

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 83 / 2008

Heliga rum i dagens Sverige



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 83 / 2008

Heliga rum i dagens Sverige

REDAKTÖRER Sven-Åke Selander och Stina Fallberg Sundmark

Michael Ellnemyr · Sune Fahlgren
Bo Grandien · Jan Hjärpe · Britt-Inger Johansson
Hedvig Brander Jonsson · Göran Larsson

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån samt meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften 2008 är 150 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till sällskapets plusgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga. Tel.: 0510-50637.
E-postadress: ingmarij@spray.se
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 140 kr för 2008. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på årsbokens plusgirokonto 42 68 84-3, Svenskt Gudstjänstliv. Ekonomi-ansvarig för årsboken är professor Ragnar Holte, Magnus Stenbocksgatan 3, 222 24 Lund. Tel.: 046-151408.
E-postadress: ragnar.holte@tele2.se

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Organisationsnummer 89 47 00-7822

Ordförande: TD Anna J Evertsson, Floravägen 31, 291 43 Kristianstad.

Tel.: 044-76967

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete inom det kyrkovetenskapliga området kring:

Liturgi

Kyrkokonst

Kyrkomusik

Predikan

Årsboken 2008 ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet samt Samfundet Pro Fide et Christianismo (kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse).

© Artos & Norma bokförlag, 2008

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2008

Tryck DotGain AB, Malmö 2008

Grafisk form Omforma / Magnus Åkerlund

ISSN 1101-7937

www.artos.se

	Förord	
6	SVEN-ÅKE SELANDER OCH STINA FALLBERG SUNDMARK	
	Aspekter på det heliga rummet inom Svenska kyrkan	
8	HEDVIG BRANDER JONSSON	
	Det heligas plats i katolska kyrkorum i vår tids Sverige	
33	BRITT-INGER JOHANSSON	
	Rum för möten med Jesus och för församlingsgemenskap i frikyrklig tradition	
50	SUNE FAHLGREN	
	Invigning av heliga rum i ortodox tradition	
80	MICHAEL ELLNEMYR	
	Synagogan och det heliga	
95	BO GRANDIEN	
	Heliga rum i muslimsk kontext	
118	JAN HJÄRPE	
	Muslimskt gudstjänstliv i Sverige – några exempel	
130	GÖRAN LARSSON	
138	Recensioner och anmälningar	

Förord

SVEN-ÅKE SELANDER OCH STINA FALLBERG SUNDMARK

I ett alltmer mångkulturellt och mångreligiöst samhälle etableras vad man inom olika trostolkningar anser vara meningsfulla gudstjänst- och mötesrum, heliga rum. Detta är som bekant inte okontroversiellt. Nybyggen som skapas av för vår kultur främmande trosbekännare väcker inte sällan debatt och protester. Synen på heligt rum inom etablerade kristna trossamfund i Sverige är också stadd i förändring. Det har lett till nya ekumeniska initiativ. Mindre trossamfund kan låna gudstjänstrum som tillhör en annan tradition och försäljningar och köp av kyrkobyggnader mellan olika kristna trossamfund genomförs. Man kan också notera ett växande intresse för att skapa avskilda rum för andakt och enskild meditation och stillhet i offentliga miljöer som sjukhus, flygplatser, högskolor och universitet.

Inför sådana iakttagelser väcks flera frågor: Vad kan man mena med ett heligt rum? Kan man tala om heligt rum? Vad gör ett rum heligt? Hur ser förhållandet mellan estetik och funktion/liturgi ut? Vilken teologi speglar det heliga rummet? Vilken kyrkosyn kan avläsas? Vilka behov svarar rummet mot? Hur förhåller sig traditionellt tänkande om kyrko- och mötesrum i Sverige till nyetablerade rörelsers tankar om vad som krävs av ett gudstjänstrum enligt deras traditioner? Hur förhåller sig människor idag till sina traditionella gudstjänstrum? Präglas gudstjänstrummet av mysteriet, av predikan och sakramentsförvaltning, av bön och lovsång eller ses det som en vanlig lokal, som kan tas i anspråk för olika aktiviteter som musik, drama, dans, bjudningar och försäljning? Var går gränsen för vad man kan göra i ett rum som skall tjäna avskildhet, tillbedjan och helighet? Det är frågor som dessa som behandlas i denna bok.

Genom denna årsbok vill vi alltså lyfta fram skilda aspekter på det heliga rummet. Författarna har alla olika utgångspunkter i sina studier och hör hemma inom varierande vetenskapliga discipliner, vilket gör att betoningen läggs olika i deras bidrag. Den gemensamma uppgiften har varit att utifrån

de ovan angivna frågorna fokusera på svenska förhållanden kring det heliga rummet inom olika kristna, judiska och muslimska traditioner. Med tanke på det begränsade omfånget i årsboken har det varit nödvändigt att författarna avgränsat innehållet till att enbart behandla heliga rum som byggts under 1900-talet, dock med vissa historiska tillbakablickar, och att exemplifiera både med sådana heliga rum som är unika i sitt slag och sådana som är mer representativa för en traditions utformning av rummet under en viss period.

Hedvig Brander Jonsson behandlar heligt rum i Svenska kyrkan, *Britt-Inger Johansson* heligt rum i Romersk-katolska kyrkan, *Sune Fahlgren* heligt rum i frikyrkliga traditioner, *Michael Ellnemyr* heligt rum i ortodoxa traditioner, *Bo Grandien* heligt rum i judiska traditioner samt *Jan Hjärpe* och *Göran Larsson* heligt rum i muslimska traditioner.

I övrigt innehåller årsboken en avdelning recensioner och anmälningar.

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet och Samfundet Pro Fide et Christianismo (kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse).

Sven-Åke Selander *Stina Fallberg Sundmark*

Aspekter på det heliga rummet inom Svenska kyrkan

HEDVIG BRANDER JONSSON

Hur manifesteras och åskådliggörs (bäst) det heliga, Guds närvaro, i ett rum avsett för gudstjänstbruk? Detta rum, som oftast är bygdens eller områdets största offentliga rum är ritat av arkitekter, utfört av byggmästare, murare och snickare, dekorerat av träsnidare och målare, bekostat av dagsverken eller kyrkokommunala medel. Innan det har tagits i bruk har det invigts, avskiljts för sitt ändamål, att vara platsen för möte mellan Gud och människa, ett heligt rum. Denna studie har som syfte att granska hur utformning och utsmyckning av detta heliga rum är avsedda att ge uttryck åt detta, hur arkitekternas kommentarer och samtida texter, inklusive vigningsritual, bekräftar denna intention eller upplevelse. Teser kring vari kyrkorummets sakrala dimension består är inte lätta att formulera. Men tydligt avläsbar i våra kyrkobyggnader är församlingens strävan och vilja att erhålla ett heligt rum, ett rum som ger gensvar och som kan upplevas av den som överskrider gränsen mellan utanför och innanför kyrkporten.

Det är svårt att föreställa sig att församlingar och fromma under någon epok i kyrkans historia eller i någon försummad region av kristenheten helt skulle ha avlägsnat sig från behov av att uppleva och uttrycka det heliga. Ändå är detta ett ofta återkommande tema när det gäller att teckna en bakgrund till skildringen av insatser inom kyrkoarkitektur, rumskapande, utsmyckning och liturgiska bruk som gjorts från den avslutande delen av 1800-talet och under större delen av 1900-talet.¹ Inom detta tema berättas om vanvård av kyrkorum, inredning och inventarier, om profanering av kor och altare, om alltför vardagligt eller osnyggt dräktskick hos prästerna,

¹ Se t.ex. Åmark 1922, s. 26 f. och Ullman 1878, s. 352 ff. samt densammes prästmötesföredrag »Hur bör kärleken till församlingens allmänna gudstjänst väckas och bevaras?», citerade i Bexell 1987, s. 339 f. med talrika exempel på profanering, försummelser och vanvård.

om smutsiga, iskalla och dåligt upplysta kyrkorum, kort sagt om otaliga försummelser, ofta kopplade till rädsla för att på något sätt efterbilda katolska seder och bruk.

Forskning kring kyrkorummets gestaltning och tolkning finns från såväl kyrkovetenskapligt som konstvetenskapligt håll, i vissa fall återfinns de båda aspekterna i samma verk. Mitt perspektiv är konstvetenskapligt och jag vill hänvisa till min artikel »Svensk forskning kring kyrkorummets gestaltning och utsmyckning» (1999), en översikt som avser 1900-talets andra hälft.²

»Det härliga perspektivet» och historiserande stilinslag under sent 1800-tal

En rad olika faktorer under 1800-talets sista fjärdedel bidrog till att förändra bilden av kyrkorummen som negligerade gudstjänstmiljöer eller som nödortfött utformade samlingslokaler för uppbyggelse i förening med andligt/världsligt förmyndarskap: Ny konfessionell medvetenhet, historicism med nyvaknade kyrkoantikvariska intressen, bättre ekonomiska förutsättningar för byggande och utsmyckning i ett alltmera storskaligt samhälle samt ideologiska och estetiska impulser från främst tyskt och med tiden också från engelskt område. Tre personer har framför andra skildrats som centralgestalter i denna omvandling: professorn i grekiska i Lund, Carl Georg Brunius, vilken som arkitekt och restaureringsideolog fokuserade medeltiden, Helgo Zettervall, som fortsatte Brunius verk och som i egenskap av chef för Överintendentensämbetet gav den historiserande arkitekturen genomslagskraft samt biskopen i Strängnäs, U.L. Ullman, författare till *Liturgik* (1874–75), som började sin akademiska karriär som konsthistoriker och författare till avhandlingen *Försök till en genetisk framställning af den götiska byggnadskonstens karakter* (1863).

För såväl Brunius som Zettervall och även för Ullman var den kristnes upplevelse av byggnadens och rummets helighet relaterad till stilhistoriska egenskaper. »Avgörande (för Brunius) var däremot föreställningen om en speciell kyrklig stil, så utformad, att den ingav betraktaren en känsla av andakt inför det gudomliga», framhåller Göran Lindahl och citerar sedan

² Brander Jonsson 2000, s. 11–24.

Brunius uttalade att »den antika byggnadskonsten står lika afsöndrad från den christliga som polytheismen från monotheismen».³ Det var de medeltida byggnadsstilarna, romanik och gotik, såsom 1800-talets arkitekturhistoriker och arkitekturpraktiker uppfattade dem, som utgjorde ideal. Kyrkan i Kristinehamn, 1846, Brunius eget stora verk som kyrkoarkitekt, utformades med tanken att åstadkomma ett rum där blickarna från ingången omedelbart riktas genom det dunkla kyrkorummet mot det ljusfyllda koret, platsen för altaret, »det allra heligaste» med Brunius eget ordval. Kyrkan är treskeppig och utförd i »spetsbågestil», men dunklet åstadkoms genom att långhuset inte försetts med klerestorium, alltså fönsterrader på mittskeppsväggarna över sidoskeppen. Bakom Brunius strävanden kan urskiljas kontinental nygotisk teoribildning och arkitekturpraktik, som bl.a. favoriserade »die herrliche Perspektive», genomsiktligheten genom ett dunkelt kyrkorum mot ett kor i strålande ljus.⁴

Även om de svenska exemplen ter sig jämförelsevis små och punktuella går de att knyta till större internationella strömningar och projekt. Ett sådant, som blev föremål för hela Europas intresse, var det av bröderna Melchior och Sulpice Boisserée initierade färdigställandet av den gotiska Kölnerdomen 1842–80. På tyskt område hölls också otaliga konferenser och utformades doktriner kring hur kyrkorum och inredning skulle utformas. Eisenach-regulativet, antaget 1861, innehöll viktiga riktlinjer som blev normativa för en stor del av den lutherska kristenheten. Samma målgrupp hade ett antal programmatiska tidskrifter, bland vilka *Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus*, 1858–1918, blev den mest betydelsefulla. På engelskt område fördes liknande stilrelaterade diskussioner, som ackompanjerades till ett allt ivrigare kyrkobyggande. Cambridge Camden Society såg det som sin särskilda uppgift att propagera för tillämpning av det symboliska innehåll, som – med inspiration från *Rationale divinarum officiorum* av 1200-talsförfattaren Durandus – kunde knytas till de olika engelska medeltida arkitekturstilarna och deras enskilda element, *Early English, Decorated, Perpendicular* och *Tudor*.⁵

3 Lindahl 1955, s. 63 f.

4 Grandien 1974, s. 180 f., 408.

5 Clark 1928 och många senare utgåvor, kap. V och VIII. Se Kåring 1992, s. 40–51.

Den andliga dimensionen av denna historiserande arkitekturpraktik kommer på svenskt område till uttryck i U.L. Ullmans *Liturgik*, där han som sista grundsats framhåller begreppet »högtidlighet». I polemik mot de rörelser, främst den snävare tyska protestantismen, som förordade ett mera neutralt kyrkorum i första hand inriktat på att tillfredsställa åhörarfunktionen, argumenterade han för det sakrala rum där form ger uttryck för innehåll. Det yttre skulle spegla det inre. Det gällde gudstjänstordningen och dess genomförande, men också kyrkorummet och de liturgiska föremålen. Ullman hade tagit starka intryck under sin resa i Tyskland 1860, betraktat dess kyrkor och katedraler och hänförs av Kölnerdomen:

[...] den ändlösa storheten, den outtröttliga och fast oändligt uppblommande rikedom, skönheten, glansen, majestätet låter sig knappast fattas genom egen åskådning; hur mycket mindre beskrivas. Det är en värld av skönhet, av liv, av himmelsk trånad, som lyfter sig, som ilar upp, som lovsjunger i dessa tusentals av blomsterprydda spetsar och torn.⁶

Det är tydligt att det är den gotiska arkitekturen som ger Ullman denna sakrala upplevelse. Men arkitekturen eller byggnadsstilen är inte ett självändamål. Det yttre är uttryck för det inre. Kyrkobyggnaden är för Ullman uttryck för andlig storhet, den är en ecklesiologisk bild, den är en direkt länk till den himmelska osynliga kyrkan, framhåller Oloph Bexell. Det är så högtidligheten, heligheten, manifesteras.⁷

Dessa tankar kring det heliga rummet, kring historia och stil, kring byggnad och arkitekturdetaljer måste föras ner på ett hanterligt plan för att kunna spridas till målgrupper i städer, byar och avlägsna landsförsamlingar och omsättas i praktiken. 1887 utkom, genom Zettervalls försorg och penna, *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader på nådig befallning sammanfattade af Kongl. Öfverintendents-Embetet*. Den lilla skriften på hundra sidor är mättad av nog så detaljerade anvisningar mot en fond av »erinringar» kring kyrkobyggnadens väsen, vilka ligger nära Ullmans kyrkorumsteologi:

6 Citerat i Bexell 1987, s. 325 i en längre analys av Ullmans begrepp högtidlighet tillämpat på kyrkorummet s. 319–338.

7 Bexell 1987, s. 338.

Kyrkobyggnaden i dess helhet måste från grunden till alla dess minsta delar ega karakteren af ett Guds hus, den måste vara liturgisk från början till slut och icke blott erbjuda det nödiga rummet för de särskilda gudstjänsthandlingarna utan äfven i sig innesluta uttrycken för desamma.⁸

Kulten, mottagandet av Ordet och sakramenten, synliggörs och knyts visuellt till de tre huvudobjekten i rummet: predikstolen, dopfunten och altaret. Dessa bör utformas och placeras tydligt skilda från varandra, men ändå så att de bildar ett meningsfullt sammanhang. Altaret kräver ett altarrum, kor, ett något förhöjt rum, alltid mot öster, ett »nattvardsgästernas sanctuarium, samt hela andaktsrummets afslutning mot soluppgången och ljuset». Men dessa kyrkorummets grundvillkor måste ges en passande stildräkt, så att det »kyrkligt sköna och värdiga» och den historiska kontinuiteten kommer till uttryck. Det gäller att söka sig tillbaka till de stilar som kristendomen själv givit upphov till, d.v.s. vad Zettervall benämner de gammalkristna stilarna, formade i fornkyrkan och Bysans, och medeltidsstilarna. För de förra finns dock ingen tradition i Sverige, eftersom de hänför sig till tiden före landets kristnande, utan det är medeltidsstilarna som skall vara förebilder och bara de kan »förmå att lära oss huru vi skola vinna en sann kristlig karakter åt våra kyrkobyggnader.»

Helgo Zettervall var en praktiker, som hade möjlighet att som arkitekt och överintendent omsätta sina principer i omfattande byggnadsprojekt. När *Allmänna anvisningar* utkom hade restaureringen av Uppsala domkyrka inletts och det restaurerade byggnadsverket åskådliggör många av Zettervalls grundsatser. Några sidor i anvisningarna ägnas åt polemik mot olämpliga stilar, de med hedniskt ursprung, d.v.s. klassicismens arkitektoniska uttrycksformer, och likaså av kritik mot de rum som har karaktären av hörsalar eller bönsalar. En följd av denna inställning var att han ägnade koret ett särskilt intresse. För honom var det »en genom betydelsen af altarets sakrament – helst vid riktig orientering af kyrkan – helgad byggnadsdel.»⁹ Tanken på ett heligt rum och på särskilt heliga och betydelsemättade platser inom detta tycks central hos Zettervall, men det är också tydligt att han tänker rationellt och pedagogiskt:

8 *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader* [...] 1887 s. 8. På följande sidor utvecklas dessa tankegångar.

9 *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader* 1887, s. 19.

Förhållandet mellan de tre heliga platserna i kyrkan har uppfattats sålunda, att dopfunten, predikstolen och altaret äro de tre ställen, der det andliga lifvet finner sin början, sin fortgång och sin höjdpunkt. De förhålla sig till hvarandra såsom roten, stammen och kronan, och äro sinsemellan koordinerade, utan att någon af dem bör underordnas den andra, hvarföre ock dopfunt, predikstol och altare hafva anspråk på hvar sin *bestämda oföränderliga* plats i kyrkan.¹⁰

Under 1800-talets sista decennier fanns alltså såväl teologiska som estetiska och funktionsrelaterade aspekter på hur ett heligt rum skulle åstadkommas och upplevas. Det var på det sättet inte något totalt nytt tänkande som kom till uttryck då det nya seklets kyrkorum gavs form. Den centrala frågan fanns kvar att besvara: »hur framställa det heliga?» Men det går att iakttaga betydelseförskjutningar, nya inslag i tankegodset och nya gestaltungsprinciper. En första viktig punkt är att den historiserande stiltroheten med kyrklig tillämpning är överspelad. Det är inte längre en meningsfull uppgift att fastställa om eller på vilket sätt den gotiska stilen är mest lämpad för kyrkliga byggnadsverk. Däremot var en historisk förankring på ett mera övergripande sätt en del av den arkitektoniska visionen, en kyrkobyggnad skulle ge uttryck åt församlingens medvetenhet om sin egen och nationens förflutna och traditioner.

Folkkyrkotanke och nationalromantik under tidigt 1900-tal

För tolkningen av det tidiga 1900-talets monumentala kyrkobyggnader har ofta hänvisats till två nyckelbegrepp: folkkyrkotanken och nationalromantiken. Göran Lindahl lyfter fram den nya av bl.a. Söderblom, Billing och Eklund inspirerade kyrkosynen, där erbjudandet om Guds nåd till alla människor ställs i centrum. »[...] den känsla som bundit samman led vid led i Sveriges folk, släktled vid släktled i Sveriges kyrkofolk! Sveriges kyrka är icke stenkyrkan [...] (men) hon var stenkyrkorna, de många, där fäderna böjt knä.»¹¹

¹⁰ *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader* 1887, s. 61.

¹¹ Lindahl 1955, s. 114. Den som citeras är J.A. Eklund, »Stenkyrkan», *Vår Lösen* 1910.

Hur skulle då detta få arkitektonisk form, hur skulle det rum formas som låter människan möta den gudomliga nåden? Som en med dessa tankar mätad kyrkobyggnad framstår Engelbrektskyrkan i Stockholm, invigd 1914. Analysen av byggnadskroppen och dess utsmyckning kan också ställas mot arkitekten Lars Israel Wahlmans egna teser. De finns formulerade i *Kyrkorummets andakt* (1920). Han yttrar sig där om rumsbildning, om material, om ljus och dekor. Wahlman vill se ett stort, brett och högt kyrkorum med klarhet och enkelhet i formerna.¹² Bredd, längd och höjd måste balanseras mot varandra. Längd kan, om den är rätt avvägd, ge perspektiv och väcka längtan, men om den överdrivs kan effekten bli trånghet eller bortglömdhet. Bredd förenar och ger styrka, men ett alltför brett rum kan ge intryck av hörsal och verka profant. Höjd ger »kraft och lyftning och ande», men även den kan överdrivas. Stor vikt lägger Wahlman vid koret:

Koret bör framhållas i stegring i förhållande till skeppet. Ett öppet samband, ej ett munkaktigt avskiljande! En viss kontrastverkan som det allra heligaste vill jag dock ge koret. Här är platsen för traditionen, det levande kristna minnet. Något av österlandet som urkälla, av symbolik och legend kan införas här genom valvens form, ljusets och färgernas brytning, en större rikedom i arkitekturen, något av obegränsat perspektiv mot Kristus [...] Korets kraft, om brett eller djupt, kan icke överdrivas, men väl dess dimensioner, knappast dock dess höjd.¹³

Ljus och färg skall samverka med varandra och Wahlman vill se ett »spelande, sjungande», rytmiskt ljus, väl avvägt i förhållande till rummets storlek. Han vill att ett kyrkorum skall kunna avläsas och upplevas som ett utflöde av tradition där han anger två uttryck »ett ariskt, österländskt drag [...] ett drag av enande lugn i formen, av kärleksfull värme i ljuset.», vidare »en fantasi... en levande friskhet som av vaknande mull, [...] det mänskliga förbundet med det högsta andliga.»¹⁴ Hur kan då dessa tankar omsättas i planform, murar och valv, i utsmyckning och inredning?

Det finns ingen som i stadsrummet kan närma sig Engelbrektskyrkan utan att slås av dess monumentalitet, av hur byggnaden tycks växa ur den

¹² Wahlman, 1920, s. 11.

¹³ Wahlman, 1920, s. 12.

¹⁴ Wahlman, 1920, s. 10.

höga klippa på vilken den är uppförd. Klippans kraft förs vidare upp genom byggnaden som är något asymmetrisk, ett system av murar, trappor och byggnadsmassa format mot tornkrönet och dess gyllene krona. Det smala, höga tornet höjer sig med expressiv kraft över byggnadskroppen. Den slutna borgbyggnaden har inte en enda tydlig huvudentré, utan två. Den klara riktningen genom kyrkan, från ingång i väster mot ett upplyst kor och ett logiskt utformat symmetriskt kyrkorum, finns inte här. Istället är västpartiet utformat som ett självständigt rum, som en loggia eller täckt gång med målade valv. Besökaren kommer alltså in i det stora kyrkorummet från sidan och redan detta ger en lätt svindlande upplevelse, en desorientering. Rymden överväldigar och arkitekturen börjar agera på egna villkor. Den tycks företräda en storhet högt över mänsklig nivå. Åtta massiva hörnpelare i granit ger grundstrukturen åt ett korsformigt kyrkorum med rundade, organiskt formade valvbågar. Vägpartierna är höga, släta med många små öppningar. Rummets rymd och höjdverkan ger en omedelbar upplevelse av obestämbara gränser. Detta understryks ytterligare av väggarnas flerskiktighet: det finns nischer, mellanrum, dunkla hålrum. I koret råder ett dämpat ljus genom två högt placerade blyinfattade fönster utan genomsikt.

Wahlman ville se ett enhetligt kyrkorum, där planen uttrycker samling och inga fristående pelarrader stör. Hans syfte var att åstadkomma en ärlighet i konstruktion och »tyngd och strävan som materialens liv», en nordisk karaktär. Men åt koret, beläget mot öster, ville han ge ett drag av Österlandets mystik i ljusföring, färger och guld.¹⁵ Den starka, medvetna och utmanande arkitektoniska formen är dock klädd med ett bild- och symbolspråk, som omväxlande understryker och neutraliserar rummets verkan. Här finns en glidning från slätputsade murytor och sten i båge och pelare, via låg relief av närmast vävkaraktär, vidare till ornament, tecken, skrift och symbol. Men kyrkorummet är också rikt på bildutsmyckning med färgverkan eller skulptural form, t.ex. dopkappellets målade scen med Kristi dop, korets reliefer i nischer och textil i dova toner. Altarrummet har målningar i stram och kylig färgskala i olika grå toner i kontrast mot inslag av rostrött och guld. Här syns Kristus på korset omgiven av tillbedjande människoskaror och änglar, på norra sidan framställningar av

¹⁵ Wahlman 1925, s. 10.

det förlorade paradiset, på den södra det återvunna paradiset dit en ängel leder man och kvinna. Takmålningen däröver visar kors i molnkrans och strålgjans.

Symboliken bakom de åtta pelarna är de åtta saligprisningarna i Jesu bergspredikan.¹⁶ Varje saligprisning är ristad med runliknande bokstäver i band mot tunn dekorativ stenrelief med vävnadseffekt. Altaret hämtar sin symbolik ur Uppenbarelsboken, där de stående silverplattorna illustrerar de sju församlingarna och Honom »som kommer med skyarna.» I koret finns också fyra ljusbärare i kopparplåt med välsignelsens ord fördelade under himlatecken: sol, moln, regnbåge och stjärnor. Symbolik, tecken och talmystik genomsyrar rummet, betraktaren invigs undan för undan i dess hemligheter, exemplen är otaliga. Armaturen består av fyra lampettsystem med lampor i små metallnischer i tre våningar med tre mässingsfigurer nederst, 3x4 sådana, alltså de tolv apostlarna.

De tre heliga platserna i kyrkan, för att använda Zettervalls ovan citerade språkbruk kring altare, predikstol och dopfont, har var och en fått sin speciella utformning med andlig innebörd. Kring altaret finns en kosmisk, eskatologisk dimension. Predikstolen bär upp en vegetativ symbolik, den är för att använda Wahlmans ord »ett snår på en klippa» och korset som bär ljudtaket, »evangeliernas tronhimmel», skjuter friska skott (bild 1). Dopfonten uttrycker den stora hemligheten i sakramentet (bild 2):

Dopfonten, nedsänkt i en hög och trång grotta av granit, vilkens ingång bevakas av änglar, utgörs av en dopkyrka, ett baptisterium, av silver, besatt med agat, malakit och bärnsten. Dess portar är av pärlemor. Kring kanten är även här framställd zodiaken, en bild av människans liv, av hennes lopp genom åren, genom mörker och ljus. Skålen, kuppan, är förgylld; vattnet, med vilken Anden förmäler sig, får därigenom solens färg.

Kyrkorummets i Engelbrektskyrkan är alltså överrikt på verkningsmedel för »helighet». Arkitekten tycks vilja materialisera begrepp som helighet, hemlighet, härlighet. Han arbetar med höjdverkan, slutenhet, obestämbara gränser, skikt, hålrum och nischer, sten med urkraft, trä i organiska former,

¹⁶ Wahlman 1925. Wahlman ger på s. 9–16 en kortfattad framställning av kyrkorummets ikonografi och symbolik.

glimrande metall i dunklet. Här finns en stor rymd att uppleva, hemligheter att upptäcka, språk att tillägna sig, inskriptioner att tyda och symboler att tolka.

Invigningen av Engelbrektskyrkan ägde rum i januari 1914 i närvaro av kungen Gustaf V och kronprinsparet. Den utfördes av församlingens kyrkoherde, då den åldrige pastor primarius var förhindrad och ärkebiskopen Johan August Ekman hade avlidit året före.¹⁷ Att kungen och kronprinsparet bevistade invigningsakten var säkert inte anmärkningsvärt, då det gällde ett stort kyrkobyggnadsprojekt i centrala Stockholm. Men det understryker ytterligare den nationalhistoriska dimension som också namnet på kyrkan ger uttryck åt.

Kyrkorummet som heterotopi

Låt oss för en kort stund lämna den kronologiska framställningen för att pröva ett par aktuella kulturteoretiska begrepp kring rum och rumsupplevelse för att se om de har något att tillföra analys av kyrkorummet. Rummet har i nutida kulturforskning och kulturteori problematiserats och blivit ett aktivt begrepp, där betydelser formas i samspel mellan besökare/betraktare, det mentala, föreställda, här sakrala rummet och det fysiska rummet. Spatialiteten, dess egenskaper, verkningsfält och tolkningsmöjligheter har fokuserats och analyserats av flera teoretiker, bl.a. Henri Lefebvre och Michel Foucault. Lefebvre delar upp processen när det gäller tolkning och betydelse i tre delar: det iakttagna, uppfattade rummet, det skapade rummet och det levda rummet.¹⁸ Rummet är framställt, gestaltat, organiserat på ett visst sätt, efter vissa normer och avsikter. Det uppfattas, och iakttas, efter förkunskaper och förväntningar, det svarar mot eller svär mot estetik, tradition eller vision inom sociala grupper eller hos enskilda. Rummet »levs», det används, det fungerar praktiskt, koreografiskt, rituellt. Det är inte långsökt att pröva Lefebvres kategorier på kyrkorummet.

Kyrkorummet är konstruerat och organiserat på ett visst sätt som bygger på eller förhåller sig till traditioner och normer. Det uppsöks av människor som är införstådda med rummets speciella karaktär och som tolkar det

¹⁷ Kilström 1994, s. 4.

¹⁸ Hirvi-Ijäs 2007, s. 97f., 104.

utifrån sina förkunskaper och förväntningar. Det brukas för vissa bestämda behov och användningen av det inbegriper vissa överenskomna rörelsemönster. Denna koreografi benämner vi liturgi och dess funktion är att levandegöra byggnadens och rummets syfte, att vara en mötesplats mellan Gud och församling, ett heligt rum.

I Michel Foucaults teoretiska system finns begreppen utopier och heterotopier. De första är icke-existerande, önskade rumsligheter, medan de senare, heterotopierna, är verkliga platser men som dock genom egna regler och villkor skiljer sig från det sociala livets vardagsplatser. De kan vara platser för kriser eller övergångsriter, de kan ge en alternativ, historisk tidsdimension, eller t.o.m. utgöra heterokronier, uttrycka en annan tidsuppfattning. De kan åberopa speciella tillträdesregler eller kontroller, de kan avskärma sig från det profana eller vardagliga.¹⁹ Kyrkorummet torde enligt Foucaults synsätt kunna betraktas som en heterotopi. Där utförs handlingar vars uppgift är att förverkliga ett före och ett efter, t.ex. dop, vigsel och vigningshandlingar av olika slag. Genom byggnadens ursprung i en viss epok, genom åldriga inventarier, gamla melodier och traditionsmättade texter finns ständiga historiska referenser, andra än dem som bestämmer villkoren utanför byggnadens väggar. Särskilda tillträdesvillkor kan vara aktuella och kyrkorummet erbjuder en alternativ rumslighet med stillhet, närhet till det gudomliga, möjlighet till eftertanke, begrundan, bön. Den heterokrona dimensionen finns i ett rum som inte bara återspeglar sin och traktens historia, utan som erbjuder ett alternativt tidsperspektiv framåt, som visar mot evigheten.

Kyrkoinvigningen

Utmärkande för kyrkobyggnaden, kyrkorummet är dock att det inte bara kan tillskrivas rollen av heterotopi och heterokroni, utan att det avskiljs, invigs för att anta denna identitet. Till de kyrkliga handlingarna hör kyrkoinvigningen och det kan i detta sammanhang vara givande att ta del av vad som gestaltas och sägs av betydelse för det heliga rummet och dess föremål för liturgiskt bruk.

I *Den svenska kyrkohandboken* 1942 betonas Guds helighet och väl-

¹⁹ Hirvi-Ijäs 2007, s. 109f.

signelsemomenten. På den punkten skiljer den sig inte från *Handbok för Svenska Kyrkan stadfäst af Konungen år 1894*, vid vilkens tillblivelse biskop U.L. Ullman varit en av huvudaktörerna. Den bygger i hög grad på principerna från hans *Liturgik*. Kyrkoinvigningen inleds med procession, där kyrkvårdar, assisterande präster och biskop, går fram till koret och akten äger rum vid altare och altarring. Biskopens första ord är »Helig, helig, helig är Herren Gud allsmäktig. Fulla äro himlarna och jorden av din härlighet.» följt av »Uppfyll och nu med din ära och härlighet detta ditt hus och alla kristtrognas hjärtan, för ditt heliga namns skull.» Efter invigningstal av biskopen, textläsningar av assistenterna och bön kommer den egentliga vigningsakten:

Och nu vare detta tempel helgat åt Herren, till hans tjänst och dyrkan.

Välsignade vare dessa murar som skola genljuda av Herrens lov.

Välsignat vare detta rum, varifrån Kristi evangelium här skall bliva predikat. Välsignat vare det rum där Herren, genom dopets bad, skall upptaga nya medlemmar i sitt rike.

Välsignat vare det altare, där bönens offer skola hembäras åt Herren, och nådens bröd och välsignelsens kalk bjudas hans menighet.

Välsignat vare detta hus, att världens larm och orenhet må härifrån bli fjärran, och de heligas församling här finna skygd under Guds vingars skugga.

Församlingen: Amen.

Biskopen fortsätter:

Frid över detta hus. I Guds, Faderns och Sonens och den Helige Andes, namn. Amen.

Här finns alltså fundamentet för den heterotopiska dimensionen gällande kyrkorummet, för dess särskilda karaktär som mötesplats emellan Gud och människor. I ritualet betonas Guds helighet, att templet avskiljs åt honom för församlingens kultiska bruk, att det avskärmas från »världens larm och orenhet». En rad välsignelser gäller rummet, murarna, altaret, huset. Det invigs i Treenighetens namn och akten slutar sedan med Fader vår, lovsång och välsignelse av församlingen.

Den andra kyrkoinvigningsordningen som vi skall granska här finns i *Den*

svenska kyrkohandboken, del II, antagen av kyrkomötet 1987. Processionen går till kyrkan och kan samlas utanför kyrkporten. Biskopen läser där Psaltaren 118: »Öppnen för mig rättfärdighetens portar; Jag vill gå in genom dem och tacka Herren. Detta är Herrens port; De rättfärdiga skola gå in genom den» och stöter kräkkan mot kyrkporten. En kyrkvärd öppnar och processionen går så in i rummet. Biskopen håller invigningstalet, efter detta följer de olika invigningsmomenten som upptar kyrkorummet, klockorna, orgeln, dopfunten, predikstolen och sist altaret. Varje enhet får sin lilla liturgi med utsaga av biskopen, t.ex. »Vid denna dopfunt skall dopet tas emot [...]», textläsning och bön. Efter detta kommer »tillkännagivandet»:

Genom Guds ord och bön har nu denna NN kyrka blivit invigd för sitt ändamål. Må den tjäna församlingen som en plats för tillbedjan och andakt, som ett rum för gudstjänst och förkunnelse och som ett himmelrikets tecken under pilgrimsvandringen mot det himmelska Jerusalem.

Trosbekännelsen, lovspsalm och bön följer. Invigningsakten förutsätts inleda en högmässa eller högmässogudsjänst.

Även om innebörden i stort är densamma, att inviga en byggnad och ett rum med dess föremål för liturgiskt bruk så finns vissa skillnader. Jämfört med 1942 års ordning är det tydligt att den senare innehåller mera av fysiska uttryck, liturgin gestaltas i rörelse genom porten som markeras som gräns, och (om möjligt) rörelse i rummet till de enskilda liturgiska föremålen. Om heligheten och högtidligheten betonas i det äldre ritualet, så är närheten och det liturgiska bruket tydligare framhävt i det senare. I 1987 års kyrkoinvigningsritual synliggörs en del av de principer som varit vägledande för den liturgiska rörelsen.

Den liturgiska rörelsen och modernismen under efterkrigstiden

Andra världskrigets trauma fick också följdverkningar för kyrkoarkitekturen. En stor del av det äldre europeiska kyrkbeståndet skadades, förstördes, bombades, jämnades med marken. Behovet av iståndsättande och nybyggande blev stort. I Sverige var situationen givetvis annorlunda, men möjligheten att bygga nya kyrkor hade under kriget varit starkt be-

gränsad. Dessutom blev diskussionen kring kyrkobyggande och kring kyrkoarkitekturens form, funktion och mening vitaliserande även på svenskt område.

Men återuppbyggnadsprojekt, förnyelse av kyrkoreståndet och teorier kring kyrkorummets utformning och innebörd måste också ses mot bakgrund av de förnyelsesträvanden avseende gudstjänstlivet som brukar benämnas den liturgiska rörelsen. Den var en heterogen företeelse, kunde iakttagas i flera länder, inom flera olika kyrkogemenskaper och den hade flera olika företrädare med olika bakgrund. Ändå uppvisar den liturgiska rörelsen några distinkta fundamentala drag: övertygelsen att såväl den stora kyrkogemenskapan som den lilla lokalförsamlingen gestaltar Kristi kropp, att gudsfolket skall synliggöras och aktivt medverka i gudstjänsten som utförs till Guds ära och för människornas frälsning, att mässfirande är det kristna livets centrala punkt och att den gemensamma söndagsgudstjänsten inte är fullständig eller tillfredsställande utan nattvardsfirande.²⁰ Andra Vatikankonciliet blev på romerskt-katolskt håll det mest påtagliga resultatet av en process som länge pågått, med räckvidd över hela den västliga kristenheten.

Den liturgiska rörelsens huvudteser gällde alltså synliggörandet av Kristi kropp och av församlingsmedlemmarnas andliga gemenskap och uppgifter i liturgin till Guds ära. Det är klart att tillämpningen av dessa trossatser kom att sätta strålkastarljus mot kyrkorummet. Svarade de befintliga kyrkorna mot detta behov eller inte? Vad behövde förändras, vad behövde förnyas? 1942 kom den nya svenska kyrkohandboken som även den ger uttryck åt en större liturgisk medvetenhet och en större omsorg om gestaltningen av det heliga. Den liturgiska rörelsens huvudåder i Svenska kyrkan blev den högkyrkliga riktningen, där det ofta fanns starka estetiska och historiska intressen, som blev av vital betydelse för gudstjänstlivets utveckling och därmed också för kyrkorummets utformning. Gunnar Rosendals skrift *Kapellbygge och kyrkorestauration* (1945) ger uttryck åt detta. Han ägnar där särskild uppmärksamhet åt altaret, »en helig plats för Guds närvaro». Mässan skall firas *versus populum*, prästen skall alltså stå bakom altaret,

²⁰ Gunnar Weman 2006, s. 71. Wemans avhandling är den mest ingående svenska skildringen och analysen av den liturgiska rörelsen internationellt och i Sverige och dess tillämpning på kyrkorummet.

vänd mot församlingen och kyrkobyggnaden skall innesluta, omsluta altaret, »offerbordet, där Kristi lekamen och blod vila».²¹

Förverkligande av den stora liturgiska visionen, den om den bedjande kyrkan på jorden och den triumferande i himmelen och liturgin som gestaltning av denna enhet, blev ett mål med många mindre delmål. De skymtar i liturgireformer, i konferenser kring kyrka, liturgi och kultur, i prästmötesavhandlingar, i herdabrev. Ofta gäller diskussioner, råd och anvisningar olika aspekter som rum, gestaltning, objekt, form, funktion och betydelse. Det finns här anledning att uppmärksamma ett speciellt dokument från denna period, som programmatiskt fångar upp och utförligt presenterar den inom den liturgiska rörelsen framväxta synen på kyrkorum och inredning, nämligen Axel Rappes avhandling, framlagd vid prästmöte i Strängnäs stift 1962, *Domus ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur*.

I tio kapitel utvecklar Axel Rappe en kyrkorumsteologi som är nära relaterad till samtida liturgiska strömningar på kontinenten, främst på tyskspråkigt område, och till aktuella byggnadsprojekt. I det första kapitlet förs grundläggande resonemang om kyrkan som Guds hus och församlingens hus, med perspektiv från Gamla testamentets tempelbyggnad via fornkyrkans husförsamlingar till katolsk och protestantisk kyrkoarkitektur. Författaren argumenterar för att kyrkorummet skall utformas så att det erbjuder församlingen möjlighet att närma sig gudstjänstens centrum. Församlingen skall få möjlighet att agera liturgiskt, inte vara reducerad till publik. I kapitel 2 och 3 tillämpas detta genom analys av aktuella kyrkoplaner, där Rappe urskiljer två huvudtyper, *via sacra*, riktningens kyrkoplan, och *circumstantes*, ringens kyrkoplan. I den första är det vägen, vandrigen mot ett mål, från mörker till ljus, en eskatologisk dimension, ett hierarkiskt kyrkorum, som kommer till uttryck i en kyrka utformad som *via sacra*. I den andra typen kommer altaret och sakramentet till församlingen, blir synligt för alla, de som deltar i mässan kan på nära håll följa varje moment. Ofta förekommer blandformer mellan dessa båda grundtyper: altaret placeras längre fram i koret, närmare långhuset, det placeras i långhusets främre del, eller t.o.m. mitt i rummet, med möjlighet för präster och församling till plats på alla sidor om den liturgiska mittpunkten. Kyrkorummets plan

²¹ Gunnar Rosendal 1945, s. 26 m.fl. ställen, citerade i Ridderstedt 1998, s. 27.

kunde få en utformning som kombinerade *via sacra* och *circumstantes*, riktningen och ringen, nämligen den s.k. öppna ringen, som erbjuder nära gemenskap kring gudstjänstens nav, men som också bryter slutenheten genom att öppna ett evighetsperspektiv.

Altaret blir gudstjänstens centrum på ett ännu tydligare sätt än förut. Dess karaktär skulle renodlas och även här fanns två typer att ta ställning till, offeraltaret, i allmänhet murat i sten och uttryck för Kristi offerdöd, och *mensa Domini*, Herrens bord, som uttryck för den heliga måltiden och den sakramental gemenskapen. Rappe avhandlar vidare predikstolen, dopfunten, musiken, klockbäraren, paradiset (förgården) och kyrkobyggnaden som bild av det himmelska Jerusalem. Ett problem för den lutherska kyrkan har varit dess »dubbelpolighet», den splittrade uppmärksamheten mellan altare och predikstol, ofta placerade på olika ställen i det stora kyrkorummet. Den monumentala möbel, som äldre tiders predikstolar ofta var, upplevdes som främmande för kyrkorumsteologer som ville se större närhet mellan präst och församling, allt underordnat ett tänkande som ställde sakramenten och mässan i centrum. En lösning blev att minska predikstolens dimensioner och att placera det närmare det liturgiska skeendets mitt.

Om predikstolen borde få en mera anspråkslös utformning och mera diskret placering gällde det motsatt för dopfunten. Dopet som grundläggande för det kristna livet och för gemenskapen i Kyrkan borde synliggöras och dopfunten ges en fullvärdig och talande form, helst placerad i ett särskilt arkitektoniskt och symbolmättat rum, ett baptisterium, ett dopkapell eller åtminstone en särskilt utformad plats i kyrkorummet, gärna i symbolisk anslutning till ingången. I sitt slutkapitel diskuterar Rappe kyrkorummets eskatologiska karaktär, dess evighetsdimension, »ett öppet fönster i riktning mot Jerusalem». I detta sammanhang ger författaren flera exempel på nya kyrkor där stora fönsterytor och ljusbrytning genom glas skapar nya sakrala rumsupplevelser, besläktade med gotikens ljusa rum och diafana, ljusgenomsläppande, väggpartier.

Domus ecclesiae är ett tidsdokument. Boken fångar upp de viktigaste liturgiska gestaltungsprinciperna för kyrkobyggnader i efterkrigstidens Europa. Den visar med talrika exempel hur begreppet helighet kunde manifesteras. Det är uppenbart att den också fick stor betydelse för diskus-

sioner kring kyrkorummets sakrala karaktär och för utformningen av det heliga rummet inom Svenska kyrkan. Det var naturligtvis inte så att denna kyrkorumsteologi och symbolik kring dess enskildheter följdes programmatiskt. Men den verkade inspirerande på ett antal personer som med olika utgångspunkter och uppgifter bidrog till att gestalta det sena 1900-talets kyrkorum.

Det fristående altaret, någon gång och i större katedraler som i egenskap av centralaltare, blev regel. Närhet mellan liturg och församling markerad genom friare placering av bänkpartier, den lilla predikstolen eller ambon, dopplatsens och dopfontens särskilda gestaltning, förgården eller kyrk-torget som samlingsplats och utgångspunkt för processioner och liturgisk aktion blev inslag som blev allt vanligare, kanske självklara.

Tre kyrkorum

Tre exempel från kyrkobyggnade inom Svenska kyrkan efter 1950 kan tjäna som exempel hur dessa nya liturgiska ideal förverkligades. Ett stort antal nya församlingskyrkor och distriktskyrkor har ritats och byggts efter 1950 bl.a. inom den s.k. småkyrkörörelsen.²² Betecknande för dessa är att kyrkorummet utgör en del av ett betydligt större komplex med samlingslokaler, rum för kyrkligt vardagsarbete, studieverksamhet och tjänsterum.

Inom Uppsala domkyrkoförsamling invigdes 1959 Almtunakyrkan, ritad av Peter Celsing (bild 3).²³ Slutna murade byggnadsblock omger en gård vars borte gräns utgörs av en mur, genombruten med plats för kyrkklockorna. I en av längorna finns kyrkorummet, rektangulärt med ett kortare sideskepp åt söder. Endast genom sideskeppets vägg faller ljuset, vilket gör att koret liksom rummets nedre parti ligger i dunkel. Altarväggen är sluten, dess enda utsmyckning är den målade altartavlan. De mörka murade väggpartierna framhäver den konsekventa och rätlinjiga inredningen i trä och de kraftfullt formade rundbågiga valven som löper parallellt genom rummet mot koret, där övergången till koret markeras av en kraftig, osmyckad träbjälke. Dopfonten fick sin särskilda placering vid sideskeppets östvägg.

22 För den tidiga perioden, se *Kyrkan bygger 1960* och *Kyrkan bygger vidare 1974 och 100 kyrkor på hundra år 1993*.

23 Ridderstedt 1998, s. 148–167.

Den konstnärliga ansatsen är tydlig och kommenterades tidigt av flera konstvetare som nyskapande och inspirerande.²⁴ Men i liturgiskt hänseende motsvarar byggnaden knappast de behov som ett förnyat kyrkoliv skulle ställa. Rummet är helt en riktningens kyrka men altaväggen stum. Koret är litet och bänkkvarteren blockartade och stelt likriktade, liturgiska rörelsemöjligheter begränsade. Ljusföringen var otillräcklig men har förstärkts. Rummet är kärvt asketiskt.

Nästan 30 år senare, 1987, invigdes S:t Pers kyrka (bild 4) inom samma domkyrkoförsamling och i ett angränsande distrikt.²⁵ Byggnaden är ritad av Kerstin Ferner vid Matell Arkitekter AB och har även den ett kyrkorum i kombination med lokaler för församlingens vardagsbruk. Rummet har dock en annan och öppnare karaktär än grannkyrkan. Planen är sexkantig med kortare korvägg och entrévägg. Den arkitektoniska lösningen är en kombination mellan ringens och riktningens principer för att anknyta till terminologin i *Domus ecclesiae*, den s.k. öppna ringen, med bänkpartierna halvcirkelformat grupperade kring koret. Riktningen är dock den dominerande principen, vägen leder konsekvent från ingången till det höga, ljusa koret, där smala sidofönster står för dolt ljusinsläpp. Altarprydnaden utgörs av en på väggen fäst triptyk med målad relief och däröver ett högt vitmålat kors med Kristi fem sår i rött glas mot den vita väggen. Dopfunten är placerad på södra sidan och väggen bakom är markerad med skulptur och guldmosaik. Rummet är utformat brett och enhetligt för att skapa möjligheter till liturgisk aktion, medan takzonen har en utformning som skall föra tankarna till en katedral med sidoskepp och högt mittskepp.

Till de senast tillkomna kyrkorna i det svenska beståndet hör Viksjö kyrka i Järfälla, ritad av Nyréns arkitektkontor och invigd 2005.²⁶ Vilka liturgiska och estetiska ideal kommer där till uttryck? Byggnadskroppen reser sig hög och vit och väggbeklädnaden påminner om den som är vanlig i New England-arkitektur, vilket ger ett lätt exotiskt intryck. Det är tydligt att den på ett varsamt sätt vill fånga uppmärksamheten. Ljus, rymd och närhet

24 T.ex. Teddy Brunius, Göran Lindahl, Anders Åman i samband med invigningen. En senare beskrivning av Almtunakyrkan har gjorts av Karlholm 1992, s. 226–236.

25 Brander Jonsson 1992, s. 298–312.

26 www.svenskakyrkan.se/viksjö15.1.2008. Kyrkobyggnaden är också presenterad i *Arkitektur* 1-2006, s. 70–74.

tycks dominera kyrkorummet. Det är långsträckt och har en mjukt konvex form. Väggarna är vita, med träkonstruktionen delvis synlig. Riktningens princip är övergiven, altaret är placerat längs långväggen, fritt stående. Bänkpartierna sluter sig halvcirkelformat kring altaret. Det höga rummet har stora ljusinsläpp genom ofärgat glas men också genom monokroma glasytor i gult, rött, blått och grönt under täta spröjsar i rutnätsmönster. Altarväggen öppnar sig mot omgivningen utanför genom ett liggande fönster, under det gula glasfältet. Intill altaret står predikstolen, tunn och svart som ett notställ. Församlingen ser altaret, ett bordsaltare i rödfärgat trä med stenskiva och litet målat krucifix i trä, mot bakgrund av den egna vardagsmiljön. Den öppna ringen bildar också här grundmodell för organisation av rummet, men ringen öppnar sig här inte i första hand mot den osynliga världen, utan samhället, mot busstorget, utanför kyrkobyggnaden. »Öppen kyrka» är enligt hemsidan byggnadens tema. Dopfunten finns även den vid långväggen och består av en glasskål på stenskiva som kröner ett fundament i trä målat som rinnande vatten. Kring dopfunten och bakom altaret finns flera gröna växter. Vatten och växande utgör viktiga inslag i rummet.

