längre klosterreglerna* 37:4), Chrysostomos (*Kommentar till psaltaren* 141, *Dopkatekeserna* VIII, 17) och *De apostoliska konstitutionerna* (VIII, 38–39) är det tydligt att morgonbönen syftade till att konsekra dagen till Guds verk, att tacka honom för allt vi fått och särskilt frälsningen i hans Sons uppstigande, att på nytt väcka vår längtan efter honom som ett motmedel mot synden vid dagens början, och att be om fortsatt hjälp. I *Samtal med fäderna* låter Cassianus abbot Theonas förmana munkarna i ett längre anförande med liknande innehåll:

Men vad skall jag säga om den förstlingsfrukt som alla som tjänar Kristus skänker honom? De vaknar upp ur sömnen med ny energi efter sin vila, och det första de gör – innan de släpper in någon tanke eller impuls i sinnet, eller fäster tankarna vid något minne eller dagens ärenden – är att helga sina tankar och göra dem till ett offer åt honom. Vad annat gör de då än att genom översteprästen Jesus Kristus skänka sin förstlingsfrukt som en tacksägelse för detta liv och en symbol för den dagliga uppståndelsen? När de vaknar frambär de på samma sätt ett loffer och åkallar honom med sin tungas första rörelser; de lovsjunger hans namn och öppnar som det första de gör sina läppars dörrar på vid gavel. Till honom skänker de också händernas och fötternas förstlingsoffer då de stiger upp från sin säng och förblir stående i bön. Innan de ställer sina lemmar i sin egen tjänst låter de dem lovprisa honom; de frambär deras första frukter genom att sträcka ut händerna, böja knäna och falla ned med hela kroppen på marken i tillbedjan. Det finns inget sätt för oss att fullgöra det vi sjunger i psalmen: ”När morgonen gryr ropar jag, jag hoppas på ditt ord. När natten bryter in vakar jag och begrundar dina löften.” Och: ”Jag ropar till dig, Herre, om morgonen stiger min bön till dig” (Psalt 119:147f, 88:14). När vi har sovit

och stått upp från mörkret och döden till detta ljus, måste vi ha kraften att inte börja dagen med att ställa sinnet eller kroppen i vår egen tjänst . . . Även bland dem som lever i världen finns många som iakttar denna andakt med den allra största hängivenhet. De stiger upp före gryningsljuset, eller i varje fall mycket tidigt, och ger sig över huvud taget inte hän åt denna världsliga och nödvändiga göranden och låtanden innan de varit i kyrkan; de hastar dit för att i Guds åsyn helga sin handlingars förstlingsfrukter (*Collationes patrum* 21:26).²⁸

3. Aftonbön

På kvällen, när dagens arbete är över, vänder vi oss på nytt till Gud i bön. Skymningen som faller påminner oss både om mörkret i Jesu död och begravning och om skapelsens förgänglighet. Men ljuset påminner oss ännu en gång om att Kristus är världens ljus. Med vespern rundar vi av dagen, på samma sätt som completoriet gör det i den senare monastiska tidegärdstraditionen. Liksom morgonbönen mynnar aftonbönen ut i förbön för hela mänskligheten. Med kollektbönen och den avslutande välsignelsen tackar vi Gud för allt gott vi tagit emot under dagen och särskilt för den uppståndne Kristus. Vi ber om förlåtelse för de synder vi begått under dagen och om beskydd inför den kommande natten. Aposteln förmanar oss: ”Låt inte solen gå ner över er vrede. Ge inte djävulen något tillfälle. . . Gör er av med all elakhet, vrede och häftighet, med skymford och förolämpningar och all annan ondska. Var goda mot varandra, visa medkänsla och förlåt varandra, liksom Gud har förlåtit er i Kristus” (Ef 4:25–32).

I de längre klosterreglerna betonar Basileios att aftonbönens syfte är tacksägelse för dagen och att bekänna dagens felsteg:

²⁸ Nicene and Post Nicene Fathers, series 2, vol. 11, s. 513f. Notera hur antikens människor betraktade sömnen som ett slags död. Äng. detta, se Bacht 1977.

Och när dagen är slut skall vi tacka Gud för det vi har mottagit under dagen och för det vi gjort rätt och bekänna det vi gjort fel. För alla överträdelser – uppsåtliga eller ouppsåtliga likaväl som opåtalande, vare sig de begåtts med ord eller gärningar eller i hjärtat – skall vi blidka Gud med bön. Ty att rannsaka begångna handlingar är till stor hjälp för att undvika att göra samma fel igen (37:4).

Den kollektbön som avslutar aftonbönen i *De apostoliska konstitutionerna* är samma andas barn:

O Gud . . . som har skapat dagen för ljusets gärningar och natten till att återskapa oss skröpliga . . . Tag i din nåd emot vårt aftonoffer. Du har fört oss genom hela dagen ända till kvällen, bevara oss genom din Kristus. Skänk oss en fridfull kväll och en natt fri från synd, och ge oss evigt liv genom din Kristus . . . (VIII, 37).

Det andra grundelementet i vespern, och det gäller samtliga kyrkliga traditioner, är tacksägelse för ljuset. Kyrkan använder tändandet av aftonlampan för att påminna sig den johanneiska visionen av Lammet som är det himmelska Jerusalems lampa, den sol som aldrig går ner. Detta går att se redan hos Tertullianus (Apologin 39:18) och finns beskrivet i *Den apostoliska traditionen*, där följande tacksägelsebön anges då diakonen bär in aftonlampan:

Vi tackar dig, Herre, genom din Son Jesus Kristus, vår Herre, genom vilken du har upplyst oss genom att uppenbara ditt outsläckliga ljus för oss. När vi nu nått dagens slut och kommit till nattens början och har mättat oss med dagsljuset som du skapat till vår tillfredsställelse, och eftersom vi nu, genom din nåd, inte behöver sakna kvällens ljus, prisar och förhärligar vi dig genom Jesus Kristus, vår Herre, genom vilken du får härlighet, makt och ära, med den heliga Anden, nu och alltid och i evigheters evigheter. Amen (nr 25).²⁹

²⁹ Hippolytos [1994], s. 62.

Chrysostomos i Antiokia nämner inte något *lucernarium*, ljusständning, men betonar mer än en gång bot och försoning i samband med aftonbönen:

... Låt var och en gå till sina göromål med fruktan och bävan, väl vetande att vid dagens slut skall man återvända till kyrkan och redogöra för sin dag inför Mästaren och be om förlåtelse. Ty det är omöjligt för oss, om vi så vore tiotusen gånger vaksammare, att undgå att begå alla möjliga sorters fel ... Därför måste vi varje kväll be Mästaren om förlåtelse för dessa felsteg ... Sedan skall vi tillbringa natten i nykterhet och så stå redo för morgonbönen ... (*Dopkatekeser* VIII, 17–18).

Ja, det var för botgöringens skull som fäderna valde psaltaren 140 (141) till vespern. Chrysostomos säger i sin *Kommentar till psalm 141*: ”De förordnade att den skulle bedjas som en medicin till syndernas förlåtelse, så att vi genom denna andliga sång kan renas från allt det som smutsat oss under dagens lopp. Den är i sanning en medicin som besegrar allt sådant” (PG 55, 417).

För Chrysostomos är vespern alltså i grund och botten en botgudstjänst. Och därtill må vi tillägga en verksam bot eftersom vi också får den förlåtelse vi i ödmjukhet ber om. I östkyrklig tradition brukas rökelse under bedjandet av denna psalm, utan tvivel inspirerat av vers 2: ”Låt min bön vara rökelse för dig, mina lyfta händer ett kvällsoffer.” Rökelsen har botkaraktär och symboliserar hur vår bön om förlåtelse stiger upp medan vi ber med upplyfta händer.

4. Eskatologisk bön

Att bönfalla om beskydd för nattens mörker har eskatologiska övertoner. Vi vet inte dagen eller timmen (Matt 24:36, 25:13), döden kommer som en tjuv om natten (1 Thess 5:2, 2 Petr 3:10, Upp 3:3, 16:15), brudgummen kommer på natten och vi måste hålla oss vakna och ha våra lyktor till reds (Matt 25:1–13). Här är den nattliga bönen grundtema. Till detta kommer tanken på att den som vakar förenar

sin röst med änglarnas och hela skapelsen i lovsång till Gud – exempelvis de tre människors lovsång i tillägget till Daniels bok – medan världen sover.

I *Hippolytos kanones* (Egypten c:a 336–340) kommer denna eskatologiska tematik till uttryck. Det blir tydligt hur den utgör en förenande faktor mellan afton- och morgonbönen. Likt all liturgi är de helt enkelt ögonblickskorta uttryck för den ständigt pågående lovprisning som är det kristna livet:

Var och en skall mitt i natten be under vaksamhet, ty våra fäder har sagt att då tillber hela skapelsen Gud som intensivast; de himmelska härskarorna och de rättfärdigas själar välsignar Gud. Herrens själv har sagt: ”Vid midnatt hördes ett rop: Brudgummen är här, kom ut och möt honom!” (Matt 25:6). I gryningen är det åter dags för bön i kyrkorna, ty Herren har sagt: ”Håll er alltså vakna, ni vet inte när husets herre kommer, om det blir på kvällen eller vid midnatt eller i gryningen eller på morgonen” (Mark 13:35). Det betyder att vi alltid skall prisa Gud. Och när en man sover i sin säng skall han be till Gud i sitt hjärta (kanon 27).

Dessa texter gör det tydligt och klart att de äldsta traditionerna för den icke-eukaristiska offentliga bönen inte har något att göra med teorierna om att ”helga tiden”, med *kairos* och *chronos*, med en ”tidens” eller ”historiens” liturgi som skulle vara något annat än den ”eskatologiska” eukaristin. Snarare helgar morgonbönen den nya dagen till Gud, och i aftonbönen vid dagens slut reflekterar vi över dagens passerade timmar i tacksägelse för allt gott de fört med sig och sorg för det onda vi gjort.

Notera den kristallklara enkelhet som präglar den tidiga kyrkans liturgiska teologi sådan den återspeglas i morgon- och aftonbönens grundstruktur och spiritualitet. Som all bön i Gamla och Nya testamentet är de en lovsång till Gud som flödar fram ur den glädjefyllda proklamationen av hans frälsningshandlande: ”Stora ting låter den Mäktige ske med mig, hans namn är heligt!” (Luk 1:49). Här är

den bibliska börens kärna: åminnelse, lovprisning och tacksägelse. Dessa kan sedan leda vidare till en bön om Guds fortsatta omsorger idag. Åminnelse, *anamnesis*, är också hjärtat i alla riter eftersom vi i alla former av firande just firar *något*: med symboler, gestaltningar och texter gör vi det vi firar närvarande på nytt.

I den tidiga liturgiska traditionen är det vi firar den unika händelse som är påskmysteriet i sin helhet: Kristi mysterium och vår frälsning i honom. Detta är dopets innebörd, detta är eukaristins innebörd, detta är också tidegårdens innebörd. Åminnelsen av Kristushändelsen är urkällan för all kristen bön. Vi kan ännu idag se detta återspeglas i det bysantinska officiets *proprium*. I *Åttatonsbokens* veckocykler är alla texter helt och hållet fokuserade på frälsningens påskmysterium. Som ett exempel kan vi ta refrängerna i lördagens vesper, ton 3:

Genom Ditt Kors, o Kristus Frälsare, krossades dödens herravälde och tillintetgjordes djävulens list. Men människosläktet, frälst genom tron, hembär Dig en beständig lovsång.

Herre, genom Din Uppståndelse upplystes allt och Paradiset öppnades åter. Och hela skapelsen, prisande Dig, hembär Dig en beständig lovsång.

Jag prisar Faderns och Sonens kraft; och Den Helige Andes makt lovsjunger jag. Den odelbara, icke skapade Gudomen, Treenigheten av ett och samma väsen, regerar i evigheternas evigheter.

För Ditt ärevördiga Kors falla vi ned, O Kristus, och Din Uppståndelse lovsjunger och prisar vi. Ty genom Dina sår helas vi alla.

Vi lovsjunga Frälsaren, Honom som tog kött genom Jungfrun. Ty för vår skull blev Han korsfäst. Men på tredje dagen uppstod Han, givande oss stor nåd.

Nedstigande förkunnade Kristus glädjebudskapet för dem som var i dödsriket, sägande; Var vid gott mod, ty nu har jag segrat. Jag är Uppståndelsen. Jag skall föra er upp, krossande dödens portar.

Vi som ovärdigt står klädda i Ditt oförgängliga hus, sjunger aftonhymnen, ropande ur djupen: O Kristus, vår Gud, Du som upplyst världen genom Din uppståndelse på tredje dagen, lös Ditt folk ur Dina fienders händer, Du människoälskande.

O Kristus, genom Ditt lidande fördunklades solen och genom Din Uppståndelses ljus upplystes allt. Mottag vår aftonsång, O Du människoälskande!

Herre Din livgivande Uppståndelse har upplyst hela jordens krets och Din egen avbild har återkallats. Därför frigjorda från Adams förbannelse ropa vi: Allsmäktige Herre, ära vare Dig!

Du oföränderlige Gud antog frivilligt lidandet i köttet. Ska-pelsen uthärdade inte att se Dig upphängd på korset utan darrar i ångest och lovsjunger suckande Din långmodighet. Du nedsteg i dödsriket och uppstod på tredje dagen, skänkande världen liv och stor barmhärtighet.

O, Kristus! För att lösa vårt släkte från döden uthärdade Du döden. Uppstånden på tredje dagen lät Du med Dig dem uppstå som bekände Dig som Gud och upplyste världen. Herre, ära vare Dig.³⁰

Det är alltså inte korrekt att betrakta tidegården som i första hand "historisk" snarare än "eskatologisk". Teologiskt är Kristi ankomst en odelbar händelse, även om den kan korsa mänsklighetens historia vid olika tidpunkter. *Eschaton*, historiens fullbordan, har redan skett i Kristus. Gudsrikets dagar, de yttersta tiderna, har redan börjat. I *all* äkta kristen gudstjänst måste tyngdpunkten *alltid* vara detta eskatologiska element. På frälsningshistorien, ja, men förstådd som en odelbar och evigt närvarande realitet: Guds rike i sin fullhet i Kristi påsk.

Därför är tidegården som all annan kristen liturgi en eskatologisk proklamation av den frälsning som vi fått del av i Kristus och en tacksägelse till Gud för denna gåva. I denna ursprungliga betydelse är timmarnas liturgi – ja, all liturgi – bortom tiden. För den kristne

30 Sv. övers. hämtad från ortodoxaktuellt.wordpress.com [2021-05-10].

finns det egentligen inga heliga platser, inga heliga personer och inga heliga tider. Allt är återlöst i Kristus. För den kristne är endast Gud helig – och de som han har skänkt sin helighet, hans heliga, det vill säga hans folk.

När den kristna kalendern och dess proprier senare växte fram, fördes minnesdagar för särskilda händelser in i tidegården. Men vi får inte låta det fördunkla den ursprungliga meningen med den tidigkristna morgon-/aftonbönen. Den var varken en ”historisk åminnelse” eller en ”tidens liturgi” som kan ställas i motsats till den ”eskatologiska” eukaristin ”bortom tiden”. Både morgon- och aftonbönen var och är en lovprisning av en och samma Gud, av en och samma anledning: Kristus.

De kristna hade genom tron den stora glädjen att veta att de levde ett nytt liv i Kristus, ett liv i kärlek tillsammans med alla som delar samma tro. Vad kunde då ha fallit sig mer naturligt för dem som hade möjligheten att samlas i gryningen, än att rikta dagens första tankar mot detta sin frälsnings mysterium och att tacka och lova Gud för det? Och vid dagens slut samlades de på nytt för att be om förlåtelse för dagens felsteg och ännu en gång prisade Gud för hans mäktiga gärningar. På detta sätt förvandlades tidens naturliga rytm till en lovsång inför Gud och en proklamation inför världen om tron på hans frälsning i Kristus.

5. Tidegården firar vårt liv i Kristus

Tidegården helgar alltså livet vid dagens början och dess slut genom att rikta sig till Gud med samma syfte som all liturgi, att i ritens form fira det som vi i varje stund borde ha i sinnet. Det vill säga vårt prästerliga uppdrag att ständigt frambära oss själva, i Kristus, som ett offer av ära och pris till Fadern för hans frälsningsgåva i Kristus.

Utmärkande för den kristna riterna är inte bara dess eskatologiska fullbordande och dess sakramental realism. Den utmärker sig också därigenom att den är ett yttre uttryck för det som finns inuti oss. Frälsningen är en inre realitet som för ett helt sätt att leva med sig. Äkta kristna riter är därför motsatsen till magiska riter som är inrik-

tade på *ting*. De kristna riterna är *personalistiska*: syftet med eukaristin är inte att förvandla bröd och vin utan att förvandla dig och mig. Vår liturgi måste därför uttrycka det förbund som finns i våra hjärtan och vara ett firande av vad vi är. Annars blir den ett tomt skådespel.

Följaktligen innebär liturgi en ständig dialektik mellan firande och liv. Ty om vi inte lever det vi firar, är vår liturgi ett meningslöst uttryck för vad vi *inte* är. Som vi såg i Nya testamentet och särskilt hos Paulus är den sanna kristna gudstjänsten en inre realitet. Den är ett liv där vi frambär oss själva i ett Kristuslikt liv av kärlek och tjänande – kort sagt ett självutgivande liv. Paulus säger till korinthierna att deras eukaristi i själva verket inte är någon eukaristi alls eftersom det kommunionsgemenskaps mysterium – alltså enheten i Kristus – som eukaristin uttrycker inte levdes ut (1 Kor 11:17–34).

Detta mysterium är att ge sig själv till andra som ett offer i lydnad för Faders vilja. Han har i Kristus visat oss att bara det är ett liv värdigt människan. Det är detta Paulus menar när han i Romarbrevet säger: ”Därför ber jag er, bröder, vid Guds barmhärtighet, att fram-bära er själva som ett levande och heligt offer som behagar Gud. *Det skall vara er andliga gudstjänst*” (Rom 12:1).

Naturligtvis finns det i egentlig mening bara ett giltigt offer, och det är Kristi offer. Men hans offer måste fullbordas som Paulus skriver: ”Vad som ännu fattas i Kristi lidanden, det lider jag i mitt eget kött, för hans kropp, som är kyrkan” (Kol 1:24). Det betyder inte att det fanns några brister i Kristi frälsningsoffer. Snarare att det är ofullbordat till dess att hela mänskligheten av fri vilja har trätt in i Kristi offer genom att göra våra liv till en offergåva. Eftersom Kristus har gjort oss till sin kropp är detta offer välbehagligt i Herrens ögon: vårt offer förenas med och förvandlas av hans offer.

Vi frambär detta offer i allt vad vi gör som kristna. Vi frambär det när vår tro tar sig uttryck i barmhärtighet, som Hebréerbrevet skriver: ”Så vill vi genom Kristus ständigt fram-bära lovsång som ett offer till Gud, en frukt från läppar som prisar hans namn. Men glöm inte att göra gott och att dela med er; *sådana offer behagar Gud*” (Hebr 13:15f). Vi frambär också ett liturgiskt offer när vi proklamerar vår tro. I Filipperbrevet talar Paulus om att ”bära fram er tro som ett

offer till Gud” (Fil 2:17). I Romarbrevet 1:9 säger han att han ”tjänar Gud med sin ande när han förkunnar evangeliet om hans son”, och i 15:16 att han ”som Kristi Jesu tempelpräst och i helig tjänst förvaltar Guds evangelium”.

Det är därför vi alla är präster. Själva meningen med våra liv som kristna är att frambära offer. Och allt vi kan frambära är oss själva som ett vittnesbörd om vår tro genom att bekänna den inför andra och leva ut den i kärlek. 1 Petrusbrevet säger: ”Men ni är *ett utvalt släkte, kungar och präster, ett heligt folk, Guds eget folk som skall förkunna hans storverk*. Han har kallat er från mörkret till sitt underbara ljus” (1 Petr 2:9).

Enligt Nya testamentet finns det således ingen åtskillnad mellan liturgi och liv. Vårt kristna liv *är* vår liturgi. Av detta skäl finna det bara två saker där Nya testamentet använder liturgiska och prästerliga termer: (1) för Kristus och hans offer, (2) för oss alla och vårt frambärande av våra liv som ett offer. För den kristne är alltså gudstjänst, offer och liturgi detsamma som ett liv i tro och kärlek – det vill säga att överlämna sig åt Gud och att tjäna sina medmänniskor. Tro och barmhärtighet är i praktiken ett och detsamma. Ty genom tron kan vi se hur världen är den plats där Guds kärlek är aktivt verksam och given till var och en på ett unikt sätt. Därför kan vi också se varandra som värda att älskas. För en kristen är det omöjligt att säga ja till Gud och nej till människor: ”Om någon säger: ’Jag älskar Gud’ men hatar sin broder, då ljuger han” (1 Joh 4.20). Gudstjänsten är därför inte en del av livet, den är själva livet.

All äkta kristen liturgi firar denna verklighet. Alltså är tidebönerna vid dagens början och slut riter som symboliserar tiden som helhet. Som sådana är de en förkunnelse av vår tro inför världen och utgör en del av vårt uppdrag att avge ett vittnesbörd om Kristus och den frälsning som finns i honom. Tidebönerna morgon och kväll är också ett tack- och loffer för denna frälsningens gåva i Kristus. Sist och slutligen utgör de vår prästerliga förbön som Guds folk, där vi ber för våra egen och hela världens nöd.

Den monastiska tidegårdens spiritualitet

I *De apostoliska konstitutionerna* (II, 59) förmanas församlingen, som vi såg i början av denna artikel, att regelbundet delta i morgon- och aftonbönerna liksom i söndagens vigilia och eukaristi. Det sägs uttryckligen att dessa förmaningar inte bara riktar sig till prästerskapet utan i lika hög grad till lekfolket.

Detta ställe är viktigt att läsa som motvikt till en vanlig missuppfattning. I många nutida kyrkliga dokument om tidegården sägs att vissa kategorier eller grupper inom kyrkan har anförtrotts uppgiften att be tidegården i hela kyrkans namn. När präster och diakoner idag vigs enligt den romerska riten uppmanas de att be tidegården för kyrkan. Jag tror att det är viktigt att sätta sådana sentida föreställningar i relation till den tidigare traditionen. Man kan och skall be *för* alla, inklusive kyrkan och hennes behov. Men ingen kan be *i någons ställe*, som fanns det ett slags bönehjul som ständigt snurrar medan världen går sin gilla gång. Vissa kallas att frivilligt förpliktiga sig till ett liv helt ägnat åt gemensam bön, men inte i den meningen att de skulle vara något slags ”officiella bedjare” för andra som då kan se sig själva befriade från det evangeliska budet att be. Den gemensamma börens börda åligger alla.

Många romersk-katolska präster i generationerna efter Andra Vatikanconciliet betraktar den kanoniska lagens bestämmelser om att de skall läsa breviarier som ett utslag av en senare tridentinsk legalism som inte passar vår moderna mentalitet. Sanningen är i själva verket delvis en annan. Privatiseringen av tidegården till en breviarier-bönbok för präster är sannerligen inte något traditionellt. Traditionellt är Timmarnas liturgi något *grupp firar*, inte något *individ läser*. Att tidegårdsbedjandet ytterligare inskränktes och blev till ett dystert kanoniskt obligatorium är en ännu senare utveckling inom den latinska kyrkan. Detta var under en period när hennes liv uttrycktes i ständigt fler kanoniska regleringar. Men det är inte det minsta icke-traditionellt med obligatorisk närvaro vid de stora tidebönerna i katedralen. Det nya är att tänka att *bara* prästerskapet är förpliktigade. I den tidiga kyrkan var det lika mycket prästens frus

eller mormors plikt som det var prästens. Det icke-traditionella är därför inte tidegårdens *förpliktelse* utan dess *klerikalisering*. Som med så mycket annat i kyrkans historia har det som en gång tillhörde hela Guds folk krympt ihop till en prästerlig återstod. Bara lite finns kvar av allt den är tänkt att vara.

Men hur är det med tidegården i klostren? Motsäger inte allt detta vad vi ofta fått höra om syftet med munkarnas och nunnornas förpliktelse att be korbönen? Visst har klosterordnarna anförtröts uppgiften att frambära den officiella kulten i hela kyrkans namn?

Dom Adalbert de Vogüé skriver i sin klassiska kommentar över Benedictus klosterregel om meningen med tidegården, att ingen av de första munkarna hade någon föreställning om att ”göra något i kyrkans namn”.³¹ Denna helt och hållet latinska idé är till största delen resultatet av det urbana klosterväsendet i Väst. Från 400–500-talet blev dessa kloster ansvariga för gudstjänstlivet i de större städerna och kunde exempelvis betjäna de stora basilikorna i Rom. Detta ledde med tiden till *monachus propter chorum*-ideologin i Cluny och fördes vidare till den moderna tidens benediktinska förnyelselitteratur. Ett exempel är detta citat ur Delattes kommentar från 1913 till Benedictus regel:

Det som utmärker en benediktins liv och utgör hans rätta arbete, hans livslott, hans uppdrag, är liturgin. Han avlägger sina löften för att i kyrkan utgöra ett lovprisningens brödraskap, för att vara en av dem som ärar Gud i enlighet med de former som Kyrkan instiftat, hon som vet hur man skall ära Gud . . .³²

Men de första munkarna hade ingen sådan ”liturgisk mystik”. Den har mer att göra med 1800-talets nygotiska förnyelse med sina rötter i romantiken än med kyrkofäderna. Betydelsen av ordet ”munk” står i kontrast till sådana distinktioner. För de tidiga munkarna var hela livet en ständigt pågående bön utan indelningar i ”liturgisk bön”

³¹ de Vogüé 1980, s. 139.

³² Cit. *ibid*, s. 134.

respektive andra typer av bön och arbete. Den enda regeln var att låta det andliga livet ha första prioritet. Den monastiska rörelsen började under andra halvan av 200-talet. Ordet munk kommer av grekiska *monachos*, ”ensam”, efter *monos*, ”en”. Men den ursprungliga betydelsen av *monachos* är inte att bo ensam utan att leva utan hustru. Motivet är att ha ett ”odelat” hjärta: ”Visa mig, Herre, din väg, så att jag kan vandra i din sanning. Lär mig att *helhjärtat* vörda ditt namn. Jag vill tacka dig, Herre, min Gud, av *allt mitt hjärta* . . .” (Psalt 86:11–13).

Enligt 1 Korinthierbrevet 7:34 är en gift person ”kluven” (*memeristai*) av omsorgerna om familjen. Munken däremot är helt och hållet hängiven i Guds tjänst, ”okluven” och utan något annat syfte eller mål i livet.³³ Att ha ett odelat sinne är utmärkande för munken, och målet för denna ensidiga existens var livet med Gud, ett liv i ständig bön. Munkarna bad därför medan de arbetade och arbetade medan de bad. Var de än befann sig – refektoriet, kyrkan, verkstaden, cellen – låg skillnaderna bara på ytan. Vad de ytterst sökte var det som andliga vägledare idag kallar för ”ett bönens tillstånd”. Det vill säga ett sorts andlig fullkomning som var välbekant för hesychasterna i den bysantinska traditionen. Ett tillstånd där varje andetag och hela ens existens är en oupphörlig bön som inte fragmenteras och blir till olika på varandra följande handlingar eller störs av yttre aktiviteter.

Nödvändiga aktiviteter som att äta tvingade munken att avbryta recitationen av psaltaren och sina prostrationer, men han avbröt *aldrig* sitt *bedjande*. Munkarnas regel hade alltså inte som sitt syfte, som den har kommit att få idag, att fastställa ett *minimum* av bönetimmar och låta de övriga timmarna ägnas åt annat. Istället var syftet att fastställa ett *maximum* av tid som motvilligt ägnas åt sådana oundvikligheter som sömn och ägna resten av tiden åt bön. Gud är allt och kräver inte en del av vår tid utan all. En *monachos* var den som levde utan distraktioner med ett enkelspårigt sinne, endast riktat mot Gud.

33 Guillaumont 1979.

Ja, i viss mening kan man säga att de tidiga anakoreterna³⁴ levde liturgin snarare än att fira den. Livet verkar ha ersatt liturgin utom på söndagarna som de firade på samma sätt som alla andra kristna. Resten av tiden var deras hela liv en levande bön. Det är först senare som den monastiska tidebönen avskiljs från resten av livet och blir en ”förpliktelse”, ett *pensum* att ta sig igenom närhelst på dagen det var möjligt.

Till den senare utvecklingen hör också föreställningen om att den monastiska tidegården är en ”offentlig kulthandling”. Det är som Vogüé påpekar tydligt att ursprungligen var reciterandet av psaltarsalmerna ett Guds ord till oss.³⁵ Munkens psalmer var inte lovsånger ur kyrkans mun, som i katedralernas tidegård, utan ett Guds ord att meditera över och ge ett gensvar på. Först senare kom bruket av psaltaren i klostren att betraktas som kyrkans bön till Gud, vårt budskap till honom, och alltså närma sig katedralstidegårdens morgon- och aftonbön. Vi ser detta skifte redan i den förbenediktinska *Mästarens regel* (nr 47). Naturligtvis utesluter inte de båda tankefigurerna varandra, eftersom Gud blir ärad av oss i liturgin – men bara i den mån vi helgas av hans nåd. Ty vårt förhärligande av honom är hans gåva till oss, inte vår till honom. Men detta skifte i betoning är ändå värt att notera, eftersom det leder till en kultisk förståelse av det monastiska psaltarbruket som helt enkelt inte finns i monastiska texter från sent 300-tal eller tidigt 400-tal. De tidigaste monastiska bönetraditionen var ett uttryck för en annan spiritualitet än katedralstidegårdens. Hela det cenobitiska³⁶ livet var en gemenskap, och därmed också en bödens gemenskap. Men de tidiga cenobiterna föreställde sig över huvud taget inte att de deltog i kyrkans ”officiella” bön.

Ursprungligen fanns alltså en viss åtskillnad i inriktningen på

34 Anakoret är en munk som lever ensam som eremit. Av grekiska *anachorein*, ”dra sig tillbaka”. Övers. anm.

35 de Vogüé 1980, s. 139–149. Se även kap. 4 i Taft 1993 för referenser och källor.

36 Cenobitiska munkar lever i gemenskap i ett kloster. Av grekiska *koinos*, ”gemensam”, och *bios*, ”liv”. Övers. anm.

de båda tidegärdsspiritualiteterna. Med tiden flöt de dock samman i den urbana monastiska traditionen. Idag är det därför legitimt, tror jag, att hävda att skillnaderna handlar mer om stil än om substans, mer om tidegärdens struktur och syfte än om dess teologi. Alla kristna och inte bara munkar är kallade att vara en levande bön. Och en långvarig tradition har också lärt munkarna att deras lovsång till Gud är en del av kyrkans offentliga *leitourgia*. Genom sin kallelse har de fått privilegiet att oftare än andra ge symboliskt uttryck för det som, idealt sett, borde vara rytmen i varje kristet liv: en oavbruten gemenskap med den levande Gud och med varandra i honom.

Denna teologi för den monastiska tidegården kommer till uttryck i förordet till *Thesaurus liturgiae horarum monasticae*, utgiven 1976 av de benediktinska klostrens konfederation. Som Irénée Hausherr har visat är ”*Dei*” i *Opus Dei* både ett objektivt och ett subjektivt genitiv: ett Guds verk i oss innan vi gör något som gensvar på hans kallelse.³⁷ Därmed är munkens bön en *kontemplativ lovsång*. Den monastiska tidegården upprepar i åminnelsens form ständigt skälet till att vi skall priså Gud, och munken mediterar över det och ärar honom för det. Som Marias *Magnificat* formulerar det med ord som vi redan använt för att summera hela dynamiken i den liturgiska åminnelsen och lovsången: ”Stora ting låter den Måktige ske med mig, hans namn är heligt!”

Tidegården som kyrkans böneskola

Det sägs att tidegården är överlägsen andra böneformer därför att den är godkänd av kyrkan, och det är helt sant. Som kyrkans bön är det Kristi egen bön: hela Kristus, huvudet och lemmarna. Detta faktum gör att vår bön får en transformativ kraft den inte skulle haft om vi bett själva. Ty det är i den gemensamma bönen kyrkan i tydligaste och fullaste mån är kyrka: ”... gör allting tillsammans: en bön, en åkallan, ett sinne, ett hopp i kärlek, i fläckfri glädje. ... Slut er samman som till ett enda Guds tempel, som till ett enda altare,

³⁷ Hausherr 1975.

till Jesus Kristus, den ende”, förmanar Ignatius av Antiochia i brevet till magnesierna (nr 6).³⁸

Men detta är inget svar på frågan varför kyrkan har välsignat *just denna* böneform att vara hennes dagliga bön *par excellence*. Tvivelsutan kan man finna många argument för att tidegårdens överlägsenhet men för mig finns det tre med särskild tyngd: tidegården är en traditionell, biblisk och objektiv bön.

1. Traditionell

Det behövs ingen större argumentation för denna första förtjänst eftersom vi redan sett många bevis för den. Tidegården är traditionell – och med det menar jag inte ”konservativ” eller ”traditionalistisk”. Traditionell betyder att tidegården består tidens prövningar i alla de kristenhetens olika kyrkor som seriöst kan hävda sig stå i en liturgisk tradition från äldsta tid. Det är en böneform som är gemensam för romerska katoliker, östligt och orientaliskt ortodoxa, anglikaner, lutheraner och andra, i en eller annan form, från de första århundradena och fram till idag. Det är en respektingivande väg som vindlar genom århundradena, och kyrkan kan inte ignorera den om hon skall vara trogen sitt arv.

2. Biblisk

Viktigare är att detta bönemönster går tillbaka på Nya testamentet självt, även om tidegården växte fram och gradvis utvecklades under de första kristna århundradena. När den första kristna gemenskapen var församlad till bön mindes de Guds mäktiga gärningar och ärade honom för dem. De bad särskilt för att hans vilja skall fullbordas (Kol 1:13f, 4:2, Fil 1:3–11). De förpliktigade sig på nytt till förbundet med Gud i Kristus. De bad ”marana-tha” och ”tillkomme ditt rike” och för tidens fullbordan. Alla dessa element är ännu idag en del av tidegården.

³⁸ *De apostoliska fäderna* [1992], s. 92.

3. *Objektiv*

Det sista karaktäristikum som skall nämnas, objektivitet, är egentligen ett resultat av de båda förstnämnda. Det kristna livets mål är att föras allt längre in i Kristi mysterium, han som är den nye Adam: paradigmet för den återskapade mänskligheten. Som en åminnelse av detta mysterium är tidegården ett verkligt och verksamt möte med Fadern genom Jesus i Anden, så länge som våra hjärtan är öppna för att ge ett gensvar i tro. Detta kyrkans tecken på Guds ständigt pågående kallelse ekar genom tiderna i kyrkans riter.

På grund av denna objektivitet är tidegården kyrkans egen böneskola. Den är ett novitiat där hon lär ut sitt urgamla sätt att lovsjunga Gud i Kristus som kyrka: en enda kropp, förenad med sitt huvud och med honom som exempel. Ingen annan böneform är i så hög grad rotad i frälsningshistoriens mysterier. Dag efter dag öppnar de upp sig vartefter kyrkans heliga år fortskrider. Genom detta dagliga intag av Guds ord inte bara talar Gud till oss i sitt ord, och inte bara kontemplerar vi gång på gång frälsningens centrala mysterier. Våra liv samstäms dessutom med denna rytm, och vi mediterar gång på gång över Israels historia, rekapitulerad i Kristus. Denna historia är också berättelsen om vår egen andliga resa. Israels folks marsch över historiens horisont är en metafor för allas vår pilgrimsfärd.

Vidare avtäcks också vårt gensvar på detta profetiska ord i det egna livet. I psalmerna svarar vi Gud med hans egna böner. Detta gör att tidegården fokuserar på det väsentliga och inte det perifera. Genom att dess rytm bestäms av kyrkan och inte våra egna subjektiva tyckanden fungerar tidegårdens som en balanserande faktor. Hur mycket av vår bön skall ägnas åt bot, åt firande, åt ånger, åt lovsång, åt förbön, åt tacksägelse? Svaret finns framför våra ögon i tidegårdens pedagogik. Hur mycket skall ägnas åt att betrakta Herrens moder, åt fasta, hur mycket uppmärksamhet skall helgonen få och hur mycket Jesu jordiska liv? Tidegården med kyrkoåret och dess fester vet svaret.

Detta ger en balanserad och objektiv förståelse av kyrkans bön och är ett väl beprövat botemedel mot ensidigheter och överdrifter. En

renodlat subjektiv fromhet betonar däremot bara det som tilltalar den enskilde vid ett visst givet ögonblick – och detta ofta av allt annat än goda skäl. Den heliga Gertrud bad: *ut devotio ipsius concordet cum officiis ecclesiae*, ”att min fromhet skulle överensstämma med kyrkans gudstjänstordningar”. Det är en säker indikator på att man befinner sig på rätt väg. Den objektiva kyrkliga spiritualiteten är inte bara präglad av bot, inte bara eukaristisk eller mariansk eller passionsorienterad. Den är inte bara *kristologisk* och inte heller bara *trinitarisk*. Den utgör en balanserad syntes av allt detta.

Naturligtvis vore det ”ecklesiolatri” om man försökte låsas som att kyrkan alltid lyckats med denna balansgång. Också hon lever i historien. Men baserat på det jag vet om privata försök till liturgiska reformer – i historia och nutid – så föredrar jag Kristi kyrkas inkonsekvenser före enskilda individers tycke och smak. De förstnämnda har försteg genom att de är gemensamma, och det är vad liturgin handlar om. Och om de sistnämnda har rätt kommer kyrkan förr eller senare att se det.

Alltså är bön i enlighet med kyrkans gemensamma tidegård en börens skola. Ständigt på nytt dras vi där ut ur den småborgerliga sentimentalitet och inåtvända egoism som kan finnas i vår ”privata” fromhet. Vi dras istället med obeveklig kraft in i de objektiva värden som präglar ett liv i enlighet med det mysterium som är Kristus själv. Det Benedictus säger i Prologen till sin *Regel* om klostret som ”en skola i Herrens tjänst” kan i lika hög grad sägas om tidegården, ty Prologen är inte något annat än en meditation över bibelverser och psaltarpsalmer som dag och natt genljuder i tidebönen. Biskop Niceta av Remesiana (d. 414) skriver något liknande när han diskuterar värdet av vigilier i sin traktat *Om Guds tjänares vigilier* (nr 8):

Jag måste nu ta upp nästa punkt, såsom jag lovade, och säga något om deras nytta – även om det är något som man bättre lär sig genom erfarenhet än genom ord. Det tycks som att vi själva måste ”smaka”, som Skriften säger, ”Herrens godhet” (Ps 34:9). Bara den som har smakat förstår och känner hur stor börda som lyfts av oss och vilken tröghet som övervinns när vi vakar, vilket

ljus som genomströmmar själen när vi vakar och beder, vilken nåd och gudomlig närvaro som fyller varje lem med glädje. När vi vakar fördrivs all rädsla och föds tron, köttet mister sin makt, lasterna försvagas och dygderna stärks, oförståndigheten förvin- ner och klokheten kommer i dess ställe, sinnet skärps, felaktig- heter mildras och Djävulen – all synds anstiftare – tillfogas skada genom Andens svärd. Finns det något vi skulle behöva bättre än sådana framsteg? Någon vinst som vore större? Något som skulle kunna vara ljuvare än denna glädje eller mer välsignat än denna lycka? Jag behöver bara återropa Profetens vittnesbörd när han i början av sina psalmer beskriver en lycklig människa och dennes sällhet med denna vers: ”Om han har sin lust i Herrens lag och läser den dag och natt” (Ps 1:2).³⁹

På detta sätt ger tidebönerna oss ett ramverk som formar och ger näring och styrsel åt vår personliga bön; den personliga bönen gör i sin tur tidebönen till något inre och inte bara något yttre, gör den mer personlig och intensiv. För att det mänskliga livet, i alla dess aspekter, ska bära frukt krävs ramverk och långsiktighet. De som får mest gjort är oftast de människor som har ett dagsschema och lever ett någorlunda regelbundet liv. Detsamma gäller för det andliga livet. De som ber vid samma tid varje dag är just de människor som ber varje dag. Utan denna regelbundenhet tycks de andliga tingen allt som oftast att komma bort i virrvarret av världsliga men till synes mer pressande vardagliga åtaganden.

Vidare är tidebönen en källa till tröst och styrka för alla som har en känsla för den mänskliga historien, en känsla för generationernas solidaritet genom århundradena, en känsla för den ofta förbisedda trosartikel som talar om ”de heligas gemenskap”. När vi stiger upp på morgonen och kommer samman för att sjunga Guds lov i den nya dagens gryning, när vi i aftonbönen firar tron på Honom som är världens ljus medan mörkret faller, när vi vakar med änglarna och de himmelska makterna alltmedan världen sover, gör vi – i trohet

³⁹ Niceta of Remesiana [1949], s. 62.

mot budet att ständigt be – detsamma som män och kvinnor gjort alltsedan Jesu tid. I varje tid, i varje land och från alla jordens folk. I hemmets avskildhet, i en öken eller en grotta, i en bondestuga eller ett eremitage, i ett gotisk kor eller ett lantligt kapell, i ett koncentrationsläger eller en missionsstation ute i djungeln. Vid varje klockslag dygnet runt stämmer någon in i kyrkans bön och förenas med den himmelska och jordiska kören genom århundradena i lovsång till den Allsmåktige. I vår narcissistiska och individualistiska tid hör man ofta människor säga att de inte ”får ut något av att gå till kyrkan”. Vad man ”får ut av det” är det ofattbart stora privilegiet att ära Gud den allsmåktige.

Om man ska få ut något av tidebönen i andlig mening så att den blir en böneskola, måste man naturligtvis vara en bedjande människa vars liv är genomdränkt av Skriften. Bibeln är berättelsen om hur Gud aldrig upphör att kalla, dra och samla sitt folk – och om hur detta folks ständigt trilskas. När fäderna och munkarna i den tidiga kyrkan mediterade över denna sig ständigt upprepar historia visste de att *de* var Abraham, *de* var Moses. *De* kallades ut ur Egypten. *De* fick ingå förbundet. *De* visste att ökenvandringen även var *deras* eget livs pilgrimsfärd. De olika skikten i Israel, Kristus, kyrkan, oss själva existerar alltid samtidigt. Och teman som frälsningen, uttåget, öknen, den trogna resten, exilen, det förlovade landet och den heliga staden är alla metaforer i krönikan över vårt eget andliga liv.

Kyrkans gudstjänst kan bara levas till fullo av den vars liv genomträngs av en sådan *lectio divina* av bibeln. Nutida bibelvetenskap intresserar sig med rätta för vilket *Sitz im Leben* som finns för det som återberättas i en biblisk text. Men i kyrkans liv finns det även ett *Sitz im Gottesdienst*, och i det andliga livet finns det alltid ett *Sitz in meinem Leben*. Som Jean Daniélou har sagt:

Den kristna tron har bara ett objekt: Kristi mysterium som död och uppstånden. Men detta unika mysterium existerar i olika underkategorier: det prefigureras i Gamla testamentet, det förverkligas historiskt i Kristis jordiska liv, det innefattas i och bärs av sakramenten, det levs på ett mystiskt vis i själarna,

det förverkligas socialt i kyrkan, det fullbordas eskatologiskt i himmelriket. Alltså har den kristne till sitt förfogande för att kunna uttrycka denna unika verklighet ett brett register med en multidimensionell symbolik. Hela den kristna kulturen består i att greppa kopplingarna mellan bibeln och liturgin, evangeliet och eskatologin, mystiken och liturgin. Tillämpat på Skriften kallas detta exeges, och tillämpat på liturgin kallas det mystagogi. Mystagogin består i det att vi i riterna läser Kristi mysterium och genom att vi kontemplerar den osynliga verkligheten under symbolerna.⁴⁰

Paulus säger att ”alla profetior i skriften står där för att undervisa oss” (Rom 15:4). Men det blir inte till undervisning för oss om vi inte ständigt tar med den bibliska texten in i vår personliga kontemplativa dialog. För att tidegården skall nå sin fulla mening i våra liv, måste vårt psaltarbedjande vara en respons på en sådan *lectio divina* – alltså en verklig *meditatio* i dess ursprungliga betydelse av att sakta gång på gång läsa den uppenbarade texten för att smaka dess djup i relation till oss själva.

På samma sätt som vår *lectio* genomtränger vårt liv med en vision av den mänskliga existensen som är rotad i frälsningshistorien, är psaltarbedjandet i tidegården dess kosmiska och eskatologiska gen-svar. Ty det är i tidegården som vi mer än någon annanstans frammanar visionen av ett frälsat universum som förvandlats till den hymn av kosmisk lovsång framför Lammets tron som vi läser om i Nya testamentets sista kapitel (Upp 19–21):

Sedan hörde jag liksom den starka rösten från en stor skara i himlen: ”Halleluja! Frälsningen och härligheten och makten finns hos vår Gud, ty sanna och rättfärdiga är hans domar . . . Och det kom en röst från tronen som sade: ”Prisa vår Gud, alla hans tjänare, ni som fruktar honom, höga och låga.” Och jag hörde liksom rösten från en stor skara . . . ”Halleluja! Herren,

⁴⁰ Daniélou 1945, s. 17.

vår Gud, allhärskaren, är nu konung. Låt oss vara glada och jubla och ge honom vår hyllning. Ty tiden har kommit för Lammets bröllop, och hans brud har gjort sig redo . . . Och ängeln sade till mig: ”Skriv: Saliga de som är bjudna till Lammets bröllopsmåltid.” . . .

Och jag såg en ny himmel och en ny jord. Ty den första himlen och den första jorden var borta, och havet fanns inte mer. Och jag såg den heliga staden, det nya Jerusalem, komma ner ur himlen, från Gud, redo som en brud som är smyckad för sin man. Och från tronen hörde jag en stark röst som sade: ”Se, Guds tält står bland människorna, och han skall bo ibland dem, och de skall vara hans folk . . . Han skall torka alla tårar från deras ögon. Döden skall inte finnas mer, och ingen sorg och ingen klagan och ingen smärta skall finnas mer. Ty det som en gång var är borta.”

Något tempel såg jag inte i staden, ty Herren Gud, allhärskaren, är dess tempel, han och Lammet. Och staden behövde varken sol eller måne för att få ljus, ty Guds härlighet lyser över den, och Lammet är dess lampa, och folken skall leva i detta ljus. Jordens kungar kommer med all sin härlighet till den staden, och dess portar skall aldrig stängas om dagen – natt blir det inte där. Och allt dyrbart och härligt som folken äger skall föras dit . . .

Och han visade mig en flod med livets vatten, klar som kristall, som rann från Guds och Lammets tron. Mitt på den stora gatan, med floden på ömse sidor, stod livets träd . . . och trädets blad är läkemedel för folken. Och ingen förbannelse skall finnas mer. Guds och Lammets tron skall stå i staden, och hans tjänare skall tjäna honom. De skall se hans ansikte, och de skall bära hans namn på sin panna. Och det skall inte mer bli natt, och ingen behöver längre ljus från någon lampa eller solens ljus, ty Herren Gud skall lysa över dem. Och de skall vara kungar i evigheters evighet.

Detta är vårt slutmål, och liksom andra symboler för det kristna livet ger tidegården oss det ofattbart stora privilegiet att kunna ta emot det nu.

Robert F. Taft, SJ (1932–2018) var amerikansk jesuit och liturgihistoriker. Han var arkimandrit i den unierade ryska katolska kyrkan och under åren 1975–2011 professor vid Päpvlige institutet för orientaliska studier i Rom (*Pontificio Institutio Orientale*). Artikeln utgörs av kap. 21 och 22 i hans stora historik över tidegårdens historia, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, vars andra, reviderade upplaga kom ut 1993. Översättning: Mikael Löwegren.

