



<http://www.diva-portal.org>

This is the published version of a paper published in *Svensk teologisk kvartalskrift*.

Citation for the original published paper (version of record):

Rosenius, M. (2012)

Lex orandi, lex credendi eller lex credendi, lex orandi: om liturgi och ecklesiologi i "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp" och "Mässans grundordning".

Svensk teologisk kvartalskrift, 88(2): 78-88

Access to the published version may require subscription.

N.B. When citing this work, cite the original published paper.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:umu:diva-67703>

Lex orandi, lex credendi eller lex credendi, lex orandi

Om liturgi och ekklesiologi i *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* och *Mässans grundordning*

MARIE ROSENIUS

Marie Rosenius är doktorand i religionsvetenskap med inriktning historisk-systematisk teologi, vid institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet. Sedan 2010 arbetar hon med sin doktorsavhandling Från statskyrka till trossamfund: Svenska kyrkan, samma kyrka?

Inledning

Just nu pågår en grundlig revision av *Den svenska kyrkohandboken*, som ska mynna ut i ett slutförslag år 2015. Den kyrkohandbok som utarbetas kommer att bli den första efter Svenska kyrkans omvandling från statskyrka till trossamfund, och den åttonde antagna kyrkohandboken sedan reformationen. Syftet med föreliggande artikel är att analysera och diskutera de implicita ekklesiologiska utgångspunkterna i de två dokumenten: *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* och *Mässans grundordning*. De två dokumenten har på kyrkostyrelsens uppdrag utarbetats av 2006 års kyrkohandboksgrupp. Jag studerar därför inte den vidare handboksprocessen som sträcker sig över en längre tid, utan väljer istället att göra ett konkret nedslag i dessa två specifika dokument som dock har fungerat som viktiga utgångspunkter för arbetet med en ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Min artikel tar inte heller hänsyn till de remissvar dokumenten genererade år 2010, men kan däremot sägas vara ett bidrag i fas med dessa.

Jag gör en ekklesiologisk contextualisering genom att inleda artikeln med en kort bakgrundsbeskrivning. I beskrivningen presenteras två olika förståelser av folkkyrkan. Bakgrunden och de av kyrkohandboksgruppen utarbetade dokumenten sätter jag sedan in i ett teologiskt

sammanhang där Avery Dulles och Alexander Schmemmann är samtalspartners. Då den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan är insatt i ett vidare sammanhang är Dulles och Schmemmanns teorier en särskild tillgång då de genom sin katolska respektive ortodoxa hemvist bidrar med ekklesiologiska perspektiv hämtade ur en bredare allmänkyrklig, ekumenisk, tradition. Deras kyrkoteorier är dessutom redan etablerade i ekklesiologiska samtal som förs i Sverige. Jag anknyter dessutom till den spänning, som utspelas sig över tid mellan frihet och uniformitet, i relation till Svenska kyrkans gudstjänstliv. Därefter lämnas en kort beskrivning av huvuddragen i 2006 års kyrkohandboksgrupps grundprinciper. Efter en mer övergripande analys av dokumenten följer en mer ingående analys av mässordningens fyra moment. Jag kartlägger genom hela analysen de utgångspunkter som föreslås ligga till grund för morgondagens liturgi och implicit också ekklesiologi för att i artikelns avslutande del diskutera ett genomgående mönster, och hur man teologiskt kan tänka kring det.

Svenska kyrkan: En folkkyrka

Enhetssamhället och enhetskyrkan kom på allvar att börja krackelera i mitten på 1800-talet. En fri offentlighet och ett nytt folkrörelsesverige bidrog här starkt till den utveckling som med tiden

skulle skapa ett generösare utrymme åt den etniska, religiösa och kulturella mångfalden som idag återfinns i Sverige. Som ett led i denna utveckling omvandlades vid millennieskiftet Svenska kyrkan från en statskyrka till ett trosamfund. Hennes karaktär som öppen rikstäckande folkkyrka har i lag samtidigt vidmakthållits. Ambitionen inför organisationsförändringen var att hon, trots sin nya form, till sin identitet skulle förbli densamma. Folkkyrka som identitetsbestämning är emellertid långt ifrån självklar. Förståelsen av begreppet är mångfacetterad och disparat och skiljer sig också avsevärt åt över tid. Detta gör sig inte minst tydligt i jämförelsen mellan det Billingska folkkyrkotänkandet och ett senare demokratiskt folkkyrkotänkande. Medan folkkyrkan för Einar Billing framstod som en *kyrka för folket* i vilken Guds förekommande nåd stod i centrum, kom det demokratiska folkkyrkotänkandet som aktualiserades på 50-talet istället att handla om *folkets kyrka*, en kyrka där folket står i centrum. Denna senare förståelse av kyrkan växte fram med anledning av en förändrad samhällssituation där det ansågs nödvändigt att bryta kyrkans isolering från samhällslivet genom att stärka relationen mellan kyrka och folk.¹ Tanken var att Svenska kyrkan i ett pluralistiskt tidevarv, på så sätt skulle kunna förbli folkkyrka.

Avery Dulles beskriver paradigmatiska skiften genom historien ifråga om kyrkosyn. Den senare tidens snabba samhällsförändringar skulle alltså utifrån hans beskrivning ha bidragit till de snabba ecklesiologiska skiften vi kan notera på senare tid, skiften som visar på en tydlig koppling mellan samhälle och kyrka. Demokratiseringstrenden som pågått sedan 1700-talet i väst, och som starkt intensifierades efter andra världskriget, blir här ett träffande exempel då den, enligt Dulles, aktualiserat förståelsen av kyrkan som Guds folk.² En förståelse av kyrkan som dessutom influerade Svenska kyrkan på 60- och 70-talet.³ Perioden under 1900-talets senare del kan, tillsammans med 1500-talets reformationstid,

sägas ha förändrat gudstjänsten på ett mer genomgripande sätt sedan kristendomen gjorde sitt intåg i Sverige.⁴ Förståelsen av kyrkan som Guds folk tycks också efter aktualiserandet ha fortsatt prägla Svenska kyrkans självförståelse, organisation och ledning. Så kom till exempel KG Hammar, ärkebiskop i Svenska kyrkan 1997-2006, att beskriva kyrkan just som ett medvetet och engagerat gudsfolk.⁵ Med en sådan ecklesiologi som grund tenderar samtidigt skillnaden mellan ämbetsbärare och lekmän att tonas ned.