Det är lätt att se stora skillnader mellan kyrkan i Viksjö och den nästan hundra år äldre Engelbrektskyrkan. Den äldre kyrkobyggnadens sakrala karaktär bygger på stenens tyngd och kraft, på avskildhet och mystik, på hemlighetsfullt dunkel, ett överflöd av tecken och bilder med guldglimmande symboler. Kyrkorummet i Viksjö ger uttryck åt öppenhet och lättillgänglighet. Rummets modifierat rektangulära grundform är utnyttjad på bredden, inte olikt planen hos vissa typer av reformert bönsal. Det har ett minimum av bilder och symboler. I båda fallen är dock höjdverkan en viktig del av upplevelsen för besökaren, ett medel att uppnå en sakral dimension.

Katarina kyrka – omgestaltning med historiska och liturgiska perspektiv

I ett sammanhang där kyrkorummets utformning, symbolik och liturgiska funktion diskuteras är det rimligt att som exempel använda sig av nybyggnadsprojekt inom respektive period. Men det kan också vara intressant att kort stanna inför rekonstruktionen, återuppbyggnaden. Vilka problem ställs församling, arkitekt och byggföretag inför när det gäller å ena sidan

historisk trohet i förhållande till den ursprungliga byggnaden, å andra sidan uppgiften att åstadkomma ett liturgiskt meningsfullt och fungerande kyrkorum?

Då Katarina kyrka i Stockholm blivit lågornas rov i maj 1990 blev det snart tydligt att det fanns en stark och brett förankrad vilja att återuppbygga kyrkan. Ove Hidemark utsågs till huvudansvarig arkitekt och fullföljde projektet med avsikten att återställa byggnaden efter ursprungliga arkitektoniska, tekniska och hantverksmässiga principer.²⁷ Men kyrkans tidiga historia som arkitektoniskt rum är ovanligt komplex. Arkitekten Jean de la Vallée var påverkad av fransk-hugenotska gudstjänstrum och hade i sitt ursprungliga förslag 1656 framställt en centralkyrka, ett grekiskt kors med lika långa armar. Korsarmarna skulle möbleras med bänkkvarter, i den kupolkrönta korsmitten skulle altare och predikstol vara placerade. När byggnadsperioden närmade sig sitt slut, kring 1690, visade det sig att församlingen inte hade någon sympati för denna lösning, utan önskade se den östra korsarmen som kor. En konflikt följde och kungen tillkallades för synpunkter. Han stödde församlingens åsikt men menade att altare och predikstol måste placeras så att de blev fullt synliga från de tre övriga korsarmarna. Så blev det och kyrkorummet fick en konfessionell blandkaraktär: en ursprungligen kalvinistisk grundplan adapterades till ett lutherskt kyrkorum och inreddes med altare och predikstol inspirerade av romersk-katolsk barock (bild 5 och 6).²⁸

För Hidemark tedde det sig naturligt att aktualisera de la Vallées intentioner, men att ställa dem mot aktuella liturgiska önskemål, som ter sig mera differentierade än de som var angelägna för stormaktstidens församlingsbor:

Dagens liturgiska önskemål om ett altare, versus populum, dvs där prästen står bakom altaret, riktad mot församlingen gav motiv för att närma sig de la Vallées tankevärld, om än inte fullt ut. Altaret kunde få sin plats i korets västliga del och nå fram till mittkupolens kraftfält. Det innebar en större friyta i kyrkorummets mitt, omgärdad av kvadratiska, slutna bänkkvarter. Det senare för att förstärka fast-

²⁷ Hidemark, Berggren 1998, s. 4–11.

²⁸ Hamberg 2002, s. 197–203. Studien är en översättning av den ursprungliga *Tempelbygge för protestanter*, 1955.

heten i bänkkvarterens arkitektoniska ordning. Ett hav fyllt av lösa stolar skänker knappast känsla av stillhet och ro. I södra korsarmen tillskapades en yta för kyrkligt drama m m och i norra korsarmen har utrymme för meditation och sedermera en tänkt yta för tillbakablickar i kyrkans historia planerats.²⁹

Troheten mot byggnadens historia och den ursprungliga arkitektens idéer, möjligheten att skapa stillhet och ro för besökaren och lojalitet mot en av den liturgiska rörelsens huvudprinciper, fristående altare för *versus populum*-firande, dessutom lyhördhet för nya kyrkliga bruk, framstår som ledstjärnor i återuppbyggnadsprocessen. Den ingående redogörelse för detta arbete, som Hidemark lämnar i tidskriften *Arkitektur* 1998, har sällskap av artiklar som på olika sätt problematiserar det heliga rummet. Anders Åman reflekterar kring sockenkyrkorna och deras flerfaldiga betydelser. Han menar att de representerar omistliga vetenskapliga och estetiska värden, bland vilka självklart kan nämnas konst- och arkitekturhistoriska, kyrkohistoriska, kulturhistoriska och »värden för landskapet, värden för bygden och församlingen». Men, fortsätter Åman, här finns också ett andligt värde

som är svårdefinierat därför att det är ett värde för så många, inte bara för gudstjänstbesökare och bekännande kristna. Kyrkorna har i detta avseende ett långt större värde än vad företrädarna för Svenska kyrkan tills helt nyligen har haft klart för sig. Kyrkorna är – och det kan sägas utan all ironi – den svenska kyrkans bästa förkunnelse, en förkunnelse som når ut, ofta just därför att den inte är formulerad i ord.³⁰

Att finna formuleringar kring den sakrala dimensionen, kring det heliga rummet, kring andliga värden som egentligen inte låter sig uttryckas i ord, detta prövas och måste prövas gång på gång. Det är ett ämne som egentligen inte går att lägga åt sidan. En sådan ansats utgör den avslutande artikeln i sviten kring återuppbyggnadsprojektet Katarina kyrka, en essä om »Det andliga i arkitekturen». Utgångspunkten är bildkonstnären Vas-

29 Hidemark & Berggren 1998, s. 10–11.

30 Åman 1998, s. 22f. (20–23).

sily Kandinskys skrift »Om det andliga i konsten» från 1910 där temat är konsten som en möjlighet att uttrycka andlighet och profetisk kraft. I den tidiga modernismen var det framför allt ryska konstnärer som strävade i den riktningen. Mest kända är kanske Kasimir Malevitjs suprematistiska målningar,³¹ där såväl färg som form är reducerade till ett absolut minimum i konstnärens strävan att nå den absoluta bilden utan materiella bindningar, en ren andlighet. Kan arkitektur förstås på ett motsvarande sätt? frågar artikelförfattaren Katja Grillner. Beträktarens upplevelse och tolkning möjliggör enligt henne rummets andliga dimension:

I mötet mellan en specifik situation och en konkret materialitet tar föreställningsförmågan sin början. Och det är i våra föreställningar som den osynliga, eller den andliga, arkitekturen får sin form [...]. Arkitekturen uppstår så länge som dess materiella och symboliska form kan tjäna som modeller för reflektion kring verklighetens gåtfulla landskap. Arkitekturen ger inte i sig ifrån sig några definitiva svar.³²

Hur manifesteras (bäst) det heliga, Guds närvaro, i ett rum avsett för gudstjänstbruk? Med den frågan inleddes denna artikel och jag har velat visa med en rad exempel att det finns inget entydigt svar. Gestaltning och tolkning ser olika ut under olika epoker och är naturligtvis beroende av aktuella teologiska och estetiska strömningar. Här ligger det nära till hands att återknyta till arkitekturteoretikern Lefebvres tankar om det skapade, upplevda och levda rummet. Besökaren, gudstjänstfiraren, den bedjande människan, den som mottar sakramentet finner sig, med sina personliga förutsättningar, innesluten av ett rum som kan kännas igen, förstås och upplevas på ett motsvarande sätt även av andra, som just ett heligt rum.

Summary

The aim of this study is to discuss how the interior of the church building and its decoration in the 20th century was designed to express that a church is a sacred place, dedicated to the meeting between God and man. Church interiors dating from early to late 20th century are briefly analyzed, together

31 Suprematism: en konstriktning inom den abstrakta modernismen i 1910-talets Ryssland.

32 Grillner 1998, s. 27 (24–27).

with statements from architects and people occupied with questions about the sacred dimensions of art and architecture. A common view is that the 19th century was a period of negligence concerning aesthetic church matters and to some degree this is true. But as early as during the last part of the 19th century there was a aesthetic revival in the Church of Sweden, inspired from continental, mainly German Romantic piety and the new academic discipline of art history. It was a new interest in tradition, symbolic meaning and the aesthetic character of the church interior, combined with historic research and antiquarian ambitions.

The church building as a monument of the grace of God offered to all Swedes is the theme of the Engelbrekt's church in Stockholm of 1914. The architect Lars Israel Wahlman wanted a huge room with balanced forms, rhythmic light and color and a lot of signs and symbols signifying the main dogmas of the Christian faith and at the same time applying to the fantasy of the visitor. The choir must have the character of a sanctuary and the role of the sacraments should be underlined.

A church building is consecrated to be a special place, a meeting place between God and man. To use a notion from Michel Foucault it could be called a *heterotopy*, an existing place but with its own rules, different from the normal everyday places in human life. The ritual of the inauguration of a church is an important document of how this *heterotopy* is brought about. The church dedication ritual in the service-book *Den svenska handboken* from 1942, similar to the late 19th century one, underlines the holiness of God and the blessing moments of the consecration: »and may this temple be dedicated to the Lord, to his service and cult, blessed are these walls [...]». The latest Swedish consecration ritual dates from 1987. Underlined in that ritual are the liturgical movements, the procession from object to object and the consecration formula for each one.

After the continental devastation of the Second World War there was a need of many new church buildings and a renewed interest in the liturgical aspects of church architecture. This affected even the situation in Sweden and one important contribution to this movement is Axel Rappe's thesis *Domus ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur* (1962), dealing with fundamental aspects of church architecture looked upon from liturgical praxis, where liturgical participation of the parish and the possibility of

gathering around and close to the core actions, i.e. the sacraments, are stressed. Church buildings in Sweden in the decades from 1960 to 1990 can be compared to and interpreted according to the main aspects of the thesis, e.g. the Almtuna church (1959) and St Per's church (1987) in Uppsala. Around 2000 there was diminishing interest in liturgical and traditional matters, instead functional aspects on one hand and on the other the relation between everyday, weekday life of the parish members and the service were to be expressed. Viksjö church (2005) in the northern part of Stockholm may serve as an example of this tendency.

Bibliografi

- Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader på nådig befallning sammanfattade af Kongl. Öfverintendents-embetet*, 1887. Stockholm.
- Bexell, O., 1987, *Liturgins teologi hos U.L. Ullman*. Bibliotheca Theologiae Practicae 42, Diss. Uppsala.
- Brander Jonsson, H., 1992 »St: Pers kyrka», *Kyrkorna i Uppsala*. Upplands kyrkor. Nya serien. Första bandet. Red. A. Nilsén, s. 298–312.
- Brander Jonsson, H., 2000, »Svensk forskning kring kyrkorummets gestaltning och utsmyckning». *Forskning om gudstjänst, Tro & Tanke*:2, s. 11–24.
- Clark, K., 1928, *The Gothic Revival*. (många senare utgåvor).
- Eklund, J.A., 1910, »Stenkyrkan», *Vår Lösen*.
- Grandien, B., 1974, *Drömmen om medeltiden. Carl Georg Brunius som byggmästare och idéförmedlare*. Nordiska museets handlingar 82. Diss. Uppsala. Stockholm.
- Grillner, K., »Om det andliga i arkitekturen», *Arkitektur*, nr 5 s. 24–27.
- Hamberg, P. G., 2002, *Temples for protestants. Studies in the Architectural Milieu of the Early Reformed Church and of the Lutheran Church*. Gothenburg Studies of Art and Architecture. Ed. L. Johannesson. Göteborg.
- Hidemark, O., Berggren, K., 1998 »Katarina kyrka», *Arkitektur*, nr. 5 s. 4–11.
- Hirvi-Irjäs, M., 2007, *Den framställande gestalten. Om konstverkets presentation i den moderna konstupställningen*. Stockholm.
- Karlholm, D., 1992, »Almtunakyrkan», *Kyrkorna i Uppsala*. Upplands kyrkor. Nya serien. Första bandet. Red. A. Nilsén, s. 226–236.
- Kilström, B. I., 1994, *Engelbrektskyrkan*. 2:a uppl. Stockholm.
- Kyrkan bygger*, 1960. Kyrkfrämjandets serie, red. L. Ridderstedt. Stockholm.
- Kyrkan bygger vidare*, 1974. Kyrkfrämjandets serie, red. L. Ridderstedt. Stockholm.

- 100 kyrkor på hundra år, 1993. Kyrkfrämjandets serie, red. L. Ridderstedt. Stockholm.
- Kåring, G., 1992, *När medeltidens sol gått ned. Debatten om byggnadsvård i England, Frankrike och Tyskland 1815–1914*. KVHAA 38, Diss. Stockholm.
- Lindahl, G., 1955, *Högkyrkligt, lågkyrkligt, frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950*, Stockholm.
- Rappe, A., 1962, *Domus ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur*. Avhandling att framläggas vid 1962 års prästmöte med Strängnäs stifts prästerskap. Stockholm.
- Ridderstedt, L., 1998, *Adversus populum. Peter Celsings och Sigfrid Lewerentz sakralarkitektur*. Diss. Uppsala.
- Ullman, U.L., 1878, »Några ord om kyrkoprydnader». *Teologisk tidskrift* 18, s. 352–354.
- »Viksjo kyrka», 2006. *Arkitektur*, nr 1, s. 70–73.
- Wahlman, L. I., 1920, *Kyrkorummets andakt. Föredrag vid allmänna kyrkliga mötet 1920*. Stockholm.
- Wahlman, L. I., 1925, *Engelbrektskyrkan i ord och bild*. Stockholm.
- Weman, G., 2006, *Nutida gudstjänst och medeltida kyrkorum. Förhållandet mellan det sena 1900-talets liturgireform och det medeltida gudstjänstrummet i Svenska kyrkan*. Bibliotheca Theologiae Practicae 79. Diss. Uppsala. Skellefteå.
- Åman, A., 1998, »Allas våra sockenkyrkor», *Arkitektur*, nr 5, s. 20–23.
- Åmark, M., 1922, *Våra kyrkors helgd och vård*. SIKT 2. Stockholm.
- www.svenskakyrkan.se/viksjo 15.1.2008.

Det heligas plats i katolska kyrkorum i vår tids Sverige

BRITT-INGER JOHANSSON

Frank Burch Brown ställer i sin bok *Good Taste, Bad Taste, & Christian Taste* två viktiga frågor: »How is a sacred place *made*? And how is a place made *sacred*?»¹ Dessa frågor visar på en viktig distinktion. Frågan om hur en helig plats skapas kan besvaras genom en analys av dess gestaltning sett i relation till den trosutövning som äger rum där. Här avses den påverkan en plats har på människor som leder till en subjektiv emotionell upplevelse av helighet. Denna påverkan kan genereras, förstärkas och försvagas genom platsens fysiska utformning. Men den frågan är egentligen sekundär i förhållande till den andra som Brown ställer, som bäst besvaras utifrån en undersökning av trosföreställningar och riter. Den hänger samman med en primär förståelse av helighet som en egenskap hos någon/något, inneboende eller förlänad och som vanligtvis är en förutsättning för dess gestaltning. I ett kristet sammanhang är egentligen bara Gud helig. Alltså blir något heligt genom sin relation till Gud, vilket ofta markeras rituellt. Den primära definitionen av helighet handlar alltså om vem Gud är och hur Gud påverkar allt omkring sig,² medan den sekundära fokuserar människors grundläggande behov av att med sina sinnen erfara för att kunna förstå, relatera och bli engagerad i det heliga.

Helighet som begrepp

Att i en kort uppsats som denna diskutera de religionshistoriker, Rudolf Otto och Mircea Eliade, som mest sysslat med frågan om helighetsbegreppet och dess psykologiska och emotionella dimensioner skulle bli alltför omfattande. I stället tar jag en genväg och utgår från Owe Wikströms definition av helighet som en bestämd erfarenhet »av något som [människan]

¹ Brown 2000, s. 200.

² Geister 2007, s. 95–118.

uppfattar som okränkbart, hemlighetsfullt och kraftladdat».³ Detta kraftladdade *något* är (enligt katolsk tro) Gud som blivit människa. De föremål som finns i ett kyrkorum ska ha till uppgift att rikta tankarna mot Gud och bidrar därför till dess sakralisering. Eukaristin, dopet och ordet har i det här sammanhanget en särställning. Deras platser i rummet markeras med särskilda inredningsföremål som är, eller borde vara, formgivna med stor omsorg. Till eukaristin är rentav två objekt knutna, altare och tabernakel, vilket ger den en särprägel. Ett kyrkorum, som en av människor skapad miljö för mötet med det heliga, kan därmed på olika sätt fungera som ett gränssnitt mot Gud och evigheten.⁴ Men det finns olika sätt att utforma detta gränssnitt som vi snart ska se.

Ett globalt perspektiv

Inredningen av katolska kyrkor oavsett var i världen de finns påverkas både av globala föreskrifter och av lokala föreställningar. Generella anvisningar rörande liturgin och de föremål som är förknippade med den återfinns i olika officiella kyrkliga dokument. I vår samtid är det de riktlinjer som Andra vaticankonciliet angivit och som liturgikommissionen sedan utvecklat, framförallt i det romerska missalet, som är av övergripande betydelse för hur kyrkorummet kan disponeras.⁵

Även om de kyrkliga föreskrifterna ibland är rätt precisa innebär det inte att katolska kyrkor är direkta avspeglingar av texterna, för minst lika viktig är den visuella kultur i vilken kyrkobyggarna och kyrkoinredarna verkar. Detta tog konciliefäderna hänsyn till i §123 i *Sacrosanctum Concilium* där de fastslog att Kyrkan aldrig »betraktat någon stilart som sin egen utan har

3 Wikström 1997, s. 19.

4 I en uppsats av Weman och Johansson 2008 som är under utgivning i en konferenspublikation presenteras detta fenomenologiska perspektiv närmare.

5 De viktigaste texter som uppsatsen utgått från är *Sacrosanctum Concilium* 4 december 1963 i dess svenska översättning: »Konstitution om den heliga liturgin», *Katolsk dokumentation* 1-2 1987, s. 45-100, särsk. §123-128. Se också *Inter Oecumenici* 26 september 1964 och *Missale Romanum* som utkommit i tre upplagor efter Andra vaticankonciliet. Den senaste upplagan från 20 april 2000 har en utvidgad avdelning med riktlinjer, se § 288-318. I denna uppsats har den senaste godkända engelska översättningen *General Instruction of the Roman Missal* 2003 konsulterats som finns på liturgikommissionens hemsida. Andra officiella referenstexter finns samlade i *Chiesa e Arte* 2001.

alltefter folkens kynne och omständigheter samt de olika riternas behov tillåtit varje tidsskedes egna former». De territoriella biskopskonferenserna gavs dessutom enligt § 128 fullmakt »att anpassa allt till de lokala behoven och bruken», dock med vissa förbehåll. Förhållandet mellan föreskrift och gestaltning medger därför i praktiken ett stort tolkningsutrymme. De svenska katolska kyrkornas karaktär av heliga rum är alltså inte bara avhängig den ram av bestämmelser och trosföreställningar som är gemensam för den världsvida kyrkan utan också de gestaltningstraditioner som är knutna till den, liksom de som hör hemma i den svenska byggnadskulturen.

Den gemensamma liturgin har tack vare konciliet fått sin ställning förstärkt. I kyrkornas planlösning uttrycks det genom att nybyggen de senaste decennierna består av ett dominerande kyrkorum kompletterat med ett eller högst två sidokapell. De många separata helgonkapell med egna altaren som ansågs självklara i kyrkor byggda tidigare har alltså uttrangerats när nya kyrkor byggs. Det har lett till att koret blivit den huvudsakliga fokalpunkten i kyrkan, medan rumslig entydighet och överskådlighet ersatt tidigare rumslig mångtydighet och ambivalens. I stället för ett parallellt firande av flera mer eller mindre privata mässor vilar uppmärksamheten numera på församlingens gemensamma mässfirande både liturgiskt och rumsligt.

Det är inte bara rumbilden som förenklats under 1900-talets senare del. En successiv och påtaglig formreduktion i liturgi, arkitektonisk gestaltning och bildvärld har också genomförts. *Missale Romanum* uppmuntrar utsmyckning som bidrar till enkel värdighet i stället för ostentativ prakt.⁶ Den sammanfaller väl med arkitekten Mies van der Rohes modernistiska diktum: »Less is more».⁷ Fresker, oljemålningar, glasmålningar, reliefer och skulpturer är t.ex. inte längre självklara inslag. Det har inneburit ett gestaltningsmässigt brott med det förflutna, som lett till att de nya formerna inte har talat till alla. Under 1900-talets slut har därför ett motstånd mot modernismen vuxit fram vars företrädare hellre vill se en formmässig anknytning till äldre stilar i kyrklig arkitektur och bildkonst.⁸ För att knyta an till ett annat berömt diktum kan man säga att de ansluter sig till den

6 *General Instruction of the Roman Missal* 2003, kap. 5 § 292.

7 White 2003, s. 123–126.

8 Särskilt i USA pågår en het debatt. Några exempel på inlägg som kan nämnas är Schloeder 1998, Rose 2001 och DeSanctis 2002.

postmoderne arkitekturteoretikern Robert Venturi: »Less is a bore». Den diskussionen har främst ägnats den förlorade visuella kontinuiteten med äldre uttryck för katolicitet och vad det kan betyda för identiteten snarare än frågan om gestaltande av helighet.

Till skillnad från äldre tider då kyrkans estetik mer påverkade det sekulära samhällets än tvärtom, t.ex. används den gotiska spetsbågen först i katedralerna för att sedan tas upp i förnämre bostadshus, så har det sekulära samhällets konstnärliga och arkitektoniska ideal fått stort inflytande på den kyrkliga estetiken från 1900-talet och framåt. Att så är fallet är inte särskilt konstigt, det är en naturlig följd av att kyrkan framförallt i Europa förlorat sin hegemoniska ställning när samhället sekulariserats. Det är normalt att en starkare kultur påverkar en svagare – antingen i riktning mot ackommodation eller assimilering eller i riktning mot utpräglat särtänkande vilket antropologin visar. Andra vatikankonciliet fattade också beslutet att kyrkan där så är nödvändigt måste ackommodera för att varken assimileras eller landa i utanförskap. Den estetiska motståndsrörelse som nämndes ovan kan i det perspektivet ses som exempel på särtänkande, eftersom man med eftertryck säger sig vilja ha vad man uppfattar som en mer katolsk formvärld.

Domus Dei och domus ecclesiae – två omstridda begrepp

Rent konkret blir en katolsk kyrkobyggnad helig genom att både särskiljas från profana hus som ett *domus Dei*, en plats för Gudsmötet, och att användas som ett *domus ecclesiae* för liturgiskt bruk där Guds folk firar eukaristin i gemenskap. Eftersom eukaristifirandet hade blivit en präst-dominerad verksamhet ansågs det på 1900-talet nödvändigt att stimulera församlingens aktiva deltagande i mässan, vilket var skälet till att lyfta fram det förtydligande begreppet *domus ecclesiae*.⁹

Kyrkan uppfattad som ett *domus Dei* är central under tillkomstprocessen, från den rit som åtföljer läggandet av grundstenen till den som utförs vid ibruktagandet av den färdiga byggnaden. En kyrka upphör inte

⁹ För en kortfattad redogörelse över den s.k. liturgiska rörelsens historia i katolska kyrkan i kombination med en arkitekturhistorisk se Seasoltz 2005, s. 221–256, för en mer renodlad och längre se White 2003, s. 99–177.

att vara helig med mindre än att den rituellt avsakraliseras i samband med att man slutar fira mässa i den och tabernaklet töms. Helighet i det fallet är en egenskap som rituellt förlänas kyrkobyggnaden och som aldrig varit ifrågasatt på det sätt som den blev i reformatoriska samfund. Ur detta perspektiv råder med andra ord ingen skillnad mellan ett anspråkslöst kapell inrymt i en villa (bild 7), en inte ovanlig företeelse i Sverige, och en monumental klosterkyrka (bild 8). Båda är heliga i samma utsträckning. Genom det fortsatta mässfirandet i en kyrka i dess egenskap av att vara *domus ecclesiae* kan sedan heligheten som upplevelse förstärkas: »You cannot really build a sacred space. It becomes sacred over time – after years of celebrating Christian initiation, the Eucharist, weddings, funerals, confessions and healing.»¹⁰ Den pågående kollektiva bönen anses av många katoliker vara helgande i sig, man talar om ett inbett rum, där stämningen påverkas av sakrament och andakt på ett för människor uppfattbart sätt.

Strikt taget besvarar de två benämningarna ovan olika frågor: den första talar om *vad* en kyrka är (ett »Gudshus») och den andra *hur* den används (för liturgiskt firande). Trots det har begreppen kommit att uppfattas som delvis antagonistiska också i katolska kyrkan, där *domus Dei* betraktas som en konservativ föreställning och *domus ecclesiae* som en liberal. Som exempel på detta kan nämnas benediktinpatern och professorn i liturgi, R. Kevin Seasoltz OSB:

Before 1945, the concept of the church remained quite traditional; it was primarily the house of God, revealed above all at the altar and to some extent in the pulpit, rather than the house for God's people revealed in the celebrating assembly. It would be several decades before the primacy of the assembly in the design of church buildings would surface as the principal symbol in the edifice, a primacy that is still not always appreciated in the plans for both new and renovated churches.¹¹

Av citatet framgår att Seasoltz menar att det inte längre ska vara föreställningen om kyrkan som ett *domus Dei* som ska vara primär utan den om kyrkan som ett *domus ecclesiae* där kyrkobyggnadens form ska symbolisera den mässfirande församlingen. Det romerska missalet kan uppfattas så att

¹⁰ Reverend Richard S. Vosko citerad i Roberts & Daly 2004, s. 13.

¹¹ Seasoltz 2005, s. 243.

det stödjer en sådan uppfattning, för även om den kyrkliga hierarkien ska kunna avläsas måste byggnaden ändå tydligt uttrycka de troendes enhet och ge en bild av församlingen.¹²

Hur denna symbolik ska gestaltas formmässigt framgår inte av missalet, men att döma av moderna kyrkors utseende i många katolska länder uppfattas en centraliserad plan (rund, halvrund, kvadratisk etc) vara den mest lämpade formen. Centralformen i sig samlar på ett tydligt sätt alla deltagarna i en relativt obruten krets runt altaret i enlighet med missalets betonande av enhet. Vissa författare som den välkände liturgikern och forskaren James F. White menar till och med att den centraliserade planen är en optimal bild av *domus ecclesiae* som uttryck för Guds immanens (dvs den utgör en inkarnationsbild), medan en plan som har tydlig längdaxel (rektangulär) är en lika övertygande bild av *domus Dei* som accentuerar Guds transcendens.¹³ Men centralformen har kritiserats som alltför teaterbetonad, och det inte bara av konservativa katoliker.

I sin bok *The Spirit of the Liturgy* gör oss kardinal Ratzinger, numera påve Benedictus XVI, uppmärksamma på symbolers mångtydighet. Själva samlingen kring altaret i en tät cirkel, vilket av många ses som ett positivt betonande av församlingsgemenskapen, ser Ratzinger som en fara eftersom formen i sig är sluten och därför exkluderar de som befinner sig utanför kretsen:

The turning of the priest toward the people has turned the community into a self-enclosed circle. In its outward form, it no longer opens out on what lies ahead and above, but is closed in on itself.¹⁴

Enligt honom är det i stället när vi gemensamt vänder oss mot öster för tillbedjan som kyrkorummet öppnas mot världen omkring oss och mot kosmos.

Den symboliska innebörden av kyrkorummets plan och inredning är alltså inte självklart given utan det går att komma fram till diametralt motsatta sätt att uppfatta dess budskap som vi ser av Seasoltz, Whites och Ratzingers resonemang. Utifrån individuella och kollektiva tolkningsmöns-

¹² *General Instruction of the Roman Missal* 2003 kap. 5, § 294.

¹³ White 2003, s. 125.

¹⁴ Ratzinger 2000, s. 80.

ter och erfarenheter läser vi av kyrkorummet och vår förståelse är bunden till tid, plats och sammanhang.

Rumsformer i katolska kyrkor i Sverige

De svenska katolikerna har varit traditionalister när det gäller kyrkorummens form.¹⁵ Flertalet av de samtida katolska kyrkorna i Sverige är långkyrkor med rektangulär plan. Där står bänkar/stolar i två rader på var sida om en mittgång som traditionen bjuder och är vända mot kor och altare. Långkyrkorna är antingen hallkyrkor eller basilikor och har i allmänhet fullbrett kor. Som exempel kan nämnas S:t Josef Arbetaren i Luleå (bild 9), efter ritningar av Jan Höök, som stod klar 1997. I den här kyrkotypen fördelas prästerskap och församling rumsligt sett på var sida om altaret, vilket gör att samhörigheten dem emellan inte blir synlig på samma sätt som i centralkyrkor.

Ett försök att skapa tydligare gemenskapskänsla finns i S:t Thomas av Aquino i Lund, byggd 1986 och ritad av Lars Landin (bild 10). Kyrkan är en traditionell rektangulär basilika indelad i tre skepp. Den har markerad längdaxel till följd av mittskeppets klerestorieöverbyggnad. En förstagångsbesökare blir därför överraskad över att finna korplatån placerad mot ena långväggen, om än förskjuten mot ena kortändan. För att skapa plats för kommunikanter har en stor kvadratisk yta markerad av fyra kraftiga träpelare lämnats tom framför koret vilket skapar distans till mässdeltagarna. Här har arkitekterna försökt gestalta *domus ecclesiae*-tänkandet genom möbleringen. Församlingen sitter på tre sidor runt koret omväxlande på bänkar och kopplade stolar. Bredd- och längdförhållandena gör att de som sitter i långhusets bakre del befinner sig långt från händelsernas centrum. Eftersom golvet är i samma nivå skymms också sikten för dem som sitter längre bak av dem som sitter framför och i viss mån också av nämnda pelare. Eftersom sittplatserna är tätt ställda, sakristian ligger nära koret och gången mot altaret är kort blir inträdesprocessionen ett svårlost problem.

15 I Sverige finns idag 42 katolska församlingar med egna kyrkor, därtill ett växande antal kapellförsamlingar som ibland har egen lokal och ibland lånad. En kort redogörelse för Kyrkans sentida svenska historia har skrivits av Werner 2000, s. 60–78. Expansionen har varit mest omfattande under Hubertus Brandenburgs episkopat 1977–1998.

Ett av få exempel på katolska kyrkor i Sverige med äkta centralplan är S:t Paulus av Korset i Angered, byggd 1990 efter ritningar av Pierre der Hago-pian och Josef Bandi (bild 11). Kyrkan har ett rymligt, ljus solfjädersformat kyrkorum, inrett så att rummet saknar axialitet. Det stora koret markeras av en låg plåtå och ligger intill rummets huvudingång i det inre, medan ytterväggen omsluter sittplatserna. Bänkarna famnar koret i en svag kurvatur på det sluttande golvet. Kyrkorummet ger ett mer kontinentalt intryck än de föregående två och arkitekterna har uttryckligen sagt sig vilja knyta an till svensk byggnadstradition. Pierre Der Hagopian, som är armenier och född i Syrien, ville enligt egen utsago hellre gestalta en kyrka i samklang med internationella förebilder än med lokala svenska traditioner.

De allra flesta av de svenska katolska kyrkorna har dock till skillnad från S:t Paulus i Angered ritats av svenskfödda, ickekatolska arkitekter under ledning av byggnadskommittéer bestående av såväl präster som lekfolk. I samband med att jag utförde en fotodokumentation av katolska kyrkor i Sverige 2000–2001 brukade jag ställa frågan varför kyrkan ser ut som den gör och då blev svaret i allmänhet att man föredragit en konventionell planform, som de flesta anser vara representativ för kyrkor. Långkyrkor är också normen i andra svenska samfund ännu idag, vilket säkert spelat in som en omedveten förebild. Centralkyrkor i Sverige är sällsynta överlag trots tidiga försök att introducera dem, som t.ex. Rolf Berghs välkända runda studiokyrka av vilken ett exemplar faktiskt uppförts av den katolska församlingen i Linköping.

Utanför Sverige är det brukligt att arkitektfirmorna eller församlingarna anlitar en liturgisk konsult som rådgivare. Denna nya yrkeskår har uppstått efter Andra vaticankonciliet och skälet är osäkerhet hos de troende. Man föreställer sig att äldre kunskaper om liturgi och kyrkoformer inte längre är tillräckliga eller önskvärda. De liturgiska konsulterna har haft stort inflytande där de verkar och därför kan de ha betytt mycket för spridningen av centraliserade kyrkorum i andra länder.

Efter Andra vaticankonciliet har som bekant det vigda prästerskapets frände av mässa *versus populum* i stället för *ad orientem* blivit det brukliga. Detta gäller också i Sverige. Skälen till att *versus populum*-mässan så snabbt kom att anammas är främst två. Den kom att uppfattas som den ursprungliga fornkristna formen, som antogs ha blivit bortglömd, eller med

tilltagande klerikalisering ha blivit övergiven under medeltiden. Den uppfattas i allmänhet därtill som mindre hierarkisk, mer gemenskapsfrämjande och mer symboliskt passande som utpekare av Guds immanenta närvaro i världen genom Kristus. Mässan firad *ad orientem* var också associationsmässigt belastad genom att vara förknippad med den klerikalt präglade tridentinska mässan.

Sedan något decennium tillbaka har emellertid historikerna kunnat konstatera att tidigare slutsatser om den fornkristna kyrkans liturgi varit för kategoriska. Prästens orientering vid altaret var inte beroende av var församlingen befann sig utan styrdes sannolikt mer av var den symbolladdade östriktningen låg. Mot bakgrund av denna slutsats har kardinal Ratzinger kritiserat firandet av mässan *versus populum* både ur historisk och teologisk synvinkel. Han har påpekat att själva begreppet *versus populum* också har en stark klerikal betoning inbyggd i sig eftersom det utgår från prästen som person och inte från ett väderstreck knutet till Kristus återkomst.¹⁶

Altare, ambo och dopfunt

Altarets placering nära östväggen är symbolisk, eftersom Kristus på den yttersta dagen ska anlända från det väderstrecket. I katolskt perspektiv fungerar altaret som kyrkans egentliga axis mundi: »it brings heaven into the community assembled on earth, or rather it takes that community beyond itself into the communion of saints of all times and places».¹⁷ Altaret blir symbolen för Kristi reella närvaro i vinet och brödet under eukaristifirandet, liksom för samlandet av de heligas samfund bortom tid och rum, och ska därmed vara det katolska kyrkorummets samlande punkt. Av det skälet ska en nybyggd kyrka helst bara ha ett altare som tecken på att det endast finns en Frälsare och ett gemensamt eukaristifirande. Det ska företrädesvis vara gjort av natursten, murat eller i ett block, värdigt och enkelt utformat i enlighet med traditionen, såvida inte en kyrkas ekonomi förhindrar det eller det rör sig om en ickepermanent mässlokal. Enligt *Mis-*

¹⁶ Ratzinger 2000, s. 74–80. Han föreslår en kompromisslösning med en symbolisk orientering med ett kors mitt på altaret som alla kan vända sig mot i lika hög grad.

¹⁷ Ratzinger 2000, s. 70.

sale Romanum ska altaret också helst vara fristående för att möjliggöra firande av mässa *versus populum*.¹⁸

Svenska katolska församlingar har så långt möjligt efterlevt detta. Även om ekonomiska realiteter ibland gjort det omöjligt så har de allra flesta kyrkobyggnader altaren av sten. Ordets ökade betydelse markeras av föreskriften att det bara ska finnas en ambo eller läspulpet, inte två som i tidigkristna kyrkor, precis som det bara finns ett altare. Vidare ska den till sin utformning harmoniera med altaret och ha en prominent placering. I det konkreta kyrkorummet innebär det att ambon normalt står i koret tillsammans med altaret, men i framkanten av korplatan för att inte konkurrera med det. Ambon kan stå antingen till höger eller vänster om altaret sett från församlingen, mer vanlig är dock placeringen på högra sidan. Den kan vara av samma material som altaret, men är ofta av trä. För att visa på de stora kontraster som finns i Sverige i detta hänseende kan vi jämföra bilden av den enhetliga ensemblen i polerad röd granit i S:t Paulus i Angered (bild 11) med arrangemanget i S:t Eskil i Örebro (bild 12), där ambon består av en bastant talarstol av trä medan altaret är av vit marmor.

Dopets betydelse som gemensam liturgisk handling har också betonats mer i senare tid. Därmed uppfattas dopplatsen som en av de viktigaste inslagen i en kyrka. Dopfontens placering kan variera, men dopfonten ska enligt anvisningarna vara värdig, ha en permanent plats och inte flyttas runt. Föreskrifterna påpekar vikten av att den står väl synlig så att församlingsmedlemmarna kan se och delta aktivt i de dop som genomförs. Dopfontens placering innebär ofta en utsaga. Om inträdesaspekten setts som viktigast brukar dopfonten finnas vid ingången eller i ett separat baptisterium och om församlingens deltagande i dopakten anses mest väsentligt står den i eller strax intill koret, som i S:t Paulus av Korset i Angered (bild 11). Det är också den vanligaste placeringen. Men i en del kyrkor står den vid ingången, som i Kristi Moder i Umeå eller S:t Lars i Uppsala. Dopfonten är vanligen av sten kan läggas till.

En intressant utveckling utomlands är införandet av baptisterier med stora dopgravar som tillåter hel nedsänkning. Det senare har kommit att bli alltmer vanligt i dagens sekulariserade samhälle när neokatekumenatet lett till fler vuxendop. Införandet av dopgravar har dock sina belackare.

¹⁸ *General Instruction of the Roman Missal* 2003, kap. 5, § 299.

Den kritiske Michael S. Rose liknar dem till exempel vid jacuzzis och finner dem vare sig attraktiva eller tillräckligt katolska,¹⁹ medan James F. White i stället anser att de är av vital betydelse: »At stake is the signification of baptism as a meaningful act of beginning life as a Christian, not just a ceremony of Christian cuteness».²⁰ Dopgravar är inte heller bara en amerikansk företeelse under påverkan av baptisterna, utan de förekommer också i nya romerska kyrkor. I Sverige finns än så länge bara ett enda exempel på dopgrav och det är i den nya katolska kyrkan i Trelleborg.

Det är oftast församlingsekonomin och inte liturgiska övertåganden som avgör utformningen av altare, ambo och dopfont. I de flesta fall skulle man nog gärna vilja att de utförs så att de bildar en formmässig enhet, men oftast måste man prioritera. Det brukar leda till att i första hand altaret ges konstnärlig utformning och är i sten, i andra hand dopfonten och i tredje hand ambon.

Realpresensens betydelse

En katolsk kyrka är, till skillnad från en protestantisk, inte ett Gudshus i metaforisk bemärkelse utan ett högst konkret sådant, som en följd av Kristi realpresens i de reserverade hostior som förvaras i kyrkans tabernakel. Gud i gestalt av Kristus i sakramentet är alltså kontinuerligt närvarande i alla katolska kyrkor även efter mässans slut. Följdriktigt betraktas kyrkorummet som Guds vistelseort och är heligt också ur den synvinkeln. En katolik vet att Kristus är närvarande i hostian. Gud är därmed bokstavligt talat hemma när tabernakellampan lyser, här finns ingen distans. Med kardinal Ratzingers ord:

The church never becomes a lifeless space but is always filled with the presence of the Lord, which comes out of the celebration, leads us into it, and always makes us participants in the cosmic Eucharist. /.../ A church without the Eucharistic Presence is somehow dead, even when it invites people to pray. But a church in which the eternal light is burning before the tabernacle is always alive, is always something more than a building made of stones.²¹

19 Rose 2001, s. 106–107.

20 White 2002, s. 153.

21 Ratzinger 2000, s. 90.

Det eukaristiska sakramentet är därför den enskilt viktigaste faktorn som bidrar till att ge en praktiserande katolik upplevelsen av helighet, oavsett om det sker i eukaristifirandet eller i bön framför tabernaklet eller monst-ransen.²²

Före Andra vaticankonciliet hade tabernaklet sin plats på altaret, men vartefter den liturgiska tonvikten under 1900-talets lopp kom att läggas på aktivt eukaristifirande framför sakramental tillbedjan blev det tydligt att tabernakel och altare måste skiljas åt. Vid firandet av mässan ska det liturgiska skeendet stå i fokus liksom förvandlingen, inte det redan förvandlade. När *versus populum* infördes på bred front blev det en praktisk nödvändighet, eftersom tabernaklet annars skulle vara i vägen. Tabernaklet måste vara tillgängligt för enskild tillbedjan och kan placeras antingen separat i eget kapell eller i koret. För att altaret ska behålla sin roll som fokalpunkt under mässan bör tabernaklet placeras så att det inte drar uppmärksamheten till sig.

I många länder är det lika vanligt med ett särskilt sakramentskapell som det är att placera tabernaklet i koret. Ibland är det ordnat så att tabernaklet är tvåsidigt och både vetter mot koret och mot sakramentskapellet, två svenska exempel på det arrangemanget finns i Kristus Konungen i Göteborg och Karmelitorsystrarnas kapell i Glumslöv. I Sverige finns tabernaklet normalt i koret. Det kan vara inmurat i väggen, vilket är mest vanligt, eller vara fristående. Få äldre tabernakel blev kvar i bruk i svenska kyrkor, ett undantag är S:ta Eugenia i Stockholm där det pampiga ursprungliga tabernaklet från den gamla kyrkan inrymts. Estetiskt är det inte ovanligt att tabernaklet i modern tid är rätt modest utformat, men det finns undantag.

Den faktiska Gudsnärvaron i en katolsk kyrka påverkar den troendes hela beteende, vilket i sin tur förstärker upplevelsen av helighet för den enskilda personen. För att ickekatoliken ska förstå betydelsen av sakramentets ständiga närvaro rekommenderas ett studiebesök i en katolsk församling i samband med påskens liturgifirande. När tabernaklet töms på Skärtorsdagen påverkar det direkt församlingsmedlemmarnas sätt att uppträda i kyrkorummet. Det uppstår allmän förvirring och nedstämdhet, rummet blir ödsligt, eller som Ratzinger ovan uttrycker det, »dött».

En hostia kan på Skärtorsdagen placeras i ett repositionstabernakel i ett

22 Ratzinger 2000, s. 89.

annat rum där sakramental tillbedjan kan ske. Detta symboliserar vakandet i Getsemane. I S:t Lars församling i Uppsala har man de senaste åren använt förskolans lokal för detta ändamål. Fotografi har sina begränsningar och därför målas här mina intryck upp med ord i stället. När sakramentet förs dit sakraliseras tillfälligt det vardagliga rummet av dess närvaro. Människorna som går in i rummet beter sig inte längre som om de befann sig i en förskola utan som om de befann sig i kyrkorummet. Övertygelsen om Kristi reella närvaro är avgörande både för deras upplevelse och för deras sätt att föra sig. Det ena förstärker det andra. Upplevelsen av helighet och den därmed förknippade andaktsfulla stämningen förtätas också av förändringar i rummet.

Innertaketets normalhöjd och rummets anspråkslösa storlek skapar intimitet, viss trängsel och snävare fokusering. Möbleringen med stolar på var sida om en smal mittgång erinrar om ett traditionellt kyrkorum med dess bänkar och skapar en axialitet som pekar mot det tillfälliga tabernaklet, som ställs på ett bord nere vid ena kortändan vilket ger intryck av altare. Levande ljus i stakar placeras invid som enda belysning, medan golvet runt om uppställningen friläggs för den som vill tillbe på knä. Takljuset är släckt, utanför fönstren är det mörkt. Tystnad är anbefallen, de tillbedjande ser knappt varandra och blickarna riktas mot tabernaklet som tecknas i ljuset av vajande lågor. Det blir naturligt att vara stilla, att inte söka kontakt med andra. Det relativa mörkret gör att visuella distraktioner saknas, däremot blir man snart medveten om de andras andetag och knastret från vekarna. När sedan hostian på Påsknatten återvänder till det fasta tabernaklet i S:t Lars klingar det i klockor och det mörker som rått ersätts med strålande ljus från takkronorna. Kristus som världens ljus har återvänt.

Med dessa enkla medel förstärks de närvarandes helighetsupplevelse, dvs en känsla av stark vördnad infinner sig som består efter att man lämnat rummet. Det här är dock ett specialfall betingat av situationen. I de vanliga svenska kyrkorummen används normalt inte starka gestaltsmedel som är upplevelseinriktade.

Att gestalta helighet

Den amerikanske religionshistorikern John Renard har presenterat en metod för komparativa studier av religiös konst och arkitektur.²³ Han lyfter bland annat fram upplevelsefunktionen hos byggnader och deras förmåga att stimulera våra känslor genom sina formella karakteristika. För en arkitekturhistoriker är det inte överraskande att han nämner perceptuellt viktiga faktorer som »line, space, mass, surface, texture, volume, color, proportion, movement, rythm, light».²⁴ Renard postulerar ett antal *continuum* utifrån motsatspar som enligt honom tydliggör »the ways formal spatial qualities can elicit emotional responses intimately related to the experience of the Sacred».²⁵ Frågan är bara i vilken utsträckning reaktionerna är betingade av våra förväntningar och förutsättningar eller kan sägas vara kollektivt tillgängliga för oss som människor?

Både arkitekter och arkitekturhistoriker är dock ense om att det går att påverka människor genom en byggnads design, även om det finns få evidensbaserade undersökningar som förklarar hur det går till eller vad som sker. I sista numret av tidskriften *Illustrerad Vetenskap* för 2007 fanns emellertid en notis om en amerikansk studie där forskare tagit reda på hur avståndet mellan tak och golv påverkar människor. Resultatet blev att högre takhöjd leder till mer abstrakt och friare tänkande än lägre, som i stället snävar in tanken. Försökspersonernas reaktioner har lett till slutsatsen att rumsliga förhållanden, som de i undersökningen, aktiverar olika processer i hjärnan som styr ifall vi »tänker kreativt eller fokuserar på detaljerna.»²⁶

Under studiebesök i samtida kyrkor i Roms stift har jag kunnat iaktta en tydligare tendens att gestaltningsmässigt vilja påverka stämningsläget i kyrkorummet jämfört med vad som är brukligt i Sverige. Inte minst används ofta ljussättning, materialverkan och rumsproportionering som verktyg för att skapa ett dramatiskt intryck. Ljusspalter i taket eller i väggarna leder blicken mot altaret eller också används oxögon (runda fönster) ovan

23 Renard 1996, s. 100–123.

24 Renard 1996, s. 118. Jfr t.ex. kategorierna hos Arnheim 1977. Renards uppställning påminner också starkt om konsthistorikern Heinrich Wölfflins komparativa metod för bildanalys.

25 Renard 1996, s. 120.

26 *Illustrerad Vetenskap*, nr 18/2007, s. 26.

altaret för att skapa en dramatisk störtlur av ljus. Olika takhöjder skapar ofta kontraster mellan kor och församlingsdel. Antingen sitter församlingen höljd i dunkel i ett lågt långhus och blickar mot ett starkt upplyst kor eller också råder det omvända förhållandet, koret ligger försänkt i mystiskt dunkel i en intim absid med låg takhöjd medan långhuset är luftigt med högt i tak.

Svenska katolska kyrkorum är i stället enhetliga, enkla, ljusa, öppna, överskådliga och tydliga i former och inredning, vilket är att betrakta som ett lokalt särdrag som känns igen också i andra svenska samfunds kyrkor. Även om de svenska katolska kyrkorna är inredda i Andra vaticankonciliet reformativa anda har de stark anknytning till regional tradition och kan därmed sägas vara inkulturerade i den svenska kontexten. Att ta hänsyn till det etniskt mångkulturella hade knappast varit görligt eftersom spridningen i varje enskild församling är så pass stor att 'det svenska' tenderar att bli den minsta gemensamma nämnaren. För att knyta an till den inledande frågeställningen om »making sacred space» i förhållande till »making space sacred», så förefaller svenska katolska församlingar ha varit mindre intresserade av det förra och mer av det senare. De svenska kyrkorumen synliggör helighet genom att betona de inredningsdetaljer som förknippas med sakramenten, som altaret, tabernaklet, ambon och dopfunten snarare än att försöka gestalta det genom dramatiska arkitektoniska medel.

Summary

In *Good Taste, Bad Taste & Christian Taste*, the author Frank Burch Brown poses two questions relevant to my essay: »How is a sacred place *made*? And how is a place made *sacred*?» According to Christian doctrine, a place is *made* sacred through its relationship with God, a circumstance, which is ritually marked in the Catholic Church. The other question on how a place is made *sacred* focuses the basic need of human beings to experience sacred objects and buildings with their senses in order to be able to understand, relate and engage. The Catholic Church has always relied on objects with specific liturgical functions to convey a sense of sacredness, and in many countries the designers of church buildings also use various architectonic means to create a sense of wonder in the beholder.

Specific areas are reserved for the Eucharist, the Baptism, and the Teach-

ing in a church, and special furnishings are provided for them. In a Catholic church there are even two pieces of furnishings connected with the Eucharist, the altar and the tabernacle, signalling its pre-eminence. The tabernacle plays an important role in sanctifying the church interior as the site where Christ is truly present in the Host. When the lamp is lit, God is to a Catholic literally at home. These special places and furnishings thus play an important role as interfaces between God and humanity.

The interior design of a Catholic church is influenced both by global liturgical tradition and local visual culture. The decrees of the Second Vatican Council and the *Roman Missal* are important, but Catholic churches are not textual mirrors. Local design tradition is of equal importance, which the *Sacrosanctum Concilium* recognizes. Thus, the character of Catholic churches in Sweden are not only dependent on the general written directives of the world wide Church, but also on the tradition of Swedish architecture and design.

Despite having members from all parts of the world (native Swedes are in minority), Swedish Catholic churches show a high level of visual inculturation. A rectangular space with a wide and high nave, is the most common shape. The space is simple, well-lit, open, and uniform, and easily encompassed by the eye. The furnishings are likewise simple in form. These traits are common to other denominations as well, as eg. the Lutheran Church of Sweden. The photos of church interiors in this essay show this clearly. As places, the furnishings associated with the sacraments and their emphasis are the main means by which an impression of sacredness is given, rather than through dramatic architectural design efforts.

Käll- och litteraturförteckning

Arnheim, R., 1977, *The Dynamics of Architectural Form*. Berkeley.

Brown, F., Burch 2000, *Good Taste, Bad Taste, & Christian Taste*. Oxford.

Chiesa e Arte. Documenti della Chiesa testî canonici e commenti, 2001. Ed. Grasso, G., Milano.

