

LITURGI OCH SÄK

sa/k

PC
S 506

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 78 / 2003

Liturgi och språk





Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 78 / 2003

Liturgi och språk

REDAKTÖR Sven-Åke Selander

Samuel Rubenson Ninna Edgardh Beckman Ragnar Holte
Siw Lindström Wik Sigurd Bergmann
Christopher Meakin

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån. Man får då även meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften 2003 är 150 kr (vid betalning från utlandet tillkommer Postgirots avgift för betalning från utlandet: 50:-) och den sätts in på *sällskapets* postgirokonto 17 13 72-6.
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 125 kr för 2003 (utanför Sverige 180 kr). Avgiften sätts in på *årsbokens* postgirokonto 42 68 84-3, Svenskt gudstjänstliv.

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Ordförande: Teol. dr. Anna J. Evertsson

Tel.: 044 76967

E-postadress: anna.evertsson@hem.utfors.se

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete, främst inom det praktiskt-teologiska området. Särskilt viktiga bevakningsområden är:

liturgi

kyrkokonst

kyrkomusik

homiletik

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet

© Artos & Norma bokförlag, 2003

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2003

Tryck Team Offset, Malmö 2003

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 1101-7937

www.artos.se

Förord

6 SVEN-ÅKE SELANDER

Hänförelsens språk

Mysteriets liturgiska språkdräkt i fornkyrklig teologi

9 SAMUEL RUBENSON

Guds tal eller vårt

Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk

24 NINNA EDGARDH BECKMAN

Berättelse, liturgi, symbolspråk

47 RAGNAR HOLTE

»Jag kände mig religiös och musiken var min Gud»

Starka musikupplevelser ur religiös aspekt

66 SIV LINDSTRÖM WIK

»Kan kyrkor flyga?»

Arkitekturens liturgi i estetisk och teologisk belysning

88 SIGURD BERGMANN

Att »bryta» i gudstjänsten

Liturgin ur flerspråkigt perspektiv

III CHRISTOPHER MEAKIN

132 Recensioner

159 Årsberättelse

Förord

SVEN-ÅKE SELANDER

I den svenska pressen har under slutet av 2002 och början av 2003 förts en för våra förhållanden intensiv debatt om det religiösa språkets innebörd och funktion. Två citat kan åskådliggöra de skilda ståndpunkterna i debatten:

En andlighet som inte får moraliska implikationer utan endast har funktionen av att bekräfta mig och bidra till mitt välmående leder till att vi förrirrar oss ut i godtycklighetens marker. Här börjar det sönderfall som vårt samhälle i dag lider så svårt av.

(Biskop Anders Arborelius och pingstledare Sten-Gunnar Hedin i deras avslutande inlägg i trosdebatten i Svenska Dagbladet 24/3 2003).

Det handlar inte om att byta ur ett felaktigt språk för Gud mot ett riktigt språk för Gud. Det handlar om att byta ut ett tidsbestämt språk, nämligen vår egen tids.

(Ärkebiskop K G Hammar i sitt avslutande inlägg i trosdebatten i Svenska Dagbladet den 19/3 2003).

Som synes spelar språket en central roll för våra möjligheter att uttrycka vad en religiös upplevelse innebär. Språk är inte bara en fråga om semantik och ordsymboler utan i den religiösa upplevelsens värld är – liksom i andra av våra världar – informativt språk, upplevelsens språk, språkets roll som social faktor etc. viktiga för att beskriva och tolka den religiösa upplevelsen. Birgit Stolt har i sin bok om Martin Luthers språk under jämförelse med översättningsprojekt i vår tid visat hur angelägen Luther var i sitt översättningsarbete med att betona det religiösa språkets särskilda funktion, att avgränsa det heliga och att inte bara tala till intellektet utan också till »hjärtat» (Birgit Stolt, *Martin Luther, människohjärtat och Bibeln*, 1994).

Det är då givet att liturgi och språk har självklara beröringspunkter med varandra. I relationen mellan liturgi och språk blir olika typer av språk väsentliga. Man kan tala om mystikens eller hänförelsens språk, om musi-

ken som 'talar' till en, om gudstjänstrummets arkitektur och formspråk, som med sitt ljus, sin rymd eller slutenhet, hjälper en att sätta ord på sin upplevelse. Om dessa samband handlar denna årsbok.

Samuel Rubenson har gett sin uppsats rubriken »Hänförelsens språk. Mysteriets liturgiska språkdräkt i fornkyrklig teologi». Man säger att »vi behöver en gudstjänst på vår tids språk, ja en frihet för var och en att använda sitt språk [...] Mer frihet, mer variation och ett enklare och mer lättillgängligt språk. För det är ju vi som talar när vi firar gudstjänst. Eller?» Frågan riktar författaren inte bara till nutid utan också till den fornkyrkliga teologins främsta representanter.

En viktig aspekt på det liturgiska språket är frågan om det inklusiva språket och dess möjligheter i liturgiska sammanhang. *Ninna Edgardh Beckman*, som skrivit en avhandling om detta, *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*, har gett sin uppsats rubriken »Guds tal eller vårt? Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk». Hennes rubrik anknyter till Samuel Rubensons inledning, men Ninna Edgard Beckman fokuserar på den senmoderna diskussionen om manligt och kvinnligt i det liturgiska språket. Författaren analyserar begrepp och symboler och anger färdriktningen: »att hitta former för att gestalta Guds människoblivande och människors upprättelse och medarbetarskap i former som [...] gestaltar mötet mellan transcendens och immanens».

För *Ragnar Holte* är också frågan om symboler och symbolspråk en väsentlig del av förhållandet mellan liturgi och språk. Lika viktig som frågan om symboler, menar författaren, är »berättelsen om hur Fadern utgett sin Son» och hur denna »blir aktualiserad, närvarogjort i liturgin». Berättelsen berör alla människor, män som kvinnor. »Gud är inte man. Inte heller kvinna [...] Varje mänsklig individ, kvinna såväl som man, bär Guds avbild inom sig» citerar Holte från Augustinus och tar utifrån detta upp en kritisk diskussion med framför allt Gail Ramshaws sätt att tolka det bibliska språket och dess användning i liturgin.

Den religiösa upplevelsen måste både väckas och bearbetas. För detta spelar musiken en viktig roll liksom orden, språket, när vi formulerar och kommunicerar våra upplevelser. »Musiken är något heligt» citerar *Siv Lindström Wik* från en försöksperson som rapporterar om »starka musikupplevelser ur religiös aspekt». En annan försöksperson meddelar att »jag

kände mig religiös och musiken var min Gud». Formuleringarna härrör från en undersökning inom ramen för ett forskningsprojekt om starka musikupplevelser, genomfört vid Institutionen för psykologi vid Uppsala universitet. Upplevelsen kan skapa liturgi i sammanhang som man i förstonte knappast förväntat sig, som på Johanneshovs isstadion där 12000 sjöng medan »Bictändarna lyser som bönelys i mörkret [...] och stämningen är tät, varm och helt klart religiös».

Liksom musiken kan 'tala' till en så kan också arkitektur göra det. *Sigurd Bergmann* skriver i »Kan kyrkor flyga. Arkitekturens liturgi i estetisk och teologisk belysning» om hur språket är knutet till rummet, »tänkandet i bild» (Paulo Klee). En reflektion över liturgins språk behöver därför innefatta en belysning av gudstjänstens placering i rummet. Bergmanns huvudfråga är: »vilket slags redskap är det byggda rummet som ett redskap för det kämpande gudsriket» (Gustaf Aulén). En senantik basilika, en gotisk och en expressionistiskt inspirerad katedral samt Gaudis kyrka i Barcelona, som aldrig blir färdig, får bl.a. illustrera »gudomliggörelsen i rummet».

I vår senmoderna kultur märks uppbrottet från det moderna inte minst i flerspråkigheten. Runt omkring oss talas olika språk och språk med olika brytning. Vilken roll spelar detta för möjligheterna att uppleva liturgin. Kan ett ordlöst, emotionellt, estetiskt, arkitektoniskt språk hjälpa till att förena människor med utgångspunkter i olika språk. *Christopher Meakin* har erfarenheter av att vara tvåspråkig och som ansvarig för liturgin i Växjö Domkyrka har han kunnat testa liturgins möjligheter att överbrygga mellan språk och utnyttja olika språk. »Samhörighetsfunktionen» blir då en alldeles särskilt viktig delfunktion av liturgins språk.

Som framgått är det ett rikt innehåll som innevarande årsbok erbjuder. Därtill kommer den traditionella recensensionsavdelningen – allt som allt en fyllig årsbok som nu ges ut i Laurentius Petri Sällskapets egen regi, med stöd av Vetenskapsrådet.

Sven-Åke Selander

Hämförelsens språk

Mysteriets liturgiska språkdräkt i fornkyrklig teologi

SAMUEL RUBENSON

Bön – Levande erfarenhet eller död ritual?

Frågan är retorisk. Hellre levande än död. Hellre fri och personlig än bunden och inordnad. Därför behöver vi en gudstjänst på vår tids språk, ja en frihet för var och en att använda sitt språk så att hon eller han verkligen kan ge uttryck för sin egen tro, sin erfarenhet, sin bekännelse och sina drömmar. Mer frihet, mer variation och ett enklare och mer tillgängligt språk. För det är ju *vi* som talar när vi firar gudstjänst. Eller?

Reaktionen mot en gudstjänst som uppfattas som tilltal, dessutom på en främmande överhets traditionstyngda och högtravande språk, är naturlig. Men frågan är ju inte därmed löst. Vem är det egentligen som talar, vems språk är det som ljuder? Gudstjänsten är ju, trots allt, för de flesta mest lyssnande. Blir det för många som talar, var och en på sitt språk och om sina egna erfarenheter, utvecklas nya mönster för vem som dominerar och vad slags röster som hörs. Den som varken vill bli tilltalad eller utsatt för egna eller andras personliga bekännelser och funderingar, väljer gärna musikens eller meditationens form, en fast yttre struktur och en frihet till egen inre tolkning. Samtidigt som mångfald och variation tilltar och det personliga språket ges allt större utrymme syns en tydlig riktning mot ett internationellt och t.o.m. interreligiöst gemensamt grundläggande gudstjänstspråk: enkla symboler, meditativ tystnad, repetitiv bön, stillsam och sparsmakad musik. Trötta på språket, på tom mångordighet och tyckandets marknad söker man ett slags språklig askes, det avskalade, enkla och tidlösa. Att detta lättare kan avnjutas utanför gudstjänsttid, ja lika gärna hemma som i kyrkan, bidrar inte till att hålla »besöksfrekvensen» i gudstjänsterna uppe.

Den inledande retoriska frågan, hämtad från en kyrklig kampanj i Linköping häromåret, visar sig vara falsk. Ritual kan vara mer levande än egna eller

andras erfarenheter. Det är inte givet att egna ord är mer livgivande än ritualens, för många är de tvärtom tommare. Men bakom den retoriska frågan döljer sig en djupare förutsättning, den moderna tanken att erfarenhet och ritual är varandras motsatser. I en erfarenhet händer något. Man är själv involverad i och förändras genom sin erfarenhet. I ritualen deltar man bara till det yttre, som åskådare och möjligen som utövare av en färdig roll. Men själv är man inte med. Att delaktighet förutsätter något personligt, förutsätter att vi får bruka vårt eget språk, förutsätter anknytning till egen erfarenhet och utrymme för egna uttryck, är så självklart att vi trots bilderna från gudstjänster i Taizé, pilgrimsfärder till Mecka och Ganges eller påskfirande i Jerusalem har oändliga svårigheter med att finna en ordning som är gemensam och ändå personlig i vår tids gudstjänster i såväl Svenska kyrkan som många frikyrkor.¹

I fornkyrkan var förutsättningarna andra. Dels utgick kyrkans tidiga teologer från en kunskapssyn och språksyn som var djupt rotad i den grekiska traditionen med rötter tillbaka till Platon. Dels utgick man från en syn på den enskilde som delaktig i det gemensamma och inte minst delaktig i en gemensam mänsklig natur på ett sätt som inte är självklart i modern tid. Därtill saknade det teologiska språket och reflektionen över detta den bundenhet till rationalism och strikta läroformuleringar inom ett koherent system som skolastiken, reformationstidens bekännelsestrider och försvaret mot upplysningstidens och modernismens angrepp bidragit till i vår tradition. En inblick i hur det liturgiska språket utvecklades och hur man kom att reflektera över detta i den tidiga kristenheten kan, enligt min mening just därför ge överraskande konstruktiva bidrag till dagens debatt. Framför allt gäller detta förhållandet mellan verbalt språk och symboliska handlingar och synen på språkets förmåga att uppenbara vad som är outsägligt. Avsikten med detta bidrag är alltså att lyfta fram några av de bärande strukturerna och tänkesätten kring den tidiga kristenhetens gudstjänstliv.

