

Ibruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors som en sakraliseringspraktik



INLEDNING

År 2016 återtog den finländska, inomkyrkliga väckelseorganisationen Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys (Sley) den så kallade Lutherkyrkan i Helsingfors i kyrkligt bruk.¹ Det var på pingstdagen den 15 maj som kyrkan välsignades till gudstjänstbruk i samband med en mässa med efterföljande invigningsfest. På sätt och vis hade festligheterna inletts en vecka tidigare i och med den procession som ordnades från Åbo till Helsingfors, i vilken kyrkans ursprungliga altarkors bars tillbaka till kyrkan. Samtidigt är det inte fel att påstå att händelsekedjan, som utmynnade i festligheterna 2016, hade påbörjats redan några år dessförinnan, när berättelsen om kyrkan började kanaliseras ut i så gott som samtliga nationella dagstidningar.

Kyrkobyggnaden i fråga har ett minst sagt brokigt förflutet. I slutet av 1800-talet uppfördes den av den då ännu odelade Evangeliföreningen som ett bönehus, vilket på 1930-talet byggdes om och invigdes till kyrka. Under Vinterkriget

skadades byggnaden av en bomb, som omöjliggjorde gudstjänstfirande under ett års tid. På 1980-talet ockuperades kyrkan av husockupanter, varefter den mot slutet av årtiondet såldes till ett försäkringsbolag. Därefter kom den att i cirka 20 år fungera både som restaurang och nattklubb innan den åter blev kyrka.² I föreliggande artikel är det återgången till kyrka som står i förgrunden, närmare bestämt det som tilldrog sig på pingstdagen 2016.

I en tidigare artikel har jag i allmänna ordalag argumenterat för att ibruktagandet av Lutherkyrkan kan beskrivas som en sakralise-

1 Sley är en väckelserörelse med rötter i 1840-talets evangeliska väckelse i Finland. Lutherkyrkan på Fredriksgränd 42 var ursprungligen ett av föreningens bönehus, byggt 1894. Redan 1878 fanns på Malmgatan 12, bredvid den nuvarande kyrkan, ett bönehus. 1931 invigdes det senare bönehuset till kyrka. Den återinvigdes 1940 efter att de skador den tillfogats under Vinterkriget hade reparerats.

2 Se t.ex. Kymäläinen 2016, 124–133.

ring av densamma, där de ovannämnda momenten – välsignelsen av kyrkan, processionen med altarkorset samt det narrativ som skapades kring kyrkan – vart och ett utgjorde en så kallad sakraliseringspraktik.³ Vad jag avser med detta, samt hur sakraliseringen tog sig uttryck rent konkret skall jag återkomma till. Här kan kort konstateras att bland sakraliseringspraktiker är det historiskt sett kyrkoinvigningen som är den vanligaste.⁴

När Lutherkyrkan återtog i bruk år 2016 ägde visserligen ingen formell invigning rum, om man med formell avser den ritual som i *Kyrkohandbok för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland* heter ”invigning av kyrka”.⁵ Istället ordnades vad man kallade för välsignelse till kyrkobruk, som dock till valda delar följde det officiella invigningsformuläret från *Kyrkohandboken*. Välsignelseakten efterföljdes därefter av en högmässa och en fest.

I föreliggande artikel analyserar jag i detalj dessa händelser och argumenterar för att de utgjorde en rituell sakraliseringspraktik som jämte processionen och kyrkans narrativ bidrog till att sakralisera Lutherkyrkan.⁶ Det jag särskilt kommer att fästa uppmärksamhet vid är vilken roll välsignelseakten spelade i sammanhanget, vilken syn på kyrkobyggnaden och dess helighet som framträdde, samt hur man vid ibruktagandet åskådliggjorde eller iscensatte kyrkans helighet. Dessa är de forskningsfrågor som driver undersökningen. I ett vidare perspektiv kastar undersökningen ett visst ljus över hur en specifikt luthersk syn på kyrkobyggnaden ser ut. Före själva analysen redogör jag för den begreppsapparat med vilken jag närmar mig Lutherkyrkan.

ÄR KYRKAN HELIG? KYRKORUMMET I LUTHERSK TRADITION

I sin redogörelse för begreppet ”helighet” konstaterar Arie L. Molendijk att trots avsaknaden

av konsensus gällande definitionen av helighet, råder det en större enighet kring att det heliga måste avskiljas för att anses heligt, samt att denna avskiljning ofta åstadkoms genom någon form av ritual.⁷ Detta står i linje med en allmän uppfattning om att det heliga är avskilt från något och/eller för något – vilket åtminstone inom kristendomen bottenar i antagandet att roten till ordet *qadōsh* och *qodash* betyder ”hugga av, hugga bort”. Molendijk är därför inte ensam om slutsatsen. David Chidester och Edward Linenthal hävdar i sin inflytelserika bok *American Sacred Space* att just ”ritualen utgör ett av sakraliseringens definierande särdrag”.⁸ De bygger sin argumentation på en annan namnkunnig forskare, Jonathan Z. Smith, som i sin tur åberopar etymologin bakom begreppet ”sakralitet” för att understryka ritualens viktiga funktion vid sakralisering:

– – långt före ”det sakrala” började framträda som ett substantiv – – användes det främst som ett verb, framför allt i syfte att göra en person till kung eller biskop – – eller som ett adjektiv för att beteckna resultatet av en sakralisering. Ritualen är inte ett uttryck för eller ett svar på ”det heliga”; snarast är det ritualen som åstadkommer att något blir heligt.⁹

Poängen är att ritualen ofta är en förutsättning för att det sakrala skall uppstå. Det är ritualen som åstadkommer det heliga, varför jag menar att man kan tala om en ”rituell sakraliseringspraktik”.¹⁰ I ett lutherskt sammanhang kan dylikt tal om sakralisering kanske uppfattas som provocerande, särskilt om man därmed förstår att ”helga” eller ”göra någonting heligt” i bemärkelsen att objektet för helgandet förlänas något slags kraft. Gjorde inte reformationen upp med platsers och föremåls förmenta helighet, precis som den överlagrensade bort magiska och vidskepliga inslag från religionen?¹¹ Och i den mån mirakel och

underverk fortlevde, var man noga med att tillskriva dem Gud och inga mellanhänder, vare sig mänskliga eller materiella.¹²

Följaktligen har kyrkoinvigningen som ritual på lutherskt håll i regel syftat till att ”avskilja för gudstjänstbruk” snarare än att ”helga”.¹³ I den mån man har talat om sakralitet, har man ansett att denna inte uppstår rumsligt utan tidsligt – under tiden för och inte vid platsen för församlingens gudstjänst.¹⁴ Det är med andra ord bruket som helgar kyrkan, varför kyrkorummet tillfälligt kan anses heligt när gudstjänst firas där.¹⁵ Den antydda skillnaden hänger samman med att den i historien stundom förekommande dualistiska distinktionen mellan det sakrala och det profana i och med reformationen anses vara upphävd, varför följaktligen kyrkobyggnaden inte tillskrivs någon helighet i sig själv.¹⁶ Kyrkorummet uppfattas inte längre som ett *domus Dei* utan ses som den plats där församlingen samlas för att åhöra

su och *Helsingin Lutherkirkon avajaisjuhla*.

3 Dahlbacka 2020.

4 Delbeke 2012, 217.

5 Den tryckta bokens titel är *Kyrkohandbok III för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland: Kyrkliga förrättningar*. Boken består av tre delar. Formulär för vigningar, installationer och välsignelseakter återfinns som del 2 i *Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3*. Den godkändes av kyrkomötet år 2003. På titelbladet i den tryckta boken står det felaktigt 2004, det år då boken trycktes. Även sidnumreringen i pdf-filen, som finns tillgänglig på nätet, avviker från den tryckta boken från och med formuläret Konfirmeringsmessa A. I föreliggande artikel följs pdf-filens numrering.

6 Jag deltog själv i ibruktagningsgudstjänsten och festen. Ljudinspelningar finns hos författaren. Filminspelningar från ibruktagandet finns på Youtube. Se *Helsingin Lutherkirkon avajaismes-*

7 Molendijk 2010, 89, 82.

8 Chidester & Linenthal 1995, 10.

9 Smith 1987, 105. Knott (2005, 43) har en liknande formulering: ”Den heliga platsen ger inte upphov till ritualer; ritualen – som ett sakralitetsskapande beteende – åstadkommer den ’heliga’ platsen. I denna bemärkelse både *äger* och *skapar* ritualen rum [plats].”

10 Dahlbacka 2020.

11 Samma retoriska fråga ställer Coster & Spicer (2005, 5) då de syftar på den spridda uppfattningen om reformationens verkan som cementerades inte minst i och med Max Webers (1985) tal om världens avförtrollning. Precis såsom tesen om moderniseringens oundvikliga resulterande i ökad sekularisering numera ifrågasätts – nyligen bl.a. av den tyske sociologen Hans Joas (2017) – ifrågasätts också tesen om att reformationen gjorde rent hus med den katolska kyrkans seder och bruk gällande det sakrala – åtminstone på gräsrotsnivå, se t.ex. Scribner 1993.

