

Gudstjeneste – på vej mod at skue Gud

Middelalderens teologi, liturgi
og kirkekunst er et hele, hvor
fortid, nutid og fremtid går i ét

Af Alf Härdelin ¹

Et kursus, der først og fremmest henvender sig til kunsthistorikere med middelalderen som speciale, og som har det overordnede tema "Dommedag i øst og vest", må – hvis man virkelig vil *forstå*, hvad man kan se i kirkerne – omfatte middelalderens teologiske tankeverden og dens liturgiske udtryksformer med den allerstørste alvor. Dette naturligvis helt uafhængigt af ens egen personlige stillingtagen til denne tankeverden og de dermed forbundne liturgiske udtryksformer. At ignorere eller at ville være uvidende om disse ting (som det faktisk ikke er så svært at sætte sig ind i) ville være det samme som helt bevidst at bortkaste den bedst tænkelige nøgle ind til den middelalderlige kirkekunsts verden.

Den kirkelige arkitektur og den forskellige slags kunst, som vi ser i kirkebygningerne, var jo ikke *l'art pour l'art*, skabt først og fremmest for at behage æstetisk skolede sanser. Den var tværtimod en brugskunst i den betydning, at den (helt uafhængig af givernes personlige fromhed eller bevægelse) blev skabt for at tjene de funktioner, kirkebygningerne først og fremmest var til for og var indviede til af biskopperne. Kirkerne eksisterede således for at tjene de forskellige slags gudstjenester, som blev holdt i dem, men især for den i almindelighed dagligt fejrede messe (af protestanter kaldt nadver). Man kan sige, at de kirkelige kunstværker, ligesom kirkebygningerne i deres helhed, var en del af den tegn-verden, som de liturgiske riter udgjorde. De i vort land bevarede kunstværker fra middelalderen (hvormed jeg mener den førprotestantiske tid) var således, måske med enkelte

¹ Alf Härdelin (f. 1927) er svensk teolog og middelalderforsker. Han har efter en periode som præst i Svenska kyrkan været docent og lektor i praktisk teologi med kirkeret ved Uppsala universitet 1967-87. Han havde herefter frem til sin pensionering en stilling som forsker ved den svenske stats humanistisk-samfundsvidenskabelige forskningsråd. Han blev professor i 1990. Han har gjort spiritualitet til et særligt forskningsområde, oversat middelalderlige teologiske skrifter til svensk og bidraget med oversættelser og egne tekster til den katolske salmebog Cecilia i 1987. – Artiklen er oversat af Jacob Thomsen og er taget fra "Ett fönster mot den himmelska kyrkan. En vänskrift till Alf Härdelin. Red.: Johnny Hagberg. 2007. Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, nr. 34. ISBN: 978-91-976688-7-3. Red.

undtagelser, ikke noget, man anskaffede sig for at have og se på hjemme, og fandtes de i nogle tilfælde derhjemme, tjente de sikkert ikke først og fremmest som pyntegenstande, men snarere – må man i det mindste formode – som en slags andagtsbilleder. De kirkelige kunstværker blev altså oprindeligt heller ikke til – for nu at give en indlysende og her lidt mere skarpt formuleret konstatering – fordi de skulle udstilles til beskuelse og studium i et kunstmuseum, heller ikke for at være udflugtsmål for kunststuderende, der skynder sig fra den ene interessante kirke til den anden, og som måske ærgrer sig over, at der undertiden er en gudstjeneste dér, som forhindrer de guidede studiebesøg i nogen tid.

Men endvidere: kunstværkerne fandtes i disse kirkerum, ikke hvert enkelt for sig og heller ikke grupperet i genrer, men sat ind i et samspil med andre genstande i samme rum, men måske fra forskellige perioder: døbefonten, triumfbuekrucifikset, malerierne på vægge og hvælvinger, altertavlen eller -tavlerne, de liturgiske paramenter (tekstilerne) og altersølvet (kalke, patener, monstranser etc.) og, hvad der mere kunne nævnes. De nævnte kunstværker dannede for de besøgende og dem, der fejrede gudstjeneste, en mere eller mindre organisk helhed, og de virkede i samspil med de liturgiske, sakramentale handlingsforløb, som udspillede dér. Eller de stimulerede den enkeltes andagt.