Källor och litteratur

- Andra Vatikanconciliet och det kristna livets källor: Dogmatisk konstitution om den gudomliga uppenbarelseu Dei Verbum, Konstitution om liturgin Sacrosanctum Concilium*, Uppsala: Katolska bokförlaget, [1987].
- De apostoliska fäderna. Inledning, översättning och förklarings av Olof Andrén och Per Beskow*, Borås: Verbum, [1992].
- Bacht, H., "Agrypnia: Die Motive des Schlafentzugs im frühen Monchtum", Pflug/Eckert/Friesenhahn (eds.) *Bibliothek-Buch-Geschichte: Festschrift für K. Köster*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1977, s. 357–360.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Liv i gemenskap*, Örebro: Libris, nytryck 1993.
- Dix, Dom Gregory, *The shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press, 1945.
- Daniélou, Jean, "Le symbolisme des rites baptismaux", *Dieu vivant* 1 (1945).
- Dubois, Jaques, "Office des heures et messe dans la tradition monastique", *La Maison-Dieu* 135 (1978), s. 622ff.
- Guillaumont, Antoine, "Perspectives actuelles sur les origins du monasticism", id. *Aux origines du monasticism chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1979, s. 218–223.
- Hausherr, Irénée, "Opus Dei", *Monastic Studies* 11 (1975), s. 195ff.
- Hippolytos, *Den apostoliska traditionen. Översatt och kommenterad av Andes Ekenberg*, Uppsala: Katolska bokförlaget, [1994].
- Mateos, Juan, "The Origins of the Divine Office", *Worship* 41 (1967), s. 477–485.
- Niceta of Remesiana *Writings*, New York: The Fathers of the Church Inc., [1949].
- Oesterly, W. O. E. (William Oscar Emil), *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Gloucester: Peter Smith, 1965.
- Pelikan, Jaroslav, *The Light of the World: A Basic Imagery in Early Christian Thought*, New York: Harper & Brothers, 1962.
- Regan, Abbot Patrick "Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration", *Worship* 51 (1977).

- de Reynal, Daniel, *Theologie de la Liturgie des Heures*, Paris: Beauchesne, 1978.
- Searle, Mark "The Journey of Conversion", *Worship* 54 (1980).
- "Liturgy as Metaphor", *Worship* 55 (1981).
- Stanley, David N., *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises*, Chicago: Loyola University Press, 1967.
- Taft, Robert, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, MN, Second Revised Edition 1993.
- "The Frequency of the Eucharist", omtr. i Taft 1997.
- "'Thanksgiving for the Light': Towards a Theology of Vespers", *Diakonia* 13 (1978), s. 27–50. Omtr. i Taft 1997.
- "The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections", *Worship* 55 (1981), s. 14ff.
- *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Rome: Edizioni Orientalia Christiana, Second Revised and Enlarged Edition 1997.
- Turner, Victor, "Ritual, Tribal, Catholic", *Worship* 50 (1976), s. 504–526.
- de Vogüé, Dom Adalbert, *La Règle de s. Benoît VII*, eng. övers. CS 54 (1980), s. 159ff.

Ställa om – och sen?

Pandemins effekter på gudstjänst och församlingsliv i Svenska kyrkan

NINNA EDGARDH

Pandemin som drabbade världen våren 2020 har fått stora konsekvenser för gudstjänstfirandet i Sverige. Det som det första året upplevdes som ett undantagstillstånd blev efter hand en ny normalitet på många håll, utan lokala gudstjänster, med stängda kyrkportar och församlingsliv framför datorn. Frågan infinner sig, om det kommer att finnas ett gudstjänstliv att gå tillbaka till när pandemin är över, och hur det i så fall kommer att se ut. En stor del av förändringarna kan sammanfattas med begreppet digitalisering. Förändringarna pandemiåret 2020 aktualiserar behovet av en ”digital ecklesiologi” menar författarna till rapporten *Svenska kyrkan online: Att ställa om, ställa in eller fortsätta som vanligt under coronapandemin*.¹ Kanske behöver digitaliseringen också sättas in i ett större sammanhang av ecklesiologiska utmaningar.

Det är svårt, för att inte säga omöjligt, att vetenskapligt skildra en förändringsprocess som vi fortfarande, när detta skrivs, står mitt uppe i. Hur kyrkorna i Sverige och internationellt hanterade pandemin kommer att behöva undersökas på många sätt framöver. Det begränsade syftet med denna artikel är att identifiera två utmaningar från det första året av pandemi som rör den allmänna gudstjänsten. Dessa två utmaningar sätter jag i sin tur i relation till två mer långsiktiga förändringsprocesser som rör gudstjänst- och församlingsliv i framför allt Svenska kyrkan. Båda processerna har tydliga ecklesiologiska konsekvenser.

¹ Fransson et al 2021, s. 25.

Den ena förändringsprocessen handlar om den förändring som pågått sedan åtminstone 1960-talet, från enhetlighet och kontroll till mångfald och variation. Genom att pandemin slagit så olika, både geografiskt och i tid, har behovet av lokal anpassning varit stort. Förändringen i riktning mot lokal variation har blivit än mer påtaglig. Ecklesiologiskt berör det frågan om den kristna kyrkan som på en gång lokal och global. Den andra förändringsprocessen handlar om kyrkan som social och fysisk kropp. Sedan 1960-talet och framåt har den kroppsliga gestaltningen av gudstjänster i Svenska kyrkan fått en renässans, som märkts i allt från ökat bruk av ljusständning och rökelse, till införande av dans och processioner i kyrkorummet. Förändringarna kan betraktas som en motreaktion mot ett kroppsligt förflyktigande, inte minst i luthersk gudstjänstradition, som forskare från olika discipliner pekat på. Digitaliseringen av gudstjänstlivet under pandemin väcker ecklesiologiska frågor om möjligheten att gestalta kyrka som kropp.

Jag inleder med en översikt över hur pandemin påverkat gudstjänstlivet i Svenska kyrkan från mars 2020 till februari 2021. Sammanfattningen grundar sig på den ovan nämnda rapporten från Svenska kyrkan, kompletterad med min egen läsning av Svenska kyrkans biskopars brev till kyrkoherdar och medarbetare,² samt av ett antal ledare och artiklar från *Kyrkans tidning*. Därefter diskuterar jag de två nämnda utmaningarna i tur och ordning, för att avsluta med en diskussion om på vilket sätt de relaterar till kyrkans förståelse av sig själv och sitt uppdrag.

Gudstjänst i pandemi

När krisen slår till söker sig människor till kyrkan. Den vanan har växt sig stark de senaste årtiondena, vare sig det gällt nationella katastrofer, som när fartyget Estonia sjönk på Östersjön (1994), eller lokala, som vid en allvarlig trafikolycka med många inblandade. Människor samlas, tänder ljus, lyssnar till musik som fångar in och

² De brev jag hänvisar till nämns med datum och avsändare i löpande text och finns förtecknade i källförteckningen.

samlar svåra känslor, finner tröst i ett kaos som formuleras till bön av en präst, som är van att uttrycka sig i situationer där de flesta av oss saknar ord.

När pandemin drabbade Sverige våren 2020 var inget av detta möjligt. Istället uppmanades vi att motstå instinkten att samlas tätt intill varandra inför det okända hotet. Att samlas blev en del av det hotfulla. Det var inte undra på att förvirring uppstod. Den går att avläsa i efterhand i de brev som biskoparna skrev. ”Aldrig hade jag kunnat drömma om att människor skulle uppmanas att inte gå ut på grund av deras ålder och risken att bli sjuk” skriver exempelvis biskop Åke Bonnier i ett brev till Skara stifts kyrkoherdar den 28 mars 2020. Brevet från mars 2020 präglas fortfarande av instinkten att allt, och i synnerhet gudstjänsten, skulle fortgå som vanligt. ”Vi kan ställa in mycket men gudstjänst behöver vi fortsätta med – särskilt i svåra tider!” Så skriver biskop Johan Tyrberg till kyrkoherdarna i Lunds stift den 12 mars 2020. ”Kyrkklockorna i Uppsala stift ska även fortsättningsvis kalla församlingen till söndaglig huvudgudstjänst, även om enskilda inslag i gudstjänsterna kan behöva utformas på ett sätt som församlingen inte är van vid” skriver ärkebiskop Antje Jackelén och biskop Karin Johannesson till diakoner och präster i Uppsala stift den 19 mars. Sakta började dock allvaret sjunka in. Den 29 mars 2020 förbjöds publika samlingar med flera än 50 personer. Biskopsmötet överlade och stod fast vid att gudstjänst fortsatt skulle firas på det sätt som var möjligt.

Enigheten blev dock i praktiken kort. Den 1 april kungjorde biskop Andreas Holmberg sitt beslut att gudstjänster i Stockholms stift skulle upphöra från den 3 april: ”Mitt direktiv till Stockholms stifts alla församlingar är att vi tills vidare inte ska kalla samman till offentliga gudstjänster där människor fysiskt samlas i kyrkorummet vid en bestämd tidpunkt.” Motivet till Holmbergs avvikande beslut var de höga smittalen i Stockholm. I exempelvis Luleå stift var situationen en annan och Åsa Nyström skriver till kyrkoherdarna 2 april att restriktioner kan komma att behövas, om eller när spridningen når stiftet i större omfattning.

Lokala beslut

Snart förankras dock det som efter hand kom att bli biskoparnas gemensamma hållning, nämligen att beslut om gudstjänstlivet måste tas lokalt av kyrkoherden.³ Kyrkoherden har formell beslutanderätt och bedömdes av biskoparna ha bäst kännedom om risker och möjligheter i det lokala sammanhanget. Som biskop Martin Modéus skriver i ett brev till Linköpings stifts kyrkoherdar den 3 april: "... jag ställer mig bakom de beslut ni, utifrån dessa grundprinciper, fattar på lokal nivå. Det kommer att se olika ut, beroende på er lokala situation, och den bedömningen gör ytterst ni kyrkoherdar utifrån myndigheternas beslut."

Besluten kom verkligen att bli väldigt olika, vilket gav handlingsutrymme, men också skapade osäkerhet. Biskop Åke Bonnier i Skara förklarar i ett brev till kyrkoherdarna den 24 april: "Jag har blivit ombedd att vara tydlig men min hållning är att vara tydligt otydlig. Ni kyrkoherdar, tillsammans med Era olika medarbetare vet vad som är klokast." Biskoparna gav församlingarna dispens från plikten att fira huvudgudstjänst enligt handboken varje söndag. Som Sören Dalevi uttryckte det i brev till kyrkoherdarna i Karlstad stift den 2 april: "Nöd bryter lag".

Själv tillbringade jag pandemin i ett pastorat där det fysiska gudstjänstlivet varit helt inställt under pandemiåret 20/21 och nattvard firats endast tillfälligtvis när smittspridningen varit lägre. Kyrkportarna har varit stängda månadsvis i taget. Jag har dock inte behövt resa mer än någon timme för att både kunna fira gudstjänst och ta emot nattvard. Sannolikt beror inte dessa skillnader på att smittorisken varierar mellan landsortspastoraten i fråga, utan på andra faktorer. Både kyrkoherdar och biskopar är individer, med olika sätt att se på risker och möjligheter. De är också präglade av skiftande kyrkliga traditioner, som lägger vikt vid olika aspekter av kyrkans grundläggande uppdrag.

Trots variationer i det praktiska genomförandet präglas breven från biskoparna tydligt av attityden att gudstjänst fortsatt ska firas på

³ Biskopsmötet, 31 mars 2020, §59.

det sätt det är möjligt. Om inte annat ska ändå kyrkklockorna ringa vid gudstjänsttid. ”Så även om få eller ingen kommer och även om situationen förvärras så att vi måste låsa våra kyrkportar, så fortsätter vi att ringa i våra kyrkklockor, tända våra ljus och be för vår bygd, för vårt land och folk och vår värld. Detta är, liksom en enkel andaktsstund i hemmet, också en kyrkans gudstjänst”, skriver biskop Eva Nordung Byström till präster och diakoner i Härnösands stift den 3 april 2020. Grundprincipen att fortsätta fira gudstjänst på de sätt som går var också en grundpelare i det enda gemensamma uttalande som biskopsmötet (när detta skrivs) gjort under pandemin, nämligen i samband med nya och hårdare myndighetsrestriktioner från den 24 november 2020.⁴

I januari 2020 hade biskopsmötet publicerat ett biskopsbrev om nattvarden, som snabbt kom att väcka debatt eftersom det försökte peka ut en gemensam riktning också i frågor där stiftet och församlingarna haft olika bruk, till exempel i fråga om koncelebration och hanteringen av överblivna gåvor vid måltiden.⁵ I pandemins inledningsskede spreds ett ej undertecknat dokument från biskopsmötet med pastorala råd, som förefaller avsedda att förtydliga biskopsbrevet på några aktuella punkter. Exempelvis finns en proaktiv formulering om att ”nattvard på avstånd är inte något vi bör tillämpa”. Inom vissa kyrkliga traditioner hade digital nattvard börjat firas, men biskoparna argumenterar mot detta med hänvisning till ”dels sambandet mellan ord och element, dels att nattvardshandlingen är en gemenskapshandling”.⁶ Argumentet utvecklas inte vidare. Varför ord och element inte kan höra samman utan att fysiskt vara i samma rum, eller varför en gemenskapshandling inte kan äga rum online, framgår exempelvis inte.

Under våren 2020 kom gemensamma råd från biskoparna för firande av dop, vigsel och begravning, liksom en ordning för en

4 Uttalande från Svenska kyrkans biskopsmöte 16 november 2020 (Uppdaterat 24 november).

5 Biskopsmötet 2020.

6 ”När vi inte kan fira nattvard under coronakrisen”, underlag mottaget i biskopsmötet 7 april 2020.

enkel minnesgudstjänst, till hjälp i situationer när anhöriga inte har möjlighet att fullt ut delta i begravningsgudstjänster.⁷ För den allmänna gudstjänsten har dock inga motsvarande gemensamma råd givits, vilket sannolikt hör samman med att beslut om den söndagliga gudstjänsten överlämnats till kyrkoherdarna. Vissa biskopar har understrukit *att* nattvard bör firas och *hur* det kan ske. I andra stift har även sådana beslut lämnats helt till kyrkoherdarna. Ett motiv har varit att vissa stift omfattar flera regioner, med sinsemellan varierande smittspridning och åtföljande restriktioner.

Samtidigt antyder en rundfråga som *Kyrkans tidning* gjorde i januari 2021 mer principiella variationer i biskoparnas hållning till gudstjänst- och nattvardsfirande under pandemin. De flesta biskopar avstår från att svara på hur de rekommenderar församlingarna att göra, utan nöjer sig med att konstatera att praxis varierar. Andra, som Johan Tyrberg och Åke Bonnier, understryker att det går att fira nattvard på ett säkert sätt. Mer principiella skillnader lyser igenom, när exempelvis Martin Modéus understryker att nattvard ska firas i församlingens mitt, vilket han under rådande omständigheter inte ser som möjligt, medan Mikael Mogren med hänvisning till femte budet säger att smittspridning till varje pris ska förhindras och att han (sic) i nuläget pausar att fira mässa. Skillnaderna i praxis förefaller på detta sätt både relaterade till smittspridning och kyrkosyn. Stora skillnader märks också i biskoparnas syn på förinspelade respektive direktsända gudstjänster.⁸

Streck i statistiken

Konsekvenserna av pandemin märks i kyrkostatistiken, eller snarare i avsaknaden därav, för året 2020. Svenska kyrkan har fört detaljerad statistik över församlingarnas gudstjänstfirande, uppdelad på

⁷ "Biskoparnas råd till kyrkoherdar om Svenska kyrkans ansvar för begravning", 19 mars 2020, "Råd vid dop, vigsel och begravning", biskopsmötet 2 april 2020, §63, samt "Minnesgudstjänst efter begravningsgudstjänst eller gravsättning", biskopsmötet 5 maj 2020.

⁸ Söderberg 2021.

gudstjänstformer, ända sedan 1970-talet. Statistikinsamlingen har överlevt skiftet mellan tre olika kyrkohandböcker och ett stort antal försöksordningar, däremot bröt systemet samman under pandemin och för år 2020 noteras endast ”ingen uppgift”.⁹ Det visade sig helt enkelt omöjligt att föra statistik över den mångfald varianter pandemin gett upphov till, av inställda gudstjänster, liksom omställda varianter, som inte alls reglerats uppifrån efter fastställda mallar, utan improviserats fram av präster och andra anställda utifrån lokala möjligheter och behov.

Till variationsrikedomen bidrog i hög grad digitaliseringen. Den ovan nämnda rapporten *Svenska kyrkan online* bygger på enkäter till de 545 kyrkoherdarna i Svenska kyrkan, som sänts ut i två omgångar.¹⁰ Nästan alla (99 procent) har varit tvungna att på något sätt anpassa sin verksamhet till pandemins verklighet. Åtta av tio församlingar har också ställt in någon verksamhet. De gudstjänster som oftast ställts in är andakter på äldreboenden. Därtill har dop, vigslar, konfirmationsgudstjänster och även i viss mån begravningar, skjutits upp.¹¹

Åtta av tio församlingar har ”ställt om” verksamheter, i anslutning till det motto som Svenska kyrkan gick ut med redan tidigt under pandemin: ”Vi ställer inte in, vi ställer om.” Tre av tio församlingar uppger att de flyttat huvudgudstjänster utomhus. I viss mån har även gudstjänster i anslutning till dop och begravningar genomförts utomhus. Fler än åtta av tio församlingar digitaliserade någon del av sin verksamhet, och framför allt då gudstjänster, under perioden mars till juni 2020. Det var avsevärt fler stadsförsamlingar än landsbygdsförsamlingar som gjorde så, men även bland landsbygdsförsamlingarna var det nära åtta av tio som valde ett digitalt alternativ någon gång mellan mars och juni. Sju av tio församlingar valde en digital lösning för gudstjänstlivet minst en gång per vecka

⁹ Se svenskakyrkan.se/statistik.

¹⁰ Fransson et al 2021.

¹¹ Fransson et al 2021, s. 30.

under perioden mars till och med juni 2020.¹² Detta ska jämföras med att bara en av tio församlingar hade erfarenhet av digital gudstjänst innan pandemin bröt ut.

I början av hösten 2020 gick smittspridningen ner och många församlingar återgick till att fira gudstjänst lokalt, ibland kompletterat med någon form av digital gudstjänst. Av de församlingar som under början av hösten firade gudstjänst digitalt ställde nästan hälften in nattvardsfirandet helt. Bland övriga församlingar hade en dryg tredjedel valt att ställa in nattvarden. När rapportförfattarna ska redovisa detaljer kring detta visar sig en del av de problem som fick systemet för bokföring av gudstjänstfirandet att bryta ihop under året. Sätten att ställa om var helt enkelt så många så inte heller enkätsvaren gav en tillförlitlig bild.

Undersökningen av höstens gudstjänstfirande visade ändå att så gott som alla församlingar gjort någon anpassning i sitt nattvardsfirande på grund av pandemin. Bland de alternativ som prövats identifierar enkäten bara några större grupper, som att dela bröd och vin genom intinktion i den lokalt firade gudstjänsten, samtidigt som en gudstjänst firats digitalt, att dela nattvarden i endast brödets gestalt, att använda särkalkar, att ge möjlighet för enskild välsignelse eller att helt ställa in nattvardsfirandet. I praktiken kunde dock var och en av dessa praktiker rymma ganska stor variation i genomförandet. Att helt ställa in förekom i cirka 45 procent av de församlingar som firade digitalt och i 35 procent av de som endast firade lokalt.¹³

För 2021 konstrueras nu system för att mäta visningar av digitala gudstjänster, som kan föras in i statistikdatabasen. Dessa siffror kommer att bli intressanta, eftersom de möjligen kan belägga en tendens som det börjat talas om, nämligen att de digitala gudstjänsterna beskådas av avsevärt fler än de som brukar delta i lokalt firade gudstjänster. Samma tendens märks på Svenska kyrkans nationella konton på sociala medier julen 2020. Digitaliserade julkonserter nådde långt fler och därmed också andra grupper än de lokala arran-

¹² Fransson et al 2021, s. 31-34.

¹³ Fransson et al 2021, s. 35-36.

gemangen skulle gjort. Totalt ägde mer än en halv miljon visningar rum under julhelgerna. De mest visade var ”Singalong i advent” från Umeå stads kyrka, med över hundratusen visningar, och ”Ljus i mörkret – julkonsert” från Turinge-Taxinge församling, med närmare sjuttiotusen visningar.¹⁴

Mycket mer skulle finnas att säga om gudstjänstlivet i Svenska kyrkan under pandemiåret 2020. Men denna sammanfattning får räcka som bakgrund till de två frågeställningar jag vill diskutera, nämligen pandemins konsekvenser för möjligheten till enhetlighet och igenkänning i gudstjänstlivet, liksom för den kroppsliga gestaltningen av gudstjänstlivet.

En kyrka – många gudstjänstformer

År 2010 gav jag ut en bok om förändringarna i gudstjänstlivet i Svenska kyrkan från 1968 till 2008.¹⁵ Boken avsåg att teckna en bakgrundsbild inför den översyn av kyrkohandboken som Svenska kyrkan stod inför. Den mest generella slutsats jag kunde dra av förändringarna var den ökade variationen i sätten att fira gudstjänst. År 1968 firades fortfarande en på många sätt likartad gudstjänst varje söndag över hela landet. För att påbörja ett förändringsarbete krävdes till och med en lagändring. Vid periodens slut firades gudstjänst i hundratals olika former, på olika dagar och tider. Denna växande mångfald oroade biskopar och kyrkostyrelse. Direktiven för översynsarbetet i dess första skede uppmuntrade till reflektion över grundläggande frågor som:

- vad det är att fira gudstjänst som återspeglar Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära i en tid präglad av lokal gestaltning och stor alternativrikedom.
- vad det är att i den situationen fastställa en gemensam kyrkohandbok.

¹⁴ ”Publissuccé för kyrkans digitala julkonserter”, *Kyrkans tidning*, 28 januari 2021.

¹⁵ Edgardh 2010.

- vad det är att säkerställa ett igenkännande från söndag till söndag i den lokala församlingen och geografiskt över landet från kyrka till kyrka.¹⁶

Endast femton år senare – och inte minst i ljuset av förändringarna under pandemin – framstår dessa frågor som än mer aktuella, om de inte snarare ska betraktas som passerade. Igenkänning från söndag till söndag och geografiskt över landet förefaller utopiskt i ljuset av den mångfald som utvecklats år 2020. Är det ens möjligt att i denna situation kontrollera om gudstjänster, på nätet och lokalt, återspeglar kyrkans tro, bekännelse och lära på det sätt direktiven talar om? En ny kyrkohandbok antogs visserligen av kyrkomötet år 2017 och togs i bruk 2018, efter en lång och slitsam process präglad av polarisering och hårda ord, inte minst på sociala medier. Men bara två år efter att boken togs i bruk förefaller det som att även de lägsta ambitionerna i fråga om handboken som sammanhållande kitt har visat sig utsiktslösa. De regionala skillnaderna i smittspridning är en utlösande faktor, men när detta behov satt bollen i rullning blir fältet fritt för varje kyrkoherde och pastorat att forma gudstjänstlivet i hög grad efter eget tycke och egna resurser.

”Kan och ska kyrkosamfundets nationella nivå behålla sin roll som sammanhållande faktor i gudstjänstlivet och vilken roll kan gudstjänstböckerna fylla i detta?” frågade jag mig år 2010.¹⁷ När gudstjänsten flyttar över till digitala medier i den omfattning som skett 2020 finns inte längre ens en ambition att gudstjänstböckerna ska reglera gudstjänstlivet. ”Nöd bryter lag”, men när nöden är över, vem vill ha lagen tillbaka och är det ens möjligt att återinföra den?

När jag själv tar del av en förinspelad gudstjänst på midfastosöndagen, där ingen nattvardsliturgi återges, men jag ser bilder på paten och bröd, hör en offertoriepsalm sjungas och ser ett fåtal kommunicerande deltagare som tar emot Kristi kropp av prästen,

¹⁶ Direktiv för 2006 års kyrkohandboksgrupp, Ks 2005/0731 aktbilaga 6.

¹⁷ Edgardh 2010, s. 171.

funderar jag länge över vad jag är med om. Är det en filmisk del-återgivning av en firad mässa? Är det en digital gestaltning av nattvarden? Är det en påminnelse om hur det var när nattvard kunde firas? Eller är det en ”digital nattvardsgudstjänst” och vad exakt innebär i så fall det?

Frågorna aktualiserades i en debatt i *Kyrkans tidning* i början av år 2021. Ledarskribenten Jonas Eek tyckte sig se att allt fler församlingar valde att förinspela gudstjänster, vilka på så sätt tenderade att bli det nya normala. Risken, menade Eek, var att gudstjänsterna härigenom avlägsnade sig än mer från den fysiskt och lokalt firade gudstjänsten i församlingskyrkan. Så länge denna sänds direkt påminns människor om att gudstjänst firas, medan den förinspelade är en ny konstruktion, skapad just för det digitala mediet.¹⁸

Prästen och tidigare TV-producenten Eva Cronsioe var snabbt ute med en replik, där hon argumenterade för att gudstjänster skapade för det digitala mediet, i likhet med de TV-sända gudstjänsterna, har stora fördelar. Idén om direktsänd gudstjänst är en chimär, menade hon, eftersom väldigt få tittar på det som sänds digitalt direkt, men desto fler i efterhand. Kvaliteten på det direktsända blir däremot avsevärt sämre än på det förinspelade.¹⁹

Cronsioe menade att den grundläggande frågan borde vara: ”Vad ska Svenska kyrkan sända ut, för vem och varför?” Frågan är ecklesiologisk. Samtidigt är den bestämd av mediet genom uttrycket ”sända ut”. Det förefaller vara just detta som är haken för dem som vänder sig mot de förinspelade gudstjänsterna. Föreståndaren på Laurentiistiftelsen, Mikael Löwegren, argumenterar mot Cronsioe och hävdar att: ”Det viktigaste med livesänd högmässa är inte att kommunicera.” Löwegren tycker sig i detta se en avgörande skiljelinje i debatten ”... mellan å ena sidan en budskapsorienterad syn på gudstjänsten och å andra sidan en sakramental.”²⁰

Jag är inte säker på att Löwegren har rätt i att Cronsioes håll-

18 Eek 2021.

19 Cronsioe 2021a.

20 Löwegren 2021.

ning måste förstås som budskapsorienterad snarare än sakramental, alldeles bortsett från vilka värderingar orden bär på. Cronsioe understryker att "...riten kräver materialitet och kroppar. Och därtill kroppar som interagerar i ett synkront skeende i ett och samma fysiska rum."²¹ Det är just detta rum, menar hon, som den direktsända gudstjänsten inte kan återskapa. Den förinspelade gudstjänsten kan däremot, precis som en televiserad teaterföreställning, dra in åskådaren i dramat med hjälp av närbilder och variation av bildutsnitt. Det är inte samma sak som att sitta i teatersalongen, men "det är samma innehåll som förmedlas."²²

Vi kan fundera över om detta "innehåll" verkligen behöver betyda budskap. Liknelsen med teaterföreställningen antyder snarare drama än budskap, som jag förstår Cronsioe. Gudstjänst skiljer sig visserligen från de flesta former av teater, genom att deltagarna är med och gestaltar skeendet i en gudstjänst. Deltagarna är inte publik. Men det förefaller mig tydligt att Cronsioe vill något mer än att förmedla ett budskap, kanske snarare förmedla en upplevelse? Kanske handlar då skiljelinjen snarare om sakramental syn och upplevelseinriktad?

En ytterligare skiljelinje tycks handla om vem gudstjänst är till för. Eek och Löwegren månar i första hand om den regelbundet gudstjänstfirande församlingens behov av fortsatt igenkänning, som de menar bättre tillgodoses av direktsända gudstjänster från församlingskyrkan. Cronsioe å andra sidan lutar sig mot sin dubbla professionella erfarenhet när hon hävdar att en förinspelad gudstjänst har bättre förutsättningar att nå såväl gudstjänstvana som vagt sökande, som inte på länge besökt sin församlingskyrka. Detta åstadkoms genom att inspelningen "gör bruk av bildmediets förutsättningar" på ett sätt som gör att det som utspelas kan "gå genom rutan."²³ Förinspelade gudstjänster tycks erbjuda en bredare krets en upplevelse av gudstjänst, som Cronsioe värnar om.

²¹ Cronsioe 2021b.

²² Cronsioe 2021b.

²³ Cronsioe 2021a.

Att digitala gudstjänster når ut brett förefaller ha stöd av statistiken. Däremot är frågan vad en ökad andel ”TV-gudstjänster” betyder för församlingsbygge och lokalt gudstjänstliv på längre sikt. Därmed närmar vi oss också det andra problemområde jag vill aktualisera, som har med kroppslighet att göra.

Kroppen i bildrutan

Diskussionen om gudstjänst via sociala medier får mig att tänka på den digitaliserade ritual som samlar stora delar av svenska folket på julafton. Jag tänker förstås på Kalle Ankas jul och särskilt på avsnittet, från en film skapad redan 1947, som handlar om hur Kalle försöker erövra djungeln som fotograf. Han ställer in siktet och måttar med händerna den fyrkant som han vill pressa in motivet i. Men djungeln, representerad av en kraftfull hackspettsliknande fågel, gör kreativt motstånd. Kalle försöker på alla sätt få djungeln att ställa upp på hans villkor, inklusive desperata försök att spränga fågeln i luften och hamra ned den i marken. Men faktum kvarstår. Djungeln låter sig inte enkelt förvandlas till ett platt bildmotiv i kolonistatörens bildalbum. Fågeln uppstår ständigt på nytt. År 2021 är vi allt fler som ställer oss frågan hur länge naturen ska orka återuppstå, i förhållande till människans kolonisering. Samtidigt erövrar kameran med digitaliseringens hjälp allt större områden och ställs också i naturens tjänst. Vad vore Greta Thunberg utan sociala medier?

Kanske är det i detta sammanhang vi också ska sätta in diskussionen om digitalisering av gudstjänst. Låter den sig infångas av de nya medierna? Vad som är av vitalt värde, riskerar att gå förlorat? Vad finns att vinna, för en kyrka som vill gå i Greta Thunbergs spår och använda tekniken för ett syfte som är större? Religion och digitalisering har blivit ett växande forskningsämne, inte minst med hjälp av pionjärer som kommunikationsforskaren Heidi M. Campbell.²⁴ Campbell har en i grunden positiv hållning, men ställer viktiga frå-

²⁴ Campbell 2010; Campbell 2013; Campbell 2020a; Campbell 2020b.

gor bland annat om auktoritet, som anknyter till dem jag väckt ovan. Under senare år har hon fått sällskap av teologer som Deanna A. Thompson.²⁵ Hon jämför konsekvenserna av digitaliseringen med tryckpressens betydelse för reformationstiden och argumenterar för att Kristi kropp alltid har varit en ”virtual body” på så sätt att den utsträckts över både tid och rum.²⁶

Liturgihistorikern Teresa Berger har också hon under en längre tid intresserat sig för hur kyrka och gudstjänst gestaltas virtuellt, ibland med hjälp av avatarer i alternativa världar.²⁷ I Sverige har prästen och doktoranden vid EHS, Frida Mannerfelt, specialiserat sig på digital gudstjänst och kunde därmed i pandemins inledningsskede bidra med en klagörande artikel kring olika möjliga förhållningssätt till att fira nattvard online, en fråga som under året aktualiserats framför allt i rörelser som Hillsong.²⁸

Gudstjänst i hemmet

De nämnda forskarna har alla en i grunden positiv, men inte okritisk, hållning till gudstjänst via digitala medier. Samtidigt finns det också ett tydligt teologiskt motstånd mot tanken att gudstjänstlivet, ens under en situation av pandemi, skulle kunna flytta online. Den främste företrädaren för denna linje är den i Sverige välkände amerikanske lutherske liturgiteologen Gordon W. Lathrop. Något förvånande, för att vara en person som vigt sitt liv åt att utveckla en teologi med gudstjänstfirande som kyrkans och det kristna livets absoluta centrum, har han starkt argumenterat för att upphöra med allmänt gudstjänstfirande under pandemin.²⁹ För Lathrop är dock digitala gudstjänster inte ett alternativ. Istället har han tillsammans med sin hustru, teologen Gail Ramshaw, försett ELCA:s (Evangelical Lutheran Church in America) hemsida med nyskrivna

²⁵ Thompson 2016.

²⁶ Thompson 2019, s. 132.

²⁷ Berger 2017.

²⁸ Mannerfelt 2020.

²⁹ Lathrop 2020.

böner och reflektioner för gudstjänst i hemmet varje vecka under kyrkoåret.³⁰

För Lathrop är församlingen, "the assembly", det avgörande argumentet. Församlingen har i hans teologi en närmast sakramental prägel. Församlingen, i biblisk mening, är en grupp som samlas lokalt, samtalar, äter tillsammans och utväxlar hälsningar med en kyss. Här finns också roten till kyrkobergreppet, *ekklesia*, menar Lathrop. *Ekklesia* syftar i de bibliska texterna på den lokala församlingen, men också på en gemensam identitet mellan lokala församlingar på flera platser. Ytterst kan ordet syfta på alla kristna. Därmed ser Lathrop församlingen som det tydligaste uttrycket för kristen kyrka.³¹

En digitaliserad gudstjänst är inte samma sak som den kristna samlingen till gudstjänst, menar Lathrop, eftersom det inte är en fysisk och lokal samling. Den digitala samlingen kan påminna om den fysiska och vara ett hjälpmedel för att hålla kontakt, men den ersätter inte församling i biblisk mening: "A religion that rejoices that God has come among us in the flesh must not support the idea that pixels on a screen are just as real or even more real than an actual place, nor that the digital "ether" is more spiritual than human beings together bodily."³²

Det Lathrop framför allt vänder sig mot är att digitaliseringen skulle bli ett långsiktigt alternativ till lokalt fysiskt gudstjänstfirande, vilket han menar skulle leda till, eller kanske i USA redan lett till, en slags "church-shopping".³³

En radikalt motsatt uppfattning till digitaliseringen ger liturgi-historikern och katoliken Teresa Berger uttryck för i en bloggpost, skriven i augusti 2020, när det digitala gudstjänstliv hon utövat under året åter ersatts av fysisk närvaro, dock under strikt smittreglering med skyltar om två meters avstånd. Berger hade börjat vänja sig vid att uttrycka sig i dans under den digitala gudstjänstens

30 Blogg ELCA Worship/Worship in the home.

31 Lathrop 2021, s. 131.

32 Lathrop 2021, s. 143.

33 Lathrop 2021, s. 142.

Gloria, vilket hon inte vågar göra åter i tegelkyrkan. Att avvisa digital gudstjänst som okroppslig är en för snabb slutsats menar hon därför. Nåd kan förmedlas i båda formerna av gudstjänst, om än på olika sätt: "Glorifying celebrations in brick-and-mortar sanctuaries and bemoaning digitally-mediated liturgical celebrations is ultimately not convincing, at least not for me."³⁴

Möjligen kan dessa båda liturgiteologiska auktoritetens vitt skilda hållning förklaras av deras position i respektive kyrka, vilket därmed aktualiserar de auktoritetsfrågor Campbell väcker. Lathrop var en huvudaktör i formandet av ELCA:s nuvarande handbok och får utrymme att formulera ELCA:s veckobrev för gudstjänst i hemmet under pandemin, medan Berger som teolog, kvinna och katolik aldrig kan få motsvarande roll i sin egen tradition. Digital gudstjänst ger henne en större frihet för det egna uttrycket, utan att hon därmed behöver lämna sin tradition.

Ersättning, alternativ och komplement

De olika positioner jag refererat hjälper mig att ytterligare något sortera bland möjliga hållningar till den digitala gudstjänst som blivit ett så viktigt inslag i gudstjänstlivet i Svenska kyrkan och även andra traditioner i Sverige under pandemin. Lathrops hållning innebär att den digitala gudstjänsten inte kan vara en *ersättning* för den fysiska (vilket vissa menar). Bergers hållning innebär att den – i en situation av kris då församlingen inte kan samlas fysiskt – ändå kan vara ett *alternativ*, om än på andra villkor. Cronsiöes ovan refererade hållning antyder att den digitala gudstjänsten, rätt utförd, också kan bli ett mer varaktigt *komplement*, med fördelen att den når vidare grupper. Egentligen är detta den teologiskt mest intressanta hållningen, där jämförelsen med reformationen och boktryckarkonsten bäst kommer till sin rätt. På vilket sätt öppnar de digitala medierna nya möjligheter att gestalta *ekkesia*, som varken Pauli brev, Luthers uppspikade teser, de tryckta psalmböckerna

³⁴ Praytelligblog, Teresa Berger, 10 augusti 2020.

på folkets språk, eller de kringresande kolportörernas småskrifter, kunnat åstadkomma?

För att samtalet ska leda vidare tror jag det är bra att lägga diskussionen för och emot digital gudstjänst som *ersättning* åt sidan, för att istället utforska de nya mediernas möjligheter att vara *alternativ*, när traditionella och väl beprövade former inte är möjliga, men också *komplement* vars potential återstår att utforska.

Det framstår som begripligt varför digitalisering för Lathrop inte kan ersätta en fysisk samling, eftersom han byggt hela sin förståelse av gudstjänstens mening på samspelet mellan symboler, som hela tiden bryts mot varandra på ett sätt som öppnar för nya betydelse-djup. Därför var det kanske inte heller konstigt att ordet ”flattening” stod i centrum för samtalet i det forskarnätverk om gudstjänst som jag tillhör, *North American Academy of Liturgy* (NAAL) i början av år 2021. I berättelserna om upplevelser av det gångna årets digitala gudstjänster återkom flera gånger beskrivningar som antydde att något fyllt av luft och ande tömts ut och plattats till av den digitaliserade formen, vilket åter fick mig att tänka på Kalle Anka i djungeln. Deltagare vittnade om saknaden efter en kropp intill min, en själ på bänken framför, ljud som inte är regisserade, rörelser som kommer på impuls. Allt detta hör till den spontana kroppslighet som det digitala mediet har svårt att förmedla, helt enkelt därför att den är långt mer kontrollerad.

Exkarnation – eller kroppens återkomst?

Nu är dock inte digitalisering det enda hotet mot gudstjänstens kroppsliga gestaltning. I själva verket har ett samtal pågått en längre tid om det som den kanadensiske filosofen Charles Taylor kallat en ”exkarnation” av det kyrkliga livet; en rörelse från kropp till huvud, från ritualer och gudstjänster till ett individualiserat andligt liv utan social kropp.³⁵ I Sverige har teologen Ola Sigurdson argumenterat för att teologin förlorat såväl den individuella som den sociala krop-

³⁵ Taylor 2007, s. 613, 771.

pen ur sikte, vilket han menar har att göra med modernitetens skifte i synen på människa och natur. Kroppen har i det moderna projektet blivit ett objekt för våra undersökningar och på så sätt ”något yttre i förhållande till vår subjektivitet som människor”.³⁶ Teologer som Jan Eckerdal och Fredrik Modéus har i sin tur visat hur en viss typ av folkkyrkoteologi understött denna utveckling, genom en brist på församlingstänkande.³⁷ En medeltidshistoriker som Anders Piltz har kompletterat genom att söka rötter längre tillbaka, till reformationstiden, som han menar åstadkom en ”trons avmaterialisering”.³⁸ Det är inte svårt att placera in det gångna årets digitalisering av gudstjänsten i den ovan antydda exkarnatoriska rörelsen. Samtidigt vill jag påminna om att det också finns en motsatt rörelseriktning, ibland sammanfattad som ”kroppens återkomst”. Jan Eckerdal beskriver, med stöd av den brittiska teologen Sarah Coakley, denna återkomst som en längtan efter det konkreta och tydliga, något jordat, som blir desto viktigare i en tid då de starka sammanhållande sociala krafterna försvagas och tillvaron beskrivs som fragmentiserad och individualiserad.³⁹

Kroppen binder oss som människor fysiskt vid jorden, men också vid varandra. Vi är i någon mening delar av samma kropp. Som kristna ger vi ord åt detta genom att tala om kyrkan som Kristi kropp. Kanske är det längtan åter till denna sammanbundenhet som visar sig i den allt tydligare vändning till materiella och kroppsliga uttryck i gudstjänstlivet som jag själv pekat på i olika sammanhang.⁴⁰ Om reformationstiden stod för en trons avmaterialisering finns idag många uttryck för en längtan att tron åter ska materialiseras och tillvaron besjålas.

³⁶ Sigurdson 2006, s. 383.

³⁷ Modéus 2015; Eckerdal 2012.

³⁸ Piltz 2016.

³⁹ Eckerdal 2012, s. 257-258.

⁴⁰ Edgardh 2010; Edgardh 2016.

Pandemi och ecklesiologi

Jag inledde denna artikel med att fråga efter vilka ecklesiologiska utmaningar som aktualiserats av förändringarna av gudstjänstlivet i Svenska kyrkan under Corona-pandemin. Jag har beskrivit hur en växande alternativrikedom maximerats av digitalisering i kombination med vad Marie Rosenius i sin avhandling kallat en tilltagande ”autonomisering”. Med detta avser hon en process varigenom olika organisatoriska enheter blir allt mer självständiga i förhållande till varandra. Den förändring hon pekar på har skett både horisontellt, mellan församlingar, och vertikalt mellan stift och församlingar.⁴¹ Förändringarna i gudstjänstlivet under pandemin avser båda dessa aspekter. Jag har också beskrivit hur digitaliseringen aktualiserat en debatt om i vilken utsträckning kristen gudstjänst är beroende av fysisk och lokal samling på en viss plats, där olika teologer landat i skilda hållningar. Slutligen har jag satt in de förändringar jag beskrivit i förhållande till två aktuella diskussioner av ecklesiologisk relevans. Den ena handlar om hur Svenska kyrkan kan förstås som *en* kyrka om inte gudstjänsten är igenkännbar från söndag till söndag och från plats till plats. Den andra handlar om två motstridiga förändringsrörelser, nämligen å ena sidan en avmaterialisering, en exkarnation, som har att göra med en intellektualisering och individualisering av kristen tro, och å andra sidan en rörelse tillbaka till kroppen, med en större tonvikt vid materiell gestaltning, kroppsliga symboler och en betoning av den fysiska samlingen till gudstjänst.

Pandemiåret 2020 har på detta sätt aktualiserat för Svenska kyrkan avgörande ecklesiologiska frågor som väntar på fortsatt bearbetning, akademiskt och i kyrkans egna sammanhang. Svenska kyrkans senaste handboksprocess ägde rum mitt i en pågående digitalisering, som både påverkade debatten om handboken och resultatet, som i hög grad består i nätbaserade resurser. Kanske aktualiserar pandemiåret 2020 ett nästa steg, där det blir nödvändigt inte bara med kurser och manualer för hur församlingarna kan forma digitala gudstjänster, utan även någon form av handbok för digitalt guds-

⁴¹ Rosenius 2015.

tjänstfirande. En sådan skulle kunna formulera teologiska principer för digital gudstjänst, som varit närmast totalt frånvarande under det gångna året.

Likaså väcker pandemiåret 2020 frågan om hur långt den nämnda autonomiseringen har gått och hur långt kyrkan önskar att den ska gå. Frågan om vad som håller en kyrkotradition samman har historiskt behandlats på olika sätt i ortodoxa, romersk-katolska och reformatoriska traditioner. En autonomisering som gått så långt som den gjort i Svenska kyrkan väcker frågan på nytt, men i en tid när de stora skiljelinjerna kanske inte går mellan, utan inom, det som vi betraktat som de stora kyrkotraditionerna. Här återstår åtskilligt ecklesiologiskt urskilningsarbete. Kan kontextuell teologi, där det lokala balanseras med tillhörigheten till ett gemensamt kyrkligt arv, ge principer för nya vägar framåt, där enhet inte växer uppifrån och ned, utan som ringar ut från ett och samma centrum?

Slutligen återstår frågan om kyrkans förhållande till sig själv som Kristi kropp, en inkarnerad gestaltning i tid och rum av skapelsens kropp, nu mer hotad än någonsin förr och därför än mer i behov av återlösning och förvandling. Kristi kropp har drabbats av pandemi och söker, i gemenskap med en hotad skapelse, ett teologiskt vaccin. Varken stat eller medicinsk expertis kommer att utveckla detta vaccin, utan det måste kyrkorna själva göra, i samtal och teologisk reflektion över de svar som växer fram i praktiskt församlingliv.

Summary

Readjustment – and then? The Effects of the Covid-19 Pandemic on Church Services and Parish Life in the Church of Sweden

Ninna Edgardh, D. Th., Professor of Theology (Ecclesiology),
University of Uppsala
ninna.edgardh@teol.uu.se

This article studies the effects of the covid-19 pandemic on church life in Sweden, and especially the liturgical life of Church of Sweden. During the first year of the pandemic (spring 2020 – spring 2021) local services were increasingly replaced by worship in front of the computer screen. Eucharist was celebrated less frequently and church buildings were for extended periods of time closed not only for services, but also for visitors. The article discusses ecclesiological challenges related to two aspects of these changes.

The first aspect concerns the exploding amount of locally shaped varieties and types of worship, when parishes were encouraged to celebrate "in a way that is possible". The author relates this to a longer development that may be observed since the early 1970:s, and which has been summarized by theologian Marie Rosenius as "autonomization". Parishes have gradually become more separated from each other on a horizontal axis, while simultaneously being dissociated from their dioceses vertically. The effects of the pandemic seem to intensify this development, in turn challenging the ecclesiological idea of the Church of Sweden as defined by a liturgy that is recognizable from one week to the next and from one parish to another. This relates to the second aspect studied here, which concerns the tension between embodiment and disembodiment of church life. Digitalization of liturgical life clearly taps into the latter trend, challenging the ecclesiological idea of the local gathering as the primary expression of the church.

Källor och litteratur

Otryckta källor

BLOGGAR

ELCA Worship, Worship in the home. <https://blogs.elca.org/worship/>. Hämtad 2020-03-15.

Praytellig, Teresa Berger, "Re-opened Liturgies – Some Thoughts on Encountering God under Pandemic Protocols", 10 augusti 2020. <https://www.praytellig.com/index.php/2020/08/10/re-opened-liturgies-some-thoughts-on-encountering-god-under-pandemic-protocols/>. Hämtad 2020-03-15.

BREV FRÅN BISKOPARNA I SVENSKA KYRKAN

Åke Bonnier till Skara stifts kyrkoherdar 28 mars 2020.

Åke Bonnier till kyrkoherdarna i Skara stift 24 april 2020.

Sören Dalevi till kyrkoherdarna i Karlstad stift 2 april 2020.

Antje Jackelén och Karin Johannesson till diakoner och präster i Uppsala stift 19 mars 2020.

Andreas Holmberg, Horisont för kyrkoherdar i Stockholms stift 1 april 2020.

Martin Modéus till kyrkoherdarna i Linköpings stift 3 april 2020.

Eva Nordung Byström till präster och diakoner i Härnösands stift 3 april 2020.

Åsa Nyström till kyrkoherdarna i Luleå stift 2 april 2020.

Johan Tyrberg till kyrkoherdarna i Lunds stift 12 mars 2020

PROTOKOLL FRÅN BISKOPSMÖTET

31 mars 2020.

2 april 2020.

5 maj 2020.

GEMENSAMMA UTTALANDEN OCH RÅD FRÅN BISKOPARNA

"När vi inte kan fira nattvard under coronakrisen". Underlag diskuterat i biskopsmötet 7 april 2020.

"Biskoparnas råd till kyrkoherdar om Svenska kyrkans ansvar för begravning", 19 mars 2020.

"Råd vi dop, vigsel och begravning", Biskopsmötet 2 april 2020.

"Minnesgudstjänst efter begravningsgudstjänst eller gravsättning", biskopsmötet 5 maj 2020.

Uttalande från Svenska kyrkans biskopsmöte 16 november 2020 (Uppdaterat 24 november).