Jag förbigår här de ofta diskuterade relationerna till den judiska traditionen för att stanna vid tre- och fyrahundratalets reflektion, eftersom det är först då gudstjänsten blir en offentlig och publik akt och kyrkan tvingas till en djupare reflektion över språk och liturgi.² Härvidlag är det främst tre gestalter som är av intresse, Kyrillos av Jerusalem, Basileios av Caesarea och Dionysios Areopagiten. Av utrymmesskäl utelämnar jag Johannes Chrysostomos, som vore väl värd att ta med, men som genom sin antiokenskt präglade tradition

avviker så pass mycket att det skulle spränga ramarna för artikeln. Kyrillos var biskop av Jerusalem från c:a 350 till sin död 387. På grund av Jerusalems ökande betydelse efter Konstantins kyrkobygganden och den begynnande pilgrimsvägen kom den utveckling av gudstjänstliv och inte minst påskfirande som Kyrillos medverkade till att få en oerhörd genomslagskraft i hela kyrkan. Viktigast för vårt vidkommande är hans efterlämnade katekeser och den inblick dessa ger i gudstjänstbruk och relationen mellan språk och handling.³ Basileios var biskop av Caesarea i Kappadokien 370–379. Hans utomordentliga filosofiska och retoriska bildning, hans förankring i den alexandrinska teologiska traditionen och inte minst hans kraftfulla agerande såväl i den arianska konflikten som i främjandet av kyrkans offentliga ställning gjorde att han fick ett oerhört genomslag i den senare traditionen som inte utan skäl även tillskriver honom avgörande insatser i liturgiutvecklingen.⁴ Han har även givit namn åt såväl den vanligaste av de koptiska som den äldsta av de till idag brukade grekiska eukaristiska liturgierna.⁵ Bakom pseudonymen Dionysios från Areopagen (Apg. 17:34) döljer sig troligtvis en munk från det syrisk-palestinska området, aktiv som teologisk författare under slutet av fyrahundralet och starkt färgad av nyplatonisk terminologi. Den betydelse hans skrifter om kyrkan, gudstjänsten och teologins språk haft för hela kristenheten kan knappast överskattas.⁶

Kyrillos och gudstjänstens pedagogik

Som Per Beskow framhåller i sin inledning till den svenska översättningen av Kyrillos katekeser har få enskilda personer haft en så stor roll för det kristna gudstjänstlivets utveckling som Kyrillos. Under hans tid fick kyrkan i Jerusalem ett enastående liturgiskt uppsving. Han hade en vision som han genomförde med större framgång än någon annan liturgisk nyskapare i historien.⁷ En av de viktigaste källorna för denna utveckling och det liturgiska livet i Jerusalem efter Kyrillos död är den vallfartsdagbok som en högättad dam från Spanien eller möjligen Gallien, Egeria, skrev under sin pilgrimsfärd till det heliga landet under 300-talets sista decennier.⁸ Den viktigaste källan till Kyrillos egen förståelse av gudstjänst och språk utgörs dock av de bevarade katekeserna.

På samma sätt som flera andra bevarade samlingar av katekeser är de som tillskrivs Kyrillos av Jerusalem uppdelade i två grupper, dopkatekeser och

mystagogiska katekeser.⁹ De första utgörs av den undervisning som biskopen gav dem som skrivits in som katekumener och nu förberedde sig för att döpas. Den andra gruppen utgörs av den undervisning som gavs direkt efter dopet för att tyda detta och den eukaristiska liturgi som de nydöpta nu för första gången hade tillträde till. Den första gruppen av katekeser uppehåller sig huvudsakligen vid uttolkningen av det gamla testamentet och dess profetiska och allegoriska föregripande av det nya testamentet och den kristna traditionen. De fem mystagogiska katekeserna uppehåller sig helt vid uttolkningen av sakramentens (mysteriernas) handlingar och ord och förutsätter mycket konkret att de som lyssnar direkt kan referera till egen erfarenhet.

Kyrillos kanske mest bestående insats för det kristna gudstjänstlivet utgörs av hans banbrytande arbete i framväxten av kyrkoåret och särskilt det system med bestämda bibelläsningar för bestämda dagar som vår tids evangelieböcker bygger på.¹⁰ Bakgrunden är helt tydligt Kyrillos ambition att knyta samman de bibliska platserna och de bibliska händelserna med bestämda dagar och bestämda gudstjänster vars gestalt präglas av denna anknytning. I centrum står naturligtvis händelserna kring påsken. Det är i hög grad genom Kyrillos försorg som evangeliernas berättelser kopplas till bestämda gammaltestamentliga vittnesbörd och nytestamentliga brevtexter och knyts till bestämda gudstjänster och helgdagar såsom palmsöndag, skärtorsdag, långfredag, Kristi himmelfärd o.s.v. För oss ter sig denna koppling självklar och vi inser kanske inte hur revolutionerande den var och vilken grund den vilar på. Genom att varje helgdag och dess gudstjänst blir unik (under året) och dess ämne begränsat till en händelse, ett tema, skapas en sorts pedagogik, ett liturgiskt liv i enskilda steg. Den enskilda gudstjänsten är endast ett steg, en del i en större helhet. Den gudstjänstfirande församlingen leds, liksom katekumenerna, steg för steg fram mot höjdpunkterna. Samtidigt betonas genom kopplingen mellan text, plats och gudstjänst en delaktighet i själva det händelseförlopp som evangelierna skildrar. Den gudstjänstfirande församlingen är med vid de händelser som textläsningen berättar om.

Både den stegvisa och den aktualiserande pedagogiken i textläsning och gudstjänstliv lyser tydligt fram i Kyrillos katekeser. Dopkandidaterna erinras om vilken väg de redan gått, var de just nu befinner sig och vart de är på väg. Det som de är med om är unikt, deras historia är inte upprepningsbar. Liksom man endast föds en gång kan man bara döpas en gång. I prokatekesen görs

tydligt att det som nu kommer att ske är något som för alltid förändrar dem. Det kan inte göras om, inte göras o gjort. De som döps är med om dopet, med om det texterna berättar om. I dopkatekeserna betonas ständigt att orden i textläsningen är riktade direkt till dem. Texten berättar inte om något som hänt, där någon, en gammaltestamentlig profet, Jesus eller en apostel talar till någon annan i sin samtid. Tillalet är till den som nu lyssnar. Det blir därför aldrig fråga om textutläggning i betydelsen tolkning av textens »ursprungliga mening». Tvärtom används bibeltexterna till att tolka det som sker i själva den kyrkliga undervisningen och i gudstjänsten. Texterna handlar för Kyrillos om dem han talar till: »Ni är det nya förbundets lärjungar ...», »När ni nu trätt in på en god och skön väg ...», »Här är Guds Son närvarande, helt beredd att frälsa er, och han säger ...», »Ni som är omsvepta av onda gärningar..., hör profetens ord ...», »Ni som just har tänt trons lampor...», »Om någon av er ...»¹¹ Man skulle kunna säga att utgångspunkten för Kyrillos är den situation han och lyssnarna befinner sig i, inte bibeltexten i sig. För Kyrillos gäller det att lyssnarna skall förstå sin situation med hjälp av bibeltexten, inte bibeltexten med hjälp av en tillämpning på sina egna liv. Samma grundtanke finner vi även bakom Kyrillos undervisning om t.ex. Jesu död, begravning och uppståndelse. Visserligen är det inte dopkandidaternas historia och erfarenheter, som står direkt i centrum, men det är händelserna och platserna, inte bibeltexten. Därför frågar Kyrillos retoriskt om tidpunkter, om hur graven såg ut, om korset, om trädgården, och leder sina lyssnare med på vägen. Motsvarande vägledning, för att inte säga guidning, återkommer tydligt i Egerias beskrivning av gudstjänstlivet i Jerusalem kring påsken. Pilgrimerna är med om det som berättas, ja berättelserna handlar om vad de nu är med om.

Vad betyder då detta för frågan om liturgi och språk? För det första är gudstjänstens språk i hög grad erfarenhetens språk. Att fira gudstjänst är att vara med om något, vara delaktig i ett skeende, en unik händelse, vare sig det gäller att bli döpt, fira eukaristin eller delta i vallfärdsgudstjänsterna vid påsken. Den kroppsliga gestalten är därför av central betydelse. I Kyrillos tolkning av vad de nydöpta varit med om i de mystagogiska katekeserna återkommer hänvisningar till det de nyss varit med om, det de sett, det de själva hört o.s.v. Bibelorden är där för att de skall förstå vad de varit med om. Detta innebär med andra ord att gudstjänstens språk är utpräglat rituellt. Den gudstjänstfirande går in i ett skeende, deltar i och utför givna

handlingar vars betydelse uttolkas genom bruket av bibeltexter. För det andra är gudstjänstens språk bibliskt. De handlingar som utförs, de skeenden man deltar i, är alla bestämda av den språkliga dräkt bibeltexterna ger dem. Exorcismer, böneriktning, rörelsemönster o.s.v. ges innebörd med hjälp av rader av bibeltexter, ofta lösryckta vittnesbörd som läses allegoriskt. Så blir t.ex. Höga visans trädgård det språkliga uttrycket såväl för paradiset som för Kristi grav. Liksom Bibeln inte kan förstås vid sidan av själva det skeende den vittnar om kan delaktigheten i det liturgiska skeendet inte förstås vid sidan av den tolkning bibeltexterna ger det. För det tredje är gudstjänstens språk för Kyrillos i mycket hög grad ett hänvisande språk. Den enskilda gudstjänsten eller liturgiska handlingen är endast en liten del i ett större skeende, ett steg i en längre process. Dess texter är pusselbitar vars mening och plats bara kan återfinnas genom ständiga referenser till det man tidigare erfarit, det man förut lärt sig, det man nu förbereder sig för, det man nu är med om, det man nyss deltagit i och det man nu lämnat bakom sig. För att dessa hänvisningar skall fungera krävs en tydlig struktur, en liturgisk ordning, och det är i skapandet av en sådan Kyrillos gjort sin främsta insats.

Basileios och teologins språk

Den syn på förhållandet mellan liturgin och bibeltexten vi möter hos Kyrillos, liksom hans liturgiska utvecklingsarbete ges en betydligt mer solid filosofisk och teologisk grund om man läser Basileios den store och främst hans skrift om den heliga Anden. Denna, en av Basileios mest inflytelserika och lästa texter, har sin historiska utgångspunkt i den strid om treenighetsläran som utvecklades ur den arianska striden och som fick sin avslutning vid kyrkomötet i Konstantinopel 381. I denna strid var Basileios en av de tongivande och kanske också den avgörande förkämpen för den treenighetslära som slogs fast av konciliet. Det avgörande för vår frågeställning är inte detta, utan den argumentering Basileios använder sig av och de reflektioner kring liturgi och språk som hör samman med denna. Liksom många andra i den arianska striden insåg Basileios det fruktlösa i att enbart stapla bibelställen som belägg för den ena eller andra ståndpunkten. Han för därför in traditionen till stöd för sin hållning, men gör det inte utan att också placera in traditionsargumentet i ett större filosofiskt och teologiskt sammanhang.¹²

I anslutning till Origenes och den grekiska texttolkningstradition som

utvecklades under hellenistisk tid ser Basileios Skriften som mångtydig och på sina ställen dunkel. Denna brist på klarhet och entydiga utsagor är dock inte en olycklig följd av en snårig tillkomsthistoria utan en naturlig följd av det mänskliga språkets begränsade förmåga att uttrycka tillvarons hemligheter. I detta sammanhang gör Basileios ett intressant konstaterande. »Det finns», skriver han, »en särskild slags tystnad, nämligen den avsiktliga gåtfullhet Skriften använder sig av för att till gagn för läsaren göra det svårt att förstå dess undervisning».¹³ Genom sin dunkelhet tiger Skriften om det som bara skulle skada om det sades och tolkades bokstavligt. Det finns nämligen sådant som bara den kan höra och se som har fått »gåvan att lära känna himmelrikets hemligheter».¹⁴ Vad detta dunkla, om vilket Skriften tycks tiga, är och hur det ändå uppenbaras för dem som verkligen förmår se och höra, gör Basileios tydligt i en för honom avgörande distinktion mellan *kerygma*, förkunnelse, och *dogma*, lära. »Vi har bevarat i kyrkan», skriver han, »både kungörelser (*kerygmata*) i form av den skriftliga undervisningen och läror (*dogmata*) som vi i det fördolda mottagit från den apostoliska traditionen.»¹⁵ Att det för Basileios inte handlar om några hemliga läror som viskats från generation till generation blir tydligt när han ger sina exempel. De handlar alla om liturgisk praxis: korstecknandet, böneriktningen österut, den eukaristiska bönen och särskilt dess epikles, vattenvälsignelsen inför dopet, smörjelse med olja o.s.v. Den kunskap om sanningen som kyrkan bär i sig kan bara delvis uttryckas i det offentliga förkunnelsen, i den yttre berättelsen. Innanför denna finns det som bara är tillgängligt genom delaktighet i traditionen, det som är mer än ord, som är människans gensvar på Guds tilltal, hennes guds-tjänst.

Distinktionen mellan *kerygma* och *dogma* ansluter på så sätt till Aristoteles klassiska distinktion mellan två sätt människan lär sig på, undervisning (*mathein*) och erfarenhet (*pathein*). Förkunnelsen är kyrkans undervisning i ord, framför allt Skriften och dess berättelser, förmaningar och böner. Läran är den kyrkliga erfarenheten, den gestaltning av den kristna tron som sker i liturgin, i dop och eukaristi. Medan den förra är offentlig, är den senare förbehållen trons folk, de som stigit in i denna erfarenhetsvärld. Distinktionen motsvarar på så sätt skillnaden mellan dopkatekeserna som ges före dopet, och som är Skriftutläggning, och de mystagogiska katekeserna, som ges till de döpta och som utlägger själva den sakramentala erfarenheten. Mystagogin, invigningen i kyrkans hemligheter, dess sakrament, är förbehållen dem som

deltar i själva erfarenheten, eftersom det här inte handlar om någon yttre »objektiv» kunskap som skulle kunna förstås utanför kyrkans sammanhang, utan snarare om kyrkans reflektion över sin gudsgemenskap. När Basileios argumenterar för den heliga Andens gudom gör han det utifrån liturgin. Dels utgår han från gestaltningen av treenighetsläran i bön och lovsång, dels, och kanske än viktigare, betonar han att den heliga Anden inte är en andlig företeelse som vi har kunskap om utan själva förmågan till andlig insikt, det ljus som gör att vi ö.h.t. ser in i Guds hemligheter. Trosbekännelsen, det främsta uttrycket för kyrkans lära, hör därför till erfarenhetskunskapen och kan bara tolkas utifrån denna.