Middelalderens verdens- og livsopfattelse, der var bestemt af kristen tro og tanke, kan man naturligvis trænge ind i ved at studere de store akademiske systembyggeres værker: Albertus Magnus, Thomas af Aquin, Bonaventura. Men man kan også – og på en meget mere direkte og konkret måde – trænge ind i middelalderens verdens- og livsopfattelse ved at gå vejen ind i gudstjenestelivet: ved at studere dets opbygning, især de dele, der – med variationer i løbet af det liturgiske års gang – gentages i hver messe, og de prædikener, som kommenterede de liturgiske læsninger. Disse kilder til viden anbefaler jeg her, ikke fordi de skulle være mindre intellektuelt besværlige at trænge ind i (hvad de ikke altid er), heller ikke fordi de skulle fordre mindre af vor indlevelsessevne (de måtte nemlig snarest fordre mere), men just af de i selve sagen liggende grunde, som jeg allerede har angivet: fordi det handler om tekster og udtryksformer, som eksisterede i en organisk-funktionel sammenhæng med kunstgenstandene, ligesom med tonerne og bevægelserne og alt andet, der til sammen udgjorde det liturgiske *Gesamtkunstwerk*. For liturgien – ligesom allerede det klassiske drama – var et sådant *Gesamtkunstwerk*, længe før Wagner.

Når det nu skal handle om det "apokalyptiske" tema, må man spørge sig selv: Hvilket indhold, hvilken form og hvilken plads har det tema i den normale middelaldergudstjeneste? "Apokalyptik" siger jo – som selve ordet angiver – til den tid og de begivenheder eller den tilstand, hvor den sidste mening og det sidste mål skal "afsløres", hvor de skal berøves den forklædning, som den nuværende tingenes tilstand har skjult meningen og målet med. Hvor i liturgien handler det om målet eller om slutpunktet – dét, der i det klassiske sprog plejer at kaldes "dommedag" ved Menneskesønnens komme eller den "salige beskuelse", den "*visio beatifica*" af Gud og den himmelske verden, som i Den hellige Skrift loves til de troende hellige og udvalgte i herlighedens verden?

Vælger man at tale om dommedag, kan man forledes til at tro, at middelalderens mennesker – hvilket man plejer at påstå – levede i en stadig angst for dommens dag (hvilket de sikkert ikke gjorde normalt: Livet her på jorden med sygdom, afsavn og død var formentligt mere angstfyldt end adventstidens evangelietekster eller rekviemsmessens "*Dies irae*").² Dommen kan jo være såvel fældende som frikendende, og den kommer under alle omstændigheder til at adskille det onde fra det gode, det sande fra det falske, og således fjerne al uvished.

Vælger man på den anden side at tale om beskuelsen, går tankerne måske mere i retning af det kontemplative klosterliv. Begge måder at udtrykke sig på kan således lede bort fra det, som i vor sammenhæng er det mest grundlæggende, nemlig at både dommen og beskuelsen for middelalderens kristne tankegang ikke blot vedrørte engangsbegivenheder i fremtiden, men var noget stadigt nær-

² **Klik her** for at se denne gamle såkaldte sekvens i rekviemmessen. Red.

værende, en dom – fældende såvel som frikendende – der stadig fandt sted skønt usynligt for sanserne og erfaringen, og en beskuelse, der altid kunne skænkes som en gave og en mulighed for den, som var rede til det: i enhver gudstjeneste, i enhver bøn og i ethvert øjeblik med indre betragtning og hengivelse.

I gudstjenesten (ligesom i menneskets indre andagt) var nemlig, som middelalderen så på sagen, ikke blot det forbigangne stadig nærværende i det liturgisk-sakramentale nu ligesom i den indre betragtning. Nærværende dér var – paradoksalt nok, men ikke ubegribeligt – også hele tiden det kommende, det fremtidige. Dette er en anden måde kort at sammenfatte især to tanker på: det handler først og fremmest om den middelalderlige historieopfattelse, og det handler desuden også om middelalderens mysterielære. Begge ting hænger, som vi straks skal se, intimt sammen. Man kan – og må – i en diskursiv fremstilling skille dem ad, men man må også være klar over, at de – når man fejrer gudstjeneste, eller når man hengiver sig til meditatív betragtning, eller når man lader øvelserne tage konkret skikkelse i arbejdets og barmhjertighedens gerninger – egentlig ikke kan skilles ad, fordi de er to sider af samme sag.