12 McGuire 2008, 38.

13 Unger 2008, 356. Även i Evangelisk-lutherska kyrkans formulär används termen ”helga”. Som Martola (1990, 20–21) noterar, förekommer också motstånd mot termen ”avskilja” då det inte klart uttrycks vad det innebär att byggnaden avskiljs, vad den avskiljs ifrån och varför den avskiljs. En del menar att ”bestämma” eller ”reservera för gudstjänstbruk” teologiskt är bättre.

14 Isaiasz 2012, 23. Isaiasz hänvisar till Dürr 2006, 110.

15 Martola 1989, 30–31.

16 Svårigheten i att slå fast en entydig luthersk syn på kyrkobyggnaden gör att vissa forskare konstaterar att vi bör ompröva den ofta svartvita uppfattningen enligt vilken reformationen avskaffade och motreformationen bevarade heliga platser. En antydning om hur mångbottnad frågan är, är att det lutherska synsättet ibland tillskrivs attributet ”preserving power”, när man jämför den lutherska kyrkans avslappnade förhållande till kyrkobyggnaden med den reformerta kristenhetens anspända dito. Med detta vill man peka på hur den lutherska kyrkan, tack vare sin medgörlighet eller likgiltighet, i själva verket bidrog till att bevara sådant som andra protestantiska riktningar gjorde sig av med. Se Coster & Spicer 2005, 7; Heal 2005, 41.

ordets predikan och ta del av sakramenten. Den är *domus ecclesiae*.¹⁷

Vid en första anblick, och rent dogmatiskt, kunde man således slå fast att kyrkobyggnaden till sin konstitution inte enligt luthersk teologi skiljer sig från andra byggnader, platser eller rum,¹⁸ och att därför kyrkoinvigningen (eller välsignelsen) – med avseende på kyrkorummets helighet – kan avfärdas som ointressant. Detta skulle problematisera påståendet om att ritualen är en förutsättning för sakralisering. I verkligheten låter sig frågan om kyrkorummets helighet inom lutherdomen inte avgöras så enkelt, utan en tydlig diskrepans verkar föreligga mellan dogmatik, praxis och folklig förståelse.

Utifrån ett dogmatiskt perspektiv kan man konstatera att de tidiga reformatorerna visserligen avskaffade just invigningen av kyrkor som den första av ”de narraktiga och barnsliga föreskrifter” som påven förvarar i sin ”taskspelarsäck”.¹⁹ Luther själv – liksom de nordiska reformatorerna – tog avstånd från den katolska kyrkoinvigningen, den så kallade konsekrationen, och utgick överlag från att mycket av kyrkans materiella interiör med tiden skulle avskaffas eller ändras.²⁰ Att altaren, ljusstakar, krucifix, bilder och en del övriga kyrkoinventarier fick stå kvar berodde dels på att de betecknades som *adiafora*. Dels var Luther, av hänsyn till ”de svaga i tron”, tveksam till att driva igenom omfattande liturgiska förändringar på kort tid.²¹

Enligt Andrew Spicer var det dock delvis det faktum att man stämplade dessa saker som *adiafora*, samt Luthers ovilja att i detalj fastslå hur de kyrkliga ceremonierna skulle utformas, som ledde till att synen på kyrkobyggnaden och kyrkoinvigningen i praktiken fick en så skiftande uttolkning som den fick.²² Att Luther själv medverkade vid invigningen av slottskyrkan i Torgau (om än inte enligt det katolska formuläret) öppnade sannolikt upp för ytterligare tolk-

ningsmöjligheter.²³ Följaktligen dröjde det inte längre än till andra hälften av 1500-talet innan flertalet konsekurationsritual hade utformats även på lutherskt håll.²⁴ Det har argumenterats för att dessa inte bör ses som en direkt kvarleva från den katolska tiden utan som något sprunget ur den lutherska traditionen.²⁵ Likväl kom ritualerna med tiden att fjärma sig från de tidiga reformatorernas kyrkosyn.²⁶ Och trots att man i teorin tog avstånd från den katolska konsekrationen och från merparten av dess konstituerande element (exorcism, vigvatten, olja, rökelse),²⁷ så var de lutherska kyrkoinvigningarna till viss del präglade av andra av dess element. Jan Arvid Hellström menar exempelvis att vissa inslag med tiden återupptogs i invigningsritualen, även om en fullständig återgång till det medeltida formuläret inte kom i fråga.²⁸

Om så den kyrkliga praktiken ofta avvikit från den teologiska teorin, gäller det samma om den folkliga föreställningen. Exempelvis åskådliggör Riitta Laitinens artikel om den folkliga förståelsen av nattvarden på 1600-talet hur upplevelsen av kyrkorummets helighet kvarstod i de breda befolkningslagren även om den dogmatiska förståelsen omförhandlades. Hon påtalar att koret uppfattades som en heligare plats än resten av kyrkan, eftersom straffsatsen för begångna brott blev större ju närmare altaret brottet hade begåtts.²⁹ Kaarina Koski i sin tur hänvisar till dokumentation över folkliga seder förknippade med kyrkobyggnaden som levtt vidare in på 1900-talet och som vittnar om en vördnad för kyrkans helighet. Som exempel nämner hon knäböjande och bön varje gång man träder in i kyrkan.³⁰

Det är i och för sig inte nödvändigt att söka sig så långt bak i tiden för att finna en hos folket rotad föreställning om kyrkans helighet. I sin undersökning om kyrkobyggnadens roll i det svenska samhället från år 1995 konstaterade

Anders Bäckström och Jonas Bromander att deras enkätsvar vittnade om

en transcendent yta representerad både genom det heligas närvaro i byggnaden och genom de döda på kyrkogården.³¹ Peter Ebenbauers begrepp för detta är beskrivande då han talar om ”sakramentalt sediment” – ett slags religiös laddning som dröjer kvar i själva byggnaden.³²

NÄRVARON AV DET FRÅNVARANDE SOM UTTRYCK FÖR PLATSENS SAKRALITET

Hur skall vi i ett lutherskt sammanhang förstå uttryck som ”sakramentalt sediment” eller ”transcendent yta”, vilka vittnar om den diskrepans mellan dogmatik, praktik och folklig föreställning i fråga om synen på kyrkobyggnaden som av allt att döma existerar och som jag pekat på i det föregående? Frågan bör besvaras innan vi närmar oss Lutherkyrkans ibruktagande. En mer sentida term, som illustrerar samma diskrepans men till viss del också öppnar upp den, är ”levd religion”. Termen används av Meredith

17 Martola 1989, 69–73; Jäggi 2007, 76. Enligt Martola (1989, 3–8) är definitionen av sakralitet problematisk inom lutherdomen. I den katolska kyrkan anses Kristus vara konkret närvarande i kyrkobyggnaden i den invigda hostian samt i de relikier som ofta finns placerade i kyrkan. Det gör att kyrkan blir ett ”heligt skrin’ omkring gudomen, den får m.a.o. sakral karaktär”. Avsaknaden av läran om mässoffret i den protestantiska kyrkan omöjliggör en dylik sakralitetsförståelse, varför man ofta menar att kyrkan är helig när gudstjänst firas i den. Också då är det snarast församlingen, inte byggnaden, som uppfattas som helig. Wennås 2008, 385–386 nämner flera studier som landar i liknande slutsatser som Martolas, t.ex. Segerbank 1996, 33–42 och Unger et al. 2002, 15–53.