Tryckta källor och litteratur

- Teresa Berger, 2017, *@worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, London: Routledge.
- Biskopsmötet i Svenska kyrkan, 2020, *Fira nattvard. Brev från biskoparna till Svenska kyrkans präster och församlingar*, Uppsala: Svenska kyrkan.
- Campbell, Heidi A., 2010, *When Religion Meets New Media*, 1st edn, London: Routledge.
- Campbell, Heidi A., 2013, *Digital religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London: Routledge.
- Campbell, Heidi A., 2020a, *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*, London: Routledge.
- Campbell, Heidi A., 2020b, *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, e-bok Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies.
- Cronsjoe, Eva, 2021a, "Utbredd övertro på liveströmmandets möjligheter", *Kyrkans tidning*, 23/1 2021.
- 2021b, "Raka direktsändningar tilltalar en mindre grupp", *Kyrkans tidning*, 8/2 2021.
- Eckerdal, Jan, 2012, *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*, Skellefteå: Artos och Norma.
- Edgardh, Ninna, 2010, *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008*. Stockholm: Verbum.
- Edgardh, Ninna, 2016, "Ordet blir kött och slår upp sitt tält ibland oss: Om att fira gudstjänst i sin kropp" i Birgitta Sarelin och Mikael Lindfeldt (red.), *Den kommunikativa kyrkan: Festskrift till Bernice Sundkvist på 60-årsdagen*, Skellefteå: Artos och Norma, s. 41-54.
- Eek, Jonas, 2021, "Hellre liveströmmad än förinspelad gudstjänst", ledare i *Kyrkans Tidning*, 14/1 2021.
- Fransson, Sara, Stefan Gelfgren och Pernilla Jonsson, 2021, *Svenska kyrkan online: Att ställa om, ställa in eller fortsätta som vanligt under coronapandemin*. Uppsala, Svenska kyrkan.
- Lathrop, Gordon W., 2020, "Thinking Again about Assembly in a Time of Pandemic", *CrossAccent*, vol 28, no 2/2020, s. 9-17.
- Lathrop, Gordon W., 2021, "Assembly: A Biblical-Liturgical Reality we will Need Again", *Worship* 2/2021, s. 129-147.
- Löwegren, Mikael, 2021, "Det viktigaste med livesänd högmässa är inte att kommunicera", *Kyrkans tidning*, 9/2 2021.
- Mannerfelt, Frida, 2020, "Nattvard online? Här är fyra teologiska nej tack och fyra ja", *Kyrkans tidning*, 7 april 2020.

- Modeus, Fredrik, 2015, *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan. Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*, Stockholm: Verbum.
- Piltz, Anders, 2016, "Örat tar över: Trons avmaterialisering på 1500-talet" i Fredrik Heiding och Magnus Nyman (red.), *Dofnen av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå: Artos och Norma., s. 45-92.
- "Publissuccé för kyrkans digitala julkonserter", 2021, osignerad nyhetsartikel i *Kyrkans tidning*, 28/1 2021.
- Rosenius, Marie, 2015, *Svenska kyrkan samma kyrka? Ecklesiologi före och efter relationsförändringen mellan kyrka och stat*, Skellefteå: Artos.
- Sigurdson, Ola, 2006, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- Söderberg, Kajsa, 2021, "Så vill biskopar fira gudstjänst". *Kyrkans tidning* 3, 21/1 2021, s. 6-7.
- Thompson, Deanna A., 2016, *The Virtual Body of Christ in a Suffering World*, Abingdon Press.
- Thompson, Deanna A., 2019, "The Viral Reformer and the Virtual Body of Christ: Learning From (and Moving Beyond) Luther in the Digital Age", *Theology Today*, vol. 76(2), 2019, s. 124-134.
- Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Gemensamma psalmer – i olika böcker. Ett försök till inventering

KARIN KARLSSON

Min utgångspunkt för denna inventering av svenska psalm- och sångböcker är två artiklar i *Arbete med psalm: Text, musik, teologi*.¹ Under rubriken ”Enhetens polyfoni – berättigad mångfald” behandlar Per Olof Nisser *Den svenska psalmboken* och ekumeniken.² Hans Bernskiölds artikel om Torgny Erséus verksamhet under närmare 50 år blir också en skildring av kyrkligt musikliv, med viss tonvikt på Svenska missionsförbundet men i hög grad även från ett ekumeniskt perspektiv.³ En viktig källa är också Inger Selanders *Index över den kristna församlingssången i Sverige* (1979), utarbetat på uppdrag av den ekumeniska arbetsgruppen Sampsalm som arbetsmaterial. De böcker som behandlas utkom mellan 1957, året för första delen av *Koralmusik*, och 2013, året för fjärde upplagan av *Cecilia*.

Inledning

1980-talets svenska psalm- och sångböcker kan till stor del ses som en manifestation av viljan till kristen enhet och gemenskap. Inger Selander framhåller att psalmer och andliga sånger alltid varit ekumeniska i grunden och blivit gemensamma även för kyrkor, som skiljer sig åt i fråga om teologi. Många psalmer är ekumeniska i den meningen att de ingår i olika kyrkors och samfunds psalm-

1 *Årsbok för svenskt gudstjänstliv* (2020), red. Mattias Lundberg och Jonas Lundblad.

2 S. 19–48.

3 S. 161–208.

och sångböcker sedan länge. De sångböcker som frikyrkorna gav ut med början under sent 1800-tal innehöll ett stort antal psalmer ur *Den svenska psalmboken* 1819.⁴ Ett utbyte i andra riktningen skedde i psalmbokstillägget *Nya psalmer* 1921, som innehöll ett antal sånger ur väckelsens repertoar, sånger som också kom att ingå i psb 1937.⁵ De olika böckerna innehöll förutom psalmer och sånger ur den egna traditionen även psalmer som delades med andra kyrkor. Detta gemensamma arv kan sägas utgöra bakgrund till det stora ekumeniska projekt som resulterade i en gemensam del i de psalm- och sångböcker som utgavs 1986–1990.

Nedan presenterar jag de psalm- och sångböcker som var i bruk i de kyrkor och samfund som deltog i det ekumeniska psalmboksarbetet i arbetsgruppen Sampsalmbok. Jag vill därefter behandla det psalmboksarbete som inleddes på 1970-talet och pågick till sent 1980-tal och som ledde till att dessa kyrkor antog nya psalm- och sångböcker, där en gemensam del ingår. De böcker jag ägnar störst utrymme är *Den svenska psalmboken* (psb 1986) och *Psalmer och Sånger* (PoS) 1987, de två böcker som har nått störst spridning. Även övriga samfundsböcker behandlas men mera översiktligt. Slutligen redovisar jag de tillägg och nya upplagor som givits ut 1994–2013 samt barnpsalmböcker som getts ut av förlagen Libris och Verbum.

De tidiga samfundsböckerna

Den svenska psalmboken är sedan psalmboksutgåvan 1695, ”den karolinska”, stommen i församlingslådan i Svenska kyrkan och var länge en bok som alla blev förtrogna med under skoltiden. Nästa psalmbok utgavs 1819, ”Wallins psalmbok”, med separat koralbok 1820–21, ”Hæffners koralbok”. *Nya psalmer* 1921 var officiellt ett tillägg till 1819 års psalmbok men ett tillägg som innebar förnyelse av psalmrepertoaren. Här gavs plats även för några sånger från det sena 1800-talets väckelserörelser av bland andra Lina Sandell och

4 I. Selander 1979 s. VII; I. Selander 1980 s. 40–54.

5 Nisser 1987 s. 154–156.

Carl Olof Rosenius, vissa av sångerna med originalmelodier. Nästa psalmboksutgåva kom 1937 med motsvarande koralbok 1939. Här är arvet från Johan Olof Wallin och Johan Christian Friedrich Hæffner väl synligt, men psalmboken utökades ändå med psalmer ur flera länders psalmtraditioner, inte enbart lutherska. Väckelsesånger som hämtades från *Nya psalmer* fick här en mer koralmässig stil eller helt nya melodier.⁶ Psalmboken växte från 500 till 600 psalmer, flera skrivna av nya författare och tonsättare.

I de frikyrkor som bildades från 1800-talets mitt var olika sångsamlingar i bruk men även *Den svenska psalmboken*. Ett tidigt försök att skapa en gemensam frikyrkosångbok gjordes genom utgivningen av *Församlings-sångbok* 1878, ett privat initiativ som dock inte blev särskilt framgångsrikt, eftersom samfunden hade behov av egna sångböcker.⁷ Samfundsböcker utkom med början 1880 enligt följande:

1880 – *Psalmisten*, Svenska baptistsamfundet (SBF), den första samfundsboken

1882 – *Frälsningsarméns sångbok*, enbart sånger översatta från engelska⁸

1889 – *Sionstoner*, Evangeliska fosterlandsstiftelsen (EFS)⁹

1892 – *Metodist-Episkopalkyrkans svenska psalmbok*¹⁰

1893 – *Svenska missionsförbundets sångbok*¹¹

1902 – *Cecilia*, Katolska kyrkans psalmbok

1907 – *Svenska frälsningsarméns sångbok* 1907¹²

6 Nisser 1987 s. 156; Nisser 2014 s. 31f.

7 Bernskiöld 1986 s. 80.

8 Ersattes 1884 av sångboken *Stridssånger*. Titeln ”Frälsningsarméns sångbok” återkom på utgåvan 1929. För Frälsningsarméns sångbok används här även förkortningen FA.

9 EFS är en rörelse inom Svenska kyrkan, alltså inte en frikyrka i egentlig mening men med självständighet i fråga om bl.a. sång och psalm.

10 Hade föregåtts av en svensk psalmbok utgiven i USA 1862. För Metodistkyrkan används här även förkortningen MK.

11 För Svenska missionsförbundet används här även förkortningen SMF.

12 För Svenska frälsningsarmén används här även förkortningen SFA.

- 1911 – *Förbundstoner*, Helgelseförbundets sångbok¹³
 1913 – *Pilgrimstoner*, Fribaptisternas sångbok¹⁴
 1914 – *Segertoner*, Pingströrelsens sångbok
 1914 – *Sions Sånger*, Adventistsamfundets sångbok
 1931 – *Guds lov*, Östra Smålands missionsförenings sångbok
 1935 – *Andliga sånger*, Örebromissionen (ÖM)
 1937 – *Bibeltrogna vänners sångbok*
 1939 – *Liberala katolska kyrkans psalmbok*¹⁵
 1943 – *Kristen sång*, Svenska alliansmissionen (SAM)

En stor del av sångerna i dessa böcker var skrivna från 1800-talets mitt, såväl svenska som översatta,¹⁶ och flertalet av dessa böcker har senare utgivits i nya upplagor.

I början av 1940-talet diskuterades utgivning av en gemensam frikyrklig sångbok, och en ekumenisk sångbokskommitté tillsattes. Resultatet blev dock inte en komplett sångbok utan en mindre bok med 216 sånger, främst avsedd för gemensamma gudstjänster: *Sångboken Gemenskap: För gudstjänstbruk*. Den utgavs 1945 av Frikyrkliga samarbetskommittén, först som textbok med hänvisning till musiksatser i de olika samfundsböcker där psalmerna hämtats och därefter som melodiupplaga 1950. Flertalet psalmer hämtades ur *Metodistkyrkans psalmbok* (1919), *Svenska missionsförbundets sångbok* (1921), *Psalmisten* (1928) och *Ungdomssånger* (1939 års upplaga). 87 av psalmerna ingår även i psb 1937.¹⁷

Försöken att utarbeta en komplett och gemensam sångbok för frikyrkorna gavs alltså upp, och därefter utgavs fyra samfundsböcker i nya upplagor, innan flertalet kyrkor och samfund på 1970-talet inledde ett stort gemensamt psalmboksarbete.

13 För Helgelseförbundet används här även förkortningen HF.

14 Första boken med titeln *Pilgrims-Cittran* 1886. I. Selander 1979 s. XVIII; För Fribaptisterna används här även förkortningen FB.

15 För Liberala katolska kyrkan används här även förkortningen LKK.

16 I. Selander 1980 s. 60f; Lövgren sp. 795, 349f; Bernskiöld 1986 s. 81, 156.

17 Lövgren sp. 429, 546f, 678f, 718; Bernskiöld 1986 s. 80f, 156; Nisser 1987 s. 154; *Musikutgåva till Sångboken Gemenskap* 1950.

SMF beslöt att revidera sin sångbok från 1921, och 1951 utgavs *Sånger och psalmer för enskilt och offentligt bruk*, en text- och en musikupplaga, med 788 psalmer. En melodisångbok gavs ut 1953. 221 av dessa psalmer ingår även i psb 1937. Boken präglades starkt av traditionen; andelen nya psalmer och sånger är liten och rytmen oftast utjämnad.¹⁸ Av musikupplagans förord framgår att flertalet koralsatser överensstämmer med *Den svenska koralboken* 1939.

1960 utgavs en ny upplaga av Pingströrelsens *Segertoner* med 604 sångnummer, en utökning med 172 sånger, varav åtskilliga ur den gemensamma kristna sångskatten. Ämnesregistret i boken avslutas med en förteckning över psalmer som är gemensamma med psb 1937.¹⁹

Psalmboken *Psalm och sång*²⁰ utgavs 1966 gemensamt av SBF och ÖM. Boken ersatte *Psalmisten* (1928 års upplaga) och *Andliga sånger* (1935). Den fick formen av melodipsalmbok och innehåller 688 psalmer och sånger. 197 psalmer är gemensamma med psb 1937 och 14 psalmer ingår i avdelningen ”Kyrkovisor” i *Kyrkovisor för barn*.²¹

Efter 10 års förarbete utgav EFS 1972 en ny upplaga av sin sångbok *Sionstoner*, som melodipsalmbok och som koralbok. Boken innehåller 700 psalmer. Ur den egna traditionen ingår bland annat 76 egna texter och fem översättningar av Lina Sandell samt nio texter av Carl Olof Rosenius. 219 av psalmerna ingår även i psb 1937. Ett 20-tal sånger är av yngre datum och ingår även i de två barnpsalmböckerna *Kyrkovisor för barn* och *Nu sjunger vi*, utgivna 1960, samt i *17 psalmer med koraler från Hymnologiska institutet* 1965.²²

18 Bernskiöld 1986 s. 129, 139, 144, 157–160; I. Selander 1980 s. 44–46; Lövgren sp 679.

19 *Segertoner* 1960, förord.

20 En sångbok med samma titel för lärare, seminarister och studenter utgavs 1926 av Förbundet kristna seminarister och lärares förlag.

21 Erséus 2006 s. 61.

22 I 17 psalmer med koraler: ”Den store Mästarn kommer”, ”De såg ej dig, blott timmermannens son”, ”De trodde att Jesus var borta”, ”Sorlet har dött”. I. Selander 1979 s. XIII.

Psalm- och sångböcker för barn och ungdom till och med 1960

När söndagsskolan introducerades i Sverige från mitten av 1800-talet, uppstod behov av sångböcker för barn. 1852 utgavs *Andeliga sånger för barn*, ett häfte med 20 sånger översatta från engelska av Betty Ehrenborg Posse. Från cirka 1870 och framåt utgav flera samfund egna söndagsskolsångböcker. Sångurvalet anknöt till samfundens profil och officiella böcker.²³

Den första ekumeniska barnsångboken utgavs gemensamt av EFS och SMF 1908, *Svensk söndagsskolsångbok för hem, skolor och barn gudstjänster*. I upplagan från 1929 tillkom SBF, MK och SAM. Boken kom ut i flera upplagor ända in på 1950-talet. *Ungdomssånger* utgavs av SMF:s ungdomsorganisation 1935. Till 1939 års upplaga anslöt MK och SBF och till upplagan 1958 även ÖM.²⁴

Nu sjunger vi: Sångbok för barn gudstjänst och söndagsskola var en ekumenisk bok, gemensam för EFS, HF, MK, SAM, SBF, SFA, SMF och ÖM.²⁵ Den utgavs 1960 och ersatte *Svensk söndagsskolsångbok*. Boken innehåller 275 psalmer och sånger i en nummersvit. En sångboks kommitté tillsattes 1956. Vid denna tid hade Anders Frostenson börjat skriva texter för barn, och han ombads av SMF att medverka i denna bok.²⁶ Bland övriga psalmskapare fanns Eva Norberg, Bertil Wallin och Torgny Erséus. 131 av sångerna i *Nu sjunger vi* ingår i SMF:s sångbok *Sånger och psalmer* från 1951 och 49 i psb 1937.

Psalmer och sånger för barn för bruk i skola och söndagsskola kom ut på Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag (SKDB), den första upplagan 1908.²⁷ Den innehöll psalmer ur psalmboken men också ett urval andra sånger. För ungdomar utgav SKDB 1916 *Kyrklig sång*, en bok med liknande upplägg. Den ersattes 1943 av *Sjungom*, en bok

23 Lövgren sp 534f, 686.

24 Lövgren 1964 sp. 686f, 717f; SOU 1985:17 s. 97; Nisser 2020 s. 29.

25 Dillmar s. 55.

26 Ekström 2006 s. 150f; 14 av Frostensons texter ingick endast här; *Nu sjunger vi* [musikutgåvan 1960] s. 258.

27 Ekström 2006 s. 151f; 12. upplagan utkom 1959.

som sågs som ett komplement till psb 1937, och den innehöll därför inte några psalmer ur psalmboken.²⁸

Kyrkovisor för barn utkom 1960 och ersatte *Psalmer och sånger för barn*. Även inom Svenska kyrkan tillsattes 1956 en sångboks-kommitté med uppdrag att utarbeta förslag till en ny psalm- och sångbok för barnens gudstjänst.²⁹ De främsta urvalskriterierna var enkelhet och sångbarhet, och boken skulle innehålla nya melodier och rytmer. Målgruppen var i första hand barn i skolåldern, och boken skulle vara utformad som en melodisångbok, en viktig aspekt eftersom barn nu fick lära sig läsa noter i skolan.³⁰ I kommittén ingick bland andra Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist och Eva Norberg, som också bidrog med texter, samt Harald Göransson. Nya författare och tonsättare medverkade, bland andra Torsten Sörensson. I många fall samarbetade författare och tonsättare redan från början, ett arbets-sätt som tillämpats även i senare böcker. Principen var en text – en melodi. Boken gavs ut av Svenska kyrkans söndagsskolk-nämnd och innehåller 260 psalmer och visor. Första delen innehåller ett urval om 168 psalmer ur psb 1937 med bibehållna psalmnummer och rubriker. I senare upplagor togs även alternativa melodier in, hämtade ur koralbokstillägget 1965 och *Väckelsetidens melodier* 1969. Andra delen innehåller 92 kyrkovisor, de flesta nyskrivna men även ett antal äldre hymner och sånger, som Voglers ”Hosianna, Davids son” och ”Morgonens rodnad” samt folkvisor som ”Tolv skådebröden på altarets bord”.³¹ Boken fick bred användning i alla åldrar, och bokens titel ändrades därför i 1970-talets upplagor till enbart *Kyrkovisor*. 23 av kyrkovisorna ingår i psb 1986.

19 av kyrkovisorna och 57 av psalmerna är gemensamma för *Nu sjunger vi* och *Kyrkovisor*. Psalmerna är ett urval för kyrkoåret och årstiderna samt ett antal ”stampsalmer”.³² Böckerna innehåller en

28 *Kyrklig sång* 1916; Nisser 2005 s. 221.

29 *Kyrkovisor för barn*. Efterskrift; Göransson 1997 s. 130f.

30 Engström s. 135, 156; Göransson 1997 s. 130.

31 SOU 1985:17 s. 70.

32 Begrepp präglad av biskopsmötet som en motsvarighet till folkskolans ”stamsånger” – se NE 17 s. 195 och Engström 1997 s. 139.

stor andel psalmer ur de officiella psalm- och sångböckerna, vilket ger böckerna en viss vuxenprägel. Många av kyrkovisorna togs in i flera av 1980-talets nya psalmböcker och bidrog starkt till förnyelse.

Koralbokskritik och koralförnyelse

Föreningen Collegium Musicum bildades 1952 av en grupp musikerforskare, kyrkomusiker och tonsättare bland annat för studium av äldre koraler och nykomposition. Föreningen var öppet kritisk till *Den svenska koralboken* 1939, och den rytmiska utjämningen var den viktigaste angreppspunkten.³³

Koralmusik utgavs 1957, ett häfte som skulle vara ”en framstöt mot en genomgripande revision av rådande psalmsångspraxis”. Syftet var att verka för en koralreform som skulle bidra till en mer levande församlingssång i fråga om tempo och rytmik. I förordet, skrivet av Harald Göransson, beskrevs det rådande sångsättet som livlöst och släpigt. Häftet innehåller 17 koraler ur psb 1937 och sju andra koraler.³⁴ Flertalet melodier i häftet är reviderade med utgångspunkt från versioner före Hæffners koralbok från 1820, men ett antal är också nykomponerade. Ytterligare två häften utgavs, 1962 och 1964, och *Koralmusik* fick stor betydelse inom Svenska kyrkan.³⁵

Nordisk koralbok utgavs 1961. Boken var resultatet av arbetet i en kommitté med musikerforskare och kyrkomusiker från de lutherska kyrkorna i hela Norden. Arbetet syftade till en koralrevision, och boken innehåller gemensamma versioner av koralerna. Koralboken fick stor betydelse för de koralböcker som utarbetades i Norden på 1980-talet.³⁶

Svenska kyrkans liturgiska nämnd inrättades 1960, och nämndens första uppgift blev att initiera ett koralbokstillägg. Man ville ta vara på ”de hittills gjorda erfarenheterna på koralens område”, vil-

33 *Koralmusik* 1957 s. 5; Ytterligare två häften utgavs, 1962 och 1964.

34 Bl.a. ”Prisad högt av herdars skara”, ej i psb 1937, KV:721, psb 1986:432.

35 Dillmar s. 3–12, 49, 56, 82f.

36 Göransson 1997 s. 128f; Nivenius 1986 s. 70.

ket kan tolkas som arbetet med koraler inom Collegium Musicum och inom Norden, inte minst med tanke på att det fanns personer som utgjorde länkar mellan de olika grupper som arbetade med koraler.³⁷

Tillägg till Den svenska koralboken 1939 godkändes av kyrkomötet 1964, fastställdes av Kungl. Maj:t samma år och utgavs 1965. Här hade rytmen i vissa äldre koraler återförts till rytmen i äldre versioner, ”restaurerats”, och vissa förändringar av harmoniken hade gjorts. Huvudsyftet var att ”gynna en levande församlingssång”.³⁸ Häftet innehåller 71 koraler, 59 ur koralboken 1939 och 12 ur en äldre tradition. Här finns en direkt koppling till *Koralmusik*. Det skulle dröja nio år innan melodierna ur detta tillägg trycktes som alternativ i en församlingspsalmbok; 1974 utgavs *Melodipsalmbok jämte musiken till den svenska mässan. Den svenska psalmboken [...] 1937*.

Detta koralbokstillägg fick betydelse för musiken i SBF:s och ÖM:s gemensamma psalmbok *Psalm och sång*, som utgavs 1966. I förordet står följande: ”Beträffande koralerna har hänsyn tagits till den senaste forskningen, och flera melodier har återförts till en ursprungligare form”, vilket innebär att koralerna är rytmiskt och harmoniskt restaurerade.³⁹

Även i nyutgåvan av EFS sångbok *Sionstoner 1972* syns influenser från psalmbokstillägget.⁴⁰ Ett antal koraler är rytmiskt restaurerade, vilket påpekas i förordet: ”När det gäller en del äldre psalmmelodier, har hänsyn tagits till vår egen tids strävan att återföra dessa melodier till ursprunglig form”.

Väckelsetidens melodier utkom 1969, ett häfte med originalmelodier till 10 psalmer som hämtats ur den frikyrkliga sångskatten till psb 1937 men fått melodierna utbytta i kb 1939.⁴¹ Även detta häfte är formellt knutet till psb 1937 som ett tillägg. Det kan ses som ett er-

37 Koralbokstillägget 1965, förord; Dillmar s. 85; Göransson 1997 s. 128f.

38 Koralbokstillägget 1965, förord.

39 Erséus 2006 s. 61.

40 *Sionstoner 1972*, förord (föregående upplaga 1935). Utgavs både som melodipsalmbok och koralbok.

41 Koralbok till Nya psalmer 1921.

kännande av musik från andra kyrkliga traditioner och en parallell till att återinföra originalmelodier till äldre koraler.⁴² Melodierna i detta tillägg ingår sist i *Melodipsalmbok jämte musiken till den svenska mässan: Den svenska psalmboken [...] 1937, (1974)*.⁴³ Båda koralbokstillsäggen fick betydelse för den revision som skulle utföras av 1969 års psalmskommitté (se nedan).

På väg mot nya psalm- och sångböcker

Den andliga visan

Den andliga visans framväxt under 1960-talet liksom dess betydelse för de kommande psalmböckerna behandlas bland annat i Per Olof Nissers avhandling.⁴⁴ Inspiration och impulser till den andliga visan hämtades till stor del från ungdomskulturen såväl internationellt som i Sverige, och visorna slog först igenom bland ungdomar i de olika kyrkorna. Visorna hade stor ekumenisk bredd och innebar både förnyelse och variation. De kom delvis till som kritik av den rådande gudstjänst- och psalmtraditionen. Många av de nya texterna var förankrade i nutids- och samhällsfrågor och förenade protest och engagemang. En av den andliga visans förgrundsgestalter i Sverige var Lars-Åke Lundberg, som skrev och översatte text men också tonsatte och framförde visor, en ”singer-songwriter”. Han menade att ”ny sång kommer till i tider av andligt och socialt uppvaknande”, att texterna har aktualitet och att melodierna får vara enkla. Musiken kunde ha drag av såväl folklig viston som av pop, rock och gospel.⁴⁵ Betydelsefulla blev också bland andra Sydney Carter, Tore Littmarck och Göte Strandsjö.

Den andliga visan mötte motstånd i vissa kyrkliga kretsar, främst bland kyrkomusiker som i många fall ansåg att enkla gitarrvisor inte hörde hemma i gudstjänsten, men togs emot positivt framför allt av

⁴² Dillmar s. 89, 111f; Nisser 1987 s. 156.

⁴³ S. 815–824.

⁴⁴ Nisser 2005 s. 214–225.

⁴⁵ Lundberg s. 418f.

präster som såg dess värde speciellt i ungdomsverksamheten. Även bland ledamöter i Hymnologiska institutet (se nedan) fanns en öppenhet för den andliga visan, och 1973 bildades en arbetsgrupp inom institutet, ”Den andliga visans vänner”.⁴⁶

Ett stort antal vishäften och -böcker gavs ut av olika kyrkor och förlag med texter såväl i original som översättning. Lars-Åke Lundbergs häfte *Nio andliga visor* (1965) brukar betecknas som upptakten för andlig visa i Sverige.⁴⁷ Visböckerna *Tillsammans* och *Mera tillsammans* utgavs 1970 och 1973 med Harald Göransson i redaktionen, och Anders Frostenson bidrog här med många egna texter och översättningar. Ett annat exempel är visboken *Fred, frid, frihet* som sammanställdes av Bertil Hallin och utgavs 1971. Dessa böcker innehåller såväl svenskt som internationellt material och ger uttryck för ett ungdomligt och radikalt samhällsengagemang.⁴⁸ Här ingår förutom andlig visa även negro spirituals, gospel, väckelsesånger och profana visor. En rad författare och tonsättare, såväl etablerade som nya, lämnade bidrag.⁴⁹ Här ingår också ett antal visor från tidens stora utgivning för ungdomskörer, en verksamhet som nu växte fram speciellt inom frikyrkorna.⁵⁰ Mindre häften utgavs också, som *Mitt ibland oss* (1969), av Frostenson och Lundberg, och *Sätt en ring på hans hand* (1971), av Frostenson och Bertil Hallin.⁵¹ Den andliga visan fick stor betydelse i arbetet på nya psalm- och sångböcker.

Psalmbokskritik och -diskussion

Psb 1937 ansågs av många ålderdomlig redan från början. 1958 tog kyrkomötet emot en motion, där behovet av nya psalmer påtalades och ett tillägg till psb 1937 föreslogs. Trots att motionen bedömdes

46 Bernskiöld 2020 s. 189; Dillmar s. 162.

47 Nisser 2005 s. 218, 225; Dillmar s. 136.

48 Ett exempel ur *Fred, frid, frihet* 1971 är Wolf Biermann, *Ermutigung* som senare togs in i översättning i *Herren lever* och i Ps 2000.

49 Exempel är Sydney Carter, Tore Littmarck, Hans Blennow.

50 Av Göte Strandsjö, Olle Widestrand med flera; Bernskiöld 2020 s. 184f.

51 SOU 1985:17 s. 85–92.

positivt avslogs den av kyrkomötet, som beslöt att avvakta med frågan med motivering att det råde brist på nya psalmer.⁵²

Samma år hade Rune Pär Olofsson, då verksam inom Kristna studentrörelsen, gett ut debattboken *Ny psalmbok*. Han talade för sin generation och menade att psalmboken var mycket föråldrad i fråga om innehåll, språk och teologi, och han ställde tradition mot förnyelse.⁵³ 1960 väckte Bo Setterlind debatt med sin bok *Psalmer i atomåldern? En stridsskrift*, där han efterlyste en mer levande och fri psalmdiktning.⁵⁴

Stor betydelse för kommande psalmboksarbete skulle Hymnologiska institutet få. Institutet bildades 1960 med Anders Frostenson och Harald Göransson som drivkrafter. Huvuduppdraget var att inspirera till psalmskapande och att samla in nya psalmtexter och melodier.⁵⁵ Psalmskapare inbjöds att bidra med såväl nytt som bearbetat material. Författare och tonsättare sammanfördes för att skapa psalmer tillsammans, en samverkansmodell som hämtats från arbetet med *Kyrkovisor för barn* och där visat sig fungera väl.⁵⁶

10 år senare väcktes frågan om ett psalmbokstillägg på nytt i kyrkomötet genom en motion om att kyrkomötet skulle föreslå regeringen att tillsätta en kommitté med uppdrag att utarbeta ett förslag till psalmbokstillägg. I motionen framhölls att Hymnologiska institutets arbete med insamling av nya psalmer liksom *Kyrkovisor för barn* lett till att nya psalmer skapats, och att tillgången på nya psalmer därmed hade blivit god sedan motionen 1958 avslogs. Vidare uttrycktes önskemål om samverkan med andra kyrkor och samfund kring psalmboksförnyelse. Motionen antogs av kyrkomötet, som uppvalde regeringen i frågan, och våren 1969 tillsattes en utredning inom utbildningsdepartementet, 1969 års psalmskommitté.⁵⁷

52 Motionär var Oscar Rundblom med flera. Nisser 2005 s. 45f.

53 Nisser 2005 s. 45f, 74f.

54 Dillmar s. 118.

55 Dillmar s. 120f; Göransson 1997 s. 131; SOU 1985:17 s. 76f.

56 SOU 1985:17 s. 74.

57 Motionärer var Ragnar Askmark samt Åke Andrén och Ragnar Holte. Nisser 2014 s. 33; Nisser 2005 s. 46f.

Ledamöter utsågs, och det första uppdraget blev att utarbeta ett tillägg till psb 1937. Tillägget skulle avse ”både psalmtexter och psalmmelodier att prövas och brukas i Svenska kyrkan intill dess en allmän revision av *Den svenska psalmboken* företagits”.⁵⁸ Psalmskommittén fick tillgång till det material som Hymnologiska institutet samlat in.⁵⁹ Kommittén efterlyste också nya psalmer aktivt genom många olika kanaler och åtgärder, bland annat genom att försöka engagera nya psalmskapare, inte minst kvinnor. Cirka 1 500 texter togs emot. Utländska sångböcker inventerades och översättningar gjordes.⁶⁰ Ur detta stora material gjordes urval till kommande publikationer.

1976 fick psalmskommittén regeringens uppdrag att utarbeta förslag till en revision av psb 1937 och kb 1939. Arbetet inleddes med att Statistiska centralbyrån i en enkät till präster och kyrkomusiker frågade vilka psalmer i psb 1937 som fallit ur bruk och som därför ansågs möjliga att slopa i en ny psalmbok. På basis av enkätsvaren föreslog kommittén i betänkandet SOU 1981:50 vilka psalmer som skulle slopas, drygt 200, och vilka som skulle behållas, vissa oförändrade och andra med förslag till bearbetning.⁶¹ 1979 tillkom uppdraget att delta i arbetet i den ekumeniska gruppen Sampsalm.⁶²

Nya böcker – tillägg och försöksmaterial

17 psalmer med koraler från Hymnologiska institutet, ett häfte med ny-skrivna psalmer, utgavs 1965. Här bidrog tre av de psalmskapare som ingått i kommittén för *Kyrkovisor* 1960: Anders Frostenson med 10 texter, Eva Norberg med en text och Britt G. Hallqvist med en

58 Nisser 2005 s. 77f; 1968 hade en kyrkohandbokskommitté tillsatts, och mellan dessa båda kommittéer etablerades ett nära samarbete, speciellt om psalmer för kyrkliga handlingar och psaltarpsalmer; Göransson 1997 s. 143; SOU 1981:51 s. 3; SOU 1985:17 s. 35.

59 Nisser 1987 s. 21, 25.

60 SOU 1985:17 s. 40f.

61 SOU 1981:50, förord, s. 3–5; SOU 1985:17 s. 33–35.

62 SOU 1975:2 s. 3; SOU 1985:17 s. 99; Göransson 1994 s. 123.

översättning,⁶³ samt Bo Setterlind med två texter och Olov Hartman med en text. Dessa fem författare, översättare och bearbetare kom att medverka i flertalet böcker under hela perioden med psalmboksarbete.⁶⁴ Nya koraler ingår, de flesta av svenska tonsättare som Lars Edlund, Ingmar Milveden, Torsten Sörensson och Gunnar Thyrestam. Flera av melodierna innebar nytänkande i fråga om tonalitet och harmonisering. Reaktionerna blev blandade; medan vissa upplevde melodierna som svåra, tyckte andra att de fungerade även för församlingssång. I yngre kretsar efterlystes folklig och enkel sång, bland annat av Lars-Åke Lundberg.⁶⁵ Fem av psalmerna i häftet ingår i psb 1986.⁶⁶

71 *psalmer och visor. Försökshäfte utgivet av 1969 års psalmskommitté* utkom 1971 och var den första publikation som utgavs av 1969 års psalmskommitté, ett förarbete för det tillägg till psb 1937 som kommittén skulle utarbeta. Försökshäftet har annan disposition och andra rubriker än psb 1937, och denna grundstruktur skulle i huvudsak gälla även för kommande psalmbokstillägg och psalmbok liksom för frikyrkornas försöksböcker.⁶⁷ Numreringen anslöt till psb 1937 och började alltså med nummer 613.

Spännvidden i häftet är stor både i fråga om texter och musik.⁶⁸ Här finns medeltida hymner, traditionella koraler i ”restaurerad” form, nutida psalmer och andliga visor.⁶⁹ I förordet påpekas att gränserna mellan olika typer av andlig sång är svåra att dra men också att allt inte är avsett för gudstjänst; med detta åsyftades troligen främst den andliga visan, som genom detta häfte fick sitt genombrott inom

63 En översättning av en text av Christina Rosetti.

64 Övriga författare var John Nilsson och Elis Erlandsson.

65 Dillmar s. 133–135.

66 Göransson 1997 s. 134f; I Psb 1986: ”En dag jag lämnar mitt hem”, ”Det helga bröd på altarbordet vilar”, ”Guds rådslut från begynnelsen”, ”Sorlet har dött”, ”Tyst likt dagg som faller”.

67 Nisser 2005 s. 244.

68 71 *psalmer och visor* 1971, förord.

69 Exempel: Medeltidshymner – 637, 646, 673, ”restaurerade koraler” – 622, 631, 638, 681, nutida psalmer – 626, 634, 651, andliga visor – 661, 665, 667, 669.

Svenska kyrkan. Författarregistret upptar 34 namn och tonsättarregistret 42. 60 av psalmerna är skrivna av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind. Sven-Erik Bäck, Roland Forsberg, Bertil Hallin och Karl-Olof Robertsson medverkar här med tonsättningar. Här introduceras två psalmer som fått stor spridning: ”Du som gick före oss”, nr. 666 och ”Guds kärlek är som stranden”, nr. 616. Den första skrevs av Olov Hartman till melodi av Sven-Erik Bäck som inledning till ett långt samarbete om psalmer dem emellan. Den andra skrevs av Anders Frostenson och tonsattes av Lars-Åke Lundberg – som en bossanova. Ackompanjemangsutgåvan innehåller både orgel- och pianosatser, och till vissa psalmer finns ackordanalys.

Två av psalmerna ingick i *Kyrkovisor*, sju i *17 psalmer och visor med koraler* och fyra i *Psalm och Sång*.⁷⁰ 39 av psalmerna i häftet ingår i psb 1986 och två psalmer i tilläggen till psb 1986.⁷¹

Häftet prövades i ett antal församlingar. Religionssociologiska institutet gjorde en undersökning av hur försökshäftets texter och melodier uppfattades av både kyrkliga och icke-kyrkliga lekmän i olika åldrar och på fyra olika orter, totalt 160 personer. Deltagarna uppmanades att bedöma texternas begriplighet, melodiernas svårhetsgrad och innehållets tillämplighet. De deltagare som fick vara med och sjunga psalmerna bedömde melodierna mer positivt än de som enbart lyssnade och läste på egen hand. Melodin bedömdes i många fall mer positivt när man fick tillfälle att sjunga psalmen på nytt. Det första intrycket av texten tycktes däremot ofta bli bestående.⁷²

70 KV: ”De trodde att Jesus var borta”, ”Lova Herren sol och måne”, *17 psalmer*: ”De trodde att Jesus var borta, Lova Herren, sol och måne”, ”Det helga bröd på altarbordet vilar”, ”En dag jag lämnar mitt hem”, ”Guds rådslut från begynnelsen”, ”Sorlet har dött”, ”Tyst likt dagg som faller”, *Psalm och Sång*: ”De såg ej dig, blott timmermannens son”, ”De trodde att Jesus var borta”, ”Den store Mästarn kommer”, ”Sorlet har dött”.

71 Ps 2000:948 ”Maria”, sa’ Judas, Ps 2000:944 Se, nu stiger solen (med ny melodi).

72 Resultaten redovisades i SOU 1975:2 s. 39–41; SOU 1985:17 s. 38; Göransson 1997 s. 135.

50 *sånger och psalmer* är ett häfte som utgavs 1972. Det utarbetades inom SMF:s sångarförbund,⁷³ och redaktör för häftet var Bertil Wallin. Av förordet framgår att det var ”tänkt som ett första komplement till vår församlingssångbok [d.v.s. *Sånger och psalmer* (1951)] och syftar naturligtvis till en framtida revidering av denna”. Det användes tillsammans med *Sånger och psalmer*. Häftet innehöll ”församlingssånger med orgel [medan] sånger av viskaraktär eller ’manuskriptfärska’ sånger [kunde] förväntas i kommande utgåvor”. Dock utkom inga fler häften av denna typ. Häftet har enkelt utförande, med melodistämman och text och med alla verser inskrivna i notsystemet. Ingen ackompanjemangsbok gavs ut; i stället gavs hänvisningar till ackompanjemang i andra böcker vid varje psalm.⁷⁴ Häftet kan ses som en parallell i litet format till PoV 76 och PoV 82, som officiellt var tillägg till psb 1937 men som också ingick i ett arbete som syftade till psalmboksrevision.

Inga rubriker finns angivna i häftet, men psalmerna kan placeras in under rubrikerna från 71 *psalmer och visor* för att antyda häftets innehåll.⁷⁵ Här ingår såväl medeltida latinsk hymn som anglikansk 1800-talspsalm i svensk tolkning men också svenska och översatta sånger och visor skrivna fram till 1970. Sju äldre koraler som i musikupplagan av *Sånger och psalmer* står noterade i 4/4-takt har tagits in i häftet och ”restaurerats” rytmiskt och harmoniskt i enlighet med *Tillägg till Den svenska koralboken* (1965), och för ackompanjemang hänvisas till detta tillägg.⁷⁶ Sex psalmer ur psb 1937 som inte ingick i *Sånger och psalmer* togs in här.⁷⁷ En psalm hämtades ur *Koralmusik*

73 Inom SMF aktualiserades församlingssången detta år under mottot ”Sjung till Guds ära”, vilket också var titeln på en studiecirkelbok från Frikyrkliga studieförbundet 1972, där bland annat häftet 50 sånger och psalmer presenterades (s. 95 Södersten, En ny församlingssång).

74 50 sånger och psalmer 1972, förord.

75 Fader, Son och Ande 1–16, 32, 40, 47= 20 psalmer; Kyrkans år 17–31, 33–35, 39, 44, 48= 21 psalmer; Att leva av tro 36, 38, 41, 46= 4 psalmer; Kyrkan 42, 43, 45= 3 psalmer; Dagens och årets tider 49–50= 2 psalmer; Framtid och hopp 37= en psalm.

76 50 sånger: 4, 9, 10, 12, 25, 28, 29.

77 50 sånger: 1, 6, 15, 24, 33, 49 – 6 och 15 i ”restaurerad” form enligt koralbokstillägget utgivet 1965.

I,⁷⁸ en ur 17 psalmer med koraler⁷⁹ och åtta psalmer ur 71 psalmer och visor (1971), bland andra ”Du som gick före oss”, av Olov Hartman och Sven-Erik Bäck.⁸⁰ Nio av psalmerna ingår i *Kyrkvisor för barn* och i *Nu sjunger vi*. Vidare ingår fem sånger ur *Evangelisk körmusik* (AV, 1964)⁸¹ och sju ur *Andlig visa* (AV, 1969)⁸² liksom ur separatutgivna notblad och sångsamlingar samt en psalm ur *Psalmsång* (1966).⁸³ Tyngdpunkten ligger på förnyelse av musiken. Flertalet texter är av äldre datum, men här ingår sammanlagt 16 texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind. Både texter och musik av Bertil Wallin ingår. 19 av psalmerna kom att ingå i den ekumeniska psalmboksdelen 1986, sju i andra delen av psb 1986 och 15 i andra delen av PoS 1987.

Psalmer och visor, SOU 1975:2–4, var psalmkommitténs första betänkande, där psalmkommitténs förslag till psalmsurval i ett psalmbokstillägg presenteras i tredje och fjärde volymerna.⁸⁴ Här gäller samma disposition och rubriker som i *71 psalmer och visor*. 197 psalmer ingår, 57 av dessa ur *71 psalmer och visor*, varav fem utan melodier.⁸⁵ Liksom i *71 psalmer och visor* ingår här många psalmtyper och -stilar, flertalet psalmer nutida, oftast enklare och kortare än äldre psalmer. Slutrim var inte längre obligatoriskt och assonanser var van-

78 50 sånger: 27 Krist är uppstånden.

79 50 sånger: 34 Sorlet har dött.

80 50 sånger: 3, 14, 26, 30, 34, 40, 45, 46.

81 50 sånger: 13, 19, 35, 50, 43. Evangelisk körmusik innehåller dels traditionell repertoar för blandad kör inklusive äldre psalmer och hymner men även nyskrivna sånger, bl.a. fem texter av Anders Frostenson. Bernskiöld 2020 s. 168–173.

82 50 sånger: 7, 11, 22, 30, 34, 36, 42. *Andlig visa* är en studiebok för körer med större andel nytt material än EK. Här ingår bl.a. ”Halleluja, sjung om Jesus” och ”Vi ville dej se/Som grekerna bad”, en översättning respektive en egen text av Frostenson. Bernskiöld 2020 s. 177–179.

83 50 sånger: 2, 31, 38 ur *Sångarbladet* och *Mixturens* notblad, 47, 48 ur *Barnkörboken*, 43 ur *Psalmsång*.

84 SOU 1975:4 innehåller ackompanjemang. Vidare hänvisningar görs enbart till SOU 1975:3.

85 Tre av dessa ingår tonsatta i PoV 82:752, 800, 830.

liga.⁸⁶ Författarregistret innehåller 71 namn och tonsättarregistret 76, många av dessa nya. De flesta texter fick sin egen melodi, enligt samma princip som i *Kyrkovisor*. Sju välkända frikyrkosånger togs med⁸⁷ liksom Voglers ”Hosianna” som främst tillhört körrepertoaren i Svenska kyrkan men som tagits in i *Kyrkovisor* och ingick i flertalet frikyrkosångböcker.⁸⁸ Efter remissbehandling presenterades förslaget samma år för kyrkomötet, som gjorde såväl strykningar som tillägg innan det fastställdes som första delen av tillägget till psb 1937,⁸⁹ *Psalmer och visor 76. Tillägg till Den svenska psalmboken del 1* (PoV 76).

Psalmer och visor 76 innehåller 138 psalmer och 14 läsepsalmer. 115 hade hämtats ur kommitténs förslag. 23 hade lagts till, bland annat sju kyrkoårspsalmer,⁹⁰ en medeltida morgonhymn,⁹¹ tre välkända sånger ur frikyrklig tradition⁹² och under egen rubrik sex nya bibelvisor, d.v.s. tonsatta bibelord med enkla melodier.⁹³ ”Läsepsalmer” är en särskild rubrik över 14 texter. 13 av dessa ingår i SOU 1975:3 med tonsättning, medan en text saknar melodi där (XIV).⁹⁴ Författarregistret upptar 70 namn och tonsättarregistret 68. Av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Olov Hartman ingår här 97 texter. Här ingår också bidrag av Ylva Eggehorn, bland annat ”Var inte rädd” (PoV 76:739), liksom av Tore

86 SOU 1985:17 s. 152f.

87 PoV 76: 646, 701, 702, 709, 727, 732, 737.

88 I. Selander 1979 s. 82.

89 60 psalmer i SOU 1975:3 ströks bland andra (numrering enligt betänkan- det): 5 medeltida latinska hymner ströks: 636, 668, 669, 675, 790. 5 andliga visor ströks, 2 av Hans Blennow 727, 750, 1 av Sydney Carter 787 och 2 av Jan-Arvid Hellström 746, 806. Etablerade 1900-talsförfattare, vars texter ströks var Karin Boye 714, Jan Fridegård 704, Hjalmar Gullberg 793, Ella Hillbäck 713, Lagerkvist 802, Harry Martinson 789, Nelly Sachs 617 och Anna-Greta Wide 730. 752 Inte med makt ströks men ingår i Ps 2000:833; Göransson 1997 s. 140–142; Se även PoV 76 förord.

90 PoV 76: 651, 657, 664, 674, 696, 733, 749.

91 PoV 76:682 ”Morgonens rodnad över bergen brinner”, en latinsk hymn från 700-talet. Även i KV: 781.

92 I. Selander 1979; PoV 76: 731, 738, 742.

93 PoV 76:745–750.

94 Göransson 1997 s. 142.

Littmarck, Lars-Åke Lundberg och Fred Kaan. 10 av psalmerna ingår även i SMF:s *50 sånger och psalmer* (1972).⁹⁵ PoV 76 togs i bruk första advent 1976 och användes till och med domssöndagen 1986.⁹⁶ Religionssociologiska institutet svarade även nu för en utvärdering.⁹⁷

Herren lever: Nya psalmer och sånger (HL) utgavs 1978. Boken var resultatet av ett samarbete mellan fem frikyrkor, MK, SAM, SBF, SMF, ÖM och Frikyrkliga studieförbundet. En arbetsgrupp bildades, och varje medlem var knuten till en referensgrupp i sitt eget samfund. En av ledamöterna var Torgny Erséus från SMF, även verksam som expert inom 1969 års psalmkommitté.⁹⁸

Boken beskrivs i en presentation, ett förord, som ”ett komplement till samfundens psalmböcker”. Här påpekas att en stor del av den äldre psalmskatten är gemensam för kyrkorna liksom att många psalmer i denna bok även finns i PoV 76. Detta sågs som ett tecken på att ”Den nya andliga sången är ekumenisk och gränsöverskridande till sin karaktär”. Boken blev ett uttryck för gemenskap mellan kyrkor i sångens form. Den var enligt förordet tänkt för alla åldrar; flera psalmer är enkla och bedöms kunna tilltala även barn.⁹⁹ Här påpekas också att disposition och rubriker har stora likheter med PoV 76. De flesta psalmerna är nutida och av såväl svenskt som internationellt ursprung.¹⁰⁰ Äldre psalmer som har jämn taktart och utjämnade notvärden i tidigare böcker har här rytmiserad form, liksom i korallbokstillägget 1965 och i *50 sånger och psalmer*. Boken innehåller 139 psalmer, numrerade 800–938. 35 av psalmerna är gemensamma med *50 sånger och psalmer*. 48 psalmer är gemensamma med PoV 76 om än med vissa textskillnader.¹⁰¹ 10 sånger ingår även i *Evangelisk körmusik* och 14 i *Andlig visa*.