En följd av denna förståelse av gudstjänstens och teologins språk är den stora vikt som läggs vid traditionen. Gudstjänstens språk är till för att leda människor in i gudsgemenskap. Här finns en given förkunnelse, en berättelse om Guds handlande med människan. Denna är dock ibland gåtfull och av liknelsekaraktär. Men här finns också en möjlighet att erfara, att bli delaktig av det ljus som avslöjar hemligheter och tyder liknelser. Denna erfarenhet förs man in i genom handlingar som traderats i kyrkan, handlingar som för in i och gestaltar det kristna livet, gemenskapen hos Guds folk. Dessa handlingar tyds i ett språk som i sig utgör en del av erfarenheten, ett språk som så att säga bär erfarenheten och inpräglar den hos den som erfar. Gudstjänstens språk är inte ett språk med hjälp av vilket de gudstjänstfirande vill tala om något för Gud eller varandra, det är ett språk som räcks de gudstjänstfirande som ett medel för att erfara Guds närvaro, se in i Guds hemligheter, ett nådemedel. Men, säger Basileios, om ett sådant är lättillgängligt och alltför välbekant, uteblir den förundran som leder till ett allt ivrigare sökande.¹⁶

Dionysios och liturgins språk

Den mest djupgående reflektionen över språk och liturgi i den tidiga kyrkan finner vi i de skrifter som går under pseudonymen Dionysios Areopagitens namn. I dessa fullföljs mycket av det som redan finns hos Kyrillos och Basileios. Här förenas en filosofisk reflektion över språkets möjligheter och karaktär med en tolkning av den kristna liturgin som å ena sidan har djupa rötter i traditionen, men å andra i sin storslagenhet och uttrycksform är revolutionerande. Med hjälp av den nyplatoniska filosofin, det syriska teologiska arvet och inte minst kappadokiernas tänkande utvecklar Dionysios

en liturgisk teologi som i hög grad varit bestämmande både för den ortodoxa kyrkans liturgiska arv och för västkyrkans tolkning av kyrkans och gudstjänstens väsen.¹⁷

Utgångspunkt för Dionysios författarskap är frågan om hur vårt mänskliga språk kan användas för att tala om Gud, ja till och med tala med Gud, när Gud samtidigt är bortom tid och rum, ja bortom ord och tanke. Hur kan man tala om det som är outsägligt, hur kan man tala med den som står över språkets alla begränsningar? Men framför allt hur kan Gud uppenbara sig själv i vår begränsade språkvärld, hur kan Gud använda sig av vårt språk och ändå förbli Gud? Hur är det ö.h.t. möjligt för människan att kommunicera med Gud? I skriften *Om Guds Namn* diskuterar Dionysios det bibliska språkbruket och dess olika uttryck för att tala om Gud. Eftersom Gud är bortom alla begrepp måste dessa begrepp tillhöra ett slags bildligt tal. Somliga av gudsbilderna anknyter till det som är mänskligt, ord som kung, fader, herde, medan andra använder sig av djur eller ting, såsom örn, lejon, klippa, borg. De mänskliga, där Gud är lik oss, behövs för att vi ö.h.t. skall kunna börja föreställa oss Gud, men samtidigt är de för Dionysios de mest oegentliga och dessutom mest vilseledande, eftersom människan kan förledas att tro att Gud är lik en far, en kung eller en herde. De icke-mänskliga, där Gud är olik och där det faktum att det handlar om bildspråk är uppenbart, kräver mer av oss, men är också därför bättre. De är högre steg på vägen mot den sanna gudskunskap som innebär att människan inser att Gud är bortom alla ord, ja bortom även mänskliga uttryck som kärlek eller existens.

Dionysios reflektion över språket leder honom fram till en distinktion mellan *katafatisk* och *apofatisk* teologi. Dessa två teologiska språkbruk är två sidor av samma mynt, eller om man så vill två riktningar på samma steg. Den katafatiska teologin bygger på bibelns språkbruk och innebär att Gud uppenbaras med hjälp av mänskligt språk. I Bibelns och kyrkans tal om Gud möter Gud människan på hennes villkor. Detta språk är dock en förklädnad, en anpassning till människan. Det osynliga blir synligt, det ohörbara blir hört, men det som ses och hörs är inte, kan inte vara Gud själv. Samtidigt som Gud uppenbaras förblir Gud fördold bakom berättelsen, bakom undervisningen. Därför krävs för den som vill lära känna Gud ett stegvis avslöjande av den katafatiska teologin, en frigörelse från de ord och uttryck som först gjort Gud känd. De ord om Gud människan lärt sig att bejaka som en del av den

katafatiska teologin måste hon i den apofatiska teologin lära sig att förneka. Risken är annars att hon kommer att tillbe sin egen gudsbild, en avgud. Utan apofatisk teologi är den katafatiska teologin farlig, men utan katafatisk teologi finns ingen väg till apofatisk teologi. Ingen kan lägga bakom sig något hon inte först gått in i. Gudstjänstens språk måste därför vara såväl katafatiskt, uppenbarande, som apofatiskt, befriande. Dess språk och bilder måste vara sådana att de inte ställer sig själva i centrum utan tvärtom pekar bortom sig själva.

Hur är då detta möjligt? Hur kan något både avslöja och dölja, både vara något som skall bejakas och förnekas? Dionysios lösning ligger i att se gudstjänstens språk som uttryck för en symbolisk teologi, en teologi som är såväl katafatisk som apofatisk. Med symbolisk menar Dionysios något som inte är vad det ser ut att vara utan representerar, gör närvarande, något annat, något som inte kan ses eller erfaras på annat sätt än genom detta som det inte själv är. Det är katafatiskt genom att gestalta, göra synligt och hörbart, men apofatiskt genom att göra sin egen teckenkaraktär tydlig, ja förneka sig själv. Liksom hos Basileios framträder den symboliska teologin hos Dionysios tydligast i liturgins handlingar, den liturgiska aktionens språk. Men även själva de ting som brukas, såsom vatten, olja, bilder, rökelse, ljus o.s.v., är delar av en symbolisk teologi genom att de pekar bortom sig själva. På samma sätt hör de ord som ledsagar och uttrycker handlingarnas och föremålens innebörd till den symboliska teologin eftersom de genom att samtidigt avslöja och dölja pekar bortom sig själva. Symbolernas uppgift är, skulle man kunna säga, att föra den som använder dem bort från dem själva. De skall så att säga inte tjäna sig själva utan någon annan, inte rikta blicken på sig utan mot något annat.

Hur Dionysios mer konkret ser på gudstjänsten och dess hänförande uppgift framgår av dubbelverket *De himmelska hierarkierna* och *De kyrkliga hierarkierna*. Med hierarkier menar Dionysios, som myntade själva det grekiska uttrycket, precis vad det betyder, nämligen heliga ordningar. De är de grundstrukturer inom vilka gudskunskap blir möjlig, de ordningar som förmedlar upplysning, rening och förening med Gud. För att Gud och människa skall kunna mötas, för att Gud skall kunna uppenbara sig och för att människan skall kunna närma sig Gud finns de himmelska ordningar som i sin tur avspeglas i de kyrkliga ordningarna. Utan att gå in på det komplicerade system med triader som Dionysios, i anslutning till den nyplatonske

filosofen Proklos, använder sig av, kan man beskriva dessa som den stegen Jakob i sin dröm såg änglarna stiga ned och upp på. I kyrkans liturgi blir de som deltar ett slags kyrklig motsvarighet till de himmelska änglarna, och i gudstjänsten får de delta i denna ned- och uppstigning, denna kommunikation mellan himmel och jord. Stegpinnarna på stegen är, skulle man kunna säga, den symboliska teologins olika uttryck. Det är dessa som gör gemenskapen möjlig, men själva är de bara tjänare åt någon annan.¹⁸ I själva kommentaren till den eukaristiska liturgin gör Dionysios tydligt att det främst handlar om själva de liturgiska handlingarna. Genom ordens och handlingarnas symbolkaraktär deltar den troende i det rörelsemönster, det liv som flödar från Gud och tillbaka till Gud.

Genom sin förståelse av språk och liturgi undviker Dionysios å ena sidan att se det bibliska och liturgiska språket som »objektivt», som ett språk som ger en korrekt bild av vem Gud är. Å andra sidan undviker han att det bibliska och liturgiska språket ses som ett godtyckligt bildspråk vars uttryck utan vidare kan bytas ut. Språket är knutet till en given uppenbarelse, som avslöjar genom att dölja. Därför måste den som tillägnar sig det stegvis också förneka det. Detta sker genom det liturgiska bruket av språket, verbalt och i handling. I liturgin förenas katafatiskt och apofatiskt i det symboliska, det som förenar genom att gestalta. Gudstjänstens språk måste därför bruka det bibliska språket, men göra det på så sätt att detta inte blir ett hinder för tron, inte en vägg att betrakta utan en tunn slöja som gör det möjligt att se också det som inte kan ses. Det är inte svårt att se närheten till ikonmåleriets grundtankar. Den bild språket målar upp i ord och handling måste vara genomskinlig, den måste vara genomlyst och inbjuda till ett skådande som går utöver bilden själv.

Slutsatser

Om vi nu återvänder till utgångspunkten och vår tids konflikt mellan ritual och personlig frihet, mellan traditionalism och pluralism, finner vi att ritual, tradition och personlig delaktighet tolkas på ett mycket annorlunda sätt i den tidiga kyrkan. Ritualets uppgift är pedagogisk i ordets egentliga mening, d.v.s. att gudstjänsten med hjälp av de ord som förestavas och de handlingar som framställs leder oss från det enkla och omogna till det svåra, till mogenhet. Detta gör gudstjänsten genom att vara den dramaturgi eller koreografi som

gör det möjligt för oss att delta och inte endast se på och lyssna. Traditionen är den hjälp som ges att finna ord och uttryck, de nödvändiga verktygen som räcks oss. Traditionen är inte sanningen, innehåller inte sanningen. Traditionen är inget man skall vörda eller tro på. Dess uppgift är att peka bortom sig själv, att antyda och vägleda ut ur sig själv. Personlig delaktighet uppstår inte genom att individuella egenheter, egna gudsbilder och favorituttryck används. Tvärtom blir den till genom den skapande process där den troende tillägnar sig det givna, tradition och ritual, och genom dem får hjälp att gå från det tillfälliga och obeständiga till att finna sitt verkliga jag.

Frågan om gudstjänstens språk skall vara mitt eget eller Guds är därför fel ställd. Gudstjänstens språk är nämligen varken till för att jag skall fatta eller för att Gud skall förklara, varken till för att jag skall ge utlopp åt mina känslor och tankar eller för att någon annan skall tala om vad Gud vill. Gudstjänstens språk är varken mitt eller Guds, det är traditionens, och är till för att samtidigt uppenbara och dölja Gud. Språket är mänskligt, är en del av en konkret mänsklig historia, vår egen historia. Samtidigt är det gudomligt dels eftersom orden ytterst har sin grund i Ordet, dels eftersom Gud brukar Ordet och orden för att ge sig till känna. På så sätt kan gudstjänsten sägas vara inkarnation, gudomligt människoblivande, och gudstjänstens språk sägas ha två naturer, gudomlig och mänsklig.

Vår svårighet med detta synsätt på ritual och språk har en viktig bakgrund i den förändrade syn på språk och kunskap som universalistriden på medeltiden gav uttryck för. Med nominalismens seger över realismen, och framför allt den förstärkning av dess synsätt som empirismen, teknologin och den analytiska filosofin inneburit, har språket kommit att ses som ett mänskligt verktyg, vars grund är en i princip godtycklig social konvention. Vi definierar orden och använder dem för att kunna sortera och hantera verkligheten. Endast i skönlitteraturens och poesins värld lever en mer klassisk föreställning vidare, en där språket är levande och skapande, där språket, orden, har en slags egen inneboende makt, en egen relation till tingen. Hur skall vi idag finna en väg där dessa synsätt kan mötas och gudstjänstens och teologins språk kan ses som samtidigt sanna och sköna, som hänförande i ordets egentliga mening, inte enbart känslomässiga utan verkliga erfarenhetsskapande?

Summary

The Language of Rapture – The Liturgical Idiom of the Mystery in Early Christian Theology

In modern Western spirituality there is a tendency to make a polarization between »dead ritual» and »living experience» and to emphasize a necessity for personal language in worship as opposed to traditional ritual and a language imposed from above. At the same time we are aware of the very personal attachment to ritual both in the worship of other religions (hinduism, islam) and in Christian settings as for instance Taizé. The article tries to break up the dichotomy by looking at how the role of language was considered in some of the authors of the Early Church with their very different concept of knowledge. First the liturgical pedagogy of the baptismal catechesis by St. Cyril of Jerusalem is analyzed in connection with his role in the making of the liturgical year. Here the role of the Biblical language and texts in the liturgy is to guide the participant on a specific road where new expressions and scenes are part of a program of training and inculturation into a Christian world. The participant is changed by his participation and by becoming integrated into the world of the Bible. Secondly the distinction between *kerygma* and *dogma* in the treatise on the Holy Spirit by St. Basil of Caesarea is discussed. Here St. Basil argues that the language of the Bible is kerygmatic and by its human nature open to everyone, whereas the language of the liturgy, including the Creed, is dogmatic, dealing with divine things it cannot really be expressed in human language. It is mystical and thus presupposes initiation. The language of the liturgy is a kind of code that cannot be appreciated or understood outside its context. Thirdly the philosophy of theological language in the Pseudo-Dionysian corpus is introduced as a further development in Early Christian reflection on liturgical language. Here the emphasis is on the interrelation between received language and personal experience. For Dionysius there is an interdependence between revelatory, *kataphatic*, and mystical, *apophatic*, language. For a Christian it is necessary both to receive the language about God, primarily in the Bible, and to transcend it as not really appropriate for God. In the language of the liturgy God reveals himself at the same time as he hides behind the veil of language. It is thus necessary to grasp the language but also to move beyond it. The con-

clusion is that by listening to the voices of the Early Church we could perhaps see the liturgy and its language is not something to be understood, but rather to be transformed by. It is not what we invent that is personal, it is rather that which changes us.

NOTER

1 Denna dubbelhet, en stark betoning av det personliga, det »egna» språket å ena sidan och trots detta en respekt för den ortodoxa liturgins traditionstygda språk är tydlig i K.G. Hammars herdabrev *Samtal med Gud*, Lund, Arcus förlag 1997. För en kritisk diskussion av hans individualism se Samuel Rubenson, »Samtal om Gud», *Pilgrim* 4/1997, s. 36–43.

2 Liturgins tidigaste utveckling finns väl beskriven i *The Making of Jewish and Christian Worship* (ed. Paul F. Bradshaw and Lawrence A. Hoffman), Notre Dame 1991. Se även Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, rev. upplaga New York 1982 och flera arbeten av Paul F. Bradshaw, t.ex. hans *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford 1992.