18 Isaiasz 2012, 21; Post 2010, 33.
19 Schmalkaldiska artiklarna 2010, ”Om Människostadgar”.
20 Spicer 2020, 258–259, 270–271.
21 Spicer 2020, 262.
22 Spicer 2020, 270–272.
23 Isaiasz 2012, 22.
24 Spicer 2012, 14; Andrén 1985, 52–56. En liknande utveckling kan påvisas i det svenska riket. Även om de nordiska reformatörerna hade en liknande inställning till kyrkorummets som Luther (Martola 1989, 37–44) fanns redan 1609 ett kyrkolagsförslag, enligt vilket en bön gärna kunde läsas av en biskop efter att en kyrka hade byggts (Laitinen 2004, 143). Med tiden – paradoxalt nog under ortodoxins tid – kom invigning av kyrkor att bli påbjudet, något som främjade uppfattningen om kyrkorummets sakrala karaktär. Man tog bl.a. åter i bruk invigningsakten, man betraktade kyrkan som oren efter att slagsmål ägt rum i den, man talade oftare och i enlighet med ett gammalt testamentligt språkbruk om kyrkan som ett tempel och inte ett hus och man såg invigningen som ett verk av människan och inte av Gud (Martola 1989, 45–55).
25 Scribner 2001, 286.
26 T.ex. Isaiasz (2012, 25–28, 32) skriver: ”I ett klart avståndstagande från Luthers likgiltiga inställning utvecklades med tiden en specifikt Luthersk semantik kring det heliga, vilken innebär att det blev möjligt att identifiera en sakralisering av kyrkobyggnaden.”
27 Isaiasz 2012, 33.
28 Hellström 1987, 145, 147.
29 Laitinen 2004, 142–143. Andrén (1985, 29) skriver att heligheten intensifieras i styrka ”i ett antal skikt som koncentriska cirklar” från kyrkogården som markerar gränsen mot den profana marken och in mot altarets *sepulchrum* eller *confessio* där relikerna placerades under den katolska tiden. Intressant är Meredith McGuires (2008, 29) påpekande att helighetens intensitet inte bara berodde på rummet utan också på tiden. Så ansågs t.ex. prästens upphöjande av det konsekrerade brödet och vinet som en mer helig stund än det övriga nattvardsfirandet.
30 Koski 2018, 59.
31 Bäckstöm & Bromander 1995, 98. Citeras i Wennås 2008, 382.
32 Termen hämtad från Kroesen (2010, 192) som hänvisar till Sussmann 2004, 128.

McGuire för att beteckna hur religion eller tros-
utövning på individ- eller lokal nivå sällan ryms
inom ramen för de institutionaliserade reli-
gionernas officiellt sanktionerade dogmer eller
trossystem.³³ En konsekvens av McGuires tes
som jag menar att bör beaktas när levd religion
undersöks, är det problematiska i att närma sig
ett undersökningsobjekt med en alltför rigid el-
ler statisk begreppsapparat. Man löper då risk
för att dels göra anakronistiska felbedömningar,
dels förbise sådant som faller utanför den snäva
begreppsapparats radar.³⁴ Letar man exem-
pelvis i ett samtida lutherskt sammanhang efter
tecken på sakralitet utifrån en senmedeltida,
katolsk förståelse av det sakrala, är risken stor
att man inte finner några. Men också; utgår
man från en statisk förståelse av det sakrala ex-
empelvis à la de första reformatörerna, noterar
man inte nödvändigtvis sådana nyanser som
inte ryms inom ramen för en sådan förståelse.

När det gäller Lutherkyrkan menar jag följ-
aktligen att vi har mycket att vinna på att inte
enbart se på det officiella formuläret för kyr-
koinvigning utan även ta i beaktande det som
äger rum runt omkring det. När det handlar om
analysen av Lutherkyrkans ibruktagande be-
gränsar jag mig således inte till den inledande
välsignelsen i den mån den följer invignings-
formuläret, utan väger även in den efterföljande
mässan och festen. På så sätt blir det möjligt att
identifiera den syn på kyrkobyggnaden som
träder fram i praktiken, inte bara på pappret.

Jag menar också att vi gör bäst i att närma
oss Lutherkyrkan med en förståelse av det sak-
rala som inte på förhand utesluter Lutherkyr-
kan på basis av det i sten huggna antagandet att
kyrkobyggnader i protestantiska sammanhang
inte kan betraktas som sakrala.³⁵ Det betyder
att vi tar talet om ett "sakramentalt sediment"
och en "transcendent yta" på allvar, även om det
skulle visa sig främst vara ett uttryck för levd
och inte officiell religion. Jag menar att detta

är möjligt, oberoende av om man bekänner sig
till den falang av vetenskapssamfundet som ser
platsens helighet som en inneboende kvalitet
(som härleds till det numinösa) eller till den
som menar att platsens helighet uppstått till
följd av mänsklig aktivitet.³⁶ Även om det senare
och numera vedertagna perspektivet delvis har
uppstått som en kritik mot föreställningen om
att den sakrala platsen anses besitta en särskild
kraft eller kvalitet som skiljer den från andra
platser, kan man hävda att även det perspektivet
implicit räknar med en motsvarande kraft eller
kvalitet.

Så gör exempelvis Arie L. Molendijk som
menar att kopplingen till det numinösa eller
övernaturliga i det senare perspektivet ersätts
av eller finner en motsvarighet i samhällliga
eller kollektiva ideal som tillskrivs platsen när
den sakraliseras. Det hade varit behändigt att
avfärda dessa ideal som språkliga konstruk-
tioner, särskilt som de inte kan iakttas sinnligt,
men Molendijk hävdar att sakraliseringen kan
förstås som en "performativ talakt" – alltså att
den sakrala platsen blir "verklig" till följd av att
den uttalas eller deklarerar.³⁷ I liknande banor
beskriver Jeanne Halgren Kilde hur man kan
förstå att sakrala platser skiljer sig från sekulära
dito. Även hon talar dels om en övernaturlig
kraft och dels om en kollektiv eller social kraft,
men tillägger att platsens sakralitet för det tred-
je också kan förstås utifrån den betydelse och
inverkan som platsen erbjuder den enskilda
individens på ett personligt plan.³⁸

En dylik förståelse av det sakrala gör det
möjligt att förstå talet om ett kvardröjande
sakramentalt sediment som utövar inflytande
över dem som kommer i kontakt med det,
eftersom den erkänner att detta inflytande
visserligen kan härledas till upplevelsen av
det numinösa men lika väl till det sociala eller
personliga. Skillnaden kan åskådliggöras med
hjälp av Hans Ulrich Gumbrechts distinktion

mellan begreppen ”representation” respektive ”re-representation”. Båda begreppen handlar om att framställa eller presentera en närvaro av något frånvarande. Representation avser det i det västerländska samhället förhärskande synsättet enligt vilket något frånvarande görs närvarande med hjälp av en beteckning eller en symbol. Re-representation (med bindestreck) handlar om att faktiskt göra det frånvarande närvarande, inte bara symbolisera det.³⁹

Förståelsen av det sakrala som antingen representation eller re-representation gör det i sin tur möjligt att analysera hur kyrkoinvigningen i allmänhet och ibruktagandet av Lutherkyrkan i synnerhet fungerar som en sakraliseringspraktik som bidrar till att synliggöra närvaron av det transcendenta eller frånvarande. Då kan ibruktagandet ses som en verksamhet – en praktik – som syftar till att knyta föreställningar om helighet – i bemärkelsen Guds närvaro – till byggnaden.⁴⁰ Ibruktagandet ses då som ett sätt genom vilket platsens helighet eller gudsnärvaro antyds eller iscensätts, oberoende av om heligheten anses vara en egenskap hos platsen eller om den anses beskriva platsen som avskild för gudstjänstbruk.

För att operationalisera analysen av Lutherkyrkan tar jag hjälp av Karl-Siegbert Rehbergs typologi över medel som används för att åstadkomma det han kallar för ”det frånvarandes, det osynligas och det transcendentas närvaro”. Rehberg räknar upp fyra symboler eller bilder som han menar att inte enbart betecknar det frånvarande utan rentav förkroppsligar det och som därför är viktiga vid politiska ritualer när olika institutioner skall legitimera eller stabilisera sig.⁴¹ De är 1) kroppsliga symboler, 2) rumsliga och materiella symboler, 3) tidssymboler och 4) textsymboler. Även om ibruktagandet av Lutherkyrkan inte var en politisk ritual, menar jag att samtliga av Rehbergs symboler kunde identifieras och att de fyllde

funktionen av att påvisa en närvaro av Gud och det heliga i kyrkobyggnaden.

LUTHERKYRKAN SOM FÖRSAMLINGENS VILOPLATS OCH GUDS HUS

När Lutherkyrkan togs i bruk i maj 2016 poängterade man från Sley:s sida att den inte invigdes, utan att invigningen hade skett år 1931 då det tidigare bönehuset invigdes till kyrka.⁴² Istället

33 McGuire 2008, 12.

34 McGuire 2008, 12–24, 28.

35 Halgren Kilde 2008, 6.

36 Chidester & Linenthal 1995, 5–7; Kong & Woods 2016, 2–9.

37 Molendijk 2010, 85.

38 Halgren Kilde 2008, 9.

39 Schaper 2019, 18–19. Schaper hänvisar till Gumbrecht 2001, 70. Det senare begreppet (re-representation) kan sägas beskriva den katolska synen på Kristi närvaro i kyrkan, enligt vilken Kristus anses vara konkret närvarande i kyrkan i den invigda hostian samt i de relikier som ofta finns placerade i kyrkorna, se Martola 1989, 3–8.