95 PoV 76: 617, 621, 624, 644, 678, 679, 696, 699, 730, 733.

96 PoV 76, förord.

97 SOU 1985:17 s. 38.

98 Bernskiöld 2020 s. 195.

99 Exempel på nya sånger för barn: 811 ”Du Herre, vår Herre”, 813 ”Käre vår Herre”, 846 ”Hosianna, hipp hurra”.

100 *Herren lever*, Presentation; Bernskiöld 2020 s. 195.

101 Exempel på textskillnader mellan olika böcker: 50 sånger:23 och HL:852 ”Kristus är kommen” (Ö: Gunnar Eriksson), PoV 76: 651 ”Nu dagen är kommen” (Ö: Eva Norberg) och PoS/psb 1986:122 ”Dagen är kommen” (Ö: Eva

HL:830 ”Se, jag vill bära ditt budskap, Herre” (1970) publicerades först här. HL:891 ”Gud, för dig är allting klart” ingår här men hade först publicerats i *Andlig visa* 1969. Texten skrevs ursprungligen som en dikt 1937 och reviderades av författaren 1965. Den sjungs till en tysk koral skriven 1691.¹⁰² Den välkända protestsången ”Nej, låt dig ej förhårdna” av Wolf Biermann blev omstridd i urvalsarbetet men togs ändå med, som HL:919.¹⁰³ Här finns många influenser från andlig visa. Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind bidrog med 57 texter. Psalmer av Tore Littmarck och Lars-Åke Lundberg ingår liksom texter av Ylva Eggehorn, Margareta Melin och Fred Kaan, av den senare HL:912 ”Gud från ditt hus” och HL:836 ”Som du går oss till mötes”, en psalm som endast ingår i denna bok. Här ingår även tonsättningar av Gunno Södersten. En ny sångtyp var negro spirituals.¹⁰⁴ Boken fungerade både som församlingssångbok och koralbok, med orgelsatser och en del körsatser samt alla verser inskrivna i notsystemet. Boken var hårbunden och i stående format, större men tunnare än en vanlig ”bänkbok”. Den blev flitigt använd och kom under en period att användas som enda psalmbok i många gudstjänster.¹⁰⁵

SOU 1981:49–52 *Den svenska psalmboken* var psalmkommitténs nästa betänkande. *Förslag till Psalmer och visor, del 2*, SOU 1981:51, var rubriken på den tredje volymen. Uppdraget var att utarbeta förslag till ytterligare ett psalmbokstillägg med bland annat psalmer för

Norberg) är samma psalm. Psalmerna har latinskt ursprung och nådde Sverige via England, först som körsång men även i SMF:s sångbok 1896:37 ”O kommen, I trogne”. *Psalmernas väg* band 1 s. 318 (Inger Selander). I [Psalmbok.] Liberala katolska kyrkans tillägg ingår en tolkning till svenska, ps 901 Kommen i trogna.

102 Denna version ingår i AV 1969:63, medan texten ingår med annan melodi i *Sionstoner* 1972; Erséus 2006 s. 60; *Psalmernas väg* band 1 s. 246 (I. Selander).

103 Ingår i original i *Fred, frid, frihet* s. 53, i översättning i Ps 2000:824; Bernskiöld 2020 s. 196; *Psalmernas väg* band 4 s. 129 (K. Karlsson).

104 Exempel: 847 ”Det ljus som liv åt världen gav” (PoV 76:736); 867 ”Var du med/Were you there”; 932 ”My Lord, what a morning” (PoV 82:891). Negro spirituals ingick även i PoV 82.

105 Bernskiöld 2020 s. 195f.

kyrkliga handlingar samt psaltarpsalmer och cantica för växelsång. Efter remissrunda och vissa förändringar fastställde kyrkomötet den andra delen av tillägget: *Psalmer och visor 82. Tillägg till Den svenska psalmboken del 2* (PoV 82).

Psalmer och visor 82 innehåller 156 psalmer och sju läsepsalmer. Från SOU 1975:3 ingår 26 psalmer.¹⁰⁶ Fyra av läsepsalmerna i PoV 76 ingår här med tonsättning.¹⁰⁷ 130 psalmer i förslaget är alltså nytillkomna. Åtta doppsalmer och fyra vigselfsalmer togs in med egna underrubriker på avdelningen ”Kyrkan”. 11 begravningspsalmer fördes in under rubrikerna ”Livets gåva och gräns” samt ”Himlen”. En ny avdelning blev ”Psaltarpsalmer och cantica” med 22 psalmer. Psalmer på danska, norska och finska ingår under egna rubriker, fem psalmer per språk och de finska med svensk parallelltext. Kontakterna med andra nordiska psalmkommittéer var omfattande, och i PoV 82 ingår såväl originaltexter som översättningar från språken i Norden.¹⁰⁸ PoV 82 ”Herre Gud, dit dyre navn og ære” ingår här i original men i 50 *sånger och psalmer* liksom i *Herren lever* i svensk översättning av Bertil Wallin. Vidare tillkom sex negro spirituals i original, under egen rubrik.

Cirka hälften av psalmerna är översättningar, flest från engelska, bland annat av Fred Kaan. Från norska har åtta texter av Svein Ellingsen översatts. 40 av de svenska originaltexterna är daterade efter 1975, alltså tillkomna efter betänkandet SOU 1975:3. Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind svarade för flertalet översättningar men bidrog även här med egna texter, sammanlagt 69. En text av Per Harling och en av Jonas Jonson ingår. Roland Forsberg, Sven-Erik Bäck och Karl-Olof Robertson bidrog med tonsättningar. Här ingår sex psalmer med text av Olov Hartman och musik av Sven-Erik Bäck. Två gemensamma psalmer av Britt G. Hallqvist och Egil Hovland ingår, ”De skall gå till den heliga staden” PoV 82 837, och ”Jordens Gud,

106 Från PoV 76: 752, 756, 760, 779, 786, 790, 791, 799, 800, 804, 807, 810, 811, 812, 816, 817, 824, 826, 829, 830, 874, 835, 839, 851, 854, läsepsalm VII.

107 I, IV, VI och XIV, ingår här med nummer 756, 779, 799 och 800.

108 Nivenius s. 66ff.

stjärnornas Herre”, PoV 82:845, och de skulle följas av många fler. Samarbetet hade inletts med psalmen ”Måne och sol” 1974. Den skrevs på uppdrag av kyrkohandbokskommittén som *Laudamus* för familjegudstjänst¹⁰⁹ men ingick också i sampsalmsurvalet (se nedan) och togs in i den ekumeniska psalmboksdelen.¹¹⁰

15 av psalmerna i *71 psalmer med koraler* ingår även i PoV 82, och 15 psalmer i PoV 82 är gemensamma med *Herren lever*.¹¹¹

En psalm som visar på hur olika melodier kan ge olika karaktär åt en psalm och samtidigt illustrerar den musikaliska spännvidden i tilläggen är ”För att du inte tog det gudomliga” med text av Olov Hartman. Psalmen ingick i *71 psalmer med koraler* och i PoV 76:617 med Ingmar Milvedens melodi från 1970. I PoV 82 togs psalmen in med melodi av Börge Ring från 1975,¹¹² här som ps 617b. I *50 sånger och psalmer* (1972) och *Herren lever* (1978) ingår psalmen med Milvedens melodi, men i *Herren lever* även med Rings melodi.

PoV 82 togs i bruk första advent 1982 och användes t.o.m. domsöndagen 1986, alltså under fyra år, mot 10 år för PoV 76. Även denna del utvärderades av Religionssociologiska institutet, dock inte lika utförligt som den första delen.¹¹³

Sampsalm samt de nya psalm- och sångböckerna

Samtal om samverkan mellan Svenska kyrkan och SMF hade inletts 1971, och här hade även tankar på en gemensam psalmbok förts fram. I flera kyrkor och samfund diskuterades vid denna tid nya psalmer och psalmböcker, vilket gav gynnsamma förutsättningar för ekumeniska kontakter. 1976 inbjöd Svenska kyrkan och SMF

109 Se bl.a. *Den svenska kyrkohandboken*. Musik. Orgelutgåva. 1986 s. 181; SOU 1981:52 s. 9.

110 PoV 82, OH/SEB: ps 777, 789, 795, 821, 822, 829; BGH/EH: ps 837, 845.

111 PoV 82: 757, 779, 791, 800, 812, 816, 817, 824, 826, 830, 835, 837, 851B, 879, 904. 4 av dessa ingår även i *50 sånger och psalmer*: 757, 791, 835, 879.

112 Tidigare publicerad i Alla de övriga 31, sånghäfte utgivet av Tore Littmarck. *Psalmernas väg* band 1 s. 132 (H. Bernskiöld).

113 PoV 82, förord; Göransson 1994 s. 123; Göransson 1997 s. 144–146.

gemensamt övriga kyrkor och samfund till samtal om en ekumenisk psalmbok. Många mötte upp till dessa samtal, och efter fortsatta kontakter bildades arbetsgruppen Sampsalm två år senare av företrädare för 15 kyrkor, samfund och kristna rörelser: Adventistsamfundet, Evangeliska fosterlandsstiftelsen, Fribaptistsamfundet, Frälsningsarmén, Helgelseförbundet, Katolska kyrkan i Sverige, Liberala katolska kyrkan i Sverige, Metodistkyrkan i Sverige, Pingströrelsen, Svenska alliansmissionen, Svenska baptistsamfundet, Svenska Frälsningsarmén, Svenska kyrkan, Svenska missionsförbundet och Örebromissionen.¹¹⁴ Varje representant i Sampsalm var förankrad i en referensgrupp i det egna samfundet. 1982 tillsattes en samarbetsgrupp för psalmskommittén och Sampsalm som ett beredningsorgan för frågor som rörde den ekumeniska psalmboksdelen. Sampsalmsarbetet finansierades med anslag från utbildningsdepartementet och kyrkofonden.¹¹⁵

Inom Sampsalm var ambitionen inledningsvis att utarbeta en helt gemensam psalmbok för de 15 kyrkor och samfund som deltog i samarbetet. Beslutet blev dock att föreslå psalm- och sångböcker med en gemensam första del sammanbunden med en del för respektive kyrka och samfund eller grupp av samfund.¹¹⁶ En grundläggande princip var att de psalmer som valdes skulle vara förenliga med lära och tradition i alla deltagande kyrkor och samfund. De konfessionella skillnaderna visade sig dock vara små, och de nyare psalmerna hade redan från början fått stor spridning.

Som en del av underlaget för förslag till en gemensam psalmboksdel gjorde Sampsalm 1981 ett urval om 156 psalmer, psalmer som inte ingick i psb 1937. 124 psalmer var hämtade ur 14 samfunds egna psalm- och sångböcker och 32 ur *Herren lever*. Man ville lyfta fram olika sångtraditioner, vilket gav en viss dominans för äldre sång

114 Samtliga ledamöter i Sampsalm finns förtecknade i Dillmar s. 291; Bibeltrogna vänner (numera Evangelisk Luthersk Mission: ELM; Sångböcker: *Bibeltrogna vänners sångbok* 1937, *Lova Herren* 1988 och 2020) avböjde medverkan i Sampsalms arbete. Dillmar s. 291.

115 Dillmar 289–291; Nisser 2005 s. 78; SOU 1985:17 s. 35, 43.

116 Nisser 1987 s. 157; Nisser 2020 s. 29f; Bernskiöld 2020 s. 195, 197; SOU 1981:49 s. 87; SOU 1985:17 s. 99f.

och psalm. Urvalet förankrades i de olika samfundens referensgrupper.¹¹⁷ Därefter utarbetades ett förslag till gemensam psalmboksdel med 487 psalmer hämtade från samfundens psalm- och sångböcker inklusive psb 1937, från PoV 76 och PoV 82 och från *Herren lever*. I slutbetänkandet 1985 föreslogs ett urval om 325 psalmer till denna psalmboksdel.¹¹⁸

Den ekumeniska psalmboksdelen

15 svenska kyrkor och samfund enades alltså om ett förslag till en gemensam, ekumenisk psalmboksdel med 325 psalmer som med samma innehåll och numrering kom att ingå i alla de psalm- och sångböcker som utgavs 1986–1990. Denna del är gemensam för flertalet svenska kyrkor och samfund men ska inte betraktas som en självständig och komplett psalmbok. Gemensamma psalmer i samfundens tidigare böcker kunde förekomma i något olika versioner, och för dessa psalmer valdes nu *en* version så att de fick likalydande text och musik i alla böcker. Vissa äldre texter reviderades med varsamhet. Psalmkommittén svarade för bearbetningar av psalmer ur psb 1937/kb 1939 och tilläggen, medan Sampsalm svarade för bearbetningar av frikyrkliga sånger, såväl text som musik.¹¹⁹

182 psalmer hämtades ur psb 1937. En stor del av dessa psalmer ingick även i frikyrkornas psalm- och sångböcker, cirka 75 procent för EFS, SBF-ÖM, MK och SMF. I *Frälsningsarméns sångbok* och pingströrelsens *Segertoner* utgjorde dessa psalmer en mindre andel, eftersom dessa böcker innehöll mycket ”särmaterial” till följd av starka anglosaxiska influenser.¹²⁰ Ur tilläggen PoV 76 och PoV 82 hämtades 85 psalmer; ett 10-tal psalmer ur frikyrklig tradition ingick i den senare. 63 av dessa psalmer är gemensamma med den frikyrkliga försökspsalmboken *Herren lever*. 59 psalmer hämtades ur sampsalmsurvalet.

117 SOU 1981:52 s. 3–11; SOU 1985:17 s. 196; Psalmernas väg band 1 s. 90f (Per Olof Nisser).

118 SOU 1981:52 s. 4, 13–192, 194f; Bernskiöld 2020 s. 196.

119 SOU 1985:17 s. 43, 128, 138f.

120 I. Selander 1979 s. XII–XV; SOU 1985:17 s. 195f; Nisser 1987 s. 152, 158.

Av de fem psalmskapare som trädde fram redan i *Kyrkovisor* 1960, Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind, ingår här 114 texter. Vidare ingår psalmer av bland andra Ylva Eggehorn, Jan Arvid Hellström, Lars-Åke Lundberg, Tore Littmarck, Sven-Erik Bäck, Roland Forsberg, Egil Hovland och Karl-Olof Robertsson, såväl texter som tonsättningar.

De kända julsångerna ps 116 ”Nu tändas tusen juleljus”, ps 118 ”Fröjdas vart sinne” och ps 121 ”När juldagsmorgon glimmar” togs in i den ekumeniska delen. De ingick i äldre barnsångböcker liksom i *Kyrkovisor för barn* och *Nu sjunger vi* samt i frikyrkornas böcker men inte i psb 1937.¹²¹

Samfundsböckerna

Andra delen av psalmböckerna utarbetades inom varje kyrka och samfund eller grupp av samfund och antogs sedan tillsammans med den ekumeniska delen. Psalmer som endast hade anknytning till något eller några samfund togs med i respektive samfundsdel.¹²² Vissa psalmer valdes dock till flera samfundsdelar, bland annat vissa psalmer ur sampsalmsurvalet som inte antagits till den gemensamma psalmboksdelen, men de fick nu olika nummer i de olika böckerna. Även i denna del strävade man efter samordning i fråga om text- och musikversioner.¹²³ Samma rubriker som i första delen gäller till stor del även i samfundsdelarna. Nedan presenteras de psalm- och sångböcker som givits ut med en gemensam första del, i tidsordning efter de första utgåvorna.

Den svenska psalmboken 1986 (psb 1986) behandlades och antogs av kyrkomötet 1986, inte av regeringen, eftersom rätten att besluta om kyrkans böcker hade överlåtits till Svenska kyrkan 1983.¹²⁴ Andra

121 SOU 1981:52 s. 3f, 8–11; SOU 1985:17 s. 195f.

122 Ordet samfundsdel används här om alla böcker som är antagna av såväl kyrkor som samfund.

123 PoS 1987, förord; I. Selander 1980 s. 13; En tabell över gemensamma psalmer i olika böcker ingår i *Psalternas väg* band 3 s. 253.

124 Nisser 1987 s. 36.

delen innehåller 375 psalmer, många ur den egna traditionen men även psalmer som ingår i andra samfunds böcker.¹²⁵ 180 av texterna är skrivna av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind. Här ingår också texter av bland andra Ylva Eggehorn, Svein Ellingsen, Per Harling och Margareta Melin. Tre Taizé-sånger ingår i denna del. Rubriker som endast finns i psb 1986 är ”Barn och familj”, ”Psalmer på andra nordiska språk” och ”Liturgiska sånger”. 145 psalmer är gemensamma med andra delen av PoS, sex av dessa ur sampsalmsurvalet.¹²⁶

Liberala katolska kyrkan tog hela psb 1986 i bruk som ersättning för sin egen psalmbok från 1939.¹²⁷

Den svenska psalmboken med tillägg utgavs 1987 av EFS-förlaget. Evangeliska fosterlandsstiftelsen antog hela psb 1986 och kompletterade den med ett eget tillägg om 100 psalmer och sånger, 701–800. 74 psalmer hämtades ur *Sionstoner* (1972) och 10 psalmer ur sampsalmsurvalet, psalmer som inte valts till psb 1986. 11 texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman och Eva Norberg ingår. Tore Littmarck, Lars-Åke Lundberg och Göte Strandsjö bidrog här med psalmer.

Cecilia: Katolsk psalmbok, tredje upplagan av katolska kyrkans psalmbok, innefattar den ekumeniska psalmboksdelen och utgavs 1987 på Verbum Förlag. Andra upplagan hade utkommit 1950, men efter andra Vatikankonciliet 1962–1965 ersattes den cirka 1970 med en lösbladspärm, möjlig att komplettera.¹²⁸ *Cecilia* antogs av Stockholms katolska stift, d.v.s. katolska kyrkan i Sverige, Katolska liturgiska nämnden. Andra delen inleds med ”Den heliga Mässan”, mässans ordning. Nästa del är ”Kyriale”, melodier till mässans fasta led med texter på svenska och latin, Cec 326–424. Därefter följer avdelningen ”Psalmer och hymner” med 385 psalmer, Cec 425–810, motsvarighe-

125 *Psalternas väg* band 3 s. 523 f.

126 I. Selander 2006 s. 142; Ur sampsalmsurvalet: ps 532, 563, 599, 600, 649, 690.

127 E-post från Bertil Mebius-Schröder 2020.12.09; E-post från Krister Fast 2021.01.18.

128 *Cecilia* 1987, förord; I. Selander 1979 s. V; Om fjärde upplagan se nedan.

ten till samfundsdelarna i övriga psalmböcker. Här ingår 39 texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind. Boken avslutas med avdelningen ”Kyrkans dagliga bön”, en ordning för tidegärdsböerna, Cec 811–815.

Psalmer och Sånger (PoS) blev resultatet av ett ekumeniskt samarbete även om samfundsdelarna inom flera frikyrkor. 1984 bildades Frikyrkliga psalmskommittén inom Sveriges frikyrkoråd av företrädare för nio av de samfund som ingick i Sampsalmsgruppen: Adventistsamfundet, Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Metodistkyrkan i Sverige, Svenska alliansmissionen, Svenska baptistsamfundet, Svenska frälsningsarmén, Svenska missionsförbundet och Örebromissionen. Varje ledamot i kommittén var förankrad i en referensgrupp inom det egna samfundet.¹²⁹ I förarbetet gjordes utvärderingar av de psalmböcker som var i bruk inom samfunden, och psalmer föreslogs därefter av samfundens företrädare. Urval skedde genom majoritetsbeslut. 70 psalmer kvoterades mellan samfunden, som bidrog med sina egna val.¹³⁰ Den psalmboksdelen som utarbetades innehåller 459 psalmer, PoS 326–784.¹³¹ Av de psalmer i sampsalmsurvalet som inte tagits in i den ekumeniska psalmboksdelen togs 72 psalmer in. Den kompletta psalmboken *Psalmer och Sånger*, vars titel var ny för alla, antogs inom varje kyrka eller samfund och utgavs 1987. Här ingår 111 texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind liksom texter av bland andra Ylva Eggehorn, Per Harling, Lars-Åke Lundberg och Margareta Melin samt av Fred Kaan och Svein Ellingsen. Bland tonsättarna kan bland andra Torgny Erséus, Gunno Södersten, Sven-Erik Bäck, Roland Forsberg och Egil Hovland nämnas. 145 psalmer är gemensamma med samfundsdelen av psb 1986. Två av psalmerna på norska i psb 1986 ingår i PoS i översättning: PoS 330 ”Gud, vår Gud, från fjärran land och nära”¹³² och PoS 375

129 SOU 1981:49 s. 87; Nisser 1987 s. 157; PoS 1987, förord.

130 PoS 1987, förord.

131 Bernskiöld 2020 s. 197f; Erséus 2006 s. 60f; I. Selander 2006 s. 44.

132 Psb 649 ”Herre Gud, dit dyre navn og aere”, översättning: Anders Frostenson – översättning av Bertil Wallin ingår i HL.

”Jesus, det skönaste”.¹³³ MK kompletterade PoS med åtta psalmer, PoS 936–943, fem ur sin tradition för speciella gudstjänstssammanhang och tre liturgiska sånger, gemensamma med Svenska kyrkan.¹³⁴

Segertoner (Seg), pingströrelsens sångbok utkom 1988 och ersatte upplagan från 1960. Den nya upplagan med den ekumeniska delen och en samfundsdel innehåller 695 psalmer och sånger, 329 sånger från den föregående upplagan och 366 nya. Rubrikerna ”Tillsammans med barnen”, Seg 627–637, och ”Bibelvisor och körer”, Seg 675–695, finns endast i denna bok. 41 psalmer ur sampsalmsurvalet ingår i samfundsdelen liksom sex psalmer som även ingår i andra delen av psb 1986.¹³⁵ För varje upplaga har antalet sånger ökat; den första utgåvan av Seg utkom 1914 och innehöll 61 sånger,¹³⁶ medan 1960 års utgåva innehöll 604 sånger. Här ingår 12 texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman och Bo Setterlind liksom sånger av bland andra Gun-Britt Holgersson och Göte Strandsjö.

Frälsningsarméns sångbok (FAS) utgavs 1990 och ersatte upplagan från 1959. Boken innehåller 870 psalmer och sånger. Avdelningsrubrikerna i samfundsdelen, som omfattar sångerna FAS 326–750, är ”Frälsning”, ”Helgelse”, ”Ordet och bönen”, ”Erfarenhet och vittnesbörd” samt ”Strid och kallelse till tjänst”. Den avslutande avdelningen har rubriken ”Körer” och innehåller 120 korta sånger, FAS 751–870, bibelvisor, sånger med en vers och separata refränger. En stor del av sångerna finns enbart i denna bok, men 24 av sångerna ingår även i andra delen av psb 1986 och 24 i sampsalmsurvalet.¹³⁷ Här ingår nio texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist och Eva Norberg liksom sånger av Göte Strandsjö.

133 Psb 650 ”Jesus, det eneste”, översättning Catarina Broomé.

134 Tullhage.

135 *Psalmernas väg* band 3 s. 523f.

136 En föregångare med titeln *Segersånger* utkom 1912. Gyll s. 4.

137 1996 utgavs en mindre bok, *Sångboken*, med 205 sånger, enligt förordet de mest önskade, för användning vid mindre samlingar och i extern verksamhet. Flertalet sånger är hämtade ur *Frälsningsarméns sångbok*.

Barnpsalmer i de nya psalmböckerna

I förslaget till gemensam psalmboksdel ingick ingen avdelning med barnpsalmer.¹³⁸ I flertalet av de tidigare samfundsböckerna ingick barn- och ungdomspalmer som egna avdelningar. Många av dessa psalmer var gemensamma. Tanken var nu att placera in alla psalmer med hänsyn till tema, och så skedde i den ekumeniska delen liksom i flertalet samfundsdelar. I psb 1986 infördes dock på förslag av Svenska kyrkans centralråd efter önskemål i remissvar rubriken ”Barn och familj” på avdelningen ”Tillsammans i världen” i samfundsdelen, för psalmerna psb 605–614. Här placerades sju psalmer ur SOU 1985:16¹³⁹ och tre tillkom: psb 609 ”Advent är mörker och kyla”, psb 612 ”Uppstått har Jesus”¹⁴⁰ och psb 613 ”Inför Guds himlatron”.¹⁴¹ Under rubriken ges också hänvisning till ett antal psalmer i första delen som bedömts som lämpliga även för barn.¹⁴²

I *Segertoner* finns rubriken ”Tillsammans med barnen” på avdelningen ”Tillsammans i världen”, Seg 627–637. Två av psalmerna är gemensamma med psb 1986 och PoS: Seg 633 ”Gud har skapat allting” och Seg 635 ”Vi sätter oss i ringen”. Här finns också hänvisning till ytterligare 14 psalmer som lämpliga för barn, 11 i första delen och tre i samfundsdelen: Seg 442 ”Dig vi lovsjunger, ärar”, Seg 443 ”Ett litet barn av Davids hus” och Seg 459 ”Det var i soluppgången”, gemensamma för flera böcker.

I PoS ingår nio av barnpsalmerna i psb 1986 under andra rubriker.¹⁴³ I *Frälsningsarméns sångbok* ingår två av dessa psalmer, FAS 717 ”Advent är mörker och kyla”¹⁴⁴ och FAS 743 ”Det gungar så fint”. I *Cecilia* ingår inga barnpsalmer.

138 SOU 1985:16 s. 13–27.

139 Psb 605, 606, 607, 608, 610, 611, 614. Psb 610, 611, 614 även KV:737 och PoV 76:708.

140 Nisser 1987 s. 49.

141 *Psalmernas väg* band 3 s. 43of (Sofia Wastesson).

142 Ps 116, 121, 133, 193, 210, 238, 255; Engström s. 136.

143 Nummer i psb 1986/PoS: 605/357, 606/618, 607/505, 608/714, 609/484 (melodi av Torgny Erséus), 610/680, 611/514, 612/520, 614/590.

144 Med melodi av Torgny Erséus.

Psalmbokstillägg 1994–2006

När den nya bibelöversättningen Bibel 2000 antogs, uppstod behov av att förnya Evangelieboken, vilket motiverade nya utgåvor av psb 1986 och PoS.¹⁴⁵ Psalmböckerna som helhet bibehölls, men en översyn av personregistren och namnuppgifterna vid psalmerna i båda böckerna gjordes.¹⁴⁶ Dessutom utarbetades tillägg, som bands samman med psalmböckerna. De nya utgåvorna utkom 2002¹⁴⁷ respektive 2003. Till psb 1986 utarbetades fristående tillägg som utgavs 1994 respektive 2006. För Liberala katolska kyrkan utgavs ett tillägg till psb 1986 1995. Tilläggen och den nya upplagan behandlas nedan.

Psalmerna i 90-talet (Ps 90) utgavs 1994 av Svenska kyrkan som det första tillägget till psb 1986. Bakgrunden var att kyrkomötet i samband med att psb 1986 fastställdes beslöt att fristående supplement med tiden skulle utarbetas, som förnyelse och komplettering. En arbetsgrupp i hymnologi tillsattes, och denna grupp utarbetade ett förslag som antogs av Svenska kyrkans församlingsnämnd. Enligt förordet är tillägget ”ett kompletterande material för församlingens gudstjänstliv”. Disposition och rubriker hämtades från psb 1986 och numreringen börjar där EFS-tilläggets numrering slutar, Ps 90:801–923. Av de 123 psalmerna är cirka 40 skrivna före 1986 och cirka 60 efter. 16 av psalmerna ingick i PoV 76 och PoV 82 och fanns alltså med i diskussionerna inför psb 1986 men togs då inte med.¹⁴⁸ 15 psalmer ingår i andra delen av PoS från 1987.¹⁴⁹ 29 av psalmerna togs in i EFS-tillägget 2002 och 50 i Ps 2000 som del 2.¹⁵⁰ Av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Eva Norberg, Bo Setterlind och Olov

145 Evangelieboken ingår inte i Cec, FAS och Seg.

146 Torgny Erséus svarade för översynen på uppdrag av Verbum Förlag. Erséus 2003.

147 Tillägget utgavs av EFS.

148 Ps 90:806, 812, 824, 834, 842, 853, 864, 866, 869, 872, 877, 888, 897, 901, 906, 909. ”Se, nu stiger solen ur havets famn” ingår i Ps 90 med ny melodi (864, PoV 82:804).

149 Ps 90: 807, 811, 824, 837, 854, 859, 860, 876, 881, 888, 890, 892, 894, 921, 922.

150 Upphovspersoner i Ps 90 redovisas inte i tabellen nedan.

Hartman ingår 20 texter i Ps 2000. Bland andra Jan Arvid Hellström, Jonas Jonson och Göte Strandsjö har bidragit.

[*Psalmbok.*] *Liberala katolska kyrkans tillägg till den Ekumeniska Psalmboken* utgavs 1995. Detta är ett fristående häfte avsett för användning tillsammans med psb 1986. Det auktoriserades och utgavs ”med egna särpsalmer samt liturgiska psalmer och gradualer”, 32 psalmer och 20 liturgiska sånger.¹⁵¹ Här ingår flera psalmer som även ingår i andra böcker, några med vissa textskillnader. Bland författarna finns bland andra Ida Granqvist, Siri Dahlquist, Jeanna Oterdahl, Lina Sandell och Bo Setterlind. Flera kända äldre koraler ingår.¹⁵²

”EFS-tillägget”, utgavs av EFS 2002 och ersatte det förra tillägget. I samband med att en ny upplaga av psb 1986 skulle utges, beslöts inom EFS att psalmbokstillägget från 1987 skulle omarbetas radikalt. En arbetsgrupp tillsattes på initiativ av EFS under ledning av Verbum förlag. I gruppen ingick företrädare såväl för EFS som för Svenska kyrkans musikråd. Tillägget antogs av EFS styrelse. Det omarbetade tillägget infogades i en översedd upplaga av psb 1986, utgiven av Verbum 2002 med psalmnumren EFS 701–800, alltså samma nummer som i tillägget 1987.

I riktlinjerna för arbetet angavs bland annat att urvalet skulle ”omfatta nyare och ofta sjungna sånger” och i hög grad vara riktat till ungdomar. De mest sjungna sångerna i EFS-tillägget 1987 skulle behållas. En förhoppning att tillägget skulle bli användbart även inom Svenska kyrkan som helhet uttrycktes. I koralbokens förord redovisas att ”urvalet gjordes bland sånger som redan var brukade och beprövade”.¹⁵³

Tillägget följer psalmbokens disposition, och närmare en tredjedel av psalmerna finns på avdelningen ”Att leva av tro”. Andlig visa och karismatisk lovsång dominerar – enkla sånger i fråga om såväl text som musik och lämpliga att sjunga i andakter och andra mindre samlingar. Ett 30-tal av psalmerna tillhör en nyare repertoar

151 LKK 801–822, 901–920.

152 E-post från Bertil Mebius-Schröder 2020.12.09; E-post från Krister Fast 2021.01.18.

153 Koralboken. Tillägg 701–800, förord.

och hämtades ur en rad olika sånghäften och -böcker som Taizé- och Ionasånger, *Hela världen sjunger* och *I Guds vind*. Även satser ur nutida mässor som *Mässa i viston*, *Apokalyps* och *Mysterium* ingår.¹⁵⁴ Många av dessa sånger var redan välkända bland konfirmander och andra ungdomar bland annat från s.k. stiftssångböcker, utarbetade i enskilda stift, tänkta att vara komplement till psalmboken.¹⁵⁵ 18 av psalmerna ur EFS-tillägget behölls,¹⁵⁶ 12 av dessa hämtade ur EFS sångbok *Sionstoner* (1972), bland andra rörelsens profilpsalm EFS 2002:720 ”Med Gud och hans vänskap” av Carl Olof Rosenius, här med åtta verser,¹⁵⁷ och en psalm med text av Lina Sandell, EFS 2002:722 ”Ge oss än en stund av nåd”. Här ingår fem texter av Britt G. Hallqvist, Eva Norberg och Bo Setterlind. Psalmer av Tomas Boström, Per Harling och Tore Littmarck ingår liksom texter av Ylva Eggehorn och Christina Lövestam. Sex Taizé-sånger och tre Iona-sånger ingår.

29 av psalmerna är hämtade ur Svenska kyrkans tillägg Ps 90.¹⁵⁸ 24 av psalmerna ingår i andra delen av PoS 1987, två med vissa skillnader i text eller melodi.¹⁵⁹ Sju av tilläggets psalmer ingår i *Cecilia*,¹⁶⁰ nio i *Frälsningsarméns sångbok*¹⁶¹ och 14 i *Segertoner*.¹⁶² Fem psalmer ingick i sampsalmsurvalet.¹⁶³ Tillägget är inte formellt antaget av Svenska kyrkan, men Verbums psalmboksutgåva med detta tillägg

154 EFS 2002: 709, 762, 765.

155 T.ex. Göteborgs stifts sånghäfte, utgivet av en arbetsgrupp 1994, senare utgivet av Argument förlag med titeln *Sjung till vår Gud* (1998).

156 EFS 2002: 712, 716, 720, 722, 732, 734, 735, 737, 740, 743, 747, 750, 751, 755, 775, 783, 784, 785.

157 Ingår med 3 verser i den ekumeniska delen, som ps 59.

158 En av dessa, 712 ”O Gud, som skapat vind och hav”, ingick även i EFS-tillägget 1987.

159 EFS 2002: 702, 705, 706, 712, 713, 714, 715 (Psb 1986:650 på originalspråk), 716 (viss textskillnad mot PoS 386 ”Namnet Jesus”), 722, 732, 734, 736, 739, 740, 743, 745, 747, 749, 751, 755, 768, 774, 784, 791, 792. 7 av de 12 sångerna ur ST ingår även i PoS: 716, 722, 734, 740, 747, 751, 784.

160 Cec 2013: 712, 715, 727, 736, 773, 777, 778.

161 FAS: 702, 713, 715, 716, 734, 736, 740, 751, 774.

162 Seg: 702, 712, 713, 714, 716, 734, 736, 743, 747, 758, 759, 768, 774, 791.

163 Sampsalmsurvalet: 732, 743, 747, 768, 784.

har fått stor spridning och användning även inom Svenska kyrkan i enlighet med utgivarens intentioner.¹⁶⁴

”PoS-tillägget”, ett tillägg till *Psalmer och sånger* utgavs 2003. I samband med nyutgivning av PoS beslöt Sveriges frikyrkosamråd att psalmboken skulle kompletteras med ett tillägg. Behov hade uppstått genom att nya sånger och samfundshandböcker växt fram sedan PoS utgavs 1987. En psalmgrupp och en gudstjänstgrupp tillsattes med representanter för de kyrkor och samfund som står bakom boken och med uppdrag att utarbeta ett förslag.¹⁶⁵ Ordförande var Torgny Erséus och sekreterare Leif Tullhage.¹⁶⁶ Ett tillägg om 84 psalmer, PoS 785–868, utarbetades och antogs. Det ingår i en utgåva av *Psalmer och Sånger* 2003.¹⁶⁷

Psalmgruppen inledde arbetet med att skaffa sig överblick över nya sånger och psalmer, bland annat Svenska kyrkans tillägg Ps 90 och andra samfunds böcker. 15 av de psalmer som valdes ingår i Ps 90.¹⁶⁸ I PoS 1987 finns inga sånger från Taizé, och 10 Taizé-sånger valdes nu ut liksom fyra Iona-sånger.¹⁶⁹ Liturgiska sånger och partier ur nutida mässor, som *Mässa i viston*, sågs som angelägna, eftersom de sjungs alltmer i flera samfund.¹⁷⁰ I tillägget ingår åtta texter

164 Nisser och S-Å. Selander s. 24.

165 Titelblad och förord till PoS 2003; Bernskiöld 2020 s. 198; Sedan 1987 hade vissa förändringar i samfundsstrukturen skett, vilket framgår av den nya upplagans titelblad. FB, HF och ÖM gick samman 1997 och antog då samfundsnamnet Nybygget; de 2 förstnämnda hade gått samman 1994. 2002 ändrades namnet till Evangeliska frikyrkan. SMF hade 2003 bytt namn till Svenska missionskyrkan/SMK. Antalet samfund blev därmed 7, och gruppen bestod av företrädare för dessa samfund. Därefter har ytterligare förändringar skett: 2011 bildades Gemensam framtid genom samgående mellan MK, SBF och SMK. 2013 ändrades namnet till Equmeniakyrkan. Samma år blev SFA ett eget distrikt i Equmeniakyrkan för att 2015 upphöra som samfund och uppgå i Equmeniakyrkan.

166 *Psalmer och Sånger* 2003, redaktionella uppgifter; Bernskiöld 2020 s. 198.

167 Tillägget utgavs också separat med titeln *Lovsjung vår Gud. Tillägg till Psalmer och sånger*. Örebro: Libris 2004.

168 PoS-tillägg: 788, 791, 794, 803, 804, 806, 809, 818, 820, 831, 838, 841, 843, 850, 851 (psb 86:651 i original).

169 PoS-tillägg, Taizésånger: 790, 805, 822, 824, 834, 835, 840, 864, 855, 868, Ionasånger: 791, 798, 842, 846.

170 PoS-tillägg: 785, 802, 821 m.fl.

av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist och Eva Norberg. Andra författare som kan nämnas är Ylva Eggehorn, Per Harling, Jonas Jonson, Fred Kaan, Christina Lövestam och Margareta Melin.¹⁷¹ Här ingår också sånger av kyrkornas ”egna” sångskapare som Jan Mattsson och Tomas Boström.¹⁷² Flera psalmer hämtades från övriga Norden¹⁷³ liksom ett antal psalmer från kyrkor i tredje världen.¹⁷⁴ Ett par äldre sånger valdes, PoS 807 ”Ditt uppdrag, Jesus, är förvisst” (1913/Ö1948) och PoS 828 ”Det enda som bär” (1956).¹⁷⁵ Endast ett fåtal nyare lovsånger valdes med motivering att denna typ av sånger förnyas och byts ut i snabb takt.¹⁷⁶ Fem psalmer i PoS-tillägget ingår även i andra delen av psb 1986.¹⁷⁷

Psalmer i 2000-talet (Ps 2000) utgavs 2006 av Svenska kyrkan som det andra tillägget till psb 1986. Ett förslag utarbetades av en ny arbetsgrupp, där även Verbum förlag var företrätt. Ambitionen var att boken skulle vara ”en psalmbok för alla” med ”psalmer som speglar och känns angelägna i det samhälle där den används”.¹⁷⁸ Efter bearbetning antogs tillägget av Nämnden för kyrkolivets utveckling. Ny disposition och nya rubriker infördes. I förordet definieras boken som ett försöksmaterial. Den innehåller 116 psalmer, Ps 2000: 801–916, samt ett urval om 50 psalmer ur Ps 90, Ps 2000: 917–966. Urvalet gjordes inom Verbum förlag.

Många psalmer är nutida och hade inte ingått i någon tidigare svensk samfundspsalmbok. Här bidrar många nu verksamma psalmskapare som Tomas Boström, Ylva Eggehorn, Per Harling och Chris-

171 PoS-tillägg: Eggehorn 796, 818, 841, Harling 785, Jonson 788, 791, 843, 851, Kaan 800, 801, Lövestam 831, 837, Melin 808.

172 PoS-tillägg: Mattsson 825, 829, Boström 786, 794, 795, 867.

173 PoS-tillägg: 804, 806, 814, 823, 826, 832, 849.

174 PoS-tillägg: 793, 803, 815, 844, 857 (via Iona).

175 Erséus 2006 s. 63; I *Sånger och psalmer* 1951:542 ”Din rikssak, Jesus, är för mig”, i PoS-tillägget bearbetad av Gunnar Melkstam; Tullhage; I EFS-tillägget 1987 ingår ”Din rikssak, Jesus” som 724.

176 PoS-tillägget: 787, 789, 790, 792, 830, 853.

177 PoS-tillägget: 790, 801, 812, 817, 824. PoS 851 ingår i tillägget 2002 som 746 och i original i psb 1986, som 651 – dock med olika melodier.

178 ”Kristus vandrar”, s. 27.

tina Lövestam, och många nya namn förekommer dessutom. Vissa av psalmerna var dock publicerade i andra källor, även utländska, och här följer ett antal exempel.¹⁷⁹ Ps 2000: 817 ”Med hjärtats tillit” är en nyöversättning från tyska av en psalm av Dietrich Bonhoeffer, här med sju verser. Den finns tidigare tolkad till svenska, ”Av goda makter underbart bevarad”, med tre verser, och ingår i tre svenska psalmböcker.¹⁸⁰ Ps 2000:819 ”Sinnesrobönen” är en välkänd text i original sedan 1934 och ingår här med tonsättning och engelsk parallelltext. Ps 2000:833 ”Inte med makt” ingick i *Psalmer och visor* (1975)¹⁸¹ men togs inte in i psb 1986. Ps 2000:852 ”Jag dansar en morgon”, skriven 1963 av Sydney Carter, en andlig visa som är spridd och välkänd i original, togs här med i en tolkning till svenska.¹⁸² Ps 2000:847 ”Världen har rämnat” ingick i *Bönboken: Tradition och liv* (2003). Den psalm som av vissa anses vara Nordens äldsta, Ps 2000:887 ”Himlens timmerman”, skriven på Island på 1200-talet, översattes till svenska 2003. Den ingick sedan tidigare i flertalet övriga psalmböcker i Norden. Tre samiska psalmer med svensk parallelltext ingår här, en av dessa är Ps 2000:806 ”Solen och månen”, en parafras på ps 21 ”Måne och sol”. Andra psalmer hämtades ur körnoter och mässor.¹⁸³ Ett par visor och sånger kända från andra kontexter än kyrkans ingår också, som Ps 2000:820 ”Vägen till regnbågen”¹⁸⁴ och Ps 2000:830 ”Stad i ljus” liksom ett par sånger från film och teater.¹⁸⁵ Protestsången ”Uppmuntran”, Ps 2000:824, ingick i *Herren lever*.¹⁸⁶

Ur Ps 90 gjordes ett urval om 50 psalmer, som placerades som

179 Exempel: *Common Ground*, en ekumenisk psalmbok utgiven i Skottland.

180 Psb 1986:509, PoS 544, *Cecilia* 409.

181 Översatt till flera språk och ingår bland annat i *Agape* (sångbok utgiven av Kyrkornas världsråd).

182 I *Mera tillsammans* s. 92, ”Lord of the Dance”.

183 T.ex. Ps 2000:908 ”Gud är mysterium”, 896 ”Till ett” (Ungdomsmässan *Berörd* 1996), 882 ”Utan dej” (*Temamässa om sorg och solidaritet*), 814 ”Här vid stranden” (*Mässa vid stranden*).

184 I Cornelis Vreeswijk, *Samlade sånger*.

185 Ps 2000:851 ”Kärlekens tid” (*Sånger från andra våningen* 2000), 882 ”Kärleken som aldrig svek” (Musikalen *Kejsarinnan* 1999).

186 Bernskiöld 2020 s. 196.

andra del.¹⁸⁷ Psalmerna fick ny numrering som anslöt till Ps 2000, 917–966. I denna del behölls dispositionen från Ps 90 – hämtad från psb 1986. Nio av de psalmer ur PoV 76 och PoV 82 som tagits med i Ps 90 ingår även här,¹⁸⁸ liksom 10 psalmer som ingår även i andra delen av PoS.¹⁸⁹ 10 texter av Anders Frostenson och Britt G. Hallqvist ingår här liksom texter av Tomas Boström, Ylva Eggehorn, Per Harling och Lars-Åke Lundberg. Ps 2000 inklusive urvalet ur Ps 90 är på sikt tänkt att ersätta Ps 90.¹⁹⁰ Fem psalmer är gemensamma för denna del och tillägget till PoS 2003.¹⁹¹

Jämförelse mellan samfundsdelarna av psb 1986 och PoS samt tilläggen

145 av psalmerna är gemensamma för samfundsdelarna av psb 1986 och PoS.¹⁹² Åtta av dessa psalmer är skrivna före 1695, åtta före 1819 och 17 före 1937 – årtal för de tre officiella versionerna av *Den svenska psalmboken* före 1986 – psalmer som kan sägas ingå i en gemensam psalmskatt.¹⁹³ 112 psalmer är tillkomna efter 1937, flertalet från 1950-talets mitt och framåt. Många av dessa psalmer publicerades först i psalmböcker för barn, som *Kyrkovisor för barn* och *Nu sjunger vi*, samt i tillägg och ”försöksböcker”, som *Psalmer och visor 76 och 82* samt *Herren lever*. De introducerades därmed i flera olika kyrkor, innan de togs in i 1980-talets psalmböcker.¹⁹⁴ Fem psalmer ur sam-

187 Anges i tabellen som *Psalmer i 2000-talet:2*.

188 Ps 2000: 925, 930, 944, 945, 946, 948, 952, 955, 960.

189 Ps 2000: 925, 941, 946, 951, 955, 956, 957, 958, 964, 965.

190 Nisser och S-Å. Selander 2006 s. 21; Om Ps 2000: 917–966 se *Psalmernas väg* band 4 s. 220–256.

191 Ps 2000: 917, 918, 919, 927, 931.

192 I. Selander 2006 s. 44; Ps 695–700 är liturgiska sånger, som även ingår i *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. De ingår inte i jämförelsen.

193 PoS/Psb 1986. Före 1695: 330/649, 376/354, 395/403, 398/364, 403/362, 449/404, 509/441, 660/575. Före 1819: 335/329, 381/349, 401/408, 522/474, 634/555, 665/567, 686/579, 722/616. Före 1937: 365/376, 375/650, 419/378, 430/393, 437/512, 459/416, 472/417, 478/414, 488/421, 491/645, 493/427, 503/451, 638/554, 667/572, 672/586, 691/585, 708/583.

194 Antal psalmer – KV 8, PoV 76:29, PoV 82:37, HL 16.

psalmsurvalet ingår bland de gemensamma psalmerna. Fyra av dessa är skrivna och en är översatt efter 1960.¹⁹⁵

I jämförelsen nedan ingår EFS-tillägget 2002 tillsammans med Ps 2000, trots att det inte antagits inom Svenska kyrkan, eftersom det används flitigt där, vilket framgår av journaler från olika kyrkor vid olika tidpunkter.¹⁹⁶ De 44 psalmer i Ps 90 som varken ingår i EFS-tillägget 2002 eller i Ps 2000:2 ingår inte i jämförelsen. I EFS-tillägget 2002 och i PoS-tillägget 2003 är 33 psalmer gemensamma. 24 psalmer ur samfundsdelen av PoS är gemensamma med EFS-tillägget 2002 och nio med andra delen av Ps 2000. Fem psalmer ur PoS-tillägget ingår i andra delen av Ps 2000, d.v.s. urvalet ur Ps 90.¹⁹⁷ Fem psalmer ur psb 1986 ingår i PoS-tillägget.¹⁹⁸ När samfundsdelar och tillägg till PoS och psb 1986 läggs samman och jämförs, visar det sig att 218 psalmer är gemensamma.

Såväl samfundsdelar som tillägg har utarbetats var för sig, men den stora andelen gemensamma psalmer tyder på ett stort ekumeniskt utbyte. Nutida psalmer, satser ur mässor, andlig visa, Taizé- och Ionasånger, karismatisk lovsång och sånger bland annat ur *Hela världen sjunger* och *I Guds vind* finns i tilläggen till båda böckerna. Andelen nyare psalm av de gemensamma psalmerna är större här än i den ekumeniska delen, där de olika kyrkornas tradition skulle beredas plats. Ett mindre antal äldre frikyrkliga sånger ingår både i EFS-tillägget 2002 och i PoS-tillägget 2003, ett tecken på släktskap mellan sångtraditionen i EFS och de kyrkor som står bakom *Psalmer och Sånger*.