Vad som gör synen på kyrkan som Guds folk extra intressant i detta sammanhang är att den relaterar till det disparata folkkyrkotänkandet som presenterats. Jag syftar här närmast på den risk för dualism som kyrkomodellen enligt Dulles rymmer. En dualism där kyrkan som ett nätverk av mellanmänniska relationer inte hänger samman med kyrkan som mystik nådekommunion.⁶ Om förståelsen av kyrkan som mellanmänniska relationer tar över framstår inte längre kyrkan som den förmedlare av uppenbarelsen Billings folkkyrkotanke skulle kunna sägas ge uttryck för. Folket framträder här inte som mottagande objekt utan, i enlighet med den senare demokratiska folkkyrkotanken, som kyrkans subjekt och kyrkan blir folkets kyrka. Om förståelsen av kyrkan som nådekommunion istället tar över, ställs nåden visserligen på Billingskt vis i centrum men kyrkan flyr, enligt Dulles, in i ett mystiskt inre.⁷ En utveckling det senare demokratiska folkkyrkotänkandet ville råda bot på.

Kyrkan och sekularismen

De två slagsidor som dualismen i gudsfolkstanken kan föra med sig kan relateras till olika förståelser av folkkyrkan, men också till Alexander Schmemmanns beskrivning av två skilda yttringar på kyrklig acceptans av sekularismens syn på religionens roll. Ninna Edgardh beskriver

¹ Thomas Ekstrand, *Folkkyrkans gränser: En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka* (Stockholm: Verbum, 2002), 81.

² Avery Cardinal Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday, 2002), 23.

³ Martin Lind, "Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv", 83-108 i *Tro & Tanke*, 8 (1994), 85.

⁴ "Kort tillbakablick" URL = <<https://www.svenska.kyrkan.se/default.aspx?id=930417>> (2012-10-18).

⁵ Bo Håkansson, *Vardagens kyrka: Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* (Lund: Arcus förlag, 2001), 54.

⁶ Dulles, 52-53.

⁷ Dulles, 53.

Schmemanns kritik mot en verklighetsförståelse där sakralt skiljs från profant, religion från liv, och där religionens roll begränsats till att stå till förfogande med tröst och som andlig berikare.⁸ I detta sammanhang beskriver hon vidare att Schmemann med utgångspunkt i 60-talet funnit att kyrkor allt för mycket accepterat denna begränsade roll, antingen genom att som religion representera en avskild andlig sfär, eller genom att sälla sig med det sekulära och verka i samhället som en etisk kraft bland andra.⁹ Schmemann kritiserar alltså en tendens som enligt honom fått vissa kristna teologer att ge upp tanken om det transcendenta eller t.o.m. lämna själva tanken om Gud.¹⁰ Han vänder sig emot detta då själva kyrkan för honom är ett sakrament.

En likhet mellan de två ytterligheter som rymms i ”gudsfolksmodellens” dualism och de två ecklesiologiska tendenser Schmemann diskuterar är av intresse. De motiv som låg bakom det senare demokratiska folkkyrkotänkandet, ett folkkyrko-tänkande som i sin tur harmoniserar med den uppfattning som förstår kyrkan som ett nätverk av mellanmänniska relationer, tycks nämligen, i enlighet med Schmemanns teori, indikera att sekularisering i någon form faktiskt har befordrats av rådande ecklesiologi.¹¹

Utifrån Dulles resonemang om ecklesiologiska skiften och en på 1900-talet övergripande förskjutning till en förståelse av kyrkan som ”Guds folk” blir kopplingen mellan ecklesiologi och samhällsliv tydlig. Det finns emellertid också en nära koppling mellan ecklesiologi och kyrkans inre liv, det vill säga en koppling mellan ecklesiologi och liturgi. Enligt Schmemann är hela kyrkans liv en liturgi, ”kyrkan existerar i och ge-

nom liturgin”.¹² Frank Senn konstaterar i sin tur att ”Liturgi är den handling genom vilken kyrkans liv och uppdrag kommer till paradigmiskt och centralt uttryck”.¹³ Det tycks med andra ord finnas en interaktion mellan kyrkans självförståelse och liturgi som skapar och upprätthåller kyrkans väsen.

Den svenska kyrkohandboken

Det har genom historien funnits en spänning mellan uniformitet och frihet i relation till Svenska kyrkans gudstjänstliv. Vad spänningen relaterat till har emellertid sett olika ut över tid, liksom innebörden av de till synes givna begreppen. Kyrkolagen 1686 präglades av liturgisk uniformitet. Vid kyrkolagens tillkomst var denna uniformitetsregel klart exklusiv; ”förutom och vid sidan om de i KL angivna gudstjänsterna fick inga andra förekomma.”¹⁴ Under stormaktstiden var uniformitetskravet främst politiskt betingat men det fanns även en teologisk motivering, liturgin kunde t.ex. enligt kyrkohandboksförslaget 1854 karaktäriseras ”såsom en församlingens bekännelse, ett dess symbolum”.¹⁵ Det utgjorde således ”ett kyrkans sammanhål-

⁸ Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008* (Lund: Arcus förlag, 2010), 211.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Alexander Schmemann, *För världens liv* (Örebro: Anastasis Media, 2005), 82.

¹¹ Se José Casanovas distinktion: ”theory of secularization is actually made up of three different propositions: secularization as religious decline, secularization as differentiation, and secularization as privatization” José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994), 7.