DeSanctis, M. E., 2002, *Building From Belief. Advance, Retreat, and Compromise in the Remaking of Catholic Church Architecture* Collegeville.

Geister, P., 2007, »Gud«, i Martinson, M., Sigurdson, O. och Svenungsson, J., *Systematisk teologi, en introduktion*. Stockholm.

General Instruction of the Roman Missal 2003 (<http://www.vatican.va>)

Illustrerad Vetenskap, nr 18/2007

Inter Oecumenici 26 september 1964

Kieckhefer, R., 2004, *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. Oxford.

»Konstitution om den heliga liturgin», *Katolsk dokumentation* 1–2. 1987. *Andra vatikankonciliet och det kristna livets källor. Uppenbarelsen. Liturgin*. Uppsala.

Ratzinger, J., 2000, *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco.

Renard, J., 1996, »A Method for Comparative Studies in Religious Visual Arts: Approaching Architecture», *Religion and the Arts*. Fall.

Roberts, N. W. & Daly, L. A., 2004 *Building Type Basics for Places of Worship*. Hoboken.

Rose, M. S., 2001, *Ugly as Sin. Why They Changed Our Churches from Sacred Places to Meeting Spaces – and How We Can Change Them Back Again*. Manchester.

Schloeder, S. J., 1998, *Architecture in Communion. Implementing the Second Vatican Council through Liturgy and Architecture*. San Francisco.

Seasoltz, K. R., 2005 *A Sense of the Sacred: Theological Foundations of Christian Architecture and Art*. New York.

Weman, G. och Johansson, B-I., 2008 (under utgivning), »Helighet och kyrkorum», *Kyrkorum och gudstjänst*. Växjö.

White, J. F., 2003, *Roman Catholic Worship. Trent to Today*. Second Edition. Collegeville.

Wikström, O., 1997, *Om heligheten. Religionspsykologiska perspektiv*. Stockholm.

Rum för möten med Jesus och för församlingsgemenskap i frikyrklig tradition

Historiska och teologiska perspektiv på de frikyrkliga gudstjänstrummens annanhet

SUNE FAHLGREN

Endast undantagsvis går någon in i ett frikyrkligt gudstjänstrum och sätter sig där om det inte pågår någon form av sammankomst. Och skulle någon vilja göra ett enskilt besök för stillhet och eftertanke är det dessutom mycket troligt att ytterdörren är låst. Det vi här kallar »heliga rum» är nämligen i frikyrkorna inte öppna för drop in-besök på det självklara sätt som kyrkor i andra kristna traditioner är det.¹ Frågan är också om det är praktiskt möjligt.

När medlemmar i en frikyrklig församling söker en speciell plats för enskild andakt går de i regel inte till sin församlings kyrka, utan de går ut i naturen² eller kanske in i ett kyrkorum i Svenska kyrkan. Det är dessutom mycket vanligt att frikyrkliga vill använda Svenska kyrkans gudstjänstrum när det blir fråga om vigsel- eller begravningsgudstjänster. Kanske för att de rummen är mer sakrala, skönare, har anknytning till hembygden eller något annat.

Sådana iakttagelser väcker frågor om hur man inom de olika frikyrkliga

1 Genom impulser från Tyskland är det numera vanligt i Skandinavien att de lutherska folkkyrkorna hålls öppna sommartid för enskilda besök och att detta också annonseras som »vägkyrka» eller »sommarkyrka». Cirka 350 kyrkor inom Svenska kyrkan var vägkyrkor i Sverige 2007, och de var bemannade med värdar. Inom de frikyrkliga samfunden är de så kallade sommargårdarna något motsvarande, men där utgör nog naturen det primära sakrala rummet. Även andra tider på året håller många församlingar inom Svensk kyrkan öppet dagtid för »enskild andakt». För detta har det tillkommit bokbord, ljusbärare och i flera fall en ljuslåga på altaret.

2 Om naturromantik, se Daun 1989. Flera frikyrkoledare har betonat gudsmötet i naturen, t.ex. Lewi Pethrus. Se Pethrus 1953, s. 25 ff.

samfunden ser på sina cirka fyra tusen gudstjänstrum³ och vari dessa synsätt botten. I vilken mening är dessa rum för gudstjänst heliga? Vad är absolut orörbart? Vilka gränser sätter en frikyrklig församling mellan sitt eget rum och omvärldens? Vad är tillåtet och vad är förbjudet i dessa rum? Hur uttrycker man sitt avskilda rums kvalitet och suveränitet? Vilka skillnader i synsätt på »det heliga rummet» finns det inom den frikyrkliga »familjen» – till exempel utifrån skillnader i församlingssyn/kyrkosyn?

För att kunna besvara sådana frågor behöver jag relevanta fakta och tolkningsnycklar. I första delen av artikeln ska jag därför söka efter teoretiska redskap och bakgrundskunskap för min analys av nutida frikyrkorum i artikelns andra del. Utifrån inriktningen på min forskning⁴ har jag valt att använda tolkningsnycklar som är konstruerade utifrån historiska/sociala förutsättningar och centrala teologiska motiv – företrädesvis sådana som har referens till olika former av kristen gemenskap (lat. *ecclesia*), alltså ecklesiologiska övertygelser.

Men allra först vill jag genom ett citat ur en nyskriven roman belysa frågan om frikyrkorummens paradoxala strukturer, gestalter och normer,⁵ och hur denna kvalitet befinner sig i ett spänningsfält mellan historia och nutid, mellan nedärvd, kollektiv medvetenhet och nya tiders strömningar och ideal.

Guds hus som blev Bygdens hus

Det belysande exemplet har jag hämtat ur Torgny Lindgrens roman *Norrlands Akvavit* (2007). Romanen skildrar vad som händer när den äldre Olof Helmersson återvänder till det inre av Västerbotten. Där hade han en gång varit verksam som predikant och upplevt märkliga andliga genom-brott. Centrum för dessa väckelser var det så kallade bönhuset i Nedre Avabäck. På den tiden behövdes ingen skylt som angav vad för slags hus

3 Siffran är uppskattad utifrån uppgifter om antalet församlingar, inkl föreningar inom EFS – även om EFS numera är en självständig organisation inom Svenska kyrkan (historiskt sett har flertalet gudstjänstrum inom EFS rötter i den svenska folkväckelsen). Inom Svenska kyrkan finns det cirka 3 700 kyrkorum.

4 Fahlgren 2006, s. 403.

5 Termerna »struktur, gestalt och normer» har jag hämtat från Eliade 1968. Han menar att när man förvandlar en plats från »kaos till kosmos» är det skapelseakt. Man ger platsen »struktur», »gestalt» och »normer», s. 20ff.

det var. Folket i bygden hade lärt sig skillnaden mellan Kyrka och Konsum, de kunde urskilja ett rum som för vissa är heligt.

Nu finner Helmersson en skylt på det gamla bönhuset som anger att det är »Bygdens hus». Han får hjälp av vaktmästaren Ivar att återse huset. Utvändigt är allt sig likt – fasaden, de spetsbågade fönstren, trappan, rabatten med bondpioner. Även den rymliga tamburen är sig lik.

Men inne i salen, själva kyrkorummet, där var allt förvandlat.

De förtitvå bänkarna med svängda ryggstöd var borta, likaså sångarnas estrad. Och fondens jättelika oljemålning av Jesus i Getsemane, den med klipporna som hade dolt Judas och de romerska soldaterna.

/.../

Längst framme, där ateniennen för offergåvorna hade stått, fanns nu ett kvadratisk bord med grön filtklädd skiva.

Vintertid brukar vi träffas här och spela poker, sade Ivar. Om söndagarna.⁶

Det hus som en gång byggts och drivits av en kristen församling på orten kunde nu fungera som Bygdens hus genom att Glesbygdverket gav pengar till uppvärmning och underhåll.

Enligt romanens skildring hade bönhuset formellt »avkristnats» av en ung pastor som kommit på besök från kusten och hållit ett möte då husets ursprungliga syfte hade avslutats.⁷ Akten var en pendang till den invigningsakt som hade hållits när huset togs i bruk. Rummet var avskilt, helgat. Nu hade det alltså desakraliserats.

Händelsen är inte unik. De senaste femtio åren har åtskilliga gudstjänstrum från folkväckelsernas dagar tagits ur bruk, framför allt i områden som avbefolkats. Under samma tidsrymd har även ovanligt många nya frikyrkobyggnader uppförts, inte minst i städernas centrum och i nya stadsdelar. Enbart under åren 1950–1963 byggdes exempelvis inom Svenska Missionsförbundet 114 nya kyrkor och 480 restaureringar genomfördes.⁸

6 Lindgren 2007, s. 44.

7 Ordningar för »Gudstjänst när kyrkorum tas ur bruk» finns i de nyare frikyrkliga handböckerna.

8 *När kyrka skall byggas* 1963, s. 1–2. Se även Wennås 2004.

Och under 1980-talet redovisade *Pingströrelsens årsbok* totalt 138 större byggnationer.⁹

Torgny Lindgrens roman innehåller några förklaringar till nedläggningarna av väckelsens heliga rum. Utöver avbefolkning av landsbygden lyfter han särskilt fram sekulariseringen, pluralismen och en ny världsbild. Mer intressant i det här sammanhanget är hur Lindgren beskriver det frikyrkliga rummets kvalitet och vad som gör att det inte utan vidare kan bli pokerlokal, bostad eller rivningsobjekt – även om religionens ställning förändrats i samhället. Han knyter denna suveränitet till gemensamma handlingar inom frikyrkorörelsen, det jag i min forskning kallat *ecklesiala baspraktiker*.¹⁰ Musikföreningarnas sång, insamlingarna av pengar till mission, fokuseringen på Jesus i förkunnelse och konst, hörandet av Ordet – samt andra praktiker – har gjort rummet olikt andra rum som finns i samhället. Och specifika föremål har blivit något »orörbart», till exempel talarstolen, bordet för missionssparbössorna och fondväggens tavla med bibliska motiv eller kors. När rummen avkristnas tar man med sig dessa föremål och låter dem komma till något lämpligt bruk.

Kanske kan Torgny Lindgrens skildring av frikyrkorummets nära koppling till praxis utgöra en förklaring till varför man vanligtvis inte går in i ett frikyrkligt rum om det inte pågår något därinne. Det är framför allt det som händer i rummet – de ecklesiala baspraktikerna – som är det speciella och ger rummet dess särskilda karaktär och som ger folk anledning att gå dit. Övertygelsen hos de frikyrkliga är att i dessa rum kan livsavgörande möten ske med *Den helige*. Här samlas också de som erfarit *Den helige* till »hjärtats tro» och omvändelse – alltså »*de heliga*». Därmed är rummets annanhet¹¹ inte primärt knutet till förekomsten av »*det heliga*», *res*

9 *Pingströrelsens årsbok* 1981–1990. Jfr siffrorna för 1990-talet och tolkningen av den omfattande byggverksamheten i Waern & Wahlström 2007, bd 1, s. 319. Om intresset för estetik vid byggandet av nya pingstkyrkor, se Waern & Wahlström 2007, bd 2, s. 372.

10 Med det menar jag att de är handlingar som fungerar som en genetisk kod som reproducerar det vi kallar kyrka/församling (*ecclesia*). Dessa handlingar är baspraktiker därför att de beskriver kyrkan/församlingen som helhet och de har en identitetsskapande funktion. Se vidare Fahlgren 2006, s. 38–47.

11 Begreppet anknyter till kvalitativa studier av »den Andre» och »annanhet» (*otherness*) utifrån Michel Foucaults teoribildning kring marginaliserade subjekt, se Foucault 1977; Foucault 1978.

sacra (till exempel altaret eller en religiös bild) utan till det gudomliga som händer i rummet och till de troende som samlas där. Detta behöver dock inte utesluta att det hos frikyrkliga även kan finnas en allmän känsla av att enkla frikyrkliga gudstjänstrum i sig är heligt och högtidligt.

Torgny Lindgrens iakttagelser och resonemang är intressanta och värda att pröva i analyser av även andra frikyrkliga rum än bönhuset/bygdens hus i Nedre Avabäck. Som vi ska se finns det inte så många vetenskapliga studier av frikyrkligheten och dess avskilda rum. Vi rör oss på i stort sett outforskade områden. Lindgrens och andras reflektioner kan kanske ge upphov till framväxten av ny kunskap.

Forskningsläget kring frikyrkorna och deras heliga rum

Det övergripande perspektivet »frikyrklig» kan lätt dölja den mångfald som dessa trossamfund representerar – också i synen på heliga rum. Historiskt sett kan man dela in de äldre frikyrkliga samfunden i Sverige i två kategorier. Den ena har inhemska rötter, främst i den så kallade nyevangeliska väckelsen på 1800-talet, och den andra har en helt avgörande internationell bakgrund. Samfunden i den senare kategorin hade i regel en utvecklad konfessionell identitet när de kom till Sverige, exempelvis baptismen och metodismen, medan samfunden med inomsvenskkyrklig bakgrund ända in i vår tid har brottas med församlingsfrågan och sin kyrkliga identitet. Det var också rörelser inom den kategorin som byggde otaliga bönhus av den typ som Torgny Lindgren skildrar i sin roman. Som vi ska se fick de avskilda rummen inom den »internationella» kategorin en delvis annan prägel, liksom rummen i kyrkosamfund med inhemska rötter också efterhand påverkades av impulser utifrån och förändrades.¹²

En del forskning har utförts kring de frikyrkliga samfundens uppkomst och utveckling, men som sagt finns det fortfarande stora kunskapsluckor, till exempel kring de frikyrkliga samfundens kyrkobyggnader och kyrkorum.¹³

¹² Holmblad 2002, s. 82–109. Se även Lindberg 1993 för historien om den reformerta influensen i Svenska Missionsförbundet.

¹³ För forskningsläget kring den frikyrkliga byggnadsverksamheten, se Holmblad 2002, s. 13–17. Dessutom skriver Olof Wennås på en doktorsavhandling om svensk kyrkoarkitektur efter 1945 (Göteborgs universitet).

En intressant utgångspunkt för en sådan omfattande forskning kunde vara de studier som nyligen gjorts kring de frikyrkliga samfundens identitet och som visar på en växelverkan mellan självförståelse och praxis.¹⁴ Kyrkobyggnader och kyrkorum hör till kyrkans självförverkligande.¹⁵

I det material jag funnit under förberedelsearbetet för denna artikel är det få studier som uppmärksammar förhållandet mellan församlingssyn (ecklesiologi) och kyrkobyggnad/kyrkorum. Undantagen är till exempel Sven-Erik Brodds artikel »Hörsal och mötesplats. Om bönhusets sociologi och teologi» som tecknar utvecklingen från bönhus till kyrka,¹⁶ samt Magnus Wahlströms examensuppsats »Baptistisk tro tar form. Blacksta baptistkapell som kyrkovetenskapligt material».¹⁷

En översikt med referens till Svenska kyrkan

Utifrån min kännedom om frikyrklig historia har jag inledningsvis försökt att urskilja några sorters gudstjänstrum, även om skillnaderna inte alltid är så tydliga. Det förekommer även många blandformer. Som jämförelsepunkt har jag valt Svenska kyrkan. Översikten är avgränsad så till vida att jag inte tagit med de avskilda rum som finns i tält, lador, läger/sommargårdar och andra enkla byggnader för konferenser, möten, andakter och andra sammankomster inom frikyrkosamfunden.¹⁸

En betydande del av de rum som på 1850-talet och framåt byggdes i den inomkyrkliga väckelsen var och förblev *komplement* till Svenska kyrkans gudstjänstrum. Dessa enkla och konstlösa rum gestaltade en pietistisk teologi om den lilla väckta församlingen (*ecclesiola*) och »hjärtats tro». Inom Evangeliska fosterlandsstiftelsen (EFS) finns det i nutid cirka två hundra rum av den komplementära typen kvar.

14 Andreasson 2002; Josefsson 2005; Fahlgren 2006; Bardh 2008.

15 Senn 2001. Se även Onerup 2006 som tolkar kyrkorummet utifrån kyrkans teologi om tiden.

16 Brodd 2001.

17 Wahlström 2001.

18 Den här avgränsningen är ett problem ur innehållslig aspekt, även om den är nödvändig för att hålla artikeln inom stipulerat omfång. Tälten, ladorna och andra enkla gudstjänstrum har ett pilgrimsmotiv som i vissa tider varit framträdande i frikyrklig spiritualitet. Bakgrunden finns också i rådande kulturströmningar, till exempel romantiken. Se Fahlgren 2006, s. 173.

Andra rum byggdes och användes i början som ett komplement till Svenska kyrkan men blev så småningom platsen för en församlings gudstjänstliv, alltså ett *alternativ* till Svenska kyrkans gudstjänstrum. Förändringen av rummets betydelse hängde samman med att föreningen som en gång byggde huset blivit nattvardsförening eller församling (*ecclesiola* blev *ecclesia*). Vi skulle därför kunna säga att hörsalen även blev församlingssal där nattvard firades. Gudstjänstrum som speglar den förändringen finns det gott om inom Svenska Alliansmissionen, Svenska Missionskyrkan och inom den del av EFS som i hög grad utgörs av självständiga församlingar. År 1900 hade exempelvis församlingarna inom Svenska Missionsförbundet i Gävle-Daladistriktet byggt cirka 125 alternativa rum för »den nytestamentliga församlingen» (och de saknade en exteriör som påminde om kyrkor).¹⁹

En tredje typ rum byggdes för att vara *frikyrkliga* församlingsrum. De byggdes av baptistförsamlingar, metodistförsamlingar, pingstförsamlingar och andra församlingar med en given internationell, konfessionell identitet. Arkitekturen och funktionen i dessa gudstjänstrum var präglade av den egna konfessionens ideal och praxis (till exempel var Spurgeons »tabernakel» i London förebild för flera baptistiska rum i Sverige och metodisternas mer kyrkoliknande byggnader i England blev modell för metodistkapellen i Sverige).²⁰ Men de frikyrkliga församlingsrummen anknöt också till stilen på den svenska folkväckelsens hörsalar och till de medeltida kyrkorum i Svenska kyrkan som vitkalkats och gjorts om till hörsalar.²¹ Historiskt sett har de frikyrkliga församlingsrummen gestaltat en puritansk/reformert teologi som framhåller en motsatsställning mellan »andligt» och »världligt». Kristi kropp låter sig därför inte fångas av det materiella, det som tillhör världen. Rummen är endast lokaler.

Under senare delen av 1900-talen har de frikyrkliga församlingsrummen

19 Holmblad 2002, s. 178. De kyrkobyggnader som de svenska frikyrkomissionärerna byggde i Afrika och på andra håll i världen liknande dock mer sockenkyrkan än bönhuset. Frågeställningen uppmärksammas bl.a. i Bohman 1983 och Wennås 2004, s. 89–91.

20 Holmblad 2002, s. 43–46, 234–241.

21 Lindahl 1955. Nyklassicism och senempire var ideal som på 1800-talet präglade kyrkorum inom Svenska kyrkan. Det tog sig bl.a. uttryck i predikstolar placerade över små altaren och läktare. Nya kyrkorum fick formen av en rektangulär åhörarsal.

på många håll genomgått en påtaglig *ekumenisk* förändring och fått en signifikant territoriell anknytning. De avskilda rummen har getts former och symboler som ingår i den stora kristna traditionen. Arkitekturen i denna fjärde typ har framträdande allmänkyrkliga drag. Man finner numera även ikoner i en del frikyrkliga rum och ljusbärare för enskild andakt. Och kyrkans namn och funktioner anknyter till fler som bor i dess närhet än bara medlemmarna i den egna församlingen.

Några frikyrkliga församlingar har nyligen byggt nya kyrkorum som inte står i den stora kristna traditionen utan är »allaktivitetsrum», och dessutom har namnet på byggnaden fått lokal förankring.²² Därmed är vi inne på frågan om vilka ord som frikyrkliga samfund har använt och använder om sina utsparade rum. Men innan vi ser närmare på det bör vi notera den fråga som namnen i sig och namnförändringarna på senare tid väcker: Tillhör gudstjänstrummet de som byggt det för sina egna religiösa praktiker eller tillhör det hela samhället? Är det till för omvärlden och hur märks det i så fall – utöver ett namn med lokal anknytning?

Bönehus, kapell, Betesda och andra namn

Nomenklaturen kring frikyrkornas hus och gudstjänstrum vore i sig värd en studie.²³ Grundorsaken till att man utvecklat en så omfattande begreppsapparat beror på att frikyrkorna växte fram när det svenska enhetssamhället upplöstes under 1800-talets senare del. Det gängse begreppet »kyrka» stod då för statskyrkan och dess monopol på »rätt» kristen gudstjänst, laglig kristen gemenskap och »riktiga» rum för gudstjänst. Därför tog det tid innan de traditionella begreppen kyrka och kyrkorum mer allmänt började användas om de hus och rum som väckelserörelserna och de frikyrkliga samfundet byggde. I städer och på större orter började ändå begreppet kyrka att tidigt brukas om frikyrkohus som var stora, hade torn eller annan arkitektur som var kyrkoliknande.

Här avgränsar jag mig till att försöka fånga några utvecklingslinjer när

22 T.ex. Nimbuskyrkan på Öckerö, SMK (www.nimbuskyrkan.com), Kungsportskyrkan i Husqvarna, EFK (www.kungsporten.com) och den nya kyrkan i Åbytorp som presenteras nedan.

23 Se t.ex. studien av de svenska pingstförsamlingarnas namn i Alvarsson 2007, s. 137–153.

det gäller det frikyrkliga språkbruket för sina helgade rum. Grundorden var från början de alldagliga »hus», »sal», »lokal» – till exempel bönhus, stora salen, möteslokal. Folkväckelsen hade ju i många fall börjat genom möten i hemmen, så kallade konventiklar, även om de då inte var tillåtna.²⁴ De andliga erfarenheterna gjordes alltså i vardagsmiljöer, men teologiskt sett drevs inte väckelsen av teologin om inkarnationen, Guds människoblivande. Enligt väckelsens pietistiska teologi var kristen tro *hjärtats* religion, och detta var det främsta skälet till att man inte knöt Gud till någon särskild lokal och därför kunde samlas i hemmen. Institutionella rum med sakrala utsmyckningar och symboler ansågs till och med kunna hindra människor från att möta Gud. Inte heller ansågs sakrament nödvändiga för tron.²⁵ Alltså var det inte enbart »en praktisk fråga» att väckelserörelserna byggde bönehus och hur rummen formades.²⁶ Det var trosövertygelser som tog gestalt.

Tidigt började också bibliska namn att knytas till dessa byggnader, och de fick då skyltar. Senare blev de bibliska namnen legio i den del av frikyrkligheten som har internationella rötter. En typ av sådana namn härrör från gudsfolkets ökenvandring och historia i Israel. Det var platser där Gud uppenbarat sig (till exempel Elim, Betel, Gilead och Sion). En annan typ var orter i Nya testamentet, där något signifikant hände i Jesu liv (till exempel Betlehem, Betesda, Tabor och Betania) eller där det tidigt funnits kristna församlingar (till exempel Filadelfia, Efesos och Smyrna).

Dessa bibliska namn gav rummen en annanhet som hade referens till bibelns värld.²⁷ Det förstärktes av att bibelspråk eller bibliska motiv ofta

24 Se vidare Bexell 2003, s. 39, 59.

25 Längs olika vägar var folkväckelsen starkt påverkad av reformert teologi, som bland annat hävdar att det begränsade inte kan vara bärare av det obegränsade – det gudomliga. Se Lindberg 1993; Brodd 2001, s. 109.

26 Niklas Piensoho, föreståndare för Filadelfia-församlingen i Stockholm (Pingströrelsen), ger uttryck för en sådan vanligt förekommande förklaring i Piensoho 2007, s. 101–104. Han hävdar att lokalen är »just en lokal och inte så mycket mer» och tillägger: »Men med detta menar vi ju inte att alla rum är oheliga utan att *alla* rum är heliga.» Jfr Johannesson 1993, s. 384, som menar att frikyrkorummen är en trosbekännelse.

27 Alvarsson menar att efter 1920 tillkom inga nya bibliska namn, men namnen Filadelfia, Sion och Smyrna ökar markant i frekvens. År 1975 heter 61 % av pingstförsamlingarna Filadelfia. Sedan börjar de bibliska namnen ersättas med Pingstkyrkan eller en lokal beteckning. Alvarsson 2007, s. 148–149.

målades i fonden och att palmer blev en vanlig krukväxt i rummet. Namngivningen hörde nära samman med hur väckelsens folk läste bibeln. Läsningen var narrativ. Man gick in i bibelberättelsernas roller. Det framgår tydligt av väckelsens sånger.²⁸ Man kan nog säga att det var den enskildes inlevelse och identifikation med bibelns värld som kollektivt konkretiserades i de namn man gav gudstjänstrummen. (När folkväckelsen är historia efter andra världskriget kan man se att bibeln också börjat läsas på ett mer objektiverat sätt och hjärtats religion har blivit mer rationell och präglad av underhållnings- och konsumtionssamhället.)²⁹

Under 1900-talets andra hälft pågick en markant konfessionaliseringsfas i den svenska folkväckelsen,³⁰ vilket också avspeglas i namnbyten på byggnaderna i samband med ombyggnation eller nybyggnation. Man skulle känna igen sitt eget samfund på det namn som det helgade rummet hade. Svenska Missionsförbundets och Svenska Alliansmissionens hus fick mer allmänt heta Missionskyrkan, Örebromissionens Korskyrkan, pingstförsamlingarnas Filadelfia/Pingstkyrkan, och så vidare. Även rummens struktur och gestalter fick konfessionella drag, till exempel öppna dopgravar i nya baptistkyrkor och fristående nattvardsbord – ibland med altarrund – i nya missionskyrkor.

I nutid kan man skönja en ny inriktning i namnfrågan. Allt fler frikyrkliga hus får anknytning till platsen, till exempel Aspnäskyrkan (PR), Mellringekyrkan (EFK), Hagakyrkan (SMK) och Hjortenbergskyrkan (frikyrkoekumenisk). Här avspeglas kanske en förskjutning i synen på vem kyrkorummet tillhör. De helgade rummen är inte bara till för församlingen. Rummen upplåts till exempel för skolavslutningar och i de nya kyrkobyggnaderna finns sidolokaler för öppen verksamhet. Det är en stor skillnad i självförståelse om det exempelvis finns två kyrkor på en ort och den ena heter Lännäs kyrka och den andra Betel!

Några namn har en särskild historisk bakgrund. Den inomkyrkliga väckelsen började under 1800-talets senare del bygga så kallade *missionshus*.

28 Selander 1980.

29 Se min skiss över denna utveckling i Fahlgren 2006, s. 253–254, 335–340, passim; Fahlgren 2007.

30 Fahlgren 2006, s. 312–316. Konfessionaliseringen förändrade den kongregationalistiska församlingssynen så att medlemmarna fick en överlokal identitet. De blev till exempel »missionare» och »ÖM:are».

Termen härrör från att det var missionsällskap som sände ut kolportörerna och predikanterna som uppträdde i husen. Även mötets inriktning på att omvända människor och fördjupa deras tro återspeglas i termen missionshus. Man ville nå djupare, nå fler och nå andra än man gjorde i de traditionella kyrkorummen. Missionsmotivet var så avgörande, också för rummets annanhet, att vi ska återkomma till det i ett särskilt avsnitt.

Med anspelning på Matteusevangeliet 21:13 kallades husen i folkväckelsen även för *bönhus* (den äldre formen var bönehus). Termen hade troligtvis också att göra med att sammankomster ledda av lekmän fått beteckningen bön. Till exempel kallades det för byabön i Norrland och på andra håll i Sverige när de som bodde långt från sockenkyrkan möttes i hemmen till gudstjänst.³¹

Det förekom även ovanliga benämningar såsom konventikelhus, tabernakel, senapskorn, hyddor/missionshyddor, ekkläsiakapell och lekmanakyrkor. Baptistförsamlingar och metodistförsamlingar föredrog i början ordet *kapell*. I Frälsningsarmén blev *tempel* det vanligaste.³²

Rummen för väckelserörelsens sammankomster byggdes ofta på nya, expansiva industriorter, i brukssamhällen och i järnvägspunkter som uppkommit på avstånd från de äldre kyrkorummen i bondesamhället – sockenkyrkorna. Det gjorde att de nya avskilda rummen – med säregna namn – blev mer tillgängliga för det då framväxande Sverige. Drivkraften bakom denna landsomfattande och strategiska »egnahemsverksamhet» ska vi se närmare på i följande avsnitt.

Ett tecken på och instrument för mission

I de väckelserörelser som uppkom under 1800-talet stod missionskallelsen mycket markant i centrum. Det perspektivet behöver lyftas fram om man vill fördjupa förståelsen av hur väckelsens folk såg på sina avskilda rum, en förståelse som i hög grad lever vidare i frikyrkligheten. Torgny Lindgren fångar detta i sin roman bland annat genom att notera »ateniennen för offergåvorna» i bönhuset. Det var pengar som skänkts för att församlingen skulle kunna förverkliga kallelsen att omvända »hedningarna» i

³¹ Jarlert 2001, s. 88.

³² Holmblad 2002, s. 18.

såväl Sverige («inre mission») som i främmande land («yttre mission»). Även sångerna som sjöngs i bönhuset hade många missionsmotiv som uttryckte att ärendet hastade och att uppdraget krävde mobilisering av alla kristna:

Se upp, se upp, nu vitnar marken
och skördetimmen inne är.
Gå ut, bjud syndare till arken,
kanhända floden snart är här.
Upp, alla, alla som en man,
att sova nu, det går ej an.

Nils Frykman, 1877

Mission var inte bara grundtanken i väckelsen, det var även drivkraften bakom organiseringen av den inomkyrkliga väckelsen i olika former av föreningar (*societas*),³³ vilka utgjorde en ny typ av social sammanslutning i Sverige med rötter i den anglosachsiska världen. Föreningen blev också de frikyrkliga församlingarnas organisatoriska form, framför allt i och med religionsfrihetslagen 1951.³⁴

Det var sådana sammanslutningar – med en markant missiologisk självförståelse och drivkraft – som byggde väckelsens nya rum. Denna infallsvinkel på rummen visar att »hjärtats tro» i folkväckelsen hade en stark social dimension (gemenskapen som byggde rummen), den var öppen för omvärlden (rummen var i sig en mission) och den var djärv. Det sägs till exempel att cirka 30 personer beslutade 1907 om att bygga Immanuelskyrkan i Örebro med plats för 600 personer.³⁵

33 Om frikyrkorörelsens organisationsformer, se Fahlgren 2006, s. 65–69. Associationerna innebar att man slöt sig samman kring en idé, till exempel missionskallelsen. Detta skapade på 1800-talet en helt ny typ av sammanhållning i samhället än vad som tidigare funnits utifrån yrket, ståndet, hushållet och socknen.

34 Metodistkyrkan fick dock sin kyrkoordning godkänd i Sverige 1876 inom ramen för 1876 års lag om »främmande trosbekännare». Även baptistförsamlingarna hade från början en egen ordning efter internationell modell (Fahlgren 2006, s. 97–104). För att kunna vara juridisk person valde de i stället för föreningsformen att också vara stiftelse (Fahlgren 1997, s. 249–259; Fahlgren 2006, s. 68).

35 I jubileumsskriften *Örebro tredje baptistförsamling 50 år* har Gunnar Johns-

Missionsmotivet – i kombination med folkbildningsarbetet³⁶ – kom också till uttryck i att husen som började byggas på 1850-talet kunde användas som skolsal. Men även det omvända förekom: skolhusen som byggdes av väckelsens folk var också samlingsal för andliga sammankomster.³⁷ Att driva folkskola och söndagsskola betraktades som en mission som skulle ge en ny generation ansvar och kunskap. Gudstjänstrummets synliga samband med skola var ett tecken på och instrument för mission. Eftersom skola och gudstjänst var i samma rum – och rummet överlag hade struktur och gestalt från dåtidens skolhus – gav det en didaktisk prägel åt det avskilda rummet. Här samlades man för att lära sig något.³⁸

Det var alltså inte protesten som var den primära drivkraften utan missionskallelsen. I relation till luthersk tradition kan man se de nya rummen som ett slags frontförkortning för att i en specifik historisk situation nå ut med evangeliet. Såväl rummet som skeendet i rummet var bestämt av »inre och yttre mission». Man kan naturligtvis också tolka tillkomsten av dessa nya hus som en form av kyrkokritik. Väckelsens folk fann inte uttryck för »frälsningsfrågan» och »hjärtats tro» i Svenska kyrkans gudstjänst.

Annanheten i de frikyrkliga rummen har således ett grundläggande missionsmotiv som har följt med in i nutid genom att »det sitter i väggarna». Även nya gudstjänstrum formas för att kunna fungera bra när man vill förmedla ett budskap. Det som i kommunikationsteori heter »sändare» och »mottagare» har fått rumsliga strukturer och gestalter i sådant som Torgny Lindgren kallar »sångarnas estrad» och »de förtivå bänkarna». Därmed har det tidlösa missionsuppdraget fått ett tidsbundet instrument som kan vara svårt att förändra när de yttre förutsättningarna för det kristna vittnesbördet förändras. I det nutida pluralistiska samhället har till exempel kristna erfarenheter inte samma tolkningsföreträdare och självklara ställning som på folkväckelsens dagar. Hur förverkligar då frikyrkliga missionsuppdraget i en ny tid med dialog och delaktighet som förutsättning för trosförmedling? Frågan måste föras samman med det faktum att de avskilda rummen i frikyrkorna inte är byggda för liturgisk aktion, delaktighet och

son skrivit byggnadshistoria. Församlingen är baptistisk och tillhör i dag Evangeliska frikyrkan.

36 Arvidson 2006.

37 Svärd 1997, s. 45ff, 73, 101.

38 Edwall 1972, s. 11–14.

annat som hör samman med att gestalta och fira Guds frälsningshistoria och inte bara vara lyssnare.

Flera av de nya frikyrkorummen visar att frågan lever och söker sitt svar. I dag är det inte skolsal som är tecknet och instrumentet utan ungdomsgårdar, gym och andra former av fritidsrelaterade utrymmen i anknytning till kyrkorummen, ibland är det förskolor och rum för diakonal verksamhet. Men fortfarande kvarstår utmaningen att låta gudstjänstrummens struktur och gestalter frigöras från modernitetens tidsbundna projekt.

Historiskt sett var det alltså för missionens skull som nya gudstjänstrum skapades i mycket stor omfattning. Eftersom »mötet» och dess hörsalar var de svenska folkrörelsernas spjutspets på 1800-talet (och en bra bit in på 1900-talet) blev det också väckelserörelsens. Vi ska se närmare på detta »mötesrum» och dess likheter och skillnader med andra folkrörelserns rum.

Mötet med Jesus i hörsalen

Intrycken man får i de flesta frikyrkliga rum beror på att de har en struktur och gestalt som härrör från den typ av sammankomster och aktörer som präglade de tre stora svenska folkrörelserna (nykterhetsrörelsen, arbetarrörelsen och väckelserörelsen). Dessa sammankomster gick under den gemensamma beteckningen *möte*. Mötet gällde främst ett möte med dessa rörelserns budskap, det må vara nykterhetssaken, arbetarnas sak eller salighetssaken. Och detta syftade i sin tur till en personlig avgörelse, ett beslut eller en omvändelse. Det kunde ta sig uttryck i nykterhetslöfte, anslutning till fackföreningen eller »överlåtelse till Jesus».

För mötet uppfördes samlingslokaler som till funktionen var *hörsalar*. Husets interiör präglades av talarstolen på en upphöjd estrad, i regel belägen på ena kortväggen. Talarstolens och därmed budskapets centrala betydelse underströks, inte minst i de hus där man även hade läktare. På estraden fanns även plats för sångare. Väckelsesånger, nykterhetssång respektive arbetarsånger har varit nära knutna till budskapet i dessa folkrörelserns möten och hus.

Den som besöker dessa rum kan av interiören tydligt se att det talade/sjungna ordet och talarna/sångarna stått i centrum för de möten som dessa »egnahemsrörelser» höll i sina hörsalar. Bevarade predikningar och sånger

visar att budskapet som framfördes ställde tilltalet till individen i centrum.³⁹ Hörsalen framstår som en rums kropp med klara gränser och tydliga lemmar. Rummet är laddat med lyssnarkraft. I förhållande till besökaren är hela salen som en kropp med ett budskap, och mottagarna av budskapet utgör också en kropp i rummet. Rummet ger en gripbar situation av kropp mot kropp.

Mötet utgjorde alltså den liturgiska arbetsform som de inomkyrkliga väckelserna och de nya frikyrkliga samfunden använde för att nå ut med budskapet om omvändelse, personlig troserfarenhet och nytt liv.⁴⁰ Därför gick väckelserörelsernas folk på möten, vanligtvis flera gånger i veckan och under söndagen vid flera tillfällen, och man strävade efter att få andra med sig. Hörsalarnas enkelhet och konstlöshet samt mötets enkla liturgi bidrog till att ställa erfarenheterna i centrum. Det man kallar helighet fanns därför primärt inte i själva rummet eller i dess bilder och föremål, utan i hjärtat och i erfarenheten av Gud.

De äldre frikyrkorummen har stora likheter med andra samtida folkrörelsers hörsalar.⁴¹ Ändå ger praktikerna i dessa hus avgörande skillnader mellan en nykterhetsloge, ett folkets hus och väckelsens hus. Även om nykterhetsaken – och i viss mån arbetarnas sak – kunde få plats i väckelsens hus var det ändå i huvudsak en avskild plats för Gud och Guds sak. I väckelsens hus skedde bön och bönehandlingar som gav rummet en annan suveränitet som uttryckte en öppning mot en större verklighet. I väckelsens hus fanns en omistlig referens till Gud i tal och sång som gav rummet en annan kvalitet, en aktualisering av den givna gudomliga uppenbarelsen. I väckelsens hus ställdes den enskildes liv inför Gud – framför allt Jesus, Guds son – som gjorde rummet till en plats för livsavgörande beslut och andliga erfarenheter. I väckelsens hus kom det med tiden att inrättas av-

39 Fahlgren 2006, passim.

40 Med små variationer gestaltades mötet efter följande yttre struktur: bön, unison sång, skriftläsning, unison sång, bön, predikan, unison sång, bön (eftermöte). Se vidare Eldebo 1997, s. 354; Fahlgren 1994, s. 182–184.

41 Här finns paralleller till den tidiga kyrkans bruk av den antika basilikans struktur och gestalter när de började bygga kyrkorum. En förebild för den svenska folkväckelsen var också det kapell som metodisten John Scott byggt i Stockholm – Engelska kyrkan. Se vidare Wennås 2004, s. 81–82. Jag har dock inte lyckats finna studier som jämför den svenska folkväckelsens hus och andra folkrörelsers ur teologisk synvinkel.

delade platser i rummet för omvändelse och överlåtelse, exempelvis en så kallad »botbänk».⁴²

Trots att mycket förändrats uttrycker de gudstjänstrum som mer eller mindre bevarat folkkrörelsetraditionens struktur och gestalt en grundläggande inriktning på »mötet med Jesus». Förändringar kring en möbel i sådana hörsalar visar hur väckelsens frontförkortning ändå med tiden upplöstes och även »*det heliga*» tog gestalt. Den pietistiska (och puritanska/reformerta) teologi som såg rummet enbart som en vanlig lokal blev i praktiken kompletterad eller utbytt mot en annan teologi. Som ett exempel på det ska vi se närmare på »ateniennen för offergåvor» som Torgny Lindgren minns från bönhuset.

Historien om det lilla bordet för missionssparbössor

Vi har redan uppmärksammat det avskilda rummets starka missionsmotiv. Engagemanget för mission synliggjordes inte minst genom ett litet bord framför predikstolen på vilket man ställde missionssparbössorna. Vid insamlingar ställdes även »offergåvorna» där. Som vi ska se har det lilla bordet – som Torgny Lindgren kallar ateniennen – en intressant historia i det här sammanhanget. Dess funktion och annanhet förändrades successivt.

Redan i de första bönhusen kunde det även användas av ordförande och sekreterare vid föreningsmöten i rummet. Interiörbilder i de första jubileumsskrifterna visar att med tiden började även Den heliga skrift att placeras på detta bord när det stod under predikstolen. Ändå fick missionssparbössorna och »offergåvorna» stå kvar.

I bönhus och missionshus som efterhand blev ett hem för de »missionsföreningar» som ombildats till »den nytestamentliga församlingen» använ-

42 Omkring 1900 började mötet att kallas *väckelsemöte* och denna praktik präglade den svenska frikyrkligheten under dess mest expansiva period fram till 1950-talet. Väckelsemötet hölls vanligen på kvällstid och var inriktat på människors frälsningserfarenhet. Det finns många skildringar av dessa mötenas suggestiva och känsloladdade miljö, där den enskilde ställdes inför valet mellan befrielse eller förtappelse. De som ville bli räddade kunde i »eftermötet» använda den avdelade plats som fanns i rummet. I baptisternas kapell var det i regel främre bänken, i Frälsningsarméns lokal var det (och är) botbänken, i Metodistkyrkan altarrunden och i det stora mötestältet var det ett särskilt mindre tält för »eftermötet». Bergsten 2005, s. 317–319.

des det lilla bordet dessutom när nattvard firades. Bordet ställdes då fram för att placera nattvardskärlen på. Måltiden delades i regel ut i bänkarna genom att man skickade brödet och vinet mellan sig.⁴³

Under 1900-talets första hälft – när bönhus, kapell och missionshus byggdes om eller vid nybyggnationer – kom det lilla bordet att först placeras bakom predikstolen i fonden, ibland byttes det ut mot ett större bord. Senare flyttades predikstolen bort från centrumplatsen – åt höger eller vänster – och de höga sångarestraderna sänktes och balustraderna togs bort. Då hamnade bordet i centrum – som ett »prydnadsaltare» mot fondväggen (bild 13) . Det gamla tecknet på mission var inte lika tydligt längre, och andra bord började användas när det skulle hållas församlingsmöte.

För att bordet skulle kunna stå i centrum var det i många fall nödvändigt att ta bort balustraderna och de höga podierna. Denna inredning gav troligtvis en auktoritär struktur i rummet, framför allt åt predikan och predikantskapet. Men såsom avståndet mellan korrum och församlingsrum i de äldre kyrkorna gestaltade en ämbetssteologi, kunde balustraderna också uttrycka en spänning mellan »ämbetet» (som predikanter och sångare utövade) och »det allmänna prästadömet» (som den övriga församlingen utövade).

När 1900-talets ekumeniska och liturgiska förnyelsesträvanden började slå igenom i frikyrkligheten under 1960-talet gav det upphov till nya gudstjänstformer och nya kyrkorumskonstruktioner som återupptäckte arvet från den tidiga kyrkan och sökte nutidsrelevans. Nya kyrkor byggdes som öppnade för större delaktighet från församlingens sida. Hörsalens struktur ersattes av en gemenskapstruktur kring bordet – som nu uttalat var nattvardsbord. Och predikostolen blev en ambo på golvet. Det blev därmed möjligt att gestalta en tydligare växelverkan mellan liturgi och rum.

Denna nattvardssal, ibland helt utan estrad, skulle enligt uttalanden vid kyrkbyggnadskonferenser inom Svenska Missionsförbundet på 1960-talet utformas så att det stämde till högtid och andakt.⁴⁴ Struktur och gestalter skulle »tyst förkunna» för alla att Herren är där. Man kan i dag hos vissa frikyrkliga märka en attityd av stilla vördnad när man samlas i helgade rum. Och den praktiken har inte motarbetats, snarare förväntas en stunds enskild bön före gudstjänsten. Det är oklart när denna praktik slog igenom. Kanske

43 Ahren 1963.

44 Wennås 2004, s. 108. Jfr s. 116.

fanns den med från början, kanske har den vuxit fram genom att rummet fått fler tecken på »det heliga» – botbänk, bord med Den heliga skrift och offergåvor, »prydnadsaltare» i fonden eller nattvardebord i centrum.

Det finns också frikyrkliga sammanhang där det inte förväntas en stunds stillhet före gudstjänsten. Istället pågår ett sorl av samtal, på kyrktoget och inne i kyrksalen, som visar att detta är en social tilldragelse. Man möts. Och det förekommer vid musikgudstjänster att nattvardebordet placeras vid sidan och blir platsen för instrumentfodral och ytterkläder.

Av levande stenar.

Om församlingsrummets former och bruk

Magnus Wahlström har visat att de frikyrkliga rum som baptisterna byggde hade en annan struktur och gestalt än den inomkyrkliga väckelsens olika rum. Denna utformning var präglad av ett annat tankemönster som bottnade i en annan ecklesiologi.⁴⁵ De var församlingsrum – gemenskapsrum.⁴⁶

Wahlströms exempel är Blacksta baptistkapell Tabor. Grundstrukturen var hörsal med predikostolen i centrum, men den strukturen var genombruten på flera punkter. Under plattformens golv fanns en dopgrav i fonden. Dopplatsens centrala placering visade på dopets betydelse. Framför predikostolen, på ett lågt podium, stod »Herrens bord» och stolar för församlingens föreståndare och äldste som presiderade vid nattvarden. Vid firandet av nattvard gestaltades de döptas gemenskap runt bordet.

Rummet saknade det traditionella kyrkorummets *via sacra*, den heliga vägen.⁴⁷ I stället för en mittgång finner den som träder in i baptistkapellet ett brett bänkparti och två sidogångar fram till dopgravens nergång respektive uppgång (bild 14). Planlösningen kan tolkas som ett uttryck för den baptistiska övertygelsen om att vägen till Gud går genom och till De heligas gemenskap.⁴⁸

Dekorationer som gardiner, blommor och serveringsbord gav en högtidlig hemkänsla åt rummet. Detta var församlingens »söndagshem». Rum-

45 Lumpkin 1999.

46 Jfr Johannesson 1993, s. 380, som upplevt dessa rum som »för mänskligt, för socialt».

47 Rappe 1963, s. 29–59.

48 Bardh 2008 passim.

met användes även för kyrkkaffe, födelsedagskalas, bröllopsfester och skördehögtider. I många kapell fanns dessutom en tillbyggnad – »lilla salen» – som kunde användas för sådana angelägenheter. Det som Svenska kyrkan senare byggde »församlingshem» för kunde baptisterna använda sitt kyrkorum till.

Många gudstjänstrum inom den baptistiska traditionen har också symboler och bilder som är eskatologiska, det vill säga de är »fönster mot evigheten». Det kan vara bilder av det himmelska Jerusalem och bibelspråk om Jesu återkomst eller »evigt liv». Fester, högtider och sånger i kapellet hade också pilgrimsmotiv som gav en försmak av det kommande gudsrikets glädje.⁴⁹ Skeendet i det enkla, avskilda rummet var inte enbart något inomvärldsligt som har sitt mål i hjärtats tro och medlemskap i församlingen. Rummet bidrog till ett himmelskt perspektiv.

Baptistiska församlingar har som »frikyrka» sett det som självklart att även vigsel- och begravningsgudstjänster för församlingens medlemmar sker i församlingsrummet. Sådana handlingar spränger tidens gränser. Därför har församlingsrummet en laddning som är existentiell och öppen. Här har hela livet ett rum. Motsvarande praxis finns i Metodistkyrkan, men i de församlingsrum som utvecklades i den inomkyrkliga väckelserörelsen har vigsel- och begravningsgudstjänster inte varit lika vanliga.

Enligt Carl Henrik Martlings undersökning av folkväckelsen i Karlstads stift inom Svenska kyrkan spelade nattvardsväckelsen under 1800-talets senare hälft en avgörande roll för att hörsalarna i missionshuset också blev församlingsrum.⁵⁰ Inom pietismen och senare inom nyevangelismen var nattvarden en sammankomst för de troende, och den skulle celebreras av en troende präst. Detta gav, framför allt efter sockenbandets avskaffande 1859, upphov till privat anordnade nattvardefiranden i hemmen för likasinnade och till framväxten av så kallade nattvardeföreningar. Även missionsföreningar som byggt missionshus utvecklades till nattvardeföreningar. Därmed blev rummen i dessa hus församlingsrum och inte bara hörsal. Som vi redan sett användes ett litet bord framför predikostolen för nattvarden, och till skillnad från botmotivet i Svenska kyrkans dåvarande nattvardsliturgi blev gemenskap det dominerande motivet.

⁴⁹ Fahlgren 2007.

⁵⁰ Martling 1958, s. 172–216.

Denna förändring kom att splittra den inomkyrkliga väckelsen i två delar. En gren såg gemenskapsmotivet som en utgångspunkt för bildandet av »troendeförsamlingar». En annan gren såg gemenskapsmotivet som skäl att fortsätta som inomkyrklig rörelse med alternativa rum.

Utifrån frågorna i denna artikel är det intressant att notera att de frikyrkliga församlingshusen – oavsett historiskt ursprung i inomkyrklig väckelse eller internationella traditioner – är nattvardssalar och att detta inte hindrar att rummet används för andra församlingsrelaterade aktiviteter som kyrkkaffe, fester och omröstningar i församlingsmöten. Man ser alltså rummet som »de heligas» mötesplats. Även »församlingsmöte» är därför ett slags gudstjänst då man tillsammans utforskar Guds vilja och ledning. Men hur är det med försäljning? Jesus drev enligt evangelierna ut »månglarna» ur templet.

Frågan om försäljning i kyrkan

Även i frikyrkligheten finns det normer, skrivna eller oskrivna, för avskilda rum. För det mesta verkar det vara självklart vad man tillåter eller förbjuder. Men hur tänker man när det inte är självklart? Vilken synsätt kommer fram när det till exempel varit debatt om vad man får framföra för slags musik i gudstjänstrummet?

De enda texter jag funnit som säger något om vad rummet får användas till står i samfundens handböcker. I en förtext till ordningen för invigning av gudstjänstrum sägs att »Gud ryms inte i en byggnad som uppförts av människohänder» (Apg 17:24), men att rummet är centrum för församlingens gudstjänstliv, »ett rum för stillhet, fördjupning, gemenskap och utmaning för livet». ⁵¹ Invigningsorden säger att rummet ska användas för »gudstjänst och förkunnelse», alternativt sägs »för tillbedjan och gudstjänst». ⁵² Det finns alltså en spänning mellan att det är en vanlig lokal och att den ska brukas för gudstjänst.