Men først: middelalderens historieopfattelse (der også kan beskrives som en tidsopfattelse) adskiller sig radikalt fra den, som de fleste mennesker i dag, bevidst eller ubevidst må siges at holde sig til. I dag forestiller vel de allerfleste sig – selv om de ikke er filosoffer eller geofysikere – at tiden og dermed historien vil fortsætte i al uendelighed, bare ikke vi mennesker ved kernevåbenkrig eller andre selvskabte katastrofer ødelægger vores verden ved vores kluntethed. Den middelalderlige (og i det hele taget den klassiske kristne) opfattelse er som bekendt en helt anden: den forudsætter ikke bare, at verden og tiden har en begyndelse (skabelsen), men også en ende (Kristi genkomst til dom). Verden og universet er et værk af den evige, treenige Gud, der selv er uskabt, Han, som også i ethvert øjeblik opretholder og bevarer sin skabning. Da verden er et Guds værk – selv om den er skadet af den menneskelige trods – er den også et spejl, hvori man – om end utydeligt (som i et antikt spejl) – kan se Guds eget billede, der også – mere eller mindre skadet - findes som tanke, vilje og frihed i ethvert menneskes sjæl.

Fra tidens begyndelse til dens ende løber der altså en dramatisk linje, som man kan følge i Biblens bøger, lige fra 1. Mosebog (Genesis) til Johannes' Åbenbaring (Apokalypsen). Men også i de kirkelige trosbekendelser, især i dem, som vi kalder den apostolske og den nikænske. I middelalderen var den første af dem dåbens og den kateketiske undervisnings trosbekendelse, og den anden var messens. I såvel Biblen som i disse trosbekendelser handler det om en historie: om en skabelse med oprindelig skønhed og godhed, tragisk skadet ved faldet i ulydighed og ved uddrivelsen af uskyldens paradís og den umiddelbare omgang med Gud i paradiset, videre over alle fortællingerne om flugt, fangenskab, frelse og befrielse og alle profetierne om en kommende messiansk frelser (forløser) og frem til hans synlige komme til verden: hans overnaturlige fødsel af en jomfru, hans liv, død, opstandelse og tilbagekomst til den Fader, som havde sendt ham herved til jorden. Derefter begynder Kirkens tid, Kirken, som skulle repræsentere den himmelfarne Kristus, hvis levende legeme den siges at være; Kirken, som skulle leve i og gennem den Ånd, der havde skabt det legeme i Marias skød, hvor Ånden havde indgået ligesom en uopløselig ægteskabelig forening med den evige Gudssøn, og som ved sin frugtbare tilstedeværelse holder legemet i live. Og som forbereder dette legemes lemmer til det evige rige, som han har lovet at oprette til sidst, når de, der er døde i synden, er skilt fra dem, der lever i Ånden; her på jorden lever de derimod sammen, og ingen har fuldmagt til at fælde en endelig dom over, hvor engang hver og én hører hjemme.

Dette er den dramatiske historie om skabelse, fald, genoprettelse og fuldkommengørelse, som fylder dét, vi kalder tiden, og som udgør indholdet i det kristne historiesyn, sådan som klassisk og middelalderlig kristen tro opfatter sagen, og som stadig, men i varierende former kommer til udtryk i Kirkens gudstjeneste med de dertil hørende kunstarter.

Hos de gamle, latinskrivende teologer kan man møde en række forskellige formuleringer og begreber for at udtrykke denne histories vigtigste, afgørende momenter. Der er, siger de, tale om *creatio*, *recreatio*, *glorificatio* (skabelse, nyskabelse, forherligelse), eller man kan skelne mellem *opus creationis*, *opus restaurationis* og *opus consummationis* (skabelsens, genoprettelsens og fuldendelsens guddommelige værk). Prædikanterne og liturgikerne kan, når det gælder om at forklare, hvad begrebet "advent" rummer, tale om forskellige slags "komme": *adventus in carne* (hans komme i kødet, dvs. Guds søns inkarnation), *adventus in mente* (hans komme til sjælen, det indre menneske), *adventus in morte* (hans komme til det enkelte menneske i dets dødstime) og *adventus ad iudicium* (hans sidste komme til dommen). Dette historieførløb, med alle dets forskellige momenter og stadier, er, som enhver kunstner ved, dét, der har leveret det meste materiale til den kirkelige kunst i sten og træ, på hvælv og vægge, på liturgiske paramenter og liturgiske kar.