¹² ”the ecclesia exists in and through the *leitourgia*” (min översättning) Alexander Schmemann ”Theology and Liturgical Tradition”, 11-20 i *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*, red. Thomas Fisch (New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1990), 17.

¹³ ”The liturgy is the activity in which the life and mission of the church are paradigmatically and centrally expressed.” (min översättning) Frank C. Senn, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 4.

¹⁴ Lars Eckerdal, ”Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis”, 409-425 i *Svenska kyrkans gudstjänst; Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1974: 67: Stockholm, 1974), 415.

¹⁵ Lars Eckerdal, ”Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok”, 25-43 i *Svenska kyrkans gudstjänst: Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1974:67: Stockholm, 1974), 26.

lande band.”¹⁶ 1942 års kyrkohandbok präglades ännu av enkelhet och fast struktur, men på 1960-talet, d.v.s. vid samma tid som ”gudsfolkstanken” gjorde sitt intåg i Svenska kyrkan, kom en mer påtaglig kamp mellan uniformitetskrav och friare gudstjänstformer att uppstå. 1968 års kyrkohandboks-kommitté initierade en försöksverksamhet vars anda kom att präglade 1986 års handbok. En handbok som inbjudit till fortsatt experimentverksamhet och målgruppsanpassning. Om man ser till Svenska kyrkans gudstjänstliv utifrån denna korta historiska redogörelse kan det generellt sägas att kontrasten mellan en mycket lång period präglad av enhetlighet och en relativt kort period präglad av stark föränderlighet är mycket påtaglig. Den senare delen av 1900-talet ger med andra ord i gudstjänsthänseende uttryck för ett avgörande trendbrott.

Arbetet med att foga samman strävan efter flexibilitet respektive fasthet i gudstjänsten har sett olika ut före respektive efter sekelskiftet. Medan det tidigare handlade om en översyn av ritualen i *Den svenska kyrkohandboken* kom man på 1900-talet också att ägna sig åt översyn av gudstjänsttyper och lagstiftningens ramar. I 1920 års kyrkomöte fattades flera beslut om reformer gällande gudstjänstliv. En linje i arbetet med dessa reformer var högmässans utlokalisering. Härigenom uppkom lagar som skapade möjlighet för ”högmässogudstjänsts förrättande å annan plats än i kyrka” och nattvardsfirande ”på annan plats än i kyrka, i högmässan eller eljest.”¹⁷ En annan linje var förenklingens där barngudstjänsten blev ett alternativ och förkortad högmässa ett annat. Dessa alternativ infördes båda i 1942 års kyrkohandbok och motiverades av behovet att de skulle ”öppna vägen till högmässan.”¹⁸ Obligatoriska gudstjänsttyper har under senare delen av 1900-talet ändrats så att de än mer kan utformas efter lokala behov, vilket de skilda huvudgudstjänstformerna i 1986 års kyrkohandbok ger uttryck för. Parallellt med strävan efter flexibilitet i gudstjänstlivet har man också försökt bibehålla enhetligheten. Enhetlighet har dock uppfattats på ett annorlunda sätt än i 1686

års kyrkolag och avgörandet gällande nya gudstjänstformer har många gånger beslutats i domkapitlen och också på församlingsnivå. I en statlig utredning från 1974 konstaterar Lars Eckerdal att tillämpningen av uniformitetsprincipen i praxis kommit att innebära ”att principen om gudstjänstlivets enhetlighet förvandlats från ett krav på yttre likformighet till snarare ett kvalitativt krav på läroenhet”.¹⁹ En läroenhet som ifrågasätts om 1976 års gudstjänstordning emellertid kan ifrågasättas.²⁰ Det går dessutom att ifrågasätta läroenheten i 1986 års kyrkohandbok utifrån dess många fakultativa alternativ.²¹

Kyrkohandboksgruppens grundprinciper

De teologiska grundprinciperna för den kyrkohandbok som nu är på väg att utarbetas visar på en strävan efter att återvända till en i grova drag enhetlig ram. Istället för de många gudstjänsttyper dagens kyrkohandbok rymmer vill man istället skapa en enda gemensam grundordning.²² En ordning som gäller för både högmässa och gudstjänst utan nattvard.²³ Inom denna gemensamma ram ska det dock finnas en alternativrikedom som är tillämplig utifrån en mångfald av lokala behov. Genom bevarandet av ordo, omsatt i en ordning i form av fyra huvuddelar; Samling, Ordet, Måltiden och Sändning, menar sig handboksgruppen ha bidragit till det ”igenkännande” som kyrkostyrelsen frågar efter. Tänkandet om ordo och inkulturation ses också som ett verktyg

¹⁹ Eckerdal, ”Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis”, 425.

²⁰ Bengt Hägglund, *Traktat om Liturgin i den Svenska kyrkan* (Göteborg: Kyrkliga Förbundets Bokförlag, 2000), 24.

²¹ Hägglund, 14-16.

²² *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2009), 11.

²³ I dokumentet *Mässans grundordning* framställs detta tydligt ”Den gemensamma gudstjänsten (idag huvudgudstjänst) kan firas enligt två likvärdiga huvudalternativ, med eller utan nattvard. I det första fallet kallas gudstjänsten *högmässa*, i det andra *gudstjänst*.” *Mässans grundordning* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2009), 7.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Eckerdal, ”Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis”, 420.