Svenska Missionskyrkans nya handbok hävdar att rummet också har en teckenfunktion, men inte för församlingen utan för världen: »Kyrkorummet är ett tecken för människor i omgivningen». Teckenfunktionen får

⁵¹ Kyrkohandbok för Missionskyrkan 2003, s. 167.

⁵² Till församlingens tjänst 1987, s. 227.

följande förklaring: »Vi söker oss dit i längtan efter det heliga i sorg och glädje». I invigningsorden sägs rummet vara »ett himmelrikets tecken».⁵³ Den nya handboken har även ordning för invigning av inventarier, exempelvis »kyrkklockor», »gudstjänstbibel» och »ljusbärare».

Teologiskt sett är »tecken» ett sakramentalt språk. Innebär det att Svenska Missionskyrkan tror att det begränsade rummet kan förmedla det gudomliga, det obegränsade? Att rummet i sig kan formulera det oformulerbara? En sådan sakramental förståelse innebär en annan typ av normbildning för rummet än den mer pietistiska och reformerta synen som knyter normerna till bruket av rummet, inte till själva rummet. Om frikyrkliga tror att rummet faktiskt talar helt av sig självt finns det väl skäl att också hålla sina rum öppna!

Historiskt sett har frågan om försäljning prövat vilken syn en församling faktiskt har på gudstjänstrummet.⁵⁴ Med hänvisning till att Jesus drev ut försäljarna från Jerusalems tempel har det hävdats att missionsauktioner och andra typer av försäljningar för församlingens/ungdomsföreningens verksamhet inte är lämpliga i bönhus eller kapell. De källor jag undersökt från baptistiska församlingar visar att frågan primärt inte gällde gudstjänstrummets annanhet utan vilka metoder en kristen gemenskap ska använda för att få medel till sin verksamhet.⁵⁵ Däremot har detta med film- och bildvisning i gudstjänstrummet varit kontroversiellt, eftersom det funnits en kulturfientlig inställning till filmkonst och teater. Det låg i folkväckelsens egenart att vara en motkultur med egen moralbildning som satte tydliga gränser mellan kyrka och värld.

I nutid har frågan om konserter – och entréavgift till sådana arrangemang – gett upphov till diskussioner om det är förenligt med gudstjänstrummets kvalitet och med evangeliets karaktär av fri gåva. Även upplåtelse av rummet till andra grupper i samhället har väckt sådana frågor. Till exempel har flera församlingar som princip att fester som ordnas i kyrksalen inte får servera alkohol. Däremot verkar det finnas en större kulturöppen hållning. Det är inte längre aktuellt med gränsdragningar kring musikstilar, dans och drama.

⁵³ Kyrkohandbok för Missionskyrkan 2003, s. 173.

⁵⁴ Brodd 2000, s. 102.

⁵⁵ Se t.ex. baptistpastorn John Ongmans uttalande om »Kristlig offervillighet eller det fördärvbringande festväsendet» i Ongman 1931, s. 3–29.

Guds hus eller from teatersalong? Tendenser i nutid

Hur får man inblick i de förändringar av de frikyrkliga gudstjänstrummen som pågår i nutid? Det visade sig att ett stort antal församlingar har bilder av sina gudstjänstrum på de hemsidor de skapat på nätet. Där kunde jag få en överblick. Sedan tog jag med mig den här artikelns frågor och besökte olika församlingars gudstjänster i Örebro. Efter dessa »fältstudier» tycker jag mig kunna urskilja två tendenser som har uppmärksammats även i andra studier av nutida svenskt kyrkoliv. Å ena sidan verkar vissa frikyrkliga gudstjänstrum *sakraliseras*, å andra sidan verkar de *sekulariseras*. Vad jag kan se följer inte dessa tendenser samfundsgränserna utan är stråk rakt igenom frikyrkligheten.

Sakraliseringen innebär att rummets struktur och gestalter i sig får en djupare betydelse. Det är inte endast det som pågår i rummet som ger det kvalitet och suveränitet. Även rummets struktur och gestalter är heliga tecken. Det som finns i rummet – dopgrav/funt, nattvardsbord, symboler, ljusbärare, fondmålning och ikoner – samspelar med varandra och med den gudstjänst som firas i rummet (liturgin). Rummet har en dynamisk form som gör det möjligt för församlingen att röra sig, böja knä, gå i procession, bära fram sitt offer och på andra sätt »se och fira Guds underbara gärningar». En av sångerna i den frikyrkliga församlingssångboken bekänner: »Gud, du är här, i detta rum finns också du ...».⁵⁶

Där denna trend finns, verkar en del nya inslag i rummet vara mer på modet än integrerat i den egna traditionen och dess praktiker. Lån från andra traditioner framstår som eklektiska, till exempel när ikoner placeras i rummet men ändå inte samspelar med liturgin. En del skulle kanske benämna denna sakraliserande trend för en katolicering eller förkyrkligande. Själv föredrar jag att se det i huvudsak som ett uttryck för att så kallad sakramental teologi börjat vinna insteg i frikyrkorna.

Den andra trenden kring gudstjänstrummen i frikyrkorna kännetecknas av sekularisering. Tydligast ser man detta i de stora kyrkobyggnader i USA som har gudstjänstrum som mer liknar en teatersalong än en katedral. Det är sluttande golv, fällbara stolar och avancerad ljussättning av »scenen».

⁵⁶ *Psalmer & Sånger* 1987, nr 439. Sången är skriven av Göte Strandsjö (1916–2001), verksam inom Pingströrelsen.

De som förbereder gudstjänsten har i sådana sammanhang också fått titeln »gudstjänstproducenter». Som hörsalarna i folkväckelsen på 1800-talet inbjuder dessa rum inte till andra funktioner än lyssnande. Den avgörande skillnaden mellan sammankomsterna i dessa salonger och mötena i missionshusen framträder i applådåskorna, skrattsalvorna och publikrollen. Gränserna mellan församling och publik är flytande. Gudstjänsten blir en form av konsumtion – att lyssna på musik och bra talare.

Ett sådant sekulariserat rum ger ingen gripbar situation av kropp mot kropp. Istället blir det ett redskap i besökarens jakt efter andlig konsumtion och upplevelser. I en nyutkommen bok vänder sig Sören Ulrik Thomsen mot det desperata sökandet efter nya gudstjänstformer och mot sentimentaliseringsen av budskapet.⁵⁷ Metodjakten och jakten efter tidsandan menar han försvagar kyrkorummets helighet, även betoningen av Guds kärleksfullhet så till den grad att man missar Gudsfruktan får konsekvenser för kyrkorummet.

Ur andra aspekter finns det sekularisering av rummet som kan tolkas som en nödvändig uppgörelse med uppdelningen mellan religiöst och profant, mellan andligt och världsligt. Andra pekar på att rummet måste bli öppet för samhället runt omkring och möta andras behov än bara församlingens.

Fallstudier av tre frikyrkorum i väckelsens Örebro

I Närke är frikyrkligheten fortfarande framträdande och det finns relativt sett många frikyrkorum.⁵⁸ För att belysa och pröva de fakta och tankar jag samlat här ska vi se närmare på tre församlingars gudstjänstrum. De är valda för att få exempel på gudstjänstrum i olika sammanhang – konfessionellt, kulturellt och socialt.

Hagakyrkan (www.hagakyrkan.se)

Andra advent 1978 invigdes Hagakyrkan i en befolkningsrik stadsdel på väster i Örebro. Kyrkan byggdes som en utpost till Vasakyrkans missionsförsamling, som har ett äldre gudstjänstrum inne i centrum. År 1989 bil-

⁵⁷ Stjernfelt & Thomsen 2007.

⁵⁸ Bergström 2007.

dades Haga Missionsförsamling och den har för närvarande 170 medlemmar.

Grundmodellen till kyrkorummet kom från arkitekt Janne Feldt som på den tiden ritade flera missionskyrkor. Feldts modell vidareutvecklades av Bertil Skogsten så att det skulle bli en byggnad anpassad för ett brett diakonalt engagemang i stadsdelen.

Gudstjänstrummet är kvadratisk med en stor rund lampkrona i taket. Det är möjligt att möblera på olika sätt genom att det har stolar och inte bänkar och estrad. Vid nattvardsgudstjänster placeras ibland nattvardebordet i rummets mitt. Flexibiliteten gör att rummet passar bra även för exempelvis konstupställningar, föreläsningar, fester och dramaföreställningar. Den enda fasta gestalten är orgeln som invigdes 1987.

Bild 15 visar den normala möbleringen vid söndagsgudstjänsten – mittgång diagonalt i det kvadratiske rummet, nattvardebord och bildskåp i fonden, ambo på golvet nära nattvardebordet.

Församlingen har en öppen hållning vid uthyrningar av kyrkan, inklusive gudstjänstrummet. Det blev dock en diskussion när det kom en förfrågan om dansskola. Likaså är det inte tillåtet att servera alkohol när man hyr kyrkan för privata fester eller till företag som anordnar konferenser/seminarier.

Kyrkan används vid vigsel och begravningar (även en borgerlig begravning har förekommit), men det är inte lika vanligt att medlemmar använder sin kyrka vid vigsel. Medlemmarna använder inte heller rummet till stillhet före gudstjänsterna. Däremot är det öppet för enskild andakt några vardagsmorgnar varje vecka. Ljusbärare finns och används för enskild andakt såväl i som utanför gudstjänsten (bild 16).

I samtal med ledare i församlingen framgår det att man inte ser gudstjänstrummet i sig som »heligt». Det avgörande motivet för församlingen är »öppenhet». Man ser kyrkan som en »allaktivitetsbyggnad» som är till för människorna i närområdet och på hemsidan kallar man kyrkorummet för »kyrkallrum».

Betaniakyrkan i Åbytorp (www.betaniakyrkan.nu)

Åbytorp är en »förort» nära Kumla som har cirka 800 innevånare. Tätorten består i huvudsak av småhus. Av vanliga samhällsfunktioner finns idrottsplats, daghem, fritids samt låg- och mellanstadieskola. Här finns

även kapellet Betania, senare kallat Betaniakyrkan. Kapellet uppfördes 1898 av en byggnadskommitté som bestod även av personer som inte var medlemmar i »friförsamlingen». Virket till huset skänktes av bönder i trakten. Vid invigningen av gudstjänstrummet talade pastor Emil Gustafson (1862–1900), en uppburen väckelsepredikant i Närke.⁵⁹

I dag tillhör Betaniaförsamlingen Evangeliska frikyrkan och har 150 medlemmar. Församlingens kyrka har byggts om och byggts till flera gånger under årens lopp och är numera den enda gudstjänstplatsen i byn. Det gamla metodistkapellet har Svenska kyrkan övertagit, men det används endast till barnverksamhet.

Gudstjänstrummet rymmer cirka 70 personer; 100 personer när man ansluter kyrktorget. För närvarande pågår en byggnation av ett helt nytt gudstjänstrum med plats för cirka 200 personer (bild 17). Det nya rummet får större flexibilitet, men redan i det gamla möblerar man om till exempel vid nattvard så att församlingen sitter runt bordet (bild 18). I det nya rummet kommer det att finnas en stor »scen» som kan användas för drama, konserter och konferenser.

Församlingen är påverkad av det sätt som gudstjänster planeras och genomförs inom Willow Creek Community Church, en växande församling utanför Chicago i USA med ett stort nätverk. Som i Willow Creek arbetar församlingen i Åbytorp medvetet med att göra gudstjänsten nutidsorienterad och tillgänglig för ovana gudstjänstbesökare. Man använder exempelvis drama i gudstjänsterna och dekorerar rummet utifrån gudstjänstens tema (bild 19).

I samtal med ledare i församlingen framgår att man vill att det nya gudstjänstrummet ska bli ett »allaktivitetsrum», och att de som bor i Åbytorp också ska kunna hyra och använda det. Man skulle vilja ge kyrkan ett nytt namn som inte är så sakralt. I nuvarande gudstjänstrum har man också andra verksamheter som inte är gudstjänst, undervisning eller andakt.

Man hoppas att nybygget ska leda till att fler använder församlingens lokaler – också för vigsel och begravningar. Den »närhet» som kännetecknar nuvarande gudstjänstrummet vill man också bevara när man tagit det nya och större rummet i bruk.

⁵⁹ *En kyrka mitt i byn*, s. 3–4.

Pingstkyrkan i Elim (www.orebro.pingst.se)

Elimförsamlingen i Örebro grundades 1916, i dag är det en pingstförsamling med cirka 1000 medlemmar. Sedan 1921 har man haft gudstjänstrum på Nygatan 8 i Örebro. Det första var ett metodistkapell som man köpte av Salems metodistförsamling. Kapellet ersattas 1943 med Elim, som bland annat blev rikskänd genom »ungdomens kväll» som sändes i radio under 1960-talet. Elim var då stadens största frikyrkolokal.⁶⁰

Lördagen den 26 april 1986 invigdes Pingstkyrkan Elim – ett brett rum med stort podium som har mycket plats för sång och musik (bild 20). I rummets mitt hänger en stor takkrona med 154 lampor (Joh 21:11) (bild 21), och i fonden finns en textil av Ing-Mari Talvik som föreställer de bibliska källorna vid Elim (2 Mos 15:27). Med läktaren och sidosalen kan man ta emot 1000 personer. I rummets främre del finns en öppen dopgrav och ovanför den ett stort nattvardebord. Vid nattvardefirande används dock ett annat bord som ställs på golvet framför församlingen. Brödet och vinet delas ut både i bänkarna och vid stationer framme i kyrkan.

Kyrkobyggnaden, som totalt omfattar 2800 kvadratmeter, kostade drygt 16 miljoner att bygga. Arkitekt var Eric Risberg.

När gudstjänstrummet var nytt stod det många stolar framme på estraden för sångare, musiker och andra medverkande. Dessa har nu tagits bort. Även pastor och gudstjänstledare sitter numera på första bänken. Det är en förändring som också påverkat upplevelsen av rummet under en gudstjänst. Textilen, dopgraven och nattvardebordet är gestalter i rummet som ännu mer blivit blickfånget. Estraden intas numera som en scen. Tidigare var det en plats där en del av församlingen satt och medverkade i gudstjänsten.

Pingstkyrkan Elim har många lokaler, bland annat ett stort kyrktorg och en cafeteria.⁶¹ Det är församlingsföreståndaren som beslutar om upplåtelse av gudstjänstrummet. Tidigare har det förekommit diskussioner i församlingen om till exempel drama får förekomma i kyrksalen.

Vanligt är att medlemmarna vill ha begravningsgudstjänsten i Pingstkyrkan men vigselgudstjänst förekommer inte så ofta.

60 *Nya Pingstkyrkan i Örebro*, s. 3.

61 »Vår vardagsverksamhet kommer nu att öka ännu mer när vi har plats för alla aktiviteter», säger pastor Sven O. Svensson i en intervju i *Nerikes Allehanda* 1986-04-25.

Summary

The study addresses »the otherness« of the Free Church room. Different ecclesial fundamental practices in the Free Church congregation presuppose and create the separated room. In line with this understanding, there are certain acts that are holy – and the presence of God in such acts – not the room in itself nor its decoration.

There are structures and outward appearances in the Free Church rooms that are inherited from the nineteenth-century revivalist movement. The room still has a certain flavour of Pietism and Puritanism which were theological bases of the communities that we today refer to as Free Churches.

Also in our time, the Free Church service room has changed in line with impulses from the processes of theological renewal that go through the ecumenical, liturgical and charismatic movements. One such trend is that the form and the function of the rooms acquire a more sacral (i.e. sacramental) character. Another trend is that the form and the function of the room become more secularised, as Free Church rooms can be used for activities of many different kinds.

To be able to speak about *holy* rooms, a word of clarification is needed. It must be stated how we employ the concept of holiness. Is holiness about the participation in the divine, in other words that something limited can mediate the mystery? Or does holiness imply that something divine is going on; is it a spiritual experience or a pious activity?

The historical dimensions of the present study have shown that what we understand as a holy room or a room of holiness has to do with the fact that we subordinate ourselves to a certain religious tradition or a historical context.

The Bible and the Reformation tradition state that God does not need a house. However, Church history abounds with examples that prove that God's congregation needs shelter. The reflection about the mystery of the incarnation which we refer to as sacramental theology opens up for a better understanding of this paradox. According to this view, the human being, though being a finite creature, can be a carrier of the divine (*finitum capax infiniti*). Therefore there is a fundamental reason to why we seek the

separated rooms in the world: God is to be found there, though there are no rooms spacious enough to house Him. Through reverence and silence other senses are opened towards a greater reality.

Litteratur och andra källor

- Ahrén, P.-O., 1966, *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet. En liturgi-historisk undersökning*. Stockholm.
- Alm, G., 1974, *Enkel men värdig. Metodistisk kyrkoarkitektur i Sverige 1869–1910*. Stockholm.
- Alm, G., 2005, »Kyrkobyggande i Sverige 1865–1910». I: Bexell, O., *Sveriges kyrkohistoria. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (bd 7). Stockholm, s. 282–293.
- Alvarsson, J.-Å., 2007, »Tendenser och symbolvärde i de svenska pingstförsamlingarnas namnbyteri». I: *Pingströrelsen. Essäer, översikter och betraktelser*. Opublicerat manus hos författaren.
- Andreasson, H., 2002, *Gripenhet och engagemang. Svenska Missionsförbundets identitet speglad genom missionsföreståndarnas predikningar vid generalkonferensen 1918–1993*. Diss. Åbo Akademi. Åbo.
- Arvidson, L., 2007, »En hävstång i bildningens tjänst». I: Andreasson, H., (red.), *Liv och rörelse. Svenska Missionskyrkans historia och identitet*. Stockholm, s. 349–359.
- Bardh, U., 2008, *Församlingen som sakrament. Dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*. Diss. Uppsala universitet. Uppsala.
- Bergman, C.-G., 1982, »Predikan och kyrkorummet». I: Hårdelin, A. (red.), *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andréén*. (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen II:35.) Älvsjö.
- Bergsten, T., 2005, »Frikyrkligt gudstjänstliv». I: Brohed, I., *Sveriges kyrkohistoria. Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (bd 8). Stockholm, s. 315–329.
- Bergström, O., 2007, *Församlingar och byggnader i väckelsens tjänst*. (ArkivCentrums Skriftserie 1.) Örebro.
- Bexell, O., 2005, *Sveriges kyrkohistoria. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (bd 7). Stockholm.
- Bohman, B., 1983, *Mission och gudstjänstrum. Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870–1960*. (Bibliotheca Theologiae Practicae 40.) Lund.
- Bredberg, G., 1958, »Fromhetstyp och gudstjänstrum». I: *Ansgarius* 1958. Stockholm.
- Brodd, S.-E., 2001, »Hörsal och mötesplats. Bönhusets sociologi och teologi». I: Bergman, C.-O. och S.-E. Brodd (red.), *Ett mångtydigt rum*. Skellefteå, s. 95–112.
- Daun, Å., 1989, *Svensk mentalitet. Ett jämförande perspektiv*. Stockholm.

- Edwall, P., 1972, *Gudstjänstens motiv*. Lund.
- Eldebo, R., 1997, *Den ensamma tron. En studie i Frank Mangs predikan*. (Studia Theologica Holmiensis 2.) Diss. Åbo Akadmi. Örebro.
- Eliade, M., 1968, *Heligt och profant*. Stockholm.
- En kyrka mitt i byn 1897–1997*. Betaniaförsamlingen, Åbytorp. 1997. Hos författaren.
- Fahlgren, S. (red.), 1994, *I enhetens tecken. Gudstjänsttraditioner och gudstjänstens förnyelse i svenska kyrkor och samfund*. Örebro.
- Fahlgren, S., 2006, *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. (ÖTHrapport, supplementsserie 3.) Örebro.
- Fahlgren, S., 2007, »Minns du sången? Om frikyrkornas förlust av hemlandstonen». I: NOD. *Forum för Tro, Kultur och samhälle*, nr 2, 2007, s. 16–21.
- Foucault, M., 1977, *Discipline and Punish*. London.
- Foucault, M., 1978, *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York.
- Holmblad, I-B., 2002, *Hören Herrens röst! Svenska Missionsförbundets kyrkobyggnade fram till 1915 med tonvikt på Gävle-Daladistriktet*. Stockholm.
- Jarlert, A., 2001, *Sveriges kyrkohistoria. Romantikens och liberalismens tid* (bd 6). Stockholm.
- Johannesson, L., 1993, »Om det visuella och det rituella gemenskapsrummet. Exemplet frikyrkan». I: Amnå, E. & L. Johannesson (red.), *Tro mot tradition. Om den frikyrkliga identiteten*. Stockholm, s. 373–412.
- Josefsson, U., 2005, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. (Bibliotheca Theologiae Practicae 77.) Skellefteå.
- Lindahl, G., 1955, *Högkyrkligt, lågkyrkligt, frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950*. Stockholm.
- Lindberg, L., 1993, »Med arv från reformationens tre grenar»: I: Holmgren, K. (red.), *Reformation pågår. Svenska missionsförbundet bland kyrkofamiljerna*. Stockholm, s. 14–30.
- Lindgren, T., 2007, *Norrlands Akvavit. Roman*. Stockholm.
- Lumpkin, V. G., 1999, *Church architecture as text. A model for the theological interpretation of Baptist worship space*. Ann Arbor, Michigan.
- Martling, C-H., 1958, *Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft*. (Bibliotheca Theologiae Practicae 9.) Uppsala.
- Nerikes Allehanda*, 1986-04-25.
- Nya pingstkyrkan i Örebro*. Trycksak från totalentreprenören SIAB. Örebro 1985. Hos författaren.
- Nyrén, O., 1928, »Våra kyrkor och missionshus». I: Nygren, J. (red.), *Tidsbilder. Svenska Missionsförbundet vid 50 år*. Stockholm.

- När kyrka skall byggas. Resultat av allmän idétävlan om kyrka och församlingsgård för Svenska Missionsförbundet. Stockholm, 1963.
- Onerup, E., 2006, »Tankar i ett kyrkorum». I: Lindgärde, V., (red.), *Tradition, sammanhang och uppbrott*. (Tro & Livs skriftserie 5), Stockholm, s. 110–115.
- Ongman, J., 1931, *Samlade skrifter*, bd 1. Örebro.
- Pethrus, L., 1953, *Medan du stjärnorna räknar*. Stockholm.
- Piensoho, N., 2007, 39 frågor. Örebro.
- Pingströrelsens årsbok*, 1981–1990. Stockholm.
- Psalmer & Sånger*, 1987/2004 (Församlingssångbok för sju frikyrkosamfund). Örebro.
- Rappe, A., 1963, *Domus Ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur*. Andra uppl. Stockholm.
- Selander, I., 1980, »O hur saligt att få vandra». *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm.
- Senn, F. C., 2001, »Protestantism och katolicitet. Aspekter på förhållandet mellan ecklesiologi och kyrkobyggnad». I: Bergman, C.-O. och S.-E. Brodd (red.), *Ett mångtydigt rum*. Skellefteå, s. 160–184.
- Stjernfelt, F. och S. U. Thomsen, 2006, *Kritik av den negativa uppbyggligheten. Sju essäer*. Stockholm.
- Svärd, B., 1987, *Väckelsen i lokalsamhället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd 44.) Uppsala.
- Wahlström, M., 2001, *Baptistisk tro tar form. Blacksta baptistkapell som kyrkovetenskapligt källmaterial*. Examensuppsats vid Örebro Teologiska Högskola. Opubl. Hos författaren.
- Wennås, O., 2004, »De formade våra missionshus och kyrkor». I: Dahlén, R. W. & V. Lindgärde (red.), *En historia berättas. Om missionsförbundare*. Falköping, s. 81–120.
- Waern, D. och M. Wahlström (red.), 2007, *Pingströrelsen 100 år* (bd 1 & 2). Örebro.
- Örebro tredje baptistförsamling 50 år, 1957*. Örebro. Hos författaren.

Invigning av heliga rum i ortodox tradition

MICHAEL ELLNEMYR

Yi-Fu Tuan, professor i geografi, myntade begreppet *topophilia* 1974.¹ Bokstavligen betyder det »kärlek till en plats». Fuan själv menade att *topophilia* »kan definieras brett och inkludera alla emotionella band mellan en fysisk miljö och människor».²

En plats att älska kännetecknar människans djupaste grundvalar i sökandet efter mening och ordning. Platsens karisma samlar människor och ger ofta gruppen dess unika samhörighet. Hemmet håller till exempel samman familjen och i många religioner hör platsen samman med en särskild Gud, som till exempel med Kami inom den japanska shintoreligionen.³ Inom kristen tradition har kyrkorummet varit en plats att älska, som ofta har fått sitt namn efter ett älskvärt skyddshelgon.

Hur dessa kyrkorum uppstår är ämnet för den här artikeln, och för att avgränsa ämnet ytterligare så kommer jag att analysera ortodox tradition, med särskild betoning på den rysk-ortodoxa.

Kyrkorummets helgande

Innan vi kan gå in på kyrkorummets helgande i vår tid så behöver vi först se tillbaka på den kristna historien. En populär beskrivning av den tidiga kyrkans historia utgår från att de första kristna i Rom firade eukaristin i katakomberna för att undkomma förföljelse. Den beskrivningen saknar tydliga belägg. En troligare förklaring är istället att man firade eukaristin vid gravarna för att hedra martyrerna, de som hade dött för sin kristna tros skull. En allmän sed uppkom redan innan kejsar Konstantins tid att man skulle hedra martyrerna på årsdagen av deras död genom en åminnelsegudstjänst som ofta ägde rum tillsammans med eukaristin. En sådan sed var också vanlig

1 Tuan 1974.

2 Min översättning. Jfr Tuan 1974.

3 Ono 1999.

bland hedningarna som hedrade sina döda hjältar på årsdagen.⁴ Det är inte svårt att förstå detta om vi betänker hur vi tänder ljus på våra nära och käras gravar vid allhelgona och vid årsdagen för deras bortgång.

Martyrerna benämndes som de glädjefulla och välsignade, *beatus* och *beatissimus*. Deras gravar och de relikier som gravarna innehöll förknippades med denna glädje och välsignelse, och därför firade man eukaristin i anslutning till dessa. Relikerna var tidigt förbundna med under och helande, vilket medförde att kristna vallfärdade för att vidröra benen efter dessa odödliga hjältar. Dessa relikier gav också platsen ytterligare en dimension och förvandlade platsen till ett helgat rum, som i sin tur erbjöd fortsatt gemenskap med martyrerna eller helgonen.⁵ Platsens betydelse invid gravarna är det tidigaste vittnesbördet om vördandet av relikier, men det är först på 300-talet som frågan blir kontroversiell för första gången, vilket omnämns av bland annat de kappadokiska fäderna, Gregorius Teologen (Nazianz), Basilius den Store och Gregorius av Nyssa.⁶

Under 700-talet blir frågan avgörande för den kristna sammanhållningen, och vid det ekumeniska kyrkomötet i Nicaea 787 fastställs relikvördnaden tillsammans med ikonvördnaden som ortodox lära.⁷ Kyrkomötet fastställde att de kristna dyrkar (*latreia*) Herren men älskar eller vördar (*proskynesis*) helgonen och deras relikier.⁸ Isabel Hapgood uttrycker det på följande sätt ett drygt årtusende senare: »Helgonens relikier förblir oförstörda på jorden för att försäkra oss om deras förböner för oss och det kommande Gudsriket.»⁹

Katakomberna och de pre-Konstantinska martyrgravarna, vars platser

4 Jfr Constantelos 1978. Theodoret av Cyrus (†460) i »Om martyrnernas vördnad (*Peri tes ton martyron times*)» liknar vördnaden av martyrer och helgon med vördnaden av de tidigare hedniska hjältarna och semigudarna. Se vidare Carivet 1958, s. 314–335.

5 Carivet 1958, s. 314–335. Jfr Constantelos 1978.

6 Se till exempel Gregorius av Nazianz, *De martyribus et adversus Arianos* (orat. 35), PG 36: 257–261.

7 Kyrkomötet i Nicaea anger bland annat att kyrkor som tidigare inte har konsekrerats med relikier nu skall åter förnyas med relikier, och om en biskop inviger en kyrka utan relikier skall han avsättas (Kanon 7). I väst bekräftades denna ordning vid kyrkomötet i Mainz år 888 (Kanon 5).

8 Henry 1976, s. 16–31.

9 Hapgood 1996, s. 615. Min översättning från engelskan.

många gånger inte var större än ett vardagsrum, blev snart för små. Därför började man föra över relikerna till större rum, vilket är begynnelsen till dagens ritual för att konsekra, eller inviga, kyrkor.¹⁰ Ritualen för överföringen av relikerna från deras ursprungliga gravar till katedralerna var fullt utvecklad vid 1400-talets ingång. Den helige Symeon av Thessaloniki (†1429) ger en utförlig beskrivning av konsekra-ritualet där biskopen bär relikerna till den nya kyrkan. Inne i kyrkan avtäckes biskopen diskos eller paten, där relikerna ligger, och placerar därefter tre relikerna i en ask (*pyxis*) av guld eller silver. Innan han stänger asken håller han helig Myrrha, som används vid myrrhasmörjelsens eller konfirmationens sakrament, »eftersom martyrerne är förenade med Kristus med sanningens olja, fylld med välluktande välsignelser i överflöd». Sedan placerar biskopen lådan tillsammans med en lista över levande och döda som har bidragit till kyrkans uppbyggelse i ett särskilt utrymme i altaret, under det att han sjunger hymnen »Evig åminnelse», som även sjungs vid vanliga begravningar. Nedläggandet av relikerna avslutas med att biskopen reciterar följande bön: »O Herre Gud som har gett oss dessa heliga martyrer som har offrat sig för Din skull och för denna äras skull att bli ingjutna i Dina kyrkor över hela jorden och frambringa helandets frukter, gör oss värdiga, o Härskare, alla goda gåvors givare, genom förbönerne av dessa heliga [namnen], som Du nådefullt har låtit placera i detta vördnadsvärda altare, att därpå frambära det heliga offret».¹¹

Det var en generell princip i kyrkan, redan innan 1400-talet, att inte tillåta att eukaristin firades utan ett altare med relikerna inlagda, eftersom det var relikerna som helgade platsen, eller fullbordade platsen till ett helgat rum. Med tiden uppkom dock en praxis som gjorde eukaristin mindre beroende av en kyrka och det var bruket av *antimension*, vilket bokstavligen betyder »istället för bordet». Antimension är en duk som har en ikon av Kristi begravning på mitten med de fyra evangelisterna i var sitt hörn. Reliker är insydda i en röd tygpåse som kallas *iliton* och som symboliserar det tyg som Herren lindades i efter inkarnationen, likaväl som den Han sveptes i vid sin begravning.¹²

10 Ytterligare en starkt bidragande faktor var det hedniska bruket att enbart konsekrate statyer vördades, vilket förmodligen överfördes på kyrkobyggnaden. Jfr Hodges 2007, s. 111–116 och Constantelos 1978.

11 Symeon av Thessalonika, PG 145:309–312.

12 Nicholas Cabasilas, *De vita in Christo libre septem*, PG 150:493–726.

Antimension kom att ersätta altaret som en nödvändig och tillräcklig förutsättning för att fira eukaristin. Exakt hur detta har gått till är inte till fullo klarlagt, men möjligen har det att göra med utvecklingen av en självständigare prästroll. Församlingarna blev parallella hus, *paroikos*, inom biskopens *eparchi*, med egen eukaristi utan biskopens närvaro. Antimension ersatte biskopen som tecknet på kyrkans fullhet i dessa hus. Denna utveckling medförde förmodligen att antalet liturgier drastiskt ökade och med dem ett ökat behov av kyrkor. Kanske var det så att antalet liturgier ökade snabbare än antalet konsekrerade rum.¹³

Bara en biskop kan konsekkrera ett antimension, och den kan antingen vara en del av en kyrka eller följa med en präst och utgör då det yttre tecknet på att prästen har ett kanoniskt, kyrkorättsligt, mandat att fira eukaristin. I båda fallen tillhör antimension stiftets styrande biskop, och genom att frånta en präst hans antimension upphör prästens mandat.

Konsekrationen av ett antimension har vissa likheter med konsekrationen av en kyrka. Biskopen ikläder sig ett vitt klädesplagg över de liturgiska kläderna, som kallas *savanon*,¹⁴ och myrrhasmörjer *ilidon*, tygpåsen, som är insydd i antimension. Därefter placerar han relikerna i *ilidon* och beseglar den med mastixvax, som innehåller en mix av välluktande oljor och kryddor, som skall påminna om den blandning som Josef av Arimatea och Nikodemos använde vid begravningen av Herren. Avslutningsvis inskriver han namnet på den kyrka som antimension hör hemma i och stämplar det med stiftets och biskopens sigill.¹⁵

Införandet av antimension medförde att det heliga rummet mer eller mindre blev portabelt. Det tycks mig vara två principer som gör detta möjligt. För det första så är kyrkan i ortodox tradition i den vidaste meningen byggd på martyrerna, som tillsammans med Herren krossar dödsrikets portar för att släppa in livets källa, det eviga ljuset. I konkret mening innebär det att eukaristin måste firas på martyrernas relik, vilket uppfylls när den firas på antimension. För det andra inträder den kommande tidsåldern, *aeonen*, Herrens tidsålder, som aldrig kommer att upphöra, i samband med eukaristin. Den aspekten fyller rummet med en ny tid som förnyar rummet

¹³ Jfr Izzo 1975 och Taft 1975, not 3.

¹⁴ På slaviska heter den *sratchiza*.

¹⁵ Izzo 1975.

och gör det kommande Gudsriket närvarande, vilket sker oberoende av platsen genom den eukaristiska handlingen.¹⁶

Konsekration av en kyrka

Vördandet av martyrerna omvittnas redan i Polykarpus martyrium,¹⁷ men själva ordningen för nedläggandet av relikier i altaret är inte belagt förrän i senare tid. Den andra delen av konsekurationsritualet – ordningen för altarets dop – har en något mindre klar bakgrund, som i stort sett följer intiationsritualet för kristna, och börjar med att altaret begiutes med vatten tre gånger i Faderns och Sonens och den Helige Andes namn. Därefter myrrhasmörjes altaret med helig myrrha, och är därigenom förberett för den heliga eukaristin. Samma ordning används i ortodox tradition för att uppta kristna till kyrkan – dop, konfirmation/myrrhasmörjelse och till sist eukaristin, som idag ges med sked till spädbarnen. Hela initiationen sker i en sammanhållen gudstjänst, vid en och samma tidpunkt.¹⁸

Dessa två konsekurationsritualer smälte samman och formade *en* ordning för kyrkoinvigning eller konsekration av en kyrka, och som vi återfinner under 1400-talet i dess nuvarande grundform. Den grekiska benämningen för konsekration är *egkainia*, vilket närmast betyder förnyelse. Bakgrunden finner vi i psalm 50/51 som talar om att »förnya en rätt ande i mig». ¹⁹ Förnyelsen av kyrkorummet avser att förbinda den gudstjänstfirande gemenskapen med det kommande riket och därigenom förnya en rätt ande hos folket. Bönerna som framträder i ritualen avser såväl den förnyelse som sker av platsen som den förnyelse som kommer till stånd i och genom helgonens och alla de heligas gemenskap, inklusive alla döpta. Kyrkorummets helgande sammanför alltså platsen med folket i en gemensam förnyelse. Yi-Fu Tuans teori om *topophilia* ger oss för handen att en plats förnyas genom en förflyttning i tiden och därigenom uppstår rummet. Rummet förenar sedan människorna i kärleken till den plats, som uppstått genom förnyelsen, vilket

¹⁶ Jfr Schmemmann 1966, s. 86–101.

¹⁷ Hodges 2007, s. 48–52.

¹⁸ Jfr Hapgood 1996.

¹⁹ Septuaginta har en annan numrering av psalmerna, med den grekiska till vänster och den hebreiska till höger. Min översättning följer Septuaginta, men är enbart en arbetsöversättning, liksom övriga översättningar av mig, om inte annat anges.

stämmer väl överens med konsekurationsritualet, som förbinder platsen med det kommande Gudsriket.

Ritualet för konsekurationen av en kyrka återfinns traditionellt i *Mega Euchologion*. Idag finns det två traditioner inom Bysantinsk ortodox tradition – den grekiska och den slaviska. Den grekiska ordningen genomgick en omfattande revidering mellan 1638 och 1862. I den grekiska ordningen, efter 1862, inleder man med gravsättningen av relikerna för att sedan fortsätta med altarets dop, enligt ordningen gravsättning – dop – myrrhasmörjelse – eukaristi. I den äldre slaviska ordningen utgör gravsättningen av relikerna konsekurationsgudstjänstens högtidliga klimax som sedan eukaristin följer på. Vi får då följande ordning; dop – myrrhasmörjelse – gravsättning – eukaristi. I båda varianterna avslutas konsekurationen med nattvarden som fullbordar ritualet.²⁰

Det är tydligt att den grekiska ordningen är senare. I slutet av den inledande konsekurationsgudstjänsten, före eukaristins början, säger diakonen: »Låt oss gå framåt i frid», vilket antyder en begynnande procession, men eftersom ordningen är omkastad följer ingen gravsättningsprocession, utan man går direkt över i eukaristins gudstjänst. När biskopen anländer med relikerna ber biskopen för »detta heliga hus», vilket blir märkligt eftersom huset ännu inte är helgat efter grekisk ordning.²¹ Det är också den slaviska ordningen som återfinns i den helige Nicholas Cabasilas liturgiska kommentarer från 1400-talet. I den helige Symeon av Thessalonikis beskrivning av konsekurationen, från samma tid, finns inte folket närvarande under den första delen av gudstjänsten då altaret döps, utan de anländer tillsammans med biskopen och relikerna.²²

Konsekuration av en kyrka enligt slavisk ordning

Grovt kan man dela upp den slaviska ordningen i sex delar: kyrkbygget och förberedelsen, altarbygget och konsekurationens egentliga början, altarets dop, altarets myrrhasmörjelse, gravsättningen och till sist eukaristin.

20 Jfr Goar 1960 och *Mega Euchologion*, tryckt i Athen 1970, men som egentligen är en ny upplaga av 1862 års upplaga, tryckt i Venedig samt *Ieratikon* som är tryckt av Apostoliki Diakonia 2002.

21 För hänvisningar till grekiska handböcker hänvisas till *Mega Euchologion* 1992, om inte annat anges.

22 Symeon av Thessalonika, PG 145:309–312.

Kyrkobygget och förberedelsen

Innan man kan påbörja byggnationen av en ny kyrka måste man inhämta välsignelse av stiftets styrande biskop. När marken är förberedd lägger biskopen, eller hans representant, hörnstenen, som har en plakett som anger namnet på kyrkans skyddshelgon, namnet på de helgon vars relikier förvaras i den så kallade *pyxis*, samt namnet på stiftets styrande biskop. Därefter fortskrider arbetet enligt ritningarna.²³

När kyrkan är färdigbyggd anländer biskopen till församlingen, vanligtvis dagen innan, för att möta församlingens ledare och förrätta vigilian tillsammans med folket på aftonen, som inkluderar stora vattenvälsignelsen. Den förrättas i den gamla kyrkan, eller i en närliggande kyrka. Saknas det en kyrka, vilket ofta är fallet, sker gudstjänsten i den färdigbyggda kyrkan, men då förblir de så kallade kungliga dörrarna, mitt på ikonostasen, stängda under hela gudstjänsten och ingen inträder i altarrummet.

Altarbygget och konsekrationens egentliga början

Efter de inledande morgonböerna, dagen därpå, börjar den egentliga konsekrationsgudstjänsten. Biskopen anländer vanligtvis till den nya kyrkan under morgongudstjänsten och ber en kort bön i slutet av denna. Innan biskopen inträder i altarrummet, efter morgonbönen, så ikläder sig samtliga tjänstgörande, inklusive biskopen själv den så kallade *savanon*, som i grekisk tradition klipps itu och delas ut till församlingen innan eukaristin tar sin början, efter konsekrationen.²⁴

Inne i altarrummet står en stomme av trä uppställd, utan altarskiva, som i sig också är i trä. Biskopen välsignar nu benen på altarstommen med heligt vatten. Varje ben begjutes sedan med mastixvax. Därefter tar man fram altarskivan som också den välsignas med heligt vatten. Sedan tar i första hand de närvarande biskoparna och i andra hand prästerna, var sin spik och var sin sten, totalt fyra stycken, för att spika fast altarskivan, vil-

23 För att återge ordningen av invigningen av en kyrka har jag använt mig av *The Great Book of Needs* 2000, Hapgood 1996 och Velikii Trebnik 1902, samt rådande praxis enligt Moskvatradition. Kommentarer till ordningen har jag hämtat från Nicholas Cabasilas och Symeon av Thessaloniki; PG, 150: 367–772 respektive 155: 536–699, om inte annat anges.

24 Jfr med den grekiska *Mega Euchologion* 1992.

ket symboliserar korsfästelsen. Därmed är altaret färdigbyggt och Herren hänger på korset.

Altarets dop

När altaret är färdigbyggt knäfaller hela prästerskapet, inklusive biskoparna, och sjunger följande hymn:

O Gud, som är utan begynnelse och evig, som har frambringat allting ur intet [...] gör oss redo, genom Nåden av den Livgivande och ankommande Helige Ande, att förnya detta tempel, utan fördömelse, och fullgöra denna konsekration av detta altare, på det att vi kan välsigna Dig med psalmer och hymner [...].²⁵

»I begynnelsen», så börjar såväl Första Mosebok som Johannesevangeliet. »Begynnelsen» är ett ord som på hebreiska (*bereshit*) markerar punkten omedelbart före alltings början. I begynnelsen upprättar Gud ett förhållande med kaoset utanför sig själv. De grekiska fäderna kallar detta *kenosis* eller uttömmande. I det förhållandet mellan Gud och kaos uppstår en första dialog, innan allting blir till. I den allra första dialogen formas ordning ur kaos med orden »Ljus, bli till!» och Gud gläder sig över den första dagen och »Gud såg att ljuset var gott».²⁶

Den glädjen fortsätter i skapelsens krona, Adam och Eva, som namnger skapelsen och gläder sig på samma sätt som Gud. Men den glädjen bryts när dialogen mellan Gud och människan samt mellan människa och människa söndras, och rädsla och skam träder i dess ställe. Redan i förbundet med Noah påbörjas sedan ett helande av dialogen och fortsätter med Abraham och Mose för att fullbordas i Kristus.²⁷

I dopet återupprepas denna berättelse i ett verkligt drama. Prästen andas över dopfunten och en Guds vind sveper över urdjupet, dopvattnet. Tre

²⁵ Det grekiska ordet för konsekration är *egkainia*, vilket närmast betyder förnyelse, men med en något annorlunda tydning än på svenska. Här låter jag använda såväl ordet »konsekration» som »förnya», för att ge en dubbelydning. Min översättning följer den grekiska från *Mega Euchologion* 1992.

²⁶ Jfr Maximus Bekännaren, *Ambiguorum liber*, PG 91: 1080B, 1081AB; *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90: 272AB; *Capita theologica*, 1,3, PG 90: 1084AB.

²⁷ Jfr Thunberg 1965, Thunberg 1985 och Louth 1996.

gångar sänker därefter prästen ned den som döps och ur djupet återskapar Gud människan, för att förenas med Herren på den yttersta dagen. I myrrhasmörjelsen återupprepas sedan orden symboliskt, »Och Gud såg att det var gott», och vi får motta den Helige Andes insegel som gör det möjligt för oss att hela dialogen mellan människan och Gud, samt mellan människa och människa.

På samma sätt skall nu altaret förnyas och återställas och symboliskt nedsänkas i det urdjup som den Helige Ande svävar över, för att dialogen mellan människan och Gud skall kunna återupptas. Urdjupet är förbundet med den *aeon* som kommer med Kristi andra tillkommelse, och nu blir också altaret förbundet med den kommande tidsåldern, det kommande Gudsriket, och om detta vittnar prästerskapet genom att stämma in i en gemensam hymn. Altaret blir efter sin förnyelse eller konsekration platsen för denna återupprättade dialog, och därigenom helgas inte bara rummet utan också de människor som samlas där. Det helgade rummet blir i dess fulla mening en plats att älska, som Fuan benämner *topophilia*.

Efter hymnen håller biskopen varmt vatten över altaret tre gånger i Faderns och Sonens och den Helige Andes namn, samtidigt som man reciterar psalm 83/84. Det är samma vatten som helgats i Stora vattenvälsignelsen kvällen innan. Vattnet torkas sedan bort från bordet ner på golvet, och liksom land blev synligt efter syndafallet framträder nu altaret. Därefter mixas rosenvatten med vin, vilket vittnar om att det nu är en helig plats bestänkt med martyrernas blod. Enligt strikt ordning tvättas nu altaret med antimension bestänkt med denna blandning, och därmed är dopet fullbordat.

Altarets myrrhasmörjelse

Förnyelsen av altaret skall nu beseglas med myrrhasmörjelsen. Därför smörjer biskopen hela altarskivan med myrrha i form av ett kors och därefter vart och ett av benen. När altaret har beseglats av den Helige Ande fäster man fyra ikoner av evangelisterna i varje hörn av altaret. Kyrkan är den Helige Andes kyrka som samlar allt folk från jordens fyra hörn till en gemenskap i Herren, som symboliseras av altarets mitt.

Herrens inkarnation är nu så att säga fullbordad. Han har iklätt sig vår natur och vårt lidande och tas nu symboliskt ner från korset och Hans

kropp får motta svepningen. Därför klär man nu altaret i ett vitt tyg, *katasarkion*, för kroppen, som traditionellt symboliserar såväl svepduken som lindorna efter Herrens födelse. Prästen drar ett snöre alldeles under altarskivan och avslutar därmed svepningen.

Dödsriket har dock inte makt över Herren, av samma väsen som Fadern, och kan därför inte behålla sitt grepp. Altaret kläs därför omedelbart därpå i ett mer gyllene tyg, *inditia*, utanpå svepningen, som symboliserar Guds Ära och Herrens Odödlighet. Antimension, evangelium, kors och *artoforion*, eller tabernaklet, placeras sedan på altaret. I och med att altaret är konsekrerat, så är egentligen hela kyrkan konsekrerad, vilket symboliseras genom att den tjänstgörande biskopen nu beröker först altarrummet och sedan hela kyrkan, vilket är tecknet på att offret är fullbordat, och våra böner stiger upp till Fadern genom Sonen i den Helige Ande. Kyrkorummets och ikonernas smörjelse med helig Myrrha och heligt vatten är närmast en eftertanke, och därför görs den delen av assisterande biskop eller präst och inte av tjänstgörande biskop. Altaret kan nu liknas vid platsen för Jakobs stege där änglarna går upp och ned och där gränsen mellan himmel och jord, historia och framtid är genombruten.

Grausättningen

När biskopen har berökt kyrkan är den nu redo att motta uppståndelsen, vilket utgör hela gudstjänstens klimax. Från rökelsekaret tänder biskopen ett ljus som sedan ger hela församlingen ljus, på samma sätt som i påsknattens mörker. Biskopen anmodar nu alla närvarande att lämna kyrkan med undantag för en diakon eller präst som stannar kvar. En procession följer nu korset och hämtar relikerna, som har förvarats i den gamla kyrkan eller närliggande kyrka, om det finns någon, annars hämtar biskopen dessa från ett särskilt bord, och bär dom på en diskos, betäckta, ovanför sitt huvud. Processionen går sedan tre varv motsols runt kyrkan och stannar varje gång framför de yttre dörrarna och läser epistel, evangelium samt ber en kort *ektenia*, förbön. Under processionen sjunger man en hymn som anspelar på det himmelska Jerusalem:

Heliga martyrer, som har kämpat den goda kampen och mottagit kröningen, bed för oss att Herren må förbarma sig över våra själar. Ära vare Dig, Kristus Gud, apostlarnas glans, martyrernas glädje, vars vittnesbörd är den väsensena Treenigheten.²⁸

Slutligen knackar biskopen med sin stav på porten och säger: »Öppna, öppna portarna och låt dem förbli öppna för evigt. Låt ärans konung draga in!» Diakonen eller prästen, som har förblivit i kyrkan, symboliserar en ängel och svarar då: »Vem är då ärans konung?» Biskopen svarar: »Herren stark och mäktig, Herren mäktig i strid, Herren härskarornas härskare. Han är ärans konung.» Dialogen upprepas tre gånger varefter kyrkans gudföräldrar öppnar portarna. Kyrkorummet symboliserar här dödsriket som får ge vika och ta emot Paradiset, som symboliseras av relikerna.

Biskopen placerar sedan relikerna i ett särskilt utrymme under altaret, på den så kallade femte pelaren. Därefter övertäcks ofta altaret med ett metallhölje i nutida rysk tradition. Innan relikerna har lagts på plats begjuter biskopen relikerna med helig Myrrha, som symboliserar enheten mellan Herren och Hans martyrer, i den Helige Ande, och förseglar relikerna med ett lock, med hjälp av mastixvax som användes för altarets ben innan spikandet. På samma sätt placerar biskopen relikerna i antimension, enligt föreskriven ordning ovan.

Nu är allt förberett för den heliga eukaristin som omedelbart tar sin början efter gravsättningen, och som strikt ska celebreras åtta dagar i sträck, en oktav, för att symbolisera evigheten.

Situationen i Sverige

Bland bysantinska ortodoxa kyrkor i Sverige så är det bara två kyrkor, den serbisk-ortodoxa katedralen, S:t Sava, i Enskede Gård, Stockholm (bild 22 och 23), och den Makedonska ortodoxa kyrkan i Malmö, som har byggts

²⁸ Min översättning utgår från *Velikii Trebnik* 1902 och Hapgood 1996. Enligt grekisk ordning lägger man till följande hymn, eftersom kyrkan ännu inte är invigd eller förnyad genom dopet: *Bli uppfylld på nytt*[egkainia], *bli uppfylld på nytt* [egkainia], *O Nya Jersusalem, ditt ljus skiner, och Herrens nåd är över dig. Detta hus har grundats av Fadern, detta hus har fått sitt fäste genom Sonen, detta hus har förnyats av den Helige Ande, som upplyser och stödjer, och helgar våra själar.*

som en ortodox kyrka från allra första början, där biskopen har lagt hörnstenen. Men det är bara den Makedonska ortodoxa kyrkan som är konsekrerad. Bland orientalisk-ortodoxa kyrkor finns det flera syrisk-ortodoxa kyrkor som är byggda och konsekrerade efter ortodox tradition.²⁹

Kristi förklarings kyrka och S:t Georgios Metropolitkyrka, båda på Birger Jarlsgatan i Stockholm, är inte ursprungligen byggda för ortodoxt bruk, men är båda konsekrerade kyrkor. De två serbisk-ortodoxa församlingskyrkorna i Malmö respektive Helsingborg väntar på att konsekreras. I Byarum utanför Jönköping finns en serbisk-ortodox kyrka som möjligen skulle kunna konsekreras och likaså utanför Borås, i Bredared, där Heliga Treenighetens kloster ligger förlagt. Övriga bysantinskt ortodoxa församlingar lånar kyrkorum, i de flesta fall från Svenska kyrkan, antingen permanent eller för varje enskild gudstjänst.

