

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 tidegårdens 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 tidegård, utan om tre åtskilda typer av tidegård 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 fräs- som om morgon- och aftonbönen i katedralstidegården inte också vore en integrerad del av firandet 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 gudstjänsteologi 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.

Liturgin 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 församlade 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 grupps 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 oavslåtligen 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 rytmer, 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 förminska 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 tidegärds traditionen. 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. Ang. 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 börens 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 lovoffer 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 tidegärdens 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 bödens 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 låtsas 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 Allsmäktige. 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 allsmäktige.

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 fram-manar 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 Päpliga 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 uppenbarelse Dei Verbum, Konstitution om liturgin Sacrosanctum Concilium*, Uppsala: Katolska bokförlaget, [1987].
- De apostoliska fäderna. Inledning, översättning och förklaringar 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.