¹⁸ Eckerdal, ”Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok”, 27.

till hjälp att härbärgera spänningar i gudstjänsten som exempelvis mellan allmänkyrklig tradition och lokal gestaltning, mellan fakultativa och obligatoriska gudstjänstmoment och mellan igenkännande och flexibilitet.²⁴

Kyrkohandboksgruppen beskriver gudstjänsten som både transkulturell, motkulturell, kontextuell och interkulturell. Den lokalt firade gudstjänsten rymmer dessutom enligt kyrkohandboksgruppens grundprinciper minst tre dimensioner: 1) *Kyrka*, i vilken här både den världsvida kyrkan och Svenska kyrkan inkluderas 2) *Församling*, där den lokalt gudstjänstfirande församlingen åsyftas och 3) *Individen*, så som hon vill vara, bli uppfattad och bemött.²⁵ Gudstjänstens olika aspekter och moment beskrivs som hemmahörande inom dessa olika dimensioner. I Svenska kyrkans tolkning av hur ordo kan uttryckas i dagens Sverige anses idealet vidare vara ett samspel mellan dessa dimensioner; mellan kyrka, församling och individ. Också på ett relationellt plan lyfter grundprinciperna fram tre aspekter. Här är det fråga om det "(tre)dubbla kärleksbudet" som innebär att den kristna gudstjänsten både har att levandegöra relationen med Gud, relationen människor emellan och med skapelsen och människans relation med sig själv och sitt inre.²⁶ Kyrkohandbokens viktigaste uppgift är enligt handboksgruppen att bidra med ett levande språk för gestaltandet av dessa relationer i samstämmighet med kyrkans tro, beaktelse och lära.

En övergripande analys

Som framgår av kyrkohandboksgruppens grundprinciper ska gudstjänsten uttrycka Svenska kyrkans tro, beaktelse och lära. Liturgin uttrycker bevisligen tro. Men som Carl Henrik Martling skriver väcker och fostrar liturgin också till tro, läran förmedlas då tron formas i ord och omsätts

i handling.²⁷ I den västerländska kyrkan har därför ofta nya trostolkningar och betoningar i tros-läran kommit att återspeglas i liturgiska reformer. I de ortodoxa och österländska kyrkorna har däremot sådana liturgiska reformer ansetts främmande²⁸. Till skillnad från tendensen i vissa västerländska traditioner framstår liturgin här inte som en pedagogisk mötesagenda färgad av sin tid. I öst syftar istället liturgi allt sedan fornkyrkan på eukaristi, tacksägelsen i kristusmötet. Att förstå gudstjänsten som "lex orandi, lex credendi" (fri översättning: så som man ber så tror man), som är en klassisk benämning på dynamiken i gudstjänsten mellan tro och bön, blir sålunda utifrån dessa skilda förståelser av liturgi, inte självklar. Olika teologiska läger inom den protestantiska kyrkan har också utifrån en funktionell förståelse av liturgin visat sig vela forma gudstjänsten på egna villkor. Man har hävdad rätten att kontrollera gudstjänsten och forma den i enlighet med "lex credendi".²⁹

I kyrkohandboksgruppens grundprinciper framgår det att lex orandi, lex credendi också gäller i Svenska kyrkan. Handboksgruppen ämnar också hålla fast vid ett gemensamt handlingsmönster; ordo, i form av fyra sammanhållna skeenden vilket skulle kunna tala för att det, mitt i arbetet med att göra gudstjänsten inklusiv och lokalanpassad, också finns en vilja att ombesörja och beakta allmänkyrklig tradition. Principerna vittnar generellt om att det stora konststycket i handboksgruppens pågående arbete just är att fanna spänningen mellan uniformitet och frihet, och mellan det allmänkyrkliga och det lokala i en och samma gudstjänstordning. Ett till synes genomtänkt pedagogiskt grepp är också framträdande i det förslag som utarbetats; ett försök till jämkande mellan dessa ytterligheter. Förståelsen av ordo kan också i viss mån sägas harmonisera med handboksgruppens sätt att utföra uppdraget i det att ordo också i sig själv rymmer en inneböende spänning. En spänning Gordon Lathrop beskriver som en spänning mellan olika motpoler i våra liv som i liturgin hålls samman genom

²⁴ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 5-6.

²⁵ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 12.

²⁶ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 11.

²⁷ Carl Henrik Martling, *Liturgik: En introduktion* (Stockholm: Verbum, 2006), 18.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Schmemmann, "Theology and Liturgical Tradition", 14.

Guds nåd.³⁰ Samtidigt kan frågan ställas om de fyra huvudrubrikerna handboksgruppen lägger så stor vikt vid, verkligen kan stå som garant för en levande liturgi då väldigt mycket av det som ryms under de fyra rubrikerna är tänkt att bli fakultativt. Lathrop har även framfört synsättet om liturgin som en helgedom av mening, vilket förutsätter ett fullt och klart ordo. I boken *Holy Things* betonar han detta: "the liturgy is a sanctuary of meaning for us. [...] It does so, however, only when the *ordo* is full and clear".³¹ En fråga relaterad till handboksgruppens dokument blir därför om *ordo* i tillräcklig omfattning upprätthållits, då dess själva anatomi som jag ser det består av ett sakramentalt skeende, där inte bara den övergripande strukturen utan också de partikulära orden och handlingarna, spänningsfullt ställda sida vid sida, skapar gudsmöte och uppståndelseliv.

Den förståelse av ordo som präglar kyrkohandboksgruppens grundprinciper är ekumeniskt influerad men samtidigt färgad av det funktionella tänkandet i väst. Ordo kan dock inte betraktas som uppfyllt i teknisk mening utan måste hänga samman i sakramental mening. Det funktionella tänkandet blir också tydligt i det igenkännande som beskrivs som baserad i gudstjänstens ordo. Detta igenkännande får nämligen i kyrkohandboksgruppens dokument främst en pragmatisk ton. Igenkännandet handlar här om att mitt i glädjen över mångfalden också kunna känna igen sig i gudstjänsten. Gudstjänsten som både transkulturell, motkulturell, kontextuell och interkulturell relateras till detta igenkännande. Även om gudstjänsten utifrån en transkulturell förståelse också beskrivs som densamma alltid och överallt, tycks dock den djupare sakramental förståelsen av igenkännandet i ordo tona bort. Igenkännandet blir, oavsett om det lokaliseras till ett personligt plan, ett församlingsplan, ett nationellt plan eller ett globalt plan, något inomvärldsligt. I kontrast till kyrkohandboksgruppens redogörelse skulle det istället kunna hävdas att igenkännandet i ordo handlar om att vi i det sakramental skeendets brytning mellan Kristi död och uppståndelse ska känna igen oss själva som

människor i Kristus och därmed livet i gudstjänsten och gudstjänsten i livet.