40 Jfr. t.ex. Kong & Woods 2016, 4; Ivakhiv 2006, 172; Knott 2005, 98–99, 221; Heynickx 2012, 69.

41 Rehberg 2004, 28.

42 Intervju med Reijo Arkkila, verksamhetsledare för Sley när Lutherkyrkan såldes; Intervju med Silja-Kaisa Pöyliö, Sley:s marknadsföringsansvariga. Noteras kan att kyrkan de facto återinvigdes (inte välsignades) 1940 efter att den hade träffats av flygbomben. Signaturen E. J. H. (rimligen Eeli Johannes Hakala, redaktör för *Sanansaattaja*) konstaterar i *Sanansaattaja* (15.11.1940) att det rörde sig om en återinvigning (”uusintavihkimys”) som genomfördes ”enligt handbokens formulär” (”Käsikirjan mukainen vihkimys”). Också inbjudningskortet beskriver det som en återinvigning (uusintavihkimistilaisuus). Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen arkisto I, Lehtileikkeet 1928–1949.

talade man om ”välsignelse till bruk”,⁴³ något som kanske kunde tolkas som att man ville poängtera en luthersk tillhörighet, eller antyda en kontinuitet i byggnadens kyrkovarande. Till valda delar följde välsignelseakten ändå invigningsformuläret från *Kyrkohandboken*. Det framgick av officiantens inledningsord, då han – anspelande på formuläret – konstaterade: ”Om sådana tillfällen, som vi nu befinner oss i, säger vår kyrkohandbok att kyrkan är Guds rikes tecken och gudsfolkets viloplats.”⁴⁴

Till de mest uppenbara och avgörande skillnaderna i förhållande till invigningsformuläret hörde det faktum att det inte var en biskop som förrättade välsignelsen, utan Sley:s dåvarande verksamhetsledare – prästen Lasse Nikkarikoski – liksom att inga liturgiska föremål vare sig bars in eller välsignades under akten.⁴⁵ Istället för de bibelläsningar som vanligtvis ackompanjerar välsignelsen av dessa föremål, läste assistenterna andra bibelställen. Det rörde sig ändå om bibelställen som finns föreslagna att ingå i högmässan just vid invigning av kyrka. Jag skall återkomma till dessa.

Gällande likheterna mellan välsignelseakten och formuläret, kan framför allt den så kallade välsignelsebönen, som utgör det sista momentet av invigningsakten, noteras. Bönen var tydligt inspirerad av formuläret. Ännu i formuläret av år 1984 utgjordes nämnda bön av en så kallad invigningsformel, ett inslag som sedermera medvetet tonats ner och omvandlats till en bön. Enligt Johan Unger är invigningsformler ovanliga i lutherska kyrkor, något som, enligt honom, bidrog till att det dåtida finländska formuläret stack ut i jämförelse med övriga nordiska formulär.⁴⁶ Samtidigt kan konstateras att även välsignelsebönen i det senaste formuläret till sin utformning alltfört påminner om en formel:

Må Gud, den treenige, Fadern och Sonen och den heliga Anden, välsigna denna kyrka och alla som

samlas här. Må denna kyrka helgas till att vara ett Guds hus och ett hem för församlingen.⁴⁷

Vid välsignelsen av Lutherkyrkan upprepades i välsignelsebönen visserligen den redan antydda åtskillnaden, nämligen att kyrkan ansågs invigd och nu enbart välsignades. Det skedde genom att officianten inledde välsignelsebönen med att markera att en redan invigd kyrka välsignas: ”Vi välsignar nu denna kyrka på nytt till det bruk som den ursprungligen invigdes till.” Ändå fick bönen, till följd av officiantens ord: ”Vi välsignar nu – ” en om möjligt ännu mera formel-lik karaktär.

Intressant är att notera den tudelade funktion som Lutherkyrkan genom välsignelseakten och särskilt välsignelsebönen tillskrivs, nämligen att kyrkorummet inte bara är en viloplats för Guds folk utan också ”ett Guds hus”.⁴⁸ Unger kallar detta för en ”två-fokusordning, där Guds närvaro finns i både byggnad och församling”. Två-fokusordningen skiljer sig från ”en-fokusordningar” som framhäver den levande församlingen som Guds hus. Generellt sett är en-fokusordningen vanligare i lutherska kyrkor.

Unger gör ytterligare en distinktion mellan en funktionell och en strukturell syn på kyrkorummet. Där lutherska formulär i regel kännetecknas av en funktionell syn – att formuläret säger vad kyrkan skall brukas till men inte huruvida kyrkan till sin konstitution är eller genom invigningen blir helig – menar Unger att det finländska formuläret uttrycker både en funktionell och en strukturell syn.⁴⁹ Härvidlag har invigningsformuläret från 2003 ändrats på vissa punkter,⁵⁰ men fortfarande kvarstår formuleringar som indikerar att kyrkorummet genom invigningen ”helgas” – att det i och med invigningen blir ”ett Guds hus”, ett ”heligt rum” och ”skall anses som ett åt Gud helgat rum”.⁵¹ Också vid välsignelsen

av Lutherkyrkan talades om ”ett åt Gud helgat rum” och om ”Guds hus”, något som ytterligare förstärktes av att officianten på flera ställen talade om kyrkan som en plats fylld av Guds närvaro. Exempelvis i inledningstalet uttryckte prästen sin förhoppning om att ”kyrkan må vara en plats där du kan få känna Guds helighet och hans närvaro”.

Påpekas bör att även den funktionella aspekten förekommer i välsignelseakten av Lutherkyrkan. I officiantens formulering om att kyrkan är ”himmelrikets tecken och gudsfolkets viloplats”, samt att Kristi kyrka byggs upp av de gåvor som gudsfolket fått av Gud själv, framhävs både den funktionella aspekten av kyrkobyggnaden, men också tanken på att den levande församlingen utgör kyrkan. Båda aspekterna är allmänt kännetecknande för lutherska kyrkor. Ytterligare moment som kunde tas som täckning för en luthersk syn på kyrkobyggnaden finner man i högmässans predikan över Apostlagärningarna 2. Predikan var i grunden en utläggning över kontrasten mellan människobyggnader (med Babels torn som utgångspunkt) och det bygge där ”Gud själv är arkitekt” och där ”den Helige Ande bygger ett osynligt tempel i vilket varje kristen är en sten”. Här framkommer alltså åter tanken på att församlingens medlemmar utgör kyrkan. Redan det faktum att en högmässa firas i samband med välsignelsen står i och för sig i samklang med en reformatorisk tradition,⁵² på samma sätt som officiantens konstaterande att kyrkan ”välsignas genom Guds ord och bön” kan ses som typiskt lutherskt.⁵³

Sammantaget kan om välsignelsen av Lutherkyrkan sägas att man visserligen var tydlig med att påpeka att man välsignade, inte invigde Lutherkyrkan. I den mån som Martolas konstaterande om att de grundläggande motiveringarna för att viga kyrkor har fallit bort eftersom kyrkoinvigningen förutsätter en indelning av

-
- 43 Programblad för ”Helsingin Luther-kirkon avajaiset”.
 - 44 Helsingin Lutherkirkon avajaismessu. Ljudinspelningar finns hos författaren och filminspelningar finns på Youtube, se fotnot 6 ovan. Samtliga här efter följande citat är, om inte annat anges, från invigningsgudstjänsten. Citat från invigningsfesten anges skilt.
 - 45 Nikkarikoski assisterades vid välsingelsen av bl.a. Sley:s hemlandsledare Juhana Tarvainen och missionsledare Pekka Huhtinen som också fungerade som liturger under mässan.
 - 46 Unger 2008, 356–366.
 - 47 Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 373.
 - 48 Handbok for kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 373. Kyrkans dubbla funktion uttrycks ännu tydligare i ett betänkande utarbetat av den s.k. ”Kirkkotilatyöryhmä” år 2019. Enligt betänkandet innebär kyrkans helighet ”framför allt att kyrkan är en plats för Guds närvaro och en plats för gudsmöten. – – Kyrkan är alltså samtidigt platsen för Guds boning och församlingens hem.” Betänkandet säger också att ”kyrkorummet skiljer sig alltså från exempelvis en bank, en teater eller idrottshall såtillvida att det är ett ’rum helgat åt Gud’ (*domus Dei*)”. Saman katon alle 2019, 9.
 - 49 Detta syns, menar Unger, i att formuläret från 1984 ”säger att kyrkobyggnaden är ’Gudens tempel’ och att altaret är ett ’helgat bord’”. Se Unger 2008, 353–356. Det är oklart vad han syftar på, enär ordalydelsen inte är sådan i formuläret från år 1984, som han påstår. Ungers slutsats – att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland sällar sig till den dominerande grundsynen inom kristenheten, och därmed inte den typiskt lutherska – genom sin betoning av kyrkobyggnaden som både Guds och församlingens hus, torde dock i viss mån alltfört äga giltighet. Andrén (1985, 123) kommer till denna slutsats redan 1985, liksom Martola 1990, 61–64.
 - 50 I det dagsaktuella formuläret sägs t.ex. inget om altarets konstitution eller struktur.
 - 51 Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 371, 373, 380.
 - 52 Andrén 1985, 49–50; Martola 1989, 57.
 - 53 Detta anspelar på 1 Tim. 4:5, en ofta använd text i evangeliska sammanhang som faller tillbaka på Luthers användning av bibelstället vid invigningen av slottskyrkan i Torgau. Se Unger 2008, 346 och Martola 1990, 63.

tillvaron i sakralt och profant,⁵⁴ kunde man således till Sley:s försvar säga att de rent formellt hade sitt på det torra. Men även om Sley kallade tillfället för välsignelse är det inte lätt att veta vari skillnaden till en invigning i praktiken bestod. Resultatet blev nämligen det samma, eftersom liturgen efter avslutad högmässa och med orden tagna ur invigningsformuläret konstaterade:

Kära församling. Genom Guds ord och bön har nu denna kyrka helgats för gudstjänstbruk. Den skall anses som ett åt Gud helgat rum och får användas endast för sådana ändamål som är förenliga med dess helgd.