3 Någon större monografi över Kyrillos existerar inte. En god introduktion samt översättningar av viktiga texter finns i Edward Yarnold, *Cyril of Jerusalem (The Early Church Fathers)*, Routledge 2000. För Kyrillos roll som biskop i Jerusalem se fr.a. P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990. Hans katekeser finns utgivna i urval i svensk översättning av Per Beskow: *Kyrillos av Jerusalem. Katekeser*, Artos 1992.

4 Den avgörande monografin över Basileios är Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.

5 För Basileiosliturgin se H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie*, 1931 och de mer översiktliga beskrivningarna i Willy Rordorf, *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978 och Hans-Joachim Schultz, *Die byzantinische Liturgie* (Sophia, band 5), Trier 1980. Basileios roll för liturgin diskuteras i Cyprian Robert Hutcheon, »A Sacrifice of Parise. A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St. Basil», *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 45 (2001), s. 3–23. Den eukaristiska bönen finns översatt till svenska i *Gudstjänst och kyrkoliv. Svenskt Patristiskt Bibliotek*, band I, Artos 1999, s. 31–39.

6 Litteraturen om Dionysios är oerhört omfattande. För en introduktion och hänvisningar till litteratur se Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, 1989. Stor betydelse för vår frågeställning har Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.

7 *Kyrillos av Jerusalem, Katekeser*, s. 10. Utvecklingen beskrivs relativt utförligt i Per Beskows inledning, s. 13–35.

8 Se *Egeria's Travels* (ed. John Wilkinson), London 1971, rev. ed. 1981. Utdrag ur Egerias dagbok finns översatta till svenska i *Gudstjänst och kyrkoliv*, Artos 1999, s. 108–116.

9 Enligt en del forskare är det troligt att den senare gruppen rätteligen bör tillskrivas Johannes av Jerusalem, Kyrillos efterträdare. Se W.J. Swaans, »A propos des cathéchèses mystagogiques attribuées à St. Cyrille de Jérusalem», *Le Muséon* 40 (1942), s. 6–43. Denna fråga spelar dock ingen roll för vår undersökning.

10 Efter vad vi vet präglades den kristna församlingens textläsningar till en början av principen om *lectio continua*, d.v.s. att man, liksom i judisk tradition, i huvudsak läste skrifterna så att man fortsatte där man slutat gången innan. Även om det finns tidigare vittnesbörd om bruket av perikoper för söndagar är det tydligt att Kyrillos spelade en avgörande roll för framväxten av en perikopordning för de stora högtiderna som direkt anknyter till de historiska händelserna.

11 Samtliga exempel ur första katekesen, se *Kyrillos katekeser*, s. 53f. Bibeltexter kopplas undantagslöst till ett tilltal i andra person och mycket ofta till en betoning av det som nu sker.

12 Jag bygger i det följande bl.a. på Andrew Louth, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1981, där han anför Basileios och andra kyrkofäder i en kritik av modern västerländsk teologi, i anslutning till bl.a. H-G. Gadamer. För Basileios se särskilt s. 85–91.

13 Basileios, *Om den heliga Ande* 27.66 (Basilius von Cäsarea, *De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist*. Übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, Herder 1993 [= *Fontes Christiani*, Bd. 12], s. 279). Anknypningen till förklaringen av liknelsernas syfte i Matt. 13:10–17 är uppenbar.

14 Matt. 13:11.

15 *Om den helige Ande*, 27.66 (*De Spiritu Sancto*, s. 273f.). För debatten om denna distinktion mellan *kerygma* och *dogma* se fotnoten, *idem* s. 272–273. En bakgrund finns hos Origenes i hans kommentar till Numeri.

16 Basileios, *Om den helige Anden* 27.66 (*De Spiritu Sancto*, s. 277).

17 Dionysios inflytande är särskilt tydligt hos Maximos bekännaren och Thomas av Aquino. Se t.ex. inledningen till *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (The Classics of Western Spirituality), London 1987. Dionysios beroende av de tidigare fäderna och särskilt den syriska traditionen framhävs i Alexander Golitzin, *Et Introibo ad altare dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita: with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition*, Thessaloniki 1994.

18 Man kan här observera att det grekiska verb som ligger bakom ordet symbol, *symbollein*, har bibetydelsen tjäna.

Guds tal eller vårt?

Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk

NINNA EDGARDH BECKMAN

Många kyrkliga diskussioner i vår tid utspelar sig inom ramen för en tänkt motsättning mellan å ena sidan Guds vilja och å andra sidan människors erfarenheter och behov. Så förhåller det sig också med många av de debattinlägg som de senaste åren formulerats kring möjligheten av ett så kallat inklusivt språk i gudstjänsten. För att en verklig förändring ska ske menar jag att frågorna behöver formuleras om. Grundfrågan gäller inte, som ofta hävdas, om liturgin ska kompletteras med utgångspunkt i kvinnors erfarenheter, eller om nuvarande former måste bevaras för att uppfylla Guds vilja. Istället bör diskussionen inriktas på hur kristen liturgi ska kunna firas på ett sätt som uttrycker kvinnors och mäns fulla människovärde och bidrar till mänsklig befrielse.

Bakgrund

Uttrycket inklusivt språk, eller inkluderande som det också ibland kallats, kommer från engelskan, där *inclusive language* varit ett begrepp under flera decennier. I Sverige har uttrycket börjat användas under 1990-talet. Enligt en uppslagsbok i feministisk teologi är »inclusive language» ett språk som framställer både Gud och mänskligheten på ett sätt som inkluderar och gör rättvisa åt olika mänskliga erfarenheter.¹ Framför allt har det kommit att handla om inklusivitet i fråga om kön, alltså ett språk som inkluderar och gör rättvisa åt både män och kvinnor. Det som blivit mest kontroversiellt är när inklusiviteten utsträckts till språket för Gud, så att Gud omtalats såväl grammatiskt feminint som maskulint.

Frågan om inklusivt språk i denna mening introducerades i Svenska kyrkan redan i slutet av arbetet med den kyrkohandbok som skulle komma att antas 1986, då kyrkomötets läronämnd ifrågasatte det ensidigt maskulina språkbruket om Gud i den nya kyrkohandboken. Men då var diskussionen

mycket färsk och det enda konkreta resultatet blev ett tillägg till nattvardsbön alternativ C, där det förslag som antogs säger att Gud är »som en fader och en moder» för oss.²

Frågan kom emellertid att aktualiseras på nytt i kyrkomötet. Så motionerade exempelvis Kerstin Bergman och Karin Burstrand 1993 om inklusivt språk.³ Tillsammans med flera andra motioner och kyrkomötesbeslut ledde detta vidare till att Svenska kyrkans teologiska kommitté i november 1997 arrangerade en offentlig utfrågning på temat »Kvinnligt, manligt, mänskligt», där frågor om könsteori, gudstjänstspråk, ämbetssyn och jämställdhet i kyrkan ventilerades i dialog mellan inbjudna experter och en panel av utfrågare.⁴

I samband med att Svenska kyrkans centralstyrelse år 1997 beslöt att låta utföra en språklig översyn av kyrkohandboken aktualiserades frågan åter. I ett särskilt tilläggsdirektiv utfärdat i mars 1998 fastslogs att den kommitté som skulle handha ärendet »skulle lägga stor vikt vid frågan om ett inklusivt språk».⁵

Varsam revision

De dubbla direktiven – att å ena sidan göra en varsam revision, och å andra sidan göra språket inklusivt – skulle komma att visa sig svåra att förena. Samtidigt framgår av kommitténs motiveringar till det förslag som presenterades år 2000, att man tagit uppdraget på stort allvar och verkligen gjort ansträngningar att åstadkomma ett »inkluderande språk», som man i enlighet med mer vardagligt svenskt språkbruk valde att kalla det. När förslaget till reviderad handbok sändes ut på remiss tillsammans med dessa motiveringar bröt emellertid en intensiv debatt ut i den kyrkliga pressen. Remissvaren bejakar grundprincipen med inkluderande språk, men rymmer många kritiska kommentarer kring handboksförslagets utformning.⁶ I mediadebatten ifrågasattes däremot hela arbetet med inklusivt språk, ibland på helt osakliga grunder. Exempelvis påstods upprepade gånger att handboksgruppen avsåg att hindra människor att be till Gud som Herre och Fader. Detta är en orimlig slutsats, eftersom båda dessa tilltalsord är vanligt förekommande i handboksförslaget. Anklagelsen torde bottna i att gruppen i inkluderande syfte minskat frekvensen av maskulina tilltalsord, alltså en ganska varsam revision. Däremot hade gruppen valt att inte vare sig införa något direkt feminint tilltal till Gud, någon ytterligare liknelse av typen »som en mor», eller någon

grammatiskt feminin formulering *om* Gud i sitt förslag. Så till vida gick handboksgruppen alltså egentligen inte ens lika långt som kyrkomötet 1986.

Oförsonliga motsättningar

Mediadebattens hätska tongångar skall nog framför allt ses som ett tecken på att församlingar och präster var oförberedda på frågan. Men debatten visar också på den starka åsiktsmässiga polarisering som finns i dessa frågor idag, inte bara inom Svenska kyrkan utan inom kyrkor världen över. Ett par citat får belysa spännvidden. Det första citatet är från en kvinna som skrivit ned sina upplevelser från en kvinnokonferens som ägde rum under 1990-talet. Under konferensens gång arbetade deltagarna med skapande och livsberättelser, men firade också gudstjänster där Gud även omtalades grammatiskt feminint. Kvinnan skriver:

Det blev en enorm upplevelse. En alltigenom kvinnlig helg, där andligheten lyste genom allt. Mina egna erfarenheter av mitt kvinnoliv fann sin plats och sitt bejakande. Att få syssla med skapande verksamhet i andligt perspektiv, att få lyssna till gamla myter och se parallellerna med den kristna och andra religioner, att få kalla Gud för Hon, att få höra om Sofia-gestalten, att få möta en kvinnlig präst som gör något helt annorlunda och kvinnligt av en aftonandakt det var så helt omvälvande för mej och jag började under dessa dagar en ny vandring som fortfarande pågår.⁷

På liknande sätt har många gudstjänstdeltagare under 1990-talet positivt upplevt hur nya dimensioner av gudsrelationen öppnat sig med hjälp av kvinnliga metaforer och grammatiskt feminina uttryck för det gudomliga. Min doktorsavhandling *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie* handlar om specialgudstjänster där detta varit vanligt förekommande.⁸

Denna typ av gudstjänster har dock också väckt rakt motsatta reaktioner. Användningen av feminint genus om Gud beskrivs då som mot Guds vilja och som ett hot mot kyrkans identitet. Ett citat från en debattartikel mot inflytandet av feministisk teologi i Svenska kyrkan får illustrera argumentationen. Författaren hävdar att feministteologin innebär en ny lära om Gud, som håller på att spridas över världen. Med hänvisning till Bibelns auktoritet måste detta avvisas, och då särskilt förändringar som innebär ett annat sätt att tala om Gud:

Namnet »Fader» är inte en liknelse manliga författare hittat på för att förklara Gud. Tvärtom är det de jordiska fäderna, som av nåd får bära ett primärt gudomligt namn. - - - Gud har i huvudsak uppenbarat sig i manliga kategorier. Hans namn är manliga. Han refereras till som »han». Och när Gud blev människa blev han man. Allt detta måste säga oss något om Gud.⁹

Vi kan konstatera att de båda författarna har vitt skilda utgångspunkter för sin argumentation. Kvinnan grundar sig på sin egen upplevelse av gudstjänsten och hänvisar till sina erfarenheter som kvinna, som hon upplever att den »kvinnliga» gudstjänsten bekräftade. Mannen hänvisar till Bibeln, uppenbarelserna och Guds auktoritet. Citaten är rätt så typiska för hur debatten ofta låsts i förutbestämda positioner, där parterna talar helt förbi varandra. Ena sidan talar, ungefär som mannen i mitt citat, om uppenbarelserna och att Gud ÄR Fader, det vill säga att det inte är ett namn som människor valt. Andra sidan talar, som kvinnan jag citerade, om mänskliga erfarenheter och att vi kan välja att benämna Gud på olika sätt. Positionerna är uppenbart oförenliga, men ska ändå rymmas inom en och samma kyrka, ett och samma gudstjänstliv. Kanske är det inte så märkligt att kyrkostyrelsen lade handboks-kommitténs förslag på is och nöjde sig med att förelägga kyrkomötet 2002 ett förslag till ny evangeliebok.

Vägen vidare

Frågan är emellertid hur det kan bli möjligt att komma vidare. Hur ska man förstå debatten? Varför blir positionerna så låsta och finns det alternativa förståelser? I fortsättningen av denna artikel vill jag med hjälp av feministisk teori undersöka vilka grundproblem som kraven på inkluderande språk är ett svar på, samt vilka tänkbara alternativ som kan utkristalliseras för det fortsatta arbetet med frågorna. Jag kommer i diskussionen att koncentrera mig på det verbala språket. Det betyder inte att jag menar att kommunikationen i en gudstjänst endast skulle vara verbal. Tvärtom menar jag att frågorna om det verbala språket i gudstjänsten bara går att närma sig om man ser gudstjänsten som en helhet, där det verbala språket endast är en dimension, om än en väsentlig sådan. En utförlig diskussion kring detta finns i min avhandling. Men det är ett faktum att motsättningarna i fråga om kön och gudstjänst

under senare år i hög grad koncentrerats kring det verbala språket och jag ser det därför som nödvändigt att föra diskussionen vidare med det verbala språket som utgångspunkt.

Jag kommer dock inte att behandla frågorna om gudstjänstspråk med utgångspunkt i språkteori. Istället vill jag undersöka hur den diskussion som förts inom feministisk teori om erfarenhet, subjektskap och identitet kan vara kyrkorna till hjälp i reflektionen. Detta betyder också att jag betraktar de frågor jag diskuterar som ecklesiologiska frågor, så till vida att de har att göra med kyrkornas självförståelse. Gudstjänsten förstås allmänt som en av den kristna kyrkans mest primära manifestationer. Så till vida har gudstjänstens form och innehåll i perioder genom historien varit föremål för intensiv debatt och ibland hårda strider. Detta är alltså inte något nytt för vår tid och inte något att i sig vara rädd för. Däremot visar det på något av allvaret i den diskussion som förs. Det handlar inte om något perifert, om en språklig dekoration, utan det handlar om att tolka vad kyrka är, in i en ny tid, alltså om den inkulturation av kristen tro som ständigt pågått och kommer att fortsätta att pågå.