De gemensamma psalmerna i tilläggen fördelar sig mellan avdelningarna i samfundsdelarna på följande sätt, redovisade i ordning efter antal:¹⁹⁹

195 PoS/Psb 1986: 330/649, 579/532, 651/563, 705/599, 782/690.

196 Se ovan s. 21; Psalmjournaler från tre kyrkor 2006 och 2009 liksom en kyrka från 2018–2019 visar på flitigt bruk. Karlsson 2011 s. 43; Wengblad.

197 PoS-tillägget: 788, 791, 804, 809, 843.

198 Psb 1986: 386, 429, 517, 680, 681.

199 Där rubriceringen skiljer mellan böckerna redovisas psalmerna enligt PoS.

- ”Att leva av tro”, 48 psalmer (22 procent)
- ”Kyrkoåret”, 31 psalmer (15 procent)
- ”Fader, son och ande”, 29 psalmer (13,5 procent)
- ”Kyrkan och nådemedlen”, 27 psalmer (12,5 procent)
- ”Framtiden och hoppet”, 17 psalmer (8 procent)
- ”Tillsammans i världen”, 15 psalmer (6,5 procent)
- ”Dagens och årets tider”, 14 (6,5 procent)
- ”Psaltarpsalmer”, 13 psalmer (6 procent)
- ”Lovsång och tillbedjan”, 12 psalmer (5,5 procent).
- ”Bibelvisor”, 12 psalmer (5,5 procent).

Proportionerna är i stort sett desamma som i samfundsdelens av PoS. Flest psalmer tillkom alltså på avdelningen ”Att leva av tro”, den avdelning som också är störst i samfundsdelarna. Här ingår många enkla och tematiskt allmängiltiga psalmer, obundna av kyrkoåret.

Psb 1986 och PoS i bruk

En komplett och säker bild av psalmböckernas bruk går knappast att få, men några studier och iakttagelser kan redovisas och genom dessa tycks vissa tendenser träda fram. Studier av bruket av PoS och psb 1986 under 1990-talet visade att den ekumeniska delen användes mest; 60 respektive närmare 70 procent av alla psalmval gjordes ur denna del, medan psalmerna i delen utgör cirka 40 procent av böckernas innehåll. De 100 mest frekventa psalmerna svarar i båda böckerna för cirka 40 procent av psalmvalen men utgör endast cirka 13 respektive 14 procent av böckernas innehåll.²⁰⁰ Psalmvalen fördelas alltså mycket ojämnt mellan psalmerna. Vidare framgår att de 10 mest valda psalmerna stod för lika många procent av valen – alltså 10 – både ur PoS och psb 1986, medan dessa psalmer utgör endast knappt 1,5 procent av alla psalmer. Tre av dessa 10 psalmer var gemensamma: 45 ”Jesus för världen”, 103 ”Bereden väg för Herren” och 248 ”Tryggare kan ingen vara”, alltså äldre psalmer. Nutida psalmer som ofta

²⁰⁰ Av 784 psalmer i PoS och 700 i psb 1986.

valts ur båda böckerna är 38 ”För att du inte tog det gudomliga”, 89 ”Se, jag vill bära ditt budskap, Herre” och 289 ”Guds kärlek är som stranden”.²⁰¹

2005 genomförde Inger Selander en enkätstudie till elva frikyrkoförsamlingar och fick liknande resultat som undersökningarna på 1990-talet. Här uppgavs endast ett fåtal val ur PoS-tillägget som utkommit två år tidigare.²⁰² Samma år gjordes en snabbenkät om favoritpsalmer i PoS inklusive tillägget från 2003 i samband med kyrkokonferens inom Svenska missionskyrkan. Följande tre psalmer fick topplacering: 89 ”Se, jag vill bära ditt budskap, Herre”, PoS 827 ”Se hur Gudsvinden bär” och PoS 837 ”Trosbekännelse”, alltså tre nutida psalmer, en ur den ekumeniska delen och två ur PoS-tillägget 2003 men ingen ur samfundsdelen.²⁰³ I en enkät om favoritpsalmer 2021 bland läsare av *Kyrkokörjournalen* placerades ”Trosbekännelse” (EFS 766) först, följd av ”Jag vill ge dig, o Herre, min lovsång” (EFS 702), som fick samma placering i psalmundersökningen av PoS 1992–1994. Nio av de tio första psalmerna på ”topplistan” ingår i tilläggen och en i *Ung psalm*.²⁰⁴ Psalmnoteringar från gudstjänster 2020 i Betlehemskyrkan, en Equmeniakyrka²⁰⁵ i Göteborg, visar att 47 procent av psalmerna valdes ur den ekumeniska delen och 33 procent ur PoS-tillägget, alltså endast 20 procent ur samfundsdelen. Här valdes också ett stort antal psalmer ur andra källor, bland annat ur sångdatabasen *Brukssånger*.²⁰⁶

Anna J. Evertsson genomförde 2011 en studie av psalmbokens användning inom Svenska kyrkan. Psb 1986 förutsätts vara huvudkällan för psalmval, men andra böcker är också i bruk. EFS-tillägget 2002 användes i 91 procent av pastoraten och Ps 2000 i 86, men psalmer valdes också ur en rad andra böcker, bland annat Taizé- och Iona-

201 Psalmundersökning 1992–1994; Karlsson 2002 s. 18–29.

202 I. Selander 2006 s. 47–51.

203 Wohlfeil.

204 Sköldberg.

205 Tidigare Svenska missionskyrkan.

206 Uppgifter från Ulrika Henkelman, musiker i Betlehemskyrkan.

sånger.²⁰⁷ Psalmjournaler från 2019–2020 i Hemsjö kyrka i Alingsås pastorat, Svenska kyrkan, visar att 55 procent av psalmvalen gjordes ur den ekumeniska delen och 33 procent ur tilläggen, alltså endast 12 procent ur samfundsdelen. Här finns också noteringar om att psalmer och sånger till betydande del även hämtades ur andra böcker.²⁰⁸

Psalmval för begravningsgudstjänster i Svenska kyrkan har studerats dels på 1990-talet, dels omkring 2020. Bruket är stabilt och traditionellt; tre psalmer dominerar helt, alla ur den första psalmboksdelen och alla från 1800-talet: 190 ”Bred dina vida vingar”, 249 ”Blott en dag” och 297 ”Härlig är jorden”. Ett fåtal nutida psalmer förekommer, som 172 ”De skall gå till den heliga staden”, 256 ”Var inte rädd” och 285 ”Det finns djup i Herrens godhet” liksom välkända årstidspsalmer. Samma psalmer väljs även vid frikyrkliga begravningsgudstjänster men där även vissa psalmer ur en frikyrklig tradition, som ps 261 ”Tack min Gud, för vad som varit”.²⁰⁹

Per Olof Nisser redovisar i sin artikel ”Enhetens polyfoni” att han kontaktat representanter för de samfund som använder psb 1986, *Cecilia*, *Segertoner* och *Psalmer och sånger* och ställt frågor om psalmböckernas bruk och eventuella tankar om revision av böckerna. Ingen av de tillfrågade redovisar konkreta planer på en omarbetning av psalmboken. Inom Svenska kyrkan används den ekumeniska delen mest. Från Pingst²¹⁰ uppges att användningen av *Segertoner* minskat; endast 20–30 procent av sångerna i *Segertoner* sjungs numera.²¹¹ Redan för 20 år sedan uppgavs i en lokal församling att lovsånger sjöngs mest och någon ”segerton” ibland – sångerna kallades så.²¹² Från Equmeniakyrkan uttrycktes en viss öppenhet för frågan.

207 Studien nämns även i avslutningen; Evertsson 2015 s. 92.

208 Uppgifter från Madeleine Wengblad, kyrkomusiker i Hemsjö kyrka.

209 Evertsson 2002 s. 51–53, Karlsson 2001 s. 21f; Lundkvist.

210 Nuvarande namn: Pingst – fria församlingar i samverkan.

211 Nisser 2021 s 35–37.

212 Karlsson 2001 s. 33.

Ny upplaga av Cecilia

Cecilia utgavs i sin fjärde upplaga 2013 av Stockholms katolska stift och Katolska liturgiska nämnden på Veritas förlag. Undertiteln är *Katolsk gudstjänstbok*, vilket uttrycker att gudstjänstens behov fått styra bokens utformning. Genom en enkät undersöktes vilka psalmer som sjungs och vilka brister i den tredje upplagan som behövde avhjälpas.²¹³ Boken omarbetades och omdisponerades därefter och är inte längre tvådelad med en ekumenisk del och en samfundsdel. Den innehåller 796 psalmnummer.

Boken inleds med ”Psalmer och hymner”, Cec 1–513. Därefter följer ”Den heliga Mässan”, mässans fasta delar som nu fått större utrymme.²¹⁴ ”Kyriale”, melodier till mässans fasta led, 514–610, följs av ”Psaltarpsalmer och cantica”, 611–796. 171 psalmer i den ekumeniska psalmboksdelen har behållits²¹⁵ och 57 i den andra delen av psb 1986. 118 psalmer av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind ingår. Vidare ingår psalmer av Ylva Eggehorn, Per Harling, Lars-Åke Lundberg och Fred Kaan likom tonsättningar av Sven-Erik Bäck, Lars Edlund, Roland Forsberg och Egil Hovland.²¹⁶ 16 Taizésånger ingår, med titeln på originalspråket placerad först enligt önskemål från Taizékommuniteten – till skillnad mot psb 1986 och PoS.²¹⁷ Två Iona-sånger ingår och 19 psalmer från sampsalmsurvalet. I boken ingår även nyskrivna psalmer.

213 *Cecilia* 2013 s. 7.

214 Denna del är fastställd av den nordiska biskopskonferensen och den romerska gudstjänstkongregationen.

215 *Cecilia* 2013 s. 1278f.

216 Här och i tabellen nedan ingår alla psalmer i boken till skillnad mot *Cecilia* 1990, där psalmer i den ekumeniska delen räknas separat. Siffrorna blir därför inte jämförbara.

217 *Cecilia* 2013, förord; S-Å. Selander 2013 s. 172f; *Psalmernas väg* band 2 s. 548f och band 3 s. 523f; *Psalmernas väg* band 4 s. 18.

Psalm- och sångböcker för barn och ungdom 1989–2006

Till och med 1960 utgavs psalm- och sångböcker för barn och ungdom av enskilda samfund eller av samfund gemensamt. Därefter har barn- och ungdomspsalmböcker givits ut av förlag, och böckerna är inte knutna till något enskilt samfund.²¹⁸ De är oftast utformade som melodipsalmböcker med ackordanalys angiven, rikt illustrerade och med attraktiva omslag.

Barnpsalmboken med sånger och visor utgavs 1989 av Libris förlag och har ekumenisk profil. Boken innehåller 198 psalmer och sånger, tematiskt ordnade.²¹⁹ 95 psalmer är hämtade ur psb 1986 och PoS 1987, alltså knappt hälften. Numren i dessa psalmböcker anges vid respektive psalm. Här ingår texter av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind. Bland övriga psalmskapare finns bland andra Per Harling, Lars-Åke Lundberg, Margareta Melin, Torgny Erséus, Gun-Britt Holgersson och Göte Strandsjö.

Nya barnpsalmboken är en ny upplaga som utgavs 2001 av Libris. Den innehåller 245 psalmer, en utökning med 47 psalmer, placerade sist i boken. Endast en av dessa är en psalm, ”Blott en dag”. Nya namn i denna upplaga är bland andra Kerstin Andeby, Christina Lövestam, Jan Mattsson och Karin Runow. Boken följer psalmbokens disposition, och vid vissa sånger ges referenser till Bibel 2000. Boken är utarbetad inom Libris förlag med viss extern medverkan.

Sånger för små och stora utkom också 1989 på Verbum förlag och var avsedd för Svenska kyrkans barnarbete. Boken innehåller 200 psalmer och sånger, alfabetiskt ordnade efter titel. 42 av sångerna är hämtade ur psb 1986 och PoS 1987, cirka 20 procent. En stor del av övriga sånger är profana barnvisor. Britt G. Hallqvist, Anders Frostenson, Lars-Åke Lundberg och Margareta Melin dominerar starkt bland upphovspersonerna, men bidrag finns också från bland andra

²¹⁸ Carcamo Storm s. 84–87.

²¹⁹ Engström s. 136f.

Per Harling, Jan Arvid Hellström, Bertil Hallin, Göte Strandsjö och Egil Hovland.

Kyrksång utgavs 2001, enligt förordet som ”en efterföljare till *Kyrkovisor för barn* och *Sånger för små och stora*” 2001. Den innehåller 213 psalmer och sånger. 51 texter är skrivna av Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist och Eva Norberg. Här ingår också psalmer av bland andra Per Harling, Margareta Melin, Lars-Åke Lundberg och Tomas Boström. I boken ingår 40 psalmer ur psb 1986 och 38 ur PoS, cirka 20 procent. Numren i psalmböckerna anges vid respektive psalm. Boken har tematisk uppställning, som i stort anknyter till psalmböckerna. Referenser finns till Bibel 2000 och *Bibel för barn* vid varje sång; i förordet anges att boken kan ses som ett komplement till *Bibel för barn*, som liksom *Kyrksång* är illustrerad av Ulf Löfgren. Boken är utarbetad av en projektgrupp inom Verbum förlag.

Urvalet i *Kyrksång* och *Nya barnpsalmboken* har stora likheter, men i den senare finns något fler sånger som kan ha konfirmander och andra ungdomar som målgrupp. 62 sånger är gemensamma.

Ung psalm utgavs av Libris förlag 2006. Som titeln anger är ungdomar målgrupp för boken, vilket framhävs även genom omslag och illustrationer. Urvalet har gjorts av en redaktionsgrupp inom förlaget i samarbete med ett stort nätverk som både gav förslag och skrev nytt. Sånger ur många olika kyrkliga traditioner ingår, vilket ger en tydlig ekumenisk profil. Större delen av innehållet är nutida, en del nyskrivet, med flera psalmer ur psalmbokstilläggen och endast ett fåtal ur psb 1986. Flera sånger ur *Hela världen sjunger* ingår, liksom sånger från Taizé och Iona. Ett stort antal sånger ingår med engelsk originaltext. Per Harling, Tomas Boström, Ylva Eggehorn och Christina Lövestam finns bland upphovspersonerna. Endast en text vardera av Anders Frostenson, Olov Hartman och Eva Norberg ingår. Även populära profana sånger ingår.²²⁰ Boken är en melodipsalmbok med ackordanalys, ”310 sånger att sjunga till gitarr eller piano”. Ett antal körsatser ingår också²²¹ liksom en grepptabell för

220 Av Eva Dahlgren, Ted Gärdestad, Björn Skifs, Marie Fredriksson.

221 *Ung psalm*, förord och baksidestext.

gitarr. Vid psalmerna finns också kommentarer, bibelhänvisningar och böner. Disposition och rubriker har utformats med hänsyn till den tänkta användningen och följer ingen officiell psalmbok. Olika register underlättar sökning.

Hela familjens psalmbok utgavs 2013, alltså sedan psalmbokstilläggen kommit ut. Mycket är gemensamt med *Nya barnpsalmboken* och *Kyrksång*. Britt G. Hallqvist, Anders Frostenson, Lars-Åke Lundberg och Margareta Melin är framträdande även här, och en ny person är Anita Bohl. Boken innehåller 200 sånger, varav 52 ur psb 1986 och 14 ur tilläggen, 53 ingår i PoS och sju i tillägget.²²² Boken har egen disposition. Den utgavs av Libris förlag.

Kanske kan de 30 sånger som är gemensamma för *Kyrksång*, *Nya barnpsalmboken* och *Hela familjens psalmbok* betraktas som en form av psalmkanon för barn, psalmer av ekumenisk karaktär. Ett 20-tal av dessa sånger är välkända barnpsalmer, psalmer för kyrkoåret, årstiderna och dagens tider liksom psalmer om trygghet och bön samt ett antal ”stampalmer”.²²³

Om psalmkommittéer och psalmskapare i de olika böckerna

Bakom den positiva utveckling av psalmskapandet som tog sin början under 1950-talet fanns ett antal personer som skulle bli betydelsefulla under en lång period, dels genom insatser i arbetsgrupper och psalmkommittéer, dels genom att skriva och tonsätta. En ekumenisk anda rådde, och utbytet av psalmer och sånger mellan kyrkorna och samfunden var stort. Anders Frostenson hade medverkat med texter redan i psb 1937, och därefter i den ekumeniska sångboken *Gemenskap* 1945, i SMF:s sångbok *Sånger och psalmer* 1951, i SBF:s och ÖM:s *Psalmsång* 1966 och i EFS *Sionstoner* 1972, böcker som skulle ersättas av nya böcker under 1980-talet. Han blev därmed en brobyggare till nästa stora psalmperiod och en centralgestalt under lång

²²² Om tilläggen se nedan.

²²³ Begreppet ”stampalmer” används av biskopsmötet, enligt Engström s. 141.

tid. Harald Göransson och Lars Edlund var drivkrafter i arbetet på *Koralmusik*.²²⁴ Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Eva Norberg och Olov Hartman bidrog med texter i dessa häften. 1965 utkom *Tillägg till den svenska koralboken 1939* och 1969 *Väckelsetidens melodier*, och Harald Göransson medverkade även här. Dessa publikationer har befintliga koraler i fokus.

Anders Frostenson och Harald Göransson var initiativtagare till Hymnologiska institutet som bildades 1960. De blev också ledamöter i 1969 års psalmkommitté, där Ulf Björkman var ordförande fram till 1979, då han efterträddes av Olle Nivenius. Per Olof Nisser ingick i kommittén, först som ledamot och senare som expert och sekreterare. Experter var också bland andra Torgny Erséus, Olov Hartman och Inger Selander.²²⁵ 1978 bildades arbetsgruppen Sampsalm av företrädare för 15 kyrkor och samfund med Ulf Björkman som ordförande och Torgny Erséus som sekreterare. Inger Selander anlätades även här. 1982 bildades en samarbetsgrupp för Sampsalm och 1969 års psalmkommitté med Ulf Björkman som ordförande och Per Olof Nisser som sekreterare.

Parallellt med det officiella psalmboksarbetet och helt ekumeniskt växte den andliga visan fram. Viktig i denna process var bland andra Lars-Åke Lundberg, men även Anders Frostenson och Harald Göransson bidrog aktivt på olika sätt. Böcker och häften utgavs i stort antal. Som ett av de första stegen på vägen mot 1980-talets nya psalmböcker kan barnpsalmboken *Kyrkovisor för barn* med många nya psalmer ses. Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist och Eva Norberg ingick i arbetsgruppen tillsatt 1956, och de bidrog även med texter till boken. I gruppen ingick även Harald Göransson. Hymnologiska institutets verksamhet med insamling av psalmer och koraler blev också betydelsefull för det psalmboksarbete som väntade.

Som bilaga ingår en tabell över betydelsefulla psalmskapare och deras medverkan i olika böcker och häften, av utrymmesskäl endast ett begränsat urval. Antal psalmtexter respektive melodier anges.

²²⁴ *Koralmusik* s. 5; Ytterligare två häften utgavs. Dillmar s. 3–12.

²²⁵ SOU 1981:49 s. 3f, SOU 1985:17 s. 34.

Tabellen upptar de psalm- och sångböcker som behandlas i denna text, och psalmskaparna är ordnade efter deras första medverkan i någon av dessa böcker, indelade efter textskrivande och tonsättning. Anders Frostenson, Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Eva Norberg och Bo Setterlind intar en särställning genom sitt omfattande psalmskapande, och de står därför högt upp i tabellen. De nämns också i textavsnitten om de olika böcker där de bidrog med uppgift om summan av deras psalmer. En förändring sker över tid; andelen texter av dessa fem författare minskar och nya psalmskapare tillkommer.

Avslutande kommentarer

När detta skrivs pågår förarbete för en eventuell ny psalmbok eller psalmbokstillägg för Svenska kyrkan. Flera motioner till kyrkomötet har behandlat psalmboken ur olika aspekter. Efter en motion 2011 om psalmbokens användning uppdrog kyrkostyrelsen åt Anna J. Evertsson att göra en förstudie. Denna studie visar att psalmboken fyller en viktig funktion i kyrkolivet men också i många fler sammanhang: i kultur- och samhällsliv, dit bland annat körverksamhet och skola hör, liksom för den enskilde.²²⁶

Kyrkomötesmotioner 2016 och 2018 med förslag till psalmboksrevision ledde till att ett förarbete påbörjades 2018. Året därpå tillsattes en arbetsgrupp, ledd av Henrik Tobin. Gruppen skulle fortsätta det förarbete som påbörjats och inrikta sig på bland annat psalmanvändning och ekumeniska perspektiv. En enkät till ett urval av församlingar om bruket av psalmer genomfördes. För att undersöka möjligheterna till ekumenisk samverkan i det kommande psalmboksarbetet togs kontakter via Sveriges kristna råd, och överläggningar hölls mellan Svenska kyrkan, Ekumeniakyrkan och Pingst. Kontakt togs också med Katolska kyrkan. Förutsättningar för ett nytt gemensamt psalmboksprojekt tycks inte finnas på samma sätt som under 1970- och 1980-talen, men värdet av ekumenik på

²²⁶ Evertsson 2015 s. 90–100.

psalmmrådet har betonats i dessa kontakter. Samfundspsalmböckerna tycks ha svagare ställning än förr, och sånger förmedlas till stor del genom andra kanaler som inte behöver vara knutna till samfund.²²⁷

När förra psalmboksrevisionen inleddes, rådde stor brist på ny psalm. Idag är tillgången god: utgivning sker som tidigare i tryckt form, och utbudet på internet är stort. Nya psalmer och sånger skrivs och publiceras både lokalt och på psalmdatabaser som t.ex. Bruks-sånger och Psalmportalen. Omsättningen är stor och snabb, och det är svårt att skaffa sig överblick. Det finns gott om komplement och alternativ till de officiella psalm- och sångböckernas innehåll. Nutida lovsånger utgör i många kyrkor en stor del av församlingens sångrepertoar. I många kyrkor projiceras psalm- och sångtexter på bildskärm eller duk, och psalmböcker delas inte alltid ut.²²⁸ Samtidigt som vissa kyrkor alltså använder sina officiella psalmböcker allt mindre har alltså Katolska kyrkan i Sverige gett ut en ny upplaga av *Cecilia* i en del, en bok utformad efter gudstjänstens behov. Den tvådelade psalmboksformen med en ekumenisk del har alltså lämnats men många gemensamma psalmer har behållits. Kardinal Anders Arborelius formulerar i förordet vikten av att alla kyrkor och samfund har en gemensam psalmskatt: ”Även om numreringen inte är densamma, så är vår ekumeniska psalmskatt ett hoppfullt tecken på den enhet vi ber om och hoppas på.”²²⁹

227 *Svenska kyrkan – psalmboksrevision* s. 9f; Nisser 2020 s. 34–36.

228 I. Selander 2006 s. 53.

229 *Cecilia* 2013, förord.

Summary

Common Hymns – in Different Books: An attempt to an Inventory

The present study constitutes an annotated inventory of hymnals and hymn collections in Sweden since the middle of the twentieth century. The material draws on books published by all Christian denominations during the period in question and sheds light on ecumenical matters, adaptation of hymns to new contexts, as well as on tendencies and idiosyncrasies of different waves and inclinations of original hymn writing. Sub-categories, such as hymns for children and schools, and hymns in periods of changing religious and cultural landscapes are given particular attention. The text also studies the changing relationships between those who have issued and consolidated hymns and hymn collections of semi-official and official status. In the latter process individual authors and composers, church leaders, bishops, governments and commercial publishers may operate with different degrees of interaction.

Källor och litteratur

Psalm-, sång- och koralböcker

Förteckning över böcker som förekommer i texten.

Adventistsamfundet:

1914. *Sions sånger. Adventistsamfundets sångbok.*

[1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]

Bibeltrogna vänner (numera Evangelisk luthersk mission = ELM):

1917. *Bibeltrogna vänners sångbok.*

2020. *Lova Herren.*

Evangeliska fosterlandsstiftelsen:

1889. *Sionstoner.*

1972. *Sionstoner. Sångbok* utgiven av Evangeliska fosterlandsstiftelsen. 1972 års utgåva.

1987. *Den svenska psalmboken* antagen av 1986 års kyrkomöte med Evangeliska fosterlandsstiftelsens psalmtillägg (701–800).

2002. *Den svenska psalmboken med tillägg.*

2003. *Koralboken. Tillägg.* 701–800.

- Fribaptistsamfundet:
 1913. *Pilgrimstoner*.
 1957. *Pilgrimstoner*.
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Frälsningsarmén:
 1882. *Frälsningsarméns sångbok*.
 1959. *Frälsningsarméns sångbok*.
 1990. *Frälsningsarméns sångbok*.
 1996. *Sångboken*.
- Helgelseförbundet:
 1911. *Förbundetoner*.
 1957. *Förbundetoner*.
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Katolska kyrkan i Sverige:
 1902. *Cecilia. Katolska kyrkans psalmbok*.
 1950. *Cecilia. Katolska kyrkans psalmbok*.
 1970 (cirka). Katolska kyrkans lössbladspärm.
 1987. *Cecilia. Katolsk psalmbok*. Tredje, fullständigt omarbetade upplagan med ekumenisk psalmboksdel. Katolska liturgiska nämnden, Stockholms katolska stift.
 2013. *Cecilia. Katolsk gudstjänstbok*. Fjärde upplagan. Stockholms katolska stift, Katolska liturgiska nämnden.
- Liberala katolska kyrkan:
 1995. [Psalmbok]. *Liberala katolska kyrkans tillägg till den ekumeniska psalmboken*.
- Metodistkyrkan:
 1892. *Metodist-Episkopal-kyrkans svenska psalmbok*.
 1951. *Metodistkyrkans psalmbok*.
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Pingströrelsen:
 1914, 1960. *Segertoner*.
 1988. *Segertoner. Melodisångbok*. Omarbetad och utökad upplaga.
- Svenska Alliansmissionen:
 1943. *Kristen sång*.
 1952. *Kristen lovsång för enskilt och offentligt bruk*.
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Svenska baptistsamfundet:
 1880, 1928. *Psalmisten. Baptistsamfundets sångbok till bruk vid gudstjänst i församlingen och i hemmet*.
 [1966. *Psalm och Sång* – se Ekumeniska böcker.]
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Svenska frälsningsarmén:
 1907. *Svenska frälsningsarméns sångbok*.
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]
- Svenska kyrkan, Hymnologiska institutet, 1969 års psalmskommitté:
 1695, 1819, 1937, 1986. *Den svenska psalmboken*.

- 1820, 1939, 1987. *Den svenska koralboken*.
 1908. *Psalmer och sånger för barn för bruk i skola och söndagsskola*.
 1916. *Kyrklig sång för ungdom i församling, skola och hem*.
 1921. *Nya psalmer. Av konungen medgivna att användas tillsammans med 1819 års psalmbok*.
 1921. *Koralbok till Nya psalmer. Jämte text*.
 1943. *Sjungom*.
 1957. *Koralmusik*. [1.] *En samling koraler i reviderad form* [...] under redaktion av Harald Göransson. [1962. 2. *Alternatimsatser för kyrkoåret*. 1964. 3. *Koralsättningar till Tillägg till Den svenska koralboken*].
 1960. *Kyrkovisor för barn*. Utgiven i samarbete med Diakonistyrelsens söndags-skolnämnd. [Från och med 1970 års upplaga med titeln *Kyrkovisor*].
 1965. *Tillägg till Den svenska koralboken*. Utarbetat på uppdrag av Svenska kyrkans liturgiska nämnd av Harald Göransson, Henry Weman, Jan Håkan Åberg. Av konungen den 9 september 1964 medgivet till bruk i den allmänna gudstjänsten.
 1965. *17 psalmer med koraler från Hymnologiska institutet*. Red. av Anders Frostenson och Harald Göransson.
 1969. *Växkelsetidens melodier till i psalmboken upptagna sånger*. Harald Göransson [m.fl.]
 1971. *71 psalmer och visor. Försökshäfte utgivet av 1969 års psalmskommitté*.
 1974. *Melodipsalmbok jämte musiken till Den svenska mässan. Den svenska psalmboken av konungen gillad och stadfäst år 1937*.
 [1975. *Psalmer och visor* – se Litteratur, SOU 1975:3–4.]
 1976. *Psalmer och visor 76. Tillägg till Den svenska psalmboken. Del 1*.
 1982. *Psalmer och visor 82. Tillägg till Den svenska psalmboken. Del 2*.
 1986. *Den svenska psalmboken*. Antagen av 1986 års kyrkomöte.
 1989. *Sånger för små och stora*.
 1994. *Psalmer i 90-talet*.
 2002. *Den svenska psalmboken*.
 2006. *Psalmer i 2000-talet*.

Svenska missionsförbundet:

- 1893, 1921. *Svenska missionsförbundets sångbok*.
 1935. *Ungdomssånger* [senare upplagor – se Ekumeniska böcker.]
 1951. *Sånger och psalmer för enskilt och offentligt bruk* utgivna av Svenska missionsförbundet. [Både text- och musikupplaga. 1953. Melodipsalmbok.]
 1972. *50 sånger och psalmer* [Wallin, Bertil, red.]
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]

Örebromissionen:

1935. *Andliga sånger. Samlade och utgivna för bruk vid gudstjänst*.
 [1966. *Psalm och Sång* – se Ekumeniska böcker.]
 [1987. *Psalmer och Sånger* – se Ekumeniska böcker.]

Ekumeniska böcker:

1878. *Församlings-sångbok*.
 1908, 1929. *Svensk söndagsskolsångbok till bruk för hem, skolor och vid barn gudstjänster*.
 1939, 1958. *Ungdomssånger*. [Första upplagan 1935 utgiven av SMF/SMU.]

1945. *Sångboken Gemenskap. För gudstjänstbruk*. Utgiven av Frikyrkliga samarbetskommittén. [1950. Musikutgåva.]
1960. *Nu sjunger vi. Sångbok för barn gudstjänst och söndagsskola*. [1960. Både text- och musikutgåva.]
1966. *Psalm och Sång för enskild andakt och offentlig gudstjänst*. Svenska baptistsamfundet, Örebromissionen.
1978. *Herren lever. Nya psalmer och sånger*.
1987. *Psalmer och Sånger*. Adventistsamfundet, Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Metodistkyrkan i Sverige, Svenska alliansmissionen, Svenska baptistsamfundet, Svenska frälsningsarmén, Svenska missionsförbundet och Örebromissionen.
2003. *Psalmer och Sånger [med tillägg 785–868]*. Adventistsamfundet, Evangeliska frikyrkan, Metodistkyrkan i Sverige, Svenska alliansmissionen, Svenska baptistsamfundet, Svenska frälsningsarmén och Svenska missionskyrkan.
2004. *Lovsjung vår Gud. Tillägg till Psalmer och sånger*. [Separatutgåva.]
2006. *Ung psalm*.

Övriga psalm- och sångböcker:

1852. *Andeliga sånger för barn*.
1961. *Nordisk koralbok*.
1964. *Evangelisk körmusik. Studiebok för körer* redigerad av Gunnar Eriksson och Torgny Erséus.
1965. *Nio andliga visor*. Lars-Åke Lundberg.
1969. *Andlig visa. Studiebok* redigerad av Bror-Lennart Engström och Torgny Erséus.
1969. *Mitt ibland oss. Visor*. [red.] Lars-Åke Lundberg, Anders Frostenson.
1970. *Tillsammans. Visor, låtar och spirituals*. I redaktion av Harald Göransson, Hans-Åke Månsson, Eva Persson.
1971. *Fred, frid, frihet. Visor* sammanställda av Bertil Hallin.
1971. *Sätt en ring på hans hand. 27 visor*. Anders Frostenson, Bertil Hallin.
1973. *Mera tillsammans. Visor, låtar, gospels och spirituals*. I redaktion av Harald Göransson, Hans-Åke Månsson, redaktionssekreterare, Gunnar Ekermo.
1989. *Barnpsalmboken med sånger och visor*.
1997. *Hela världen sjunger. Sånger från den världsvida kyrkan* i urval och översättning av Per Harling.
1998. *Sjung till vår Gud*.
1999. *I Guds vind*. Text: Anna-Mari Kaskinen, svensk text: Per Harling, musik; Pekka Simojoki.
2000. *Himlen och jorden sjuder. Sånger för andakt och bön från the Wild Goose Resource Group inom Iona Community*. John L. Bell.
2001. *Kyrksång*.
2001. *Nya barnpsalmboken*.
2006. *Sånger från Taizé. Församlingsboken*. Svensk bearbetning: Ulf Samuelsson, Lars Åberg. Musik: Jacques Berthier. [Tidigare utgåvor häftesvis.]
2013. *Hela familjens psalmbok*.

Litteratur

- Bernskiöld, Hans, 1986. *Sjung, av hjärtat sjung. Församlingsång och musikliv i Svenska Missionsförbundet fram till 1950-talet*. Göteborg: Gothia.
- Bernskiöld, Hans, ”Alltihopa har ju stränget taget varit en sorts fortbildning för mig hela tiden.” Torgny Erséus genom fem decennier (s. 161–207 i: *Arbete med psalm. Text, musik, teologi. Årsbok för svenskt gudstjänstliv*. Årgång 95/2020. Skellefteå: Artos).
- Carcamo Storm, Elisabet, Barnpsalmen idag (s. 84–107 i: *Psalm i vår tid. Årsbok för svenskt gudstjänstliv*. Årgång 81/2006. Skellefteå: Artos).
- Dillmar, Anders, 2015. *Harald Göransson och psalmsångens förnyelse. Kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft*. [4.] Skellefteå: Artos.
- Ekström, Alva, 2006. *Inget är skapat utanför. Teologi och kontext i Anders Frostensons författarskap*. Karlstad: Karlstad University Studies.
- Engström, Bengt Olof, 1997. *Ny sång i fädernas kyrka. Församlingsången i Svenska kyrkan efter införandet av Den svenska psalmboken 1986*. Stockholm: Edition Reimers.
- Erséus, Torgny, Ekumeniskt psalmarbete i frikyrkliga trossamfund (s. 59–66 i: *Psalm i vår tid. Årsbok för svenskt gudstjänstliv*. Årgång 81/2006. Skellefteå: Artos).
- Evertsson, Anna J, En levande psalmbok? Den svenska psalmboken i nutida funktion (s. 89–116 i: *Psalm, hymn och andlig visa. Hymnologiska studier. Årsbok för svenskt gudstjänstliv*. Årgång 90/2015. Skellefteå: Artos).
- Evertsson, Anna, 2002. ”Gå vi till paradiset med sång.” *Psalmers funktion i begravningsgudstjänster*. Lund: Arcus.
- Göransson, Harald, Koral och mässa (107–128 i: *Musiken i Sverige*. [IV]. *Konstmusik. Folkmusik, populärmusik 1920–1990*. Redigerad av Leif Jonsson och Hans Åstrand. 1994. Stockholm: Fischer.
- Göransson, Harald, 1997. *Koral och andlig visa i Sverige*. Stockholm: Norstedts.
- Harling, Per, 1985. *Mässa i viston*. Älandsbro: Tonika produktion.
- Johánsson, Ingmar, 1995. *Mysterium – en mässa om livets insida*.
- Johánsson, Ingmar, 1989. *Apokalyps – en mässa i den yttersta tiden*.
- Lundberg, Lars-Åke, Andliga visor och sånger i modern tid (s. 417–421 i: *Svensk kyrkotidning* 2004:31–32).
- Lövgren, Oscar, 1964. *Psalm- och sånglexikon*. Stockholm: Gummesson.
- Nisser, Per Olof, Den svenska psalmboken genom seklerna, (s. 23–36 i: *Psalmernas väg band 1*. 2014. Visby: Wessman.)
- Nisser, Per Olof, Enhetens polyfoni – berättigad mångfald (s. 19–48 i: *Arbete med psalm. Text, musik, teologi. Årsbok för svenskt gudstjänstliv*. Årgång 95/2020. Skellefteå: Artos).
- Nisser, Per Olof, 2005. *Ett samband att beakta – psalm, psalmbok, samhälle*. Skellefteå: Artos.
- Nisser, Per Olof, red. 1987. *Vår nya psalmbok*. Stockholm: Verbum.

- Nisser, Per Olof, och Selander, Sven-Åke, Den svenska psalmboken 1986 i Svenska kyrkan (s. 11–43 i: *Psalm i vår tid. Årsbok för svenskt gudstjänstliv. Årgång 81/2006*. Skellefteå: Artos).
- Nivenius, Olle, 1986. *En psalmbok blir till. Sex år med psalmkommittén*. Lund: Petra.
- Olofsson, Rune Pär, 1958. *Ny psalmbok*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse.
- Psalmernas väg: Kommentarer till text och musik i Den svenska psalmboken. Band 1–3. 2014–2019*. Per Olof Nisser, Inger Selander, Hans Bernskiöld. *Band 4. 2019*. Karin Karlsson. Visby: Wessman.
- Selander, Inger, 1979. *Index över den kristna församlingssången i Sverige*. Utgivet av Sampsalm. Stockholm: Gummesson.
- Selander, Inger, 1980. ”O hur saligt att få vandra.” *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm: Gummesson.
- Selander, Inger, Psalmbok i handen eller textbild på väggen (s. 44–58 i: *Psalm i vår tid. Årsbok för svenskt gudstjänstliv. Årgång 81/2006*. Skellefteå: Artos).
- Selander, Sven-Åke, Cecilia. Katolsk gudstjänstbok. [Recension]. (s. 172–177 i: *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk. Årsbok för svenskt gudstjänstliv. Årgång 88/2013*. Skellefteå: Artos).
- Setterlind, Bo, 1960. *Psalmer i atomåldern? En stridsskrift*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse.
- Sköldberg, Marita, Trosbekännelse läsarnas favorit (s. 8 i: *Kyrkokörjournalen*. Utgiven av Sveriges kyrkosångsförbund 2021:3)
- Sjung till Guds ära: Studiebok om den kristna församlingens lovsång*. Författare: Bo Johansson [m.fl.]. 1972. Stockholm: Gummesson.
- Statens offentliga utredningar/SOU. Stockholm: Utbildningsdepartementet:
- SOU 1975:2. *Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken. Förslag* avgivet av 1969 års psalmkommitté. Del 1:1.
- SOU 1975:3. *Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken. Förslag* avgivet av 1969 års psalmkommitté. Del 1:2.
- SOU 1975:4. *Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken. Förslag* avgivet av 1969 års psalmkommitté. Del 1:3.
- SOU 1981:49. *Den svenska psalmboken. Band 1. Psalmboksrevisionen, inledande redovisning, provsamling för advent, jul och dagens tider. Betänkande* av 1969 års psalmkommitté.
- SOU 1981:50. *Den svenska psalmboken. Band 2. Förslag angående bearbetning mm av psalmerna i 1937 års psalmbok/1939 års koralbok. Betänkande* av 1969 års psalmkommitté.
- SOU 1981:51. *Den svenska psalmboken. Band 3. Förslag till Psalmer och visor, del 2*.
- SOU 1981:52. *Den svenska psalmboken. Band 4. Psalmer från andra sångböcker än Den svenska psalmboken med tillägg. Urval för en gemensam psalmbok, sammanställt* av Sampsalm.
- SOU 1985:16. *Den svenska psalmboken. Volym 1. Texter och melodier samt förslag till supplement. Slutbetänkande* av 1969 års psalmkommitté.

- SOU 1985:17. *Den svenska psalmboken. Volym 2. Historik, principer, motiveringar. Slutbetänkande av 1969 års psalmskommitté.*
Wallin, Bertil, Ny församlingsångbok (s. 5–7 i: *Mixturen*. 1973:2).

Otryckta källor och E-post (Hos författaren)

- Bosbach, Ann-Katrin, och Tobin, Henrik. 2021. *Förstudie psalmrevision – slutrapport*. Kyrkokansliet. Uppsala. (Dnr KS 2020–0614).
- Erséus, Torgny, 2003. *Upphovsmän och anvisningar vid psalmerna 1–325. [Paper] till nordiska koralseminariet i Lund 2003.10.29.*
- Evertsson, Anna J., 2011. *Förstudie om psalmbokens användande*. Kyrkokansliet. Uppsala. (Dnr KS 2011 – 920).
- Fast, Krister, E-post 2021.01.18.
- Henkelman, Ulrika, Nio gudstjänsttagendor från Betlehemskyrkan, Göteborg, januari–mars 2020.
- Karlsson, Karin, 2001. *En framtid full av sång? Om församlingssång ur gemensam psalmbok. C-uppsats i musikvetenskap*. Göteborg.
- Karlsson, Karin, 2002. *Om levande psalmer i vår tid. D-uppsats i musikvetenskap*. Göteborg.
- Karlsson, Karin, 2011. *Psalmer i 2000-talet. Nya psalmer i Svenska kyrkan. Lic-uppsats i litteraturvetenskap*. Göteborg.
- Kristus vandrar bland oss än: Projektrapport och motivskrivelse för projektet Psalmer i 2000-talet*. Stockholm 2004.
- Lundkvist, Liza L., 2020. *Psalmer/sånger/musik i hundra begravningsgudstjänster 2015–2020. Förteckning*.
- Mebius-Schröder, Bertil, E-post 2020.12.09.
- Psalmundersökning 1992–1994*. Noteringar av psalmval sammanställda av Gunnar Melkstam.
- Tullhage, Leif, E-post 2021.01.27.
- Wengblad, Madeleine, Psalmjournaler från Hemsjö kyrka, Alingsås pastorat, 2018–2019.
- Wohlfeil, Lena, E-post 2021.03.29.

Förkortningar

AV= *Andlig visa*

Cec= *Cecilia*

EFS= Evangeliska fosterlandsstiftelsens psalmbokstillägg 1987, resp 2002

EK= *Evangelisk körmusik*

FAS= *Frälsningsarméns sångbok*

HL= *Herren lever*

Iona= Sånger från Iona: *Himlen och jorden sjuder*

KV= *Kyrkovisor för barn*

LKK= [*Psalmbok*] *Liberala katolska kyrkans tillägg till den ekumeniska psalmboken.*

NBPs= *Nya barnpsalmboken*

NSV= *Nu sjunger vi*

PoS= *Psalmer och Sånger*

PoV 76 resp. 82= *Psalmer och Visor 76 resp. 82*

ps= psalm 1–325 i svenska psalm- och sångböcker 1986–1990

psb= psalm 326–694 i psb 1986 och psalm 701–800 i EFS-tillägget 2002

psb 1986= *Den svenska psalmboken 1986*

Seg= *Segertoner*

Taizé= Sånger från Taizé

50 sånger= *50 sånger och psalmer*

71 psalmer= *71 psalmer och visor. Försökshäfte.*

Bilaga: Tabell över upphovspersoner, ett urval
(nästa sida)

Tabell över upphovspersoner, ett urval	Nu sjunger vi	Kyrkovisor	17 psalmer och koraler	71 psalmer och visor	50 sånger och psalmer	Psalmer och visor 76	Herren lever	Psalmer och visor 82	Ekumenisk psalmboksdel	Psb 1986:2	EFs-tillägg 1987	Cecilia:2	Psalmer och sånger:2	Segtonger:2	Frälsningsarmén:2	Psalmer i 90-talet	EFs-tillägg 2002	Pos-tillägg 2003	Psalmer i 2000-talet:1	Psalmer i 2000-talet:2	Cecilia 2013	(Nya) Barnpsalmboken	Sånger för små/kyrksång	Ung psalm	Hela familjens psalmbok	
Frostenson Anders T	21	36	10	41	9	62	28	18	52	94	2	21	52	5	6	7			2	1	5	60	26	15	1	6
Wallin Bertil TM	13			2	3		1								1	1										
Norberg Eva T	1	8	1	2	1	6	3	5	4	12	2	1	9		1	2	2	2			7	5	4		1	
Hällqvist Britt G. T		17	1	8	2	15	24	42	48	5	13	35	4	2	8	2	4	4	5	35	35	32			14	
Setterlind Bo T		1	2	1	1	4	4	6	6	5	2	2	4	2	1	1	1	1			4	2		1		
Hartman Olov T			1	8	3	10	7	16	10	21	2	2	11	1	3	3				12	3			1	5	
Lundberg Lars-Åke TM						3	6	3	3	8	1	11	1	2	3	3				2	5	11	17		9	
Egehorn Ylva T						3		2	2	4		2	2	7	4	2	16	3	1	1	1			3	2	
Kaas Fred T						1	2	3	2	4		3	2	2	1	2	9	1	3	1						
Littmarck Tore TM						1	6	2	2	1	3	2	2	5	5	1					1					
Melin Margareta T						2			6			8	1	1	1	1						10	13		7	
Ellingsen Svein T							8	2	7			4	4		6	2	2	3			3	3			2	
Harling Per TM							1	1	4			2	2	11	18	8	14	3	5	7	14	24			12	
Hellström, Jan Arvid TM								9			1	1	3		12	1	2	1			2			2		
Jonson, Jonas T								3					5		15	2	5								3	
Holgersson, Gun-Britt TM													21			2	2								2	
Strandsjö, Göte TM													14	5	4	1	1	1	2						2	
Böhl, Anita																						6	4		3	
Andeby, Kerstin TM																						6			7	
Mattsson, Jan																	4								5	
Lövestam Christina T																	1	2	2	7					2	
Runow, Karin																									5	
Boström Tomas TM																	5	1	4	11	2				7	
Bell John (Iona) TM																	1	3	4	3	1	2			12	

Nu sjunger vi		Kyrkvisor	17 psalmer och koraler	71 psalmer och visor	50 sånger och psalmer	Psalmer och visor 76	Herren lever	Psalmer och visor 82	Ekumenisk psalmboksdel	Psb 1986:2	EF5-tillägg 1987	Cecilia:2	Psalmer och sånger:2	Segertoner:2	Frälsningsarmén:2	Psalmer i 90-talet	EF5-tillägg 2002	POS-tillägg 2003	Psalmer i 2000-talet:1	Psalmer i 2000-talet:2	Cecilia 2013	(Nya) Barnpsalmboken	Sånger för små/Kyrksång	Ung psalm	Hela familjens psalmbok	
Nu sjunger vi																										
	2	15	2	3		4	1	2	4	4		1	1									2	1			
	1	5	1	3		3			4	4		16	1								11	2			1	
	1	4	1	1		5	1	1	2	1	1										2	1	2		1	
	1				1	4	1	1	3	1											1					
	1				3	18	1	1	1	1	1	11	1		1	3						4			1	
				5	3	6	6	16	5	11	4	11	4			3	2				6				1	
				5	1	3	1	8	1	4	4	2	2			10	2	1			3	1				
				4	3	3	3		1	1	1	4	2			1	1	1			1	8			1	
				1	1	4	4	1	3	7	1	1	4	1							1	1				
							13					18						2				2				
								4	3		3	13	8	2		6	2				21	11			6	
																	6	10			17	5			17	
																										3

**Tabell över
upphovspersoner,
ett urval**

T= Text (orig,övers,bearb)

M = Musik

Musik:

MARTIN BAGGE

Andelige Blommor & Werldzlige Lillior

Johan Runius Psalmer och Visor

(Med bidrag av Anders Dillmar, Eva Helenius och Mikael Paulsson).

Göteborg: Ejeby, 2019. 171 s. ISBN 978-91-88316-92-9

Martin Bagge har gjort sig känd som både uttolkare och utforskare av de tidigmoderna svenska vispoeterna Wivallius, Lucidor, von Dalin, Bellman med flera. Nu senast har han utkommit med en samlingsutgåva av Johan Runius psalmer och visor, utgivna på Ejeby förlag. Runius var både under frihetstiden och det senare 1700-talet en av svenska språkets mest respekterade skaldar.