För att knyta an till två av de frågor jag inledningsvis ställde – nämligen vilken roll välsignelseakten spelade och vilken syn på kyrkobyggnaden som framträdde – kan konstateras att välsignelseakten utmynnade i att kyrkan helgades och blev ett rum helgat åt Gud, precis som fallet hade varit om kyrkan hade invigts. Detta bidrar till att frågan om huruvida kyrkorummet är en plats för en särskild gudomlig uppenbarelse eller inte, inte får något entydigt svar.

NÄRVARON AV DET FRÅNVARANDE I LUTHERKYRKAN

Kroppsliga symboler

För att besvara den sista frågan som jag inledningsvis ställde, nämligen på vilket sätt man vid ibruktagandet av Lutherkyrkan åskådliggjorde eller iscensatte dess helighet eller särställning, tar jag hjälp av Karl-Siegbert Rehbergs typologi. När Rehberg talar om ”kroppsliga symboler” avser han den auktoritet – med hänvisning till Max Weber – som olika ledares verkliga medverkan eller symboliska närvaro har på legitimeringen av den politiska ritualen

eller institutionen. I fråga om invigningen av en kyrka konkretiseras detta i handboksformulärets konstaterande om att ”en nybyggd kyrka invigs och en renoverad kyrka tas i bruk vid en högmässa som leds av biskopen”.⁵⁵ Att kyrkans högsta ledare förrättar akten säger något om den episkopala prägel som kyrkoinvigningen alltid har haft.⁵⁶ Hänvisande till Webers idealtyper förärar biskopens närvaro invigningen framför allt med en legal respektive traditionell auktoritet.⁵⁷ Med andra ord demonstreras dels en lojalitet gentemot kyrkliga ordningar, dels antyds att en apostolisk succession är verksam.

När det gäller Lutherkyrkan medverkade ingen biskop vid välsignelsen eller högmässan. Eftersom det inte var fråga om en regelrätt invigning förelåg inget formellt krav på biskoplig närvaro. Däremot medverkade biskop emeritus Eero Huovinen vid den efterföljande festen.⁵⁸ Man kan därför fråga sig om inte Huovinen närvaro (åtminstone till viss del i egenskap av kyrklig representant och med informell kyrklig fullmakt) indirekt bidrog till att han skänkte invigningen en traditionell auktoritet. Åtminstone var han utannonserad som biskop, och hälsades också som sådan vid festen. Om inte annat åtog han sig rollen av kyrklig representant, då han i sitt tal citerade biskop Jaakko Gummerus, som hade invigt Lutherkyrkan 1931. I det citat som Huovinen hade valt ut, påtalar Gummerus nämligen att Sley är en i raden av flera aktörer som arbetar för att föra ut evangeliet, men att det arbetet inte är någons ensamrätt.⁵⁹

Huovinen menade att Gummerus här anspejade på sin samtids slagord ”kansankirkko yhdistyskristillisyden tukemana”. Huovinen hänvisade således till Sigfrid Sirenus synodalavhandling från år 1922 som, liksom Huovinen annorstädes påtalar, var en appell till folkkyrkan att omfamna olika slags kristna rörelser, och till de kristna rörelserna att bli kvar inom folkkyrkan. Huovinen skriver:

Sirenus är övertygad om att folkkyrkan behövs, för att evangeliet måtte nå ut till så många människor som möjligt. Föreningar kan vitalisera kyrkan, men de kan inte ersätta en sådan omfattande arbetsvision, enligt vilken kyrkan är till för hela folket.⁶⁰

I ljuset av detta kan kanske Huoviniens medverkan vid välsignelsen av Lutherkyrkan förstås som en kyrklig sanktion av Lutherkyrkan och dess verksamhet, men också som en påminnelse om Sley:s officiella anknytning till Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Även om han inte hade någon formell fullmakt, fungerade biskop emeritus Eero Huovinen som en ”kroppslig symbol” som tillförde kyrklig auktoritet åt välsignelseakten.⁶¹

Tidsliga symboler

Lika mycket som en kroppslig symbolik ger Huoviniens närvaro uttryck för en tidslig symbolik. Dylika tidssymboler förkroppsligar institutioners karaktär av kontinuitet och beständighet genom att påvisa deras samband med förfluten tid, nutid och framtid.⁶² I Huovinen framträder Lutherkyrkan som del i ett skeende som sträcker sig bakåt i tiden men som numera också innebär att kyrkan med tillförsikt kan blicka framåt. Det var nämligen knappast någon slump att just Huovinen hade bjudits in att tala vid invigningsfesten. Lika mycket som han var en representant för Evangelisk-lutherska kyrkan genom kyrkans ämbete var han där för att han har en personlig koppling till byggnaden.

I sitt tal berättade Huovinen nämligen att han som liten pojke bodde i samma kvarter som kyrkan befinner sig i, att det var i denna kyrka han började gå i söndagsskola och att han som ung präst själv hade predikat i kyrkan. Huoviniens koppling till kyrkan sträcker sig längre tillbaka i tiden än så, eftersom hans föräldrar gifte sig i kyrkan. Hans morfar, Vihtori Virta, predikade i kyrkan redan i början av 1900-talet

och arbetade sedermera som ekonomiansvarig i Sley i mer än trettio år. Huovinen påpekade att liksom hans morfars efterträdare, Heikki Kymäläinen, bidrog till att Lutherkyrkan åter togs i bruk på 2000-talet, så var hans morfar med när bönehuset på 1930-talet blev kyrka. Morfadern tog med sig både sin dotter, sin svärson och senare sitt barnbarn till kyrkan. Fädernas kyrka blev sönerns i en händelsekedja där kyrkan – trots de turbulenta tilldragelser som utspelade sig senare – med facit i hand framstår som en fast punkt i tillvaron.

Det är knappast fel att påstå att denna tidsaspekt – de ”tidsliga symbolerna” för att tala med Rehberg – genomsyrar hela det rituella ibruktagandet av kyrkan och ger det dess bärande struktur. Kyrkans förflutna är ett

54 Martola 1989, 70. Underförstått är allt skapat lika heligt enär det är del av Guds skapelse, se Andrén 1985, 39, 51; Martola 1989, 25. Denna uppfattning framträdde tydligt i Jaakko Gummerus (1931, 260) predikan vid den finskspråkiga invigningen av Lutherkyrkan 1931. Han sade: ”I sak har det varit en kyrka, eftersom varje rum, där Guds ord bor och som i praktiken har helgats och åtskilts för att förkunna evangelium, enligt den evangeliska uppfattningen kan benämnas kyrka. En formell invigning har härvidlag ingen större betydelse. – När vi nu också formellt inviger den till kyrka med Guds ord och bön i enlighet med vår församlings kristna bruk så innebär det att vi ber till Gud om nåd att den alltfört skulle få vara en plats för Guds ords förkunnelse.”

55 Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 370.

56 Martola 1989, 18–19; Isaiasz 2012, 33.

57 Weber 1983.

58 Helsingin Lutherkirkon avajaisjuhla. De här efter följande citaten och iakttagelserna är, om inte annat anges, från invigningsfesten.

59 Gummerus 1931, 260.

60 Huovinen 2019.

61 En liknande tolkning föreslår också Reijo Arkila i min intervju med honom.

62 Rehberg 2004, 32–33.

återkommande inslag i talen och bönerna som läses vid invigningen. Men det förflutna balanseras också upp av en framtid som är fylld av hopp. Kontrasten, men samtidigt kontinuiteten mellan tidsdimensionerna, är tydlig när officianten jämför Lutherkyrkan med Jerusalems förstörda tempel i Haggais bok, och när han på Lutherkyrkan överför Guds löfte till israeliterna om kommande frid och framgång. Minst lika tydlig är tidsdimensionen i ovannämnda Heikki Kymäläinens tal vid invigningen som har rubriken ”Lutherkyrkan i går, i dag och i morgon”. Redan inledningsvis sammanfattar han kyrkans essens i det bibliska löftet: ”Jag skall ge er en framtid och ett hopp.” Tydligare än så kan Guds handlande och den med Guds välsignelse förbundna omsorgen om kyrkan – inte bara i historien utan också med tanke på framtiden – knappast uttryckas.