Men, hvis man studerer den kirkelige kunst lidt nærmere, kan man ikke undgå at lægge mærke til, at denne kunst ikke nøjes med at fremstille og fortælle om historiske begivenheder. (Jeg frygter, at det er sådan, som man almindeligvis – men i virkeligheden forkert – plejer at tolke det gamle udtryk om billederne som en *Biblia pauperum*, en bibel for de ulærde). Stadig mærker man jo, at fremstillingerne åbenbart også har, hvad vi kunne kalde symbolske dimensioner, dvs. har noget mere i sig – ud over alene at fortælle en historie. Kristi kors synes at være et levende træ med grene og frugter. Det nyfødte barn holder et bæger (en kalk) i sine hænder. Blodet fra den korsfæstedes sår opfanges i en kalk på alteret. Helgener fremstilles med sår, der ligner dem, der tilføjedes deres Herre etc. Allerede billedfremstillingerne viser således ikke bare hen til forskellige øjeblikke i det, som teologerne plejer at kalde frelseshistorien (der begyndte allerede ved tidens begyndelse), men viser også hen til det, man kunne kalde en mysterielære, der handler om disse hændelsers hemmelighedsfulde fortsættelse, eller, om man vil, deres transsubstantierede, åndeliggjorte fortsatte liv i troens og sakramenternes mysterier.

Det handler med andre ord ikke bare om dét, der er sket i det forbigangne efter en tidslinje (hvor betydningsfulde og i virkeligheden helt afgørende de i sig selv kan være), ikke bare om forbigangne hændelser, eller om, hvad der – ifølge de hellige skrifter – kommer til at ske i fremtiden, men om noget nærværende, om en tilstedeværelse. Og denne tilstedeværelse er fyldt med *al* tid. Det er, som om dét, der er sket eller skal ske i tiden, var noget tidløst eller altid gyldigt. Det er, som om hele historien lige fra begyndelsen og lige til slutningen, ja lige ind i evigheden, havde en slags stadig nærværelse i sin kraft og sin mening.

Det var det, jeg sigtede til, da jeg sagde, at kirkehistorien efter middelalderens tankegang også – og samtidigt – er en mysterieteologi. Men hele denne tankegang var efter sit indhold og med de sproglige begreber i alt væsentligt allerede dannet af de store kirkefædre i oldkirkens tid, dem som så ofte og velsagtens netop af denne grund findes afbildede i så mange hvælvinger og på så mange altertavler: Ambrosius, Hieronymus, Augustin og Gregor. Det er dem, der lærer os om de hellige og evige mysterier.

Vi vender os igen mere direkte til den liturgiske fejring. Hvis man studerer dens tekster, hymner og bønner nøje, mærker man altså straks, at det dér ikke bare er et spørgsmål om mindedage, hvor man på moderne måde tænker på eller erindrer sig noget, der er hændt i den forgangne tid (eller som man véd/tror vil hænde i fremtiden), men som i virkeligheden er fraværende, uden at der dermed er tale om en slags ophævelse af tiden: ydre begivenheder i en anden tid end det nærværende nu får et liturgisk-sakramentalt nærvær i forskellige tegn og ceremonier, men de gør også krav på at blive modtaget personligt og tage form af dem, der fejrer gudstjeneste (eller betragter dem i meditation). Noget, der er nærværende "uden for mig", kræver at blive nærværende "inde i mig"; i første række handler det om Kristi liv, forkyndt og fejret, men i anden række også om en personlig "Kristi efterfølgelse" eller måske bedre en efterligning af Kristus, en "imitatio Christi". Det handler – for at give et konkret eksempel – om Kristi legeme i Bethlehems krybbe, men også – og det må være menin-

gen, at det er det "*samme*" legeme – om Kristi legeme, som er nærværende og modtaget i eukaristien, for at alle troende mere og mere skal kunne blive ét eneste legeme med Kristus som hoved – som Det nye Testamente med sit kropssprog udtrykker sig. Der er tale om en gudstjeneste og om et liv på vej mod et mål, som af og til kaldes at skue Gud. Og i den gudstjeneste og i det liv synes hele den store historie at være ligesom samlet og sammenfattet. Hvad der udgør forskellen mellem det nu, det indeværende øjeblik, da man fejrer gudstjeneste, og den fremtid, der kaldes en beskuelse af Gud, synes bare (bare?) at være dét, at man her og nu må nøjes med et nærvær, der for sanserne kun er en antydning, et nærvær, som findes bag tegnene, et nærvær, som ikke kan ses og fornemmes med nogen af de legemlige sanser, men som alligevel allerede nu er virkeligt – men som engang skal blive åbenbart.

De liturgiske bønner, hymnerne og lovsangene, som jeg her har bygget på, er selv, har jeg påstået, den bedste læremester om, hvad der ifølge klassisk og middelalderlig opfattelse er gudstjenestens indhold, den gudstjeneste, som ikke bare ser bagud, men også fremad, den gudstjeneste, som samler hele historien og ligesom bærer dens mennesker frem mod et mål bag ved tiden, en gudstjeneste, der fejres uden for menneskene (ved døbefonten eller ved alteret eller i skriftestolen), men som alligevel vil krybe ind under huden og tage form dér (naturligvis for igen at blive synlig i forvandlet form: eksempelvis som barmhjertighedens gode gerninger).