Lånat rum

Vilka krav ställs egentligen på ett lånat rum? I Etiopisk-ortodox tradition, som är den mest rigorösa, är det svårt eller i princip omöjligt, att låna lokal tillfälligt, eftersom eukaristin endast kan förrättas på arken som ersätter altaret och i det närmaste antimension. *Tabot* är ett ord på Geez, Etiopisk-ortodoxa kyrkans officiella språk, som anspelar såväl på arken som lagtavlorna. Den är alltid täckt med ornamenterade tyger för att undanhålla den från allmänheten. I Axum finns, enligt etiopisk-ortodox tradition, den ursprungliga arken som Moses placerade lagtavlorna i. *Tabot* har därför vissa likheter med antimension, som en förutsättning för att fira eukaristin. Under en fest, *Timkat*, som motsvarar *Theofania* i bysantinsk tradition, bär man runt arken i en procession, såväl i Axum som i varje etiopisk-ortodox församling världen över. Det innebär att den Etiopisk-ortodoxa kyrkan mer eller mindre är utelämnad åt att finna lokaler som man kan låna permanent.³⁰

I bysantinsk ortodox tradition är det i princip nog med att eukaristin fräs på ett av en biskop konsekrerat antimension, som ersätter altaret och helgar det lånade rummet i samband med att eukaristin förrättas, och lokalen kan därefter användas för annat bruk. Detta är dock en ordning som följer den princip som kallas *ekonomia*, som innebär att man gör avkall från

29 Inventeringen är gjord utifrån ingången av 2008.

30 Jfr Levine 1972.

de striktare reglerna i en situation där normal ortodox ordning inte kan upprätthållas. Det innebär generellt att biskopen tillåter att eukaristin firas i icke-konsekrerade rum och i tillfälliga lokaler när det så är nödvändigt. Dock gäller generellt principen att eukaristin inte får firas i annat rum än i en konsekrerad kyrka om en sådan finns tillgänglig. Det är aldrig tillåtet att fira eukaristin utan ett antimension.

I syrisk-ortodox tradition motsvaras antimension av en *thablitho*, vilket betyder bord på *suryoyo kthobonoyo*, syrisk-ortodoxa kyrkospråket, som är gjord av trä, och placeras på altarets mitt. Ett konsekrerat *thablitho* bär inskriptionen: »Den Helige Ande har helgat detta *thablitho* genom händerna av Mor [namnet på biskopen och datum].» Det vittnar om att endast en biskop kan inviga ett *thablitho*. På denna kan *qûrbanâ qadîšâ*, det heliga offret eller nattvarden, firas och utan den kan nattvarden inte firas. Det innebär att liturgin kan firas i en tillfällig lokal, men inte med samma frihet som antimension medför.³¹

Även om eukaristin i sig helgar även ett lånat rum, genom att den kommande tidsåldern framträder i det eukaristiska momentet, så är de konsekrerade kyrkorna bestående genom att den kommande tidsåldern så säga dröjer kvar i det helgade rummet som en fortsättning på eukaristin. Kyrkorna blir för de ortodoxa, och för övriga kristna, ambassader för det kommande riket och en påminnelse om att den här världen kommer att förnyas i sin helhet i det nya Jerusalem. Kyrkan är byggd på martyrernas beaktelse som en förstlingsfrukt av det kommande Gudsriket, men också i konkret mening genom att varje fullvärdigt och konsekrerat altare får bära vittnesbörd om dessas beaktelser, i en tid som väntar på sin fullbordan. Därigenom kan kyrkorna bli, med Yi-Fu Tuans ord, »en plats att älska», *topophilia*.

Summary

A place to love, or as professor Yi-Fu Tuan abundantly said, *Topophilia*, could characterize what we intend to achieve when we consecrate churches. The devotion and the burial of relics in the Altar together with the Baptism

31 Jag vill framföra mitt tack till Mor Afrens kloster i Sayednaya, Syrien, för ovärderlig hjälp kring att förstå den syrisk-ortodoxa kyrkans spiritualitet och liturgi.

and the Chrismation of the Altar comprise the order of Consecration since the 15th century in Orthodox Tradition.

Today we have two main traditions among the Eastern Orthodox churches: Greek-Orthodox tradition and Russian-Orthodox tradition. The previous one begins with the deposition of the relics in the Altar, but in the latter tradition it ends with a solemn deposition just before the beginning of the Eucharist. The Greek tradition was a consequence of a revision between 1638 and 1862.

The Order of Consecration could be divided into six parts in the older Russian tradition; first we have the preparation and the laying of the cornerstone; secondly there is the building of the Altar, symbolising the Crucifixion; thirdly we have the Baptism, thereby we re-enact our relationship with God, and there the Altar becomes the symbol of the re-established dialogue; fourthly there is the Chrismation as a sign of the Unity of the Church as well as a precursor of the Resurrection of Christ symbolised by the deposition of the relics, in the last part of the consecration, through a service similar to the paschal vigil. After the consecration there is a celebration of the Eucharist, to be celebrated, according to strict order, in eight successive days, an octave.

In Sweden there is only one Eastern Orthodox church building that is built and consecrated according to Orthodox Tradition, but several Oriental Orthodox. Today most of the Eucharistic services are done in a temporary location, possible because of the so called *Antimension*, a cloth that contains the necessary relics for the Eucharistic celebration. In the same way we have the so called *Thablitho* in Syriac Orthodox tradition, and the *Tabot* in Ethiopian Orthodox tradition.

To conclude: The consecrated churches becomes in Orthodox Tradition, embassies of the Coming Kingdom, and a reminder of the renewal of the whole world through the second coming of Christ. The Church is built upon the confessions of the Martyrs, as a first fruit of this Kingdom, but also in a very basic meaning through the consecration of the Altar as a witness of these confessions, thereby becoming a place to love, *topophilia*.

Litteratur

- Carivet, P., 1958, *Theodoret de Cyr, Therapeutique des Maladies Helleniques*, vol. 2, Sources Chretiennes. Paris. s. 314–35.
- Constantelos, D., 1978, »Byzantine and Ancient Greek Religiosity». *The »Past» in Medieval and Modern Greek Culture*, red. Speros Vryonis Jr. Malibu, CA.
- Goar, J., 1730, *Euchologio, sive Rituale Graecorum*, 2nd edition. Venice. Reprinted 1960.
- Haggood, I. F., 1996, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church*. Englewood, New Jersey.
- Henry, P., 1976, »What was the Iconoclastic Controversy about?» *Church History*, Vol. 45, No. 1. New Haven, s. 16–31
- Hodges, G., 2007, *The Early Church. From Ignatius to Augustine*. Chapel Hill, North Carolina.
- Izzo, J. M., 1975, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*. Rom.
- Levine, D. N., 1972, *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*. Chicago.
- Louth, A., 1996, *Maximus the Confessor*. London.
- Ono, S., 1999, *Shinto. The Kami Way*. Singapore.
- Schmemmann, A., *Introduction to Liturgical Theology*. London 1966.
- Taft, R., 1975, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom*. Rome.
- Thunberg, L., 1965, *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund.
- Thunberg, L., 1985, *Man and the Cosmos: the Vision of St Maximus the Confessor*. New York.
- Tuan, Y.-F., 1974, *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, NJ.
- Tuan, Y.-F., 1977, *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis, MN.

Förkortningar och gudstjänsthandböcker

- PG Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866.
- Mega Euchologion*, 4th edition, Athen 1992.
- The Great Book of Needs, Expanded and Supplemented, Volume II: The Sanctification of the Temple and other Ecclesiastical and Liturgical Blessings*, 2000. South Canaan, PA.
- Velikii Trebnik*, 1902. Kiev.

Synagogan och det heliga

BO GRANDIEN

BRÖDERNA SANDSTRÖMS SKIDFABRIK.
AUG. FREDLUNDS KOLONIALVARULAGER.
ADAS JISROEL SYNAGOGA.

Dessa tre skyltar prydde under många år ett grått och en smula skamfilat tvåvåningshus i hörnet av Sankt Paulsgatan och Ragvaldsgatan på Söder i Stockholm. Under min skoltid gick jag förbi huset två gånger varje dag och undrade hur tre så vitt skilda verksamheter kunde samsas i samma byggnad. Jag tyckte väl också att en religiös institution som en synagoga borde ha en värdigare, kanske mera avskild placering, i synnerhet som dörren mot gatan var synnerligen trång och oansenlig.

Senare förstod jag att synagogor infogade i en sådan omgivning inte alls var något ovanligt och att en diskret lokalisering ibland kunde vara avsiktligt. Adas Jisroel vid Sankt Paulsgatan finns fortfarande kvar, och där hålls gudstjänster varje dag, men skidfabriken och kolonialvarulagret har försvunnit och ersatts av mindre skrymmande kontorsverksamheter. Huset är renoverat och pryds av en ljus slätputs.

Synagogan, som är inrymd i västra delen av huset med adress Sankt Paulsgatan 13, är ortodox. Den drivs av synagogeföreningen Adas Jisroel, vilket betyder Israels församling. Föreningen grundades 1871 och var en följd av de meningsskiljaktigheter som uppstått när Stockholms nya, ståtliga synagoga året dessförinnan invigts vid Wahrendorffsgatan nära Kungsträdgården. Den var en reformsynagoga med allt vad det innebar av nymodigheter i fråga om både inredning och gudstjänstordning. Detta stämde överens med önskemålen hos de liberala judar i tredje generationen, som engagerat sig i emancipationsrörelsen och bildade ett ledande kulturellt och socialt skikt i huvudstaden. Men för dem som inte tillhörde denna borgerligt väletablerade krets – man talade om de förmögna »norrjudarna»

och de fattiga »söderjudarna» – tedde sig det nya främmande, inte minst orgeln. Många av dem var relativt nyinvandrade och fler skulle komma, på flykt undan förföljelser i Ryssland och Polen. De ville hellre hålla fast vid det traditionella, ortodoxa mönstret i en egen synagoga, med dess hävdvunna ritualer, kollektiva institutioner och mat- och reningsföreskrifter.

Detta förstod man inom huvudförsamlingen och lät för föreningens räkning hyra en lokal två trappor upp i ett hus vid Sankt Paulsgatan 17. Där inreddes den ortodoxa synagogan. 1917 blev den för liten, och i stället flyttades verksamheten till Sankt Paulsgatan 13.

Huset uppfördes 1820 och har haft skiftande användning. Den del där synagogan fick sin plats var från början danssalong med musikläktare och matsal. Efter olika mellanspel som fabrikslokal och skola blev den teater, som 1912 byggdes om till en av Stockholms äldsta stumfilmsbiografer, den s. k. Södra Biografen. Det är denna biograf som 1917 inreddes till synagoga.¹

Låt oss göra ett besök där. Genom den trånga dörren mot gatan går man upp för en liten trappa och kommer in i ett förrum, dominerat av ett stort bord. Därifrån leder en bred öppning in till gudstjänstsalen, ett rektangulärt rum som trots de små måtten får en viss rymd genom att det sträcker sig uppåt genom två våningar, med fem fönster mot gatan i den övre och ett mot gården. Interiören är ljus med väggar målade i beigegult och vitt. Varje långvägg har sex rektangulära fält målade i grönt med en omgivande vit och blå bård. Fälten föreställer judendomens tolv stammar, vilkas namn är skrivna högst upp med hebreiska bokstäver.

Vad som genast avslöjar att det är en ortodox synagoga är bimens placering mitt i salen. Biman (från grekiskans *bema*) är det upphöjda podium med pulpet varifrån läsningen ur Torarullarna sker. Den omges här av ett mässingsstaket.

Men främst dras blickarna till det stora Toraskåpet på östväggen i fonden, *Aron hakodesh* (betyder den heliga kistan), även kallat förbundsarken. I Toraskåpet förvaras rullarna med de fem Moseböckerna, skyddade av ett förhänge med dekorationer i guld, vars huvudmotiv är lagens tavlor med de tio budorden. Skåpet kröns av en stor halvkupol målad i blått, himlens färg, som bärs upp av fyra vita, blankputsade kolonner med blå

¹ Sundström 1991, s. 25–26.

kapitälringar. I kupoltaket hänger en lampa med en ständigt brinnande låga, *ner tamid*.

Salen har fasta bänkrader i gult fernissat trä, riktade mot Toraskåpet. Varje medlem av föreningen har sin bestämda plats med namnskylt och låda med fällbart lock för att förvara böneböcker och *tefillin*, böneremmar. Endast männen får vistas i salen; kvinnorna är hänvisade till läktaren dit en trappa leder från förrummet.

Under gudstjänsten är det ett rörligt liv i synagogan. Männen har tagit på sig sin *tallit*, den vita bönesjalen med svarta eller blå ränder och skådefransar. Förebudjaren, stående vid sin pulpet längst fram med ryggen mot församlingen, d.v.s. vänd mot öster, läser ur *Siddur*, bönboken. Han gör det sjungande och med ideliga bugningar. Församlingen sjunger med i texten. Ingen sitter tyst, utan var och en deltar med hög röst. Ibland sitter man, ibland står man, allt efter liturgins krav. Stämningen är varm och välkomnande. Somliga medlemmar går ut och in, andra konverserar och plötsligt springer några barn genom församlingen.

Den högtidligaste stunden inträffar när förhänget framför *Aron hako-desh* dras ifrån och Torarullarna blir synliga, inneslutna i sina skyddande mantlar (fodral) av sammet. En eller två tas fram för att bäras i procession runt salen till biman, dit några av männen i församlingen kallats fram för att assistera när mantlarna tas av och sjunga lovsägelseböner, innan Toraläsaren – oftast en lekman – börjar högläsningen.

Lokalen strålar av ljus, främst från de fem mässingsljuskronorna i taket.

Adas Jisroel är inte den enda ortodoxa synagogan i Stockholm. Den andra, Adas Jeshurun, är inrymd i Judiska församlingens hus Riddargatan 5 på Östermalm. Dess inredning är hämtad från en synagoga i Hamburg, som var inrymd i ett vanligt bostadshus. Den undgick att förstöras under Kristallnatten den 9 november 1938. Året därpå fördes inredningen till Stockholm, och 1941 invigdes Adas Jeshurun. Den har inte kvinnoläktare, utan kvinnornas plats bakom männen avskiljs genom ett draperi.

En avglans av Templet

Men vad är då egentligen en synagoga och i vilken relation står den till begreppet heligt rum?

Ordet synagoga kommer av grekiskans *syna gogé* som betyder gå samman, således församling, församlingshus.² Om man vill hitta en svensk kristen motsvarighet skulle man kunna nämna ett enkelt böne- eller missionshus. En synagoga kan definieras som formen kring en i grunden demokratisk institution, där huvudrollen inte spelas av ett mäktigt prästerskap utan av församlingens lekmän som samlats för att gemensamt be till Gud, höra Torans ord och söka uppbyggelse i de heliga skrifterna. En rabbin eller en kantor behöver inte vara närvarande vid gudstjänsten; varje manlig församlingsmedlem som har de nödvändiga kunskaperna kan få leda den eller delta i ceremonierna. Synagogan kan vara stor, dyrbar och påkostad men också alldeles liten och inskränka sig till en källarlokal i ett vanligt bostadshus.

En vanlig talmudisk benämning på en synagoga är »en mindre helgedom», i enlighet med en liknande formulering i Hesekiel 11:16. Men det är ett svårtytt ställe. Texten lyder, i den nya svenska bibelöversättningen: »Säg därför, så säger Herren Gud: Ja, väl har jag fört dem långt bort bland folken och skingrat dem i främmande länder. Men jag har varit något av en helgedom för dem i de länder där de befinner sig». I kommentaren föreslås också tolkningen »för en kort tid varit deras helgedom». Det skulle syfta på att folket under deportationen inte kunnat utöva sin religion genom djur- och andra offer, eftersom man inte haft tillgång till Templet; därför kallas Herren en helgedom.

I *Jüdisches Lexikon* (1930) kallas synagogorna »Heiligtümer in kleinen». Ordet »Heiligtümer» speglar uppfattningen att de endast får användas för bön, gudstjänst och undervisning. Övriga viktiga verksamheter av t.ex. social eller pedagogisk natur hänvisas till intilliggande rum.³ *Encyclopaedia Judaica* (1971) använder formuleringen »little sanctuary» och säger att

2 Grandien 1979, s. 396–398. Boken handlar om arkitekten Fredrik Wilhelm Scholander, som ritade Stockholms synagoga, uppförd 1867–70. Kapitlet om synagogan innehåller en översikt av den synagogala utvecklingen. Se även Wischnitzer 1964, passim.

3 *Jüdisches Lexikon* 1930, Bd IV, sp. 791 och 794.

denna troget återger synagogans roll i människors liv och tankar.⁴ Den versionen finns också i den engelska bibelöversättningens version av nämnda vers: »Therefore say, Thus saith the Lord God: Although I have scattered them among the countries, yet I will be to them as a little sanctuary in the countries where I shall come».⁵

Den hebreiska bibeln har, i enkel transkription, orden »mikdash meat», av vilka det första ordet betyder »tempel» eller »helgedom», medan det andra, som är mera problematiskt, vanligen översatts som »liten», dvs. som ett adjektiv. Men i den alternativa tolkning som föreslås i den svenska nyöversättningen har ordet »meat» snarare uppfattats som ett adverb i betydelsen »lite grand». Samma tolkning finns i den katolska engelska bibeln: »for a while I have been like a sanctuary». Morton H. Narrowe, den förre överrabbinen i Stockholm, framhåller i samtal med författaren att detta inte syftar på en byggnad eller synagoga i rumslig mening utan i symbolisk.⁶

Det finns också en tolkningstradition enligt vilken bibelstället hos Hese-kiel är en profetia om judendomen i diasporan genom tiderna. Synagogan är ersättningen för Templet och därigenom mötesplatsen mellan Gud och församlingen.⁷ Från början var synagogorna emellertid inte en ersättning för Templet utan ett komplement till det, för att möjliggöra samling och gudstjänst för dem som inte hade praktisk möjlighet att ofta besöka det. De äldsta arkeologiskt säkrade spåren av en byggd synagoga är från 200-talet f.v.t., och under Jesu tid fanns det gott om synagogor – det behöver man bara läsa evangeliernas berättelser för att förvissa sig om. Substitut för Templet blev de först efter dess förstörelse år 70 e.v.t. En del ritualer och sedvänjor övertogs därifrån, men några blev förbjudna därför att de

4 Encyclopaedia Judaica 1971, vol. 15, sp. 580.

5 21st Century King James Version 1994.

6 Samtal med Morton H. Narrowe 26/9 2007.

7 Se refererad kommentar av professor Gösta Lindeskog, Uppsala, i Grandien 1979, not 1 s. 478. Vad beträffar uttrycket *mikdash meat* anför Lindeskog att Septuaginta översätter det med *hagiasma mikron*, dvs. en liten helgedom, och Vulgata på samma sätt: *santificatio modica*. Luther tolkade däremot ordet *meat* som adverb med temporal betydelse: »doch will ich bald ihr Heiland sein», medan 1611 års engelska bibel följer tolkningen från Septuaginta och Vulgata: »yet will I be to them as a little sanctuary into the countries where they shall come».

uteslutande hörde till Templet. Bönen betraktades som en ersättning för offertjånsten.

En synagoga kan därför aldrig själv vara ett tempel, utan endast en avglans av det, ett minne och en påminnelse, och därför är dess karaktär symbolisk. Synagogan är följaktligen inte ett *domus dei* utan ett *domus ecclesiae* (i meningen församling). Det förra är en inhägnad eller byggnad definierad som en »helig plats», som Gud besöker eller vistas i, medan det senare är platsen där en grupp trogna tillsammans ber till Gud och söker lärdom.

Det heligaste i en synagoga är Torarullarna, handskrivna på pergamentark som är hopfästade och upprullade på två Torastavar. Språket är hebreiska. Rullarna är som nämnts klädda i skyddande tyg och är ofta utsmyckade med silversköldar och kronor. De får inte läggas på marken eller golvet, och man får inte vända ryggen till dem så länge de är synliga. Därefter följer i helighet, beroende på användningen, vissa skrifter och liturgiska föremål, men synagogan är i sig inte helig; dess helighet är av immateriell karaktär, på samma sätt som sabbaten är helig, men inte utrymmet där den firas. Däremot står synagogan över det vardagliga och kräver ett värdigt uppförande av sina besökare enligt vissa regler.⁸ Den kan invigas, och det finns anvisningar om hur det kan gå till. Det vanliga är att Torarullarna i en högtidlig procession bärs in i synagogan och sätts på sin plats, varefter den eviga lågan tänds. Men ingen särskild gudstjänst är knuten till ceremonin, däremot hålls ofta en invigningspredikan.⁹ Någon motsvarighet till de kristna kyrkornas konsekrationsskors finns inte.

Om en synagoga skall byggas skall församlingen enligt de talmudiska föreskrifterna rådfråga en lärd man hur och på vad sätt detta skall ske.¹⁰ Om den har tjänat ut och inte längre används för sitt ändamål kan den enligt föreskrifterna säljas. Föremål som inte längre kan begagnas, t.ex. arken som innesluter Toran, eller förhänget som hänger framför rullarna, får inte förstöras utan måste lagras någonstans, där de får förfalla i lugn och ro. De är inte heliga längre, men man visar dem vördnad och respekt. En helig skrift som slitits ut kunde begravas tillsammans med en from jude.¹¹

8 Code of Jewish Law 1928, s. 43f.

9 Se bl.a. Jüdisches Lexikon 1930, Bd. II, sp. 317.

10 Code of Jewish Law 1928, s. 44.

11 Encyclopaedia Judaica 1971, vol 15, sp. 593 och upplysningar av Morton H. Narrowe. Det påminner om den sedvänja som gotländska fiskare hade förr. Om

För att kunna hålla en fullständig gudstjänst i en synagoga krävs en församling om minst tio män över 13 års ålder, en *minjan*, och för att etablera en synagoga behövs egentligen bara Toran med dess skrin – förbundsarken, ett bord vid vilket läsningen kan ske och en plats där de trogna kan samlas. I Uppsala har jag hållit föredrag i en liten samlingslokal i källarplanet som kunde bli en synagoga i samma ögonblick som man tog bort en skärm framför ena kortväggen, där ett Toraskrin och några andra liturgiska föremål hade sin plats. När skärmen sattes dit igen blev lokalen åter profan och vardaglig.

Ett exempel på ett praktiskt problem som kan uppstå är följande. I Stockholms stora synagoga anordnas ofta offentliga konserter. Eftersom män måste bära huvudbonad i synagogor – t.ex. den kalott som kallas *kipa* – för att visa sin respekt för det heliga, gäller detta också för de vanliga konsertbesökarna. Men om hela östväggen med Toranischen och den övriga kultiska utrustningen kunde skärmas av under konserterna skulle huvudbonadvånget för publiken kunna tas bort.

Hösten 1998 ställde konstnären Peter Freudenthal ut i Konstakademien i Stockholm. I en av salarna byggde han en installation i form av en synagoga i skala 1:1, komplett med plats för Toran, pulpet varifrån läsningen kunde ske och fasta bänkar för gudstjänstdeltagarna (bild 24). Den invigdes kvällen före vernissagen av rabbinen Jules Harlow från New York, och en lördag höll Morton Narowe sabbatsgudstjänst i den. Numera befinner sig den freudenthalska synagogan i nedmonterat skick i Judiskt Centrum på Nybrogatan i Stockholm. Den kan när som helst tas fram och användas igen.

När en synagoga får permanent karaktär kan utrustningen och inredningen successivt kompletteras. Det viktigaste, förutom Toran, är kanske *ner tamid*, den eviga ljuslågan, som är svaret på Guds befallning i 2 Mos. 27: 21, att ett ljus skulle hållas brinnande framför tabernaklets förlåt.

I Talmud finns enstaka och spridda föreskrifter om hur en synagoga bör se ut. I stort sett har följande anvisningar, hämtade både ur Talmud

någon av deras båtar blev alltför skröplig för att längre kunna användas fick man inte bränna upp den. Båten var en vän, och kanske hade man kämpat för livet i den. I stället ställdes den upp i något snår där den fick murkna i frid – vilket betydde att den visades samma vördnad och respekt. Se Grandien 1977.

och den praktiska tillämpningen, kommit att bli gällande. Planen bör, med hänvisning till tredelningen i Templet, omfatta tre delar: förhallen (*ulam*), själva gudstjänstrummet (*hechal*) och utrymmet för det allra heligaste, *Aron hakodesh* med de fem Moseböckerna. Arkens vägg skall vara riktad mot Jerusalem, vilket vanligtvis är åt öster. Arken kan vara ett skåp, ett skrin eller en låda. Den kan också ha formen av en nisch, ofta omgiven av en väl utarbetad arkitektonisk ram. Rullarna skyddas av förhänget, som endast slås åt sidan vid de tillfällen under gudstjänsten då de skall lyftas fram för högläsning. Förhänget framför det allra heligaste omtalas bl.a. i 2 Krön. 3:14, i beskrivningen av Salomos tempel: »Han gjorde förhänget av violett, purpurrött, karminrött och vitt garn och smyckade det med keruber». *Aron hakodesh* är gudstjänstrummets blickpunkt.

Enligt en tidig tradition från antiken kan östväggen vara genombruten av både dörr och fönster för att överensstämma med vad som berättas om Daniel i Daniel 6:10. Det heter där att han gick in i sitt hus, vars övre sal hade fönster öppna i riktning mot Jerusalem. Där föll han på knä tre gånger om dagen och bad till Gud. Efter hand fick arken sin fasta plats vid väggen och ersatte därmed de öppna fönstren. Men fönstermotivet skulle återkomma i de ros-fönster med färgat glas som blev vanliga i 1800-talets stora reformsynagogor, däribland i Göteborg och Stockholm.

Bland andra traditioner kan nämnas att västväggen, där det är möjligt, brukar ges tre ingångar, med huvudportalen i mitten.

Placeringen av biman, varifrån läsningen ur Torarullarna sker, kan växla. Som framgått placerar de ortodoxa, särskilt bland askenaserna – benämningen på de tysk-, polsk- ryska judarna – biman i mitten. De sefardiska judarna, således de som kommit från de spansk-portugisiska länderna, föredrog att ha den i väster, medan de liberala – som vi strax skall komma till – ställde den närmare åt öster. Placeringen på en upphöjd plats i mitten tycks dock genom tiderna ha varit det vanligaste. Även pulpeten för förebedjaren – kantorn – har en lång tradition bakåt.¹²

Ett symbolladdat föremål i inredningen är den åttaarmade ljusstaken, som är försedd med ännu en arm, kallad »tjänaren». Den tänds vid tempelinviigningsfesten, *chanucka*, som firas till minne av återerövringen av Templet år 165 f.v.t. genom mackabéernas seger över Jerusalems förtryck-

¹² Grandien 1979, s. 397.

kare. Högtiden varar i åtta dagar och firas genom ljuständning, första kvällen ett, andra kvällen två och så vidare. Ljusen tänds med hjälp av »tjänaren». Chanuckaljusstaken skall inte förväxlas med *menora*, den heliga sjuarmade kandelaber som fanns i Templet och bortfördes till Rom efter förstörelsen. Den är avbildad på Titusbågen i Rom tillsammans med det övriga judiska segerbytet. I de antika synagogorna avbildades *menora* bland golvmosaikerna, och en sjuarmad ljusstake begagnades i synagogorna ännu under medeltiden. Men på 1600-talet började i stället den åttaarmade kandelabern att komma i bruk.¹³ Begagnandet av den sjuarmade ljusstaken har förbehållits det tillfälle då Israels tempel återupprättas, och den har därför blivit den israeliska statens symbol. I de fall då en sjuarmad kandelaber ändå finns i en synagoga brukar man bara tända sex ljus och hålla det mittersta släckt.

Reformjudendomen

En förändring i den synagogala arkitekturen inträffade vid 1800-talets mitt och slut. Den avgörande orsaken var de lättnader i judarnas situation som vid denna tid inträffade i Västeuropa. Detta gynnade framför allt de välbärgade, borgerligt präglade judiska skikten i de stora städerna. När de undan för undan erövrade en respekterad position i det moderna samhället, med de medborgerliga rättigheter och friheter som hörde till detta, strävade de också efter att inte skilja ut sig från övriga befolkningsgrupper. Detta kom även att beröra religionsutövningen. Assimileringen skulle underlättas, tänkte man sig, om den judiska gudstjänsten blev mera lik de kristnas och i deras ögon mindre stötande. De messianska bönerna och förhoppningarna skulle kunna strykas och ersättas av en mera allmänt hållen, universell förkunnelse. Mycket av det som även bland judarna själva riskerade att anses obegripligt kunde rensas ut, och vid sidan av hebreiskan skulle modersmålet i det land där man bodde få en säkrad plats i gudstjänsten. Med en reformering av det religiösa livet hoppades man också komma till rätta med den religiösa likgiltighet som bredde ut sig i de egna leden, särskilt bland de unga och modernt sinnade, och som ledde till massavfall under 1800-talet.

¹³ Wischnitzer 1964, s. 269.

Den första reformförsamlingen bildades redan på 1790-talet i Amsterdam, och 1815 grundade David Friedländer en reformsynagoga i Berlin, som dock stängdes 1823 av myndigheterna efter påtryckningar av de ortodoxa. Också i Hamburg bildades en reformförsamling, det s.k. Hamburgetemplet. Där gav man 1819 ut en moderniserad bönbok som ledde till långa strider. Men trots motståndet från traditionalisterna, som fruktade att den judiska identiteten skulle gå förlorad, slog reformrörelsen igenom på bred front; de protesterande ortodoxa bildade ofta egna, mindre församlingar.¹⁴

Konkret återspeglas reformtankarna i de nya stora synagogor som byggdes från sekelmitten och framåt; enbart i Tyskland 200 stycken.

De nya synagogorna var revolutionerande på två sätt. För det första kunde de uppföras väl synliga på centralt belägna platser i städerna; man behövde inte längre gömma undan dem. Därmed kunde de också ges ett representativt och iögonenfallande yttre, ofta utvecklat i samverkan med tidens främsta arkitekter. En viktig omständighet var att de personer som svarade för huvudparten av kostnaderna tillhörde församlingens ekonomiskt och kulturellt ledande krets.

För det andra fick synagogorna en ny inre disposition. Eftersom tanken var att de skulle likna kristna kyrkor blev det vanliga mönstret ett stort och högtidligt, avlångt treskeppigt rum med dämpad belysning. Det innebar också en anpassning till den moderniserade gudstjänstordningen. All liturgisk och ceremoniell verksamhet koncentrerades till den östra delen, motsvarande koret i en kyrka. Dit flyttades också biman, som tidigare hade stått mitt i gudstjänstrummet och därmed också mitt i församlingen. Flyttningen möjliggjorde strikta bänkrader med mittgång och siktlinjer mot det nya centrum i öster. Längs sidorna uppfördes kvinnoläktare. Vidare infördes predikstolen, vilket vittnade om att tyngdpunkten inte längre enbart lades på Toraläsningen utan också på predikan, hållen på landets språk. Ännu en nyhet var orgeln, som placerades på en läktare i väster, precis som i kyrkan. Orglar hade dittills inte varit tillåtna i synagogor, och i de ortodoxa förekommer de inte. Som organister anlätades oftast ickejudar; så är fallet än i dag i Stockholms stora synagoga.

Ett karakteristiskt drag är att beteckningen tempel började föredras

¹⁴ Grandien 1979, s. 404, Valentin 1964, s. 496ff, Goldenberg 1924, s. 17f.

framför synagoga, ett annat att många judiska församlingar bytte namn till mosaiska; judar kallades mosaiska trosbekännare. Så var också fallet i Sverige, och först på 1980- och 90-talen återtog de judiska benämningarna.

Tre reformsynagogor

De tre reformsynagogor som uppfördes i Sverige under 1800-talet följer ovannämnda mönster, men det skedde inte utan motstånd från dem som värnade om traditionerna.¹⁵

Den första var Göteborgs synagoga, färdig 1855, ritad av arkitekten August Krüger. Den ersatte en liten anspråkslös gudstjänstlokal en trappa upp i ett tvåvåningshus vid Kyrkogatan, inredd enligt traditionellt mönster med den upphöjda biman i mitten, pulpet för kantorn men ingen predikstol, och kvinnoläktare över förrummet. Den nya, passande stadens stora, liberalt sinnade judiska befolkning, blev en ansevärd byggnad med plats för närmare 400 personer; församlingen var vid 1800-talets mitt den största i Sverige.

Byggnaden ligger väl synlig med östfasaden vettande mot vallgraven mellan Stora Nygatan och Östra Larmgatan (bild 25). Trots sina inte alltför stora dimensioner ger den ett intryck av monumentalitet, som skapas av de rena murytorna med deras rundbågade fönster. Det judiska markeras av hexagrammen som pryder vart och ett av de fyra små kupoltornen i byggnadens hörn. Ett hexagram är en sexuddig stjärna, bildad av två liksidiga triangelar. I den judiska kulten spelar hexagrammet en viktig roll som Davids stjärna.

Interiören bildar ett avlångt treskeppigt rum med alla liturgiska funktioner samlade i öster, predikstol som höjer sig bakom biman, dubbla kvinnoläktare längs sidorna och orgel på en läktare i väster. Toranischen omges av marmorade kolonner och kröns av lagens tavlor med guldbokstäver mot vit botten. Ovanför detta välver sig en taggbåge i arabisk stil upp mot de tre östfönster som släpper in dämpat ljus genom färgade glas.

Synagogan invigdes den 12 oktober 1855, varefter den första reformerade sabbatsaftongudstjänsten i Sverige hölls. Det skedde i enlighet med en ny synagoge- och böneordning, utarbetad i Göteborg av en kommitté under medverkan av föreningen J.I. (Judiska Intresset), vars medlemmar

15 Valentin 1964, s. 116–128, Grandien 1979, s. 412–433.

arbetade för judarnas fulla införlivande i samhället. Kommitténs förslag, framlagt 1854, var dock så radikalt i fråga om borttagande av traditionella inslag i gudstjänsten att församlingens rabbin, Carl Heinemann, begärde och fick avsked från sin tjänst. Ändå hade även han varit reformvänlig och gått med på orgelmusik.¹⁶

Tre år senare, den 15 oktober 1858, invigdes Norrköpings synagoga, inredd på samma sätt som i Göteborg ehuru inte lika stor (bild 26). Samtidigt infördes den nya gudstjänstordningen efter förebild av den ritual och bönbok som utarbetats i Göteborg. Också här hade stora meningsskiljaktigheter förekommit, framför allt i orgelfrågan. Men rabbinen, M. Schönthal, stod på de reformvänligas sida och drev på ärendet. Det dröjde dock ett år innan orgeln kom på plats. Göteborgsritualen följdes av Schönthal ända till dennes död 1890.

Stockholms stora synagoga

Den tredje i raden var Stockholms stora synagoga vid Wahrendorffsgatan, uppförd 1867–70.¹⁷

Sedan 1795 hade församlingens synagoga legat en trappa upp i ett hus vid Tyska Brunn i Gamla stan. Den var inrymd i husets huvudvåning och disponerad på sedvanligt sätt med biman placerad på ett podium i salens mitt och kvinnoläktare på ena kortsidan. Lokalen hade tidigare varit stadens auktionskammare, och efter 1870 blev den polisstation för att i dag begagnas som arkitektkontor – hela tiden med bevarad läktare. 1856 fattade församlingen sitt beslut att bygga en ny och mera värdig synagoga, men många församlingsmedlemmar protesterade och ville att den gamla i stället skulle byggas om. Bakom protesterna låg inte bara ekonomiska betänkligheter utan också välgrundade religiösa, emedan nybygget så tydligt sattes i samband med reformsträvandena. Församlingens rabbin, Löb Seligmann, var sålunda skeptisk. Men då församlingen efter hans död 1859 fick en ny, reformvänlig rabbin, Ludvig Lewysohn, vände opinionen.

Samma år bildades en kultkommitté med uppgift att inför planeringen av

¹⁶ Jacobowsky 1955, s. 42 och 61ff. Se även Marcus 1902, s. 3f. och 9f.

¹⁷ Grandien 1979, s. 420–433. Se även *Judisk Krönika* 1970, vars nr 7 i sin helhet är ägnat 100-årsminnet av invigningen av Stockholms synagoga den 16 september 1870.

den nya synagogan utarbete en ny böneordning enligt Göteborgsmönstret, som också i stort sett kom att följas. Hugo Valentin noterar att det var reformrörelsen som gav den judiska gudstjänsten en vad han ansåg vara mer värdig och estetiskt tilltalande form, låt vara att vissa missgrepp gjordes.

Den nya synagogan är den största i Skandinavien; församlingen hade ökat från cirka 550 personer 1850 till 960 år 1870 och därmed gått om Göteborgsförsamlingen. Synagogan, beräknad för 566 personer, blev en mäktig symbol för den borgerliga judiska befolkningens sociala fram-marsch och växande välstånd. Detta avspeglas både i valet av tomt och av arkitekt; bland de ansvariga för bygget märks namn som Jacob Levertin, Axel Lamm, Henrik och Wilhelm Davidson, Adolf Schück, Albert Bonnier. Man bytte ut det trånga, brokiga, av småhandlare dominerade Gamla Stan mot en tvärgata från den fashionabla Kungsträdgården. Det skedde jämsides med en allmän utflyttning från Staden mellan broarna till de nya stadsdelarna i norr. Särskilt kvarteren kring Kungsträdgården hade blivit attraktiva för påkostat boende. Som arkitekt valde man Fredrik Wilhelm Scholander, som 1855 för församlingens räkning hade ritat gravkapellet på den mosaiska begravningsplatsen utanför Norrtull. Hans namn torde ha varit en fjäder i hatten för församlingen; han var Carl XV:s hovarkitekt, professor i byggnadskonst, sekreterare i Konstakademien, ledande ämbetsman i det statliga byggnadsväsendet och inflytelserik kulturpersonlighet.

När synagogan stod färdig 1870 var det ett märkesår även i ett annat avseende, ty riksdagen hade på våren fattat beslutet att ge judarna i Sverige fullständiga medborgerliga rättigheter.

Vid invigningen den 16 september var gräddan av representanter för regering, riksdag, kyrkan och Stockholms stad närvarande. Ackompanjerad av orgelmusik tågade en högtidlig procession in med Torarullorna som ställdes på sin plats i arken. Därefter tände Ludvig Lewysohn den eviga lågan i den lampa som hängts upp framför arken och lär vara en gåva av Gustav III, den monark som 1781 gav judarna i Sverige rätt att fritt utöva sin religion. Så steg rabbinen upp i predikstolen och höll på svenska sin invigningspredikan.

Den som beger sig till synagogan vid Wahrendorffsgatan slås genast av den märkliga exteriören. De höga, slutna murarna, krönta av en kraftig konsolfris, gör ett tungt, nästan avvisande intryck. Men det finns en avsikt

bakom detta. För flertalet av de många nya synagogor som byggts runt om i Västeuropa i spåren av den sociala emancipationen och reformrörelsen hade man – för att ange det österländska ursprunget – ofta valt en orientaliserande stildräkt, med kupoler och minareter, ibland gränsande till en nästan lekfull tivoliarkitektur. Den konsthistoriskt bevandrade Scholander ville åstadkomma något högtidligare och allvarligare. Som förebild valde han därför den stränga, monumentala kaldeiska och assyriska stilen, vilken han uppfattade som besläktad med den gammaljudiska; ännu på 1860-talet rådde brist på vägledande arkeologiskt material.

Alla fönster och dörrar avslutas uppåt av en låg vinkel som återkommer överallt i byggnaden. Den får sin förklaring om man betraktar de mindre sexhörniga fönstrens form. De är konstruerade av den geometriska figur som uppstår när man med raka linjer förenar spetsarna i hexagrammet – *Magen David*, en av judendomens symboler. Vinkeln mellan spetsarna bildar den återkommande formen i dörr- och fönsteromfattningarna.

Västgaveln har traditionsenligt tre ingångar, och huvudportalerna i mitten inramas av stilerade palmer i relief. Palmmotivet återkommer på östgaveln, där det stora rosönstret är inneslutet i en sexhörning som i sin tur omges av ett listverk med små stjärnor (bild 27). Nedanför fönstret bildar muren en svagt indragen nisch mot vilken två smala, vita kolonner avtecknar sig. Båda gavlarna pryds av inskrifter utförda med kraftfullt tecknade, förgyllda hebreiska bokstäver mot roströd botten.

Interiören överensstämmer med reformrörelsens ideal (bild 28). Från förrummet leder en bred stentrappa upp mot gudstjänstrummet, dit inträdet sker genom fem glasdörrar. Väl inne upplever man genast rummets stora rymd, och blickpunkten är den stora Toraarken – *Aron hakodesh* – längst bort i öster, med rosönstret ovanför och alla liturgiska funktioner samlade nedanför. Dit leder också den breda mittgången med fasta bänkrader på ömse sidor. Rummet delas genom tolv pelare i ett bredare mittskepp och två smalare sidoskepp. Längs sidorna och i väster löper läktare; i väster finns också en övre sådan, som bär upp orgeln. Den byggdes av Per Larsson Åkerman, och det är ingen slump att det är samme Åkerman som också levererade orglar till domkyrkorna i Uppsala och Strängnäs.

Trots den strikta anpassningen till reformmönstret vilar det inget stelt eller schematiskt över interiören. Tvärtom skapar den lätta, genombrutna

arkitekturen av trä och gjutjärn tillsammans med det rika färgspelet en varm atmosfär. I färgrikedomen dominerar de milt bruna nyanserna; med all respekt kan den som är i synagogan innan alla lampor och ljus tänts få ett intryck av att befinna sig inne i en cigarrask av trä. Men när lamporna tänds ser man hur det bruna kompletteras av förgyllningar, mattornas plyschröda färg och enstaka, distinkta accenter målade i svart, blått, glänsande vitt etc.

Den visuella effekten av ädelträ är avsiktlig. I berättelsen om Salomos tempel (1 Kon. 7 och 2 Krön. 3) heter det att väggarna invändigt var klädda med ceder, cypress och guld. I en text för Aftonbladet med anledning av invigningen skriver författaren, som troligen var Scholander själv, att färgtoner av »ceder, ebenholtz och elfenben blandade med bronzförgyllning, rödt, blått o.s.v.» hade begagnats. I Jerusalems tempel hade väggarna cederpaneler överdragna med guldplåtar. Men sådana fanns naturligtvis inte till förfogande i synagogan. I stället fick man nöja sig med imitationer.¹⁸

Illusionen av ebenholts uppnåddes genom användande av lacksvart färg och imitationen av elfenben genom att begagna skimrande vit färg. Resultatet kan studeras på predikstolen som har en målad dekor av intarsiatyp och små vita kolonetter utförda som stiliserade palmer. Predikstolen är ett mästerverk utfört av ornamentsbildhuggaren Wilhelm Hoffman, som flera gånger samarbetat med Scholander på Slottet.

Scholander excellerade i sådana effekter, åstadkomna av vad som senare kallats falskt material. Mest känd är Spegelsalongen på Slottet, skapad efter hans anvisningar under några månader hösten 1859 på en stomme av trä. Det är ett illusionistiskt glansnummer, där ett litet rum får oändligt djup genom att tre av väggarna förvandlats till speglar – en konst för festkvällens ljuslågor som mångfaldigas oändligt och kastar glans på förgyllda ornamentsniderier, bakom vilka döljer sig gips, krita, lim, zink, olja och pappersmassa. En konst för ögat.

En strängare eftervärld har kritiserat Scholander för detta, men just i fallet Stockholms synagoga råkar användandet av illusionsskapande material snarare vara en dygd än motsatsen: en synagoga får ju inte själv försöka likna Templet utan endast – som överkantör Leo Rosenblüth en

¹⁸ Artikeln i Aftonbladet den 17 september 1870 återgiven i *Judisk Krönika* 1970, s. 138f.

gång uttryckt det – vara en avglans av en avglans av en avglans av det – en symbolisk påminnelse, ej mer.

Hur fungerar då dessa reformsynagogor i dag? Den riktning inom judendomen som numera sätter sin prägel på gudstjänsten både i Göteborgs och Stockholms stora synagogor är den konservativa. Det motsvarar en allmän tendens. 1800-talets optimistiska reformrörelse, byggd på förhoppningen om full assimilering, började kännas ihålig när situationen för judendomen redan under 1800-talets slut åter mörknade och katastrofen kom under 1900-talet. Det ledde till en fördjupning av det judiska livet och i viss mån en återgång till nedärvda trosformer och traditionell ritual. Reformrörelsen lever visserligen kvar, i sin ursprungliga form främst i USA, men vid sidan av den är de nu dominerande riktningarna den konservativa och den ortodoxa; terminologi och innebörd är dock ibland glidande.

Den ortodoxa håller konsekvent fast vid den gamla lärans alla regler, bud och lagar, ofta fastlagda på medeltiden. Den konservativa ligger ungefär mitt emellan den ortodoxa och reformrörelsen. Också den är djupt rotad i judendomens historia och traditioner men anser att vissa förändringar i det religiösa livet varit oundvikliga under tidens gång och måste godtas även i samtiden. Man bibehåller den traditionella, universella judiska liturgin, ehuru gudstjänstordningen är förkortad i förhållande till den ortodoxa. Språket är hebreiska, men en del böner framförs på landets språk. Så är också fallet med predikan och vissa muntliga kommentarer under gudstjänstens gång. Orgelmusik tillåts.¹⁹ Kvinnor och män får numera sitta tillsammans, och i stora synagogan i Stockholm har kvinnor även börjat delta i ceremonierna.

Svaret på frågan är att den disposition av de tre synagogorna som var en följd av reformrörelsens önskemål inte lägger något hinder i vägen för förrättandet av den konservativa gudstjänsten, vare sig i fråga om liturgi eller teologisk grundsyn. De centrala kultiska föremålen är ju desamma. Möjligen, säger Morton H. Narrowe, kan man tänka sig att ta bort orgelmusiken under gudstjänsten.

Låt oss göra ett besök också i Stockholms stora synagoga. Det är sabbatsgudstjänst en lördagsförmiddag. Den rymliga lokalen är ungefär halv-

¹⁹ Encyclopaedia Judaica 1971, vol. 5, sp. 901ff. Se även Judarna i Sverige 1997, s. 93f.

full av gudstjänstdeltagare; det är inte lika trångt som i den lilla ortodoxa synagogan uppe på Söder. De flesta sitter eller står i bänkraderna, många iförda sina svarta och vita bönesjalar, liksom i Adas Jisroel, men det finns en större rörlighet än exempelvis i en evangelisk-luthersk kyrka där församlingen som regel förblir stilla på sina platser.

Både män och kvinnor befinner sig samtidigt nere i synagogan: de sistnämnda behöver inte längre hålla sig till läktarna. Denna förändring är jämförelsevis senkommen och står i samband med dagens ambition att ge kvinnan en mera aktiv roll i synagogan. Redan ett halvår innan byggnaden stod färdig 1870 hade för övrigt en av församlingens medlemmar föreslagit att män och kvinnor skulle få sitta tillsammans; det var ju ändå en reformsynagoga. Församlingsföreståndarna och kultkommittén tog upp saken, men Ludvig Lewysohn protesterade bestämt. Man vände sig då till Scholander för att höra hans åsikt. Han svarade att några praktiska hinder inte fanns, men att han ansåg »att en ej obetydlig del af kyrkans karakteristiska prydighet under begagnandet förloras, derest herrar och damer sitta blandade om hvarandra».²⁰ Därmed torde han ha syftat på den estetiska enhetlighet som anblicken av uniformt svartklädda herrar med vita bönesjalar om skuldrorna och höga hattar erbjuder, såvida inte hans allmänt kända motstånd mot kvinnoemancipationen spelade en viss roll. Slutet blev att förslaget avvisades och kvinnorna fick sin plats på läktarna i Stockholms synagoga i mer än hundra år framöver.

När vi kommer in i synagogan har draperiet i det väldiga Toraskåpet i fonden dragits åt sidorna och Torarullarna burits fram till biman, där läsningen pågår. Ett tecken på den nyss nämnda förändringen är att en av dem som biträder vid läsningen är en ung kvinna iförd bönesjal.

I bänkraderna längst fram till höger från ingången sett sitter en mängd män, kvinnor och barn tätt församlade, alla i tydlig förväntan på något som skall ske. Vad de väntar på är den ceremoni som kallas *Bar Mitzva*. Den hålls när en pojke blir 13 år. Genom *Bar Mitzva* blir han religiöst myndig och ålagd att efterleva alla bud som gäller inom den judiska tron. På visst sätt liknar *Bar Mitzva* den kristna konfirmationen, men skillnaden ligger i att den senare är en bekräftelse av tron medan den förra är en bekräftelse av kompetensen, dvs. att en pojke har lärt sig att bekläda ett antal vuxna

²⁰ Brick 1970, s. 137.

roller i synagogan. Som en följd av strävan efter att ge kvinnorna en större roll i gudstjänst- och församlingslivet planeras också införandet av den motsvarande ceremonin för flickorna, *Bat Mitzva*.

Snart kallas pojken, klädd i bönesjal, upp till biman. Där läser han på hebreiska, med klar och tydlig stämma, ett stycke ur Toran och kanske också ur Profeterna; man kan ana att han övat länge. När han är färdig och lämnar biman utbryter buller och bång, ty nu bombarderas han med karameller som kastas från släkt- och familjegruppen. Han måste värja sig med båda händerna, skrattande av lättnad, och därefter blir alla barn inbjudna att plocka upp karameller från golvet. Efter gudstjänsten skall familjen bjuda alla synagogebesökare på *kiddusch* – förtäring – i det intilliggande församlingshemmets sessionssal.

Samtidigt med gudstjänsten hålls ännu en gudstjänst i ännu en synagoga en trappa ner. Det sker i källarplanet. Där ligger församlingens bibliotek, och där, bland bokställ och kopiaapparater, håller representanter för reformjudendomen – den tredje riktningen vid sidan av den ortodoxa och den konservativa – sin gudstjänst. Platsen är temporär; i vanliga fall använder de sessionssalen, men nu är den upptagen av förberedelserna för serveringen efter *Bar Mitzva* uppe i stora synagogan.