Text-symboler

Som exempel på ”textsymboler” nämner Reberg heliga skrifter, ursprungsurkunder och testamenten, vilka i sig själva kan erhålla och bära på en kraft. Vid en kyrkoinvigning spelar självklart läsning av bibeltexter en central roll. Det gäller inte minst en luthersk invigning, vilket kommer till synes i att *Kyrkohandboken* uttryckligen fastslår att det är genom ”Guds ord och bön” som kyrkan helgas och avskiljs till att vara församlingens gudstjänstrum.⁶³ Denna poäng, att det är Guds ord och bön som verkar välsignelsen, påpekades i flera repriser av officianten vid välsignelsen av Lutherkyrkan.

I ljuset av den lutherska kontexten är det ändå värt att notera att samtliga bibeltexter som lästes hämtades ur Gamla Testamentet (Haggai 1 och 2, Ps. 122, Ps. 84 och 1 Kung. 8). I merparten av fallen handlade texterna alltså om det gammaltestamentliga templet. Detta medför att tempelideologin blir ett slags förebild för själva kyrkobyggnaden.⁶⁴ Det är anmärkningsvärt

eftersom reformatörerna avvisade föreställningen om templet och dess invigning som en modell för den kristna kyrkobyggnaden, enär den senare inte skulle vara ett hus som människan byggde åt Gud i samma bemärkelse som det gammaltestamentliga templet hade varit det.⁶⁵ Särskilt officiantens läsning ur Haggais bok, där Gud befäller sitt folk att bygga ett tempel som han kan ta till sitt, gör att en direkt parallell uppstår mellan det gammaltestamentliga templet och Lutherkyrkan:

Är det då tid för er att själva bo i panelklädda hus medan detta hus ligger i ruiner? – Gå upp till bergen, hämta virke och bygg upp mitt hus, så ska jag glädja mig över det och visa min härlighet, säger Herren. – Den kommande härligheten hos detta hus ska bli större än den förra, säger Herren Sebaot, och på denna plats ska jag ge frid, säger Herren Sebaot.⁶⁶

I inledningsorden förtydligas kopplingen genom att bibelstället parafrastras och används för att beskriva byggandet av Lutherkyrkan. Officianten förklarar att Gud, i kraft av sitt löfte och genom profeten Haggais förmedling, uppmunttrade sitt folk till arbete. Han konstaterar vidare att situationen var snarlik när projektet med Lutherkyrkan ”gavs till oss”. Också då hade Sley att förlita sig på Guds löfte. På samma sätt som Gud uppmanade sitt folk att gå upp till bergen och hämta virke så kändes det för beslutsfattarna inom Sley. Och på samma sätt hade även de ett löfte om att ”jag [Gud] skall ta den [kyrkan] till min, jag skall ge frid och framgång”.⁶⁷

Trots att det alltså inte råder någon tvekan om den lutherska inramningen, bidrar bibelställena till att frågan om huruvida själva byggnaden uppfattas som helig eller inte, knappast fullt tillfredsställande kan besvaras. Detta blir än mer tydligt av att inte ett enda av de nytestamentliga bibelställena – som talar om för-

samlingen som den levande kyrkan, och som finns att välja bland i kyrkoinvigningsritualet⁶⁸ – lästes vid välsignelseakten. De gammaltestamentliga bibelställena, tillsammans med bönen om att kyrkan skall vara ”helgat till att vara ett Guds rum och ett hem för helighet, förlåtelse och frid” samt den i inledningsorden uttalade önskan om att ”kyrkan må vara en plats där man känner Guds helighet och närvaro”, öppnar upp för en förståelse av byggnaden som helig och som en plats för Guds särskilda uppenbarelse.⁶⁹ Eller, för att tala med Rehberg, så kan dessa text-symboler bidra till att förmedla en känsla av det transcendenta i kyrkorummet.

Rumsliga och materiella symboler

Den fjärde kategorin i Rehbergs typologi är ”rumsliga och materiella symboler”. När det gäller kyrkoinvigningar, ligger det nära till hands att tänka sig att dopfunten, altaret och kyrkklockorna fyller denna funktion eftersom det finns särskilda moment i formuläret då man uppmärksammar och tar dessa i bruk. Härtill kan nämnas de liturgiska föremål som bärs in under procession – evangelieboken, dopskålen, ljusstakarna och nattvardskärnen. I fallet med Lutherkyrkan spelade dessa föremål inte någon framträdande roll, eftersom man tog i bruk en gammal kyrka.

Utöver materiella symboler kunde Lutherkyrkan i sig ses som en tydlig rumslig symbol för det gudomliga. Då avser jag inte främst den gudsnärvaro som återspeglas i arkitekturen utan det som man kunde kalla för kyrkans ”omvändelsenarrativ”. Jag tänker på berättelsen om kyrkans historia som man från Sley:s sida formulerade, bland annat i marknadsföringssyfte. Enligt detta narrativ påminner själva kyrkobyggnaden och dess historia om Gud, något som exempelvis kommer till synes i uttrycket ”kyrkan som uppstod från de döda”, som användes i samband med marknadsföringen av kyrkan.⁷⁰

I fråga om Lutherkyrkan är det ändå ett föremål som framom andra framträder som en symbol för närvaron av det transcendenta. Det är kyrkans ursprungliga altarkors, ett enkelt kors i trä formgivet av kyrkans arkitekt Hilding Ekelund. I samband med att kyrkans interiör nedmonterades, förpassades också altarkorset till soptippen. Det undkom sitt öde i sista stund tack vare att en ung teologie studerande, Jukka Hildén, gick förbi Lutherkyrkan och begärde att få behålla korset. Hildén förde korset till Åbo, och erinrade sig det först tjugo år senare när

63 Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 371, 380.

64 I sin analys av det finländska invigningsritualet av år 1984 slår André (1985, 122) fast att läsningen av psaltarsalm 84 markerar att kyrkan uppfattas som GT:s tempel, vilket understryker kyrkobyggnadens dubbla funktion. Se också Martola 1990, 19. Angående det sistnämnda bibelstället, som utgörs av Salomos bön vid invigningen av Jerusalems tempel, skriver både André (1985, 53) och Hellström (1987, 146) att bruket därav vittnar om en syn på kyrkobyggnaden som ett Guds hus och ett heligt rum. Bibelstället användes nämligen under medeltiden för att motivera kyrkoinvigningen.

65 André 1985, 40; Hellström 1987, 141, 145. Texter från GT har länge dominerat i finländska formulär, och där texter från NT har införts har de inte sällan syftat på gudstjänssten i GT. Härvidlag har successivt skett en förändring, särskilt i formulären från år 1984 och från år 2003. I dessa har bibelcitatet minskat i antal och texterna från NT är i majoritet. Se Martola 1989, 56–73 och Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003.

66 Haggai 1:4, 1:8, 2:10. Den här angivna svenska texten är hämtad från Svenska Folkbibeln.

67 Helsingin Lutherkirjon avajaismessu.

68 Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 2003, 371, 377.

69 Helsingin Lutherkirjon avajaismessu.

70 Hemsidan för altarkorsets återbördande 2016 s.a.

ryktet spred sig om att byggnaden åter skulle tas i kyrkligt bruk.⁷¹

En tid innan invigningen lanserades hemsidan ”Takaisin kotiin” (tillbaka hem) för att annonsera korsets väg tillbaka till kyrkan. Frivilliga fick anmäla sig för att bära korset en del av den drygt 160 kilometer långa sträckan mellan Åbo och Helsingfors.⁷² Drygt 150 personer tog del i processionen som påbörjades en vecka före invigningen. Betydligt fler fick höra om korset i nyheterna, eftersom så gott som samtliga nationella dagstidningar rapporterade om korset. Enligt uppgift i *Sanansaattaja* kom berättelsen om altarkorset rentav att bli en av de tio mest lästa nyheterna i *Helsingin Sanomat*.⁷³

I sin artikel ”De-sacralisation and New ‘Sacralisation’ of Religious Buildings” skriver Anders Jarlert om svenska Sankta Katarina kyrka i S:t Petersburg och nämner en händelse som mycket påminner om Lutherkyrkan och dess altarkors. När kyrkan i S:t Petersburg avsakraliserades och gjordes om till idrottshall, förde man i hemlighet bort kyrkans arkiv för att förvaras i Sverige och för att hindra Sovjetiska myndigheter från att konfiskera det. Jarlert skriver:

Bortförandet av arkivet är en intressant historisk gärning som ur ett kulturellt perspektiv kunde jämföras med *translatio* av heliga bilder, kärl etc. Platsen för arkivet och dess upprätthållande har kommit att bli viktigt för det aktualiserade minnet av församlingen.⁷⁴

Precis som Jarlert menar att man på ett kulturellt plan kan jämföra bortförandet av arkivet med *translatio* – ett rituellt förflyttande av relikier – så kan man på ett kulturellt eller psykologiskt plan se en liknande funktion med Lutherkyrkans altarkors. Att korset inte betraktas som en relik i samma bemärkelse står klart redan av att altarkorset idag hänger på väggen i kyrkans källare. Det är alltså inte korset som

anses viktigt utan dess historia och symbolik. Detta framkom inte minst av den video om korsets väg tillbaka till kyrkan som visades i början av festen, och i vilken korset som symbol för återkomsten till kyrkan underströks. Även i övrigt har det faktum att korset bevarades och återfanns kommit att förknippas med Guds ingripande.⁷⁵ Med tanke på det som Marie Clausén – hänvisande till Robert Scruton säger – kan man konstatera att altarkorset, och dess återförening med kyrkan, utgjorde en materiell symbol för Guds närvaro och därmed bidrog till att sakralisera kyrkan:

Scruton hävdar att en allmän uppfattning om heliga platser är att de är beskyddade från förstörelse. Om beskyddet upphör är platsen per definition inte längre helig. Ifall vi däremot misslyckas med att försvara den heliga platsen under en attack kan det i slutändan hända att platsen blir ännu mera helig än tidigare genom att nya lager av berättelser om belägring och uppoffring, hjältedåd och lidande adderas till platsen.⁷⁶

SAMMANFATTANDE REFLEKTIONER – IBRUKTAGANDET AV LUTHERKYRKAN I HELSINGFORS SOM EN SAKRALISERINGSPRAKTIK

I en tid när otaliga kyrkor stängs eller görs om för att tjäna andra syften än religiösa, utgör ibruktagande år 2016 av den så kallade Lutherkyrkan i Helsingfors något från trenden avvikande. Det gör den också till en intressant fallstudie som kan belysa synen på kyrkobyggnader i ett samtida lutherskt sammanhang – i detta fall den finländska väckelseorganisationen Sley.

Med utgångspunkt i iakttagelsen att sakrala platser även i lutherska sammanhang ofta uppfattas besitta ett ”sakramentalt sediment” eller en ”transcendent yta” har jag frågat mig vilken syn på kyrkobyggnaden som förmedlades vid

ibruktagandet av Lutherkyrkan, hur denna syn rent konkret iscensattes samt vilken funktion ibruktagandet tillskrevs.

Vägledande för analysen har varit det av Meredith McGuire inspirerade antagandet att ett undersökningsobjekt – särskilt om det faller inom ramen för så kallad ”levd religion” – inte bör nagelfaras med en allt för strikt begreppsapparat. Jag har försökt visa att denna insikt finner stöd i det historiska källmaterialet rörande kyrkoinvigningar i den lutherska traditionen, och jag har försökt anamma dess implikationer i min egen undersökning. Det har jag gjort genom att inte begränsa fokus enbart till invigningsformuläret utan vidga fokus till att omfatta det som sker utanför formuläret; i högmässan och den efterföljande festen.

Vidare har jag närmat mig ibruktagandet av kyrkan utifrån en förståelse av det sakrala som medger att heliga platser visserligen skiljer sig från sekulära platser, men som härleder åtskillnaden till det numinösa, det sociala eller det personliga. På så sätt behöver den inverkan som sakrala platser uppenbarligen utövar på människor – deras ”transcendentia ytor” – inte nödvändigtvis förklaras vara inneboende utan kan ses som konstruerad. Det innebär att ibruktagandet av kyrkan kan ses som en sakraliseringspraktik som bidrar till att synliggöra eller framkalla närvaron av det frånvarande.

Sammantaget kan konstateras att framför allt den del av ibruktagandet som baserar sig på Evangelisk lutherska kyrkans invigningsformulär bär drag av det jag med hänvisning till H. U. Gumbrecht kallar för ”re-presentation”, där det frånvarande faktiskt görs närvarande – inte bara betecknas eller symboliseras. Det beror dels på ett flertal formuleringar i formuläret som understryker byggnadens funktion av att vara ett Guds hus och dels på att flera av bibeltexterna anspelar på det gammaltestamentliga templet. Detta gör att det inte spelar någon större roll att

ibruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors benämndes ”välsignelse”, eftersom välsignelseakten uttryckligen utmynnade i att kyrkan blev ett rum helgat åt Gud, precis som fallet hade varit om kyrkan hade invigts. Med andra ord skapas en föreställning om att också kyrkobyggnaden blir helig i och med ritualen. Ur ett lutherskt perspektiv kan en dylik re-presentation rent dogmatiskt ifrågasättas, samtidigt som min korta genomgång av den ”levda religionen” över tid – alltså hur kyrkoinvigningen har sett ut i praktiken och hur människor har föreställt sig kyrkan – vittnar om att synen på kyrkobyggnadens helighet knappast någonsin har varit enhetlig.

Med hjälp av Karl-Siegbert Rehbergs typologi över medel som används för att åstadkomma det frånvarandes närvaro har jag vidare kunnat identifiera flera exempel på hur Guds närvaro iscensattes. I exemplen har det främst handlat om ”representation” i bemärkelsen att gudsnärvaron symboliseras. Ytterligare exempel hade säkert kunnat anföras, men redan den givna sammanställningen åskådliggör hur ibruktagandet som helhet kan betraktas som en rituell sakraliseringspraktik – om vi med sakraliseringspraktik avser en verksamhet som syftar till att knyta föreställningar om Guds närvaro till platsen.

Slutligen kan konstateras att officiantens uttalande om att ”välsigna kyrkan till sitt ursprungliga ändamål” jämte symboliken kring hur altarkorset ”återvände hem” kan förstås utifrån den gängse uppfattningen av sakralisering

71 Dahlbacka 2016, 165–175.

72 Siirilä 2016a, 5; Siirilä 2016b, 3; Siirilä 2016c, 4.

73 Median kiinnostus heräsi 2016, 3.

74 Jarlert 2018, 391.

75 T.ex. att Jukka Hildén hittade korset beskrivs som ett Guds ingripande. Se Hemsidan för korsets återbördande.

76 Clausén 2016, 130 (hänvisar till Scruton 2014, 139).

som något som avskiljs från eller avgränsas åt något. Lutherkyrkan avskiljs från sitt förflutna som nattklubb samtidigt som den avskiljs för sitt nya ändamål, att fungera som församlingens viloplats och Guds hus.

TD Jakob Dahlbacka (jakob.dahlbacka@abo.fi) är docent i kyrkohistoria vid Åbo Akademi. För tillfället innehar han en postdok-tjänst vid Inez och Julius Polin-institutet för teologisk forskning, ett självständigt forskningsinstitut verksamt vid Åbo Akademi.

OTRYCKTA KÄLLOR

Helsingin Luther-kirkon avajaisjuhla 15.5.2016. Ljudinspelning, hos författaren.

Helsingin Luther-kirkon avajaismessu 15.5.2016. Ljudinspelning, hos författaren.

Programblad för ”Helsingin Luther-kirkon avajaiset”, hos författaren.

Riksarkivet i Helsingfors. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen arkisto I, Lehtileikkeet 1928–1949, S23.

VIDEOKÄLLOR

Helsingin Luther-kirkon avajaisjuhla 15.5.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=XuPxe6upAYc> (sedd 6.3.2020).

Helsingin Luther-kirkon avajaismessu 15.5.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=h6ap362l61g> (sedd 6.3.2020).

INTERVJUER

Silja-Kaisa Pöyliö 29.05.2017, hos författaren.

Reijo Arkkila 10.12.2018, hos författaren.

LITTERATUR

Andrén, Åke (1985). *Svenska kyrkans gudstjänst: Invigningshandlingar. Bilaga 7 Kyrkoinvigningen – Liturgiska utvecklingslinjer*. Stockholm: Liber Allmänna förlaget.

Bäckström, Anders & Jonas Bromander (1995). *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet: En undersök-*

ning av kyrkobyggnadens roll i det svenska samhället. Svenska kyrkans utredningar 1995:5. Uppsala: Uppsala University.

Chidester, David & Edward T. Linenthal (1995). Introduction. *American Sacred Space*. Red. David Chidester & Edward T. Linenthal. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1–42.

Clausén, Marie (2016). *Sacred Architecture in a Secular Age: Anamnesis of Durham Cathedral*. New York & Oxon: Routledge.

Coster, Will & Andrew Spicer (2005). Introduction: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe. *Sacred Space in Early Modern Europe*. Red. Will Coster & Andrew Spicer. New York: Cambridge University Press, 1–16.