Hele dette indhold findes naturligvis ikke i hver enkelt liturgisk tekst, bøn eller hymne, men jeg vover alligevel at sige, at vi, hvis vi undersøger sagen med en nogenlunde opøvet skarpsindighed, kan finde i det mindste antydninger og brudstykker af denne frelseshistoriske store sammenhæng, som jeg har talt om, sammen med noget af dens mysterieteologiske indhold i hver enkelt gudstjeneste, i hver messe. Jeg vil give nogle eksempler og derigennem også vise nogle typiske formelle, litterære træk i disse tekster.

Det første eksempel henter jeg fra liturgien til den fest, Corpus Christi, Kristi legemsfest, som indstiftedes i 1200-tallet. I en antifon til denne dags vesper sammenfatter dens forfatter – med største sikkerhed den store teolog Thomas af Aquin – den frelseshistoriske store sammenhæng, som i virkeligheden sammenfattes i enhver messe. Den fejrer jo, ifølge kristen tro, hans nærvær – han, der er Alfa og Omega, begyndelsen og enden – han, som i sig sammenfatter al tid, al historie og al virkelighed – jordisk og himmelsk. Dette er den latinske originaltekst og en dansk oversættelse:

<i>O sacrum convivium,</i>	O, hellige gæstebud,
<i>In quo Christus sumitur:</i>	hvor Kristus er føden!
<i>recolitur memoria passionis eius</i>	Her fejres mindet om hans lidelse,
<i>mens impletur gratia</i>	her fyldes sjælen med nåde,
<i>et futura gloria nobis pignus datur</i>	her bydes os en forsmag på den kommende herlighed.
<i>Alleluia!</i>	Halleluja!

Messen beskrives altså som et helligt gæstebud, hvor Kristus er føden. Men når man fejrer det, sættes man ind i en tidsramme, som ikke blot omfatter, hvad der sker her og nu ("sjælen fyldes med nåde"), for der er desuden tale om fejring af den Kristi lidelse, som – rent historisk og legemligt set – skete én gang for alle i det forbigangne, men som her og nu, hver gang messen fejres, gøres nærværende under de sakramentale tegns skikkelser: det er det bibelske og klassiske indhold af begrebet "*memoria*". Men det interessante er, at Thomas ikke blot sætter messen i forbindelse med "det forbigangne", til Kristi lidelse som fuldendelsen og brændpunktet i hans gerning, men også – i tydelig overensstemmelse med hele traditionen før ham – i forbindelse med den kommende fuldendelse: af den bydes der her en forsmag eller et pant, for sådan kan man også oversætte det latinske ord "*pignus*". Hvad der er forskellen mellem nutid og fremtid, er just dette, at der her er tale om et skjult, usynligt nærvær. Under de ydre sakramentale tegn gemmer der sig noget, som da – i besku-

elsen – vil blive åbenbaret. Dette sammenfatter Thomas i en strofe i en hymne til samme fest, hvor det med hans uovertrufne prægnans i udtryksmåde (og i en mere prosaisk oversættelse) hedder:

<i>Adoro te devote</i>	Andægtigt tilbeder jeg dig
<i>Latens Deitas</i>	skjulte Guddom,
<i>Quæ sub his figuris</i>	du, som under disse skikkelser (brød og vin)
<i>Vere latitas.....</i>	i sandhed skjuler dig.....

Disse to paradigmer (eksempler) – det frelseshistoriske i antifonen og ydre-indre-strukturen i hymnen – er tydeligt forenede i en hyldestbøn til den, der er nærværende i sakramentet. Bønnen er fra senmiddelalderen og skal på grund af sit omfang ikke citeres her i sit fulde omfang. Men kort sammenfattet: i den lovprises Kristi hellige legeme, som engang ofredes på korset for verdens genløsning. Han, som man nu kan se under brødets skikkelse, skal man, når han kommer på dommens dag sammen med alle de hellige, skue i hans åbenbarede guddomsskikkelse. Det frelseshistoriske perspektiv er således tydeligt forenet med det mystisk-teologiske.