Den moderna internationella reformrörelsen organiseras i Sverige genom föreningen *Progressiv judendom* i Stockholm. Rörelsen ivrar för fullständig jämlikhet mellan män och kvinnor i gudstjänsten. Man vill att också kvinnor och inte bara män skall räknas in i *Minjan*, det minimiantal om tio personer som krävs för att kunna bilda en församling – den förändringen har för övrigt redan införts i stora synagogan – och ett önskemål är att kvinnor även skall kunna bli rabbiner och kantorer. I likhet med 1800-talets reformrörelse lägger man stor vikt vid att landets språk får en säkrad plats i gudstjänsten vid sidan av hebreiskan. Målet, säger en av medlemmarna i föreningen, är att skapa en levande relation till texterna, vilket inte uppnås om man bara rabblar upp böner som man inte begriper.

Reformsynagogan i biblioteket är på sätt och vis en ursynagoga: en synagoga utan rumslig förankring. Den består helt enkelt av en grupp personer, kvinnor och män – de flesta iförda bönesjalar – som förrättar gudstjänst tillsammans. De sitter i en halvcirkel, vända mot ett bord där förebedjaren står. Bakom bordet står ett enkelt, flyttbart skåp innehållande Toran,

skyddad av ett rött, dekorerat draperi. Förebedjaren, en svensk-israelisk forskare i molekylärbiologi på besök i Sverige, leder gudstjänsten. Han läser eller sjunger ur *Siddur*, bönboken, ömsom på hebreiska, ömsom på svenska, och församlingen sjunger med efter bästa förmåga. Gång på gång avbryter han sig för att på svenska förklara allt i ceremonin och i texten. Han berättar också om reformjudendomens ställning i Israel. Den *Siddur* man läser och sjunger ur är utarbetad av föreningen och har texter på hebreiska, engelska och svenska.

Toran, Toraskåpet, ett bord till låns för läsningen, bönboken, bönesjalarna – det är allt som behövs. När gudstjänsten är slut packar man ihop sina saker och går. Rummet blir åter bibliotek.

Gravplatsen helig

Den judiska gravplatsen betraktas som ett heligt rum. Därför skall den vara inhägnad, och man får inte vanhelga den genom att ta en genväg över den, trampa på gravstenar eller äta, dricka eller röka där. På sabbaten och under vissa viktiga helgdagar är den stängd.²¹ Enligt gammal tradition skall den placeras långt från bebyggelsen, helst i en fridfull, lantlig omgivning, ensam och utan anslutning till synagogan.

Därför blir många överraskade av att se hur Stockholms äldsta judiska begravningsplats, Aronsberg vid Alströmergatan på Kungsholmen i Stockholm, ligger nedsänkt som ett litet reservat mitt i tät stenstadsbebyggelse. Men skälet är att platsen låg långt utanför stadens utkant när den etablerades 1776. Sedan dess har staden vuxit ifatt den, och gravplatsen sjunkit en bra bit nedanför den nuvarande gatunivån. Den är uppkallad efter Aaron Isaac, den förste icke döpte jude som fick tillstånd att invandra till Sverige. Han anlände till Stockholm 1774, och därmed inleddes den judiska bosättningen. Aaron Isaac, sigillgravör och handlande, var själv med och stakade ut platsen tillsammans med stadsingenjören. Där står nu ett hundratal gravstenar med inhuggen hebreisk text, som detaljrikt berättar om de döda; nästan alla välkända judiska familjer ur de tidigare generationerna finns representerade.

Ännu en judisk gravplats, Kronoberg, inrättades 1787 och ligger nu som

21 Narrowe 1977, s. 17–18.

en liten inhägnad enklav i nederkanten av det starkt kuperade område som senare blev Kronobergsparken.

Vid mitten av 1800-talet räckte de inte till längre. I stället köpte Mo-saiska församlingen 1854 ett markområde i Solna i anslutning till den så kallade Norra begravningsplatsen, som Stockholms stad anlagt 1827 sedan det blivit för trångt på stadens kyrkogårdar. På området anlades den tredje judiska begravningsplatsen, 1855 kompletterad med Scholanders gravkapell. Slutligen anlades den Södra judiska begravningsplatsen intill Skogskyrkogården 1952, med ett kapell i enkel, stram tegelstil av arkitekten Sven Ivar Lind, uppfört 1970.²²

Det finns också judiska gravplatser inne på kristna kyrkogårdar. Så är fallet i Lärbro på Gotland. På kyrkogården norr om den medeltida kyrkan finns en liten rektangel omgärdad av en låg häck. Där ligger före detta koncentrationslägerfångar, som aldrig hämtade sig efter vistelsen i lägren utan avled på det provisoriska krigssjukhuset i Lärbro. Enkla minnesmärken anger deras namn.

Vid ett besök på platsen en sommardag, i svalkande skugga från höga träd, fann jag att någon placerat små stenar på ett par av gravarna. Att lägga stenar – gärna vita sådana – på graven är en gammal judisk sed. Det är den Oscar Levertin syftar på i den kända dikten »På den judiska kyrkogården i Prag». Den första strofen lyder: »Lägg icke blommor, band och fransar/ på vårdens över deras ben,/ ej livet gav dem gröna kransar/ men sten. På vårdarne lägg sten!» För Levertin blev stenen en symbol för judarnas hårda öden genom seklerna.

Somliga förklarar seden med att man vill visa att den döde är ihågkommen. Vad den egentligen betyder är oklart, och den går långt tillbaka i tiden. Enligt biblisk uppfattning var döden rituellt förorenande, och det gällde därför att inte av misstag komma för nära en grav. En vit sten kunde därför tjäna som varningstecken, även i mörkret. Vita stenar i förening med gravar tycks emellertid ha varit ett mera allmänt förekommande fenomen under antiken, och i Norden har vit kvartsit ofta påträffats i järnåldersgravar. I Sverige har bruket att lägga vita kvartsstenar på gravar förekommit bland samer in i vår tid, och avsikten har då varit att pryda dem.

Besökare på den nämnda judiska gravplatsen i Prag brukar häpna över

22 Neumann 1998, s. 36 ff.

mängden av nästan otroligt tätt sammanträngda gravstenar. Orsaken till trängseln är dels att judiska gravar inte får avlägsnas efter ett visst antal år utan bli kvar permanent, dels att judarna under ghattots tid endast var hänvisade till denna gravplats. Annars skulle de ha valt en plats långt från synagogan och bebyggelsen, ute i den fridfulla naturen.

Det finns många föreskrifter om hur en sådan lantlig gravplats skall skötas. En är att man inte får använda sig av det som växer där. Kor får till exempel inte äta gräset. Men det har funnits undantag. När jag för flera år sedan samspråkade med en av de äldre kantorerna i Stockholm om detta, nämnde jag att jag i litteraturen sett att det en gång i gamla tider funnits ett sådant undantag, innebärande att förstfödda djur fick beta innanför inhägnaden. Då berättade kantorn att hans morfar, som långt före kriget ansvarat för skötseln av en gravplats i trakten av Frankfurt, hade haft en kalv på bete där. Förvånad svarade jag att jag trott att det undantaget bara gällde under medeltiden. Kantorn såg länge på mig och utbrast:

– Men vem har sagt att medeltiden skulle ha tagit slut?

Summary

The word synagogue stems from the Greek *syna gogé* which means go together, i.e. congregation or a house for the congregation. A synagogue is the outer shape around a truly democratic institution, where the leading role is played not by a powerful priesthood but by laymen who come to participate in religious services, to hear the words of the Torah and seek edification in the Holy Scriptures. With the Torah is meant the Pentateuch.

As long as the Jerusalem Temple existed synagogues were only a complement to the Temple. After the destruction of the Temple in 70 CE, it became, however, a replacement for the Temple, from which certain rituals and practices were taken over while some were forbidden because they exclusively belonged to the Temple. The prayer was seen as a replacement for the ritual sacrifice.

The synagogue can, however, never be a Temple, only a reflection of it, a memory and a reminder, and therefore its character is symbolic. It is not holy in itself, its holiness being of an immaterial character, in the same way as the Sabbath is holy but not the space where it is celebrated. On the other hand the synagogue stands above the humdrum of ordinary life, and

demands a dignified behaviour of the visitors according to certain rules. It can be inaugurated, and usually the Torah Rolls – the Pentateuch handwritten on parchment and rolled on to two Torah-staves – are carried in to the synagogue in a solemn procession, after which the eternal flame is ignited. As a symbol of God's presence, it hangs above the Torah cupboard, where the rolls are kept. There is, however, no special service connected to the inauguration, and also no analogue to the consecration crosses in medieval Christian churches.

What is most holy in the synagogue are the Torah Rolls in the Torah cupboard, also called the *Aron-Ha-Kodesh*. They are often decorated with silver shields and crowns. Second to them in holiness, depending on the use, are certain texts and liturgical items. The rolls are not allowed to be put on the ground or on the floor, and one is not allowed to turn ones back on them as long as they can be seen. The most important moment in the service is when the rolls are taken out of the cupboard and when the reading-aloud from them is done from the bima, an elevated platform in the synagogue.

The Torah cupboard is always placed on one of the shorter walls facing Jerusalem. In the orthodox synagogues the bima is usually in the middle of the room. The women's place is on a gallery or behind a curtain. When the Jewish reform-movement grew strong in the 19th century as a result of the successive rising of the Jews to a respected position in society, one of the tasks became to even the differences between the Jewish sermon and the Christian, something which affected the disposition of the synagogue. The Bima, together with other liturgical functions and objects, was moved closer to the Torah cupboard. As a consequence of the bigger importance put on the sermon in the service, a pulpit was introduced. The native language became more common besides Hebrew. Organ-music was introduced, although not without protests. The women were given a more important role in the service.

The dominating movements in modern Western Judaism are the Orthodox, Reform Judaism and the Conservative: the latter one being somewhere in the middle between the Orthodox and Reform Judaism. The two large synagogues in Gothenburg and Stockholm, built in the 19th century, were constructed and decorated according to the ideals of the reform-movement. Although it is the conservative movement that today influences the life of

the congregation most, they fulfil their functions very well. The equivalence between the sexes is almost total, but the organ-music in the Stockholm synagogue may soon cease.

Litteratur

- Brick, D., 1970, »Hur synagogan vid Wahrendorffsgatan blev till». *Judisk krönika*, årg. 38, nr 7.
- Code of Jewish Law* 1928, vol. 1. New York 1971.
- Encyclopaedia Judaica*, 1971, vol. 5, 15, Jerusalem.
- Glück, D., Neuman, A. & Stahre, J., 1997, *Sveriges judar. deras historia, tro och traditioner*. Stockholm.
- Grandien, B., 1977, »Gotländska vykort (2): Kärleken till Jungfrun», *Dagens Nyheter*.
- Grandien, B., 1979, *Drömmen om renässansen. Fredrik Wilhelm Scholander som arkitekt och mångfrestare*. (Nordiska museets Handlingar 93). Stockholm.
- Jacobowsky, C. V., 1955, *Göteborgs mosaiska församling 1780–1955*. Göteborg. *Judisk krönika*, 1970, årg. 38, nr 7.
- Jüdisches Lexikon*, 1930, Bd II och IV, Berlin.
- Goldenberg, K., 1924, *Der Kultus- und Profanbau der Juden*. Dresden.
- Marcus, L., 1902, *Resumé öfver Mosaiska Församlingens i Norrköping kyrkobyggnad 1854–58*. Norrköping.
- Narrowe, M. H., 1977, *Madrich laavelim. Vägledning och andaktsbok för sörjande*. Stockholm.
- Neuman, S., 1998, »Låt oss minnas våra hädangångna». *Det judiska Stockholm*, red. av D. Glück, A. Neuman, J. Stahre. Stockholm.
- Sundström, M., 1991, *Den ortodoxa synagogan på Söder*. Otryckt uppsats vid Konstvetenskapliga institutionen. Stockholms universitet.
- The Holy Bible*, 21st Century King James Version, 1994.
- Valentin, H., 1964, *Judarna i Sverige*. Stockholm.
- Wischnitzer, R., 1964, *The Architecture of the European Synagogue*. Philadelphia.

Heliga rum i muslimsk kontext

JAN HJÄRPE

Rummet och historieskrivningen som mythos

Från 1500-talets mitt och till 1924 residerade den sunnitiska islams formellt högsta religiösa auktoritet i Europa. Kalifen fanns i Europas största stad, Istanbul. I Topkapımuséets relikkammare ser man nu en rad föremål som markerar kalifatets förbindelse med det Osmanska imperiets sultan. Imperiets kejsare var islams kalif. Det gällde att visa kontinuiteten bakåt till religionens första tid, religionsstiftaren själv och hans närmaste krets. Det var problematiskt, eftersom sultandynastin var turkisk och inte arabisk, och framför allt inte hörde till den hashimitiska klanen (profetens egen släkt) eller stammen Quraysh. Hur kunde man påvisa en kontinuitet?¹ – Vi kan jämföra detta med idén om »apostolisk succession» och liknande föreställningar inom kristendomarna.

Där, i Topkapımuséet, finns föremål som tillskrivs Profeten själv (skäggsstrå, fotavtryck, tand, båge, svärd). Den viktigaste relikten är hans *burda*, manteln, själva symbolen för profetskapet och successionen från honom. Vidare finns där föremål som förknippas med de första kaliferna, de »fyra rättledda», och med andra personer i islams tidiga historia, men också föremål som tillskrivs de tidigare profeterna i uppenbarelseräckan (Ibrahim/Abraham, Yusuf/Josef, Musa/Mose, Yahya/Johannes Döparen, Isa/Jesus). Sultanen var statschef även för andra *milletts* (»nationer») än den muslimska, och samhörigheten dem emellan skulle också markeras. I relikmuseet finns numera en ritual som pågår under visningstiden. En koranrecitator sitter i en glasad avbalkning och utför en kontinuerlig och högtalarförstärkt koranläsning mitt emot rummet där *burda* förvaras. Ritualen är något nytt, tillkommen under senare år, och kan ses som ett led i att religion blivit mer synlig i det sekulära Turkiet.² Det markeras också

¹ Cf. Hjärpe 2007, s. 13 ff.

² Cf. Karlsson 2007, s. 127 ff, Jonasson 2004, 109 ff.

genom det mycket påkostade praktverk till bok om relikkamrarnas föremål som nyss utkommit.³

Där finns också föremål som visar på samhörigheten med den religiösa geografins centrum, *qibla*, böneriktningens riktpunkt, dvs. Ka'ba i Mekka. En gammal dörr till Ka'ba förvaras där, och en äldre gyllene infattning till den Svarta Stenen, en stupränna från Ka'bas tak, och ett antal nycklar som tidigare hört till dess dörr. Sultanen-kalifen var samtidigt *khâdim al-haramayn*, »vårdaren av de två heliga orterna» (Mekka och Medina). Det är en titel som idag Saudiarabiens kung har knutit till sig. Relikerna hade en funktion i kalifatet: legitimering av dess religiösa auktoritet. Den funktionen försvann som realitet 1924 i och med kalifatets avskaffande, och det faktum att det har visat sig omöjligt att återupprätta det. I den brittiska politiken under första världskriget fanns tanken att kalifatet skulle (under brittisk protektion) knytas till den hashimitiska familjen och att relikerna skulle föras från Istanbul till Mekka och emir Husayn där.⁴ Men så blev det inte, och Profetens klan, hashimiterna, kördes bort från Mekka av Abd al-Aziz ibn Saud. Men frågan om kalifatet har inte försvunnit. Den finns med i diskussionerna i den muslimska världen och knyts ibland även till frågan om politisk legitimitet.

Föremål, rum och känsla

De besökande i relikmuseet är mest turister, men de uppmanas på anslag att visa respekt under besöket. Det är tydligt att för en del av de besökande ger åsynen av föremålen känslomässig upplevelse. Jag ser en äldre kvinna, med handflatorna uppvända, i bön framför montern med skrinet där *burda* förvaras. Jag ser ett par tonåriga pojkar, tydligen omedvetet, spontant spänna armmuskelnerna när det tittar på de första kalifernas svärd. Museet är om man undantar koranrecitationen inte ett kultrum, men det är tydligt att det genom de associationer som föremålen väcker får en sakral karaktär för åtminstone en del av de närvarande. Inte enbart i mer specifikt religiöst avseende. Även den icke-religiöse besökaren kan »känna historiens vingslag» och besöket fäster sig i minnet. Relikkammaren upplevs inte som ett »vanligt» rum. Rummets föremål gör intryck eftersom de associerar till

³ Aydin 2004.

⁴ Lawrence 2006, s. 54, cf. Hjärpe 2008.

berättelser, historieskrivning, som är bekanta för den besökande. Reliken förmedlar en känsla av konkretion, en delaktighet i det förflutna.⁵

I anslutning till Husayni-moskén i Kairo finns ett gravkapell som anses innehålla en del (eller delar) av Profetens dotterson Husayns kropp. Vid kistan, innesluten bakom galler, går besökare i märkbar andakt. Jag har sett ett fall av *malbûs* där, en besökare som blev kataleptisk – liggande stel som en pinne. Husayns huvud finns i ett kapell vid Umayyadmoskén i Damaskus, föremål för pilgrimsbesök, framför allt av shiiter från hela världen. Det förknippas då med berättelsen om hans martyrskap vid Karbala (i Irak) och hur hans huvud sändes till kalifen Yazid i Damaskus, en färd, berättas det, då mirakler inträffade. Karbaladramat är en berättelse som beledsagar den rituella kommemorationen, akten till åminnelse av händelsen, under första delen av månaden Muharram.⁶ Överhuvud illustrerar Karbaladramat och firandet av åminnelsen den tionde i månaden (Ashura) det i religionens värld vanliga sambandet mellan berättelse och rituell åminnelse; deltagandet i ritens »geografi» och samhörigheten mellan relikten och det heliga rummet. Den shiitiska moskén i Trollhättan har (i likhet med många andra shiitiska moskéer) en *Husayniyya*, en särskild sal för åminnelsen av de shiitiska imamerna av Alis släkt. Den används särskilt vid deras minnesdagar. Där finns modeller av imamgravarna, och den största är modellen av Karbalagraven. I moskén finns också små plattor av lera från Karbalas jord. De läggs på bönemattan och det innebär att pannan under böneritualen vidrör jorden där martyren stupat. Alltså åstadkoms en mycket tydligt ritualiserad kontakt med berättelsen och »den religiösa geografin».

Förbindelsen nu och då

Det finns gravmoskéer, gravkapell, på många platser i den muslimska världen. De är föremål för besök, speciella ritualer, och föremål även för folkliga föreställningar om välsignelse och hjälp. Särskilt i folklig sufism förbinds ofta nog speciell *dhikr* och *wird* (meditation, repetitiv bön) med platsen-rummet-graven, med helgonet. Föremålet förknippar *nu* med *då*. Den bönematta som tillhört grundaren av en viss *tariqa* (dervischorden,

⁵ Cf. Hjärpe 1988, s. 333 ff.

⁶ Cf. Hjärpe 1983, s. 134 ff.

fromhetsriktning) används av den *shaykh* som är hans efterträdare, den som har en *silsila* («kedja», en lista över lärare-lärjunge tillbaka till ordensgrundaren själv) som förknippas med hans religiösa auktoritet och hans funktion.⁷ Även i nygrundade rörelser vårdar man relikerna, »erinrar man sig» det förflutna.⁸

I närheten av Svenska institutet i Alexandria ligger en 1900-talsmoské byggd kring den grav som hör till det oerhört populära helgonet Abu l-'Abbas al-Mursi (dvs. från Murcia i Spanien). Moskéns arkitektur är inspirerad av klippmoskén i Jerusalem. I den brukar grupper av fromma utföra *dhikr* («erinran», »åminnelse») i form av gemensamma meditationsövningar. Där utdelas också ett häfte som berättar om Abu l-'Abbas' liv, hans fromhet, hans välgärningar.⁹ Det innehåller också hans *wird*, de böner-texter som kan användas i andakt i hans efterföljd. Alldeles intill finns den äldre moské som innehåller 1200-talspoeten Sharaf ad-Din Muhammad al-Busiris grav, också den ofta använd för *dhikr* i grupp under en ledare. Här finns också ett samband med *burda*, profetmanteln. al-Busiri är författare till det berömda »Odet till Manteln» (*qasîdat al-burda*).¹⁰ Själva dikten finns inskriven runt kupolens inre. Det berättas att han hade fått en stroke som förlamade honom i ena sidan. Men i drömmen upplevde han att Profeten täckte honom med sin mantel och när han vaknade kunde han återställd resa sig igen. Dikten har fått en enorm folklig spridning och uppskattning. Den betraktas nära nog som en magisk besvärjelse mot allt ont. *Burda*, manteln, det plagg som profeten själv bar har en betydande plats också i den folkliga fromheters föreställningsvärld. Manteln i Istanbul är inte den enda. I Kandahar i Afghanistan förvaras en annan, också den anses ha tillhört profeten. Den har haft viss politisk betydelse i konflikternas Afghanistan under tidigt 2000-tal. Inte bara talibanledaren Mulla Muhammad Umar utan också president Hamid Karzai har gjort politisk poäng av besök vid manteln.¹¹

7 Cf. Jean-Claude Garcin och Gregory C Kozlowski i: Popovic & Veinstein 1996, s. 213 ff. och s. 224 ff. Överhuvud hänvisas till denna bok för sufismens organisationsformer, utveckling och ritualer.

8 Mycket belysande är Catharina Raudveres undersökning av nutida kvinnlig sufism i Istanbul, Raudvere 2002, *passim*, kanske särskilt 89 ff., 176 ff.

9 *al-'arîf billâh Abû al-'Abbâs al-Mursî*, u.å.

10 Cf. Nicholson 1966, s. 326 f.

11 Cf. Hjärpe 2007, s. 15 f.

Förbindelsen med Centrum kan markeras på andra sätt än enbart med *qibla*-riktningen. Avbildningar av Mekka med Ka‘ba är vanliga. I den lilla Sokullu-moskén (Sokullu Mehmed Pasha, ett av den store arkitekten Sinans mästerverk)¹² i Istanbul finns en ovanlig relikskatt: Tre små rektangulära bitar tagna från den Svarta stenen i Ka‘baväggens hörn i Mekka. En är placerad över bönenischen, en över utgångsportalen, och en på portalen till predikstolstrappan. Man kan notera redan i denna lilla moské (likaväl som i Sinans stora moskéer) den roll som rummets rymd har för andaktskänslan (bild 29–31).

Kultrummet och mysteriet

Bönemattan utgör i sig ett kultrum, en avgränsning av platsen för bönen. Innan man använder den ska man vara rituellt ren – bönen föregås av den rituella tvagningen (*wudû‘*). Alltså: människokroppen som helgad («ren») genom tvagningen förenas med mattan som böneplats. Bönemattan är just en liten moské (*masjid*, »plats där man utför *sujûd*, proskynes»). Mattans huvudmönster brukar vara bilden av en *mihrab*, nischen som anger böneriktningen i moskébyggnaden. Mönstret innehåller ofta också en moskélampa, två vaxljus på ömse sidor om bilden av mihraben, och gärna en vas med blommor nedanför lampan i nischen. Lampan för gärna tanken till den älskade »ljusversen», Sura 24:35 i Koranen. Ljusversen återfinns rätt ofta som text i moskén, gärna högst upp kring själva kupolens mittpunkt. Versen uttrycker andaktskänslan, upplevelsen av det mysteriösa:

»Gud är himlarnas och jordens ljus. Hans ljus kan liknas vid en nisch där en lykta står. Lyktan är av glas och glaset lyser med en stjärnas glans. Tänd (med olja) från ett välsignat träd, ett olivträd som varken tillhör öst eller väst och vars olja nästan lyser utan att eld har rört vid den. Ljus över ljus! Gud leder till Sitt ljus den Han vill och därför framställer han liknelser för människorna. – Gud har kunskap om allt.»

¹² För Sinans arkitektur, se von Gladiss 2000, s. 549 ff., om Sokullu-moskén s. 557.

Människan under bönen är (liksom den vallfärdande vid Mekka) i ett tillstånd av *ibrâm*, en term med samma rot som *haram*, »sakral» (jfr. beteckningen på Mekka och Medina som »de två helgade», *al-haramân*). Roten har något av samma associationsfält som latinets *sacer*.¹³

Platsen för bönen, också den enskilda, avgränsas gärna i qiblariktningen genom något föremål (eller själva väggen) framför den bedjande, en *sutra*. (Religiös etikett innefattar att man inte passerar mellan en bedjande och hans/hennes *sutra*.) Skillnaden mellan profant och sakralt är alltså ganska tydligt markerad kring böneritualen. Men sakraliteten är övergående, matan rullas ihop efter bönen, sutran plockas upp. Kroppens helgade status (*ibrâm*) går över rätt snart (beroende på vad man gör). Men samtidigt finns det regler om valet av böneplats. Visserligen heter det i en *hadith* (yttrande som tillskrivs Profeten) att »jorden/marken är böneplats och ren» (*al-ard masjid wa-tahûr*), men orena platser bör inte väljas för bönen.

Rummets helighet

Överhuvud spelar åtskillnaden oren-rent (*najas-tahâra*) en påfallande stor roll i det religiösa regelsystemet.¹⁴ Det uttrycks (bland annat) i en ofta anförd hadith med Profetens hustru Aisha som källa: »Renheten är halva religionen» (*at-tahâra nisf ad-dîn*). För moskéns del markeras detta genom regeln att man tar av skorna vid inträdandet.

Är moskébyggnaden som »heligt rum» avhängigt funktionen (*in usu*) eller har rummet sakral karaktär även annars (*extra usum* – för att nu tala teologiskt)? För det förra talar det faktum att moskélokalen på många håll har en rad »profana» funktioner, som rum för barns läxläsning och äldres tidningsläsande. För det senare att den gärna används för enskild andakt, för meditation och bön – radband finns ofta till hands i lokalen. Men också det faktum att man inte går in med skorna på (eller för den delen med smutsiga strumpor), att man ska vara anständigt klädd och att man dämpar rösten. Rummets betydelse framgår också av att moskén används för *i'tikâf*, »inkubation», eller »retreat», vilket innebär att man sover över där som en särskild andaktsövning under nätter i ramadan. Då finns sovplatser

¹³ Cf. Wensinck & Jomier, 1971, s. 1052 f.

¹⁴ Om renhetsföreskrifterna kan man läsa i alla hadithsamlingarna. För en översikt, se *Al-Hadis* [...]. *Mishkat-ul-masabih* I 1938, s. 659 ff.

bakom förhängen i själva bönehallen. Att moskén *upplevs* som ett heligt rum av fromma människor är uppenbart, oberoende av hur den muslimske teologen eller juristen definierar saken.¹⁵

Inom vissa riktningar (t.ex. den malikitiska rättsskolan – bl.a. i Nordafrika) finns restriktioner för icke-muslimer mot att överhuvud komma in i moskén.

Den sakrala geografin och rummets inredning

Också i böneritualen finns idén om kontinuiteten med den första tiden: man följer *sunna* i den meningen att ritualerna förutsätts utföras så som Profeten själv och de första muslimerna gjorde. Prejudikatet är Profetens huskomplex och gårdsplan i Medina, i sin tur avhängigt funktionerna som plats för bönen och för predikan.

Bönerummet är således orienterat efter »den sakrala geografin», markerat genom qibla-väggen och dess bönenisch (*mihrab*) som anger Mekkariktningen. Man kan också notera att den ganska ofta är markerad även i andra lokaliteter än moskén: pilen i taket i hotellrummet eller i golvet (som fallet är i det ekumeniska andaktsrummet på Arlanda flygplats). En *jâmi'* (turkiska *cami*), församlingsmoské, har sin predikstol, *minbar*. Den används på församlingsdagen, *jum'a*, alltså på fredagen och på högtidsdagarna. Men den sabbatisering av fredagen som skett och sker i vissa delar av den muslimska världen är en ganska ny företeelse. Fredagen har traditionellt inte räknats som en vilodag. Idag har det blivit ett sätt att markera en »islamisering» av samhället att kräva att banker och administrativa organ håller stängt på fredagen (så infördes detta på Ghazaremsan sedan Hamas tog över förvaltningen 2007).

Renheten och reglerna för den markeras genom de praktiska arrangemangen för tvagningen före bönen, och dit kan vi också räkna det faktum att badhuset (*hammâm*), traditionellt byggt i anslutning till moskékomplexet. Vidare finns föremål som har praktisk användning för andakter och ritualer, *kursî* (»tron», tronstol) för koranrecitationen, radband för

¹⁵ Jag vill särskilt peka på Pia Karlsson Mingantis avhandling med dess grundliga undersökning av hur kvinnors religiositet kommer till uttryck i anslutning till moskén och den »feminisering» som äger rum av islam i Sverige. Se särskilt Karlsson Minganti 2007, s. 97 ff.

dhikr, kvinnoläktare (eller avbalkning), minareten för bönekallelsen och plattformen för dess upprepande inne i moskén, mattorna, klockan och tabellerna för bönetiderna, koranexemplaren, ibland bibliotek eller i alla fall en bokhylla, hyllorna för skorna. Till det andaktsfrämjande får man räkna de sköna detaljerna i inredningen, blomstermotiven och särskilt inskriptionerna med de käraste koranställena (Tronversen [2:255], Ljusversen [24:35], *al-Ikhlâs* [112 suran], Skyddssurorna [113–114]), tavlan med de 99 gudsnamnen, eller ordet *wâhid* («[den] Ende»), ibland representerat enbart av den enda bokstaven *wâw*.

Man kan notera att just kalligrafin är av ett slag som gör texten mycket svårläst. Det tar helt enkelt en bra stund innan man lyckas ordna bokstäverna från att vara dekorativa mönster till att förmedla sitt innehåll. Kanske behöver man hjälp av någon religiöst kunnig person. Också detta kan ses som andaktsfrämjande. Genom att länge betrakta mönstret på väggen, på tavlan eller i kupolen upptäcker man innehållet, den välbekanta älskade koranversen eller bönen. Upplevelsen fördjupas. Själva upplevelsen av arkitekturens rymd (detta som är så typiskt för Sinans moskéer) är också något som väcker andakt.¹⁶ Sinans moskéer kännetecknas av rummets rymd som andaktsskapande, genom kombinationen av kupoler och halvkupoler, penditiv, stalaktitvalv, fönsterplacering, ljusintag, kakelmönster och inskriptioner, genom valet av korancitat som understryker vad arkitekten har velat få fram genom byggnadens form, akustiken. Süleymaniye-moskén (mitten av 1500-talet) i Istanbul är ett utmärkt exempel på allt detta.¹⁷

Det är inte ovanligt att i hemmet och i moskén finns en *hilya*, en tavla där Profetens utseende beskrivs i ord, en text som tillskrivs hans kusin Ali ibn Abi Talib. – Mitt intryck är att den typen av tavla blivit markant vanligare under 2006–2007¹⁸ (bild 32), vilket jag gissar är en följd av den kris som utlöstes av Jyllands-Postens förnedrande karikatyrer.¹⁹ Trosbekännelsen (*shahâda*) finns alltid med i moskén liksom orden »Gud» och »Muhammed», och (men enbart i sunnitiska moskéer!) namnen på de fyra

16 För den muslimska arkitekturen i all dess rikedom, se Hattstein & Delius 2000.

17 Cf. von Gladiss 2000, s. 552 ff.

18 Ett exempel är i moskén Lilla Aya Sofya i Istanbul dit den mycket vackra *hilyan* skänkts under året 2007.

19 Cf. Hjärpe 2007, s. 143 ff.

första kaliferna jämte Profetens dottersöner Hasan och Husayn. Åter en påminnelse om det som hände *in illo tempore*, »vid den tiden», alltså den tid som har särskild signifikans i den religiösa historieskrivningen. Bilder från Mekka, Medina och Jerusalem finns också ofta i moskén, ibland i form av modeller av helgedomarna där.²⁰

En speciell typ av andaktsrum är dansmoskén som används för ritualerna inom mawlawiyya-orden (mevleviye), de dansande dervischerna med deras *dhikr* (turkiska: zikir) och *samâ‘* (sema, andlig konsert).²¹ Som exempel kan man nämna moskén i det mevlevihane som ligger i närheten av Svenska generalkonsulatet i Istanbul, en 1700-tals trämoské med åttakantigt dansgolv i mitten och en läktare för orkestern och kören. Den är alltså byggd för den meditationsteknik som är speciell för fromhetsriktningen, och där det sakrala förknippas med rörelsen hos dansaren och med musikens rytmväxlingar, instrumentaliseringen som liksom orden och rörelserna ges symbolisk andlig-kosmisk innebörd, och som förmedlar upplevelse utöver texterna som ingår i ritualerna. Också här finns åminnelsemomentet. Det sker genom citaten från Mawlana, den persiske poeten Jalal ad-Din Rumi, hans poesi, och genom att berättelserna om honom aktualiseras i texter och tal. Man minns hans ord och man minns anekdoterna om hans liv och beteende.

Får jag återge en av dem, en historia som *dede* själv (alltså ledaren för mevleviterna) berättade vid ett samtal som vi hade häromåret? Det sägs att *‘ulamâ‘*, de lärda teologerna, kritiserade Rumi för att han så gärna spelade rebab (ett fiolliknande stråkinstrument). Han förklarade för dem att det ljud som rebaben gav ifrån sig och som han hörde var gnisslet från paradisetets port när den öppnades. Men det gnissel som *de* hörde från instrumentet var gnisslandet när porten stängdes...

Gravmoskéerna, mausoléerna, helgongravarna – där är det fråga om helgedomar i moskéform där åminnelsemomentet också finns. De förknippas med berättelserna om den eller de som ligger där. Graven förenas med de symboler som hör till moskén och till andaktslivet. Det är t. ex. vanligt

20 En ny tredimensionell modell av Medina-moskén med profetens grav har nyss installerats i Blå moskén i Istanbul.

21 Cf. Thierry Zarcone i: Popovic & Veinstein 1996, s. 504 ff. Jag vill särskilt hänvisa till den samling uppsatser om den sufiska musiken (och då särskilt den mevlevitiska) som finns i Hammarlund, Olson & Özdalga 2001.

i folklig turkisk fromhet att man stannar till vid en sådan grav eller mausoleum och utför en enkel ritual: att läsa *al-fâtiha*, den första suran i koranen. På gravmonumentet står det gärna en liten uppmaning att göra så.

Sammanfattning: åminnelse och arkitektur

Det sakrala rummet förknippas med åminnelse. Det är den religiösa traditionens signifikanta berättelser som aktualiseras. De återupplevs genom ritualerna, genom texterna, genom relikerna, genom rummets bruk i gemensamma och enskilda andakter. Rummets sakrala karaktär markeras genom de särskilda observanserna i kläder och beteende. Till det kommer arkitekturens roll för andaktskänslan (jfr. ovan vad som sagts om Sinans moskéer).

Summary

In a couple of rooms in the Topkapı Saray in Istanbul the visitor finds »the sacred trust«, objects attributed to the prophets before Muhammad, and to Islam's Prophet himself and to his first followers. Most important: the *burda*, the mantle of the Prophet is there. Once these objects had a political purpose. The Ottoman Sultan-Caliph could show the continuity, the succession of the caliphate and its religious legitimacy. There are likewise old keys to the door of the Ka'ba in Mekka: the centre in the »religious geography of Islam«.

Today this part of the Topkapı museum is surrounded with expressions of respect, especially a continuous Qur'ân recitation. Many visitors show visible signs of devotional feelings.

Similar reactions can be seen in other places, e.g. in the Husayn Sanctuary in Cairo, or at graves of saints, or of the Shî'î Imams. Models of the sanctuary of Husayn at Karbala can be seen in the Husayniyya of many Shî'î mosques; the connection with the *place* is combined with the ritual commemoration of the *narratives* of the significant past.

The *qibla* direction of the Prayer indicates the connection with the centre – Ka'ba. The commodities for the ablution at the mosques remind the participant of the *tahâra*, the ritual purity as a condition for the rituals. The Qur'ânic quotations in calligraphy actualize memories, feelings. The names

of the four first Caliphs to be found in every Sunnî mosque connect the *now* with the past. The ritual acts follow the Prophet's and his Companions' *sunna*, the precedence.

After the »caricature crisis« provoked by the Danish daily Jyllands-Posten in 2005, more mosques than previously now have a *hilya*, a framed description of the Prophet in words. Pictures and models of sanctuaries (Jerusalem, Mekka, Medina) are to be found in the mosque (and at the place in the home where prayers are performed).

A special type of sanctuary are the mosques (or rooms) for the mevlevi ritual dance, or for the *dhikr* and *samâ'* of other Dervish orders.

The sanctity of the *room* has to do with the commemoration (the narratives ritually actualized). The calligraphic texts, the objects/relics, the use of the room in private or common praxis of piety, the special observances when visiting the place, all underline its sanctity which is visible in the reactions of the visitor/participant. The architecture supports the feeling of a spiritual experience.

Anförd litteratur

- al-‘arif billâh Abû al-‘Abbâs al-Mursî* (u.o., u.å., utdelas vid al-Abbas-moskén i Alexandria).
- Aydin, Hilmi, 2004, *Pavilion of the Sacred Relics: The Sacred Trusts*. (Topkapı Palace Museum). Istanbul.
- von Gladiss, A., 2000, [The Ottoman Empire] »Architecture«. Hattstein, Markus & Delius, Peter (red.) (se nedan), s. 544–565.
- Al-Hadis: An English Translation and Commentary of Mishkat-ul-Masabih*, by Fazlul Karim, 1938, Book I. Lahore.
- Hammarlund, A., Olsson, T. & Özdalga, E. (red.), 2001, *Sufism, music and society in Turkey and the Middle East* (Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 10). Istanbul.
- Hattstein, M. & Delius, P. (red.), 2000, *Islam Art and Architecture*. Köln.
- Hjärpe, J., 1983, *Politisk islam. Studier i muslimsk fundamentalism*. Göteborg.
- Hjärpe, J., 1988, »La commémoration religieuse comme légitimation politique dans le monde musulman contemporain«. Gignoux, Philippe, *La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'école pratique des hautes études*. Louvain-Paris, s. 333–341.
- Hjärpe, J., 2007, *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006*. Stockholm.

- Hjärpe, J., 2008, »Religionspolitiska idéer i T.E. Lawrences spionrapporter 1916–1918». *Religion och Bibel, Nathan Söderblomsällskapets Årsbok 2008*. Uppsala (under utgivning).
- Jonasson, A.-K., 2004, *At the Command of God? On the Political Linkage of Islamist Parties*. Department of Political Science, Göteborg University. Göteborg.
- Karlsson, I., 2007, *Europa och turken. Beträktelser kring en komplicerad relation*. Stockholm.
- Karlsson Minganti, P., 2007, *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm.
- Lawrence, T. E., 2006, *Arabien – hemliga rapporter*. Umeå.
- Nicholson, R. A., 1966, *A literary history of the Arabs*. Cambridge.
- Popovic, A. & Veinstein, G., 1996, *Les Voies d'Allah: Les orders mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'h'ui*. Editions Fayard, u.o.
- Raudvere, C., 2002, *The Book and the Roses. Sufi women, visibility and zikir in contemporary Istanbul* (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions Vol. 12). London.
- Wensinck, A. J. & Jomier, J., 1971, art. Ihrâm. *Encyclopaedia of Islam*, New Edition III, s. 1052 f.

Muslimskt gudstjänstliv i Sverige – några exempel

GÖRAN LARSSON

Det är fredag och klockan är några minuter över tolv och strax skall böneutroparen i källarmoskén på S:t Eriksgatan i Stockholm påminna muslimerna om att det är tid för bön (bild 33). Precis som på så många andra platser i världen samlas muslimer av skiftande etnisk bakgrund i denna lokal för att delta i den obligatoriska fredagsbönen (*salat al-jum'a*). De har kommit för att be och för att lyssna på imamens predikan (*khutba*). I just denna moské inleder imam Mohammad Muslim fredagens gudstjänst med att först förklara och lägga ut dagens predikan. Utläggningen (*wa'z*) sker omväxlande på svenska, arabiska, urdu och engelska och anpassas efter åhörarnas språkliga behov.¹

Efter cirka femton minuter ljuder återigen böneutropet (*adhan*) och lokalen fylls med ytterligare besökare. När imamen till slut kliver upp på den trappliknande predikstolen (*minbar*) för att ge sin predikan är lokalen fylld till bristningsgränsen. Ett hundratal personer är nu samlade i den vackra men mycket enkla källarmoskén. Vid mitt besök handlade predikan dels om att de troende skall tänka på Gud och hans närhet och dels behovet av fromhet (*taqwa*) (bild 34).

Efter bönen upplöses församlingen och merparten av de troende skyndar tillbaka till sina arbeten, andra stannar kvar och ber ytterligare frivilliga böner eller fortsätter att samtala i moskén.

¹ Ofta utgår imam Muslim från en predikosamling på urdu som heter *Khutabat al-ahkam li-jumu'at al-'am*, författad av den indiske teologen Ashraf 'Ali Thanwi (1863–1943).

Ett outforskat ämne

I mångt och mycket är fredagsbönen i moskén på S:t Eriksgatan en ganska typisk beskrivning av hur en vanlig fredag kan se ut för troende muslimer i Sverige.² Trots att antalet människor med muslimsk kulturell bakgrund uppskattas till omkring 3 50 000 personer är merparten av praktiserande muslimer fortfarande hänvisade till så kallade källarmoskéer. Idag finns endast sex för ändamålet byggda moskéer i Sverige. Fyra sunnitiska moskéer; en i Malmö, två i Stockholm och en i Uppsala respektive Trollhättan (denna är en shiitisk moské). Utöver dessa finns också en Ahmadiyya-moské i Göteborg, men på grund av teologiska tvister är denna inte accepterad av vare sig sunniter eller shiiter. Fler moskéer är också under planering och byggnation.³ Utöver gudstjänstlivet i moskéer samlas också muslimer i olika former av studiecirklar och sufigrupper; ett ämne som jag skall återkomma till längre fram i texten.

Merparten av dagens moskéer i Sverige är alltså källar- eller lägenhetsmoskéer. Det är därför svårt att beräkna hur många dessa moskéer är. I Göteborg uppskattas dock antalet källarmoskéer till 15–20 stycken. Motsvarande siffra för Stockholm är cirka 20–30 och för Malmö 13 stycken.⁴ Mot denna bakgrund är det kanske inte speciellt förvånande att kunskapen om muslimskt gudstjänstliv och islamisk homiletik är mycket begränsad. Det finns några journalistiska beskrivningar. Forskningen om muslimska predikningar och gudstjänstliv har knappast tilldelats några projektmedel i Sverige.⁵ Utöver Jonas Alwalls och Åke Sanders försök att räkna antalet gudstjänstbesökare har mig veterligen inga studier fokuserat på muslimers gudstjänstliv.⁶ Med tanke på att Alwalls studie visar att muslimer generellt tycks uppvisa en hög gudstjänstaktivitet är denna lucka märklig.

2 Det är dock viktigt att betona att merparten av individer med muslimsk kulturell bakgrund vanligtvis inte besöker moskéer i samband med fredagsbönen. Hur denna grupp av så kallade sekulära eller kulturella muslimer förhåller sig till religion och religiositet är oklart, men det är tydligt att många muslimer framför allt går till moskén i samband med högtider.

3 Dessa uppgifter är hämtade från Otterbeck 2008.

4 Se Larsson 2007a.

5 Halldén 2001 behandlar islamisk predikan på ljudkassett, men han behandlar inte predikningar hållna i Sverige. En diskussion om att moskéer sprider dubbla budskap – ett på arabiska och ett annat på svenska – finns i Karam 2004.

6 Cf. Alwall 2001 och Sander 1997.

På basis av data från Sverigeräkningen 2000 – en undersökning av gudstjänstfrekvensen bland ett antal samfund under en helg (fredag till söndag) – hade de muslimska samfunden 22 213 besök. Denna siffra kan jämföras med uppgifter från *Nämnden för Statligt Stöd till Trossamfund* (SST, årsbok 2000) som anger att cirka 25 procent av de samfundsaktiva muslimerna besökte fredagsbönen.⁷ Som Alwall antyder så finns det goda skäl att anta att siffran är ännu högre. Dels var svarsfrekvensen låg och endast 46 procent av de muslimska församlingarna svarade på enkäten.⁸ Dels finns det flera församlingar som inte inkluderas i SST:s data för muslimska församlingar. Deras lista omfattar endast samfund som är bidragsberättigade och godkända för statligt stöd. Trots dessa metodologiska problem tycks man kunna påvisa att gudstjänstfrekvensen är hög bland muslimer.

Betydligt fler studier har fokuserat på motsättningar och konflikter kring upprättandet av moskéer i Sverige.⁹ Trots att islams heliga rum oftast har mötts med rädsla, hat och till och med rasism och islamofobi ökar antalet moskéer stadigt i Sverige. När denna artikel skrivs planeras till exempel världens nordligaste moské i Umeå, ett moskébygge pågår i Skövde och Sveriges muslimska stiftelse inleder i dagarna byggnationen av en sunni-muslimsk moské i Göteborg.¹⁰ Trots att den sistnämnda är finansierad av den saudiarabiska staten har detta bygge än så länge skapat relativt få rubriker. Hemsidan www.ramberget.com har dock startat en nätbaserad protestlista mot byggnationen och endast framtiden kan avgöra om även denna moské skall kantas av konflikter och motsättningar.¹¹ Trots att några undersökningar visar att attityderna till moskébyggen tycks vara under förändring är det fortfarande vanligt att dessa ärenden skapar debatt om trafikkaos och risk för attentat. I *Integrationsbarometer 2005* svarade till exempel 36 procent att de var ganska eller mycket negativa till byggandet av moskéer.¹²

Vid sidan av ovan nämnda studier har också Riksantikvarieämbetet

7 Alwall 2001, s. 147–153.

8 Alwall 2001, s. 153.

9 Se speciellt Karlsson & Svanberg 1995.

10 Cf. Bergström 2007 om moskén i Umeå och Larsson 2007b om den nya moskén i Göteborg.

11 Se <http://www.ramberget.com> (utskrift 2008-02-08).

12 Integrationsbarometer 2005, s. 154–155.

uppmärksammat moskéernas betydelse och plats i det svenska religiösa kulturlandskapet. I boken *Rum för islam – moskén som religiöst rum i Sverige* beskriver och analyserar Eva Vikström fem sunni- och shia-muslimska moskéer i Uppsala, Jönköping och stockholmsregionen. Genom boken vill Riksantikvarieämbetet betona den religiösa mångfalden och »bidra till att bredda samtalet om kulturarvets betydelse, användning och värdering» i relation till islams religiösa rum. Detta är ett exempel på att moskéer även bör ses som en del av det svenska kulturlandskapet.

Islam på universitetet

Vid sidan av gudstjänstliv i ändamålsenligt byggda moskéer och källar-moskéer finns även muslimska organisationer etablerade vid till exempel svenska universitet. Ett exempel är Chalmers islamiska förening i Göteborg (CIF).¹³

CIF startades 1998 av fyra muslimska studenter som önskade att få praktisera islam på Chalmers. Inledningsvis möttes föreningen med miss-tänksamhet och universitetsledningen visade ett svagt intresse för gruppens önskemål. Idag har föreningen en egen lokal och varje fredag förrättar cirka hundra muslimer fredagsbön i Chalmers stora gymnastiksal. Idrottshallen är funktionell, men den är inte idealisk som moské. Det finns till exempel inget utrymme för den rituella tvagningen (*wudu*) i anslutning till bönerummet. Varje fredag omvandlas idrottshallen till ett bönerum genom att man lägger ut långa mattor på golvet för att markera *qibla* (böneriktningen). Deltagarna går in i gymnastiksalen och tar först av sig skorna när de beträder mattorna som markerar moskéns väggar. Eftersom de muslimska studenterna kommer från ett flertal olika länder hålls fredagspredikan på engelska och arabiska. I samband med mitt besök i moskén var predikan inriktad på att de troende måste lära sig att vakta sin tunga. Värdet av att vara tyst och undvika onödigt eller syndfullt tal betonades. Till skillnad från moskén på S:t Eriksgatan i Stockholm som diskuterades i inledningen besöktes fredagsbönen på Chalmers även av kvinnor. Vid mitt besök var det dock endast två muslimska kvinnor som deltog i bönen.

¹³ Mer information om denna förening finns på <http://www.cif.chs.chalmers.se/>.

Hemmet som rum för gudstjänst

När vi studerar muslimskt gudstjänstliv är det viktigt att inkludera flera religiösa rum. Om vi till exempel bortser från den för män obligatoriska fredagsbönen, utförs merparten av muslimers gudstjänstliv i hemmet eller på arbetsplatser och inte i moskéer. Det är också viktigt att betona att många kvinnor också utövar islam utanför de institutionella ramarna. Till skillnad från många religiösa traditioner ställer islam egentligen inga specifika krav på en ändamålsenligt byggd lokal och gudstjänstlivet kan därför med fördel utövas i det privata. Trots detta faktum har ytterst lite forskning ägnats åt enskilda muslimers privata gudstjänstliv. Det vore till exempel intressant att studera hur muslimer använder och betraktar så kallade privata böner (*du'a*). I vilka sammanhang och varför ber muslimer dessa böner? Vilka böner ber muslimer utöver de fem obligatoriska tideböner? Finns det skillnader mellan olika religiösa traditioner, språkliga grupperingar och kulturella kontexter?

Vid sidan av studiet av de mer privata bönerna bör också mer forskning ägnas åt de olika former av individuella och kollektiva åminnelseböner (*dhikr*) som används av ett stort antal muslimer. Genom upprepning av gudsnamnet försöker den troende muslimen att fokusera sin uppmärksamhet på Gud.

Sufismen har uppmärksammats i tidigare studier om islam och muslimer i Sverige¹⁴ men även denna del av gudstjänstlivet är relativt utforskad. För att illustrera hur en *dhikr*-sammankomst kan gå till skall vi se närmare på en grupp av muslimska mystiker.