I editionen ingår sjutton andliga och tjugoen världsliga sånger. Att denna distinktion för övrigt inte är helt lätt att göra visar de många exempel där enskilda strofer i de världsliga visorna uppehåller sig helt vid temata som i vår tid skulle karaktäriseras som religiösa. Utöver dessa visor ingår i utgåvan ett brev till en vän samt tre Runius-texter tonsatta av Johan Helmich Roman. Utöver Bagges historiska inledning och själva editionen finns ett kapitel där Anders Dillmar kommenterar Runius psalmer och ett där Eva Helenius behandlar kopplingen mellan Runius, Roman och Drottning Ulrika Eleonora d.y. Dessa två kapitel tjänar som viktig musikhistorisk kontextualisering till utgåvan.

Vi vet att en stor del av de skaldestycken svenska sjuttonhundratalspoeter efterlämnade var tänkta att både kunna läsas och sjungas, även om det bara är i fallen von Dalin och Bellman som kopplingen

till en notbild i större utsträckning gjorts i samtiden eller deras omedelbara efterföljd. I normalfallet ställs därmed såväl exekutör som editor inför utmaningen att utifrån metrisk struktur sammankoppla melodier som kan beläggas i vispoetens närhet med densammes texter. I vissa fall kan man med större eller mindre säkerhet göra kopplingen med hjälp av en så kallad ”timbre”, en melodihänvisning i samband med dikten, som då alltså sjungits som kontrafakt på en i tiden spridd melodi. I andra fall tarvas mer hypotetiska utgångspunkter. I det följande ska på grund av denna tidskrifts inriktning främst de sjutton psalmerna behandlas. Här används i många fall melodier ur 1697 års koralpsalmbok. De exempel som är tagna från Runius *Dudaim* I-III (1714–1733) återges som regel även i faksimiltryck eftersom notationen där finns hos Runius själv. I två fall används melodier från Thomas Kingos *Aandelig Siunge-koors Anden Part* (1681). Runius anger i ett fall en melodi från Gustav Dübens och Samuel Columbus *Odae Sveticae*. ”Alswäldige Gudh”, en sjöfararsalm, har i källan hänvisning till ”Aimable Vainqueur”, vilket Bagge spårat till en aria i André Campras tragiska opera *Hesione* (1700). Bagge har haft stor hjälp av Carl-Allan Mobergs pionjärarbete med melodihänvisningarna i Runius diktning, vilket generöst refereras i utgåvans kommentarer. Detta sätt att arbeta har i Sverige också representerats av Jan-Olof Rudén, som också samarbetat med Bagge i tidigare viseditioner.

Notbildens utseende och rubrikerna är liksom i Bagges och Paulsons Wivallius- och Lucidor-editioner på samma förlag ett slags faksimil-inspirerad återgivning med diamantformade nothuvuden. Basstämmorna har försetts med besiffring där sådan inte redan fanns, samt – för att öka användarbarheten hos dagens vissångare – med ackordanalys. Det senare kan se märkligt och anakronistiskt ut, men ökar troligen chansen att dessa psalmer och visor finner uttolkare bland dagens och morgondagens vissångare.

Anmälaren kan bara dela Bagges förhoppning att denna utgåva ska göra Runius mer känd och sjungen i vår tid. En av Sveriges kanske mest på samtid och eftervärld imponerande rimsmeder bjuder i varje rad på associationer som gör att barockdiktningen ofta

står ut som i relief från vad som hos många smärre tillfällespoeter i samtidskontexten annars blir fjättrande konventioner. Ett par stycken av psalmerna bör definitivt komma i beaktande i framtida svenskt psalmboksarbete. Runicus, född 1679, ”missade” ju 1695 års psalmbok såsom allt för ung, och har därför hamnat utanför svensk psalmskanon intill vår tid. Nu är hög tid att uppvärdera honom.

Mattias Lundberg

OLOPH BEXELL, GUNILLA GREN-EKLUND, FREDRIK SANTELL OCH
ANDREAS WEIDERSTAM (RED.)

”Gör också våra kalla hjärtan brinnande”

Societas Sanctæ Birgittæ 1920–2020

Sellefteå: Artos, 2020. 550 s. ISBN 978-91-7777-152-4

Hundraårsboken om Societas Sanctæ Birgittæ är den tredje jubileumsskriften som skrivits om sällskapet. De tidigare gavs ut till 50- och 75-årsjubiléerna. Den yttre grafiska formen är densamma, men denna gång är boken betydligt större och tyngre; en omfångsrik volym med tjugofem artiklar indelade i fyra delar. Liket de tidigare festskrifterna ger artiklarna ett brett spektrum av SSB:s historia och spiritualitet. De tidigare böckerna innehöll en avdelning med minnesteckningar av betydelsefulla bortgångna medlemmar. I denna volym beskrivs bortgångna medlemmars betydelse i ett flertal av bokens artiklar. Tolv sidors personregister tillfredsställer den nyfikne liksom förteckningen av befattningshavare i SSB under hundra år.

Boken är rikt illustrerad med bilder i färg och svart/vitt. Per Ströms artikel om SSB:s liturgiska förråd avslutas med ett intressant bild-appendix. Ett flertal artiklar skildrar olika sidor av SSB:s historia. Carl Sjövärd Birger tecknar SSB:s förhistoria och tillkomst, bl.a. förhållandet till S:t Sigfrids brödraskap.

Oloph Bexell ger läsaren en omfattande och välskriven artikel om SSB:s historia i den teologiska kontext som förändrats under hundra år i Svenska kyrkan. Bexells akribi med breddande perspektiv ger en mycket intressant läsning – inte minst om personer som betytt mycket för SSB.

Mattias Lundberg skildrar SSB:s kyrkomusikaliska roll i den liturgiska restauration och förnyelse som ägde rum under 1900-talet. SSB:s förste confessor, Hugo Berggren, var musikaliskt en drivande kraft fram till sin död 1944. Berggrens verksamhet och andra i SSB:s krets är exempel på hur äldre handskrifter och historisk forskning befruktade liturgin musikaliskt. Detsamma gäller tidegården som väcktes ur sin törnrosasömn av bl.a. Knut Peters och Arthur Adell. Under SSB:s första femtio år betraktades antifonal sång och tidegården som misstänkt katolskt av många. För att undvika kritik underströks medvetet referenser till äldre svensk tradition med mer gångbara uttryck som ”gammalkyrklig” eller titlar som ”Evangelisk Mässa” och ”Evangelisk Tidegård” framför referenser till gregorianik, medeltiden och katolsk tro.

SSB:s – framför allt organisatoriska – förhållande till andra grupper och sammanslutningar, präglade av sakramentala och restaurerande idéer, behandlas av Markus Hagberg. aKf (arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse), som hämtat sitt namn efter Gunnar Rosendals bok ”Kyrklig förnyelse” (1930) bildades som organisation i anslutning till ämbetsbeslutet 1958, men var framför allt en redan verkande idérörelse, nära besläktad med den internationella liturgiska rörelsen. Idéerna spreds via skrifter utgivna av förlag som Eginostiftelsen, Pro Ecclesia och Pro Veritate samt vid kyrkodagar i Uppsala sista helgen i augusti (1961–2009), som samlade stora skaror av deltagare.

SSB utgör en del av denna idérörelse men är till sin form en tertiärorden utan primärorden. SSB:s medlemmar blir antagna efter en prövotid och förväntas leva efter ordens regler med den andliga disciplin som åläggs medlemmarna, en förpliktelse som förnyas årligen. Den heliga Birgittas person och spiritualitet spelar självklart en central roll samtidigt som de bärande idéerna är gemensamma med stora delar av den högkyrkliga rörelsen inom Svenska kyrkan och den internationella liturgiska rörelsen. Birgitta Laghé skildrar Birgittarenässansen i Sverige under 1900-talet som i tid sammanfaller med SSB:s tillkomst. SSB:s restaureringsidéer, där gammal svensk tradition underströks, bidrog till acceptansen av det svenska och ka-

tolska helgonet Birgitta, även om motståndet ibland var hårdnackat och präglat av katolikskräck.

Högläsning ur Birgittas uppenbarelser utgör ett särskilt drag i SSBs spiritualitet. Vid generalkapitlet läste Mary von Rosen ur uppenbarelserna som kommit i svensk översättning 1909 (i översättning och urval av Richard Steffen). I SSB:s officium finns ett flertal uppenbarelser, nu i Tryggve Lundéns översättning, lätt reviderad 2011.

Ylva Willborg skriver om dessa läsningar och böner som karaktäristiska för SSB:s fromhetsliv. Birgittas uppenbarelser är för övrigt publicerade av Svenska akademien i urval och översättning av Alf Härdelin med kommentar av Stephan Borgehammar och inledning av Birgitta Trotzig, Atlantis, Stockholm 2004: https://www.svenskaakademien.se/sites/default/files/heliga_birgitta.pdf).

Personen Birgitta är naturligtvis betydelsefull, men också platsen Vadstena. Varje år möts här medlemmarna i SSB till generalkapitel och högtidsgudstjänster som samlar långt fler deltagare än sällskapets egna medlemmar. Parallellt med SSB:s tillkomst bildades Birgittastiftelsen med syftet att förvalta den heliga Birgittas rika kulturarv samt att bevara och restaurera klosterbyggnaderna i Vadstena. Bakgrunden till stiftelsen och förhållandet till SSB skildras i boken av Fredrik Wahlqvist.

SSB är främst verksamt inom Svenska kyrkan men har under åren haft ett internationellt kontaktnät med anglikanska, romersk-katolska och lutherska möten. Jakob Tronêt skriver om SSB:s ekumeniska betydelse och strävan efter synlig kristen enhet. Andreas Wejderstam skriver om SSB till vardags som en sammanslutning som skiljer sig från många andra grupperingar och organisationer i samhället. SSB har en ledning och en struktur, men det är medlemmarna som utgör gemenskapen, inte representantskap eller en utbyggd organisation. Medlemmarnas böneliv och deltagande i kapitel och lokala konvent där gudstjänster uttrycker gemenskapens spiritualitet, är SSB:s inre och yttre profil. Sedan 1939 (under Herman Hedbergs tid i Uppsala) bes daglig middagsbön i Uppsala domkyrkan och på torsdagsmorgnar firas mässa under medverkan av SSB:s medlemmar.

Örjan Blom understryker den liturgiskt kunnige Herman Hedbergs betydelse för den spiritualitet som kommer till uttryck i SSB:s gudstjänster. 1942 års kyrkohandbok och inte minst Gleerups missale, redigerat av Knut Peters och illustrerat av Erik Abrahamsson passade väl in i SSB:s förnyelsesträvanden. Det s.k. specialmissalet (*Ordo Missæ*, Gleerups missale med inbundet tillägg) användes säkert ofta – Hedbergs välanvända exemplar finns avbildat i kapitlet. Sedan 1945 finns ett eget Birgitta-officium; *Officium Sanctæ Birgittæ: Tidegård och mässa på den heliga Birgittas minnesdag* (3:e upplagan 2001). Gällande de senare revisionerna av den svenska kyrkohandboken skriver Blom att förlagen Noterias (1988) och Artos (2008 och 2018) missalen (arvtagare till Gleerups specialmissale) är kongeniala med SSB:s spiritualitet och syn på liturgin.

Gunilla Gren-Eklund ställer frågan ”vad är SSB?”. Hon inleder ett svar med hänvisning till grundarnas ursprungliga önskemål. Hon citerar Mary von Rosens ord ”...innerligare gemenskap med andra kristna i bön och arbete: mera ordnat andaktsliv och bättre tillvaratagande av Kyrkans försummade skatter; mera tillbedjan i gudstjänsten; djupare vördnad för det heliga” (SSB:s konvent i Uppsala 1946). Dessa önskemål utgör fortfarande ledstjärnor för gemenskapen. Sekreteraren Algot Anderberg skrev efter det första generalkapitlet: ”Samvaron var slut. Hvad vi gömma är ej ett minne – det är en eld. Herren har hållit sitt löfte att vara när. Vår ande har blifvit brinnande. Brinne den elden högre och klarare.” Författaren sammanfattar betydelsen av det första generalkapitlet ”...det som hände i Vadstena dessa julidagar var inte SSB utan SSB var deltagare i ett större skeende.” Ett gemensamt drag i beskrivningar och referat från generalkapitel genom åren är gudstjänsternas betydelse; gudstjänster som ofta firas på förkonciliärt vis *ad orientem*, naturligtvis beroende av kyrkorummets utformning, men kanske inte bara därför. Även bildligt understryker mässa *ad orientem* SSB:s spiritualitet; ett folk som sträcker sig mot honom som kommer, Kristus, den uppgående solen. Den kristna gemenskapen i bön och arbete, den ordnade bönen, återupptäckten av kyrkans sakrament, fördjupad tillbedjan i gudstjänsten och vördnaden för det heliga sätter fokus på

Kristus, inte på organisationen SSB – medlemmarna är en levande del av något större, av ett folk som söker Gud.

Jubileumsboken rymmer fler artiklar än de som omnämnts. Redaktionen har gjort ett gediget arbete där bl.a. ett flertal artiklar refererar till varandra och notförteckningen är en riktig guldgruva för den vetgirige. I många av bidragen återfinns Mary von Rosens namn – på ett unikt sätt har hon bidragit till SSB:s tillkomst och utveckling och hennes betydelse kan inte överskattas. Jag skulle gärna läsa en monografi om henne.

Sammantaget ger boken ett viktigt bidrag till förståelsen av den högkyrkliga rörelsen i Sverige – vilken varit verksam en femtedel av Svenska kyrkans historia från reformationen räknat. Societas Sanctæ Birgittæ är en del av den rörelsen som i denna bok blivit väl tecknad.

Torbjörn Axner

JAN H. BÖRJESSON

Söderling

En västsvensk orgelbyggarfamilj

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2019. 139 s. + CD. ISBN 978-91-8668-146-3

Skara stiftshistoriska sällskap har med denna utgivning lämnat ett viktigt bidrag till orgel- och kulturarvsforskningen i Sverige. Ämnet har en lång historia i Sverige som utgår från Abraham Hülphers *Historisk Afhandling* från 1773. Under 1900-talet publicerades flera viktiga verk av bl.a. Bertil Wester, Josef Sjögren och Einar Erici. På senare tid har det varit mer sparsmakat med bidrag, även om Birger Olssons Hedlundstudie från 1998 och Axel Unnerbäck's biografi över Johan Niclas Cahman från 2016 bör nämnas. I min mening saknas det studier över ett flertal viktiga orgelbyggare i Sverige, men nu har Jan H. Börjesson avhjälpt en brist vad gäller den Söderlingska orgelbyggarskolan, utgående från Majorna i Göteborg.

Boken består av en inledande textdel som behandlar familjen: Mårten Bernhard samt bröderna Johan Niklas, Emanuel och Carl

Fredrik. Därefter hur verksamheten växte fram genom decennierna, hur orglarna utvecklades, men också den kontext detta skedde i. Författaren skriver ledigt och har gjort omfattande efterforskningar både i arkiv och bibliotek. Detta kontextuella angreppssätt är mycket värdefullt, och kan med fördel rekommenderas för kommande publikationer. Samtidigt kan man märka att formen inte är självklar. Vad som är relevant information om kontexten är givetvis en bedömningsfråga, men en del i sin helhet återgivna texter av Johann Niklas Söderling kunde med fördel kortats eller utelämnas utan att framställningen blivit lidande.

I den andra delen av boken finner vi en förteckning över byggda orglar och vad som finns bevarat i dag av dessa. Förteckningen hade kunnat utvecklas så att en mer detaljerad bild av vilket material som bevarats kunde tecknas. Författaren är kanske den person som med lätthet kunde göra en sådan analys, varför det hade varit önskvärt. I samband med en sådan detaljerad inventering bör frågan om vad som avses med en ”bevarad orgel” diskuteras, där balansen mellan materiell substans (t.ex. pipor) och den klangliga gestaltningen (intonationen) bör vara i fokus.

Särskilt förtjänstfullt är det att en CD med klangexempel i relevant repertoar bifogats boken. Tillsammans med informationen om vilka registreringar som används kan läsaren skapa sig en klanglig bild av en orgeldispositions gestaltning i rummet.

Boken hade mått bra av en stramare redaktionell hand. Referenser, samt en del upprepningar drar ner helhetsintrycket. Dessutom är bildhanteringen aningen oklar. En avbildning av ett arkivdokument bör återges så att läsaren själv kan tyda texten, om inte författaren väljer att transkribera texten. Samtidigt kan med fördel bildtexterna utökas och utformas så att de bidrar till framställningen genom författarens omfattande kännedom om svenskt orgelbyggeri. Jag tänker t.ex. på utformningen av fasader, spelbord och pipverk.

Med dessa konstruktiva kommentarer vill jag till sist varmt rekommendera alla kyrkomusiker, orgelintresserade samt vänner av kulturarvsstudier att införskaffa denna bok. Jag hoppas också att detta är en början på en ny våg av monografier över andra svenska

byggare – Pehr Strand, Olof Schwan och familjen Everhardt för att nämna några. Gärna i ett akademiskt sammanhang.

Johan Norrback

OTFRIED CZAICA

Några wijsor om Antichristum [1536] samt handskrivna tillägg

Utgåva med inledande kommentarer

(Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar, 235; Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 98) Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2019. 168 s.

ISBN 978-91-8668-142-5

När reformationen i det svenska riket har undersökts historiskt, har källmaterialet traditionellt utgjorts av officiella dokument, mötesbeslut eller krönikor som har kunnat berätta om reformationen som ett historiskt skeende – ofta med slagsida åt det politiska. Reformatoriska skrifter, katekeser, pamfletter och flygblad har tjänat som källor till reformationstidens tankegods, medan tryckta handböcker och mässböcker har använts för att studera de reformatoriska intentionerna i fråga om gudstjänstlivets omgestaltning. I likhet med historiker i allmänhet har därmed reformationsforskarna traditionellt förlitat sig på källorna som rena texter.

Sedan ett par decennier har det dock skett förskjutningar inom forskningen. Ett nyvaknat intresse för materiella aspekter av det bevarade källmaterialet – alltså dess utformning, proveniens och rumsliga kontext – har gett ny kunskap om reformationstidens förändringar av det kulturella landskapet. När det gäller det tryckta materialet har större fokus lagts på mediets betydelse för spridning, reception och bruk av det reformatoriska idéstoffet.

Föreliggande bok av kyrkohistorikern Otfried Czaika är ett exempel på just en sådan undersökning. Med händerna djupt nere i den bokhistoriska verktygslådan har Czaika tidigare analyserat Skarabiskopen Sveno Jacobis verksamhet och ställningstaganden utifrån dennes boksamlade. Czaika har också studerat utgivningen av psalmböcker i det svenska riket under 1500-talet, inte minst ge-

nom den kommenterade utgåvan av 1582 års svenska psalmbok (Skara stiftshistoriska sällskap, 2016).

Till sin utformning är även föreliggande bok en ”utgåva med inledande kommentarer” av ett litet häfte med sånger som i den bibliografiska litteraturen går under namnet *Några wijsor om Antichristum*, och som sannolikt trycktes 1536. Med små redaktionella ingrepp hade dock kommentaren kunnat stå för sig själv: de transkriberade sångtexterna med dess polemik mot den romerska kyrkan och klosterväsendet, framstår snarast som bokens appendix.

Några wijsor om Antichristum existerar endast i två, sinsemellan skiljaktiga exemplar. Det ena finns på Kungliga biblioteket, medan det andra förvaras i Tövsala kyrka i Åbo stift. Som Czaika genomgående visar är dessa artefakter intressanta, inte bara som texter, utan genom hur de ordnats och hanterats. KB:s exemplar har en gång varit sammanbundet med tre andra tryck från 1536 – dels två varianter av *Swenske songer eller wisor*, som brukar omtalas som den äldsta svenska psalmboken, dels en utgåva av *Dauids psaltare*. Till häftet hör även flera blad med handskrivna sångtexter och noter. Tövsalas exemplar är än idag sammanbundet med *Dauids psaltare* och ytterligare en variant av *Swenska songer eller wisor*. Även här finns blad med handskrivna sångtexter och noter.

I båda fallen ser vi alltså hur häften med polemiska visor har bundits ihop med psaltarpсалmsparafraaser och evangeliska psalmer, tryckta vid ungefär samma tid, vilket tycks visa på en samordnad praktik. Detta ger i sin tur en fingervisning om intentionerna för hur de olika trycken skulle brukas – liturgiskt och i undervisningen – i en tid då den evangeliska gudstjänsten höll på att koncipieras.

Czaika gör en poäng av att exemplaren av *Nogre wisor* inte är identiska utan kommer från två olika upplagor som getts ut i tät följd. Detta blir intressant i ljuset av ett internationellt bokhistoriskt forskningsläge som intresserat sig för ”Gutenberggalaxens mörka materia” – försvunna böcker och utgåvor vars existens bara kan påvisas hypotetiskt. Czaika redogör bland annat för det matematiska antagandet att vi endast känner till bortåt hälften av alla upplagor av tryckt material som gavs ut under 1500-talet. Varje återfunnet

exemplar eller fragment ger därmed antydningar om ytterligare upplagor som kan ha gått förlorade. *Nogre wisor* har alltså sannolikt getts ut i ännu fler upplagor.

Detta faktum reser frågor om 1500-talets svenska bokmarknad och dess betydelse för reformationens genombrott. Indirekt hamnar vi i frågan om huruvida reformationen i det svenska riket var en snabb eller en långsam process – en tvistefråga där Czaika kan sägas företräda det snabba spåret, och där artefakter som exemplaren av *Nogre wisor* skickligt används för att styrka den uppfattningen.

En invändning som kan göras är att detta till viss del är en fråga om perspektiv. Helt klart kan vi se formeringen av en tongivande reformatorisk diskurs på 1520- och 30-talen, exempelvis genom den polemik mot påveväldet som *Nogre wisor* är ett exempel på. Men att häftet gavs ut i flera upplagor måste inte nödvändigtvis betyda att efterfrågan var stor på den öppna bokmarknaden. Förfarandet med sammanbindningen med annat tryck kan också ses som en indikation på att tryckningen inte främst motiverades av kommersiella hänsyn, utan var del av ambitionen att evangelisera, i såväl bokstavig som överförd bemärkelse.

Vad Czaika visar i sin analys är kanske inte att reformationens genomslag var snabbt i meningen att människor i allmänhet anammade det reformatoriska tankestoffet i sin helhet under andra hälften av 1530-talet. Däremot fanns det en intention att i gudstjänsten och genom församlingssången inpränta det evangeliska budskapet, vari ingick en stor dos polemik mot den gamla tron och dess företrädare. Czaika visar även förtjänstfullt på att denna polemik anknöt till äldre, senmedeltida traditioner och kyrkokritik, som i en apokalyptisk förståelse av världsförloppet och historien lyfte fram antikristgestalten och applicerade den på påvedömet.

De båda exemplaren av *Nogre wisor* visar alltså på en didaktisk ambition som är intressant i sig, och som i fallet med Tövsala dessutom kan knytas till en församling som vid mitten av 1530-talet hade en utpräglad evangelisk kyrkoherde – Michael Michaelis Carpelan, som var före detta prior i dominikanerkonventet i Åbo. En annan indikation på evangelisk tendens bland prästerskapet i Tövsala är det

faktum att kyrkan tidigt tycks ha ägt 1526 års utgåva av Nya testamentet på svenska, en utgåva som mig veterligen inte återfunnits i någon svensk kyrka i modern tid.

Sammantaget utgör Czaikas studie ett viktigt bidrag till den svenska reformationens historia, och även om undertiteln kan tyckas missvisande, så fyller den inledande analysen väl sitt syfte som textkommentar. Den ger perspektiv och redskap att vetenskapligt närma sig, inte bara de fyra sångtexter som trycktes i det ursprungliga häftet, utan även de handskrivna tillägg av text och noter som återfinns i de bevarade exemplaren. Genom sina referenser och omfattande notapparat ger boken därtill inspiration och ingångar till fördjupade studier och vidare forskning.

Martin Kjellgren

KARL JOHAN EKLUND OCH GUNNAR WEMAN

En protestskrift i ord och bild

Elisabeth Abrahamsdotter af Sillén och Mariakyrkan i Sigtuna vid sekelskiftet 1900

Sigtuna: Sigtuna museum, 2019. 64 s. ISBN 978-91-8629-233-1

Restaureringen tog bort all poesi. Det kan sägas om många exempel på byggnadsrestaurering men är en del av den kritik som Elisabeth Abrahamsdotter af Sillén (1863–1940) riktade mot den 1904–05 genomförda restaureringen av Mariakyrkan i Sigtuna. Hon skrev sina synpunkter på vers, illustrerade dem med egna vältagna fotografier från före restaureringen och satte samman dem till en protestskrift som hon publicerade 1911, en tidigare inte uppmärksammat mot svarighet till Verner von Heidenstams ”Modern barbarism”.

Före länsantikvarien Karl Johan Eklund och ärkebiskop emeritus Gunnar Weman har publicerat Elisabeth Abrahamsdotter af Silléns text tillsammans med tolkande och förklarande kommentarer samt nära ett femtiotal av hennes egna fotografier från åren runt sekelskiftet 1900. För den fina formgivningen står Elina Antell. Boken kom i sig att bli ett minne över Karl Johan Eklund, som själv avled under

slutarbetet med publiceringen. Hans entusiasmerande intresse och konstnärliga blick innebar ett stort bidrag till kulturmiljövården och till de kyrkorestaureringar som är bokens ämne. Hans röst hörs genom bokens fina språk. Eklund har skrivit det inledande första kapitlet om af Silléns biografi och om Sigtuna vid den tid hon bodde i staden. I ett andra kapitel redogör Gunnar Weman för Mariakyrkan kring sekelskiftet 1900, hur kyrkorummet var inrett, hur gudstjänstlivet såg ut samt för restaureringens planering och genomförande. Bokens tredje kapitel utgörs av Elisabeth Abrahamsdotter af Silléns egna ord, skrivna på vers, med kommentarer, huvudsakligen utarbetade av Karl Johan Eklund. Kommentarererna är inte bara välgörande utan närmast nödvändiga då de poetiska formuleringarna ofta anspelar på lokala förhållanden i kyrkan före restaureringen eller på restaureringsinsatser som kanske i sin tur åter är ändrade.

Elisabeth Abrahamsdotter af Silléns skrift är intressant på flera sätt, dels för att den innehåller vältagna fotografier som dokumenterat hur kyrkan såg ut före restaureringen, dels för att den är ett personligt format uttryck i linje med John Ruskins och med Verner von Heidenstams kritik av restaurering som företeelse. Det antyds några gånger i boken att hennes kritik delvis handlade om förändringen i sig av ett för Elisabeth af Sillént vant kyrkorum, men det framgår att kritiken till stor del gällde att kyrkan behandlats som det konsthistoriska "preparat" som Ruskin och von Heidenstam kritiserade, där det historiskt givna, individuella och uttrycksfulla inte värdesattes. Av bilderna framgår ett kyrkorum i pittoreskt förfall men med en stramhet som sannolikt tilltalade af Silléns personlighet och som också troligen var i linje med hennes farfar Gustaf af Silléns nyklassicistiska arkitektur, vilken hon försvarat när hon hört den kritiseras. Elisabeth af Sillént hörde till samma generation som arkitekterna Ragnar Östberg och Carl Westman vars arkitektur med en förkärlek till rum med slammade tegelmurar står närmare Mariakyrkans karaktär före än efter restaureringen. Hennes text är intressant också för att den uttrycks av en privatperson och därtill regelbunden gudstjänstfirare i kyrkan det gällde, vilken hon också kände i detalj. Ur ett sådant perspektiv är det lättförståeligt att

hon uppfattade restaureringen 1904–05 som onödigt petig, alltför tillrättaläggande och som en för hård ”städning” av ett måleriskt kyrkorum. Det framgår också vilken bildning en adelsdam kunde ha för ett sekel sedan, förmedlad genom föräldrar och studier vid Kungl. Konstakademien.

Begreppet restaurering började etableras under 1800-talets andra hälft. Betydelsen innebar då främst upprustning utifrån ett helhetsgrepp på en historisk byggnad med anspråk att även utgöra en äreräddning av ett försummat kulturhistoriskt monument utifrån dess egna förutsättningar. Konsthistorikern Anders Åman har i olika sammanhang utvidgat det till begreppet reception för att även täcka in andra uttryck för relationen till de äldre miljöerna som låg till grund för restaureringarna men som kanske inte alltid ledde till en praktisk omvandling av byggnaden. Här visar af Sillén en annan reception av Mariakyrkan än den som verkar ha varit rådande hos restaureringens företrädare.

Boken och fotografierna av kyrkan före restaureringen visar ett kyrkorum med flera överlagrande och parallella tidsskikt. Det är både stramt med sin sammanhållna inredning mot de enhetligt vitputsade murytorna, och charmerande med bänkinredningens broskverksornamentik, inventariernas slumpvisa sammansättning, de ojämna golven och de patinerat sotiga murarna. Det är pittoreskt, med en välbevarad barockinredning. Det var lätt att upptäcka detaljer och avtryck från människor som tidigare rört sig i rummet. Men givetvis var det också förfallet och redan vid 1800-talets slut hade kyrkobesöken minskat så att de stora bänkkvarteren inte längre fylldes, vilket de kanske inte alltid gjort tidigare heller.

Ett öde för församlingen var att den stod med en kyrka som var i behov av grundlig reparation till följd av sättningar i marken och ett alltför länge uppskjutet underhåll, samtidigt som man stod utan ekonomiska resurser och hade en kyrkobyggnad som vid denna tid alltmer uppmärksammades som medeltida monument av riksintresse. Ledningen för uppdraget övertogs av företrädare för Överintendentsämbetet, den centrala myndigheten inom området, och arkitekten Agi Lindegren. Det innebar aktörer med erfarenhet från

restaureringar och medeltida arkitektur, men inte från de lokala förhållandena eller av att ha just denna kyrka som sitt gudstjänstrum och sin hemkyrka. Det är ingen ovanlig situation för restaureringar, men genom Elisabeth af Silléns fotografier och kritik blir detta än tydligare. Jämfört med hur många medeltida kyrkorum som vid denna tid hade omgestaltats med målsättningen att förnya det mesta utöver själva byggnadsstommen var Agi Lindegrens restaurering visserligen hänsynsfull mot kyrkorummet då den strävade efter att både lyfta fram dess medeltida karaktär och återanvända det av 1600- och 1700-talets inredning som ansågs passa in i den nya helheten. Men utifrån bilderna känns ingreppen onödigt stora. Det är ordnat och stämningsfullt, men man har städat rent, rättat till och återanvänt äldre inredning enbart utifrån deras kvaliteter som omplacerbara konstverk utan avseende på deras ursprungliga eller hävdvunna plats. Som Elisabeth av Sillén kritiserar har man tagit fram målade bilder och historiska fragment som knappt någon sett förut bakom puts och mur, men tagit bort eller flyttat den konst och de minnesmärken som betraktats av flera generationer. För det sena 1800-talet och tidiga 1900-talets restaureringsarkitekter stod ännu inte patinan i hög kurs och istället präglas deras verk av den perfektionism som utmärkte mycket av 1800-talets estetik. Några årtionden senare kom det att vara annorlunda.

Att studera äldre bilder av kyrkor som restaurerats i äldre tid och som visar vad man städat bort, rättat till eller förändrat, inte bara av teknisk eller praktisk nödvändighet utan med målsättning att förbereda monumentet för sin egen och för kommande generationer, kan väcka känslan av vanmakt. Var det verkligen nödvändigt? Hur kunde man ha gjort det annorlunda? Varför såg man inte skönheten? Restaureringarnas tidevarv sammanfaller med fotografiets. Det gör att restaureringarnas innebörd kunnat dokumenteras på ett tydligare sätt än tidigare ombyggnader. Det gör det lättare att uppfatta vad som skett vid restaureringen. Dokumentationen användes tacksamt eftersom fotografiet så effektivt, inlevelsefullt och skenbart objektivt kunde visa på restaureringens resultat. Restaurering kan vara en otacksam uppgift eftersom ändamålet är att dölja de ingrepp

som gjorts, men genom att jämföra med tidigare tagna fotografier framstod resultatet tydligt. För interiörer som förändrats tidigare blir det svårare.

I Gunnar Wemans teckning av gudstjänstlivet vid tiden för restaureringen blir det klart att den liturgiska medvetenheten lokalt var svag, åtminstone var den inte något som drevs eller formulerades i ord. Samtidigt tecknar Elisabeth af Sillén en bild av det kulturhistoriska rummet i sig med sina inventarier som en fungerande andlig hemvist med sina få men väl kända liturgiska punkter. För den liturgiska expertisen vid 1904–05 års restaurering stod arkitekten och Överintendentsämbetet, medan den lokala församlingen hade en starkare ställning i samarbetet med arkitekten Jerk Alton vid restaureringen 1967–71 när delar av Agi Lindegrens tillskott förändrades. Då var också den allmänna teoretiska kunskapen högre kring både liturgiska frågor, funktionsanpassning och restaureringsprinciper.

Boken om Elisabeth Abrahamsdotter af Sillén och Mariakyrkan utgör ett värdefullt, intressant och tankeväckande tillskott till kulturhistoriska miljöers restaurering, en fråga som måste hållas ständigt levande. Materialpublikationer, att publicera äldre verk och göra dem tillgängliga för en nutida publik är av stor betydelse. Vår tids tekniska lösningar gör detta lättare men kan även utnyttja äldre teknik, i denna publikation visad genom glasplåtarnas fotografiska detaljskärpa. På bokens bakre omslag syns tre små handskurna, individuellt formade hattkrokar på en pelare. Givetvis bortstädade vid den stora restaureringen är de just en sådan detalj som bidrar till den upplevelse av rummet af Sillén värdesatte och som hennes fotografier bidragit till att bevara till vår tid och Eklunds och Wemans bok förmedlar.

Jakob Lindblad

WILFRIED ENGEMANN

Homiletics: Principles and Patterns of Reasoning

(övers. Helen Heron och Anna Walchshofer) Berlin: De Gruyter, 2019. 578 s.

ISBN 978-3-11-0419-62-7

Den nära sexhundra sidor tjocka homiletik som Wilfried Engemann (1959-), professor i praktisk teologi och religionspsykologi i Wien, presenterar är i sanning *rejäl*. Engemann har undervisat blivande lutherska predikanter i över 20 år och *Homiletics: Principles and Patterns of Reasoning* (2019) är sammanfattningen av denna undervisning. Boken är en bearbetning av hans lärobok *Einführung in die Homiletik* (2011) och har översatts av Helen Heron och Anna Walchshofer med ett tvåfaldigt syfte. Förutom att utgöra ett spännande alternativ till lärobok i länder där studenterna inte kan tyska, hoppas Engemann öppna en dialog mellan de tyskspråkiga och engelskspråkiga homiletiska diskurserna som länge verkat med nästan vatten-täta skott mellan sig.

Att detta är undervisningsmaterial märks inte minst i det mycket klara och pedagogiska upplägget. Boken har fyra delar, där den första får avgjort störst utrymme. Där tar Engemann sin utgångspunkt i den modell för den homiletiska processen som han arbetat fram genom åren och diskuterar olika aspekter av denna. För Engemann är predikan en kommunikationsprocess med fyra faser: traditionsfasen (från händelse till bibeltext), förberedelsefasen (från bibeltext till predikomanuskript), verbaliseringsfasen (från manuskript till predikstol) samt realisationsfasen (från predikan till åhörarens förståelse). Författaren är mycket noga med att inkludera såväl den första som den sista fasen i predikohandlingen. Att betrakta tillkomsten av bibeltexten som en del i predikohandlingen är enligt Engemann avgörande för en korrekt användning av bibeltexten i predikan, och realisationsfasen påminner om att en predikan inte är en predikan om den inte inspirerar eller uppmuntrar åhörarna att på något sätt tillämpa eller arbeta vidare med det som sagts i sina egna liv.

Del 1 är indelad i sju kapitel, där varje kapitel utgör vad författaren menar är olika aspekter av predikohandlingen. De är strukturerade på exakt samma sätt. Först identifierar Engemann olika problem vad

gäller aspekten i fråga, med hjälp av (varnande) exempel från tidigare studenters predikningar. Därefter ger han en historisk översikt hur dessa aspekter har diskuterats inom homiletiken, samt en översikt över relevanta diskussioner i nutida (tyskspråkig) homiletik. Till sist beskriver Engemanns sin egen position.

Diskussionen av dessa sju aspekter är bitvis mycket intressant, i synnerhet eftersom den tar upp aspekter som inte är så vanliga i den svenska homiletiken som de senaste 50 åren varit i princip helt inriktad mot den engelskspråkiga kursen. Aspekterna ”innehåll”, ”form”, ”liturgisk kontext”, ”bibel användning” och ”situation” får här sällskap av aspekterna ”predikanten som subjekt” och ”predikans språk”.

Engemann argumenterar för att det är avgörande för predikan som kommunikation att predikanten är medveten om ”jaget i predikstolen”. Här tar Engemann psykoanalysens redskap till hjälp och diskuterar hur tänkare som Freud, Jung och Berne kan hjälpa till att identifiera hur predikanter i predikan lätt kan förledas att ge uttryck för sitt eget bekräftelsebehov, konflikträdsla eller självhat. Hugade läsare kan också få hjälp att placera in sin kommunikationsprofil och predikostrategi baserat på huruvida man är en schizoid, depressiv, tvångsmässig eller hysterisk predikanttyp.

Vad gäller predikans språk menar Engemann att det är en blind fläck i den homiletiska diskussionen som behöver diskuteras mer ingående. Enligt författaren kan små språkliga förändringar påverka stort, och exemplifierar med problematiska sätt att använda verbet ”låta” och olika bildspråk som används i relation till ordet ”gåva”. Här är det talhandlingsteorier (speech act theories) som utgör utgångspunkt för diskussion och analys.

I allt detta gör Engemann en rejäl ansträngning att verkligen reda ut begreppen. Exakt vad är en textorienterad predikan, om man skulle lista upp det i åtta punkter? Hur lyder en kristallklar definition av erfarenhetsorienterad predikan? Hur kan en personlig predikan karaktäriseras i sju punkter? Denna noggrannhet är mycket fruktbar, och leder till att han lyckas komma bortom schabloner som exempelvis motsatsförhållandet mellan Bibel och erfarenhet. Engemann

vägrar konsekvent att välja hönan eller ägget. I frågan om predikan bör börja i bibeltexten eller i den nutida situationen är Engemanns svar till exempel:

”There is an actual, irrevocable simultaneity between the situation of the preachers and their text from the very beginning, and it is fruitless to ask whether the work on the sermon begin with the examination of the situation *or* the analysis of the text. The definitive point is that both sides influence the work on the sermon.” (s. 7).

Varje aspekt och begrepp diskuteras och preciseras in i minsta detalj och boken bjuder på mängder av tabeller som åskådliggör olika modeller och teorier, och inte minst listor. Alltifrån sju betydelser av användningen av ”jag” i predikan till olika sätt att förstå bibeltexten som auktoritet; från åtta talhandlingskategorier (speech acts) till huruvida olika element i högmässans ordning är katabatiska (nedstigande från Gud till människan) eller anabatiska (uppstigande till Gud) till sin karaktär. *Rejält* är ordet.

Hur rejäl boken än är, har den dock vissa brister. En sådan är just de problem Engemann listar i inledningen till varje diskussion om de sju delaspekterna. Genom att ge exempel på problem menar han sig grunda sina resonemang i erfarenhet. Men då ”problemen” inte identifieras mot någon annan bakgrund än att Engemann själv tycker att de är problem, framstår de ibland som ganska godtyckliga. Läsaren ifrågasätter om alla skulle hålla med om att det är ett ”problem” att predikan innehåller element av exegetiska resonemang, att den problematiserar bibeltexter eller att predikanten hävdar att Gud är nära i det vardagliga.

En annan brist med boken är att den förutsätter god kännedom om den tyskspråkiga homiletiska och teologiska diskussionen. Har man inte det försvåras läsningen betydligt. Till exempel saknas årtal på de teologer som Engemann hänvisar till. Fotnoternas hänvisningar till utgivningsår för litteraturen är till viss hjälp, men Engemann har ibland använt sig av nyöversättningar, t.ex. av Otto Haendlers (1890–1981) verk från 2017. Följden blir att en läsare med otillräckliga förkunskaper får sitta och slå upp teologerna och deras respektive bibliografier för att kunna placera in dem och den teologiska

strömning de representerar i tiden. Inte heller kontextualiseras de olika diskurserna i tid och rum, eller sätts i relation till andra teologiska, filosofiska eller ideologiska strömningar. Läsaren får bara veta att på 1890-talet började man plötsligt diskutera predikantens personlighet, och att man från mitten av 1900-talet började betona kontextuell relevans. Det enda orsakssamband som nämns i boken som påverkande faktor till förändringar är världskrigen. Detta gör att det inte är helt okomplicerat att sätta boken i händerna på en student som inte känner till tysk teologi och kyrkohistoria. Likaså försvåras den jämförande dialog mellan de två homiletiska diskurserna som författaren eftersträvar.

Vad gäller jämförelsen är det anmärkningsvärt att det inte finns en enda hänvisning av författaren själv till någon annan diskurs än den egna tyskspråkiga. För den som är någorlunda bevandrad i den engelskspråkiga finns förstås många intressanta kopplingar att göra. Till exempel påminner det Engemann kallar ”det virtuella perspektivet” – det vill säga att predikanten talar om en värld som är *”perceived or imagined, wished for or believed in”* som människan genom sin tro kan hoppas på – starkt om den amerikanske exegeten och homilet Walter Brueggemans tanke om *”the prophetic imagination”*. Likaså finns det flera spännande paralleller mellan diskussionen om predikans referens till den nutida situationen och Ernst Langes tankar, och den rörelse som kom att kallas New homiletics. Här hade det varit givande att få denne kunnige professors egen förståelse av kopplingar, spänningar, likheter och skillnader. Eller i alla fall någon indikation av vilka områden han själv menar att dialogen bör föras på.

Bokens tredje del är i mångt och mycket en pendang till den första. Där mejslar Engemann fram en predikoteologi som passar den syn på predikohandlingen som han skisserat i del ett. Utgångspunkten är hans övertygelse om att predikan är en kommunikationshändelse och därmed en relation. Detta diskuteras i tur och ordning i relation till kristologi, pneumatologi, skapelseteologi, eskatologi och ecklesiologi.

Del två och fyra är, i den här läsaens tycke, de mest värdefulla

delarna av boken. Bokens andra del bjuder på en rad analysmodeller att använda på sina befintliga predikningar, och den fjärde delen beskriver steg för steg hur förberedelsen kan gå till. Bådadera är präglade av den noggranna och detaljerade begreppsapparaten. Läsaren ser framför sig hur de konkreta och behändiga verktyg som denna *rejäl* homiletik erbjuder kan vara till stor glädje och nytta för blivande och redan utövande predikanter i deras strävan efter att forma en riktigt rejäl predikan.

Frida Mannerfelt

MARI EYICE

An emotional Landscape of Devotion

Religious Experience in Reformation-period Sweden

(Libelli iucundi historicorum Holmiensium, 3) Åbo: Iloinen tiede, 2019. 229 s.

ISBN 978-95-2689-291-7

Mari Eyices disputerade i historia vid Stockholms universitet den 29 mars 2019 med en avhandling med fokus riktat mot känslornas betydelse under reformationen i Sverige. Eyice tar i avhandlingen spjärn mot den vanliga bilden av reformationen i Sverige (och på andra platser) som en top-down rörelse där folket av politiska och ekonomiska skäl tvingades bli lutheraner i en process präglad av känslolös intellektualisering. Eyice vänder på perspektivet och vill istället undersöka vad reformationen innebar för folket på en social och existentiell nivå utan att ställa epokerna mot varandra och alltså inte beskriva den senmedeltida katolska perioden som en emotionellt och materiellt rik period och reformation och ortodoxi som en degenerering till något torftigt och förståelsebaserat. Eyice tar emellertid inte helt avstånd från tanken på reformationen som en period som präglades av förståelsebaserad kunskap, men vill argumentera för att denna förståelse inte kan likställas med modern intellektualisering. Att tron blev något ”inre” innebar snarare att känslorna centerades till sinne och kropp.

I grund och botten har Eyice en kulturhistorisk ingång vilket

innebär att hon ytterst vill veta hur det pedagogiska projekt som reformationen innebar verkligen upplevdes av folket. Hon hämtar i detta avseende inspiration från den brittiska kulturhistorikern Alexandra Walsham och hennes synpunkt att reformatörerna visserligen anammade mycket av den traditionella religiösa kulturen, men att de omförhandlade dess innebörd. Eyice är alltså inte alls främmande för uppfattningen att reformationen verkligen innebar en stor förändring i folkets fromhetsliv, men det väsentliga för henne är att försöka gå ett steg längre, och inte stanna till inför folkets eventuella skepsis inför den nya religionen, utan istället undersöka hur känslorna och sinnesförmågan omförhandlas under reformationen. Inom emotionsforskningen är Eyice särskilt inspirerad av den amerikansk-tyska historikern och kulturanthropologen Monique Scheer, som i jämförelse med många andra emotionsforskare intresserar sig för hur känslorna skapas genom sociala praktiker, vilket gör det relevant att undersöka känslorna i deras specifika sociala kontext och religiösa miljö.

I sin avhandling uppmärksammar Eyice texter författade av bland annat Olaus Petri och Laurentius Petri vilka är väl kända och i några fall ordentligt genomtröskade, men hon undersöker också några bönböcker som – med undantag av Sigfrid Estborn och ett fåtal andra – har fått mycket liten uppmärksamhet, vilket enligt författarens egen gissning beror på att det inte rör sig om originalverk. Källmaterialet består av bönböcker, postillor och ”religiösa instruktioner” (katekeser och uppbyggelseskrifter) utgivna från senare delen av 1520-talet fram till 1571, däribland *Een Bönebook* (1552), *Någhra gudeliga böner* (1559), Laurentius Petrus Gothus’ *En ny Christeligh Böneboock* (1564), Mårten Helsings *Een nyttigh och Christeligh Bönebook* (1567) och Petrus Johannes Gothus’ *Gudheligha Bööner och Taacksävelser* (1572). Utifrån Eyices emotionshistoriska ingång blir källornas originalitet respektive deras brist på sådan av underordnat intresse eftersom det är brukarperspektivet som står i centrum.

I det första empiriska kapitlet, som har titeln ”Praying”, undersöks hur känslor i bönböckerna regleras av samhälleliga normer, särskilt av luthersk teologi. Eyice för här en intressant diskussion om att även om tro och bön förväntades bli en inre angelägenhet

för människan vid denna tid, förknippades samtidigt bönen och de känslor den förväntades frammana med något kroppsligt och fysiskt. När Martin Luther talade om "hjärtats bön" handlade det inte bara om metaforer utan verkligen något som kroppen var delaktig i. I kapitlet undersöks de bönböcker som trycktes mellan 1552 och 1572 med utgångspunkt i de ord som oftast förekommer i texterna, varefter användningen av orden analyseras. Man blir inte särskilt förvånad över vilka ord som utifrån denna kvantitativa analys hamnar i förgrunden. "Hjärtat" hamnar nämligen i tydligt fokus och framstår närmast som bönen centrum. Hjärtat beskrivs som något syndfullt eller orent som är i stånd att förnyas och bli rent. Talet om Gud står i bönböckerna enligt Eyice på tydlig luthersk grund, där den kristne definieras genom sin annorlundahet i relation till det gudomliga, som den bedjande närmar sig med ord som "käre" och "nådige". Den kristna människans egen existens präglas snarare av hennes fallna tillstånd. Till de ord som återkommer hör också "synd" och "nöd" vilka enbart delvis är känslomässiga. En tydlig anknytning till känslor finns emellertid i ord som "frestelse" och "vrede". Även "nåd" blir enligt författaren något känslomässigt då nåden äger förmågan att förändra den kristne till att bli mer hängiven i sin tro och helt enkelt förändra den bedjande människans känsloliv. Medan bilden av den kristne präglas av att hon är syndare i en fallen värld beskrivs det gudomliga på ett mer nyanserat sätt som något kraftfullt, mäktigt och samtidigt barmhärtigt med förmåga att meddela nåd och därmed förändra den bedjande.