Særlig givende kan det være med henblik på vore problemstillinger at studere de liturgiske kirkebønner (på svensk kaldes de "kollektbønner", på dansk "dagens bøn"); den tidligere nævnte bøn fra senmiddelalderen var af en anden, mere privat karakter. En meget stor del af de liturgiske kirkebønner er af høj alder, og i de fleste tilfælde er de – som liturgiske tekster plejer at være – anonyme, men i nogle tilfælde ved vi, at de er formulerede af den antikke kunstprosas mestre: af paver som Gelasius, Leo den Store eller Gregor den Store. De har i almindelighed ikke bare en fuldendt litterær, rytmisk udarbejdet form (såkaldt *cursus*), men også et prægnant udtrykt og vel gennemarbejdet teologisk tankeindhold. I deres struktur følger de i almindelighed et bestemt mønster, og ved en analyse er det let i mange af dem at udskille følgende elementer: 1) en tiltale, i almindelighed til Gud Fader, 2) en ihukommelse (anamnese) af en frelsesgerning i fortiden eller nærværende højtids indhold eller en derved åbenbaret frelsessandhed, 3) en på denne erindring bygget bøn om en særlig nådegave, eventuelt med en følgesætning (så at...), 4) en lovprisning (doxologi), i almindelighed rettet til Den Hellige Treenighed og 5) et afsluttende Amen. I adskillige af kirkebønnerne mangler dog 2), idet bønnen først og fremmest er en bøn om noget.

For at demonstrere denne opbygning vælger jeg nu en kirkebøn fra adventstiden, hentet fra *Breviarium Lincopense*, tidebogen for Linköping stift, trykt år 1494:

1) <i>Deus,</i>	Gud,
2) <i>qui nos redemptionis nostre annua expectatione letificas</i>	du, som hvert år glæder os ved at vække en længsel efter vor genløsning
3) <i>presta, quesumus, ut unigenitum tuum quem redemptorem nostrum leti suscepimus, venientem quoque iudicem securi videamus,</i>	giv os, beder vi, at vi, som med glæde har taget imod din Enbårne som vor forløser, også trygt må kunne skue Ham, når Han kommer som dommer,
4) <i>dominum nostrum, [qui tecum vivit etc.]</i>	vor Herre [som med dig lever etc.]
5) <i>Amen</i>	Amen.

I denne kirkebøn er altså det anamnetiske afsnit (2) en erindring om den nuværende kirkeårstids indhold og betydning: advent er den årlige og glædelige fejring af den genløsning, som engang blev bygget på den enbårne Søns komme til verden. Bønnen i tredje afsnit bygger på det, som er temaet for adventstidens fejring, den enbårne Søns første komme, men dette skal nå sin fuldendelse ved hans sidste komme: Må vi da – det er bønnen – trygt kunne mødes med ham, hvis første komme vi nu fejrer med glæde.

Et lignende tema findes i en kirkebøn til påsketiden, hvor en anden frelsesgerning, der har fundet sted, nemlig Kristi opstandelse, fremstilles som grunden til at håbe på en salig opstandelse også for dem, han løfter op til sin højre side:

- | | |
|---|---|
| 1) <i>Deus,</i> | Gud, |
| 2) <i>qui ad eternam vitam
in Christi resurrectione nos reparas:</i> | du, som ved Kristi opstandelse
genoprejser os til evigt liv |
| 3) <i>erige nos ad consistendum
in dextera tua
nostre salutis auctorem
ut, qui propter nos iudicandus advenit
pro nobis quoque
cum omnibus sanctis suis
iudicaturus adveniat,</i> | løft os op til at måtte sidde
med vor frelses ophav
ved din højre side,
så at han, som for vor skyld kom for at lade sig dømme,
også til vor frelse må komme
med alle sine hellige
for at dømme verden, |
| 4) <i>Christus Deus noster, [qui cum Patre]</i> | Kristus vor Gud, [Han, som med Faderen etc.] |
| 5) <i>Amen.</i> | Amen. |