Sedan en längre tid samlas en grupp muslimer från stockholmstrakten varje fredag för att praktisera *dhikr*. Vid mitt besök samlades ett tiotal män för bön, undervisning och diskussion i en muslims hem (bild 35). Före själva *dhikr*-ritualen läste en av deltagarna högt ur Imam Abdallah Ibn Alawi Al-Haddads bok *Råd på den andliga vägen*. Boken som nyligen har översatts till svenska av den ideella muslimska föreningen Al Ghazali-institutet innehåller en »konkret hjälp på den andliga vägen».¹⁵ Medan de manliga deltagarna läser och lyssnar till Al-Haddads råd undervisar shejken delta-

¹⁴ Se till exempel Svanberg & Westerlund 1999 samt Westerlund 2001.

¹⁵ Mer information om al-Ghazali institutet finns på <http://al-ghazali.org/sidan/>.

garnas barn i arabiskt uttal och i Koranen i ett angränsande rum. Därefter samlas hela gruppen för *dhikr* i ett mindre rum.

Gruppen sätter sig på golvet och i mitten av ringen finns en flätad korg med radband (*tasbih*). Bönen är indelad i två moment. Först ett moment med två tysta former av *dhikr* (hjärtats åminnelse) som följs av ett längre pass med ljudliga övningar (tungans åminnelse). Den första bönen som användes vid denna sammankomst heter *pas anfas*, vilket är ett persiskt namn som ungefär betyder »att vakta sin andning». Denna övning går just ut på att deltagaren tyst uttalar *Allah* när man andas in och *hu* (är) när man andas ut. Övningen syftar till att fylla deltagaren med Guds närvaro och skärpa koncentrationen. Därefter följer en övning som heter »Hjärtats *dhikr*» (*dhikr qalbi*). Även denna övning sker under tystnad. Här skall deltagaren försöka att harmonisera sina hjärtslag med Gud. Varje gång hjärtat slår skall man tänka Allah. Fokus skall vara riktat mot hjärtat och den troende skall frammana en känsla av att Gud tränger in i hjärtat (därav namnet hjärtats åminnelse). Efter de två tysta övningarna går deltagarna över till en ljudlig *dhikr* som heter *jabri* eller *jali*. I denna bön reciteras framför allt *la ilaha illallah* (det finns inga gudar bara Gud), *illallah* (bara Gud) samt *Allahu Allah* (Gud är Gud). Sammantaget upprepar deltagarna dessa fraser mer än tusen gånger enligt ett givet mönster och flera av deltagarna använder radband för att hålla räkningen. När bönen närmar sig sitt slut är intensiteten stor och flera av deltagarna är märkbart påverkade av ritualens effekt.

Efter cirka en och en halv timme avslutas samlingen och deltagarna ber kvällsbön. Därefter dukas »fika» fram som kvinnorna har förberett. Shejken läser sedan ur den persiske mystikern Farid din 'Attars (d. 1230) kända verk *Tazkiratú 'l-awilya* (»Guds vänners minnesbok») i översättning av Eric Hermelin. En allmän diskussion om andliga frågor och om islam i Sverige följer. Någon gång vid 22- och 23-tiden avslutas samlingen och bröderna lämnar sammankomsten.

Sammanfattning

Min korta genomgång har visat att det finns flera olika typer av muslimska heliga rum i Sverige där muslimer förrättar bön och utövar sitt gudstjänstliv. Till skillnad från de moskéer och andaktsrum som beskrivs i Jan Hjärpes

artikel i föreliggande volym är moskéerna i Sverige av en betydligt enklare form. Arkitekturen är inte imponerande och det finns inga historiska kopplingar som skänker byggnaderna någon specifik vördnad eller känsla av inflytande och makt. Istället är källarmoskéerna i högsta grad funktionella och levande platser för religionsutövning. Förutom ett begränsat antal ändamålsenligt byggda moskéer så används även källarmoskéer, föreningsmoskéer och privata muslimers hem som rum för bön i dagens Sverige.

Artikeln har visat att islams gudstjänstliv och andlighet fortfarande är ett relativt outforskat område i studiet av islam och muslimer i Sverige. Forskningsprojekt som visar både på historiska dimensioner och nutida aspekter av svenskt muslimskt gudstjänstliv skulle kunna bidra till att korrigera och problematisera både förenklade och stereotypa bilder av islam och muslimer som allt för ofta sprids i svenska medier, belysa i vilken omfattning Sveriges muslimer påverkas av internationella och globala strömningar inom islam samt förmodligen både visa på extremistiska, moderata och kvietistiska tolkningar och trender bland muslimer.

Summary

The article contains an overview of different types of mosques in Sweden. The Islamic diversity in various congregations is focused on and a number of different mosques are described and highlighted. Examples include a traditional mosque dominated by Pakistani immigrants in Stockholm, a private Muslim home and the student mosque at Chalmers in Gothenburg. Even though the Islamic faith and Muslims have been the subject of considerable research over the years, few studies have examined the religious life of Muslims, Islamic liturgy and the art of preaching. The aim of this article is to encourage further research on those topics.

Referenser

- Alwall, J., 2001, »Invandrade grupperns trossamfund och församlingar». *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*, red. Margareta Skog. Örebro, s. 137–168.
- Bergström, T., 2007, »Moskébygget som väcker känslor». *Kyrkans Tidning*, 13 december, Nr. 50, s. 6–7.
- Al-Haddad, Abdallah Ibn Alawi, 2007, *Råd på den andliga vägen*. Stockholm.

- Halldén, P., 2001, *Islamisk predikan på ljudkassett. En studie i retorik och fonogramologi*. Lund Studies in History of Religions, Vol. 13. Lund.
- Integrationsbarometer 2005. En rapport om allmänhetens attityder, erfarenheter och kunskaper inom områdena integration, mångfald och diskriminering*, 2006. Integrationsverketets rapportserie 2006:05. Norrköping.
- Karam, S., 2004, »Dubbla budskap i moskén». *SvD* 2004-05-23.
- Karlsson, P. & Svanberg, I., 1995, *Moskéer i Sverige. En religionsetnologisk studie i intolerans och administrativ vanmakt*. Tro & Tanke 1995:7. Uppsala.
- Larsson, G., 2007a, *Muslims in the EU: Cities Report (Sweden) Preliminary research report and literature survey*. Open Society Institute. Kan hämtas från: <http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/country/sweden>.
- Larsson, G., 2007b, »Ny moské i Göteborg». *Islamologi.se*, kan hämtas från: <http://islamogi.se/?p=387>.
- Otterbeck, J., 2008, »Moské», *Nationalencyklopedin*, nätutgåva (hämtad 2008-04-22).
- Sander, Å., 1997, »To What Extent is the Swedish Muslim Religious?». *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, eds. Vertovec, S. & Ceri, P. London, s. 269–289.
- Svanberg, I. & Westerlund, D., 1999, *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora.
- Westerlund, D., 2001, *Levande sufism*. Nora.
- Vikström, E., 2007, *Rum för islam – moskén som religiöst rum i Sverige*. Stockholm.

Internet

- Chalmers islamiska förening – <http://www.cif.chs.chalmers.se>
- Al-Ghazali institutet – <http://al-ghazali.org/sidan/>.
- Ramberg.com – <http://www.ramberget.com>

Recensioner och anmälningar

Tord Harlin, fotograf och huvudredaktör,
Oloph Bexell, huvudförfattare och redaktör
Bengt Olof Kälde – kyrkokonstnär och heraldiker
Hallgren & Fallgren Studieförlag AB, Uppsala 2006, 145 s., (33x23 cm),
ISBN 13: 978-91-7382-791-1, ISBN 10: 91-7382-791-6

Här har man i Uppsala åstadkommit ett veritabelt praktverk: en informationsrik och utomordentligt vacker presentation i ord och bild av konstnären och heraldikern Bengt Olof Käldes livsgärning. Vem är Kälde? Förre biskopen i Uppsala stift Tord Harlin, som med denna bok lyft upp amatör-fotografens värv till fullt professionell nivå, skriver i sitt förord:

Sällan har så välkänd konst haft en för allmänheten så okänd upphovsman. Förklaringen är enkel. Varken serafimersköldarna i Stockholms slott, Svenska kyrkans vitt spridda vapen eller de många ikonerna i offentlig eller privat ägo är försedda med konstnärens namnteckning. Detsamma gäller det stora antalet emblem, vinjetter, exlibris, standar, kyrkliga mosaiker och glasfönster. På sin höjd förekommer ett stilerat liljekors, ett konstnärseblem eller initialerna BOK på en ikons baksida eller nere i ett hörn på en större mosaik. Bengt Olof Käldes ödmjuka grundhållning förtydligas av författarna i denna bok. Ingen av oss har heller kunnat undgå att påverkas av konstnärens expressiva kraft och teologiska medvetenhet.

Bokens huvudartikel är författad av Oloph Bexell, professor i kyrkohistoria i Uppsala. Med sin sedvanliga briljans och noggrannhet som persontecknare ger han en innehållsrik och välstrukturerad skildring av Bengt Olof Käldes liv och verk. Kälde är född i Uppsala 1936 och bor idag med sin hustru Anne i en taklägenhet vid det Vaksala torg där hans far och farfar en gång drev en ved-, kol- och koksfirmas. Hans tidigt väckta intresse för och fascination av heraldik och kyrkokonst gjorde honom vittberest för att

skaffa sig en god utbildning på dessa områden. Grunderna lades genom konstnärsutbildning vid konstakademien i München. Sitt konstnärliga stilideal fann han under tidig vistelse vid det benediktinska Chevetogneklostret i Belgien, där man som ett led i arbetet för kyrkans enhet lyfte fram den bysantinska konsten, främst ikonmåleriet. Där och på många andra håll tog han personlig kontakt med heraldiker och konstnärer som hade något värdefullt att lära ut. Han studerade också i Rom, Aten och på Athos. Inom kyrkokonsten kom han alltmer att uppfatta renässansen med Michelangelo i spetsen som ett falskt stilideal, en vändning från det gudomligt-symboliska till det psykologiskt-mänskliga som vidareförts i mycken nyare kyrkokonst. I hans egen konst framträder den bysantinska influensen bl.a. genom de normalt ganska stela ansiktsuttrycken. Under det jämförande studium av hans konstverk som denna bok möjliggör noterar man därför speciellt vissa diskreta undantag. I mosaiken »Den barmhärtige samariten» för ett katolskt sjukhus i Linz framträder en påfallande mildhet i ansiktsuttrycket, och så än mer i en mosaik över S:ta Elisabeth av Thüringen för ett annat sjukhus i samma stad. I en artikel »Individualitet och allmängiltighet» ger Lars Ridderstedt en träffande karakteristik och exemplifiering av Käldes stilideal.

När Tord Harlin reste runt i Europa för att med ledning av uppgifter i konstnärens eget arkiv och noggranna dagbok dokumentera hans verk var det påfallande många adresser just i Österrike men också i Italien och Schweiz som han måste besöka. Det beror på att Kälde från 1962 under 15 år framåt vistades vid ett katolskt ekumeniskt inriktat kloster i Erlach. Det gav honom många nya kontakter och uppdrag, och han fick möjlighet genomföra en mästarutbildning i Wien. Han kunde upptas som novis i klostret utan att behöva uppge sin trohet mot Svenska kyrkan men avlade aldrig klosterlöftena. I samband med att klostret plötsligt flyttade över till USA fann han tiden mogen för uppbrott.

I Sverige har han haft många uppdrag. Det största gäller den östra väggen i Kila kyrka i Södermanland. Där har han bakom altaret skapat en enorm mosaik, 895x313 cm, med motivet »Herrens återkomst», och ovanför den en central Kristusmosaik 190x202 cm, omgiven (närmast) av jungfru Maria och Johannes döparen samt (ytterst) apostlarna Petrus och Paulus. Det är ett kolossalt imponerande arbete, som konstnären själv utvecklar tankarna bakom i en specialartikel i boken och Martin Lönnebo skrivit en

kort avslutande betraktelse över. Vid senaste restaurering av Linköpings domkyrka utförde Kälde en ståtlig mosaik över kyrkans västportal, med motiv »Kristus allhärskaren». Själv var jag närvarande vid invigningen av det vackra tidegärdsfönstret i S:t Laurentii kyrka i Söderköping, en hyllning till tidigare kyrkoherden där Arthur Adell för hans arbete med tidegärdens förnyelse. Det här är bara ett fåtal exempel bland många.

Redan som ung student sökte Kälde göra höga vederbörande uppmärksam på att Svenska kyrkans dåvarande vapen inte stämde med klassiska förebilder men möttes då snarast med en axelryckning och ett overseende småleende. Många år senare är det han som förnyat Svenska kyrkans hela heraldik. Han har utformat vapnen dels för varje stift, dels för Svenska kyrkan som helhet, och dessutom åtskilliga biskopliga ämbetsvapen.

Sedan 1985 har han också kung Carl Gustafs uppdrag att utforma serafimerorderns vapensköldar, kungens ärebetygelser till främst utländska kungligheter och presidenter. Käldes insatser på heraldikens område skildras i en artikel av Tom C. Bergroth. En artikel av Torbjörn Axner behandlar en rad mindre arbeten som omslag och vinjetter.

Det är inte alla som uppskattar Bengt Olof Käldes konstnärliga stil utan finner den alltför återblickande. Själv är jag mycket imponerad och personligt tilltalad av hans verk, och jag anser dem utgöra en värdefull motvikt mot en viss tendens i nyare kyrkokonst att låta utpräglat bibliskt-kristna motiv stå tillbaka för naturlyriska och allmänmänskliga motiv. Jag har svårt att förstå vad sådana verk har i ett kyrko- och gudstjänstrum att skaffa!

Min varma rekommendation för detta praktverk!

Ragnar Holte

Jan Öberg, Erika Kihlman och Pia Melin (red.)

Den mångsidige målaren

Vidgade perspektiv på Albertus Pictors bild- och textvärld. Föredrag från ett symposium vid Stockholms universitet oktober 2005.

Utg. Sällskapet Runica et Mediævalia – Stockholms universitet. Stockholm 2007, 226 s., ill., ISBN 978-91-88568-34-2

Albertus Pictor og hans værksted, der var virksomt mellem 1465 og 1509, udsmykkede godt 30 kirker i Uppland, Södermanland og Västmanland; af disse udsmykninger er nogle signerede, andre er kunsthistoriske tilskriv-

ninger af større eller mindre sikkerhed. Værkstedets størrelse og den kvalitet, flere af udsmykningerne er i besiddelse af, har bevirket, at det længe har været genstand for forskernes interesse. Monografier er publiceret (bl.a. af Erik Lundberg i 1961 og af Cornell og Wallin i 1972), beskrivelser af enkelte kirkers udsmykninger er fremlagt (først og fremmest i Sveriges Kyrkor), og et utal af kortere eller længere artikler om enkelte motiver, grupper af motiver, udsmykningsprogrammer i enkelte af værkstedets kirker samt dets brug af forlæg har i årenes løb set dagens lys. Fordi det er 35–40 år siden de første grundige beskrivelser af Albertus Pictors billedverden blev offentliggjort, og fordi man nærmer sig 500-året for kunstnerens død, er tiden blevet fundet moden til en samlet og fornyet undersøgelse af kunstner og værksted og de problemer, der knytter sig hertil. Projektet *Albertus Pictor – målare av sin tid* er under ledelse af Thomas Hall blevet gennemført i årene 2003–2006 ved Konsthistoriska institutionen (Stockholms universitet), og med deltagelse af såvel ældre som yngre forskere fra fag som teologi, historie, kunsthistorie, sprog og litteratur samt musik; en billeddatabase med omkring 6000 billeder er blevet etableret under projektets løbetid. Riksbankens Jubileumsfond og Åke Wibergs stiftelse har stået som hovedsponsorer for selve projektet, mens også andre fonde har bidraget dels til afholdelsen af det symposium, der er udgangspunktet for denne publikation, dels til dens trykning. Som resultat af projektet planlægges offentliggørelse af yderligere tre større publikationer.

Bogen indeholder, ud over et forord af Thomas Hall, i alt 17 artikler, der behandler forskellige aspekter af Albertus Pictors virke. Hver artikel er illustreret og ledsaget af fyldige noter; et resume på engelsk eller tysk afslutter hver artikel. En fortegnelse over den anvendte litteratur er samlet bagest i bogen, hvor også bogens enkelte bidragydere kort præsenteres (dog undtaget Janken Myrdal, der åbenbart ikke behøver nærmere præsentation).

Det skriftlige kildemateriale og udsmykningerne har i fællesskab efterladt os et billede af en Albertus, hvis virke var mangesidigt: maler (først og fremmest), perlestikker og musiker. Bogens artikler berører alle disse aspekter. Nogle artikler behandler den historiske og teologiske baggrund for kunstners og værksteds virke, andre følger den tradition for billedfortolkning, som nyligt afdøde Knud Banning i slutningen af 1960'erne var med til at introducere i den nordiske forskningsverden, herunder også den svenske,

og atter andre inddrager felter, som enten slet ikke eller kun nødtørftigt er blevet inddraget i studier af det middelalderlige billedmateriale.

Flere af artiklerne har indbyrdes berøringspunkter (eksempelvis billedernes funktion, de anvendte forlæg), i enkelte tilfælde optræder der også gentagelser, hvilket erfaringsmæssigt ofte er uundgåeligt i artikelsamlinger og i øvrigt kun opdages, hvis artiklerne læses samlet. Det kan dog også konstateres, at de konklusioner, der drages i nogle af artiklerne, står i modsætning til konklusioner i andre artikler, og det bliver derfor interessant at se, om disse modsætninger vil blive diskuteret i de kommende publikationer om Albertus Pictor, eller om de vil forblive ukommenterede som her i denne bog.

Alf Härdelin behandler i sin artikel, »Albertus' nådestolsbiller – mening och funktion», den særlige variant af Treenighedsfremstillingerne, der går under betegnelsen »Nådestolen,» og som viser Gud Fader siddende med den korsfæstede Kristus og med Helligåndsdue siddende på eller svævende over de to andre personer. Härdelin slår fast, at han som teolog ser det som sin opgave at afdække billeders teologiske mening, og fremhæver nødvendigheden af et kendskab til middelalderteologi, og især den middelalderlige gudstjeneste- og sakramentssteologi. Heri kan man kun være enig. Derfor kan det undre, at artikelforfatteren kun nævner nytestamentlige skriftsteder og ingen middelalderlige teologer i sin udlægning af Nådestolsmotivet. Forklaringen på denne, efter min mening metodiske fejl, er formentlig at finde i det felttog mod kunsthistorikere, som forfatteren er draget ud på. For det første synes de efter forfatterens mening ikke tilstrækkeligt opmærksomme på gudstjeneste- og sakramentssteologiens betydning for motivudformning og placering, hvilket dog modsiges af den analyse af bebudelsesmotivet i Albertus Pictors udsmykninger, som Mia Åkestam præsenterer læseren for i artiklen »Albertus Pictors bilder av bebådelsen». For det andet har kunsthistorikerne, stadig ifølge Härdelin, været for fokuserede på billedernes pædagogiske formåen i henseende til at fortælle om forgangne bibelske hændelser. At billeder har kunnet bruges i pædagogisk øjemed over for en ikke-læsende skare af befolkningen, er dog fremhævet af en lang række middelalderteologer, hvilket berøres i såvel Anders Piltz' som i Christina Sandquist Öbergs artikler (se nedenfor). Det pædagogiske (eller didaktiske) element er altså et aspekt ved middelalderens billeder,

som ikke må negligeres. Artiklen efterlader derfor lidt indtrykket af kamp mod vejrmøller.

Anders Piltz gør i sin artikel »Kalkmålningarna som retorik» dels rede for de middelalderlige prædikeneres baggrund i antikkens retoriske tradition, dels for prædikenernes udvikling fra oldkristen tid og op gennem middelalderen. Det fremhæves, at prædikantens opgave var at fungere som en art tolk for bestemte interesser eller holdninger (den rette kristendomsforståelse) i forsøget på dels at overvinde tvivlere dels at fastholde rettroende i den rette lære. Den middelalderlige prædikant havde i sin pædagogiske anskuelighedsundervisning forskellige hjælpemidler til sin rådighed, hvoraf et vigtigt sådant var de mange *exempla*-samlinger, der kunne rumme alt fra bibelske fortællinger, over helgenlegender til rene røverhistorier, nogle af disse med antik oprindelse. I sin gennemgang af udsmykningen i Täby kirke, Uppland, henviser forfatteren flere gange til den eksempelsamling, der er forfattet af Birgittas Magister Mathias. Det er især gennem *exempla*, at paralleliteten mellem tekst og det middelalderlige billede bliver tydelig. Dette demonstreres i Pia Melins artikel »Jungfrun, döden och fåfängan. Om en solitär i Österunda och dess kulturhistoriska bakgrund» samt til dels også i artiklen »Puke och Puck. Mjölktjuvar med anor i romersk stil» af Urban Morel.

Göran Dahlbäck præsenterer i sin artikel »Vem betalade Albertus Pictors arbete? Några reflexioner i beställarfrågan» nogle ideer om, hvem der kan have bekostet udsmykningerne udført af Albertus Pictor og hans værksted. Udgangspunktet har Dahlbäck taget i Anna Nilséns doktorafhandling fra 1986 og hendes tolkninger af sammenhængen mellem forekomsten af våbenskjolde og donatorer. 21 af de godt 30 kirker, som er udsmykket af eller tilskrives Albertus og værksted, er forsynet med våbner; disse våbner kan deles i to hovedgrupper, »officielle» (stifts- og bispevåbner, Sten Sturevåbner og rigsvåbner) og våbner for adel (frälse). Artikelforfatteren har desuden set nærmere på ejerforholdene til jorder i tre sogne, hvis kirker er uden adelsvåbner; resultatet af denne undersøgelse har ikke givet noget entydigt svar, hvorfor det foreløbige svar ifølge Dahlbäck må blive, at Albertus ikke i udpræget grad var skattebøndernes maler. Implicit ligger heri en antagelse om, at Albertus snarere har været adelens maler, og forfatteren tilslutter sig da også antagelsen om, at tilstedeværelsen af adelsvåbner indebærer, at

udsmykningen er bekostet af adelige. Disse slutninger rejser imidlertid flere spørgsmål. Kalkmalede våbner markerer ikke kun donationsforholdene for en kalkmalet udsmykning, men kan også markere andre forhold. Eksempler fra Danmark viser, at våbner kan fungere som myndighedsmarkering (stift eller biskop) og som datering, og desuden ikke behøver at relatere sig til kalkmalede udsmykninger, men også kan relatere sig til selve kirkebygningen, en overhvelving for eksempel. Der kan nævnes eksempler, hvor der nok findes en sammenhæng mellem donation og forekomsten af våbner, men hvor der ikke eksisterer samtidighed mellem donation og donationens resultat, det være sig en bygningsfornyelse eller en udsmykning. En donation kan med andre ord ligge noget tilbage i tiden i forhold til udførelsen af en udsmykning. Forfatteren tager i øvrigt afstand fra den af Cornell og Wallin fremsatte hypotese, at ærkebiskop Jakob Ulvsson i særlig grad skulle have begunstiget Albertus Pictor, en hypotese som Christina Sandquist Öberg i nedennævnte artikel til gengæld synes at tilslutte sig. Et andet problem vedrører selve finansieringen af udsmykningerne, hvor Dahlbäck som donatorer øjensynlig opererer med adel versus ikke-adel. Forfatteren nævner selv fabricafinansiering som en mulighed, og jeg ville mene, at det ville være mere frugtbart netop at arbejde ud fra en hypotese om fabricafinansiering over for privatfinansiering frem for den traditionelle modstilling adel-bønder. Forholdet mellem våbner og donationer er altså et område, i hvilket der stadig er mange uløste spørgsmål, og personligt glæder jeg mig især til at se en forklaring på Strängnäsbispen Sigge Ulfssons Sparres († 1463) våbens optræden i Vadsbro kirke, udsmykket af en Albertus, der først var virksom efter 1465.

Nyt i forbindelse med studiet af kalkmalerier er den opmærksomhed, man i Albertusprojektet har viet indskrifterne. Hele fire artikler beskæftiger sig med indskrifter: Roger Andersson i »Albertus Pictor och svenska språket», Monika Hedlund i »Albertus Pictor och språkbandens paleografi», Christina Sandquist Öberg i »Inspiration till explikation. En pedagogisk funktion hos Albertus Pictors språkband» samt Jan Öberg i artiklen »Målarer, orgeln, prästen och latinet». I de fire artikler belyses bl.a. de kalkmalede indskrifteres bogstavudformninger set i relation til bøgernes, indskrifternes sprog (svensk eller latin), udsmykningernes latinske citater i forhold til bogforlæggene og de grammatikalske forhold i teksterne. Også diskus-

sionen om, hvorvidt kirkernes indskrifter har kunnet ses og læses af den middelalderlige kirkegænger strejfs. Et berøringspunkt mellem tekst og billede findes i Albertus' brug af *Biblia Pauperum* som forlæg; denne brug nævnes i flere af de artikler, der behandler indskrifterne, ligesom også Mia Åkestam (se ovenfor) og Jan Svanberg i artiklen »Noa och Elisha hånas. Törnekröningens två gammaltestamentliga förebilder i Albertus Pictors måleri» ser nærmere på malers og værksteds brug af billedforlæg. Forfatterne er forsigtige med at drage alt for håndfaste konklusioner på grundlag af indskrifterne, dels fordi materialet trods alt er begrænset, dels fordi undersøgelse af de kalkmalede indskrifter stadig befinder sig i de indledende faser. Men vejen er banet, og det er det vigtigste.

Ud over de ovenfor omtalte artikler har Herman Bengtsson skrevet om »Uppsala och Albertus Pictor. Stadsbranden 1473 och dess följder», Inger Estham om »Albertus och andra pärlstickare», Eva Helenius om »Albertus Pictor och musiken», et område, der også berøres af Jan Öberg i ovenfor nævnte artikel. Sven-Bertil Jansson har forfattet artiklen »Vad hörde Albertus? Om målaren och folkdikten», Janken Myrdal »Medeltida konst som källa till realia», og Stina Fallberg Sundmark »Heliga kärll i Albertus Pictors värld. Några teologiska aspekter».

Bogen kommer således vidt omkring i Albertus Pictors verden, men dermed ikke være sagt, at alle spørgsmål er besvaret – langt fra. Forhåbentlig vil de kommende publikationer løse lidt flere problemer – de imødeses i hvert fald med forventning.

Louise Lillie

Stina Fallberg Sundmark

Sjukbesök och dödsberedelse

Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition.

Bibliotheca Theologiae Practicae 84. Diss., Artos, Skellefteå 2008, 308 s., ill., ISBN 978-91-7580-373-9

Stina Fallberg Sundmark har skrivit en doktorsavhandling som till ambition och utförande ansluter sig till den stolta raden av historiskt inriktade avhandlingar i praktisk teologi från åren kring 1960. Liksom Åke och Carl-Gustaf Andrén, Ulf Björkman, Bengt Ingmar Kilström och Göran Inger har hon isolerat en väsentlig del av svenskt kyrkoliv under senmedeltid och

reformationstid, grundligt undersökt så gott som alla bevarade källor, och kombinerat det ofta fragmentariska materialet till en syntetisk, begriplig bild. Resultatet är att vi nu kan säga att vi *vet* hur ett sockenbud gick till under denna tid – i detalj.

Den drygt 300 sidor tjocka avhandlingen börjar med en inledning som i sedvanlig ordning redogör för forskningsläget samt undersökningens syfte, metod och material. Första kapitlet introducerar sockenbudet: dess huvuddelar – bikt, kommunion och smörjelse på medeltiden, bikt och kommunion efter reformationen – dess aktörer och de faktorer som berättigade en person att erhålla kyrkans pastorala omsorg i denna form. Därefter följer i fem kapitel en minutiös redogörelse för och tolkning av sockenbudets moment i tur och ordning: budet, förberedelsen, färden till den sjuke/döende, agerandet vid sjukbädden (uppdelat i inledning, bikt, kommunion, smörjelse och avslutning) samt återfärden. I ett kort avslutande kapitel lyfts undersökningens viktigaste resultat fram.

Det måste med en gång sägas att detta är en imponerande undersökning. Den är välskriven, minutiöst noggrann, formellt i det närmaste oklanderlig, uttömmande i fråga om både latinskt och fornsvenskt källmaterial, intelligent och omdömesgill. Sekundärlitteraturen är samvetsgrant genomgången och förtecknad, och bevarade kärl som använts vid sockenbud har undersökts, i utvalda fall avbildats, och har till och med testats (handklocka) och undersökts naturvetenskapligt (oljerester i ett smörjelsekar).

Har då denna avhandling inga brister? Enstaka småfel går alltid att hitta, men de är i detta fall ovanligt få och behöver inte tas upp. Den största bristen i recensentens ögon är att författaren så ogärna tycks vilja gå in i en diskussion med andra forskare. Visserligen citeras en mängd litteratur i fotnoterna, men huvudsakligen för att belägga något eller för att visa att det finns mer kunskap att hämta någon annanstans. Inledningskapitlets beskrivning av forskningsläget verkar ha som främsta syfte att visa att det är jungfrulig mark som har mutats in. Den litteratur som nämns i detta avsnitt innehåller en mängd uppfattningar och teorier om synen på döden och döendet i senmedeltid och reformationstid, tolkningar av hur riter kring döden har påverkat social ordning, maktstrukturer och genuskonstruktion m.m., men allt detta förbigås med tystnad. Författaren verka vilja gå sin egen väg. Det är i så fall på samma gång beundransvärt och beklagligt.

Beundransvärt därför att få förmår fullfölja sina idéer så här konsekvent, oberoende av vad som händer runt omkring dem. Beundransvärt också därför att det som görs i avhandlingen är grundforskning – ett mödosamt fastställande av fakta och deras grundläggande innebörd – i en tid när det är jonglering med trendiga teorier som lockar fram applåder. Men beklagligt därför att det finns en risk att avhandlingen ignoreras av en akademisk omgivning som inte känner sig berörd av den. Det är bara att hoppas att den får det erkännande den förtjänar, den eremitiska tendensen till trots, och att författaren med en respekterad avhandling i bagaget finner det lättare att i framtiden utveckla sin forskning i dialogens form.

Innan jag går vidare till att i positiv anda diskutera några av avhandlingens huvudresultat vill jag också kort nämna tre smärre brister. Det rör sig då om ting som kan upplevas irriterande men som inte påverkar avhandlingens vetenskapliga värde.

Först skildringen av sockenbudets historia, s. 15–17. Detta är endast en bakgrundsteckning, men den hade ändå gärna fått vara något längre och framför allt mindre suddig. Det står t.ex. att ordningar för prästens sjukbesök under 600- och 700-talen främst utvecklades i klostren. Det är egentligen ganska märkligt om församlingsvården utvecklades i klostermiljö. Varför var det så – om det nu var så? Synen på smörjelse började förändras från 1100-talets slut, står det vidare, men i nästa mening sägs att förändringen inleddes redan på 700-talet. Vilketdera är rätt? Den förändrade synen ledde till att ordningsföljden smörjelse–kommunion kastades om, står det sedan. Varför gjorde den det, undrar man – utan att få svar.

Avhandlingens fina, välvårdade språk vanpryds av två olater. Den första är det överdrivna bruket av opersonlig konstruktion i presentationer av syften: »kommer studeras» (s. 55), »skall därför söka kompletteras de mestadels tigande skriftliga källorna» (s. 69), »skall återkommas till» (s. 72), osv. Med dessa konstruktioner tycks författaren vilja undvika ordet »jag». Det är en begriplig strävan, eftersom det i en avhandling handlar om att framlägga vetenskapliga resultat och inte privata åsikter. Men det går att göra på snyggare sätt. Ett och annat »jag» får det faktiskt också finnas i en text som är författad av en individ!

Den andra olaten är det ymniga bruket av prepositionen »kring», även där andra prepositioner klart vore att föredra. »Diskussion kring», »före-

ställningar kring», »förutsättningar kring», »avgränsningen kring», »förståelsen kring», »föreskrifterna kring», »vördnaden kring», och t.o.m. »stod i centrum kring» dyker upp i stället för de normala uttrycken diskussion om, föreställningar om, förutsättningar för, avgränsningen av, förståelsen av, föreskrifterna för, vördnaden för och stod i centrum för.

Vi lägger nu de ganska obetydliga bristerna bakom oss för att i stället se närmare på avhandlingens innehållsliga kärna. Jag vill ta upp de teser om kontinuitet och diskontinuitet i sockenbudet mellan medeltid och reformationstid som framställs, och som jag ser som den aspekt av den innehållsdiga avhandlingen som äger störst allmänintresse. Reformationen är ju och förblir en identitetsfråga för svenska kristna. När katoliker och lutheraner vill hävda sin särart betonar de gärna det brott som reformationen innebar, ett brott som katolikerna då naturligtvis tolkar negativt och lutheranerna positivt. I ekumeniska sammanhang är det däremot vanligt att i stället betona kontinuiteten. Det gjorde Nathan Söderblom på sin tid, det gör många högkyrkliga inom Svenska kyrkan och det gör ekumeniskt sinnade katoliker. Men även bland kontinuitetens förespråkare finns skilda motiv för den hållning man intar. En forskare kan inte ställa sig utanför denna förhandling om identiteter, men kan bidra till ökad klarhet genom att undanröja missuppfattningar och öppna nya perspektiv på det som en gång skedde.

Författaren gör just detta. Hon använder en stor del av sitt avslutande kapitel till att sammanfatta och diskutera vad avhandlingen kommit fram till i fråga om kontinuitet och diskontinuitet i sockenbudets teori och praxis. Hon börjar med att konstatera hur svårt det är att i detalj och på lokalplanet svara på frågor om kontinuitet och brott. Vi vet ju inte om centrala föreskrifter följdes, vi vet inte vilka individer och grupper som i socknarna ivrade för förändring och vilka som strävade emot, och det som teologiskt sett är stora förändringar behöver inte alltid ha märkts så mycket i praktiken.

Ändå menar hon sig kunna konstatera att åtminstone en stor övergripande förändring äger rum. Målande beskrivs på s. 255 hur i medeltida tradition heligheten – Kristi kropp i hostians gestalt – vid sockenbud flyttar sig från kyrkorummet ut i människors vardag. En procession till den sjukes hem bildas, med guldglänsande hostiekärl, lykta, vita röklin, sång, böner

och klang av handklocka. Folk faller på knä, somliga sluter upp, en gudstjänst gestaltas längs vägen. Med reformationen sker ett brott: nu skall inte längre en konsekrerad hostia föras till sjukbädden, bara okonsekrerat bröd och vin. »Då Kristi kropp inte längre fördes genom socknen eller staden minskades folkets delaktighet i sockenbudet som helhet, och en central del av deras möjligheter att leva ett rikt fromhetsliv och delta i gudstjänst i den egna vardagliga miljön försvann» (s. 255 f). Ett intressant och ganska oväntat konstaterande, som vi strax skall återkomma till!

När det gäller själva sjukkommunionen konstaterar författaren ett par tydliga förändringar: Hostians förvaringskärl, ciboriet, ersätts av en nattvardsservis i miniatyr, sockenbudstyget. Vidare gestaltas nu en evangelisk nattvardsgudstjänst i den sjukas hem, med läsning av instiftelseorden och möjlighet till kommunion för alla närvarande. Här vill dock författaren tona ner den upplevda skillnaden. Hon poängterar att den sjuka även på medeltiden fick ta emot litet vin efter kommunionen, nämligen okonsekrerat ablutionsvin att skölja munnen med. Ur den sjukas perspektiv var förändringen kanske därför inte så stor. Vidare förblev sjukkommunionens syfte detsamma: »att ge den sjuke eller döende syndernas förlåtelse och evigt liv» (s. 256).

Försvinnandet av de sjukas smörjelse konstaterar författaren vara ett större brott. På medeltiden hade smörjelsen sagts bereda en människa för döden, skydda mot djävulen, ge syndernas förlåtelse och även, i vissa fall, förnyad kroppslig hälsa. Folk måste ha frågat sig om alla dessa gåvor nu skulle förnekas dem. Reformatorernas svar var en undervisning som gick ut på att smörjelsen inte kunde ge syndernas förlåtelse, varför den döende borde sätta sitt hopp till Kristus i stället.

Bikten i samband med sjukkommunion tycks enligt författaren inte ha genomgått några större förändringar. Både teologi och praxis förblev under 1500-talet i stort desamma som tidigare.

Mer generellt noterar författaren vissa förändringar som hon betraktar som förskjutningar snarare än traditionsbrott: reformationens ökade betoning av ordet på bekostnad av riter och symboler, samt förändringen från medeltidens blandning av latin och svenska till ett ritual helt på svenska språket.

Detta är i stora drag den bild av kontinuitet och förändring som förfat-

taren ger, och vad gäller fakta går det inte att invända. Frågan är om man kan tolka dessa fakta på delvis andra sätt.

En tendens att tona ner förändring och diskontinuitet kan skönjas i avhandlingen. Till exempel sägs det angående reformationstiden att bikt »även under denna tid» kunde avläggas för lekman (s. 141). Detta är en ganska missvisande formulering. På medeltiden var bikt för lekman ett strängt reglerat undantag, där i en nödsituation lekmannen kunde agera ombud åt prästen, vilket också avhandlingen framhåller (s. 140). De reformationstida texter som åberopas vill däremot avvisa nödvändigheten av traditionell bikt och i stället uppmuntra till en friare, mindre reglerad syndabekännelse inför präst eller »någon annan, som j scrifftenne är förfaren». Syftet med dessa texter är att framhålla bikten som själavård snarare än som ett kravfyllt obligatorium. De medeltida och reformationstida texterna om bikt inför lekman är alltså inte jämförbara. Samtidigt kan vi notera att det inte finns något som antyder att lekmän, vare sig på medeltiden eller under reformationstiden, fick ge regelrätt absolution i betydelsen att på Guds uppdrag tillsäga någon syndernas förlåtelse.

Detta leder oss in på andra frågor om bikt och avlösning. Man kan undra i vad mån och i vilka avseenden människor upplevde att bikten förändrades under 1500-talets lopp. Här behövs faktiskt mer forskning, även om viktiga framsteg gjorts i och med denna avhandling och Christer Pahlmblads från 1998, *Mässa på svenska*. Som författaren påpekar avskaffade reformatörerna skärselden och avlaten, en föreställning respektive en institution som varit nära förbundna med bikten på medeltiden. Hur detta upplevdes skulle man gärna vilja veta mer om. Men även avlösningen ändrade karaktär, vilket inte tydligt framkommer i denna undersökning. På s. 150 citeras absolutionsorden i 1529 och 1541 års handböcker. Redan 1529 handlar det om en tillsägelse på gudomligt uppdrag: »seger iach (ep̄ter gudz befallning) tich fulleligha syndernas forlatilse til». I HB 1541 betonas absolutionens direkthet och visshet ännu starkare. Efter att den sjuka frågats om hon tror att prästens förlåtelse är Guds förlåtelse säger prästen: »Så ske tigh som tu troor / Och jagh vthaff vårs Herras Jesu Christi befallning *förlåter tigh tina synder*» (min kursivering). Detta är något ganska annorlunda än den medeltida absolutionen, vars innehåll refereras i not 90 på s. 150 men tyvärr utan citat. Fram till 1100-talet hade absolutionen varit deprekativ,

dvs. formulerad som en bön. En starkare betoning av kyrkans makt att binda i och lösa från synd (»nyckelmakten») leder vid denna tid till att en indikativ avlösningsformel införs: *ego te absolvo a peccatis tuis*, »jag löser dig från dina synder». Denna formel föregås dock av bön att Gud skall förbarma sig och förlåta. Den föregås också av att prästen löser penitenten från exkommunikation och interdikt »i den utsträckning jag förmår och du har behov av». Härmed framgår, såvitt jag kan förstå, dels att avlösningen är en juridisk akt, visserligen baserad på gudomligt uppdrag men utförd av prästen snarast å kyrkans vägnar; dels att Guds förlåtelse trots allt inte riktigt är detsamma som kyrkans förlåtelse. Ett utrymme lämnas för både Guds och själens frihet i deras outrannsakliga relation.

Samtidigt som den katolska kyrkan mot slutet av medeltiden alltmer kom att betona tillsägelsen av syndernas förlåtelse i avlösningen kvarlevde uppfattningen att det avgörande för att få förlåtelse är ånger. Kanske betonas ångern mer i norra Europa och avlösningens objektiva verkan mer i södra vid denna tid, och kanske är detta en av orsakerna till att reformationen får sin tyngdpunkt i norr, som en reaktion mot alltför höga krav på ånger och botfärdighet (det menar i alla fall Anne Thayer i sin bok *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation* från 2002). Klart är att de svenska absolutionsformlerna från reformationstiden för det första tonar ner den juridiska aspekten (prästen som förvaltare av en kyrkans fullmakt att lösa och binda); för det andra tillskriver avlösningen en direkt verkan som måste beskrivas som sakramental, på ett sätt som saknar motsvarighet i medeltida praxis; för det tredje på ett annat sätt än tidigare syftar till att stärka mottagarens tro. Det sistnämnda är naturligtvis i enlighet med reformationens betoning av att det är tron som rättfärdiggör.

Dessa tankar och iakttagelser omintetgör inget i avhandlingen, men pekar på att bikten kan behöva studeras ytterligare. Framför allt skulle det behövas ett djupare studium av texterna om bikt och deras teologiska bakgrund.

Ytterligare ett ställe där diskontinuitet tonas ner i avhandlingen finns i avsnittet om sjukkommunion. Att ablutionsvin gavs den sjuka efter kommunionen på medeltiden är föga känt, och det är bra att detta klargörs. Men kan man gå så långt som att säga att sockenbor därmed har »varit vana vid att meddelas både bröd och vin» (s. 256; jfr s. 179)? Sjukkommunion

gavs som regel på dödsbädden. Knappast någon enda sjukling kan ha varit med om att vid ett tillfälle ges ablutionsvin enligt medeltida sed och vid ett annat kalken enligt reformatorisk sed. En vana blev det aldrig fråga om, vare sig vid det ena eller det andra. Somliga präster har säkert förrättat sjukkommunion av båda slagen under sin livstid, men de torde ha varit väl medvetna om skillnaden mellan ablutionsvin och nattvardsvin. Även kringstående sockenbor måste ha känt till att kommunion *sub utraque* var en av de nyheter som reformationen hade medfört.

Om de förändringar som sker med bikten och sjukkommunionen underbetonas i avhandlingen så är kanske motsatsen fallet i fråga om prästens färd till sjuklägret. På medeltiden hade färden formen av en veritabel procession. Kristi kropp färdas i sitt ciborium genom socknen till ett enskilt hem. Mässan släpps ut ur kyrkan, Gud själv kommer på besök. Självfallet försvinner mycket av detta när idén om en förblivande närvaro i det konsekrerade brödet försvinner. Men prästens och klockarens resa till sjuklägret blir kvar även efter reformationen. Nattvardskärl medförs i ett särskilt etui. Nattvard skall fräas i ett enskilt hem. Och vad står det i den helt okommenterade noten 60 på s. 80? »Rudbeckius kyrkostadga för Västerås stift från 1600-talets förra hälft föreskriver att klockaren skulle föra med sig en klocka vid sockenbud.» Varför medföra en klocka? Med tanke på den negativa inställning till elevation med klämtning som Uppsala möte 1593 gav uttryck för kan det knappast ha varit för detta ändamål. Kan klockan då ha haft någon annan funktion än att kalla sockenbor till nattvardsgudstjänst i stugan? Är det då inte fortfarande på sätt och vis som det var på medeltiden, att det heliga går ut bland sockenborna och kallar dem att sluta upp? Och när ett nattvardsbord tillreds i sjukrummet med ren duk och ljusstakar, såsom det beskrivs på s. 168 (jfr fig. 18), har då inte ett heligt altare ställts i ordning i hemmet? Har inte Gud kommit på besök i vardagen? Den lutherska spiritualiteten skiljer sig visserligen i många avseenden från den katolska, men skillnaden är kanske ändå inte så stor om vi ser till sockenbudets förmåga att i vardagen gestalta en gemenskap kring det heliga.

Dessa mina synpunkter på frågor om kontinuitet och diskontinuitet är inte så mycket en kritik mot avhandlingen som ett försök att visa vilka perspektiv den öppnar och vilka spännande utgångspunkter den tillhanda-

håller för fortsatt diskussion om angelägna frågor. Stina Fallberg Sundmark har gett oss en ny helhetsbild av sockenbudet i senmedeltid och reformationstid. För det finns det all anledning att vara tacksam. Sedan finns det alltid mer att lära, både om detta och om andra aspekter av 1400- och 1500-talets pastorala verklighet. Låt oss hoppas att författaren återvänder till området i framtiden och förmår göra det med samma entusiasm, grundlighet och sunda omdöme som hon här har gett prov på.

Stephan Borgehammar

Anna Maria Böckerman-Peitsalo

Objektivitet och liturgisk förankring

Strävanden att införa ny saklighet inom kyrkomusik

och gudstjänstliv i Borgå stift 1923–1943.

Diss., Åbo Akademis förlag, Åbo 2005, 402 s., ISBN 951-765-292-5

Den nysakliga rörelsen har spelat en oerhört stor roll för 1900-talets kyrkliga utveckling, inte bara i Sverige utan även internationellt. Den nysakliga ideologin under mellankrigstiden kom att för lång tid påverka kyrkornas liturgi, arkitektur, konst och musik. Anna Maria Böckerman-Peitsalo skriver i sin avhandling att dess övergripande målsättning var att »utesluta sådant som kunde uppfattas som känslösamt och subjektivt ur gudstjänsten och dess musik». Den senare skulle istället vara »objektiv». En sådan idé är minst sagt utmanande och det var därför med stort intresse jag började läsa hennes text (den går även att tanka ner från Internet, <http://www.doria.fi>). Trots att boken är en närstudie av den kyrkomusikaliska utvecklingen inom Borgå stift i Finland, lämnar den också många intressanta informationer om den svenska situationen.

Googling på författarnamnet ger internetlänkar till Tomas församling i Helsingfors, där hon är verksam som kantor. Födelseorten är dock Villands Vånga med sina nu ca 160 innevånare i Kristianstads kommun. Hon beskriver en uppväxt fylld med berättelser om viktiga möten och stora personligheter. Hennes far var en av de aktiva i arbetet för den liturgiska och kyrkomusikaliska förnyelsen inom Borgå svenska stift, vilket bildades 1923 av de församlingar där mer än hälften av befolkningen var svensktalande. Avhandlingen försöker fånga in utvecklingen mot ett alltmer nysakligt synsätt inom stiftet under den första 20-årsperioden, vilken även inkluderar

förnyelsen av den finlandssvenska psalmboken och dess koraler. Studiet berör både stiftsorganisatoriska och enskilda personers insatser, vilka delvis går att förstå som identitetsskapande åtgärder i det nybildade stiftet. Trots att författaren explicit (s. 21) motsätter sig en periodisering av dessa 20 år utifrån de allmänna kriterier Hans Heinrich Eggebrecht 1967 uppställde för rörelser (protest, missionsfas, dogmatisk fas), blir mitt intryck att hon i praktiken ändå gör just detta i huvudkapitlen 3–5. Det tycks författaren även själv anse på s. 335. Som en del av sitt arbete summerar hon också i vilken grad kriterierna är användbara på materialet.

Avhandlingen är teologisk och beskrivs av författaren ha en närmast liturgihistorisk inriktning, vilket vid Åbo akademi tycks inrymma inte bara ett liturgiskt utan även ett kyrkomusikaliskt perspektiv. Detta vore kanske något att ta intryck av inom den svenska liturgiforskningen, där kyrkomusik snarast sorteras bort som musikvetenskap med följd att liturgiforskningen riskerar förlora ett viktigt tvärvetenskapligt perspektiv. Jag vill dock ifrågasätta den självklarhet med vilken författaren definierar ordet liturgi som »ett för folket utfört offentligt uppdrag» (s. 23). Begreppets exakta definition är väl snarare under diskussion.

Bokens grundläggande andra kapitel avser behandla den nya sakligheten som begrepp, dess rötter och utveckling inom främst Danmark och Sverige fram till 1923. Här blir dock mina frågor fler än de svar texten erbjuder. Visserligen ges många intressanta översikter av utvecklingen inom Danmark, Sverige och Tyskland sedan slutet av 1800-talet, inte minst vissa inblickar i hur viktiga förgrundsgestalter som Thomas Laub och Carl-Allan Moberg tänkte. Just därför blir det lätt att hålla med opponenter vid disputationen, Gunnar Ternhag, i hans önskan om ett övergripande studium av motsvarande svenska situation. Böckermans avhandling antyder att en sådan arbetsinsats skulle kunna leda till intressanta resultat.

Kanske lämnar författaren nyckeln till sin förståelse av nysaklighet i följande beskrivning (s. 60): »en sammansatt helhet som omhuldade idéer som omfattade liturgi och gudstjänstliv, kyrkomusik och orgelkonst och som under tiden mellan det första och andra världskriget utkristalliserade sig med en sådan tydlighet, att man kan tala om ett nysakligt program.» Utan denna tidsavgränsning framstår i mitt tycke många av målsättningarna som snarlika tidigare reformrörelser idéer. Uttryckligen säger hon (s. 351) att

det inte handlade om en »stil» utan om ett »arbetsprogram». Författaren uppfattar egentligen detta som »ett program för en kristen livsstil» (s. 354). Kyrkomusikaliskt fanns här flera stilar representerade.

Bakgrundsteckningen i kapitel 2 erbjuder en mycket läsvärd exposé över olika kyrkomusikaliska reformsträvanden alltsedan mitten av 1800-talet, pådrivna av personer som Karl von Winterfeld och Philipp Spitta. Men varför just dessa rörelser efter 1:a världskriget skulle komma att leda till nysaklighet känns inte övertygande besvarat. Det handlar ju om väldigt många disparata fenomen inom såväl protestantisk som katolsk och anglikansk kyrklighet. Visserligen talar författaren om »rötter» till den nysakliga rörelsen och att de »egentligt nysakliga» reformrörelserna alla uppkom under 1900-talet. Men i mina ögon blir skillnaderna mellan nysakligheten och dess rötter inte tydliga, snarare överväger likheterna, inte minst den grundläggande liturgiska motiveringen för alla dessa reformsträvanden. Författaren grupperar dem under rubrikerna liturgi, körsång, församlingssång, gregorikanik, orgelkonst samt publikationsverksamhet (repertoarutgivning) och andra påverkansmetoder. Nysakligheten framställs kyrkomusikaliskt som en reaktion mot den romantiska subjektiva kyrkomusiken, samtidigt som dess rötter, exempelvis av Thomas Laub, förläggs till upplysningstiden. Men eftersom det redan under det tidiga 1800-talet fanns rörelser som sökte sig bort från upplysningstiden och dess tänkande, så framstår nysaklighet som något av en konstruktion baserad på historisk periodisering snarare än på ett alldeles unikt innehåll. Det gemensamma tycks ha varit viljan till förnyelse. Författaren erkänner att de olika strömningarna inom nysakligheten hade olika mål (s. 286). Dessutom visar hon att man i Finland åren 1923–43 aldrig använde termen nysaklighet, istället menade man sig stå för saklighetens krav (s. 31). Samma sak gällde även för Sverige enligt Gunnel Fagius opublicerade 3-betygsuppsats i musikvetenskap från 1970, »Den kyrkliga hymnen för blandad kör a cappella i 1930-talets Sverige. Kyrkosångsförbundet och en ny saklighet» (uppsatsen vore f.ö. värd en publicering!) Kanske borde därför Böckerman-Peitsalo ännu tydligare ha lyft fram kopplingen till den nysakliga rörelsen inom dåtidens konst, litteratur och fotografi för att klargöra vad kyrklig nysaklighet egentligen var och ville vara?