Lösning utan problemanalys

Karakteristiskt för diskussionen om inkluderande språk är att de problem förändringarna var avsedda att lösa tenderat att komma i skymundan för diskussionen om själva lösningen. Kyrkostyrelsens direktiv handlade om en lösning som skulle arbetas fram, men utan att en rejäl diskussion först tagits om vilket problem som skulle lösas. Den ovan nämnda hearingen kan knappast anses ha uppfyllt detta behov.

Mot denna bakgrund är det inte konstigt att »lösningen» blir en källa till nya motsättningar. Om en djupare problemanalys saknas i ett kvinnorörelsesammanhang, där man står inför att en gudstjänst ska firas exempelvis vid en temadag, är det kanske inte så konstigt. Inte heller är det konstigt om en enskild församlingspräst genomför förändringar utan långtgående motiveringar. Det kan ju ändå finnas en mycket rimlig lokal analys bakom utformningen av gudstjänsten. Däremot är det märkligt om en genomarbetad problemanalys saknas när ett förändringsarbete initieras på rikskyrklig nivå och avser förändringar i en handbok som ska användas överallt och alltid.

Den som vill sätta sig djupare in i problemen hittar rikligt med material i den rikhaltiga feministteologiska litteratur som publicerats de senaste decen-

nierna. I Sverige finns exempelvis en analys av den svenska högmässan att tillgå, som genomfördes av Anne-Louise Eriksson i hennes doktorsavhandling *The meaning of Gender in Theology* (1995). I avhandlingen söker Eriksson föra samman en teoretisk diskussion om kön, som förs inom feministisk teori- bildning, med teologiska frågeställningar. För Erikssons analys utgör ord- ningen för högmässa i handboken en nyckeltext, som visar hur föreställningar om kön och teologiska föreställningar i själva verket är mycket nära samman- svetsade i den gudstjänst som söndagligen firas i kyrkor runt om i Sverige. Det är också just denna samkonstruktion av könsförståelse och teologisk förstå- else som Eriksson visar är problemet ur feministisk synpunkt.

Eriksson grundar sin analys på texter, samt i viss mån på agerande, exempelvis i fråga om vem som säger vad i gudstjänsten. Analysen visar att gudomligt och mänskligt konstrueras som varandra uteslutande kategorier, på ett sätt som är nära sammanvävt med hur man och kvinna konstrueras som varandra uteslutande kategorier. Högmässan bildar genom dessa sam- konstruktioner en meningsskapande struktur, med en värdehierarki som laddar manskön med högre värde än kvinnokön. Det gudomliga, överord- nade, konstrueras med hjälp av enbart maskulint genus, vilket betyder att det mänskliga implicit konstrueras som feminint.

Med stöd av ritteori hävdar Eriksson vidare att deltagarna i ritens gestalt- ning går in under ett gemensamt åtagande. När gudstjänstens deltagare i högmässan gestaltar en teologi där det gudomliga överordnas det mänskliga sker det i samklang med den kulturella förståelsen av män som överordnade kvinnor, manligt som överordnat kvinnligt. Genom att gå in i en gemensam kvinnlig och underordnad identitet menar Eriksson att män och kvinnor som deltar i gudstjänsten samtidigt tränas, både i att teologiskt förstå Gud som överordnad mänskligheten, och att förstå män som överordnade kvinnor.¹⁰

Ur liturgivetenskapligt perspektiv skulle Erikssons analys kunna komplet- teras med en analys av exempelvis psalmer och bibeltexter. Med tanke på den vanligt förekommande symboliken med kyrkan som Kristi brud eller som Moder skulle en sådan analys sannolikt i huvudsak förstärka Erikssons iakt- tagelser, nämligen så till vida att mänskligheten i sin relation till Gud i dessa exempel blir explicit feminint personifierad. Något Eriksson inte går näm- värt in på – kanske därför att de inte är påtagliga i den avskalade rituella text hon analyserar – är hur könsbundna bilder som dessa inte bara upprätthåller

ett särskiljande mellan gudomligt och mänskligt, utan också, genom den heterosexuella brudmetaforiken, pekar mot föreningen gudomligt-mänskligt. Dock kvarstår den könsbundna maktrelationen. Det är just genom att erkänna sin underordning i förhållande till den maskulint personifierade guden som kyrkan blir kyrka och äktenskapet kan bli möjligt. Metaforiken används också i bibliska texterna som en förebild för äktenskapet mellan man och kvinna (Ef 5:24).

Sammanfattningsvis visar analysen på en teologi där distinktionen mellan gudomligt och mänskligt upprätthålls och ordnas hierarkiskt med hjälp av en symbolik som på motsvarande sätt särskiljer man och kvinna, manligt och kvinnligt och också ordnar relationen mellan könen hierarkiskt, med man och manlighet som överordnade. Detta är det grundproblem som ligger bakom kraven på ett »inkluderande» språk.

Feminismens utmaning

Ur feministisk synpunkt kan problemet med gudstjänstspråket ses som en variant på det generella problemet att samhällets uppbyggnad utgått från mannen som tillvarons norm. Lite slagordsmässigt har feminism definierats som »den radikala föreställningen att kvinnor är människor».¹¹ Formuleringen pekar på det oemotsägliga, men för feminismen centrala, att kvinnor ska räknas som människor. Om människa däremot definieras som man, blir kvinnor något avvikande, som kan inkluderas, eller läggas till som ett särskilt perspektiv.

Men redan här reser sig alltså ett frågetecken inför beteckningen »inkluderande språk», som jag därför hittills valt att sätta inom citationstecken. Skälet är att formuleringen tenderar att fortsätta att utgå från kvinnor som undantag, något särskilt, som kan adderas och inkluderas till det »normala», som då inte är definierat med kvinnors fulla mänsklighet som utgångspunkt. På samma sätt pekar beteckningen »kvinnogudstjänster», som ofta använts för de gudstjänster jag analyserat i min avhandling, på att sådana gudstjänster är undantag från normaliteten. »Mansgudstjänster» blir aldrig aktuella, eftersom det normala inte behöver särskilt definieras. Inte heller talas det om »manliga präster», utan bara om avvikelsen från normen, det vill säga »kvinnlige präster».

Men feminism är inte bara ett allmänt påstående om kvinnors mänsklighet, som skulle kunna läggas till annan (manlig) mänsklighet. Feminism är ett

svar på problemen med samhälleligt kvinnoförtryck, vare sig de yttrar sig i våld eller språkligt osynliggörande. Feminism ifrågasätter rådande sådana makt- och värdeförhållanden mellan könen, som blev synliga i Erikssons analys av högmässans ordning i Svenska kyrkan, nämligen särskiljande och hierarki. En av Sveriges tidiga feministiska forskare, historikern Yvonne Hirdman, talar om »genussystemet», som ett grundläggande sätt att strukturera ett samhälles maktordning.¹² Särskiljandet av man och kvinna utgör en av systemets två bärande bjälkar, medan den hierarkiska ordningen mellan könen utgör den andra. Hirdman väljer också att tala om genus istället för kön, för att peka på att det inte är biologiska karakteristika hon talar om, utan en social och kulturell maktordning.¹³

Om vi accepterar Hirdmans analys av ett strukturellt genussystem kan vi alltså konstatera att det är precis detta, i feminismens tycke orättfärdiga system, som i kristen gudstjänst tas i bruk för att symboliskt gestalta ett särskiljande och en hierarkisk ordning av relationen mellan Gud och människa. När kyrkan i sitt gudstjänstfirande velat framhålla Guds makt har det skett genom att ta en samhällelig maktordning i bruk, och denna maktordning har inte varit könsneutral. Tvärtom kan ord som Herre och kung inte i normalt språkbruk beteckna en kvinna. Det är exklusiva uttryck för män med makt.

Det som ur feministisk synpunkt är särskilt allvarligt är att könssymboliken inte bara är ett symptom på rådande ordning, utan också i sig bidrar till att genom upprepning konservera den. Symboler drar samman aspekter av verkligheten som annars skulle vara åtskilda. Det ligger i själva definitionen. Men de fungerar inte enkelriktat. När kön används som symbol för en makthierarki mellan Gud och människa blir också makthierarkin mellan Gud och människa en symbol för relationen mellan könen. Eftersom det handlar om en symbolik för tillvarons yttersta och innersta blir effekten desto starkare. Som Mary Daly koncist uttryckte saken redan på 1970-talet: »If God is male, then the male is God».¹⁴

Teologisk utmaning

Av det hittills sagda framgår att kravet på »inkluderande språk» ur feministisk synpunkt är otillräckligt. Det som behövs är ett ifrågasättande av den rådande genusordning som är könssymbolikens förutsättning. Samtidigt är det just ett sådant ifrågasättande – i Sverige i form av en konsensus om jäm-

ställdhet som ideal – som ligger bakom det faktum att Svenska kyrkan tagit fatt i frågan om inkluderande språk. Men bakgrunden är mer komplex än så. Det Eriksson påvisat är en meningsskapande struktur som teologiskt bygger på åtskiljande av gudomligt och mänskligt och med det gudomliga som överordnat, och som i fråga om kön bygger på en genusordning, som särskiljer manligt och kvinnligt, med det manliga som överordnat. En del av komplexiteten i frågan har att göra med att viktiga element i båda föreställningsvärldarna – både föreställningarna om kön och de teologiska föreställningarna om relationen mellan Gud och människa – satts i fråga i vårt samhälle.

I fråga om genusordningen bygger symboliken på en idéhistorisk tradition av föreställd åtskillnad mellan manligt och kvinnligt och förknippande av det manliga med det gudomliga och det perfekta och det kvinnliga med det ofullkomliga och underordnade. Till bilden hörde också att det manliga förstods som det aktiva och skapande, medan det kvinnliga förstods som passivt och mottagande. De biologiska föreställningar som låg till grund för dessa idéer är sedan länge passerade, även om de på ett idéplan kan leva kvar som föreställningar om egenskaper hos könen. Politiskt har dock den maktordning som förknippats med dessa könsföreställningar ifrågasatts i mer än hundra år. Successivt har kvinnor i det svenska samhället erhållit myndighet, rösträtt, utbildning och så småningom också en betydligt starkare ställning i arbetslivet, även om såväl lönediskriminering som yrkesmässig segregering i hög grad lever kvar som problem.

Men samtidigt som dessa förändringar skett i fråga om kön har också förändringar skett i fråga om föreställningarna om relationen mellan Gud och människa. Särskiljandet av Gud och människa, med Gud som den överordnade storheten, är inte längre en självklarhet. Tvärtom har 1900-talet blivit det sekel då Gud förkunnats död. I breda befolkningslager avvisas traditionell tro på en personlig Gud skild från skapelsen. Däremot betyder inte detta ett avvisande av all gudstro, utan snarare en förskjutning mot en tro på en mer opersonlig gudomlig kraft, inneboende i människa och skapelse.¹⁵

Ifrågasättanden av genussystemets maktstrukturer gör alltså sammanfattningsvis att kön fungerar allt sämre som symbol för upprätthållande av föreställningar om en Gud skild från skapelsen. Samtidigt tror allt färre människor på en sådan Gud. Det förefaller alltså som att båda sidor i den meningsskapande struktur Eriksson talar om – både gudsföreställningarna

och könsföreställningarna – hotar att falla samman. Resultatet blir att gudstjänstens språk fjärras allt mer från människors föreställningsvärld.

Erfarenhet och konstruktion

Förändringen väcker viktiga teologiska frågor. Jag vill här föreslå att den diskussion som förts inom feministisk teori, framför allt kring erfarenhet och kön, kan bidra till en djupare förståelse av frågornas karaktär och därmed anvisa en riktning i vilken kreativa svar kan sökas. Feministisk politik från 1970-talet och framåt har i hög grad tagit sin utgångspunkt i kvinnors erfarenhet och detta gäller också feministisk teologi. Tankegången är egentligen ganska självklar. Om människor uppfattas finnas av två sorter och problemet är att den ena sorten gjort sig själv till norm så måste naturligtvis den andra sortens erfarenheter och behov tillföras för att det ska bli balans och rättvisa. Någonstans måste normen för nykonstruktionen hämtas. Feminismens alternativa norm har byggt på kvinnors erfarenhet.

Ett första problem med denna tankegång har varit att alla som identifierar sig själva som kvinnor över jordens yta inte kan tillfrågas om vilka förändringar de önskar. Inte heller är det så att alla män haft makt att definiera historieskrivning och politik, teologi och forskningspolitik. Hänvisningen till kvinnors erfarenhet har tenderat att släppa fram en liten grupp välutbildade och välartikulerade vita västerländska kvinnors erfarenheter som feministisk norm, vilket fått till följd att grupper av andra kvinnor protesterat och påbörjat egna definitionsprojekt. Så har exempelvis så kallad *mujerista*- och *womanistteologi* kommit till i kretsar av spansktalande respektive svarta amerikanska kvinnor.¹⁶

Ett andra problem med tankegången är svårigheten att enas, feminister emellan, om huruvida idealet handlar om att uppnå likhet med männen, och således i första hand attackera särskiljandets logik, eller om det är viktigare att uppvärdera kvinnors föreställda särart, för att motverka könshierarkin. Striden mellan likhets- och särartsfeminismen har bitvis rasat hård. Men ännu hårdare har striden stått kring frågan huruvida det egentligen finns någon »kvinna», med någon grundläggande särart, eller om kön (eller genus) i själva verket är en ren konstruktion, en maktrelation som vi definieras in i sekunden efter vår födelse, beroende på vilket av de båda magiska orden »pojke» eller »flicka» som uttalas.¹⁷

Teologiskt har exempelvis argumentationen för att kvinnor ska kunna ordinerats som präster i hög grad byggt på likhetstanken. Ett av problemen med likhetsstrategin har visat sig vara att den lämnat makthierarkierna i stort sett intakta, med den skillnaden att enskilda kvinnor kunnat ta sig en bit uppåt i befästningarna. Stora delar av kvinnokollektivet, liksom viktiga aspekter av kvinnors traditionella ansvarsområden, har dock förblivit underst i hierarkin. För att uppvärdera detta har särartsstrategin tagits till hjälp. Men likafullt har det då ofta visat sig att segregationen bestått, samtidigt som många kvinnor haft svårt att känna igen sig i försöken att definiera den kvinnliga särarten.¹⁸

Ett tredje problem med att bygga feministiska alternativ på kvinnors erfarenhet har också visat sig vara att erfarenheten vid närmare granskning visar sig vara ganska nära lierad med de system den skulle ifrågasätta. Någon erfarenhet bortom ett liv i en patriarkal genusordning har visat sig svår att identifiera, varför allt fler feministiska teoretiker börjat kritiskt granska själva erfarenhetsbegreppet genom att visa att själva den individ, det subjekt, vars befrielse feminismen syftar till, är formad av föreställningar om både ras, klass, kön och sexualitet.¹⁹

Genussystemet har på detta sätt visat sig vara en ytterst trögrörlig företeelse, som tenderar att reproducera sig på nya sätt, men med samma bärande principer, när förändringar skett på en viss nivå. När kvinnor i växande grad började yrkesarbete reproducerades exempelvis kvinnors ansvar för vård och omsorg från att vara kvinnans ansvar i familjen till att vara kvinnans ansvar i samhället.