At fejre gudstjeneste er altså selv som medvirkende at blive inddraget i en historie, nærmere bestemt i den vældige historie, af teologerne kaldet frelseshistorien, som med mange dramatiske faser strækker sig fra skabelsen og frem til tidens ende, til den evige beskuelse. De liturgiske bønner har altså en tilbøjelighed til – i det mindste antydningssvis – at favne hele den store historie, spændt ud mellem det forbigangne, nærværende og kommende. Men de gør det også tydeligt på en måde, vi ikke tidligere har mødt, at der er tale om en *guddommelig* historie, altså en historie, hvor Den treenige Gud og ikke bare mennesker handler; det er derfor, teologerne anvender netop begrebet frelseshistorie. I den udstrækning, kirkebønnerne indeholder det anamnetiske moment (ihukommelsen) – noget, som kirkebønnerne i en eller anden form ofte gør, særlig ved højtiderne – handler det dér om den guddommelige gerning, som er den centrale for hver kirkeårstid eller festdag. Kirkebønnerne understreger med andre ord dermed også indirekte, at den historie og de personer, som fremstilles i den kirkelige kunst, ikke slet og ret er en jordisk, en "verdslig" – og endnu mindre en rent profan – historie, men blot den synlige side af en guddommelig handling fra og med skabelsen. Men kirkebønnerne markerer desuden, at de guddommelige gerninger kræver et svar, et ja, fra menneskets side. Der er altså tale om en dialog-historie, en dialog mellem personer: mellem Den treenige Gud og mennesket. Gennem den afsluttende, sædvanligvis trinitariske doxologi betones det til sidst, at det historiske drama, som i kirkeårets løb med forskellig accent fejres i liturgien og dér gør de gudstjeneste-fejrende delagtige og medvirkende, er en forberedelse til den evige herlighed, som er større end alle jordiske forestillinger. Gudstjenesten her på jorden er, med andre ord, ifølge de klassiske kirkebønner, altid en gudstjeneste på vej mod den evige beskuelse af Gud.

Flere af de egenskaber, som vi har fundet i kirkebønnerne, fremtræder endnu tydeligere i de lovprisende bønner i messen, som kaldes præfationer, og som er indledningen til den del af gudstjenesten, der sædvanligvis kaldes "de troendes messe" (*missa fidelium*). Den er en sang (med baggrund i jødisk liturgi) af lovprisende karakter, indledt af de dialoger, som vi plejer at kalde "salutation" (Herren være med jer etc.) og *Sursum corda* (Opløft jeres hjerter).

Også de middelalderlige præfationer er i grunden sange om vejen til beskuelsen af Gud. For at demonstrere dette vælger jeg her en præfation til 2. pinsedag fra det såkaldte Skara-missale fra midten af 1100-tallet. Efter den indledende dialog hedder det:

- | | |
|---|--|
| <i>Vere dignum et iustum est
equum et salutare
nos tibi semper et ubique
domine sancte, pater omnipotens,</i> | Sandelig, det er værdigt og ret,
rigtigt og til vor frelse,
at vi altid og overalt takker dig,
hellige Herre, almægtige Fader |
|---|--|

*eterne Deus, per Christum,
qui promissum spiritum paraclitum
super discipulos misit
qui in principio nascentis ecclesie
cunctis gentibus imbuendis
et deitatis scientiam impenderet
et linguarum diuersitatem
in unius fidei confessione sociaret,
per quem tuam maiestatem
suplices exoramus,
ut cuius celebramus adventum
eius multimode gratie capiamus
Per quem etc.*

evige Gud, ved Kristus.
den lovede Ånd, Trøsteren,
Han sendte over disciplene
der i Kirkens fødselsstund
ved at forkynde for alle folkeslag
både gav dem kundskab om Gud
og forenede dem,
der talte forskellige sprog, i bekendelsen af en og samme tro.
Gennem Ham bønfalder vi
din majestæt,
om at vi på mangfoldig måde
må få del i Hans nådegaver hvis komme vi nu fejrer.
Ved Ham etc.

Ved en hurtig analyse af nogle for den romerske liturgi typiske kirkebønner og præfationer er vi blevet klar over, at dette grundtema, som nu skulle være os velbekendt, igen og igen møder os: det handler ofte om den store historie eller om et eller flere af dens grundelementer. Men de males ikke bare op som noget forbigangent (eller fremtidigt), heller ikke blot om noget ydre, som man kan betragte udefra – neutralt og uden at tage stilling. I bønnerne og hymnerne fremstilles de tværtimod udtrykkeligt som noget nærværende, der virker her og nu og udfordrer personligt, med andre ord: som mysterier på vejen mod et mål og en fuldendelse. I den sidst citerede præfation fandtes det "himmelske", eskatologiske moment ganske vist ikke udtrykkeligt, men det havde sin plads i den slutformel, som ikke citeres, men som handler om den lovsang i himlen, som den jordiske kirke forener sig med, idet den bryder ud i sit "Sanctus, sanctus, sanctus" (Hellig, hellig, hellig etc.)