Den andra empiriska delen har titeln "Understanding" och baseras på en analys av källor från den tidiga reformationsperioden, däribland Olaus Petris postilla, hans bönböcker och "religiösa instruktioner", liksom Laurentius Petris postilla och liksom boken *Een kort onderwijsning* från 1558, som Eyice helt tillskriver Johann Spangenberg. Då utgivaren Erik Falck egentligen gjorde en mycket fri översättning av Spangenbergs *Margarita theologica* (som i sin tur var ett sammandrag av Philipp Melanchtons *Loci communes*) med många tillägg och utslutningar bör nog ändå Skarabiskopen Falck själv betraktas som författare till verket.

I detta kapitel ges författaren möjlighet att ytterligare understryka att även om kunskap och förståelse verkligen är något som utmärker reformationen, förväntade sig 1500-talets lutherska teologer att denna förståelse skulle vara en känslomässig process präglad av människans förmåga att känna och uppleva denna förståelse av Guds ord. Avsikten med bönböckerna och ”religiösa instruktioner” var därför att mobilisera känslor hos den kristne i syfte att låta hennes förstå trons innehåll, något som i sin tur utgjorde själva förutsättningen för tro och därmed också för frälsningen. I kapitlet intresserar sig Eyice för den första delen av frälsningsprocessen, nämligen att göra hjärtat redo för att ta emot det gudomliga. Den yttersta orsaken till att människan behöver undervisas är att det är först när Kristus blir känd som människan kan fästa sin förtröstan på honom. Här menar samtidigt Eyice att Guds ord är något performativt och kreativt i relation till den kristne som har att ta emot ordet. De känslor som sedan förväntades präglade mottagandet av ordet kunde beskrivas på olika sätt. I vissa texter betonas vikten av att känna trygghet i frälsningen, i andra handlar det mer om känslan av ångest och främlingskap.

I det tredje empiriska kapitlet, ”Having faith”, riktas intresset mot den andra delen av frälsningsprocessen, det vill säga hur tron skapas och hur den kan ”kännas”. Visserligen var enligt luthersk teologi sann tro inte något som individen själv kunde åstadkomma, men den kunde likväl förbindas med vissa känslor och av en förvandling av personligheten, exempelvis till att bli medveten om sitt eget känsloliv. Eyice sätter dessa inslag i materialet i relation till Luthers tal om det ”saliga bytet”, det vill säga tanken på att förenas med Kristus till en kropp, vilket implicerade en personlig förändring som samtidigt krävde ett aktivt mottagande från den kristnes sida. Det fanns sedan olika sätt att beskriva hur den personliga förvandlingen såg ut. Medan Olaus Petri i sina texter förband tron med kärleken till nästan, som han förstod som en (närmast automatisk) konsekvens av tron, präglades mottagandet av tron hos Johann Spangenberg/Erik Falck snarare av känslan av trygghet. Medan teologin inte skilde sig nämnvärt åt hos författarna, hyste de olika uppfattningar om vilka känslor som skulle mobiliseras.

Något som jag särskilt uppskattar i Mari Eyices avhandling är att hon genom sin metodiskt genomtänkta emotionshistoriska ingång verkligen förmår att analysera både väl kända texter och idag tyvärr närmast bortglömda – men i sin samtid ofta väl brukade – bönböcker på ett nytt sätt. Med tanke på det stora antalet bönböcker som finns till hands i biblioteken från exempelvis stormaktstiden finns här mycket inspiration för framtida forskning att hämta. Värdefullt är också att hennes perspektivval och slutsatser kan bidra till att få bukt med den återkommande missuppfattningen att reformationen skulle innebära att den kristna människan blev ”passiv”. Tvärtom kan vi se att den bedjande människan faktiskt förväntades mobilisera ett aktivt känsloliv som också inbegrep kroppen.

Eyices ingång till materialet ger intrycket av att hon egentligen vill komma åt vanligt folks vardagsliv och i en mening lyckas hon i den ansatsen såtillvida att vi får en inblick i hur åtminstone den lilla del av befolkningen som benyttjade bönböcker åtminstone förväntades agera känslomässigt. Det är ju knappast otänkbart att dessa texter hade en praktisk effekt, men hur själva receptionen av bönbokens och postillans budskap såg ut vet vi dessvärre alltför lite om. Möjligen är också Eyice lite väl kritisk mot tidigare forsknings tal om reformationen som en intellektualiseringsprocess. Snarare vill jag påstå att det största värdet i avhandlingen är att detta synsätt fördjupas och att vi härigenom kommer närmare den betydelse som faktiskt finns i termen ”intellektualisering”, nämligen en förståelse som kan förenas med men som inte förväntas stanna vid en ren utantillinlärning.

Martin Berntson

SUNE FAHLGREN (RED.)

Hela livets kyrka

Pastoral teologi för vigsel, begravning, dop och välsignelse

Karlstad: Votum, 2019. 304 s. ISBN 978-91-8843-592-7

2011 bildades det nya kyrkosamfundet Equmeniakyrkan, efter samgående mellan Missionskyrkan, Svenska Metodistkyrkan och Svenska Baptistsamfundet. Namnet på samfundet vittnar både om en realitet och en vision: det är ett ekumeniskt samfund i sig med skiftande traditioner och skiftande teologiska tyngdpunkter. Det är också ett samfund som söker ekumenik i praktiken och rymmer en vision om ekumenik som mission. Detta kommer till tydligt uttryck inte minst i samfundets teologiska grund:

”I en splittrad värld vill kyrkan vara ett tecken på en gemenskap som har sin grund i den enhet som finns i Gud treenig. Genom de kristnas enhet skall världen tro. Enheten behöver ständigt förnyas, bekräftas och växa i mångfaldig tro och handling. Ekumenik rymmer bön och arbete för enhet mellan lokala församlingar och mellan olika kyrkosamfund. Equmeniakyrkan är i tiden ett provisorium i väntan på Kristi kyrkas synliga enhet” (ur Equmeniakyrkans Teologiska grund, §7. <https://equmeniakyrkan.se/tro/teologisk-grund/>).

En ”pastoral” kan beskrivas som ett strategiskt handlingsprogram för en församling, en lokalt förankrad reflektion över församlingspraktiker. Sune Fahlgren skriver i förordet till *Hela livets kyrka* att en pastoral har en praktisk funktion i det att den ska ge vägledning i pastoralt arbete, samt en teologisk funktion i det att den ska stimulera till reflektion över det inre byggnadsverket i en församling. En pastoral beskriver i bästa fall spänningsfältet mellan ideal och verklighet, teologi och praktik. Boken är uppdelad i fyra huvudavsnitt: vigsel, begravning, dop och välsignelse. Det fjärde avsnittet skiljer ut sig något från de övriga genom att dels vara avsevärt kortare och inte behandla en ”kyrklig handling” (även om till exempel barnvälsignelse som praktiseras inom Equmeniakyrkan väl i det sammanhanget kan ses som en form av kyrklig handling).

Kyrkliga praktiker tar sig uttryck på olika sätt och rymmer olika

dimensioner. I boken benämns dessa dimensioner enligt följande: individen – den existentiella/teologiska dimensionen, församlingsangelägenheten – den sociala/korporativa dimensionen, uppdraget – den praktisk/teologiska dimensionen. Så skapas en disposition för boken genom att de olika dimensionerna läggs som raster över de kyrkliga handlingarna, men det kompletteras även med kommenterade gudstjänstordningar samt väldigt konkreta minneslistor främst avsedda för den som skall leda gudstjänsten. Fördjupande material presenteras också i respektive avsnitt med ett knippe artiklar om till exempel äktenskapet som gudomlig ordning, om begravningssed i förändring och fyra berättelser om pastorala erfarenheter i samband med dop. Vad gäller det sista kapitlet, ”pastoral för välsignelse”, finns inga sådana fördjupande artiklar. Det är synd, för det kapitlet hade tjänat på att vara något mer djupgående. Inledningsvis skriver Lars-Åke W. Persson allmänt om välsignelse och vad det innebär att välsigna något eller någon. Välsignelsen är, skriver han, en ovillkorad välgångsönskan som till skillnad från exempelvis syndaförlåtelsen inte kräver något av mottagaren, vare sig personlig tro eller bekännelse. Han problematiserar vidare synen på välsignelse som ett ”godkännande” och skriver: ”Den generella välsignelse som vi generöst kan förutna enskilda personer blir ofta strax begränsad när det kommer till konkreta företeelser, relationer och mänskliga projekt. [...] Att välsigna sådant man ogillar, sådant man tror är fel eller ont och inte i enlighet med Guds vilja, kan kännas omöjligt” (s. 284). Vidare följer ett antal exempel på företeelser som kyrkan som entitet genom historien inte har velat välsigna (till exempel självmord, homosexualitet, skilsmässa), men kommentarerna är mycket knapphänta. Förutom en hänvisning till en bok med texter och böner för komplicerade livssituationer får inte läsaren några verktyg till vidare fördjupning. Inte bara Equmeniakyrkan utan den samlade svenska kyrkligheten vore betjänta av ett djupgående exegetiskt, teologiskt och pastoralt resonemang kring välsignelse, och det är synd att man inte tog chansen här när den gavs. Intrycket blir nu istället att frågan undviks något, vilket bekräftas av att kapitlet övergår till att enbart handla om den specifika handlingen barnvälsignelse.

Den existentiella dimensionen för vigselpastoralen kallas ”kärlekens väg”, och i resonemanget nämns förutom förälskelse och traditionell tvåsamhet även vänskapsrelationer, kommuniteter, singellivet/celibatet samt separation och skilsmässa. Den särskilda problematik som kan uppstå i en församling vid skilsmässa mellan två personer diskuteras på ett bra sätt, och tar på allvar vad man skriver om äktenskapets ställning i församlingen: ”församlingens engagemang före äktenskapet, i vigselgudstjänsten och i det fortsatta samlivet, [speglar] en förståelse av vad en kristen församling är” (s. 40). Perspektivet på församlingen som levd gemenskap går igenom i kapitlet om vigseln, och texten andas både erfarenhet och vision. Det är bra, här finns mycket att hämta för flera kyrkotraditioner.

Kapitlet om begravning har ”avskedstagandets väg” som existentiellt perspektiv. Kapitlet innehåller förutom konkreta råd en initierad och viktig diskussion om särskilt frikyrklighetens förhållande till död, avskedstagande och föreställningar om ”himlen” och det eviga livet: ”I varje begravningsgudstjänst är det därför viktigt med flera samtidiga perspektiv och uttryck för olika sinnesstämningar, både ’redan nu’ och ’ännu icke’ [...] det finns utrymme för sorgens och saknadens tårar, lika väl som för förvissningen om uppståndelsen och det eviga livet” (s. 136–137).

I det tredje avsnittet om dopet bränner det plötsligt till i texten. I synen på dopet och doppraxis prövas det ekumeniska samfundet, det är tydligt. Dock är det också tydligt vilken väg man valt: ”Svaret kanske kan vara att helt enkelt acceptera att vi inte har en enda dopsyn i Equmeniakyrkan. Vi tror att mångfalden kan vara en resurs och en tillgång” (s. 179). Det är mycket intressant att följa samtalet om dopet och doppraxis inom samfundet, och avsnittet i boken vi refererar till här visar i alla fall med sin ansats att man är beredd att göra ett seriöst försök att härbärgera den mångfald som man både uppfattar och uppskattar.

Syftet med det knippe av artiklar som tillfogas några av kapitlen tolkar jag som fördjupande bredvidläsning, men valet av författare och perspektiv i texterna tycker jag även ger en aning om åt vilket håll Equmeniakyrkan lutar teologiskt och ekumeniskt, eller iallafall

åt vilket håll samfundet önskar utvecklas: de flesta artiklarna är skrivna av präster eller forskare som står i tät relation till Svenska kyrkan. Bokens korta förord är författat av ärkebiskop emeritus Anders Wejryd. Att Equmeniakyrkan lutar sig åt de historiska kyrkotraditionerna verkar gälla till viss del även teologiskt, det är intressant att se att författarna relativt obekymrat talar om sakrament (dop och nattvard) men även om äktenskapet som en handling av ”sakramental karaktär” (s. 42). Hur fortsättningen av det arbetet ser ut vet vi inte än, men i *Hela livets kyrka* finns goda verktyg för pastorer, församlingsstyrelser och engagerade att bygga vidare.

Judith Fagrell

LEANDER FRANKE

Skönt från själ till själ det ljöd

Svenska Missionsförbundets musikaliska historia berättad genom Gunno och Axel Söderstens gärningar

Skellefteå: Norma, 2020. 300 s. ISBN 978-91-7217-124-4

Axel och Gunno Södersten, far och son, avlöste under 1900-talet varandra som centralgestalter i Svenska Missionsförbundets (SMF) musikliv. De ägnas var sin del i Frankes bok. I ett interludium ger Gunnar Eriksson utifrån sin långa och skiftande verksamhet som både konsulent och körledare sitt perspektiv på musiklivet i SMF och dess – och sin egen – förändring från 1950-talet och framåt. Boken innehåller även var sin verkförteckning.

Axel Södersten (1879–1944) föddes i Karlskoga där föräldrarna var aktiva i stadens missionsförening. Efter studier vid Musikkonservatoriet var han verksam som organist i Andreaskyrkan i Stockholm och lärare vid SMF:s skola för utbildning av predikanter. Han var förbundsdirigent i SMF:s sångarförbund (SMS) och tillsammans med Johan Olof Lindberg – kollega i Immanuelskyrkan – ansvarig för musikutgåvan till SMF:s reviderade sångbok (1921). De båda låg även bakom ”Blandade kören”, en mycket använd samling med körmusik.

I bokens första del finns flera avsnitt av mindre relevans för forståelsen av Axel Söderstens verksamhet. Samtidigt försvinner en del av de stora perspektiven. En stråvan efter en ökad konstnärlig kvalitet var central i Sångarförbundets verksamhet och dess tidning "Sångarbladet" med tillhörande notbilagor. Man hade önskat en mer sammanhängande framställning av detta, där Axel Södersten hade en central roll. 1921-års sångbok präglas av en kompromisslös inställning där flera kända melodier ersattes av nykomponerade. Den konstnärlighet som eftersträvades realiserades samtidigt genom ett tillbakablickande tonspråk. Franke karakteriserar riktigt Axel Söderstens tonspråk som klassiskt romantiskt, en stil som alltsedan slutet av 1800-talet dominerade körsången inom SMF men som alltmer fjärmade sig från samtidens mer senromantiska tonspråk.

Den äldre stilen bildade startpunkten för Gunno Söderstens första kompositionsförsök, men under studietiden vid Musikhögskolan i Stockholm fick han snabbt nya impulser. Där fadern vände sig bakåt rörde sig sonen framåt. Gunno Södersten (1920–1998) fick tidigt finna sig tillrätta i rollen som SMF:s musikaliska underbarn och musikaliske "kronprins". Anpassningen kanske återspeglas i personligheten som träffande beskrivs som en "blandning av stolthet över sin gärning parad med en utpräglad ödmjukhet" (s. 121). I motsats till fadern med sin mer "excentriska konstnärsnatur" var sonen noggrann med att förteckna sina verk och att skriva sina memoarer.

Södersten beskrev sig själv: "Med Bach som ideal, läsarsång i bagaget, Ruppel som guide och Messiaen som idol" (s. 138). De första tre var viktiga drag i samfundets musikliv efter 1950-talet. Vägen bort från det romantiska tonspråket innebar dels ett intresse för barockens tonspråk, dels för tyska tonsättare av "Hausmusik" som Paul Ernst Ruppel. Homofonin avlöstes av lätt polyfona satser och samspel med flera instrument, inte minst blockflöjt. Den fjärde punkten var däremot knappast något som präglade SMF:s musikliv och bidrog att forma Gunno Söderstens identitet som både förankrad i SMF:s tradition och överskridande dess gränser. Likt många

studiekamrater reste han både till Schola Cantorum i Basel och till Darmstadt. Han studerade även för Olivier Messiaen vilken han tillägnade ett av sina verk.

En viktig tendens i det nya som lyfts fram av Franke var en ökad liturgisk medvetenhet. Musiken skulle fylla en integrerad funktion i gudstjänsten och vara anpassad till söndagens tema som skulle följa kyrkoåret. Både som kompositör och som musiker var Gunno Södersten en förkunnare. Själv ser jag fortfarande framför mig den blandning av glädje och underfundighet som strålade kring honom då han som avslutning på ett förspel lät det klockspel som finns i Immanuelskyrkans orgel ”predika”.

Endast en liten del av Gunno Söderstens musik har varit spridd i SMF:s församlingar, då främst hans vokalmusik. Mycket av orgelmusiken är svårspelad inte bara för den genomsnittliga organisten. Franke pekar på ytterligare ett problem. Genom all sin musik sökte Södersten att predika. I vokalmusiken sker det genom ett medvetet valet av texter, i instrumentalmusiken genom sinnrikt uttänkta program där talrika citat av psalmmelodier och andra melodier från olika traditioner bildar en fortskridande handling. Denna strävan efter förkunnelse kunde bli till förfång för det musikaliska flödet, som i Söderstens opus magnum för orgel – de sex orgelsymfonierna – som endast delvis blivit spelade. Under de sista decennierna nådde han fram till ett mer flytande tonspråk. Franke lyfter fram Söderstens ”Missa”, ”Symfonisk psalm” och samlingen ”I Bibelns land” som tillhörande den livskraftiga kyrkomusiken från 1990-talet.

Då det gäller SMF:s musikliv i stort beskrivs de stora körfesterna som anordnades av SMS vart femte år med början 1957. Ambitionen var hög med stora beställningsverk av kända kompositörer men under de senaste decennierna har formatet och inriktningen förändrats. Framväxten av ungdomskörer och nya typer av ungdomsmusik behandlas liksom 1960- och 70-talens politiska strömningar och dess påverkan på musik och musikliv. Den historiska beskrivningen sätter Gunno Söderstens verksamhet i perspektiv, men för ibland väl långt ut i periferin. Få församlingar i SMF har haft heltidsanställda musiker men många av dessa hade en hög konstnärlig nivå och pre-

senteras av Franke tillsammans med andra framstående musiker med rötter i SMF.

Som läsare hade man önskat sig en gentemot titeln omvänd ambition: Axel och Gunno Söderstens gärningar berättade i ljuset av SMF:s musikaliska historia. Så hade mer av det specifika material Franke haft till sitt förfogande kunnat ges plats på det allmännas bekostnad. Interludiets titel talar om ”Missionsförbundets mångskiftande musikaliska värld”. Just detta gör att det finns en begränsning om man vill skildra SMF:s ”musikaliska historia” genom de två Södersten. Både far och son var centralgestalter i SMF:s musikliv, inte minst då det gällde körsång både som förbundsdirigenter och kompositörer. Få var de körsångare som inte sjungit Axel Söderstens ”Frid, verklig frid” och ”Korsmärket”. Även Gunno Söderstens ”Gud är din Fader” nådde tidigt stor spridning.

Men det centrum där de båda Södersten befann sig var beläget utanför många församlingars kulturella sfär. SMF:s musikliv har alltid karakteriserats – liksom samfundet självt – av en brottnings mellan skilda spiritualiteter med tillhörande musikaliska ideal. Mycket av problematiken återspeglas i spänningen mellan kör och musikförening, mellan gudstjänster och väckelsemöten, mellan en mer kyrklig och en mer pingstbetonad spiritualitet. Musikaliskt har alltid funnits en spänning mellan enkelhet och konst – och en strävan hos många musiker att förena dessa. Då Gunnar Eriksson funderar kring detta är han delvis kritisk mot den nedvärderande syn på viss musik som han själv och andra stod för under 1960-talet. Hos den tillbakablickande Eriksson har enkelheten försonats med konstfullheten. Han menar att ”det inte finns någon som helst konflikt egentligen mellan det ytterst enkla och det ytterst komplicerade. Allting ingår i en väv som man långsamt söker förstå” (s. 116).

Boken avslutas i en pessimistisk ton, inte bara då det gäller fortlevnaden av Gunno Söderstens musik utan vad gäller det minskade intresset och utrymmet för körsång i församlingarna i stort. Olika slags lovsångsteam tar alltmer över gudstjänsterna. Som läsare under bokens långa historiska båge funderar man kring den historia som tecknats, inte minst kring bildningens och ambitionens roll förr och

nu. Axel Söderstens far tillhörde grundarna av Karlskoga praktiska läroverk. I dess motto fanns ”Kunskap är makt” och ”Den okunnige blir slav” – en inställning som var central för alla 1800-talets folkrörelser vars bildningsverksamhet senare organiserades i studieförbund. Genom notbilagor och körfester stimulerades många körsångare till nya musikaliska utmaningar. Resultatet blev med Gunnar Erikssons ord ”inte perfekt men stundom fint”.

Franke har ett lättläst språk och boken är ett värdefullt bidrag till förståelsen av de bådas gärning och särskilt av det senaste dryga halvseklets musikaliska historia inom SMF och numera Equemeniakyrkan. I förordet hoppas Franke att boken skall vara ”till glädje och stolthet för personer med rötter i Missionsförbundet”. Just detta blev jag själv en gång varse: många körsångare såg sin mångåriga verksamhet uppvärderad och bekräftad då den blev föremål för akademisk forskning. Så står visserligen Axel och Gunno Södersten i centrum för Frankes framställning, men i bakgrunden finns alla de otaliga körsångare och musiker som framfört de bådas musik och stimulerats av deras verksamhet.

Hans Bernskiöld

MARKUS HAGBERG

Bilder av tron

Trosbekännelserna kommenterade och speglade i kyrkorna på Kinnekulle

(foto Robin Gulbrandsson och Helena Långström Schön) (Skara stiftshistoriska sällskskaps skriftserie, 97) Skara, Skara stiftshistoriska sällskap, 2019. 127 s. Ill. ISBN 978-91-8668-141-8

Vad är tron? Vad innebär det att tro? Och vad är innehållet i våra trosbekännelser, den apostoliska och den nicenska? Hur skall en kyrkokristen förstå och förhålla sig till dem? Detta är vad författaren kyrkoherde Markus Hagberg centralt, pedagogiskt och klart avhandlar i boken *Bilder av tron*, med förord av biskopen Åke Bonnier. Texten är strukturerad i åtta kapitel och inom varje ryms några illustrationer, av vilka de flesta är hämtade från kyrkorna kring Kin-

nekulle i Skara stift. Avslutningsvis finns en karta över kyrkornas belägenhet samt en kort presentation av respektive kyrkobyggnad.

Att knyta olika teman i kristen troslära till bilder i ett antal kyrkor i en viss trakt är en god tanke och skulle kunna göras på många olika sätt. Texten i föreliggande bok har dock en allmängiltighet långt utöver det lokala och regionala och vänder sig till enskilda och studiegrupper som vill fördjupa sina kunskaper och sin kristna tro. Vad kan bilderna bidra med i ett sådant sammanhang? Vad krävs för att knyta text och bild samman så att de berikar varandra? Det är här det blir mera problematiskt.

Illustrationerna är av vitt skilda slag. Det finns naturbilder, en astronaut, delar av kyrkoexteriörer samt först och främst bildskildringar i måleri och relief från elva olika västgötakyrkor. Här finns de berömda medeltida relieferna i Forshem, liksom interiörmåleri från 1700-talet. Motiven är valda för att följa framställningen i den troslära som är bokens huvudspår.

Bildkvaliteten är skiftande. Måleriet på s. 24 är otydligt och har ingen benämning, i reliefen på s. 76 går enskildheterna inte att urskilja och de får ingen förklaring. Överhuvudtaget är bildtexterna ojämnta och valhänta. ”Takmålning i Västerplana kyrka. Kristi uppståndelse, som är avgörande för den kristna tron”, s. 48. Ja visst, men det vet läsaren. ”Takmålning i Fullösa kyrka. Kristus som domare. Till vänster de saliga, till höger de fördömda” s. 84. Ja sedda från betraktarens position. Men eftersom vänster och höger är nyckelord i berättelsen om Yttersta domen skall man inte förvirra utan skriva Kristi högra respektive vänstra sida. Mest problematisk är nog illustrationssviten från Fullösa kyrka, som kallas ”Hjärtats saga. Vägen till frälsning”, s. 94-95, men inte presenteras med annat än åtföljande bibelord, där det är oklart om dessa finns invid de fyra olika bilderna eller bara valts för illustrationerna. ”Hjärtats saga” är helt ohistoriskt. Traditionellt kallas liknande bildsviter oftast ”Människohjärtat”, en bildföljd med ursprung i motreformationens ikonografi, men som också har en svensk folklig bildtradition åtminstone sedan 1600-talet och återgivits i måleri och olika trycktekniker. Här hade krävts förklaring till de olika bildscenerna

och hänvisningar till litteratur, detsamma gäller bl.a. forskning om relieferna i Forshem, eller begreppet Läcköskolan som skyntar förbi.

Det hade varit önskvärt med en bildförteckning i slutet av boken, som kunde innehålla förklaringar, kommentarer och litteraturhänvisningar, men någon sådan finns inte. Den diskrepans som föreligger mellan textframställningen om trosbekännelserna och bildbruket i denna publikation, även om det finns motiviska kopplingar, gör boken till en ojämn produkt. Titeln ”Bilder av tron” blir missvisande då dessa inte har, eller i nuvarande presentation kan ha, huvudrollen.

Hedvig Brander Jonsson

ANDREAS HOLMBERG

Kyrka i nytt landskap

En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan

Diss. Åbo akademi. Skellefteå: Artos, 2019. 384 s. ISBN 978-91-7777-084-8

Avhandlingen som är framlagd vid Åbo Akademi beskriver en situation där bilden av Svenska kyrkan inte längre stämmer med verkligheten. Andreas Holmberg aktualiserar att Svenska kyrkans förutsättningar att verka som folkkyrka har förändrats i grunden på bara en generation, detta genom att samhället blivit mångkulturellt och mångreligiöst, det minskade medlemstalet och relationsförändringen mellan kyrkan och staten. Till detta nya landskap ger Holmberg ett teologiskt bidrag. Den övergripande forskningsfrågan lyder: ”På vilket sätt kan ecklesiologi som gestaltas i svenskkyrkliga församlingar som verkar i mångkulturella miljöer där tillhörigheten till Svenska kyrkan är låg, utgöra ett bidrag till samtida svenskkyrklig ecklesiologi?” Forskningsfrågan bearbetas genom tre fallstudier av två kyrkor och ett kyrkligt nätverk.

Boken är uppdelad i två delar, *Levd ecklesiologi i Svenska kyrkan* där olika aspekter av den ecklesiologi som framträder i det empiriska materialet beskrivs och *Bidrag till svenskkyrklig ecklesiologi* där ecklesiologiska aspekter som framkommit i den första delen diskuteras. Genom att i metodhänseende anknyta till den ”empiriska

vändningen” vill avhandlingen ta vara på den teologiska röst som utgörs av livet i lokala kyrkor och synliggöra denna form av teologi. Den forskningsöversikt som presenteras är kort men förklaras av att forskningsfrågan berör Svenska kyrkan. I tematisk mening är detta begripligt, samtidigt hade det varit rimligt att komplettera de titlar som nämns med den forskning om empirisk ecklesiologi som diskuteras på annan plats i inledningen. På detta sätt skulle avhandlingens plats i ett internationellt forskningsläge bli mer tydliggjort.

I det empiriska materialet framkommer förhållanden som författaren menar väcker frågor och utmanar det ecklesiologiska samtalet i Svenska kyrkan. Redogörelserna i avhandlingen ger intressanta inblickar i det samtida lokala kyrkolivet. Begreppet *folkkyrka* har exempelvis i de studerade församlingarna ingen stark ställning. En informant associerar ordet folkkyrka med Volkswagen, i betydelsen: ”Alla ska kunna köra”. För andra är begreppet folkkyrka oviktigt eller okänt. Avhandlingen indikerar att ordet folkkyrka i de studerade sammanhangen håller på att spela ut sin roll, samtidigt som det finns en bred uppslutning kring tanken att församlingen ska vara en öppen kyrka för alla. Detta kan samtidigt associeras med den i Svenska kyrkan grundläggande tanken om sig själv som en ”öppen folkkyrka”.

Två begrepp som formulerats med utgångspunkt i det empiriska materialet är *kyrkfolksekumenik* och *pankristen församlingsgemenskap*. Det första framkommer när människor med olika kyrkliga identiteter väljer att vara församling tillsammans i en och samma lokala kyrka, det blir därmed en samfundsövergripande församling. *Pankristen församlingsgemenskap* innebär att den kyrkliga gemenskapen inte förutsätter att någon överger eller förnekar sin tidigare kyrkliga bakgrund. Denna gemenskap utmärks av att betona det gemensamma utan att förneka skillnaderna.

I avhandlingens andra del, *Bidrag till svenskkyrklig ecklesiologi* skapas ett möte mellan aspekter av den levda ecklesiologin i del I och ”centralt kyrklig ecklesiologi” samt akademisk ecklesiologi. Här tematiseras bland annat vad som benämns: *En gemenskapsbetonande ecklesiologi* och *Gästfrihet – en religionsteologisk praktik*, men också

”lutherskt pankristna församlingar”. Den pankristna utvecklingen manar enligt författaren fram en ny och pågående reformation av Svenska kyrkan. En i Svenska kyrkan receptiv hållning till ekumenik och en låg kunskapsnivå om den lutherska bekännelsetraditionen lyfts, tillsammans med idealet om en ”öppen folkkyrka”, fram som orsaker till framväxten av pankristen församlingsgemenskap. I en öppen folkkyrka är tanken att kyrkan just ska vara öppen för alla oberoende av tro, bekännelse eller medlemskap. Författaren menar att öppenheten ska förstås som en öppenhet *inåt*, d.v.s. ett bejakande av dem som beskriver sig som kristna men delvis tror olika och tycker olika i religiösa frågor.

Denna situation formar enligt författaren en ny sorts ekumenik underifrån (en ”kyrkfolksekumenik”) vilket aktualiserar en ny ecklesiologisk aspekt av Svenska kyrkan som brokyrka. Svenska kyrkan kom under 1900-talet att spela en viktig ekumenisk roll genom en förening av evangeliskt och allmänkyrkligt. Till skillnad från tidigare ekumenik äger ekumenik numera inte bara rum *mellan* kyrkor utan även *inom* svenskkyrkliga församlingar. Pankristen församlingsgemenskap skulle, enligt avhandlingen, kunna ses som en fortsättning på Svenska kyrkans tradition som ekumenisk brokyrka. I ljuset av kyrkfolksekumenik och pankristen gemenskap som framträder i empirin behöver församlingarna några nycklar till hjälp att förhålla sig till sin lutherska identitet. För att förstå och förhålla sig till denna utveckling nämns sådant i traditionen som behöver *beskyddas, betonas och överges*. Det påminner till viss del om äldre lutherska synsätt på förhållningssätt till tidigare liturgiska bruk.

Ett annat uppslag som förs fram är tanken om ”en fjärde lutherdom”. Det som skulle känneteckna denna form av lutherdom är att den ”inte definierar sig mot andra typer av kristen tro utan tillsammans med dem”. Författaren ansluter inte direkt till de bakomliggande resonemangen om denna form av lutherdom men nämner den som användbar för att förstå vad som händer i vissa församlingar i Svenska kyrkan i nutid. Utvecklingen kan härigenom förstås som en slags ”teologisk blodtransfusion” bestående av ingjutandet av material från andra kyrkotraditioner, begreppet ”en fjärde lutherdom”

möjliggör därför ett sätt att tala om hur evangelisk-lutherdom är på väg in i en ny epok i Svenska kyrkan.

I slutet tematiseras en förskjutning i svenskkyrkliga församlingars förståelse och förhållningssätt till omvärlden under rubriken *Brist på kontroll och beroende är kyrkans livsvillkor*. Den beskrivs som en rörelse från självtillräcklighet och kontroll till beroende och tillit. Författaren ser det som ett väsentligt bidrag att berätta om denna rörelse i Svenska kyrkan som han beskriver som en rörelse mot ett mer *tillitspräglad förhållningsätt*. Rörelsen ska samtidigt enligt honom inte ses som en framtvungad reträtt utan inspirerad av Jesus själv och evangeliernas berättelser.

Kyrka i nytt landskap synliggör på ett intressant sätt den lokala församlingen som en teologisk resurs i en förändrad kyrklig situation. Avhandlingens fokus är Svenska kyrkan vilket förklarar att materialet för diskussionen till stor del hämtas från ”centralt kyrklig teologi” och forskning på svenskt område. Vissa teman skulle ha tjänat på att sättas in i ett något bredare sammanhang av forskning, såsom resonemangen om Svenska kyrkan som ekumenisk brokyrka och analyserna kopplade till reformation. En tanke som uppkommer vid läsningen är vad det i olika hänseenden egentligen skulle innebära för Svenska kyrkan som organisation om kyrkans lokalförsamlingar mer generellt i framtiden kommer att framträda som pankristna.

Thomas Girmalm

TORBJÖRN JOHANSSON (RED.)

Bethelbekännelsen 1933

Ett lutherskt försök

(Dietrich Bonhoeffer, Hermann Sasse m.fl.) (Församlingsfakultetens akademiska skriftserie, 15) Göteborg: Församlingsförlaget, 2021. 108 s.

ISBN 978-91-7271-073-3

Barmendeklarationen från 1934 är det mest berömda dokumentet från kampen mot ett inlemmande av de protestantiska kyrkorna i den nazistiska staten. Utifrån Karl Barths förlaga antogs detta kon-

cisa dokument som grund för den ekumeniska motståndsrörelsen Bekännelsekyrkan. 1933 års Bethelbekännelse är betydligt mer teologiskt utförligt men förblev historiskt verkningslös. Denna första utgåva till svenska bygger på en textversion i den kompletta tyska Bonhoefferutgåvan, här i översättning av Simon O. Pettersson.

I en inledande historisk kommentar tecknar Torbjörn Johansson bekännelsens ursprung i viljan att vid en nationell synod i Wittenberg i september 1933 ställa det nazistiska kyrkopartiet *Deutsche Christen* inför "bekännelsefrågan". Dokumentet är utformat som en "hel" bekännelse, i bemärkelsen att samtliga tre trosartiklar samt ett företal om teologins grundvalar appliceras på tidens brinnande problematik om åtskillnaden mellan kristen tro och nazistisk ideologi. Namnet kommer av diakonianstalten Bethel, vars oppositionelle direktor Friedrich von Bodelschwingh under året först valts men sedan avträtt det nyinrättade Führerinspirerade ämbetet som riksbiskop över samtliga evangeliska nationalkyrkor i Tyskland. I den grupp som utformade den ursprungliga versionen av bekännelsen spelade Dietrich Bonhoeffer och Hermann Sasse särskilt framträdande roller. De två skulle sedan gå skilda vägar, då Sasse kvarstod i textens ambition att grunda motståndet i den lutherska bekännelsen. Som kontrast kom Bonhoeffer att stödja Barths linje att bygga ett gemensamt ekumeniskt motstånd bortom de enskilda konfessionerna. Den här publicerade ursprungliga augustiversionen skickades ut på remiss till ytterligare teologer och kom därmed att spädas ut i en andra version från november 1933. Då var också dess möjlighet att spela en konkret roll i kyrkokampen förbi. Idag utgör den ett intressant exempel på systematisk-teologisk användning av reformationstidens bekännelsetexter för att hantera ett konkret politiskt hot mot trons integritet.

Bethelbekännelsens form och syfte innebär att den inte går närmare in på de områden som utgör denna årsboks huvudområden. I detta sammanhang är den därmed främst intressant för sitt sätt att hantera ecklesiologiska frågor, vilket kortfattat refereras nedan. Texten inleds med att fastslå Bibeln som enda måttstock och källa till uppenbarelsen samt att betona reformationen som en biblisk rörelse.

Behandlingen av tredje trosartikelns kommer på motsvarande sätt betona en stram tolkning av lutherdomens förståelse av ordets predikan och sakramenten som de två ordningarna för den helige Andes verksamhet. Författarna använder här konsekvent den lutherska reformations front mot radikalprotestantiska rörelser ("svärmarna") i överförd bemärkelse gentemot samtida ambitioner att finna Gud verksam i historiens politiska skeenden, i ett folk eller en ras, samt i moral eller allmänreligiositet.

Den lutherska föreställningen om den osynliga kyrkan används som ett verktyg att särskilja den helige Andes verksamhet från den synliga kyrkans (påtagligt hotade) organisation. I luthersk anda framställs kyrkan som en gemenskap av syndare, som inte kan söka någon ära i medlemmarnas moraliska renhet. Att betona tron alena som grund för rättfärdiggörelse omöjliggör också en sammanblandning av kyrka och folk. Både sakrament och ämbete grundas exklusivt i teologiska kategorier, vilket trotsar försök att omtyda dem i nazistisk livsfilosofi eller som utslag för en Führerprincip. Ordningsfrågor inom kyrkan särskiljs från dess väsen och är därmed öppna för anpassning. Denna hållning inskränks dock tydligt i de fall där en förändring av kyrkans organisation innebär tvång eller anpassning till politisk makt.

Förhållandet mellan kyrka och stat, samt mellan gudomliga och mänskliga ordningar, är naturligt nog viktiga temata i bekännelse-texten. Försök att betrakta världsliga ordningar som skapelsegivna eller mer än provisoriska avvisas, liksom föreställningar att lagstiftning skulle kunna grundas på evangeliet. Den överhet som med luthersk terminologi "bär svärdet" kan och får inte grundas på en religiös sedlighet och kyrkan kan inte ingå som en del i staten eller själv söka utöva politisk makt. Kyrkans enda politiska uppdrag är att påminna staten om dess gränser, d.v.s. att dess makt inte är slutgiltig eller total.

Frågan om kyrkans relation till judendom framhävs i bekännelsens samtliga avsnitt. Kristi judiska börd betonas samtidigt som det gamla testamentets bestående relevans inskräps. Den mosaiska lagstiftningen beskrivs som den enda uppenbarelsebaserade och

det judiska folket beskrivs äga ett outplånligt särmärke (*character indelebilis*) som utvalt folk. Samtidigt rymmer texten formuleringar som inte rimmar väl med nutida kristna beskrivningar av judisk tro. Begrepp som judaiserande och israelitisk används som uttryck för en lagiskhet i spänning med evangeliet. Samtidigt används de med retorisk finess mot en rasistisk teologi, då ett uteslutande av judar från kyrkan beskrivs som ett upprepande av misstaget att låta börd eller tradition fungera exkluderande. Av liknande skäl talar texten till stöd för vidare kristen mission bland judar, något som i den tyska kontexten ansågs leda till negativa blodsbänd.

Torbjörn Johansson har skapat en intressant och viktig volym. Han är väl förankrad i Bonhoefferforskningen och ger väl avvägda kommentarer med både historiska och teologiska perspektiv. Enda anmärkningen är hanteringen av olika språk och titlar till texter ibland blir lätt förvirrande i fotnoterna. Bethelbekännelsen är väl värd att studera. Texten är kreativ och skarp i sitt sätt att hantera politiska utmaningar, utan att göra avkall på ett överlagt teologiskt tänkande. Den inskräper radikaliteten och den kyrkokritiska grundhållningen i klassiskt lutherskt bekännelsearbete. År 2021 är det svårt att inte dra paralleller mellan 1933 års tyska kyrkoyal och kyrkoyalssystemet i Svenska kyrkan. Möjligen kan utgåvan inspirera till ett tydligare teologiskt arbete för att värna trons integritet i ett samfund där företrädare väljs utifrån politisk ideologi och där samhällsrelevans ges stort utrymme i kyrkocodebatten. Den som tänker i principiella kategorier, snarare än konkret sakinhåll, behöver inte anstränga sig för att se politiska och teologiska paralleller.

Jonas Lundblad

TORBJÖRN LARSPERS

Socken, kyrkoförsamling, missionsförsamling

Kristen kultur och gemenskap i Siljansbygden 1862–ca 1920

Skellefteå: Artos, 2020. 224 s. ISBN 978-91-7777-157-9

Som professor i kyrkohistoria i Lund introducerade Hilding Pleijel på 1940-talet lokalhistoria som en resurs när det gällde att tolka bredare kyrkohistoriska skeenden. De kristna traditionerna i hans hemsocken/församling i det småländska Varend och mötet mellan kyrkotradition och väckelse i ”det mörka Småland” bildade bl.a. utgångspunkter för hans senare insatser både när det gällde att tolka kristen folklig tradition och tillämpa bredare samhällsanalys. Pleijel har både fått efterföljare och en central position i spänningsfältet mellan allmän kyrkohistorisk- och lokalhistorisk forskning.

Det är inte förvånande att det gärna refereras till namnet H. Pleijel i Torbjörn Larspers undersökning. Larspers huvudfokus är Siljansbygden och den väckelse som utvecklades där under åren 1862–ca 1920. Författarens ambition är att visa att en bredare lokalhistorisk analys av sockenlivet inte kan förbises om man vill ge en rättvisande bild av det kyrkohistoriska skeendet med särskilt avseende på missionsförsamlingarnas uppkomst och funktion. Undersökningens huvudfrågor blir därför: ”a. Hur gestaltades sockenlivet i Siljansbygden under perioden 1850–1900 b. Hur relaterade de undersökta missionsförsamlingarna i undersökningsområdet till detta sockenliv? På vilka sätt avvek de och på vilka sätt inte? Vilka var deras strategier för att där vinna ingång och utrymme?” (s. 10).

Man instämmer gärna i författarens konstaterande att ”[u]ndersökningen spänner över stora och innehållsligt diversifierade områden”, ”kyrkohistoria, kulturhistoria, lokalhistoria, social historia och ekonomisk historia” (s. 10). Undersökningen under fråga b. betraktas som huvudundersökningen och undersökningen under a. som en förutsättningsanalys för att rätt kunna tolka missionsförsamlingarnas utveckling och agerande. Författaren arbetar både med beskrivning och analys. I uppgiften beskrivning ligger att sakligt redovisa de grundläggande dragen i utvecklingen. Som analys refererar

författaren till J. Habermas analys av samhällsutvecklingen ”som en utveckling från representativ offentlighet via borgerlig till medborgerlig” samt till ”tilltagande modernitet” (s. 14f). Författaren avvisar M. Webers och E. Troeltschs ”klassiska dikotomi sekt-kyrka” och använder sig istället av ”denominationen”, som ”av forskningen ansetts kunna uppvisa lokala och regionala skillnader utifrån påverkan av omkringliggande samhälle, det vill säga en art av formbarhet för kulturanpassning, kontextualisering” (s. 16). Analysen innefattar källkritisk analys. Författaren vill avvisa nationalromantiska beskrivningar av folklivet i Siljansbygden och vill utifrån empiriskt evidensbaserad ”källnära” forskning granska grundmaterialet (s. 9–10, samt t.ex. s. 89 not 26, 97, 177).

Till Siljansbygden räknar författaren Orsa, Mora, Sollerö, Leksands och Rättviks socknar med ”utblickar mot socknarna Älvdalen, Särna, Våmhus, Boda, Ore och Gagnef” (s. 10–11). I del b. beskrivs och analyseras särskilt Orsa, Mora, Nusnäs, Sollerö, Leksands, Rättviks södra, Rättviks, Gärdsjö, Vikarbyns och Stumsnäs missionsförsamlingar (s. 11). Man noterar att det område som beskrivs och analyseras rymmer flera rikskända ortsnamn vilket gör framställningen intressant även för läsare utanför det lokala området. Dessutom görs några jämförelser med lokalt folkligt liv i andra delar av landet.

I det inledande kapitlet I redovisas och diskuteras källmaterial, regionalt område och tidsavgränsning samt andra viktiga begrepp och teoretiska överväganden än de ovan nämnda som aktualiseras i undersökningen. Där finns också en schematisk kartbild som tydliggör det geografiska territoriet (s. 12).

Kapitel II är indelat i tre delavsnitt: 1. Jordbruk, ägosplittring, bygemenskap och jordreformer 2. Gården och bygemenskapen 3. Naturhushållning och penningekonomi. På nio sidor får läsaren en översiktlig men problemorienterad framställning av utvecklingen i en regional och mänsklig gemenskap som präglats av lång tradition men som mötte nya ekonomiska och kulturella förutsättningar under moderniteten vilket bl.a. medförde komplettering av jordbrukskulturen med produktion säljbar på marknaden av sådant som spånkorgar och hårarbeten, vidare s.k. arbetsvandringar till bl.a. Stockholm

och Mälardalen samt pågående emigration (s. 35–36). Författaren är här av naturliga skäl beroende av att redovisa forskning från olika områden vilket framgår av en omfattande notapparat. Inom ramen lyfter han ändå fram perspektiv som inte är alldeles vanliga inom särskilt samhällsvetenskaplig forskning men som förutskickar kommande analyser: "Husfolket utgjorde såväl arbetsenhet som ideologisk, religiös och kulturell enhet. Hustavlan reglerade livet med en över gårdsgemenskapen styrande husfader. Även arbetet delades in i manliga och kvinnliga yrken". Den enskilde individen var insatt i en kollektiv gemenskap som markerades genom att bära sockendräkt och fira gudstjänst i sin egen sockenkyrka tillsammans med familjen (s. 31–32).

I kapitel III, "Kyrkoförsamlingarna byggde kristen kultur och gemenskap", ryms tre delavsnitt, först ett kortare om "Bondesamhälle, socken och kognitiv karta". Författaren betonar socknens karaktär av "sluten kulturenhet" med särdrag i dialekt och dräkttradition". Central strukturerande faktor i socknen var den kyrkliga traditionen. "Politik och religion uppfattades som två sidor av samma sak och religionen var inte primärt en privatsak. [...] Det integrerade samhället byggde på hustavlans treståndslära" (s. 38–39). Ett stort delavsnitt i kapitel III behandlar frågor kring "Sockendräkt, sockenidentifiering och gudstjänstliv". Sockendräkterna som "verkade identitetsskapande för bärarna [...] bidrog till sockenidentifieringen och [...] hade en särskild roll i kyrkoförsamlingens gudstjänstliv" (s. 41–42). Att en kvinnas dräkt förändrades när hon gifte sig bidrog exempelvis till att understryka både för bäraren och för omgivningen att kvinnans status förändrats. Dräktens roll som sockenidentifiering illustreras med att dräkten så småningom kunde bäras även i missionshuset trots att dräktens sedvanliga roll var att fungera som högtidsdräkt i socknens gudstjänst. När den bars i missionshuset var den ett uttryck för att även om man "tillhörde missionshuset" så var man också en del av sockengemenskapen (s. 42–43).

Sin centrala och traditionella roll hade sockendräkten ändå som högtidsdräkt i kyrkans gudstjänst. Det ger författaren anledning att visa på viktiga drag i Siljansbygdens gudstjänstliv. Hans fråga om de

många beskrivningar som finns om ett rikligt gudstjänstdeltagande i bygden under undersökningsperioden var resultat av nationalromantisk tematik eller om det stämde med verkligheten leder till slutsatsen att olika slags redovisningar sammanlagt tyder på att det faktiskt upprätthölls en livlig gudstjänsttradition bland dem som faktiskt hade möjlighet att delta. Författaren ger olika exempel som kyrkbåtstradition, stora folksamlingar och stora kyrkor som måste ha flera dörrar för att slussa människor ut och in som belägg för detta (s. 50–56).

Ett område tilldrar sig författarens särskilda intresse, inte minst med sikte på den kommande framställningen om missionsförsamlingarna, nämligen folkets uppträdande vid gudstjänsten och kyrkotukten. Det fanns en organisation för övervakning och många var involverade i att hålla uppsikt. På grundval av protokoll från församlingarnas kyrkoråd och t.ex. Orsa sockens dombok kan författaren evidensbaserat konstatera att även om enstaka fall av försummelse kom under behandling i rådet så var nog på det hela taget ordningen god. ”Att ha uppfört sig illa i kyrkan var socialt stigmatiserande” (s. 61–64).