I kyrkohandboksgruppens förslag på grundordning tenderar inte bara de givna partikulära strukturerna i ordo att suddas ut, form och innehåll tycks heller inte fullt ut hänga samman. Grundprinciperna deklarerar: "Handbokens uppgift är att skapa den ordets ram som handlingen behöver, utan att förminska handlingens förmåga att stå för sig själv".³² Medan kyrkoherden tilldelas ansvaret för gudstjänstens ram, det vill säga gestaltandet av kyrkans tro bekännelse och lära, ger kyrkohandboksgruppen människor i allmänhet mandat att påverka gudstjänstens utformning inom dessa ramar. Något som sannolikt, med alla fakultativa innehållsliga moment, skulle kunna innebära att glappet mellan form och innehåll med tiden vidgas betydligt.

Tendensen att gudstjänstordningens ram och innehåll separeras för att uppfylla tillsynes separata förväntningar och behov kan analyseras utifrån Dulles teori om gudsfolksmodellens dualism vilken innebär att kyrkan som ett nätverk av mellanmänskliga relationer inte hänger samman med kyrkan som mystik nådekommunion. Den övergripande strukturen, ordo, kan nämligen utifrån kyrkohandboksgruppens dokument tolkas som ett bejakande av förståelsen av kyrkan som nådemedelsinstitution. Gudstjänstinnehållet, det fakultativa, utrymmet för inkulturation, kan i sin tur tolkas som ett bejakande av förståelsen av kyrkan som mellanmänskligt nätverk. Ett separerande av gudstjänstens form och innehåll skulle utifrån en sådan tolkning följaktligen gestalta den dualism gudsfolksmodellen enligt Dulles löper risk att utveckla. De två olika aspekterna av kyrkan som ryms i gudsfolksmodellen skulle alltså utifrån denna analys inte hålla samman när kyrkosynen tar form i liturgin. Det som ryms inom ramen får som handboksgruppens dokument uttrycker det "stå för sig själv".³³

De två folkkyrkobegreppen, Billings folkkyrkotänkande och det senare demokratiska folkkyrkotänkandet kan, som tidigare har aktualiserats, relateras till de två aspekter av kyrkan som dualismen i gudsfolksmodellen ger uttryck för.

³⁰ Gordon W Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 126.

³¹ Lathrop, 217.

³² *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 20.

³³ *Ibidem*.

De får nu tillsammans med Schmemmanns teorier stå till tjänst i en mer ingående analys. Ett distinkt drag i den nyare demokratiska folkkyrko-tanken som jag relaterat till kyrkan som mellan-mänskligt nätverk, är att folket omvandlats från objekt till subjekt och kyrkan därigenom blivit folkets kyrka. Detta distinkta drag löper också som en röd tråd genom kyrkohandboksgruppens dokument. Det handlar om ett bemyndigande av individen och en strävan bort från hierarkiska strukturer.

Mässordningens fyra moment

Om man ser till ”Mässans grundordning” gör sig den nya demokratiska folkkyrkoteologin sig gällande redan under rubriken *Samling*. ”*Samlingen* bygger på att varje individ är värd respekt och behöver utrymme att vara sig själv också i gudstjänsten.”³⁴ Gudstjänstens inledning har tidigare beskrivits som en audiens inför Kristus som kung. Det tar sig tydligt uttryck i ordningarna för högmässa såväl med som utan nattvard i 1942 års kyrkohandbok och återfinns fortfarande som ett av två alternativ i högmässogudstjänstens inledning där prästen i enlighet med 1986 års handbok förkunnar: ”Herren är i sitt heliga tempel. Hans tron är i himmelen”.³⁵ Kyrkohandboksgruppens dokument kontrasterar mot denna beskrivning och indikerar en förskjutning där fokus flyttats från Gud till folket. En förskjutning helt i paritet med förskjutningen från det Billingska folkkyrkotänkandet till ett nyare demokratiskt folkkyrkotänkande där kyrkan inte längre framstår som en kyrka för folket, utan snarare som folkets kyrka där folket är kyrkans centrum och subjekt.

Även under rubriken *Ordet* framträder samma distinkta drag. Här talas det, i strävan bort från hierarkiska strukturer, om en dialog mellan människa och Gud och om samtalets dimension i predikan. Nedtonandet av hierarkier tar sig inte bara uttryck i det elementära arbetet med ett inkluderande språk samt i antydningar om relationen mellan människor och mellan människa och

Gud. Bibelns status tonas också ner och blir snarare en bok bland andra böcker än böckernas bok. Kyrkohandboksgruppen skriver: ”I *Ordet* lyssnar vi till de många vittnesbörden om Guds nåd och om Guds utmaningar till samhälle och liv, om lag och evangelium. Därför ställs många texter och röster sida vid sida, både från Bibel och från vår egen tid. Och vi bereds rum att lyssna till våra egna inre röster.”³⁶ Helt i linje med nedtonandet av bibelordet framgår det av grundprinciperna att endast evangelieläsningen förblir ett obligatorium i den gemensamma gudstjänsten.