Den eskatologiske slutning, der er så karakteristisk for den middelalderlige liturgis bønner og lovsange, fremtræder også ofte som slutakkorden i mange middelalderlige prædikener. De afsluttes nemlig ofte, måske endda som regel, med ord, der kombinerer bøn om noget med lovsang til Gud, og derved handler det netop om det himmelske mål. Når prædikanterne formulerer deres slutningsord, knytter de ofte slutningen til dét, der har været prædikenens grundtema. Et par eksempler fra en flittig prædikant blandt brødrene i Vadstena kloster, *Acho Johannis* (Åke Jönsson), som i ti år omkring 1400-tallets midte var biskop i Västerås: en prædiken over bibelordene om de mange boliger i Faderens hus afslutter han således: "Hvor liflige er ikke dine boliger, dvs. de himmelske boliger, hvorom det hedder hos Johannes: "I min Faders hus er der mange boliger." Måtte den almægtige Gud, Fader, Søn og Helligånd, lede os dertil. Amen." En anden prædiken over temaet om de gode gerningers nødvendighed afslutter Acho således: "Derfor, de, som her gennem deres dyder og gode gerninger er forenede med deres hoved, Kristus, de skal også i den kommende tidsalder, i himlenes herlighed, være forenede med Ham. Må den almægtige Gud give sin nåde dertil. Amen."

Sådanne afslutninger bør vi ikke affærdige som rutinemæssigt udnyttede skabeloner. Vi har jo i det foregående set, hvor eskatologisk bestemt – mod evigheden, dommen og den himmelske beskuelse – den middelalderlige tanke er. Den præger de liturgiske bønner og hymner, men i påfaldende grad også de prædikener, som ville udlægge evangelieteksternes indhold. Som vi har set, handler det i tekstmaterialet ikke om nogle skrækskildringer af apokalyptiske katastrofer, men om den Guds historie med verden og menneskene, som for de troende har den salige beskuelse som den lovede gave. Og eskatologisk i den her givne mening er den katolske, middelalderlige gudstjeneste, i særdeleshed messen, ikke blot på visse dage i årets løb, men altid. Helt uafhængigt af, om messen fejres ved jul, påske eller pinse eller på nogen anden kirkeårstid, er den i grunden ment som en station på vejen. Messens sakramentale gave kaldes derfor gerne med middelalderens sprogbrug netop for "viaticum", rejsekost, eller, som det hedder i en hymne, "esca viatorum", rejsekost for dem, der vandrer fremad mod den himmelske beskuelse.

Den tankesammenhæng, som her er fremstillet kort og summarisk, først og fremmest ud fra de liturgiske tekster, bliver – hvad enhver besøgende i middelalderlige kirkebygninger let kan overbevise sig om – ofte mindst lige så tydelig i de kunstværker, som man møder dér. Det kan handle om en i apsis tronende *Pantokrator* (verdenshersker), omgivet af de himmelske herskare, eller i en Albertus Pictor-kirke om Maria, der troner i himlen ved Guds side.³ Dér er hun placeret, ikke bare som den udvalgte, der er Herrens moder, og som derfor har fået et særligt privilegium, men hun er også malet dér som repræsentant for hele den troende slægt, hvis livsmål det er at nå til samme himmelske salighed som hun. Allerede døren ind til kirken kan i sit smedjernsgitter antyde, at her begynder vejen frem mod det genåbnede paradys. Når den vej går frem gennem kirkerummet, passerer den koråbningen, hvor den i døden triumferende Kristus hænger, Han, som liturgien i Hebræerbrevets ånd betragter som den virkelige banebryder, uden hvem der ikke for de faldne ville findes nogen hjemvenden til paradiset. At messen, som Johannes Åbenbaring antyder, byder på frugterne af Livets Træ, kan man ofte allerede se ved krucifiksets udformning. At mange også allerede har fået dem at smage, viser alle helgener, som middelalderens kristne ikke blot betragtede som døde forbilleder, men som levende venner, hjælpere og forbilleder. Den himmelske kirke består af disse helgener, som allerede er nået frem, og den jordiske kirke af dem, der endnu befinder sig på vej. Men ingen, som kender de middelalderlige bønner og betragter middelalderens billeder, kan tvivle på, at man var overbevist om, at begge de to kirker hørte sammen i et solidarisk fællesskab af nuværende og tidligere pilgrimme.

Klik her for at udskrive artiklen (printerens skal være tændt)

Klik her for at sende artiklen til en ven eller bekendt (Outlook skal være startet)

Klik her for at komme til forsiden af catholica.dk

³ Albertus Pictor, også kaldet Albrekt Maler, (o. 1440 – 1509) har dekoreret hvælvinger og vægge i omkring 30 kirker ved Mälaren. **Klik her** for at se mere om Albertus Pictor. Red.