Tredje delen i kapitel III behandlar ”Dalmålningar”. Författaren ger en bred framställning om dalmålningarna som ”ett uttryck för undersökningsområdets kristna enhetssamhälle och kultur” (s. 69). Lokala dalmålare bildade främst två skolor, Leksandsskolan och Rättviksskolan. Beställarna var den självägande bondeklassen men målningarna kunde också säljas utanför Dalarna. Målningarna innehöll särskilt bibliska motiv, vilket anknöt till den enhetskultur som rådde med kyrkan som den centrala opinionsbildaren och garanten.

Kapitel IV, ”Modernitet, ny samhällsformation och väckelserörelser”, markerar ett nytt skede i Siljansbygdens historia. Kring 1800-talets mitt ökade de nationella och internationella kontakterna, t.ex. genom emigration, explosivt ökande skogshantering som skapade nya förutsättningar för ekonomin samt inflytanden från individualiserande rörelser. Moderniteten öppnade för att intressegrupper kunde skapa nya gemenskaper som ifrågasatte grunderna för den traditionella sockengemenskapen. Under rubriken ”Modernitet och

väckelserörelser” (s. 86) beskriver författaren mötet mellan främst prästerskapet och framväxande väckelserörelser. Det fanns präster som hade en positiv syn i varje fall på vissa företeelser inom väckelsen, som kolportörsverksamhet och missionsmöten, men också motståndare till väckelsens verksamhet. Vidare beskrivs förhållandet mellan EFS och det 1878 bildade SMF, vilket fick konsekvenser för hur de blivande missionsförsamlingarna skulle komma att förhålla sig till samarbetet med centrala organisationer.

Kapitel IV fungerar som övergångskapitel till det stora och utförliga kapitlet V., ”Missionsförsamlingarna byggde kristen kultur och gemenskap”. Där undersöks som fallstudier de till SMF anknutna missionsförsamlingarna. Metoden karakteriseras som tematisk analys och innefattar elva delavsnitt. Syftet är att evidensbaserat analysera missionsförsamlingarna ur den större sockengemenskapens perspektiv där missionsförsamlingarna ”med nödvändighet måste utgöra en del”. Liknade eller skilde sig missionsförsamlingarna från resten av socknen? (s. 97).

I det första delavsnittet om *historietolkning och identitet* väcks frågor om hur den evangeliska rörelsens inte ovanliga uppfattning av omvärlden som ”andligt mörker” skulle relateras till frågor om missionsförsamlingens totala avskildhet eller var gränserna kunde gå för att rörelsen också kunde uppfattas som en del av sockengemenskapen eller i varje fall ha en hygglig relation till denna omgivning.

Detta berörde frågor om *medlemmar och sympatisörer*. En särskild testpunkt var den tidigare i kyrkoavsnittet aktualiserade frågan om kyrko- och församlingstukt där missionsförsamlingarna både i princip och i praktik delvis skilde sig från den kyrkliga sockengemenskapens sätt att agera. Missionsförsamlingarna hade en strikt syn på vad som förväntades av en medlem och kunde tvingas till krav på rättelse vilket i sin tur innebar en kritik mot kyrkans sätt att utöva kyrkotukt. En annan testpunkt var frågan om hur församlingarna skulle förhålla sig till ”sympatisörer” som gärna deltog i församlingens arbete eller stödde den på andra sätt men inte formellt blev medlemmar.

Frågor om *medbestämmande* i församlingarna undersöks i delavsnitt 3. ”Inom SMF kombinerades medbestämmande av folkrörelsekarak-

tär med vad Förbundet såg som Nya testamentets församlingsideal” (s. 118). Varje registrerad medlem hade rösträtt. I socknen hade frågor om medbestämmande aktualiserats. Där gällde fortfarande gradering och begränsningar. Även i missionsförsamlingarna kunde man ”ana att vissa medlemmars åsikter tillmättes större tyngd än andras” (s. 118).

Idealet om medbestämmande innebar att missionsförsamlingen både blev ”en gudstjänstfirande och en beslutande gemenskap”. Alltså behövdes liksom i andra samtida folkrörelser ett hem för församlingen, ett *missionshus* med en hörsal samt gemenskapsutrymmen. Beslutet att bygga missionshus tillhörde församlingen men när det kom till själva uppförandet så hade inte bara medlemmarnas insatser utan även sympatisörerna och i viss mån socknens insatser stor betydelse. Författaren bedömer missionshusen som ”identitets-skapande” för rörelsen (s. 120ff).

I missionshuset tjänstgjorde *predikant, pastor och församlingsföreståndare*. Pastorer hade föregåtts av kolportörer och predikanter som utövade viss predikoverksamhet och kringresande mötesverksamhet. De som fick tjänst som pastorer valdes av medlemmarna i ett helst enhälligt val. Pastorerna behövde bostad och det uppfördes *predikantbostäder*. Predikantbostaden kunde få en roll som utifrån sina funktioner liknade den som kyrkoherden hade i prästgården (s. 135).

Många viktiga angelägenheter beslutades inom församlingarna. De behövde då stöd från *gränsöverskridande nätverk*. En stor fråga var den formella tillhörigheten till sådana nätverk. Man kunde fungera som självständig församling eller vara ansluten till EFS eller SMF. Vissa administrativa fördelar gjorde att flera missionsförsamlingar anslöt sig till SMF som hade mer formellt uppbyggda rutiner. Andra typer av nätverk var de kontakter som engagemang i den yttre missionen ledde till (s. 141). Den andliga sången hämtade inspiration inte minst från den anglosachsiska världen men dess durmelodier omvandlades ”mot en mer hemtam moll-tonalitet” (citater efter J. Dicander) vilket enligt Larspers kan tolkas som att ”mycket av det gamla sockenlivet [...] till viss del ’flyttade in’ i missionshusen” (s. 143).

Eftersom alla medlemmar i missionsförsamlingarna hade rösträtt oavsett t.ex. kön (s. 118) så låg detta sett i ett *genderperspektiv* i linje med den växande utvecklingen i samhället. Likväl fanns i missionsförsamlingarna en tydlig traditionell uppdelning av uppgifterna. Kvinnor valdes normalt inte in i missionsförsamlingarnas styrelser. De fungerade inte heller som förkunnare eller församlingsföreståndare men kunde vara sekreterare. Det uteslöt inte att kvinnor tog initiativ t.ex. i arbetet med den yttre missionen, startade syföreningar och söndagsskolor och sörjde för fester och kaffeservering samt skötte församlingens nattvardskärl och oblater (s. 151–154).

Församlingarna levde i *relation till andra väckelserörelser och samfund* (s. 155ff). Det kunde ge upphov till konkurrens mellan samfundet men också till att man hjälpte varandra t.ex. genom att hyra ut sina missionshus till varandra.

Gemenskap, diakoni och möten var viktiga inslag i missionsförsamlingarnas verksamhet (s. 159–167). Förutom sedvanlig gemenskap ägnade man sig åt social verksamhet. På ungdomarnas förslag beslöt t.ex. Leksands missionsförsamling 1914 att anställa en församlings-syster/diakonissa. Den diakonala verksamheten riktade sig också utåt mot samhället. Det kunde skapa gott anseende för församlingen. Olika former av gudstjänster och möten hölls i missionshuset som kunde skapa goda relationer mellan missionsförsamlingsmedlemmarna och med sympatisörer och samhället i övrigt. Det minskade däremot möjligheterna att också delta i sockenkyrkans gudstjänst- och församlingsliv.

Att tillgång till samlingslokaler var viktig för byborna visar sig i att det fanns ett samband mellan *bystruktur och missionsförsamling*. Socken hade betänkligheter mot att organisera lokaler och tillfällen till att samlas ute i byarna. Missionshuset kunde ersätta bybornas behov av att få samlas i sin egen by enligt närhetsprincipen i stället för att ta sig till sockenkyrkan där också prästgård och central kyrklig administration fanns. Missionshuset kunde bli byns gemensamma angelägenhet och väckelsen få ingång (s. 167–169).

Även i *"Relation till övrigt samhälle"* spelade missionshuset roll. Politiska förtroendemän kunde anlita lokalerna för sina möten. En

del av dessa politiker var också medlemmar i eller på annat sätt engagerade i väckelserörelsen. Detta och annat liknande visar att väckelserörelsen ”var en accepterad och integrerad del av den större sockengemenskapen” (s. 172–174). Man kunde hyra ut till mera allmänna organisationer, med viss reservation mot att tillåta diskussioner, och skyttefest tilläts inte. Även sockenkyrkan kunde behöva hyra in sig (s. 175–176).

I kapitel VI, ”Sammanfattande och fördjupande reflektion”, formulerar författaren resultatet av den tematiska undersökningen: ”Den bild som träder fram i analysen av de undersökta missionsförsamlingarna i Siljansbygden är sammansatt. Den präglas av både uppbrott och kontinuitet, av individualism och kollektivism, av nydanande och traditionsbevarande, av drömd ambition och levd realitet” (s. 178).

Undersökningen av socken- och missionsförsamlingslivet i Siljansbygden är ett väl genomfört arbete som det känns tryggt att läsa. Korrekturfelen är i praktiken noll och i notapparat och litteraturredovisningar kan man knappast finna några onöjaktigheter (någon enstaka hänvisning i källförteckningar och litteraturlista saknas). Författaren har formulerat vilket syftet med undersökningen är. Resultatet är innehållsligt intressant inte bara för dem som är förtrogna med Siljansbygden.

Som framgått innehåller undersökningen särskilt två huvuddelar. Tanken är att den förra skall beskriva de kontextuella förutsättningarna med betoning på sockenliv och kyrklig tradition och kultur, den senare ägnas åt vad författaren betraktar som huvudundersökningen: om missionsförsamlingarna och deras relation till den kontext som dessa kom att verka i. Målet är att visa på vilket eller vilka sätt missionsförsamlingarna accepterade respektive avvek från sin kontextuella miljö och hur de blev accepterade eller ifrågasatta i socknen. Sådana jämförelser görs och exempel ges men mer som notiser och illustrationer på huvudundersökningens villkor än som principiellt motiverade jämförelser mellan två storheter. Detta blir komplicerat eftersom författaren i huvuddelen genomför den ovan redovisade omfattande tematiska analys som inte motsvaras av en liknande i

förutsättningsavsnittet. Det blir då svårare att identifiera och tydliggöra vilka de väsentliga variationerna var i mötet mellan det kontextuella sammanhanget och missionsförsamlingarnas sammanhang. Tydligt har författaren insett denna svårighet. I bokens avslutande sammanfattning aktualiseras frågor om förhållandet mellan missionsförsamlingarna och sockengemenskapen som ”diskontinuitet och avståndstagande, men även som en form av kontinuitet” i ett jämförande perspektiv på ett tydligare men översiktligt sammanfattande sätt (s. 178–183).

I undersökningens *första huvuddel* är författaren relativt beroende av redan utförd forskning och arbetar mindre med egen källkritisk analys. I den *andra huvuddelen* visar författaren sin ambition att ge goda och rimliga belägg för sin tolkning av missionsförsamlingarnas förhållande till sin kontext särskilt med hjälp av källkritisk forskning redovisad i en mycket omfattande och detaljrik notapparat. Det utesluter inte att författaren relaterar sin framställning till relevant forskning. Ambitionen att detaljrikt exemplifiera och belägga kan dock ibland leda långt och riskera att skymma de övergripande linjerna.

Undersökningsmetodiskt betonar författaren återkommande att han arbetar evidensbaserat. Även om begreppet evidensbaserat mest tycks höra hemma inom samhälls- samt vård- och omsorgsforskning och praktik så har författaren visat att begreppet kan bidra till väl motiverade frågeställningar, angreppssätt och slutsatser i andra vetenskapliga sammanhang. En poäng är att i evidensbaserat ligger att väga olika faktorer mot varandra för att åstadkomma ett pålitligt sammanhållet resultat. Detta är också Larspers ambition men jag saknar en tydligare bestämning av innebörden av det evidensanalytiska i Larspers undersökning. Ett bra exempel på författarens evidensanalytiska angreppssätt är undersökningen i första huvuddelen om gudstjänstlivet i kyrkoförsamlingarna där ett av målen för undersökningen var att ”bortom mycket av tidigare forskningsnationalromantiska raster söka framställa och analysera en helhetsbild med fokus på kyrkligt orienterade uttryck” (s. 10f).

Beskriva, analysera, tolka och förklara anges som huvuduppgifter

för undersökningen (s. 14–16). Det blir inte riktigt tydligt hur ”beskriva” förhåller sig till ”analysera”, ”tolka” och ”förklara”. Ibland kan man uppfatta författarens framställning som att beskriva utgör analysen, när inte de valda förklaringsmodellerna från J. Habermas och moderniteten används, om inte alls så i varje fall sparsamt eller ibland en passant eller underförstått. Att tolka beskrivs hos författaren som ”detta kan tolkas som att [...]” (s. 165), ”detta visar på att [...]” (s. 174), ”detta låter sig ej göras [...]” (s. 176). Sådant kan uppfattas mer som beskrivande påståenden än som analyserande så länge det inte tydligt knyts till och motiveras med hjälp av principiella utgångspunkter som Habermas eller den framväxande moderniteten för att tolka och förklara utvecklingen.

När man noterat sådant i texten är det intressant att finna att författaren i ett sammanfattande avslutande kapitel VI: ”Sammanfattande och fördjupande reflektion” (s. 177–184) tar upp dessa problem. Där visar han på en rad möjligheter att använda olika teoretiska angreppspunkter som kan komma ifråga i framtiden för att forska fördjupat analyserande och förklarande i det lokalhistoriska materialet. Det kan handla om förhållandet mellan ”uppbrott och kontinuitet, individualism och kollektivism, nydanande och traditionsbevarande, drömd ambition och levd realitet” (s. 178). Sådana begrepp kan leda vidare till givande reflektioner hos läsaren kring resultatet av undersökningen om Siljansområdet eller kring läsarens egna lokala sammanhang.

Torbjörn Larspers har presenterat en väl genomarbetad presentation utifrån flera aspekter av det kristna livet kring Siljansbygden vid sekelskiftet 1800–1900. Han har visat att lokalhistoria inte bara handlar om beskrivningar av det lokala. Lokalhistoria är både informationsberikande och har en förklaringspotential som förutsätter både resultat från kunnig forskning och fördjupande reflektion. Författaren har utmanat till båda.

Sven-Åke Selander

MATTIAS LUNDBERG

Sven-Erik Bäck

(Kungliga Musikaliska akademiens skriftserie, 146) Möklinta: Gidlund, 2020.
254 s. ISBN 978-91-7844-408-3

Tidigt 60-tal. Platsen är en samlingslokal i studenthemmet Tempus vid Åkeshov. Från de samlade åhörarna, mestadels studenter, hörs ett dämpat, förväntansfullt sorl. Den man väntar, föreläsaren, är den färgstarke och omdiskuterade tonsättaren Sven-Erik Bäck.

Bäck gör entré, sorlet tystnar omedelbart och föreläsningen inleds med att föreläsaren med allvarlig men samtidigt skälmsk min deklamerar: ”Tror du att fåren skulle beta i morgonglans – På gräsklädd jordisk kulle – Om inte gudar fanns?” Därefter tystnad, och så småningom en kortfattad kommentar till det upplästa: ”Detta var ett utdrag ur texten till ett av vår tids mest centrala och mest framförda musikverk”. Därefter inga ytterligare kommentarer. En del av de unga åhörarna ser frågande på varandra medan andra, de som uppfattat det ironiska i valet av inledningsord, ler i samförstånd.

Mattias Lundbergs biografiskt utförliga porträtt av Sven-Erik Bäck beskriver personligheten ur alla tänkbara perspektiv, inte minst det humoristiska, ironiska, stundtals även sarkastiska i Bäckes uttalanden och omdömen. Som ung, uppåtsträvande modernistisk tonsättare hade Bäck och hans vänner inom den s.k. Måndagsgruppen fört en musikestetisk kamp mot det då regerande musiketablissemang som stod för nyromantik och nyklassicism. Lars-Erik Larsson, musikalisk upphovsman till det åsyftade ”centrala verket” (Förklädd gud) och därtill även inflytelserik kompositionsprofessor vid Musikhögskolan under åren 1947 till 1959, utsågs gärna till måltavla för de ungas angrepp. De kunde absolut inte tänka sig att studera komposition för en så traditionalistiskt inriktad lärare som Larsson, utan sökte sig hellre till ”modernisten” Hilding Rosenberg för privata studier. Denna dynamiska tid i det svenska musiklivet beskrivs levande och insiktsfullt i Lundbergs bok, och som läsare kan man följa den utveckling som innebär att de unga modernisterna gradvis kommer att ta över ”makten” i musiklivet, ett maktövertagande som i historisk belysning måste anses ha varit på både gott och ont. De som tidigare

betraktat sig som missförstådda och förbigångna kom nu av andra grupperingar att ses som det nya etablissemanget. Tonsättare som inte självklart omfattade och anslöt sig till den nya modernismen upplevde att de hamnade i ett slags vacuum.

Redan bokens omslagsbild fångar mitt intresse. Det är en bild av Björn Erling Evensen, nära vän och samarbetspartner med Sven-Erik Bäck. Den abstrakta bilden visar en öppning varifrån ett starkt ljussken strålar, men öppningen täcks till största delen av någon form av lucka, eller plåt. En bild av något fördolt, mystiskt och svåråtkomligt, en bild som väl stämmer överens med Bäckes sökande, såväl musikaliskt som på det andliga planet.

Lundbergs levnadsbeskrivning av Sven-Erik Bäck omfattar allt, från födelsen 1919 i Stockholm och uppväxten i den frikyrkligt engagerade familjen, till sjukdom och begravning i januari 1994 och därtill några sidor om eftermäle och om tonsättarens betydelse ännu i våra dagar. Till skillnad från många så kallade "Guds barnbarn", som ofta drabbats av ett slags skepsis och aversion mot den frikyrkliga uppväxten tycks Bäck ha burit med sig en ganska positiv och förstående, nästan kärleksfull syn på vissa delar av det frikyrkliga arvet, även om han aldrig blev direkt engagerad i dess verksamhet och till och med valde att formellt avsäga sig medlemskapet i Svenska Missionsförbundet. Ett välbekant faktum är det ju att frikyrkorna, då som nu, utgjort en mycket värdefull plantskola för blivande musiker, sångare, tonsättare etc. och åtskilliga av Bäckes generationskamrater hade sina ursprung i liknande mylla. Svenska Kyrkan, men i viss mån även frikyrkan, kom att bli Bäckes arenor för det kyrkliga komponerandet genom åren, men han tycks, livet igenom, ha förhållit sig skeptisk till alla former av konfessionell tillhörighet. Vännerna Lars Edlund, Klas-Thure Allgén och Östen Sjöstrand konverterade till katolsk bekännelse (den minst sagt originelle Allgén bytte i detta sammanhang ut namnet Klas-Thure mot det mer latinskt klingande Claude Loyola), men Bäck förhöll sig obunden i detta avseende. Religiös mystik och teologiska spörsmål sysselsatte han sig gärna med men då helst i form av konstnärliga uttryck och egna studier. Han var en idog förkämpe för kvalitet när det gällde kyrkomusik och

gick gärna till storms mot banalitet och nivellering, såväl gällande musikaliska som verbala och konstnärliga uttryck i stort. Men här fanns möjligen även ett slags motsägelsefullhet, kanske beroende på något känslomässigt i förhållandet till det ”frikyrkliga arvet” som fick honom att lovorda och gärna citera, ja, i mer privata sammanhang till och att framföra enkla väckelsesånger av Frykman, Ahnfelt och Lina Sandell.

I kapitlet ”En kyrklig Stehgeiger: Bäck och kyrkomusiken” bekräftar Lundberg Bäckes ställning som den kanske mest betydelsefulla och inflytelserika kyrkomusiktonsättaren i vårt land under 1900-talet. Motetterna för kyrkoåret, psalmer och bibelvisor, mässor och musik för barn, ja opuslistan är onekligen imponerande, och även de till synes enkla formerna präglas alltid av tonsättarens orubbliga krav på musikalisk kvalitet.

Bäckes motetter fick en oerhörd betydelse, inte enbart för kyrkomusiken och dess utövare i vårt land utan för frågan om relationen ord-ton i liturgiska sammanhang i stort. Här ställdes vi inför tonsättningar som tog texten på största allvar, som gick in i en ärlig kamp med evangeliets budskap, en musik fjärran från såväl simpel banalitet som ”finkulturell snobbism”, för att citera Gustaf Aulén, en av de teologer som ägnat motetterna stort intresse. Personligen har jag ett starkt minne av det första mötet med långfredagsmotetten ”Jesus tänk på mig” från 1959. En inspelning av stycket spelades upp för oss, en skara musikintresserade ungdomar på ett musikläger någon gång i början av 60-talet. Det vi fick höra var något helt annat än den typ av körmusik vi tidigare stiftat bekantskap med. Stycket inleds med en lång, ”gregoriansk” tonslinga i basarnas stämman på texten ”Jesus tänk på mig”, ett rituellt böneutrop, en vädjande, personlig bön. Därefter en musikalisk uppbyggnad i motetten mot en höjdpunkt, men vid ordet ”paradiset”, som åtskilliga tonsättare skulle frestats att beskriva med ett skimrande ljust durackord, väljer Bäck en mer gåtfull, förvisso skimrande, men ändå på något sätt tvivlande klang, ett utspritt H-mollackord med en ”störande”, mildt dissonerande, tillagd kvart. Och, mot detta liggande, inte alls självklara mollackord återkommer basstämman, nu med recitation på

en liggande ton, en djupt dubblerad durters. Här är inget självklart, ingenting är enkelt – inte i evangeliet, och följaktligen inte heller i musiken.

Den diskussion om kyrkans musik som följde i motetternas spår påverkade många, även i det frikyrkliga musiklivet, där musikens funktion i gudstjänsten kom att diskuteras flitigt och också att utvecklas mycket under denna tidsperiod. I våra dagar har väl den debatten beklagligtvis avklingat, kanske delvis beroende på avsaknaden av färgstarka och engagerade debattörer-provokatörer av Bäckes format. Förhoppningsvis kan Lundbergs bok och beskrivningen av den ärlige och stridbare tonsättaren bidra till en förnyad diskussion om musikens kvalitet och dess plats och funktion i gudstjänsten.

Det jag kan sakna i boken om Bäck och hans musik är notbilder. Noterna är musikens skriftspråk, och jag är övertygad om att många läsare skulle haft stort utbyte av att visuellt kunna ta del av melodislingor, tonserier och harmoniseringar. Den i kyrkomusiker-kretsar smått legendariska melodin till psalmen ”Du som gick före oss” (ofta något felaktigt refererad till som ”tolvtonsmelodi”), den omnämnda tonserie som utvunnits numeriskt ur ordet ORGEL-FJÄRIL (benämningen på en skulptur av Evensen), eller den ”befriade tolvtonsserie” som ligger till grund för Sinfonia da Camera är bara några exempel på notbilder som många läsare säkerligen hade satt värde på att kunna betrakta visuellt. Den först nämnda, Sv.Ps.B 1986: 74, ”Du som gick före oss”, har diskuterats och analyserats flitigt. I utbildningen av blivande kyrkomusiker har jag tagit mig friheten att använda psalmen som mönsterexempel för en kompositionsuppgift. ”Komponera en inte alltför komplicerad, fritonal, men sångbar melodi. Harmonisera melodin med rena dur- och mollackord”. Förenklat uttryckt är Bäckes psalm uppbyggd så, en fritonal melodi som ändå, tack vare den trygga orgelsatsen, känns förvånansvärt lättsjungen. Bäckes referenser till tidig musik, gregoriansk monofoni, renässansens kyrkotonala harmonik etc. i kombination med det fritonala, inte sällan seriellt koncipierade tonspråket, resulterar i en spännande, uttrycksfull men ändå personligt färgad musik.

Naturligtvis kan man som intresserad läsare själv söka upp det

notmaterial man saknar, men det kräver en del detektivarbete. Lundbergs bok innehåller en utförlig och systematisk verkförteckning, dock i stort sett utan förlagshänvisningar. Å andra sidan, som Lundberg framhåller, har många av verken inte förlagts, några ligger utspridda i kyrkoarkiv eller existerar bara som skisser. Mot den bakgrunden utgör bokens verkförteckning ändå en liten guldgruva för den som vill söka vidare och tränga djupare in i tonsättarens digra produktion.

Varje kapitel i boken avslutas med en avdelning för ”Referenser och vidare läsning”. Att på detta sätt, kapitel för kapitel, samla de referenser som annars ofta återfinnes i en separat lista med fotnoter i slutet av en publikation upplever jag mycket positivt. Det blir lättåtkomligt och informativt. Förutom källredovisningar finns här också hänvisning till inspelningar och utförlig information om skivbolag med mera.

Lundbergs bok om Sven-Erik Bäck känns angelägen, inte bara genom att den ger ett rikt porträtt av en spännande tonsättarprofil. Den utgör ett angeläget bidrag till 1900-talets svenska musikhistoria genom att den belyser en epok som delvis håller på att glömmas bort. För vår tids lyssnare, för musikstudenter och blivande kyrkomusiker är musik av tonsättare som Blomdahl, Lidholm, Allgén, Edlund och Bäck med flera i stort sett outforskat land. Detsamma kan för övrigt sägas även vad gäller flera av deras samtida ”traditionalister” som Hans Eklund, Jan Carlstedt, Bo Linde, Maurice Karkoff m.fl. Ber man en nutida musikstudent nämna ett svenskt, kyrkligt musikverk från 40-50-talet blir svaret nästan alltid ”Förklädd Gud” av Lars Erik Larsson.

Bengt Lundin

En kort introduktion till liturgins tecken

(Veritas skriftserie, 1) Stockholm: Veritas, 2020. 147 s. ISBN 978-91-8738-971-9

Dominikanpatern och latinprofessorn Anders Piltz har publicerat *En kort introduktion till Liturgins tecken*. Den lilla, koncentrerade boken är försedd med ett ”Imprimatur” av kardinalen Anders Arborelius. Därmed är utsagt att detta är en bok avsedd att vara till undervisning för gudsfolket inom den romersk-katolska kyrkan i Sverige.

Med tanke på att den svenska kyrkans liturgiska ordningar är en del av det allmänkyrkliga (katolska) arvet, rymmer den här boken emellertid ett angeläget material långt utöver de konfessionella gränserna. Med sin liturgiskt präglade erfarenhet och meditation ger Piltz med adekvata bibliska hänvisningar en viktig introduktion till prästens (liturgens) och lekfolkets gemensamma tjänst i gudstjänsten.

Han inleder sin framställning av liturgins teckenvärld genom att tala om människan, denna ”enda varelse som Gud har velat för dess egen skull”. Kristus, Ordet, blev människa för att människan med mänskliga ord skulle kunna se och ta emot Guds vilja. Utifrån hennes unika karaktär kan hon med sina ord och sitt kroppsspråk tjäna Gud och sin nästa. När hennes liv blir en offergåva ”förverkligas människans potential som Guds barn”.

Piltz kommenterar liturgins gestaltning och innehåll för sin läsekrets. Den läsare som kommer från en styckevis annan tradition kan läsa somligt som information och annat som nyttigt, bibliskt präglad undervisning om mässans liturgiska skeende. Predikan, såsom en obligatorisk del av gudsfolkets samling inför treenig Gud, skall ”vara kort (aldrig mer än 10 minuter), verklighetsnära och öppen för mysteriet”. Därefter bör följa en stunds tystnad för personlig eftertanke. Piltz framhåller med rätta att också denna tystnad ”är ett talande tecken”. Dagens tre läsningar, prästens förkunnelse och den enskilda människans bön sammanfattas i trosbekännelsens gemensamma ord: ”All förkunnelse är ytterst utläggning av trosbekännelsen, som *inte* kan förändras, bara förtydligas och förklaras i nya tider, nya frågor och nya situationer”.

Så talar Anders Piltz både till sitt eget gudstjänstfolk och till oss andra. Efter en detaljerad genomgång av mässas eukaristiska del aktualiserar han till sist sändningen. Den handlar om att "Livet var dag ute i världen är fortsättningen på gudstjänsten".

Övergripande påminner Piltz framställning av kyrkans mässfirande om hur mycket vi har tillsammans som varandras medvandrare på väg mot det stora gästabudet i Guds rike.

Tag, läs – och gläds!

Gunnar Weman

SUSANNE WIGORTS YNGVESSON

All din nåd är öppen famn

Psalternas sjungna teologier

Stockholm: Verbum 2019. 302 s. ISBN 978-91-526-3799-9

All din nåd är öppen famn: Psalternas sjungna teologier är en lite ovanlig bok i sin framställning. Inledningsvis ges ett "Preludium" och boken knyts samman med "Tacksägelse och postludium". Däremellan kommer först tre tematiska kapitel om kärleken, döden och livet. Därefter belyser författaren frågan "Vad är en psalm?" följt av "Så fördjupas din psalmteologi". Bokens sista del utgör en kvantitativ empirisk studie som Wigorts Yngvesson benämner "Psalmbokens användande". Boken är försedd med såväl referenser som flera register.

Detta är en mycket vacker bok som sjuder av liv, av kärlek, ja för att inte säga översvallande förälskelse i psalmen. Wigorts Yngvesson målar med breda penseldrag, omfamnar psalmerna på många olika sätt och vill inspirera andra att upptäcka det som hon själv upptäckt. Redan i preludiet bekänner författaren att hennes egna kunskaper i hymnologi utgörs av "nybörjarens entusiasm och nyfikenhet". Hon vill se boken som en reflektion i ett pågående samtal som författaren hoppas kommer att fortsätta. Hon är personlig och går i dialog med läsaren och menar: "I förlängningen kan metoden och analyserna inspirera dig i din egen roll som psalmteolog och även att bli

mer uppmärksam på vad som förmedlas”. Detta anknyter hon till i postludiet: ”Med förhoppning om att boken väcker ditt intresse för mer sjungande teologi!”. Boken rör sig mellan hymnologins (det vetenskapliga utforskandet) och hymnodins (det praktiska psalmarbetets) områden (enligt Folke Bohllins distinktion och definitioner). Man blir nyfiken: vad är det Wigorts Yngvesson ser och som hon vill förmedla?

En fråga som dröjer sig kvar hos läsaren är: Vad är detta egentligen för en bok? Vem är adressaten? Vilka genrer tillhör den? Den ger intryck av och har vetenskapliga ambitioner: här finns fotnoter, referenser och empirisk undersökning. Samtidigt är den också en sorts psalmsjälvbiografi för författaren. Olika typer av vetenskapliga perspektiv blandas med olika typer av material. Det blir nästan som en provkarta kombinerat med subjektivt tyckande. Det är som om när författaren upptäckt ett nytt perspektiv så vill hon genast prova det också. Det finns en iver. Boken rymmer egentligen uppslag till många olika studier. Det är alltså inte lätt att få grepp om vad det är för en bok.

Susanne Wigorts Yngvesson är professor i etik på Enskilda högskolan i Bromma; en professorstitel ger signaler om tyngd och strängens i vetenskapen och därför vill jag lyfta några frågeställningar som boken väcker utifrån detta perspektiv.

Hymnologi är i sig möjligt att ägna sig åt utifrån många olika vetenskapliga perspektiv och det är ofta i mötet mellan olika discipliner som det spännande sker. Även om författaren erkänner sin nybörjarstatus i ämnet hymnologi kombinerat med förälskelsen och entusiasmen vilket förlåter mycket, finns det dock en del luckor som inte borde funnits i framställningen. Det märks att hon inte har en gedigen bakgrund inom hymnologin. Nedan följer några av de mest påtagliga exemplen och vad de får för konsekvenser. Med hjälp av någon månads genomläsning av grundlitteratur i kombination med några goda, kritiska, hymnologiska vänner hade det mesta kunnat undvikas.

Det är mycket hymnologisk forskning som saknas – både som grund att stå på och i den vetenskapliga diskussionen. Årsboken

Svenskt Gudstjänstliv saknas i stort sett bland referenserna; endast en artikel är hämtad härifrån. Det saknas helt artiklar från såväl *Hymnologiske Meddelelser/Hymnologi* som *I.A.H-Bulletin*.

Martin Luther är viktig för den reformatoriska psalmsången. Wigorts Yngvesson påstår att Martin Luther skrev 37 psalmer (s. 103); problematisering eller diskussion kring till hur hon landat i detta tal saknas. Här framkommer också kunskapsluckor: NORDHYMNs stora forskningsprojekt kring Luther-psalmer enades, utifrån den hymnologiske nestorn Markus Jennys forskning, om att räkna 45 psalmer som Luther-psalmer, se *Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv* (red. S-Å Selander och K-J Hansson, Lund, 2008).

När Wigorts Yngvesson skriver om Britt G. Hallqvists vigselfsalm ”Gud har omsorg om vårt släkte” (sv ps 411) anger hon att hon har hört talas om att Ragnar Holte skulle ha kommenterat denna psalm: ”En tredje tolkning av ljusen gavs av Ragnar Holte när psalmen kom. Han fastnade för detta med att de tänder ljus när de precis är nygifta – som om det inte fanns andra sorters verksamheter att företa sig efter bröllopfesten, det vill säga att ljusen är en illa förtäckt önskan om kyskhets hos de nygifta.” (s. 83). Wigorts Yngvesson skriver att hon inte hittat källan till denna berättelse. Genom denna recension kan klarhet bringas: I Årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* årg 60/61 1985–86, med temat ”Den Svenska Psalmboken” skriver Holte: ”Bröllopspsalmen nr 416 [numret syftar på SOU 1985:16] är nog Hallqvists minst lyckade bidrag till ny psalm, med dess rent komiska utmyning om äktenskapets fröjder: ’när det skymmer i vårt hus, skaparkraft vill Herren ge oss, mod och lust att ... (ja, vad?! jo:) ... tända ljus!’” (s. 26 f). Jag är inte övertygad om Wigorts Yngvessons tolkning av hörsågen stämmer överens med vad Holte skriver. Det är vanskligt med hörsågen. En god, inte bara vetenskaplig, regel är att gå till källorna istället för att förlita sig på hörsågen. Vad kan det bli i nästa led och i nästa led när någon inte riktigt minns vad Wigorts Yngvesson skulle ha skrivit? En höna av en fjäder?

Det ”ohittade” citatet av Holte ovan, visar sig förmeras; i boken finns inte heller något annat från Ragnar Holtes omfattande produktion refererat och diskuterat, varken från hymnologins område eller

från andra. Det kan tyckas märkligt med en sådan lucka. Holte är inte bara hymnolog av rang utan innehade dessutom professuren i etik 1966–1992 vid ett av de två klassiska universiteten i Sverige – samma ämne som Wigorts Yngvesson innehar professur i.

I slutet av Wigorts Yngvessons studie finns en empirisk undersökning kring ”Psalmbokens användande” redovisad; denna refererar författaren genomgående till i sin framställning. Flera vetenskapliga frågor väcks av detta avsnitt: t.ex. saknas redovisning och reflektion kring svarsbortfall. Författaren skriver att svarsbortfallet är litet jämfört med undersökningar som *Kyrkans Tidning* och *Verbum* gjort, men i ett vetenskapligt sammanhang är svarsbortfallet i denna studie högt. Framställningen skulle här tjänat på att ta hjälp av erfarna religionssociologer. Frågan är dessutom om studien verkligen är en undersökning kring ”psalmbokens användande”. Utifrån frågeställningarna är det snarare en kartläggning av prästers och kyrkomusikers *uppfattningar* och *tyckande* kring psalmer. Här finns inget empiriskt material som ligger till grund för *psalmbokens* verkliga användande. Också i detta avsnitt skulle framställningen kunnat stärkas med en vetenskaplig diskussion i relation till tidigare hymnologisk forskning. Det stora nordiska och tvärvetenskapliga forskningsprojektet från 1990-talet, ”*Dejlig er jorden*”, som bl.a. finns redovisat i *Dejlig er jorden: Psalmens roll i nutida nordiskt kultur- och samhällsliv* (red. K.-J. Hansson, F. Bohlin och J. Straarup, Åbo 2001) skulle ge viktiga bidrag. *Psalmboken* och dess användande finns faktiskt belyst i en förstudie gjord på initiativ av Kyrkomötet, vilken finns tillgänglig via Kyrkokansliet i Uppsala. Den ligger därtill till grund för en artikel i 2015 års *SGL*.

Lite anmärkningsvärt finner jag det också att Wigorts Yngvesson inte tycks veta skillnaden på vad för typer av texter som återfinns i *Kyrkoordningen* och vad som återfinns i samtida kyrkohandböcker. Författaren citerar från *Den svenska kyrkohandboken 1986* och kallar det kyrkoordning 1986. När författaren, i Ingmar Bergmans film *Nattvardsgästerna*, menar att det i inledningen av högmässan citeras nattvardsliturgins *Sanctus* och med hänvisning till psalm 4 (1986:3) är jag inte övertygad. Enligt *Den svenska kyrkohandboken 1942* – vil-

ken gällde vid filmens tillkomst – sjunger eller säger liturgen inledningsvis, då icke *introitus* förekommer, just dessa ord, vilka sedan återkommer då församlingen sjunger *Sanctus* och *Benedictus*.

Sammanfattningsvis kan sägas att det som driver boken fram inte bara är en nyförälskelse, utan också något som är på väg mot en mognande kärlek till psalm. Boken vandrar mellan att vara en nybörjares nyfikna steg på hymnologins områden och hymnodins område. Förhoppningsvis kan den, såsom författaren önskar, inspirera andra både till hymnologisk fördjupning och hymnodiskt skapande.

Anna J Evertsson

JAKOB WIRÉN

Att ge plats för den andre?

Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet

Stockholm: Verbum, 2021. 411 s. ISBN 978-91-526-38552

Hatbrott mot judar är en sorglig del av den religiösa vardagen i Sverige. Islams synliga närvaro utgör en svårhanterlig social, juridisk och politisk fråga, då det finns såväl en generellt låg kunskapsnivå som ett öppet motstånd mot islam att hantera. I en värld som genom globalisering och migration påtagligt har krympt har förhållandet mellan religiösa traditioner, inte minst de tre abrahamitiska, blivit ett centralt område. Jakob Wirén är forskare vid Svenska kyrkans nationella nivå samt ärkebiskopen Antje Jackeléns teologiske sekreterare. I denna volym tar han ett brett, teologiskt och i vissa delar ambitiöst grepp på samtidens religionsmöten i Sverige. Bokens fem huvudkapitel är mycket olika till sin karaktär och spretar vad gäller stil, material och metoder. Att hålla dem samman i en bok förefaller motsvara Wiréns ambition att på svensk mark etablera religions-teologi som ett sammanhållande forskningsområde. Han ger både en ingång till internationella förebilder inom fältet och genomför egna fallstudier. Volymen har skapat debatt, som följer tidigare etablerade frontlinjer kring Svenska kyrkans relation till islam. Bokens profilerade förslag att kristna bör diskutera Muhammed som profet

väcker oundvikligen tidigare stridsfrågor till liv, även om den uttalade ambitionen i det kapitel som tar upp saken är att nå bortom sådan polarisering.

Denna årsboks intresse för studien ligger i praktisk-teologiska aspekter av religionsmöten. Det kan först konstateras att inga sådana kopplingar föreligger i ett omfattande kapitel där Wirén kartlägger erfarenheter från interreligiösa råd i Sverige, mer specifikt i Göteborg och Örebro. Intervjumaterial påvisar ett visst missnöje från församlingsmedlemmar med ledares närvaro i interreligiös samverkan. Svenska kyrkans representanter tar dock inte upp sådana komplikationer. Wirén diskuterar inte dylika spänningar från ett själavårdsperspektiv och materialet kommer för övrigt inte in på om eller hur interreligiöst arbete påverkar församlingarnas liv i stort.

Mest relevant för årsboken är det kapitel där Wirén närmar sig ersättningsteologiska uttryck i Svenska kyrkans psalmbok samt i nutida predikningar, fritt uppladdade av präster själva till en onlineplattform. I 1986 års psalmbok har Wirén tittat på drygt 150 nummer med begrepp som aktualiserar teologiska relationer till judendom, bland dem förbund, Jerusalem, Israel, folk, land. Ett antal texter analyseras i boken, främst utifrån frågan om judisk tradition framställs som utbytt eller förbipasserad av kristendomen. Det mest uppenbart olyckliga exempel Wirén anför är den tydliga och ofta anförda kontrastverkan i Anders Frostensons text till Sv Ps 331:6: ”Moses gav oss lag och krav, halleluja. Jesus lyfter bördan av. Halleluja.” I övrigt ställer Wirén frågan om äldre och nyare psalmers visioner av frälsning och eskatologi rymmer en förblivande plats för Guds förbund med det judiska folket. Resultatet blir i de flesta fall att tron på Kristus och på kyrkan som gudsfolk inte tycks innehålla sådana öppningar.

Att en mängd klassiska och nyare psalmer inte lever upp till Wiréns egna kriterium om att ”ge plats för den andre”, d.v.s. här för de andra abrahamitiska religionerna, är förstås inte förvånande. I boken förblir det relativt oklart vad läsningens resultat innebär. Wirén föreslår tesen ”Att ta bort varje form av ersättningsteologi kan framstå som en självklar ambition för alla kyrkor” (s. 266). Det

är dock inget kriterium han själv tillämpar fullt ut. Den kontroversielle palestinske prästen Mitri Raheb konstateras i boken företräda en klar ersättningsteologi men Wirén tycks mena att den politiska kontexten förklarar och i någon mån ursäktar hans hållning.

De psalmer som analyseras uppvisar klara uttryck för en kristen bekännelse och hängivenhet. Deras exklusiva kristologiska anspråk kunde, med Wiréns egna ord, tolkas teologiskt som uttryck för ”en partikulär förankring i historien” som också rymmer en ”universell riktning utåt” (s. 272). Relationen till judendom är till uppenbarligen knappast beaktad i vissa av de analyserade psalmerna. En luthersk tematik om att tro på Kristus allena är frälsande har förstås sin udd riktad mot andra inomkristna synsätt, snarare än mot judisk tro. Utifrån bokens resonemang är det inte lätt att veta om Wirén genom sin analys tycker sig klarlägga en bristande medvetenhet i dessa frågor, eller om han också anser att anförda exempel borde ”rensas” bort (s. 271).

En central fråga i sammanhanget gäller kristna identifikationer med den hebreiska bibeln. Kristna liturgiska texter rymmer traditionellt sett flera betydelsenivåer. Wirén citerar litteraturvetaren Erich Auerbachs standardverk *Mimesis* om hur s.k. figuraltolkning ”upprättar ett samband mellan två händelser eller personer, varvid den ena av dem betyder inte bara sig själv utan också den andra, den andra däremot innesluter eller uppfyller den ena”. Wirén omskriver dock citatet till att handla om när en kristen tolkning *uppfyller* eller *fullbordar* teman i den hebreiska bibeln. Han beskriver problemet som att kristna använder det judiska arvet som en ersättningsteologisk kuliss mot vilken kristna poänger blir tydligare. Men huvudpoängen är historiskt sett snarast att kristna genom figural eller typologisk läsning upplever sig *inneslutna* i Guds handlande, som det omvittnas i de hebreiska skrifterna. Sådana läsningar kan utan tvekan öppna för problematiska ersättningsteologiska utläggningar. Samtidigt tillhör de liturgiska texternas poetiskt utformade identifikation bland annat med den hebreiska bibeln en avgörande del i psalmernas uppdrag att, för att tala lutherska, göra evangeliet levande i de troendes hjärtan. Wirén är medveten om att hans ensidigt dogmatiska analys av psalmerna inte utgör en fullständig bild. Detta

är helt riktigt, då den skulle behöva kompletteras med erfarenheter av hur psalmtexter fungerar i det kristna livets hela ekologi, inte minst som diktade och sjungna. En utrensning av ersättningsteologiska motiv som samtidigt skadar psalmernas förmåga att väcka och inkludera till kristen tro vore en typ av operation som kunde bli framgångsrik i sak, förutom att patienten avled eller blev missbildad på kuppen. Teologen Werner Jeanronds avhandling om hur kristna teologer bör respektera texters integritet kunde tjäna som allmänt hermeneutiskt kriterium för dogmatiska ingångar till hymnologin.

Ett kalviniskt-inspirerat motstånd mot typologisk tolkning präglade den förenklade debatten om Improperierna inför den senaste revisionen av Svenska kyrkans kyrkohandbok. Tyvärr trampar även Wirén i klaveret då han kategoriskt förklarar dem vara ”uttryck för den tradition som anklagar judarna för Jesus död” (s. 189). För det första är det svårt att tala om detta återkommande motiv som en avgränsad tradition. Möjligen har Wirén genom liturgihistoriska studier skaffat sig kunskaper som kan legitimera påståendet. Några sådana redovisas här lika lite som hos tidigare svenskkyrkliga röster som kritiserat just Improperierna. Det vore förmodligen lika korrekt att påstå att just detta liturgiska moment spelat en viktig roll för att trotsa ett skuldbeläggande av det judiska folket för Jesu död. Den typologiska tolkningen att alla kristna utgör en förblivande del av det gudsfolk som övergivit sin Frälsare fullgör just en sådan funktion. De senaste årens turer kring Improperierna visar på utmaningen när ensidiga och oinformerade tolkningar riktas mot traditionens texter, vilket ofta tar fokus från mer brännande problem i samtiden.

Wiréns genomgång av nutida predikningar visar tydligt hur kontrastverkan mellan judendom och kristendom utgör en levande del av predikan i dagens Svenska kyrkan. Det är svårt att klarlägga hur representativa de analyserade predikningarna är men innehållet motsvarar utläggningar som definitivt hörs med jämna mellanrum. Här blandas förminskande omdömen om fariséer, lagbundenhet och kristna värderingar om vem som är en ”god jude”. Åhörare kan få lämna gudstjänster med minnet av uppmaningar att själva inte bli som judiska företrädare under Jesu tid. Wirén menar att materialet

i hög grad återspeglar yngre prästers predikningar, något som i så fall med skrämmande tydlighet visar på misslyckanden i prästutbildningen under senare tid. Ett problem som påtalas i boken är den svaga exegetiska förankringen. Samtidigt har uppenbarligen arbete kring ersättningsteologisk tolkning uppenbarligen inte nått fram till yngre präster i tillräckligt hög utsträckning. En levande relation till den lutherska traditionens centrala tankegångar om lagens bruk hade här kunnat motverka ytliga kontraster mellan lag och evangelium.

Från avslutningskapitlets intressanta teser om en nutida förbundsteologi kan konstateras att de kristna sakramenten inte nämns i sammanhanget. En genomgående svag förankring i kristen praxis och i församlingliv tillhör därmed huvudfrågorna till Wiréns bok. Vad innebär egentligen religionsmöten för livet i Svenska kyrkan och andra samfund idag? Kanske kan författaren återkomma kring sådana ämnen eller samla judiska och muslimska företrädare till den fördjupade teologiska dialog som idag tycks närmast obefintlig. Ett efterord anger att boken tillkommit inom ramen för Svenska kyrkans nationella nivå, samt i dialog med två interreligiösa råd. Möjligen kan Wirén i en framtida friare roll skriva en mer utmanande undersökning om just den nationella nivåns roll inom nutida religionsdialog. Nedmonteringen och behandlingen av företrädare för judisk-kristen dialog har under senare år orsakat mycket debatt, om än inte lika omfattande som valen av vilka muslimska företrädare och grupper som samfundet ger teologiskt och politiskt utrymme. Dessa problem skulle behöva analyseras i grunden, inte minst eftersom de har stor betydelse för hur möten mellan religioner förstås i dagens Sverige.

En sista nödvändig kommentar gäller hur Wirén förhåller sig till kritiska röster mot ledningen inom Svenska kyrkan. Han återger vid flera tillfällen länkar till, eller ur, opinions- och debattartiklar, utan att ange författarnas namn. Detta bryter med god referenshantering oavsett vilket motiv som ligger bakom. Att yttra namnet på ”den Andre” är dessutom en teologiskt relevant handling som rör erkännande och synliggörande.

Jonas Lundblad

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
2009–2019	Stephan Borgehammar
2020–	Mattias Lundberg

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)
2020 *Arbete med psalm: Text, musik, teologi* (årg. 95)
2021 *Tidegården i kyrkotraditionerna* (årg. 96)

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