Vissa påståenden i texten får mig att tveka, exempelvis att neoklassicis-

tisk eller neobarock kompositionsstil skulle utgöra synonyma begrepp med nysaklighet. Den senare sökte ju sina förebilder även i äldre tiders musik. Inte heller övertygas jag om att det nysakliga programmet i sin helhet omfattade en restauration av församlingssången till »rytmisk koralsång». Snarare drevs väl denna idé, vilket avhandlingstexten också visar, enbart inom vissa delar av rörelsen.

I kapitel 3–5 undersöker Böckerman-Peitsalo den nysakliga rörelsens framväxt och utveckling inom Borgå stift under den angivna tidsperioden. Här blir framställningen ibland kanske något närsynt, men som helhet är den ändå mycket intressant. Författaren påpekar att de nysakliga idéerna presenterades i större skala vid den första allmänna kyrkomusikfesten i Helsingfors 1931. För svenskt vidkommande är det värt att lägga märke till att David Åhlén då medverkade med Engelbrekts kyrkokör från Stockholm som bl. a. framförde Bachs motett »Singet dem Herrn». På Åhléns önskemål spelade den finländske organisten Elis Mårtenson vid samma konsert Bachs stora Passacaglia i c-moll. Albert Schweitzers Bachbiografi lyftes också fram under kyrkomusikfesten, vilket allt visar på hur viktig Bach var i sammanhanget. Senare samma år framfördes under Borgå stifts kyrkomusikdagar kritik mot rådande kyrkomusikaliska tradition och praxis. Dock grundades enligt avhandlingsförfattaren inte alla förslag om liturgisk och musikalisk förnyelse på nysakligt tänkande.

De följande åren får dessa idéer en så stor spridning att författaren vill tala om en nysaklig väckelse. Behovet av information motiverade nu ett flertal resor till Sverige och Danmark. 1933 genomfördes det första nordiska kyrkomusikermötet i Stockholm och det inspirerade till fortsatt nysakligt arbete också i Borgå stift. En koralvecka i Båstad 1935 resulterade i vissa personbyten på centrala poster inom stiftet och ännu starkare nysaklig profilering. Vid det andra nordiska kyrkomusikermötet 1936 i Helsingfors presenterade svenskarna Arthur Adell och Knut Peters enstämig gregoriansk sång på svenska. Gregorianiken uppfattades som saklig och objektiv. De nysakliga företrädarna lyfte fram musiken som en integrerad del av liturgin, alltså inte något infogat »extra». I diskussionerna om körsången ansåg man att en kör eller sånggrupp borde medverka i alla gudstjänster, körsången vid de kyrkliga högtiderna skulle därmed inte kunna uppfattas som »prållighet». Körens viktigaste uppgift var att hjälpa till i församlings-

sången. Man började också tala om liturgiskt orgelspel. Mest tveksamma till de nysakliga idéerna var prästerna, de ville värna balansen mellan förkunnelse, bön och lovsång. Också kyrkomusikerna var delade i sina åsikter om det nysakliga programmet, men flertalet påverkades av de musikalier som gavs ut och insåg att de med hjälp av dessa kunde berika gudstjänsterna. Liturgins behov blev den förenande länken mellan kritiker av och företrädare för nysakligheten.

Från 1937 tycks arbetet inom Borgå stift ha konsoliderats i ett målmedvetet agerande för de nysakliga idéerna. Författaren markerar att begreppet nysaklighet fortfarande inte användes, men anser ändå att ett nysakligt tänkande låg som en tydlig grund för arbetet med hur gudstjänstlivet skulle förändras. En tidning med namnet *Kyrkomusik* gavs ut, anställda inom stiftet samlades till liturgiska dagar. Carl Allan Mobergs bok *Kyrkomusikens historia* vägde tungt för flera av de mer framträdande personerna och fick ett »direkt inflytande» på utvecklingen. Om diskussionen tidigare handlat om kyrkomusiken, kom den nu alltmer att centreras kring just gudstjänsten även inom rent kyrkomusikaliska sammanhang. En missionerande kyrkomusik utanför gudstjänsternas ram förekom visserligen, men den diskuterades inte, något som utgör en påtaglig skillnad gentemot övriga Norden. Böckerman-Peitsalo anger tre grupperingar som alla arbetade för förnyelse under denna period: (1) en högkyrklig med betoning på nattvarden och ämbetet, (2) en nysaklig grupp som betonade kyrkomusikens kerygmatiska (förkunnande) roll, samt (3) en med mer traditionell folklig/finlandssvensk prägel. Författarens summering att den mellersta gruppen dominerade känns något kryptisk och tycks vänta på en fortsättning: Det var ju inte så att stiftet i sin helhet anammade förnyelsesträvandena, en betydande del av prästerna och musikerna fortsatte tvärtom i gamla upptrampade spår. Jag ser fram mot nästa del av historien!

Sammanfattningsvis menar jag att den bok som Anna Maria Böckerman-Peitsalo skrivit också för svenskt vidkommande är mycket informativ, trots de finländska djupdykningarna. Texten pekar på behovet av att ge nysakligheten i Sverige och dess förgrundsgestalter en beskrivning. Den visar sig ju ha haft stor betydelse också internationellt. Det har varit mycket trevligt att läsa en bok med språkformer grundade i den skönt klingande finlandssvenskan. Däremot är den dåliga bindningen av boken mindre rolig, något

som inte bör skyllas författaren men som ändå kan kommenteras. Jag gratulerar den läsare som har en hel bok kvar efter läsningen. Det är synd inte minst för den framtida användbarheten av det gedigna innehållet.

Anders Dillmar

Lena Petersson

Kärlekens måltid

– en studie av mässliturgier i Svenska kyrkan perioden 1986–2004.

Diss., Lunds Universitet: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lund 2005, 326 s., ISBN 91-628-6626-5

Svenska kyrkans gudstjänstliv har de senaste fyrtio åren genomgått stora förändringar. För många av dagens kyrkobesökare kan det vara svårt att föreställa sig den exakta reglering som hörde till gudstjänstfirandet ännu på 1960-talet. Dagens möjligheter till exempelvis fritt formulerade böner, utveckling av nya temagudstjänster och temamässor fanns inte på kartan vid denna tid. Den fasta regleringen hade tidigare på ett närmast självklart sätt funnits med i kristen liturgi under mycket lång tid (men däremot inte i den första kristna rörelsen och i urkyrkan) och också i de kyrkohandböcker som funnits på svenska från början av 1600-talet och framåt.

Nu är det inte sådana officiella gudstjänstordningar i kyrkohandboken som i första hand är i centrum i Lena Peterssons doktorsavhandling *Kärlekens måltid* som framlagts inom ämnet systematisk teologi i Lund. Petersson skriver i inledningen att fokus är inriktat mot gudsbild, gudsrelation och människosyn och hur detta kommer till uttryck i den liturgiska texten och i gudstjänstens gestaltande. För att kunna göra det liturgiska gestaltandet rättvisa genomför Petersson även en musikalisk analys av de liturgiska texter hon studerar. Petersson intresserar sig för de nutida alternativa nattvardsordningar som brukats regelbundet, som har svenska som originalspråk, innefattar både ny text och musik och varit spridda i Svenska kyrkan. En del av dessa gudstjänstordningar får sin specifika karaktär utifrån en särskild musikstil (exempelvis *Gospelmässa*, *Folkmusikmässa* och *Rockmässa*) eller av att det är en gudstjänst som är särskilt tänkt för ett särskilt sammanhang eller en viss ålderskategori (exempelvis *Stiftsdomsmässa* eller *Ung mässa*).

Petersson har kartlagt vilka ordningar för gudstjänst med nattvard som

förekommit i Svenska kyrkan från slutet av 1980-talet fram till 2004 och hon genomför, som ett led i avhandlingsarbetet, en enkätundersökning till samtliga stift i Svenska kyrkan. Petersson konstaterar att det finns sammanlagt 65 sådana gudstjänstordningar och genomför i avhandlingen en översiktlig genomgång och analys av detta material. I jämförelse med kyrkohandbokens ordningar är det endast små förändringar som gjorts i nattvardsdelen och den avslutande delen i gudstjänsten. Mer omfattande ändringar förekommer däremot i gudstjänstens inledande del och i den del som innefattar bibelläsning och förkunnelse. Petersson har även kartlagt vilka som komponerat den nya musiken och skrivit textmaterialet och det framkommer att få kvinnor varit delaktiga i detta nyskapande arbete.

Efter denna översiktliga analys följer en utförligare innehållsanalys av nio gudstjänstordningar. Först görs dock en genomgång av den nu gällande kyrkohandboken. Analysen handlar om förhållandet Gud – människa, språkets »förnyelse» och »könsaspekter», människans förhållande till »världen», eskatologiska motiv, kristologi, musikalisk analys, gudstjänstens »förnyelse» och Svenska kyrkans nattvardsliturgi. Denna lista på områden som Petersson uppmärksammar tydliggör avhandlingens dilemma och problem. Det är ett vittomfattande fält som Petersson vill avhandla och vad som är den röda tråden, avhandlingens huvuduppgift, blir otydligt för läsaren. Att det dessutom dröjer drygt 100 sidor innan den första översiktliga analysen tar sin början bidrar än mer till denna splittrade bild.

I inledningskapitlet berör Petersson hur hon ser på förhållandet mellan text och tolkning. Hon hänvisar till litteraturvetaren Anders Palm och hur han uppfattar förhållandet mellan text, kontext och tolkning. Petersson framhåller att den liturgiska textens sammanhang är riten »med alla förväntningar detta kan tänkas innebära» (s. 26). Här hade det varit betydelsefullt att få ta del av en kritisk diskussion om hur Petersson själv förhåller sig till det faktum att det material som hon faktiskt studera utgörs av texter och inte handlar om videospelade gudstjänster eller fältstudier som kan fånga gudstjänsthändelsen. Det märks inte heller i avhandlingen hur hon själv i sin analys använder sig av Palms perspektiv.

Petersson har under lång tid varit engagerad i gudstjänstens förändring i Svenska kyrkan exempelvis i Kyrkomötet och i Svenska kyrkans Gudstjänstråd och Musikråd. Ett sådant inifrånperspektiv och breda kunskap är många

gångar en tillgång i ett vetenskapligt arbete, men kan också skapa problem. Det märks tydligt i avhandlingen var Petersson själv har sina sympatier, om hur en gudstjänst bör vara och vilka texter som hon menar är bra eller mindre bra. Läsaren blir allteftersom varse att det finns en underliggande måttstock utifrån vilken analysen görs. Så anges exempelvis att en utvärdering av den nu gällande kyrkohandboken »[d]essvärre» visar att en viss nattvardsbön är vanligast (s. 89) och att det i en annan gudstjänstordning finns »tveksamma passager» (s. 177). Att författaren själv tagit ställning behöver inte vara ett hinder för ett vetenskapligt arbete. Tvärt om. Men då behöver denna bedömningsgrund artikuleras explicit och infogas i avhandlingens metoddiskussion som ett led i de kriterier utifrån vilka analysen sedan genomförs. Till detta avsnitt hade med fördel även kunnat höra en diskussion om varför det endast är gudstjänster med nattvard som ingår i avhandlingens analys då det framkommer, som påtalats tidigare, att de förändringar som gjordes i gudstjänstmaterialet mestadels inte gällde nattvardsdelen i gudstjänsten.

Nu har avhandlingen också förtjänster. Speciellt är den musikaliska analysen värdefull och här märks Peterssons breda och dubbla kompetens. Hon förmår diskutera frågorna om gudsbild, människosyn och vad som betonas, utifrån hur detta kommer till uttryck i både text och musik. Jag hade gärna sett att avhandlingens fokus hade legat på musiken och på hur samspelet mellan musik och text ser ut och utvecklas i denna typ av gudstjänstmateriäl. Att Petersson kartlagt och redovisat de gudstjänstordningar som använts och används i Svenska kyrkan är i sig ett värdefullt bidrag och kompletterar undersökningar som gjorts tidigare, i Sverige framförallt av Ninna Edgardh Beckman (*Feminism och liturgi* 2001).

Vilka slutsatser kommer Petersson fram till i sin analys, vad utmärker de gudstjänster som studeras? Flertalet av dessa gudstjänstordningar undviker att benämna Gud som Fader. Återkommande märks i materialet en vilja att använda nya formuleringar. Petersson konstaterar dock att detta kan leda till att texterna framstår som ojämnta och att språket blir otydligt. Vissa av de nyskrivna gudstjänstordningarna har påverkats av en feministisk kritik av gudstjänstens utformning. I musiken märks en tydlig vilja till ökad aktiv delaktighet hos församlingen. Detta kommer till uttryck både i hur musiken arrangeras och komponeras och i de gudstjänster som anknyter till en »modernare» musikalisk stil.

Svenska kyrkan är just nu inne i ett skede då man ska revidera den nu gällande kyrkohandboken. Frågan är vilken väg Svenska kyrkan väljer framöver. Inom den internationella forskningen har på senare år märkts en kritik av de gudstjänstideal som varit rådande inom flera kyrkotraditioner och inte minst i Sverige, från slutet av 1960-talet och framåt, och som på ett ganska oproblematiserande sätt lyft fram gudstjänstideal hämtade från vissa guldåldrar i historien, exempelvis fornkyrkan. Lena Petersson bidrar i sin avhandling med fördjupad översikt om Svenska kyrkans nya gudstjänsttraditioner och avhandlingens resultat är ett viktigt bidrag till diskussionen i Svenska kyrkan om gudstjänstens form och innehåll.

Boel Hössjer Sundman

Sune Fahlgren

Predikantskap och församling

Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet.

ÖTH rapport, supplementsserie 3. Diss., Örebro Teologiska Högskola, Örebro 2006, 430 s., ISBN 91-506-1861-X

Det är inte ofta som frikyrklig predikan står i centrum för vetenskaplig undersökning och definitivt inte predikans betydelse och relation till församlingsbygge. Att såväl predikan som predikant är betydelsefulla för församlingsbygge och församlingsutveckling är dock givet. När man som Fahlgren, genom sex fallstudier av ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet, studerar betydelsen av en kommunikativ praktik i församlingen/kyrkan (samfundet), det som kallas predikantskap, framträder en blottläggning av hur praktisk ecklesiologi kan fungera. Syftet med avhandlingen är »att konstruera såväl predikantskapet som den specifika helhet som respektive predikantskap integrerade och formade» (s. 19). Syftet genomförs genom att författaren undersöker på vilket sätt predikantskapet är en livsyttring av församling/kyrka utifrån sex fallstudier av frikyrkliga förgrundsgestalter. Författaren söker svar på vilken slags församling/gemenskapsbildning som formade det predikantskap som utövades av F.O. Nilsson (1809–1881), P.P. Waldenström (1838–1917), Nelly Hall (1848–1916), Hjalmar Danielson (1881–1954), Lewi Petrus (1884–1974) och C.G. Hjelm (1903–1965). Växelvis söks svar på vad som kännetecknade

det predikantskap som formades av de församlingar/gemenskapsbildningar där dessa var verksamma.

Undersökningen formulerar ett antal ecklesiologiska modeller framvaskade ur de undersökta predikanternas predikningar. Att varje predikant omfattar en eller flera ecklesiologiska modeller är naturligt liksom att författaren får uppenbara svårigheter med att jämföra de sinsemellan olika predikanterna. Att det är så hör samman med att predikningarna är hållna under olika tidsepoker. Såväl det omgivande samhället som det sociala mönstret var olika vid mitten av 1800-talet och vid mitten av 1900-talet. Förutsättningarna är dessutom olika för den som predikar för en redan frälst skara jämfört med den som predikar vid ett väckelsemöte, i radion eller på kassettband.

Avhandlingen har tillkommit under lång tid, vilket säkert bidragit till dess tydliga analyser och klart framvaskade resultat. Samtidigt har säkert den långa tiden, då flera mindre undersökningar skrivits samman till en sammanhållen avhandling, bidragit till att avhandlingen översvämmas av olika metoder och terminologier. Undersökningen beskrivs bl.a. som induktiv, empirisk, synkron, diakron, deduktiv och explorativ. Fram träder fyra grupper av predikantskaper: *ecclesiola*-, *ecclesia*-, *transitus*- samt *fraternitas*-predikantskap. Mer än en gång går jag under läsningen vilse bland alla termer, inte minst då det inte överallt är klart om samma term ska förstås på samma sätt i de olika avsnitten. Trots dessa anmärkningar är det viktigt att framhålla att Fahlgren på ett väsentligt sätt har bidragit till att lyfta fram och initiera en försummad del av homiletisk forskning: predikantskapets ecklesialitet, det vill säga i vilken mening predikantskapet är en livsytring av kyrkan. Då förkunnelsen har en central betydelse för församlingsbyggande är det lätt att instämma i författarens konklusion, »att studiet av predikantskaper och andra ecklesiala praktiker kan ge ny kunskap om det som *de facto* skiljer och förenar kyrkor och samfund». Är det kanske dags att initiera en större undersökning, med predikningar från nutid med representanter från i Sverige aktiva kristna trossamfund och då utgå från de metoder som Fahlgren initierar. Förmodligen skulle en sådan undersökning bidra till den ekumeniska dialogen och avhandlingen *Predikantskap och församling* få den fortsättning den förtjänar.

Jan-Olof Aggedal

Gunnar Weman

Nutida gudstjänst och medeltida kyrkorum

*Förhållandet mellan det sena 1900-talets liturgireform
och det medeltida gudstjänstrummet i Svenska kyrkan.*

Bibliotheca Theologiae Practicae 79. Diss., Artos & Norma bokförlag,
Skellefteå 2006, 416 s., ISBN 91-7580-316-X

Det är inte ovanligt att präster efter sin pensionering disputerar på ett avhandlingsämne inom en sektor där de själva varit djupt involverade. Som exempel från de senaste decennierna kan nämnas Lars Ridderstedt och Per Olof Nisser, i viss mån även Börje Thomelius. Till dessa fogar sig nu Gunnar Weman.

Svårigheten – eller risken – med att disputerar på något man själv varit en viktig kugge i, är uppenbar. Man har en förförståelse, en »kunskap» om hur det »var». Man var ju själv med! Därmed är mallen eller tolkningsnyckeln redan given när man går till källorna. Det går nämligen inte att ställa sig själv utanför. Man blir inte mer kritisk eller »objektiv» genom att, som Weman, försöka tona bort sin egen betydelse, exempelvis genom att med det egna namnets nämnande endast referera till en enda, kort artikel! Att han i viktiga utvecklingsfaser varit sekreterare i Svenska kyrkans liturgiska nämnd, kyrkoherde i Sigtuna, biskop i Luleå och ärkebiskop i Uppsala är sannerligen inte dåligt, men alltså inte helt oproblematiskt när man vill disputerar på det som legat en varmt om hjärtat.

Sedan detta är sagt, måste omedelbart sägas: Tag och läs! Det är nämligen spännande att följa Wemans brottning med frågan om hur högmässan i samband med framväxten av 1942 års kyrkohandbok, 1976 års gudstjänstordning och 1986 års kyrkohandbok kommit att förändra utformningen av »Svenska kyrkans medeltida gudstjänstrum», låt vara att några sådana gudstjänstrum inte existerat sedan mitten av 1500-talet – alla har de kontinuerligt varit utsatta för mer eller mindre genomgripande förändringar. Mycket av det som var bärande element i de utseendemässigt skiftande medeltida gudstjänstrummen var utrensat, eller idé- och funktionsmässigt kraftigt reducerat, redan före 1600-talets ingång. Vad Weman tar spjörn emot är således i praktiken äldre rum i allmänhet, rum som alltså inte byggts just utifrån det sena 1900-talets varierande liturgiska ideal och rörelser.

Till sin hjälp tar författaren främst de tidsmässigt aktuella biskoparnas

herdabrev (en verkligt lärorik exposé!), relevanta prästmötesavhandlingar, material från Sigtunastiftelsens konstnärskonferenser, Svenska kyrkans liturgiska nämnd samt 1968 års kyrkohandbokskommitté, därtill antikvariska och kulturvårdande myndigheters inlägg. Såväl kyrkovetenskapliga som konstvetenskapliga perspektiv anläggs. Som fyllig fallstudie undersöks, därtill i två avsnitt, de båda renoveringarna av Mariakyrkan i Sigtuna under 1900-talet, en gång i tiden dominikanernas kyrka.

Det som slår en som recensent är i vilken hög grad denna avhandling går långt utöver sin angivna forskningsuppgift, är refererande och kommenterande snarare än analyserande, liksom att fallstudien framtonar som avhandlingens verkliga fokus. Intressant hade varit att exempelvis i fler fall få följa vad som verkligen hände inom ett stift efter ett biskopsskifte / herdabrev. Vem hade kunnat tänka sig att Olle (Olof) Herrlin, bara tre år efter sin ytterst försiktiga prästmötesavhandling 1960, som biskop skulle vara införstådd med ett gudstjänstfirande i Visby som – om än inte i domkyrkan – genom sin liturgi och rumsliga gestaltning låg helt i linje med intentionerna vid Andra Vatikankonciliet! Vad biskoparna tänkte och de facto gjorde är alltså inte alltid ett och detsamma. Man kan därför också fundera över biskoparnas egentliga betydelse för den förändring som ägde rum, där aktivitet, gemenskap och demokratisering var viktiga ledord i den utveckling som resulterade i 1986 års kyrkohandbok.

Wemans språkligt välformulerade avhandling utgör en god summering av tankar och åtgärder som ledde fram till vad som idag är Svenska kyrkans liturgi, i all dess komplexitet och brokighet. Avhandlingen är samtidigt en inte ointressant summering av Wemans tjänstgöringstid och liturgiska engagemang.

För den som minns Gunnar Weman som liturg och predikant 1958 och åren närmast därefter är det emellertid ofattbart hur han i sin avhandling ett knappt halvsekel senare i det närmaste lyckats undgå att behandla frågan om kyrkan som sakralt rum och heligt folk. Den enda rimliga förklaringen synes mig vara, att detta ämne inte varit frekvent förekommande i det omfattande material han undersökt. Detta i sin tur vore då värt att fundera över, eftersom längtan och sökandet efter helighet haft en så framträdande plats i så många andra sammanhang efter andra världskriget, alltså varit så betydelsefullt för så många.

Kanske hade frågan om helighet ändå kunnat aktualiseras »bakvägen», exempelvis om man i något delavsnitt undersökt den grundläggande synen på det medeltida respektive det nutida gudstjänstrummet, dess funktion och brukare? Det hade enkelt kunnat göras genom en genomlysning av kyrko- invigningsritualet och kyrkmässan under medeltiden respektive i Svenska kyrkan idag. För inte var det väl så att heligheten saknade utrymme i det sena 1900-talets liturgireform i Svenska kyrkan?

Sven-Erik Pernler

Stina Fallberg Sundmark och Göran Lundstedt (red.)

Kyrkoliv i 1800-talets Sverige

Festskrift till Oloph Bexell.

Bibliotheca Theologiae Practicae 83. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007, 350 s., ISBN 978-91-7580-344-9

I tidskriften *Rig* 1969 publicerade före professorn i kyrkohistoria vid Lunds universitet Hilding Pleijel en insiktsfull artikel med titeln »Den svenska festskriftsfloran. En samlare botaniserar och kommenterar». Pleijel var en stor boksamlare och byggde upp ett eget forskningsbibliotek med utrymme också för stora specialsamlingar, bland annat den då största samlingen av svenska festskrifter. Detta stora forskningsbibliotek, Bibliotheca Pleijel Antiqua, såldes på tre stora auktioner i Stockholm 1980–81 och slutgiltigt 1991. Inkomsterna gick till kyrkohistorisk och religionsetnologisk forskning.

Det är nu mer än hundra år sedan den första svenska festskriften utkom år 1891, tillägnad den legendariske chefen för Kungliga biblioteket Gustaf Edvard Klemming. Initiativtagare var Carl Snoilsky. Den trycktes i femtio exemplar och är numera en raritet. Festskrifter kom sedan att under lång tid användas främst i akademiska sammanhang. Den förste teolog som fick sig en festskrift tillägnad var domprosten och förste teologie professorn C. A. Torén år 1903. Genren har därmed också i teologiska akademiska sammanhang en över hundraårig historia. Emil Liedgrens festskrift 1959 har det hittills största omfånget. »Om kvaliteten alltid stod i proportion till kvantiteten skall jag låta vara osagt», kommenterar Pleijel.

Flera teologiska forskare och akademiska lärare har alltså tillägnats en festskrift, skriven av forskarkolleger och tidigare doktorander, som velat

hylla en uppskattad kollega, forskarhandledare och vän. Det sker vanligen vid 60-årsdagen eller i samband med pensionering. Några viktiga förutsättningar måste då vara uppfyllda: det måste finnas en kraftfull initiativtagare eller redaktionsgrupp som planerar och sedan genomför sitt påtagna uppdrag. Bägge förutsättningarna har funnits för denna festskrift.

Professorn i kyrkohistoria vid Uppsala universitet Oloph Bexell tillägnades festskriften i samband med sin 60-årsdag 6 juni 2007. Redaktörer har varit Stina Fallberg Sundmark och Göran Lundstedt. De tolv bidragsgivarna är kyrkohistoriker eller knutna till ämnet kyrkovetenskap, främst vid Uppsala universitet. I förordet redogör redaktörerna för bokens titel och urvalet av författare. Oloph Bexell publicerade som mycket ung sin första text i tidningen *Barometern* år 1960. De första åren var det främst fråga om bokrecensioner men snart kan skönjas också ett biografiskt intresse, senare förenat med bibliografier och med tiden även redaktörskap. Ett tidigt exempel på denna kombination är *Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972* med Oloph Bexell som medredaktör och bibliograf. Bio- och bibliografi har förblivit två huvudspår i hans fortsatta forskning. Ett annat har varit kyrkoliv och väckelse i Kalmar och Växjö stift. Liturgivetenskap utgör emellertid Oloph Bexells viktigaste forskningsinsats, främst manifesterad i den stora doktorsavhandlingen 1987 med titeln *Liturgins teologi hos U. L. Ullman*. 1800- och 1900-talen har stått i centrum, manifesterat sammanfattande i den mäktiga sjunde delen av Sveriges kyrkohistoria med titeln *Folkväckelsen och kyrkoförnyelsens tid* (2003, 399 sid.). Efter åren som universitetslektor i kyrkovetenskap blev Oloph Bexell professor i kyrkovetenskap år 2000 och tjänstgör nu som professor i kyrkohistoria. Oloph Bexell är en ständigt läsande och skrivande forskare, vilket bibliografen vittnar om. Det stora privata biblioteket i hemmet talar också sitt tydliga språk.

Festskriften avspeglar Oloph Bexells egna forskningsinriktningar såsom angivits i förordet. Men dess disposition gör det inte, då bidragsgivarnas texter publicerats efter författarnas efternamn i bokstavsordning. Detta är en klar brist då dynamiken i Oloph Bexells egen forskning går förlopad och också bidragens inre dynamik. Läsaren får nu själv åstadkomma denna. Både med hänsyn till festföremålets egen tematiska forskning och bidragsgivarnas teman hade det varit lätt att åstadkomma en helt annan

disposition. Redaktörerna har faktiskt själva gett en naturlig disposition i sitt förord. Bortsett från detta finns mycket gott att säga om de enskilda bidragen. Sven-Erik Brodd tar upp ecklesiologiska perspektiv i sin stora uppsats om kyrkosyn och kyrkohistoria hos domprosten och professorn i Lund Carl Olbers, en inte alldeles lättförstådd men betydande teolog under andra hälften av 1800-talet. Frågor som rör kyrkosyn behandlas också av Thomas Ekstrand i dennes bidrag »Kyrka till skola är byggd» – några anmärkningar till Esaias Tegnér's kyrkosyn.

Flera bidrag tar upp temat om själasörjare ur olika perspektiv. Anders Jarlerts uppsats handlar om Josef Bexell som själasörjare, Harry Lenhammars om Peter Lorenz Sellergrens »herdabrev i tiden» och Kjell Peterssons om biskop Johan Anderssons prästideal. De diakonala perspektiven belyses av Tuulikki Koivunen Bylund i hennes uppsats om »Hilma Karolina Hansson. En diakonissas oförmåga?» Även om Ruth Franzéns huvudsyfte med uppsatsen om Betty Ehrenborg-Posse är övervägande mentalitetshistorisk belyser även detta bidrag diakonala frågor.

Småländsk väckelsehistoria under 1800-talet är centrum i Lars Aldéns bidrag med titeln »Fallet Pehr Nyman. Folkpredikanten och Växjö domkapitel 1823. Några iakttagelser». Den andliga traditionen i Växjö stift belyses också av Peter Bexell i dennes bidrag om Jonas Ekedahl och Elin Wägners författarskap. Sambandet mellan teologiska fakulteten i Uppsala, lektorstjänst vid gymnasium och prästtjänst i Uppsala stift behandlas av Torgny Nevéus i dennes uppsats om lektorn och kyrkoherden Carl Julius Lénström. Nevéus anknyter till Oloph Bexells egna forskningar rörande universitets- och studenthistoriska frågor. Mer fristående är Kjell Blückerts uppsats om »Religionskritik och religionssyn i Alfred Nobels diktning» – nog så intressant. Kvinnligt aktörskap behandlas av Cecilia Wejryd i hennes uppsats med titeln »Husmoderskapet – ett sätt för kvinnor att vara kyrkliga aktörer i svenskt 1840-tal: exemplen Maja Stina Larsdotter och Emelie Petersen».

Det är alltså ett antal personer ur svenskt 1800-tal som står i centrum för studierna. De har verkat på olika områden och tolkat sin kristna tro på olika sätt vilket fått konsekvenser för deras gärning. Att tolka den stora historien utifrån den lilla har varit *ett* perspektiv i Oloph Bexells forskningar och författarna har i boken visat hur fruktbärande denna infallsvinkel kan vara. De elva behandlade personerna avbildas också på bokens omslag.

En med hänsyn till festskriftens mottagare och stora bibliografiska kun-
nande mycket grannliga uppgift har varit att upprätta Oloph Bexells biblio-
grafi 1960 – 2007. Förordet avslöjar sammanhanget. Det riktar ett tack till
hustrun Christina Bexell »som på ett skickligt sätt i lönnedom uppmuntrat
föremålet för denna festskrift att färdigställa den bibliografi som återfinns
i slutet av boken». Det var den klokaste lösningen!

Försättsbladet avbildar Oloph Bexell i närbild iklädd kaftan och elva.
Det är så man skall uppfatta honom. Präst i Svenska kyrkan *och* forskare.
Jag vill anknyta till de inledande raderna om kyrkohistorikern i Lund Hil-
ding Pleijel, smålänning, präst och forskare. Hans akademiska högtidsdräkt
var aldrig frack utan den svenskkyrkliga kaftanen. Som forskare stod han
dock alltid fri. Detsamma gäller Oloph Bexell. Rollerna finns där och skall
synas men ej sammanblandas.

Ingmar Brohed

Göran Gustafsson

Luka 27 om kyrklig sed 2002

Materialbeskrivning Resultatredovisning Analysexempel.

Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd 8. Lunds Uni-
versitets Kyrkohistoriska Arkiv, Lund 2008, 172 s., ISSN 0455-0196, ISBN
91-89515-13-7

Under bortåt femtio år har Kyrkohistoriska arkivet vid Centrum för Teologi
och Religionsvetenskap inventerat den kyrkliga seden i Sverige. Genom
frågelistor har man dokumenterat såväl kyrkliga handlingar som olika
aspekter av församlings- och gudstjänstlivet. Det är en rik flora av frågor
som ställs i de frågelistor som många av oss präster suttit och svettats över:
hela 200 seder och bruk tas upp, och det gäller allt från förekomsten av
prästerlig medverkan i nationaldagsfirande till konfirmandjubiléer, fadder-
institutionens utveckling och former för nattvardsfirande.

Det arbete Göran Gustafsson gjort är en kulturgärning i sig. Dessutom är
det ett viktigt bidrag till den kyrkliga verktygslådan för konkret församlings-
utveckling. Ju större förståelse de verksamhetsansvariga i församlingarna
har för hur människor faktiskt agerar i olika lägen där kyrkan är inblandad,
desto bättre blir naturligtvis förutsättningarna för att möta människor på
ett relevant sätt. Som stiftsadjunkt för församlingsutveckling har jag mycket

att hämta. Av stort intresse är inte minst att se vilka seder som är försvinnande respektive kommande. Ett samtal i kyrkan vore välkommet där vi reflekterar över hur vi identifierar vilka seder det är värt att kämpa för och vilka vi ska anse hör till det förgångna och lämna till historien. Här finns ett gediget material i lättillgänglig presentation att utgå ifrån.

Naturligtvis måste man vara något av en kalenderbitare om man ger sig på att sträckläsa denna typ av litteratur. Ändå är det värt besväret, eftersom själva helhetsbilden ger en känsla för tendenser av olika typ i det »sedernas landskap» som ständigt är i förändring i Sverige. Olikheterna mellan olika landsändar kan också vara betydande – och inte alltid på det sätt som man tror. Vem hade till exempel vågat gissa att det enda stift där prästernas medverkan i nationaldagsfirandet ökar är Stockholms stift?

Som uppslagsbok är Gustafssons arbete lättanvänt och utmanande. När man i en församling vill reflektera över enskilda delar av den egna verkligheten – till exempel vid framtagandet av en ny doppastoral – kan man få många tankeställare genom att studera de tiotal sidor som behandlar dopsederna. Inte minst ger materialet upphov till frågor om varför vi gör som vi gör – och om det inte skulle gå att göra annorlunda. I en del församlingar kanske man till och med kan hitta en sorts »facit» när man funderar på att införa nya bruk, till exempel i gudstjänstförnyelsen. Finns det förutsättningar för att detta som man överväger kommer att fungera? Är det efterlängtat? Och, om inte, finns det trots detta, av teologiska skäl, anledning att införa de nya bruken. Är det i så fall värt priset? Genom att Gustafsson vrider och vänder på siffrorna får läsaren se intressanta samband och inspirerande möjligheter.

Just denna korrelation mellan församlingens aktiva insatser och de kyrkliga sedernas utveckling/avveckling skulle det i senare, liknande böcker vara intressant att få belyst på ett tydligare sätt. Frågelistorna belyser själva sederna, men tar inte i betydande grad upp hur församlingens verksamhetsansvariga försöker påverka dem, så vitt jag förstår. Men vad händer i församlingar som medvetet arbetar med vissa aspekter av den kyrkliga seden? Hur ser samvariationerna mellan svaren på olika frågor ut om man ser dem ur en »kyrkligt operativ synvinkel»? Är det möjligt att åstadkomma förändring, eller driver församlingarna med sekulariserings- respektive resakraliseringstrenderna utan reella möjligheter att påverka skeendet.

Den avslutande delen i boken utgörs av en bearbetad föreläsning, »Bloms-tertids och fosterland – kyrkan och folkfesterna i juni», som är medtaget för att illustrera hur materialet kan användas för att skapa en sammanhängande bild av kyrkans delaktighet i samhället ur några bestämda synvinklar. Genom att undersöka hur kyrkan bjuds in och tar plats vid skolavslutningar respektive nationaldagsfiranden beskriver Gustafsson hur kyrkoinstitutio- nens roll i förhållande till andra samhällsinstitutioner förändras. Inte minst värdefullt är det att Gustafsson medvetet relaterar till de mediala bilderna av vad »folk tycker» om skolavslutningarna i kyrkan. Som enskild kyrkoar- betare är det ju lätt att förledas att försöka bedöma det folkliga stödet efter vilka mediala utspel som för tillfället får störst genomslag. Fler jämförelser av denna typ skulle säkert gå att göra när materialet vidarebearbetas.

Denna senare artikel ger därför en viktig helhetsbild där lekmannen får lätt att följa med i resonemanget och kan skapa sig en egen bild av hur detta kan få konsekvenser för församlingens agerande både på ett mer principiellt plan när man diskuterar den lokala kyrkans roll i samhället och beträffande vilket gensvar man kan förväntas få när man engagerar sig i specifika fall.

Sammanfattningsvis har Göran Gustafsson gjort ett viktigt arbete för att tillgängliggöra ett material som faktiskt många kyrkoarbetare redan har en relation till, eftersom man har bidragit till att skapa underlaget. Jag är övertygad om att villigheten att lägga ner arbete på att svara på frågorna nästa gång kommer att öka om boken sprids och diskuteras i kyrkan. Materialet är viktigt, både på ett principiellt plan och som arbetsmaterial i den kyrkliga vardag där man ibland inte har helt lätt att se resultat av det arbete man lägger ned.

Martin Modéus

Marcus Willén (red.)

Gud är en av oss

Om psalmdiktaren Anders Frostensons liv och författarskap.

Humanistica Oerebroensia. Artes et linguae 13. Örebro Universitet, Örebro
2007, 150 s., ISSN 1403-6525, ISBN 987-91-7668-565-5

Den 9–10 november 2006 hölls i Örebro ett seminarium som universitetet inbjudit till tillsammans med AF-stiftelsen och Strängnäs stift om psalmdiktaren Anders Frostensons liv och författarskap. Bidragen har nu redovisats i en bok, som fyller höga krav på både teknisk och redaktionell utformning.

Det är naturligt om bidragsgivarna utformat sina bidrag utan gemensam konsultation, vilket medför att en del upprepningar bl.a. från Anders Frostensons liv och utveckling inte kunnat undvikas. Det är heller inte särskilt störande, eftersom hans livserfarenheter på så sätt tolkas i olika biografiska och teoretiska sammanhang, men störande är det kanske att några psalm-citat rymmer smärre korrekturfel (s. 33: Gud istället för gud, s. 107: tills i stället för till, s. 123: Treenighet istället för Treenigheten).

Alva Ekström presenterar i sin inledande föreläsning varsamt och inkännande Anders Frostenson både utifrån biografiska och principiella utgångspunkter. Hon lyckas kombinera det grundläggande analysmönstret i sin doktorsavhandling med sin personliga kännedom om Anders Frostenson så att en bild både av personen och av hans grundläggande utgångspunkter så som Alva Ekström tolkar dem framträder.

Per Olof Nisser, som arbetat länge tillsammans med Anders Frostenson, tar fram viktiga teman som präglar Anders Frostensons psalmer utifrån det övergripande temat »samhälle och samtid». Begrepp som *identifikation* och *nu* tjänar till att knyta samman både samhällsperspektiv och psalmperspektiv.

Inger Selander illustrerar utifrån sin gedigna kännedom om den frikyrkliga sången och sina erfarenheter från medverkan i psalmkommittén hur spridningsfältet för Frostensons psalmer sett ut. Det aktualiserar reflektioner över varför psalmerna togs upp i vissa och inte i andra samlingar. Ett ambitiöst tabellmaterial kompletterar framställningen.

Kjell-Ove Nilsson identifierar teologiska teman i Frostensons psalmer. *Skapelse* och *Kristustro, här* och *nu* karakteriserar enligt hans tolkning

Frostensons psalmer och gör dem till goda teologiska dokument. Dogmat och dikten hör nära samman, det var en grundläggande princip för Frostenson som psalmdiktare.

Samtliga uppsatser sammanfattar väl vad man på olika håll och i olika sammanhang mött tidigare men som nu samlats till en gemensam presentation, som skapar en mera sammanhållen bild av Frostensons insats.

Till detta läggs tre uppsatser som ytterligare fördjupar tolkningen av förutsättningarna för Frostenson som psalmdiktare. Carina Lidströms uppsats »Spindelbrev och kyrkosång. Anders Frostensons diktning för barn» fokuserar på ett område som Alva Ekström antytt i sin avhandling men som i Lidströms uppsats får en bredd och fördjupning som lägger viktiga pusselbitar till tydligare förståelse inte minst av Frostensons insatser i samlingen *Kyrkovisor för barn*, sedermera *Kyrkovisor*. Den träning i förenklad, saklig och trygg framställning, som Frostenson fick i det arbetet, förklarar mycket av hans psalmkonst, inte bara för barn. Man frestas att fråga sig om spindeln förutom att vara en konkretiserande figur för barn inte också skulle kunna vara en metafor, rentav en gudsbild, som senare utvecklas och fördjupas i psalmdiktningen.

En ytterligare fördjupning får man genom att läsa Lars-Åke Lundbergs uppsats »Melodier ur tystnaden. Att finna melodier till Anders Frostensons texter». Förutom att man får en bild av hur Lars-Åke Lundberg själv ser på sin verksamhet som musiker och komponist så ges en ingående och personlig bild av hur ett samarbete mellan en omusikalisk författare och en musiker med ett teologiskt och socialt engagemang kan fungera. En viktig del av uppsatsen handlar om hur likheter i sociala och teologiska förutsättningar hos författare och komponist kan leda till konstruktiva lösningar. Kanske skall man inte tala om lösningar, som konstrueras fram. Frostenson och Lundberg förenas båda i upplevelsen av att text respektive musik »kom till» dem. Kom ingen melodi blev det heller inget samlat resultat. Melodin till »Guds kärlek är som stranden» exempelvis »kom till» Lundberg i sista ögonblicket, när han redan varit på väg att sluta vänta och sända tillbaka texten till Frostenson.

Kombinationen text – musik ställer trots allt vissa krav på att texten skall vara möjlig att tonsätta meningsfullt och att musiken skall understryka vad som står i texten. Roland Forsbergs »personliga reflektioner» är inte bara

just personliga reflektioner. De utgör en konstruktiv beskrivning av hur viktig förståelsen både för texten och melodin är för att uppnå en gemensam hållbar produkt. Den beskrivningen kan kännas igen från samarbetet mellan Wallin och Hæffner på sin tid och den gäller naturligtvis även idag. Därför är samverkan mellan musik och text något som också måste beaktas i den hymnologiska forskningen.

I den avslutande paneldebatten togs kortfattat viktiga frågor upp, som 'måste en psalmförfattare vara kristen', vem har tolkningsföreträde och vilka är förutsättningarna för en konstruktiv hymnologisk forskning. Den senare frågan kom att få en viss slagsida åt det litteraturvetenskapliga hållet. Det är nu inte bara litteraturvetare som arbetat och arbetar med hymnologisk forskning i Sverige. Det är inte heller knappast så att »den teologiska beredskapen är låg», det visar om inte annat panelens sammansättning, fast det naturligtvis kunde vara bättre med tillväxten för framtiden. Viktigt är att man i samtalet kom att betona vikten av ett mellanvetenskapligt synsätt. Ett exempel på detta är det internordiska hymnologiska nätverk med ett 60-tal forskare från samtliga nordiska länder involverade som de senaste åren arbetat med Luthers psalmer i ett mångdimensionellt perspektiv: samhälle, kultur, liturgi, spridning, musik, trostolkning och didaktik. De teman som i diskussionen föreslogs som lämpliga uppsatsämnen: psalmerna och skapelseteologin, nattvardpsalmerna, den teologiska kraften bakom psalmskrivandet, förhållandet Wallin och Frostenson, samspelet diktare tonsättare visar på behovet av ett tvärvetenskapligt, kontextuellt angreppssätt.

En viktig fråga för panelen var om Frostensons psalmer kommer att överleva t.ex. Wallins psalmer eller om Wallins psalmer kommer att bli de bestående. Frågan är om detta är så viktigt. Viktigt är det att psalmerna betyder något för människor i sin tid, att de svarar mot de frågor, tolkningsproblem och möjligheter som människor har. Viktigare än frågor om överlevnad är därför att man vet mycket om förutsättningarna hos de människor som skall ta emot och tolka de texter och den musik som produceras och hur det påverkar utformningen av psalmen. Hur kan den kristna psalmen bidra till att med sitt budskap skapa kontakt med och fördjupa människors behov av trostolkning utifrån deras utgångspunkter? Då handlar det inte i första hand om överlevnad – då handlar det om nyskapande i varje ny tid. De psalmförsök som kommer in till Frostensonstiftelsen från deras stipendiater

visar hur svårt men nödvändigt detta nyskapande är. Man måste vara försiktig med att förlita sig på att psalmer från då och nu också kan komma att bestå som psalmer då – i framtiden, om den som vi inget kan veta.

Sven-Åke Selander

Tord Larsson & Birger Olsson (red.)

Den gamla översättningen

Karl XII:s bibel och dess receptionshistoria.

Föredrag vid en konferens i Lund den 21–25 februari 2003 anordnad av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund LXXXIV. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2005, 350 s., ill., ISBN 91-22-02127-2

År 2003 var det 300 år sedan Karl XII:s bibel förelåg i tryck. Denna kyrkobibel kom att användas under lång tid – ända in i nutid – även om den ersatts av två senare officiella bibelöversättningar, 1917 och 2000. Kring Karl XII:s bibel och bruket av denna har det hittills forskats lite. För att i någon mån inventera läget och uppmuntra till fortsatta studier anordnade Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund en konferens 2003. Tjugo av konferensens föredrag publiceras här och det är stor vetenskaplig bredd i konferensbidragen. Forskare från olika discipliner, såsom musikvetenskap, konstvetenskap, etnologi, idé- och lärdomshistoria, bibelvetenskap, språkvetenskap, rättshistoria, bok- och bibliotekshistoria, kyrkovetenskap, litteraturvetenskap och systematisk teologi, ger perspektiv på Karl XII:s bibel.

Utifrån årsboken *Svenskt Gudstjänstlivs* perspektiv är fyra av bidragen av särskilt intresse: Sven-Åke Selander: »Karl XII:s bibel i andlig sång, katekes och biblisk historia» [enligt innehållsförteckningen], Inger Selander: »'Vem har under sju dagars tid gråtit av idel nyfikenhet?' Lina Sandell och Bibeln i sånger, dagböcker, brev och tidskrifter», Hedvig Brander Jonson: »Bibelillustrationer under 1700- och 1800-talen» och Folke Bohlin: »Bibeln i kyrkosång och konstmusik under 1700- och 1800-talen»:

Sven-Åke Selander belyser i sin uppsats »Karl XII:s bibel och dess verkningshistoria» med exempel från predikotexter, psalmer och andlig sång, andaktslitteratur och kristendomsundervisning och sammanfattar studien med att man var mer bunden av Karl XII:s bibel och dess formuleringar i

ritens sammanhang än i undervisningens. Något förvirrande blir det inledningsvis för läsaren eftersom uppsatsens rubrik i innehållsförteckningen inte stämmer överens med rubriken i anslutning till uppsatsen.

Inger Selander ger i sin uppsats med hjälp av exempel från sånger, dagböcker, brev och tidskrifter en bild av hur Lina Sandell använder bibeltexter och olika bibelöversättningar i sitt författarskap. Uppsatsen är särskilt intressant eftersom Lina Sandell är författare till en stor mängd psalmer och inte minst flera av de psalmer som är mest älskade och mycket sjungna i Sverige idag. Självfallet kan det inte röra sig om några längre vetenskapliga diskussioner i denna typ av uppsatser, men när I. Selander sammanfattar den waldenströmska försöningsläran blir det enligt min uppfattning lite väl onyanserat och inte heller framgår det klart vad det var Sandell tog avstånd från.

Hedvig Brander Jonssons uppsats om 1700- och 1800-talens bibelillustrationer blir för mig som icke-konstvetare en uppsats som öppnar mina ögon för sådant som jag aldrig lagt märke till tidigare eller ens tänkt på. Det skall bli spännande att plocka fram andra illustrerade biblar för att se och jämföra.

I Folke Bohlins uppsats behandlas bibelns plats både i kyrkosången och i konstmusiken under 1700- och 1800-talen och han avslutar sin framställning med några rader kring den komposition med ord hämtade ur Karl XII:s bibel som blivit mycket känd, omtyckt och använd: Voglers »Hosianna». Om denna körsång som också används som enstämmig församlingssång skriver Bohlin: »Hosianna [...] bidrog effektivt till att riva det stängsel mellan fälten kyrkosång och konstmusik som annars är så klart framträdande när det gäller Karl XII:s bibel i sjungen form» (s. 261).

En konferensrapport har som bekant till sin karaktär både starka och svaga sidor. Bredden – tvärvetenskapligheten – berikar med vetenskapliga perspektiv som läsaren kanske normalt sett inte stiftar så mycket bekantskap med samtidigt som det säger sig självt att det inte kan bli några större och djupgående studier som kan presenteras när 336 sidor text skall fördelas på 20 författare. Dessa uppsatser kan emellertid bli till vetenskapliga aptitretare; det är bara att hoppas att anslagsgivare också finner detta och ser möjligheten och behovet av fördjupade studier.

Anna J Evertsson

Årsbok för svenskt gudstjänstliv fr.o.m 1991
(tidigare årgångar i serien Tro & Tanke)

- 1991:5 Tidegårdens tillskyndare (årg 66)
1992:9 Kyrkbröllop (årg 67)
1993:8 Bildligt – om gudstjänst och bild (årg 68)
1994:8 Söndagens mässa (årg 69)
1995:4 Gregorianik (årg 70)
1996:3 Psaltarens tolkning och funktion (årg 71)
1997:5 Söndagen som påskdag (årg 72)
1998:6 Begravning (årg 73)
1999:3 *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet* (årg 74)
2000:2 Forskning om gudstjänst (årg 75)
2001:1 Teologi och musik (årg 76)
2001:9 Liturgi och drama (årg 77)

Ny serie i samarbete med Artos och Norma förlag

- 2003 Liturgi och språk (årg 78)
2004 Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv (årg 79)
2005 Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi (årg 80)
2006 Psalm i vår tid (årg 81)
2007 Hjärtats tillit (årg 82)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,
kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510-50637. E-postadress: ingmarij@spray.se