Dahlbacka, Ingvar (2016). Lutherkyrkans altarkors: en märklig historia. *Hemåt: Evangelisk årsbok 2016*. Red. Ingvar Dahlbacka & Leif Erikson. SLEF-Media, 165–175.

Dahlbacka, Jakob. (2020). Från nattklubb till kyrka: Resakraliseringen av Lutherkyrkan i Helsingfors. *Rituella rum och heliga platser: Historiska, samtida och litterära studier*. Red. Daniel Lindmark & Anders Persson. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 17–46.

Delbeke, Maartne (2012). Dedication Rituals and Two Models for the Sacralization of Space. *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*. Red. T. Coomans, H. De Dijn, J. De Maeyer, R. Heynickx & B. Verschaffel. Leuven: Leuven University Press, 213–219.

Dürr, Renate (2006). *Politische Kultur in der frühen Neuzeit: Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2001). Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation. *Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Red. Gert Melville. Köln: Böhlau, 69–76.

Gummerus, Jaakko (1931). En minä häpeä Kristuksen evankeliumia: Puhe, jonka piispa Jaakko Gummerus piti vihkiessään 18.10.1931 Luther-kirkon. *Sa-*

- nansaattaja 2.11.1931, 257–262.
- Hakala, Eeli Johannes (1940). Siunaa Herra, huonetamme. *Sanansaattaja* 15.11.1940, 178.
- Halgren Kilde, Jeanne (2008). *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship*. New York: Oxford University Press.
- Handbok för kyrkliga förrättningar 1–3 (2019). *Handbok för kyrkliga förrättningar* i en enda fil: <http://kyrko-handboken.fi/forr/forrattn.pdf> (läst 6.3.2020).
- Heal, Bridget (2005). Sacred Image and Sacred Space in Lutheran Germany. *Sacred Space in Early Modern Europe*. Red. Will Coster & Andrew Spicer. New York: Cambridge University Press, 39–59.
- Hellström, Jan Arvid (1987). Heligt rum och allmänneligt hus: Synen på kyrkans rum och byggnad under svensk reformations- och stormaktstid. *Kyrka och universitet: Festskrift till Carl-Gustav Andrén*. Red. L. Eckerdal, M. H:son Holmdahl, P.E. Persson, N. Sternquist & H. Westling. Stockholm: Verbum, 135–150.
- Hemsidan för altarkorsets återbördande (2016). www.takaisinkotiin.fi (sedd 6.3.2020).
- Heynickx, Rajesh (2012). Introduction. *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*. Red. T. Coomans, H. De Dijn, J. De Maeyer, R. Heynickx & B. Verschaffel. Leuven: Leuven University Press, 68–72.
- Huovinen, Eero (2019). Kansankirkossamme tulee olla tilaa kaikenlaisille kansoille (13.07.2019). *Kotimaa24*. <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/eero-huovinen-kansankirkossamme-tulee-olla-tilaa-kaikenlaisille-kansoille/> (läst 6.3.2020).
- Isaiasz, Vera (2012). Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane. *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Red. Andrew Spicer. Farnham & Burlington: Ashgate, 17–37.
- Ivakhiv, Adrian (2006). Toward a Geography of "Religion": Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. *Annals of the Association of American Geographers* 96:1, 169–175.
- Jarlert, Anders (2018). De-sacralisation and New "Sacralisation" of Religious Buildings. *Kirchliche Zeitgeschichte: Internationale Zeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft* 31:2, 390–397.
- Jäggi, Carola (2007). Die Kirche als Heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons. *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*. Red. Berndt Hamm, Klaus Herbers & Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 75–89.
- Joas, Hans (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Knott, Kim (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge.
- Kong, Lily & Orlando Woods (2016). *Religion and Space: Competition, Conflict and Violence in the Contemporary World*. London & New York: Bloomsbury.
- Koski, Kaarina (2018). The Sacred and the Supernatural: Lutheran Church Buildings in Christian Practice and Finnish Folk Belief Tradition. *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*. Red. Ülo Valk & Daniel Sävborg. Helsinki: SKS, 54–79.
- Kroesen, Justin E.A. (2010). Recycling Sacred Space: The Fate of Financially Burdensome and Redundant Churches in The Netherlands. *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*. Red. Paul Post & Arie L. Molendijk. Leuven: Peeters, 179–210.
- Kymäläinen, Heikki (2016). "Takaisin kotiin": Helsingin Luther-kirkon vaiheista eilen, tänään ja huomenna. *Kotimatalla 2016: Suomen luterilaisen evankeliumiyhdistyksen vuosikirja*. Red. Lasse Nikkarikoski. Helsinki: Sley-Media Oy, 124–133.
- Laitinen, Riitta (2004). Ehtoollisen kokeminen paikassa ja tilassa 1600-luvun Suomessa. *Tilan kokemisen kulttuurihistoriaa*. Red. Riitta Laitinen. Cultural History–Kulttuurihistoria 4. Turku: Turun Yliopisto, 127–154.
- Martola, Yngvill (1989). *Kyrkoinvigningen i Finland*. Åbo: Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi.
- Martola, Yngvill (1990). *Kyrkan tar sitt hus i bruk*. Åbo: Åbo Akademi förlag.

- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Median kiinnostus heräsi (2016). *Sanansaattaja* 14.4.2016, 3.
- Molendijk, Arie L. (2010). The Notion of the "Sacred". *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*. Red. Paul Post & Arie L. Molendijk. Leuven: Peeters, 55–90.
- Post, Paul (2010). Place of Action: Exploring the Study of Space, Ritual and Religion. *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*. Paul Post & Arie L. Molendijk. Leuven: Peeters, 17–54.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2004). Präsenzmagie und Zeichenhaftigkeit: Institutionelle Formen der Symbolisierung. *Zeichen – Rituale – Werte: Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*. Red. Gerd Althoff. Münster: Rhema, 19–36.
- Saman katon alle: Kirkkotilatyöryhmän mietintö kirkkotoiltojen kehittämistä yhteisöjen keskuksi* (2019). Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 78, Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Segerbank, Catharina (1996). *Heligt och profant: eku-menisk samsyn*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Schaper, Joachim (2019). *Media and Monotheism: Presence, Representation, and Abstraction in Ancient Judah*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmalkaldiska artiklarna (2010 [1537]). Översatt av Hjalmar Lindroth. https://logosmappen.net/?page_id=1425 (läst 6.3.2020).
- Scribner, R. W. (1993). The Reformation, Popular Magic, and the 'Disenchantment of the World'. *The Journal of Interdisciplinary History* 23:3, 475–494.
- Scribner, R. W. (2001). The Impact of the Reformation on Daily Life. *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*. Red. Lyndal Roper. Leiden: Brill.
- Scruton, Roger (2014). *Soul of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Siirilä, Jouko (2016a). Ristikin palaa takaisin kotiin. *Sanansaattaja*, 7.4.2016, 5.
- Siirilä, Jouko (2016b). Risti kantaen Turusta Helsinkiin. *Sanansaattaja* 14.4.2016, 3.
- Siirilä, Jouko (2016c). Ristin matkassa Turusta Helsinkiin. *Sanansaattaja*, 19.5.2016, 4.
- Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Spicer, Andrew (2012). Introduction: Lutheran Churches and Confessional Identity. *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Red. Andrew Spicer. Farnham & Burlington: Ashgate, 1–15.
- Spicer, Andrew (2020). *Adiaphora*, Luther and the Material Culture of Worship. *Studies in Church History* 56, 246–272.
- Sussmann, Michael (2004). Kirchenbau, Nutzung und Nutzungsverbesserung: Wer die Vergangenheit kennt, kann die Gegenwart beurteilen und die Zukunft lenken. *Kunst und Kirche* 3, 126–131.
- Svenska Folkbibeln (s.a.). <http://www.folkbibeln.net/> (läst 6.3.2020).
- Unger, Johan et al. (2002). Kyrkorummet – Guds hus eller församlingens sal? *Levande rum eller museum? Grunder för ett policydokument om kyrkorummet*. Red. Urban Engvall. Uppsala: Svenska kyrkan, 15–53.
- Unger, Johan (2002). Guds hus eller församlingens: Samfunden och deras byggnader. *Kyrkorummet – kulturarv och gudstjänst: En samtalsbok om ett förändringsskede*. Red. Peter Bexell & Gunnar Weman. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 345–257.
- Weber, Max (1983). *Ekonomi och samhälle: Förståendesociologins grunder 1. Sociologiska begrepp och definitioner: Ekonomi, samhällsordning och grupper*. Översatt av Agne Lundquist. Lund: Argos.
- Weber, Max (2003). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Mineola, N.Y.: Dover Publications.
- Wennäs, Olof (2008). Helighetens vägran att försvinna. *Kyrkorummet – kulturarv och gudstjänst: En samtalsbok om ett förändringsskede*. Red. Peter Bexell & Gunnar Weman. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 378–388.