Det demokratiska folkkyrkotänkandet framträder också mycket starkt i kyrkohandboksgruppens förslag att göra beredelsen med syndabekännelsen och förlåtelsen fakultativ, så också vid mässa. I likhet med betoningen vid samlingen framträder också här en strävan efter att ta bort hierarkier. Gud tillåts inte stå över människan och individen framstår som alltjämt tillräcklig. Här finns en tydlig förskjutning ifråga om betoning i tros läran. Detta exemplifieras på ett mycket slående sätt i den lutherska principen kyrkohandboksgruppen själv refererar till nämligen ”samtidigt rättfärdig och syndare” (*simul iustus et peccator*). Kyrkohandboksgruppen betonar ”rättfärdig” (*iustus*) och anser att syndaförlåtelsen inte är ett återupprättande av en söndrad relation utan en bekräftelse av den goda relation som från Guds sida består. I luthersk tradition har poängen snarare legat på ”samtidigt” (*simul*).³⁷ Här beskrivs både människans otillräcklighet och rättfärdighet inför Gud, varför möjligheten till återkommande avlösning för människan är av yttersta vikt. Den hindrande orättfärdigheten undanröjs härmed och relationen till Gud och medmänniskor återupprättas. I betondet av ”rättfärdig” förkunnar grundprinciperna dock istället att: ”Det är viktigt att inget i gudstjänsten, till exempel en obligatorisk inledande bön om förlåtelse och förlåtelseord, antyder att människans synd skulle vara ett hinder

³⁴ *Mässans grundordning*, 1.

³⁵ *Den svenska kyrkohandboken I och II* (Stockholm: Verbum, 1999), 79.

³⁶ *Mässans grundordning*, 4.

³⁷ Kjell-Ove Nilsson, *Simul: Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

som först måste undanröjas för att relationen med Gud skall kunna återupprättas.³⁸

Kyrkohandboksgruppen hänvisar i argumentationen att göra syndabekännelsen fakultativ till Luthers egna mässordningar *Formula Missae et Communionis* 1523 och *Deutsche Messe* 1526 som saknade obligatoriskt beredelsemoment. Här beaktas emellertid inte det vidare sammanhang där den lutherska mässan firades, varför argumentationen i viss mån brister. Det är sant att Luther inte såg den enskildes syndabekännelse före nattvarden som något nödvändigt eller förpliktande. Men han menade samtidigt att syndabekännelsen var nyttig och inte skulle förkastas. Det handlade för Luther aldrig om beredelsens vara eller icke vara i den kristnes liv. Poängen var att beredelse, fasta och bön, inte skulle vara tvingande utan utföras av fri vilja. Att syndabekännelsen var av betydelse för Luther visar sig bland annat i att förlåtelsebönen ingick i ordningen för dagliga husandakter som fördes in som bilaga i Luthers lilla katekes. Det kristna livet handlade i grund och botten om en daglig omvändelse. Betydelsen av syndabekännelsen visar sig också i att Luther, utifrån sin katolska tradition, månade om bikten. Något som kom att medföra att en särskild praktik utvecklades där den privata syndabekännelsen länkades samman med den kateketiska examination som föregick mässan. Även om Luther själv betonade individens fria vilja i relation till beredelse och bekännelse kom således i praktiken bikt före nattvarden att betraktas som något självklart. Presumptiva kommunikanter ålades att till prästen i förväg deklarerat intentionen att motta nattvarden sakrament i den kommande söndagens gudstjänst. De som anmält sådant önskemål samlades vanligen till vesper på lördagskväll. Denna gudstjänst kallades för biktgudstjänst (*Beichtgottesdienst*).³⁹ En sammankomst som innefattade såväl psalmsång, textläsning, och böner samt en utläggning om sakramenten och en förmaning till nattvardsaspiranterna vilket följdes av enskilt förhör för att vinna försäkran om att alla hade

kunskap om sakramentets innebörd och den gåva nattvarden skänker. Här skedde också den enskilda syndabekännelsen och avlösningen inför den kommande nattvardsgången.⁴⁰

När nattvardsaspiranterna blev fler kom förhöret, bekännelsen och avlösningen av praktiska skäl istället att ske i grupp. Den individuella bekännelsen kom härmed att utvecklas i riktning mot den allmänna syndabekännelse som återfinns i gudstjänsten än idag. Den tidiga praktiken med bikt inför nattvarden lever således kvar om än inbyggd i själva gudstjänsten och i kollektiv form. En praktik helt i linje med den *Augsburgska bekännelsen* som framhåller: ”Bikten är icke avskaffad i våra kyrkor. Ty Herrens lekamen brukar icke givas annat än åt dem, som förut förhörts och fått avlösning.”⁴¹ Att hänvisa till Luthers egen mässordning för att ge legitimitet för att göra syndabekännelsen fakultativ visar på att man då missar det vidare sammanhang där gudstjänsten firades. Det verkar visserligen, i enlighet med Luthers betoning av individens frihet, inte ha varit ett absolut krav med avlösning för att ta emot sakramentet, men att det i den lutherska kyrkan var en ordning som förutsatte en återkommande syndabekännelse och avlösning för de som tog emot sakramentet kan det inte råda några tvivel om. Att göra beredelsen fakultativ, i en tid då bikten inte längre anses självklar, skulle faktiskt i viss mån kunna sägas beröva den enskilde den frihet Luther själv värnade om men i motsatt bemärkelse. Det skulle beröva den enskilde friheten att i en familjär och given ordning bekänna sin synd och motta Herrens förlåtelse.

Ännu ett radikalt inslag i kyrkohandboksgruppens principer är ifrågasättandet av trosbekännelsen som obligatoriskt moment. Den orsak som anges för ifrågasättandet av densamma är att trosbekännelsen infördes först på 1000-talet i den kristna gudstjänsten i väst. Argumentationen kan i sammanhanget anses märklig inte minst då grundprinciperna i övrigt så starkt månar om inkulturation i gudstjänsten. Credo har därtill, åtminstone i dopakten, funnits med allt sedan den tidiga kristna kyrkan. Den Niceanska trosbekän-

38 *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 19.

39 Senn, 352. Se även Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska: Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Lund: Arcus förlag, 1998).