Det jag nu beskrivit har betecknats som feminismens paradox, de eviga dilemman som feminismen kretsar kring. Framför allt handlar det om att den likhet mellan könen som hör till feminismens grundläggande vision, bara tycks kunna åstadkommas genom att lyfta fram kvinnor som en speciell grupp, vilket var precis det som skulle undvikas. Frågan är alltså varifrån det radikalt andra, det befriande budskapet, kan hämtas. I en kristen kontext kan det ligga nära till hands att här hänvisa till Guds ingripande, kanske till och med genom gudstjänsten. Samtidigt var det just i konstaterandet att även gudstjänsten präglas av en patriarkal genusordning som diskussionen började. Som patentlösning går det därför knappast att hänvisa till Gud. Däremot kan det vara viktigt att påpeka att det även ur feministisk synpunkt finns ett behov av symboler för transcendens, symboler

som förmår bryta igenom den rådande genusordningen och visa på möjligheten av det radikalt annorlunda. Feminint identifierade symboler för det gudomliga torde kunna fylla just en sådan funktion, samtidigt som vi ska se att de också rymmer risker.

Avkönat eller kompletterande språk

Den feministteologiska diskussionen om språket i gudstjänsten har följt ett liknande mönster som den ovan refererade debatten inom den sekulära feminismen. Marjorie Procter-Smith är en feministisk liturgiteolog, som försökt att precisera innebörden i kraven på inklusivt språk, genom att identifiera tre olika metoder för att närma sig språkfrågorna.²⁰ Jag vill här använda mig av hennes begrepp »non-sexist», »inclusive» och »emancipatory language». För att anpassa begreppen till svenskt språkbruk har jag valt att översätta dem till *avkönat*, *kompletterande* och *emancipatoriskt* språk. Jag vill nu gå lite närmare in på innebörden, ge exempel på hur metoderna kan användas, men också diskutera vilka olika könsteoretiska och strategiska förutsättningar de bygger på.

Ett avkönat språk i gudstjänsten bygger teologiskt på tanken att kön inte är relevant i tal om och till Gud. Därför bör könsbestämningar av Gud undvikas. Vi känner här igen den hållning som Svenska kyrkans handboks-kommitté valt när man primärt strävat efter att minska de grammatiskt genusbestämda bestämningarna av Gud. Resultatet blev en reduktion av antalet maskulina ord

Könsteoretiskt kan man fråga vilken effekt förändringen egentligen får, eftersom det inte sker någon närmare association mellan kvinna och Gud. Grundmönstret med en grammatiskt maskulin och manligt personifierad Gud ifrågasätts inte med denna metod. Kvinnors identitet får inte heller som mäns gudomlig bekräftelse. Könsteoretiskt kan vi också konstatera att metoden påminner om likhetsstrategin, genom att den primärt ifrågasätter särskiljandet, men däremot inte hierarkin manligt-kvinnligt.

Teologiskt kan metoden ifrågasättas redan genom konstaterandet att genus är svårt att undvika i en judisk-kristen tradition som vimlar av antropomorfa föreställningar om Gud. Eftersom all personlig relation människor emellan gestaltas genom kön är det också svårt att tänka sig en relation till en personlig Gud utan att vi gör oss könsbundna bilder av honom eller henne.

För detta syfte förefaller den kompletterande metoden mer lämpad. Den bygger på att män och kvinnor har samma värde inför Gud och att Gud därför lika väl kan betecknas och tilltalas feminint som maskulint. Här känner vi igen rättvisetanken om att mänsklig erfarenhet av att vara kvinna och man bör komma till uttryck i talet om Gud. Så till vida finns tydliga likheter med särartsfeminismen. Metoden förutsätter också att det finns en kvinnlig erfarenhet, som behöver komma till kompletterande uttryck.

I de gudstjänster jag studerat i min avhandling finns gott om exempel på tillämpning av denna metod. Här finns direkta tilltal till Gud som Mor, liksom liknelser och grammatiskt feminint genus i talet om Gud. Särskilt är det moderlighet, barmhärtighet och omsorg som gestaltas med hjälp av sådana bilder.

Könsteoretiskt har denna metod svagheten att det som avsåg att transcendera den mänskliga genusordningen istället riskerar att befästa våra mänskliga föreställningar om kön genom att förankra dem i det gudomliga. Bland annat finns ofta en för given tagen heterosexuell norm bakom tanken om kompletterande språk. Teologiskt har metoden därtill svagheten att särskilda aspekter eller egenskaper hos Gud tenderar att bindas till ett visst kön, så att gudsbilden blir delad efter kön snarare än trinitarisk, eller också att treenigheten framstår som uppdelad i två män (Fadern och Sonen, eller mer neutralt, Skaparen och Befriaren) och en underordnad kvinnogestalt (Anden, då ofta benämnd livgiverskan).

Emancipation och frälsning

Den tredje metod Procter-Smith nämner kallar hon den emancipatoriska, i betydelsen befriande. Den kan i sig inrymma de båda andra metoderna, men bygger på andra utgångspunkter, nämligen på ett teologiskt antagande om att frälsning inte bara handlar om en högre andlig verklighet, utan om våra liv här och nu på jorden, liksom på tanken att Gud är engagerad mot mänskligt förtryck och således i kvinnors frigörelse, likaväl som i fattigas och marginaliserade gruppers befrielse. Ett emancipatoriskt språk försöker vare sig neutralisera eller komplettera, utan ifrågasätter ett system.

Ordet emancipation betecknade ursprungligen i sin latinska form slavars frisläppande.²¹ I överförd bemärkelse kom det senare att användas om kvinnors kamp för egen myndighet och rösträtt. En emancipatorisk användning av gudstjänstspråk skulle alltså kunna förstås som en metod som myndiggör

och befriar gudstjänstdeltagarna. Därmed står det också klart att en emancipatorisk metod förutsätter ett samtänkande av teologi och politik, frälsning och befrielse synlig i världen. Däri ligger metodens styrka, men också dess svaghet, eftersom den kräver mer för att kunna tillämpas. Den förutsätter en ordentlig analys av vad som är befriande och myndiggörande för gudstjänstens deltagare. Samtidigt låter ju detta som ett rimligt pastoralt krav på all liturgi som har högre anspråk än att vara tom upprepning.

På ett sätt är vi därmed tillbaka där vi började, nämligen i frågan om ett inklusivt språk hör hemma i en kristen gudstjänst och på vilket sätt det skulle kunna vara befriande för kvinnor. Samtidigt föreställer jag mig att mötet med feministisk teori har tillfört diskussionen några öppningar, som jag här vill försöka sammanfatta.

Från essens till konstruktion

Jag inledde artikeln med att relatera de låsta motsättningarna mellan å ena sidan en realistisk språksyn, kombinerad med en biblicistisk syn på uppenbarelse och å andra sidan en modern erfarenhetsbaserad syn, där språket och teologin istället antas spegla människans iakttagelser av verkligheten. Detta senare synsätt växte fram med den moderna tron på den fria individen, som gör självständiga erfarenheter och fattar egna beslut grundade på förnuftet. Min uppfattning är att diskussionen behöver föras vidare från dessa teologiska positioner och dess grundläggande kunskapssteoretiska förutsättningar.

Under 1990-talet har en teologisk diskussion förts om vilka alternativ som står till buds i förhållande till de båda grundläggande förhållningssätt till kristen tro som jag beskrivit, en diskussion som bland annat lett fram till utvecklandet av en postliberal teologi, som ser teologin som intratextuell, eller som en slags grammatik, en språkvärld med sin egen logik, som styr tänkandet för dem som är en del av en viss tradition.²² Även mot denna teologi har kritik riktats, och då bland annat från feministiska teologer, som hävdar att också detta tänkande tenderar att bli för statiskt och lämna för litet utrymme för hur vi idag rör oss mellan språkvärldar, och hur identiteter konstrueras på gränsen mellan dessa olika världar.²³

I de alternativ som utvecklats av feministiska teologer som tagit fasta på poststrukturalistisk teori ifrågasätts såväl realistiska språkteorier, som modern erfarenhetstro och postliberal teologi. Intresset riktas inte mot sannings-

frågan, hur tillvaron till sitt väsen egentligen är, och inte heller mot hur olika konfessioner kan upprätthålla sin egen identitet i en egen språkvärld. Istället fokuseras frågorna om hur identiteter, både personliga och kyrkliga, kontinuerligt blir till, liksom hur denna ständigt pågående rekonstruktion är knuten till både språk och makt. Synen på språket förändras nämligen också med detta synsätt. Istället för att betraktas som direkt refererande till tillvarons väsen, eller som direkt ett uttryck för mänsklig erfarenhet av tillvaron, förstås språket som nära knutet till forandet av identiteter och därmed också till strävan efter makt och kontroll. Språket formas av människor, men formar också dem som använder språket. Så till vida är språket en integrerad del av såväl genusordning som andra maktordningar.²⁴

De frågor om gudstjänst, språk och kön som mot denna bakgrund behöver ställas handlar således inte om att hitta ett språk som uttrycker vare sig Guds, köns, erfarenhetens eller den kyrkliga traditionens djupaste identitet. Istället blir frågan hur gudstjänstens språk bidrar till att forma vår förståelse av Gud, vår förståelse av kön och vår förståelse av vad det är att vara kyrka.

I linje med detta menar jag att också diskussionen om inklusivt språk måste tänkas om. Den fråga som behöver ställas är inte hur kvinnor, som en tydligt identifierbar kategori, ska kunna få sina erfarenheter, som då också förutsätts kunna tydligt identifieras, uttryckta i ett visst språk, som därmed skulle bli inkluderande. Istället menar jag att vi måste fråga hur sättet att fira gudstjänst kan bidra till att rekonstruera individuell och kollektiv identitet, liksom vilka maktrelationer som är involverade i detta och vilken roll språket spelar i denna konstruktion.

Brutna symboler

Ett problem i sammanhanget är att de feministiska teologer som låtit sig inspireras av denna typ av feministisk teori sällan har fördjupat sig i liturgisk teologi. När jag genom mitt avhandlingsarbete fört samman tankelinjerna från modern feministisk teori och modern liturgisk teologi har jag emellertid funnit viktiga principer i liturgisk teologi som blir användbara också i strävan efter emancipatoriskt språk.

Gudstjänsten förstås av liturgiteologer som exempelvis Gordon Lathrop, som ett skeende, där orden bara är en aspekt, om än en viktig sådan.²⁵ Lathrop menar också att det finns ett grundmönster av brutna symboler i

kristen liturgisk tradition, ett mönster av inre rituell kritik, som har sin källa hos Kristus själv. Liturgin etablerar en ordning, som samtidigt bryts för att visa på det som är större än ordningen. Ett »obruttet» rituellt språk tjänar däremot till att förstärka ett kulturellt status quo på ett sådant sätt att liturgin blir ett slutet rum, där all oordning stängs ute, en risk som är återkommande i kristen liturgi. Jag vill hävda att feministisk kritik mot den ensidiga användningen av maskulint genus för Gud kan förstås som en kritik mot just en sådan reifiering av ett visst liturgiskt språk. Intresset bland feministiska teologer för det liturgiska språkets metaforiska karaktär kan på motsvarande sätt förstås som ett intresse av att återupprätta en nödvändig spänning mellan vad som går att säga med mänskliga ord, och det som aldrig kan uttalas, som alltid överskrider ordens mening.

Det intressanta med Lathrops tänkande är att han menar att korrektivet, själva grunden för principen om brutna symboler, finns i traditionen själv, genom det faktum att det är Kristus själv som tänks stå i liturgins centrum. Att ställa Jesus Kristus i centrum innebär att ställa den Gud i centrum som identifierade sig med de mest marginaliserade, de utstötta och de religiöst orena. Därmed etableras en ständig spänning mellan periferi och centrum, som aldrig kan tillåtas bli statisk utan att liturgin förlorar sin mening.²⁶

Detta liturgiska tänkande finner jag också vara i konsekvens med det emancipatoriska grundantagandet att Gud är engagerad i kvinnors myndigblivande och frigörelse från förtryck, liksom i alla undertryckta gruppers och individers upprättelse. Jag finner det också rimligt att tro att den Gud som vill en sådan förvandling inte primärt uppenbarar sig i givna identiteter, givna former och ord, utan i befriande processer, som på ett särskilt sätt får sin näring och sin gestaltning just i liturgins skeende. I själva verket är det just liturgins förmåga att härbärgera denna typ av spänningar och motsägelser, som gör det möjligt att symboliskt gestalta tron på en Gud som både är transcendent och immanent, bortom allt mänskligt och allra närmast, allsmäktig, men på ett sätt som fullkomnas i svaghet, uppenbarad, men fortfarande ett mysterium.

Tar vi med oss detta tänkande till den diskussion jag fört om motsättningsarna kring inkluderande språk öppnar sig dörrar mellan de rum som till en början föreföll helt stängda mot varandra. Jag har beskrivit den symboliska användningen av genusordningen för att upprätthålla särskiljandet och hierarkin mellan Gud och människa som det feministiska grundproblemet med

gudstjänsten. Samtidigt har jag beskrivit hur både traditionell teologi och patriarkal genusordning ifrågasätts idag. Jag har beskrivit hur tron på en Gud skild från skapelsen minskat i trovärdighet, samtidigt som jämställdhet mellan könen blivit ett allmänt erkänt ideal, om än inte alltid realiserat i praxis.