40 Ibidem.

41 *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, ”Augsburgska bekännelsen XXV” (Stockholm: Verbum, 1985), 73.

nelsen kom dessutom redan på 500-talet att introduceras i eukaristifirandet i öst.⁴² Det elementära syftet med trosbekännelsen har alltså varit att bevara kyrkans enhet. Om trosbekännelsen utesluts som obligatorium väcks därför frågan vad Svenska kyrkan förstår som kyrkans enhet idag och vad som är kittet för densamma. I Billings folkkyrkotänkande förenas mångfalden i enhet genom Ordet i Kristus. I den demokratiska folkkyrkotanken förenas mångfalden istället i demokratins strukturer. Det som värnas här skulle till skillnad från enheten i det äldre folkkyrkotänkandet kunna beskrivas som enhet genom mångfald. Om man förstår momentet av gemensam trosbekännelse i en individualistisk tappning, där individen skall bekänna sin personliga tro och uppfattning och inte som ett tillfälle att stämma in i kyrkans gemensamma tro blir trosbekännelsen självklart problematisk. Möjligen döljer sig ett sådant resonemang bakom uppslaget att dess obligatorium i den gemensamma gudstjänsten bör ses över.

Under rubriken *Måltiden* föreslås momentet ”brödbrytelsen” som i 1986 års handbok är fakultativt, istället bli obligatoriskt. Också denna förändring harmoniserar med det demokratiska folkkyrkotänkandets distinkta drag då brödbrytelsen kan tolkas som ett uttryck för den inkluderande kyrkan som bygger på en världsvid gemenskap. Gällande nattvardsböner vill kyrkohandboksgruppen inte utesluta någon av dagens nattvardsböner, möjligen modifiera dem något. De vänder sig dock emot en undervisande ton där karaktären av bön enligt dem går till spillo. På grund av nattvardsbönens teologiska tyngd menar de sig emellertid inte kunna lämna formuleringarna helt fria men vill istället komplettera dem med en starkt förenklad nattvardsbön där det läromässiga innehållet beskrivits. Distinktionen som här framträder mellan undervisning och bön kan lätt appliceras på det äldre respektive nyare folkkyrkotänkandet. Den undervisande tonen som kritiserar relaterar till den Billingska kyrkosyn där folket framstår som objekt medan den öppna villkorslösa bönen harmoniserar med

den demokratiska folkkyrkotanke där folket är myndiga subjekt.

Gudstjänstordningens fjärde moment, *Sändningen*, kan utifrån en demokratisk folkkyrkotanke betraktas som den mest oproblematiske av gudstjänstens fyra delar. Så diskuteras den av kyrkohandboksgruppen också väldigt kort. Den skapelseteologi som dominerar kyrkosynen kommer här till sin rätt i folkets uppdrag att tjäna hela mänskligheten. Sändningen framstår också i sig själv som ett bemyndigande.

Den sekulära kyrkan

I denna mer ingående analys av kyrkohandboksgruppens dokument framträder ett genomgripande mönster, nämligen ett på skapelseteologiska grunder utsuddande av gränsen mellan kyrkan och världen. Ett mönster som framträder i den demokratiska folkkyrkotanken och förståelsen av kyrkan som mellanmänskliga relationer. Det appellerar dessutom tydligt till Schmemmanns beskrivning av kyrkans tendens att i acceptans av sekularismens förståelse av religionens roll sälla sig med sekulära uttryck. Då gränsen mellan kyrkan och världen suddas ut kan inte längre gränsen mellan döpta och odöpta försvaras. Så finner vi i grundprinciperna ett ifrågasättande av dopet som förutsättning för deltagandet i nattvarden. Här påtalas det problematiske med att använda dopet ”för att markera en gränslinje mellan innanför och utanför.”⁴³ Gränsen mellan det himmelska och det jordiska, mellan Gud och människa, mellan syndare och förlåten, suddas ut i det att kyrkan inkluderar hela världen. De teologiska grundprinciperna deklarerar således: ”Det finns inte längre något som skiljer människan från Gud. Inte heller synden sätter en gräns.”⁴⁴ Då gränsen mellan kyrkan och världen suddas ut blir det också svårt att försvara en distinktion mellan präst och församling. Detta gör sig tydligt i kyrkohandboksgruppens dokument. Gruppen beskriver här själva en förändring i synen på prästen mellan 1942 års kyrkohandbok

⁴² Gösta Hallonsten, *Lex orandi, lex credendi: En kommentar till trosbekännelsen* (Skellefteå: Artos, 2011), 31-32.

⁴³ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 22.

⁴⁴ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 19.

och den som är i bruk idag. Medan den tidigare handboken betonade prästens funktion som ledare och förkunnare har prästen i den nu gällande handboken på ett annat sätt kommit att bli en del av församlingen. Medan 1986 års handbok rymmer en särskild ordning för gudstjänst ledd av lekman "Söndagsbön" går dock kyrkohandboksgruppen idag ett steg längre genom att utforma själva grundordningen på så sätt att församlingens huvudsakliga gudstjänst kan ledas av en person som inte är prästvigd.

Synen på kyrkan som Guds folk riskerar att utveckla en form av dualism. Två olika förståelser av kyrkan som glider isär och där den ena förståelsen tenderar att dominera. Denna utveckling kan sägas vara skönjbar både i kyrkohandboksgruppens förslag till mässans grundordning med dess ram och innehåll, och i den identitet och roll kyrkan i grundprinciperna tillskrivs. Den förståelse av kyrkan som i Svenska kyrkans fall har kommit att dominera tycks därtill i samspel med denna utveckling ha intagit sekularismens syn på religionens roll som Schmemmann beskriver, och formats i linje med densamma.