Mot denna bakgrund blir inte inkluderande språk ett brott med traditionen, utan ett vidareförande av traditionen in i en ny tid. Ett avmaskulerat gudstjänstspråk, med rikare metaforik hämtad från exempelvis naturen och från kvinnors vardagserfarenheter, kan på ett mer trovärdigt sätt gestalta kyrkans tro i denna tid. I de gudstjänster som jag granskade i min avhandling fann jag många försök i denna riktning. Samtidigt är det inte säkert att sådana förändringar ensamma har en i förhållande till genusordningen befriande effekt. En så grundläggande ordning rubbas knappast av att fadersguden blir lite mindre av gammeldags patriark eller av att han får sällskap av en snäll och omvårdande hustru. Här kommer ett inklusivitetstänkande byggt på erfarenhet till korta.

Emancipatoriska grundprinciper

I förhållande till genusordningen krävs mer djupgående analyser, som jag också fann tecken på i formuleringar och handlingar i de gudstjänster jag granskade. Men det är ändå inte givet att ett upprepande av samma ord och samma handlingar skulle fungera befriande i ett annat sammanhang. Emancipatorisk gudstjänst måste utformas mer utifrån grundprinciper och lokala analyser och mindre som upprepningar av enskilda formuleringar. Ett sådant strukturtänkande fanns också tydligt uttryckt i handboksgruppens förslag. Det vore beklagligt om denna aspekt av handboksarbetet föll i glömska i väntan på ett öppnare debattklimat.

Istället för att rekommendera ett visst sätt att tala om Gud vill jag alltså, mot bakgrund av de studier jag gjort, uppmuntra en fortsatt och intensifierad diskussion om liturgiska och emancipatoriska grundprinciper. Diskussionen bör handla om hur liturgins skeende, med utgångspunkt i principen om brutna symboler, kan utformas för att uppmuntra människors myndigblivande och delaktighet, frimodighet att ifrågasätta samhällsliga maktordningar och kraft att motstå förtryck. Den bör också explicit relateras till ett ifrågasättande av strukturer av kvinnors underordning.

Som en reaktion på en ensidig betoning av särskiljande och hierarki torde

det i vår tid vara särskilt viktigt att hitta former för att gestalta Guds människoblivande och människors upprättelse och medarbetarskap, former som alltså gestaltar mötet mellan transcendens och immanens. Traditionell brudmetaforik förefaller i detta sammanhang både otillräcklig och olämplig, dels på grund av den inbyggda heterosexuella normativiteten och dels på grund av kopplingen till könsbundna system av över- och underordning.

Istället kan andra erfarenheter, exempelvis av mänsklig omsorg och närhet, vara till hjälp. Därmed är emellertid inte sagt att sådana ord och symboler i sig själva har en befriande kraft, i synnerhet inte om de speglar ett samhälle där genusordningen förutsätter kvinnors obetalda omsorgsarbete. Språkets mening är alltid relaterad till ett politiskt och teologiskt sammanhang.

Teologiskt är det också viktigt att finna liturgiska former som inte bara gestaltar mötet mellan, utan också upprätthåller en nödvändig spänning mellan, transcendens och immanens. En upprättande liturgi behöver den befriande kraften i ord, ting och skeenden som gestaltar Gud som den radikalt andra, också i förhållande till mänskliga genusordningar. Guds transcendens *kan*, även den, gestaltas med hjälp av könsbundna metaforer, men då måste det ske med stor medvetenhet om riskerna ur emancipatorisk synpunkt. Att byta ut Fader mot Moder är ingen feministisk patentlösning. Vilka ord som fungerar bäst i vilket sammanhang kan bara avgöras i dialog mellan reflektion och praktik, analytiska resonemang och liturgisk fingertoppskänsla, dagspolitiska överväganden och teologisk tradition.

Däremot kan det vara befriande att upptäcka att det finns andra symboler för transcendens än de könsbundna. Exempelvis rymt i att vara del av en världsvid kyrka en möjlighet att finna ord och symboler från andra tider och andra länder, som öppnar mot det radikalt andra. På samma sätt kan möten med andra religioner i den egna närmiljön öppna ögonen för hur Gud möter i främlingen och det oväntade. Men också i sådana möten är det viktigt att vara uppmärksam på hur genusordningen tenderar att ständigt reproduceras. Feminismens utmaning handlar om långt mer än språket för Gud.

Sammanfattningsvis finns i mötet mellan feministisk teori och liturgisk teologi mycket att lära, som kan vidga diskussionen om inkluderande språk från en polarisering mellan förenklade tolkningar av Bibelns bokstav å ena sidan och kvinnors erfarenhet å den andra. Lyckas vi föra diskussionen vidare ur de låsta positionernas hörn med hjälp av liturgiska och emancipatoriska

grundprinciper kan vi på sikt möjligen få uppleva att ord som Herre och Fader kan återfödas som levande symboler, inte för manlig övermakt, utan för gudomlig befrielse. Vägen dit förefaller dock lång, särskilt i sammanhang där det på allvar går att hävda att Gud avslöjat något viktigt om sig själv genom att uppenbara sig just i manligt, till skillnad från i kvinnligt kön.

Summary

Discussion was intense within the Church of Sweden, when the suggested revision of the Church Handbook in the year 2000 introduced the issue of »inclusive language». Positions were particularly inflexible as regarded language for God. Opinions were polarised between those who argued that God has revealed himself as Father and that the Church therefore is bound to this expression, and those who argued that God can also be talked about and addressed grammatically in the feminine and that this is important in order for women's realities and experiences to be expressed. Revelation was in this way pitted against experience.

In order for the church to move on in these questions the author of the article asks firstly for a greater awareness of which problems an introduction of more inclusive language should actually be thought to solve. Here feminist theology can provide valuable material. Secondly the starting points for the search for constructive solutions need to be reformulated with the help of feminist theory. What is needed is not, as is often claimed, that women as a clearly identifiable category, have their experiences, which are also, it is assumed, clearly identifiable, expressed in a particular language, which is therefore inclusive. Instead, the author claims, the discussion should concern how worship services can be celebrated in a way which expresses the full humanity of both men and women and contributes to human liberation.

An emancipatory language of worship assumes that God is involved in women's lives and struggles to become free from oppressive structures. In order to be liberating a language is needed that realises and confirms this presence of God. But liturgical language also needs the liberating power, which shows God to be the radically other, also in relation to traditions regarding gender. Every attempt towards emancipatory liturgical language must take account of how a solely masculine language for God contributes to a preservation and strengthening of structures where women are subordinate.

A constructive solution can be sought in the liturgical principle that language and symbols are set against one another in order to express something beyond themselves. Symbolism built on human gender categories should only be used with this principle in mind, so that feminine images are set against masculine and so that the mirroring of human gender-roles is set against a vision of a radically different order of things.

NOTER

- 1 Russel & Clarkson (red) 1996, s 152f.
- 2 Klingert 1989, s 101f och 188-190.
- 3 Kyrkomötet 1993. Motion 22.
- 4 Utfrågningen finns dokumenterad i Svenska kyrkans teologiska kommitté 1998.
- 5 SKU 2000:3, s 11.
- 6 Nisser, Per Olof: Sammanställning av remissyttranden, Svenska kyrkostyrelsen [stencil], u.å. s 8.
- 7 Westin 1994, s 39f.
- 8 Beckman 2001.
- 9 Persson 2001.
- 10 Eriksson 1995, s 55-86. För en svensk sammanfattning se Eriksson 1997.
- 11 »Feminism is the radical notion that women are people». Fiorenza (red) 1996, s xvii.
- 12 Hirdman 1988.
- 13 Eftersom jag i min diskussion av språket i gudstjänsten använder ordet genus i dess ursprungliga grammatiska mening väljer jag själv dock att tala om kön, fortfarande dock i avsikt inte att tala om biologi, utan om en konstruktion, genom vilken människan blir socialt och kulturellt inordnad i en maktstruktur.
- 14 Daly 1975, s 38.
- 15 Se flera artiklar i Gustafsson (red) 2000.
- 16 Sporre 1996.
- 17 Se exempelvis Björk 1996.
- 18 För en diskussion om de politiska problemen med olika feministiska strategier se Young 1988. Flera av Youngs artiklar finns översatta till svenska i antologin *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*, Atlas, Stockholm 2000.
- 19 Fulkerson 1994.
- 20 Procter-Smith 1990.

21 Jämför ordet »frälsning» som har sin rot i »frihalsa» som betecknade att en slav/träl blev fri, fri från halsjärn.

22 En av de främsta representanterna är Yale-teologen Georg Lindbeck. För en kritisk presentation på svenska se Sigurdson 1996.

23 Se exempelvis Cady 1997.

24 Se exempelvis Fulkerson 1994.

25 Lathrop 1993.

26 Lathrop 1993, s 208.

BIBLIOGRAFI

Beckman, Ninna Edgardh

2001 *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*. Verbum, Stockholm.

Björk, Nina

1996 *Under det rosa täcket. Om kvinnlighetens vara och feministiska strategier*. Wahlström & Widstrand, Stockholm.

Bäckström, Anders

1998 »Präst- och pastorsundersökningen 1998». Stencil.

Cady, Linell Elizabeth

1997 »Identity, Feminist Theory, and Theology» i Chopp/Davaney: *Horizons in Feminist Theology*, s 17-32

Chopp, Rebecca och Davaney, Sheila Greeve (red)

1997 *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*. Fortress Press, Minneapolis.

Daly, Mary

1975 *The Church and the Second Sex*. Harper & Row, New York.

Eriksson, Anne-Louise

1995 *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Women's Studies. A. Women in Religion 6. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

1997 »Käre Gud, är pojkar bättre än flickor? Om kön och teologi.» i Johnny Jonsson (red): *Från teologens verkstad*. Tro & Liv Skriftserie 3. Teologiska högskolan, Stockholm, s 132-151.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler (red)

1996 *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Orbis Books, New York.

Fulkerson, Mary McClintock

1994 *Changing the Subject; Women's Discourses and Feminist Theology*. Fortress Press, Minneapolis.

Gustafsson, Göran och Pettersson, Thorleif (red)

2000 *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*.

- Verbum, Stockholm.
- Hirdman, Yvonne
1988 »Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning». *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3, s 49-63.
- Klingert, Rune
1989 *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*. Verbum, Stockholm.
- Kyrkomötet
1993 Kmot 1993:22 av Kerstin Bergman och Karin Burstrand om studium av inklusivt språk.
- Lathrop, Gordon
1993 *Holy Things. A Liturgical Theology*. Fortress Press, Minneapolis.
- Nisser, Per Olof
u.å. »Sammanställning av remissyttranden över Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan.» Kyrkostyrelsen, Svenska kyrkan [stencil].
- Persson, Gunnar
2001 »Feministteologins anpassning till radikalfeminismen (saknas ett ord här?) obibliisk». *Nya Dagen*, onsdag 7 november 2001, s 15.
- Procter-Smith, Marjorie
1990 *In Her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Abingdon Press, Nashville.
- Russel, Letty M och Clarkson, J Shannon (red)
1996 *Dictionary of Feminist Theologies*. Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky.
- Sigurdson, Ola
1996 »Från intratextualitet till intertextualitet. Bortom Lindbecks postliberala teologi». *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift*. Årg 72.
- SKU
2000:1 »Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Gudstjänstordning». *Svenska kyrkans utredningar* 2000:1. Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Uppsala.
2000:3 »Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Motiveringar». *Svenska kyrkans utredningar* 2000:3. Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Uppsala.
- Sporre, Karin
1996 »När slutar vita europeiska män att 'vara' normala?. Om feminism och teologi: via förtryck och erfarenhet till belägen kunskap och subjektsdiskussion.» i Lennart Molin (red): *Levande. Om församling, teologi och samhälle*. Verbum, Stockholm, s 85-105.

Svenska kyrkans teologiska kommitté

1998 »Kvinnligt, manligt, mänskligt: En offentlig utfrågning kring människosyn och gudsuppfattning 27-31 oktober 1997. *Tro & Tanke supplement* 2:1998. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala.

Westin, Karin

1994 »Andrum i Skog. Projektrapport från Härnösands stift». Stencil. Hos författaren.

Young, Iris Marion

1984 »Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics» i *Women's Studies International Forum*, vol 8, nr 3. Pergamon Press 1985, s 173-183.

Berättelse, liturgi, symbolspråk

RAGNAR HOLTE

Det finns en spänning mellan de tre leden i rubriken. En människa som vänder sig till Gud i bön vill tala ett *språk* och bruka *symboler* som känns relevanta i hennes egen livssituation. Men centralt i kyrkans *liturgi*, särskilt i mässan, står *berättelsen* om hur Fadern utger sin Son och hur denne i lydnad för Faderns vilja blir människa i Jesus, lider, dör och uppstår för vår frälsning. Berättelsen skildrar något som hände för länge sedan men för den troende blir aktualiserat, närvarogjort i liturgin. Vad händer om språkliga uttryck och symboler i liturgins berättelse kommer i konflikt med viktiga symboler som ingår i individens egen livsberättelse? Främst skall jag här diskutera *gudstrons*, men mot slutet även *uppståndelsetrons* symbolspråk.

I nutida etikforskning understryks livsberättelsernas avgörande betydelse för vår livshållning och för våra vägval i livet. I kristet sammanhang har detta förhållande alltid varit väl känt. Den troende identifierar sig med gestalter, skeenden och utsagor i den bibliska berättelsen, som därigenom vävs samman med den individuella livsberättelsen. Ändå kan individuella livsberättelser med Bibeln som gemensam inspirationskälla bli mycket olika och ge upphov till, eller vara framsprungna ur, skarpa konflikter. Personliga skiljelinjer återspeglar härvid ofta etniska, sociala och/eller religiösa skiljelinjer. I Nordirland och i Sydafrika utgör kristen tro en viktig gemensam basfaktor, men kristendomstolkningarna skiljer sig åt och har länge bidragit till att hålla liv i de etniska konflikterna.¹

Under min verksamhet som etiker och teolog har jag upplevt två stora debatter som rör spänningen mellan berättelse, liturgi och symbolspråk. Den första gällde *världsbild*: hur kan en vetenskapligt skolad nutidsmänniska göra Bibelns berättelse till sin, när den i så hög grad återspeglar en föråldrad världsbild? Den andra, intensivt pågående i nuet, gäller *makt och kön*. När jämställdhet mellan könen blivit ett självklart inslag i nutida individers livsberättelser, hur kan man då komma till rätta med de uttryck för patriarkalisk över- och underordning som möter i den bibliska berättelsen?