Enligt Christer Pahlmblad individualiserade den senmedeltida sakramentsfromheten folkets relation till sakramentet på så vis att "Kristi kropp i sakramentet isolerades från kroppen/kyrkan."⁴⁵ Detta fick i den lutherska reformationen till konsekvens att individens mottagande av nattvarden betonades på bekostnad av nattvarden betydelse som kyrkosakrament. Kyrkans kropp i luthersk sakramentsuppfattning kom således att tona bort. Denna förlust skulle man också kunna se stråk av i kyrkohandboksgruppens dokument. Vad som i luthersk tradition kan sägas ha gått till spillo är alltså den djupare sakramentala förståelsen av kyrkan, den synliga tillika osynliga kyrkan förenad i Kristi kropp. I likhet med denna beskrivning noterar Ragnar Persenius ett särskiljande mellan osynlig och synlig storhet i folkkyrkorörelsens funktionalistiska kyrkoupfattning på 1900-talet och en föreställning om att den osynliga kyrkan inte kun-

⁴⁵ Christer Pahlmblad, "Laurentius Petri, gudstjänstbruket och sakramentsfromheten" 120-149 i *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv: Årsbok för svenskt gudstjänstliv* 79, red. Sven-Åke Selander m.fl. (Skellefteå: Artos, 2004), 136.

de förverkligas socialt⁴⁶. Ett särskiljande som Nathan Söderblom i sin tur tycks ha velat motverka i sin beskrivning av kyrkans kropp och själ, det institutionella och personliga, som ömsesidigt beroende och sammanhållna⁴⁷.

Förlusten av kyrkans kropp, förstådd i relation till en sakramental ecklesiologi, skapar som jag ser det, en oförmåga hos kyrkan att verka som en sammanhållen inkarnerad kyrka. Gunnar Träskman beskriver en utveckling av folkkyrkan som skulle kunna sägas ligga i linje med detta. En utveckling där kyrkan tenderar att bli en ramorganisation snarare än ett trossamfund. En organisation som, i sin välmenta öppenhet, ger utrymme åt all världens ideologier. Olika trosinriktningar som inom ramen rumsterar som "ecclesiola in ecclesia", stundtals i spjörn mot den kyrka de faktiskt tillhör⁴⁸. Med ett sådant scenario menar jag att kyrkan inte längre framstår som en enhet i mångfald där Ordet, Kristus, står i centrum utan som en enhet sammanhållen genom en stark ramlag, en enhet genom mångfald. Ragnar Persenius beskriver denna "enhet genom mångfald" som bekymmersam. När kyrkorna alltmer präglas av denna tids mångfald ifråga om uttryck kan problem uppstå och han kontrasterar denna utveckling med hur det var förr då alla församlingar höll sig till en och samma kyrkohandbok. Persenius nämner att:

"Den mångfald som i god mening är en rikedom av nådegåvor från Gud kan – om enheten i mångfalden förtvinar och en kristen eller en kyrka inte längre känner samhörighet – bli till ett hot mot den andliga enheten."⁴⁹

⁴⁶ Ragnar Persenius, "Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning- ecklesiologin som teologisk bas för kyrkoförfattningen", 13-27 i *Kyrkosyn: Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning* (Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet, 1995), 17.

⁴⁷ Gustaf Aulén, *Hundra års svensk kyrkocodebatt: Drama i tre akter* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonstyrelsens bokförlag, 1953), 133-137.

⁴⁸ Gunnar Träskman, "Kyrkorättsliga aspekter på medlemskap, dubbelmedlemskap och valbarhet", 72-85 i *Kyrkosyn: Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning* (Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet, 1995), 78-79.

⁴⁹ Ragnar Persenius, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan* (Stockholm: Verbum, 2000), 259-260.

Lex orandi, lex credendi

Det tycks pågå en inre fragmentering inom Svenska kyrkan genom individers till synes oförenliga förståelser av kyrkans väsen vilket får disparata implikationer på kyrkans sätt att vara och verka. Detta genererar i sin tur en bristande autenticitet. Denna utveckling skulle sannolikt kunna avhjälpas genom ett återerövrande av insikten om ”kyrkans kropp” i vilken nådemedelsinstitutionen och den mystiska gemenskapen återigen blir förbundna. Härmed skulle också en djupare förståelse av gudstjänst och liturgi kunna komma till stånd. En förståelse där lex orandi, lex credendi blir verklighet och gudstjänsten inte

bara i formell bemärkelse ”kyrkolivets centrum” utan i rent faktisk, inkarnatorisk bemärkelse kyrkans hjärta och liv. Med en djupare sakramental självförståelse skulle Svenska kyrkan sannolikt också undgå att underkasta sig den sekulära förståelsen av religionens roll, det vill säga undgå att bli en avskild andlig sfär, alternativt en servicekyrka i förening med det sekulära. Hon skulle, om liturgin utlevs i sin fullhet, i sig själv vittna om den alternativa gemenskap kyrkans liturgi ger form och uttryck för.⁵⁰ Frågan är dock om en sådan sakramental självförståelse kan rymmas inom de folkkyrkotraditioner som finns i Svenska kyrkan idag?

Summary

The aim of this article is to analyze the ecclesiology implicit in the documents *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* [*Basic Theological Principles for the work in the Church manual group of 2006*] and *Mässans grundordning* [*Basic order of the Mass*]. These documents, composed on behalf of the Church of Sweden's Church board, are intended as the basis for a new church service manual in 2015. By means of ecclesiological theories drawn from Avery Dulles and Alexander Schmemmann, I analyze the documents in the light of the Swedish Folk Church tradition. A shift over time in this tradition is described, from the understanding of the Church as "Church for the people", to the Church as "the people's Church". My underlying hypothesis is that this shift has generated a dualism where two different aspects of the church have drifted apart, namely, with Dulles' terminology, the Church as "a mystical communion of grace" and the Church as "a network of friendly interpersonal relationships". In this process, the latter has come to dominate. This pattern is revealed in *Basic order of the Mass*, in which frame and content tend to be separated. The dualism also stands out in the *Basic Theological Principles* in terms of the identity and role of the Church. Finally, I offer a discussion of this dualism inspired by Schmemmann's account of the Church and secularism, and I remark on the lack of understanding of the Church as "body of Christ" in later Lutheran perceptions of sacrament.

⁵⁰ Senn, 699.