Skall liturgins formuleringar ändras för att bli bättre förenliga med nutida människors livsberättelser? Vilka språkliga ändringar och utbyte av symboler tål den bibelgrundade berättelsen utan att tappa sina avgörande poänger? Vi vet hur tråkigt det är att lyssna till en berättare som missar berättelsens poäng! Hur långt måste man stanna vid att lämna språk och symboler intakta även i vissa »svåra» passager men lägga stor vikt vid förklaringen av dem i förkun- nelse och undervisning?

Min erfarenhet som Augustinus-forskare har gett mig intressanta histo- riska perspektiv på båda dessa debatter. De är faktiskt inte så helt nya som man kan tro. Augustinus har ibland kallats »den första moderna männi- skan». Redan hos honom finns klara avståndstaganden, både från bokstav- liga tolkningar av »Gud i himlen» och från sexistiska tolkningar av skapelse- berättelserna. Jag skall ge exempel härpå i det följande.

»Bredden och längden och höjden och djupet»

»Vår Fader, du som är i himlen ...» Den bön »som vår Herre Jesus Kristus själv har lärt oss» förefaller, bokstavligt tolkad, att lokalisera Gud till något slags himmelskt rum. Kommer inte bönen därmed i ohjälplig konflikt med ett nutida, vetenskapligt skolat intellekt? Det brukar ibland sägas att Bibeln för- utsätter en antik 3-våningsvärldsbild med Gud i himlen överst, människorna på jorden mitt emellan, och ondskans makter i underjorden. Stämmer detta?

Kring 1960 hamnade en engelsk biskop, John Robinson, en längre tid på sjukhus och använde tiden till att tänka igenom grunderna för sin kristna tro. Resultatet presenterades i boken »Honest to God»². Boken väckte ett oerhört gensvar, inte så mycket bland fackteologer som bland en bred allmänhet. Bo- kens grundtes är att kyrkan måste sluta upp med att förkunna en Gud »där uppe» och i stället förkunna en Gud »i djupet». Den förändrade världsbilden och en positiv anknytning till djuppsykologin utgör huvudargument för tesen.

Förutsätter Bibeln verkligen genomgående en antik 3-våningsvärldsbild? Paulus tycks märkligt omedveten om den när han talar om »ondskans ande- krafter i himlarymderna» (Ef 6:12 – alltså inte i underjorden!). Likaså Johan- nes, när han säger att Ordet-Sonen som »skulle komma in i världen» redan »var i världen ... men världen kände honom inte» (Joh 1:9-10). 3-vånings- världsbilden skyntar främst i Gamla Testamentet, men genombröts av före- ställningen om Guds allestädesnärvaro. Och i nytestamentlig tid ansågs i bil-

dade kretsar 3-våningsvärldsbilden redan vara antikverad. I stället framträder en koncentriskt uppbyggd världsbild med jorden i mitten, omgiven av olika »sfärer». I dessa möter såväl goda som onda andemakter. Gud tänkes omsluta alltet men samtidigt vara överallt närvarande och verksam. Sådana tankar skyntar särskilt i Kolosser- och Efesierbrevet.

Kyrkofadern Augustinus visste redan på 400-talet att hantera de här frågorna på ett »modern» sätt: Ordet-Sonen »kom dit där han redan var» och behövde alltså inte färdas någon »vägsträcka genom rum och rymd». Poängen är i stället att han för dödliga framträdde synlig, i dödligt köttets gestalt, så att de som »inte kände honom» fick möjlighet att lära känna honom. Inte heller innebär himmelfärden att Kristus färdas någon »vägsträcka genom rum och rymd» till en högt belägen himmelsk tron, utan att Ordets synliga framträdande i dödligt köttets gestalt avlöses av en ny uppenbarelsform. Och när det talas om den »väg» vi som kristna har att vandra mot ett evigt mål avses inte någon rörelse i rummet utan vårt hjärtas engagemang i tro och kärlek.³

Framför allt, säger Augustinus, måste man vid allt tal om »himlen» vara uppmärksam på ordets dubbla betydelse. Att Gud »skapade himmel och jord» kan förstås enkelt bokstavligt om den jord där vi nu lever och det synliga himlavalvet ovan oss, men normalt står i Bibeln »himlen» som symbol för den osynliga, andliga verkligheten. Himlavalvet däremot tillhör liksom jorden den synliga verkligheten.⁴ – Frågan är om inte detta tänkesätt kan spåras redan i den nicenska trosbekännelsens 2-leds-bestämning »Ska-pare av himmel och jord, av allt synligt och osynligt».

Ett i sammanhanget ytterst relevant bibelord är Ef 3:18: »... så att ni ... förmår fatta bredden och längden och höjden och djupet och lära känna Kristi kärlek som är väldigare än all kunskap, till dess Guds fullhet uppfyller er». När Gud uppfyller hela universum med sin närvaro behövs alla rumsdimensionernas symbolik för att antydningssvis ge en aning om det. Höjd kan stå för omätlighet, djup för den inre, mystiska kunskapsvägen, bredd för en alla individer omslutande omsorg och längd för en trofasthet utan tidsliga begränsningar.

Världsbildsproblematiken har inte lett fram till några förslag om radikala ändringar i liturgin, utan den förutsätts kunna hanteras i förkunnelse och undervisning. Delvis annorlunda förhåller det sig med problematiken makt och kön. I den av Svenska kyrkan tillsatta handboksgruppen ledde arbetet

med frågan till en rad ändringsförslag i gällande ordningar. De år 2000 framlagda förslagen vållade en bitvis ganska upprörd debatt.⁵ Min behandling här blir därför betydligt utförligare än när det gäller världsbildsfrågan.

Gud bortom genus

Gud är inte man. Inte heller kvinna. Gud är i sin rena andlighet höjd över allt mänskligt och därmed också över könsskillnader. Ändå har Gud genom skapelsen nedlagt sin avbild i människan. Varje mänsklig individ, kvinna såväl som man, bär Guds avbild inom sig, och de kvalitéer den ger, främst möjligheten till gudsgemenskap, är liksom Gud, urbilden, bortom genus.

Det är inte någon nutida feministteolog som framlagt dessa teser, utan kyrkofadern Augustinus (354-430). Han gör det med polemisk udd mot en alternativ utläggning där både Gud och avbilden ges maskulina drag. Kari Børresen, den kristna feminismens främsta kännare av fornkyrkan, har givit en klagörande framställning av denna tidiga teologiska uppgörelse.⁶ Hon ser i Augustinus ståndpunkt ett slags fornkryklig »feminism», förvisso en rudimentär sådan jämförd med nutida utformningar men i ett längre historiskt perspektiv mycket betydelsefull.

Könsneutrala gudssymboler

Augustinus lanserar även en könsneutral utläggning av läran om Guds trenighet, och frågar sig hur en så förstådd trefald återspeglas i avbilden. Han vill inte ersätta formeln Fader, Son och Ande men motverka att den ges en bokstavlig mänsklig/manlig tolkning.⁷ För trefaldens första led utgår han från Guds självpresentation i 2 Mos 2:14 som »Jag är (den jag är)». Detta utläggs så att Gud är urexistensen, källan till all annan existens. Avbilden härav finns i människans självmedvetande, baserat i minnet. Genom minnets förmåga att knyta samman förflutet, närvarande och framtidshopp erfar människan sig som självständig individ med bibehållen identitet genom hela sitt livslopp. Bara genom att uppfatta Gud som på en gång upphovet till och målet för den egna existensen kan människan finna sig själv och sin bestämmelse som människa.

För trefaldens andra led tar Augustinus fasta på Ordet och på Visheten, de sidor av Gud som främst träder i dagen när Gud blir människa i Kristus,

Joh 1:14, 1 Kor 1:24. Och för tredje ledet Gud som Kärleken, 1 Joh 4:8. I avbilden svarar andra ledet mot människans språkliga och intellektuella förmåga, men främst hennes möjlighet till gemenskap med och kunskap om Gud. Tredje ledet svarar mot förmågan att älska Gud och medmänniskorna. Att trefalden så tydligt förstås som olika sidor hos *en* Gud ser jag som ett viktigt värn mot att de tre »personerna» uppfattas nästan som tre gudar i samråd.

I sin tankeväckande, av handboksgruppen lanserade *Gud bortom genus* tillskriver Gail Ramshaw Augustinus just den av honom bekämpade tolkningen av »Guds avbild». ⁸ Men reellt följer hon samma spår som Augustinus i sökandet efter könsneutrala gudssymboler. Även Ramshaw fastnar för »Jag är»-texten i 2 Mos 2:14, men resultatet blir magert. Som fri återgivning av gudsnamnet föreslås »The Living One», på svenska »Den levande». Detta kallar på en fortsättning »Den levande Guden» eller »Den levande Herren», och då är ju ingenting vunnet (vilket handboksgruppen har insett). Det är synd: Augustinus idé att tolka gudsnamnet i ljuset av vår strävan att förstå den egna existensen var genialt, även om hans egen utformning, med starka inslag av platonisk filosofi, är helt föråldrad. Själva problemet är dock högst aktuellt, och det borde inte vara omöjligt att nå fram till liturgiska uttryck för det.

I egna meditativa texter i böneform kan Augustinus tilltala Gud inte bara som vishet och kärlek utan även som sanning, godhet, ljus, liv och t o m skönhet. ⁹ Sådana gudssymboler förekommer också i de kristna liturgierna genom tiderna. Ramshaw drar fram en del exempel, t ex från tidegärdens sk O-antifoner under advent (»O eviga Vishet», »O Soluppgång») och förordar ett ökat bruk av dem. I Svenska kyrkans högmässa infördes 1986 det fina Kyrie-alternativet »Du evigt strålände morgonsol». Denna typ av symbolspråk öppnar stora möjligheter, som handboksgruppen rätt litet tagit vara på. Dock vill jag ge gruppen erkänsla för de alternativa treenighetsformler som föreslås för gudstjänstens inledning. ¹⁰

Gud, människan och pronomina

Enligt den judiske tänkaren Martin Buber borde man aldrig tala om Gud i tredje person – som vore Gud ett objekt man kan förfoga över – utan bara tala till Gud som Du. ¹¹ Tesen är tänkvärd men svår att praktisera. Men den kan modifieras till att tredjepersonspronomina om Gud bör undvikas: med

dem mister Gud sin unika karaktär och inordnas i en allmänkategor, därtill med manligt genus – här ger ett feministiskt perspektiv en ny accent åt Bubers tes. Ramshaw och handboksgruppen upprepar hellre ordet Gud än låter det ersättas med pronominet han, honom. Denna policy finner jag självklar och förvånas över att ingen kommit på den tidigare. Men den är svår att tillämpa konsekvent. Dels tillämpas den inte inom bibeltexterna, som ju utgör ett centralt inslag i liturgin, dels kan det te sig språkligt otympligt med ideliga upprepningar av ordet Gud.

Alternativt kan tredjepersonsutsagor om Gud överflyttas till andra person. Sådant har förekommit tidigare, t ex i nattvardsmässans Helig-sång.¹² Ett vidgad bruk härav kan gott övervägas, men då får inte saken handhas så oskickligt som i gruppens bearbetning av Psalt. 95, inledd »Kom, låt oss jubla till din ära». Genom bytet av »Herrens ära» till »din ära» blir enligt språkets logik maningen »Kom» inte längre riktad till de medkristna, utan Gud själv manas att infinna sig för att motta jublet. Ett graverande misstag!¹³

I detta sammanhang kan erinras om att ordet *människa* har feminint genus på svenska; man använder alltså pronomina hon, henne. På de flesta andra språk har motsvarande ord maskulint genus. På engelska är läget prekärt: *människa* och *man* återges traditionellt med samma ord: »man». (Några söker man råda bot genom språkliga nybildningar utifrån adjektivet »human».) Det har länge hävdats att ordets maskulina genus, och i än högre grad engelskans gemensamma substantiv, utgör ett signifikativt språkligt uttryck för en nedärvd patriarkalisk struktur. Och då har det svenska språkbruket setts som en intressant positiv avvikelse från grundmönstret.

En nyare trend är emellertid att ordet människas feminina genus bedöms negativt av kristna feminister i Sverige. Nu hävdas detta språkbruk i stället befästa en patriarkal över- och underordningsstruktur genom att relationen (maskulin) Gud – (feminin) människa står som mönster för relationen man-kvinna.¹⁴ Härmed uppstår ett absurt diskussionsläge: både med maskulint och med feminint genus hävdas ordet människa med motsvarigheter vara nedsättande mot kvinnor! Jag har dock inte sett något inlägg där denna absurditet framhålls. I stället blandas i debatten tämligen oproblematiskt argument från båda argumenttyperna.

Enligt min mening förhåller det sig så här. Människornas skilda språk avspeglar många gånger nedärvda sociala strukturer, men språken bildar

inga logiskt konsistenta system utan innehåller mycket som kan te sig som rena godtyckligheter. Det är väl belagt utifrån många vetenskapsgrenar att en nedärvd västerländsk patriarkalisk struktur fortfarande på många områden tar sig uttryck i att uppfattningar om vad som är typiskt mänskligt främst präglas av manliga egenskaper och erfarenheter. I de flesta fall avspeglas detta också i de västerländska språken: extremast i engelskans »man», mer normalt i tyskans »Mensch» som har maskulint genus men är klart skilt från substantivet »Mann». Avvikande är bl a svenskans »människa» (femininum) och danskans »menneske» (neutrum).

Genusvalet i svenska och danska har säkert med själva ordbildningarna att göra. Lika litet som danskans neutrala genus återspeglar en för danskar särskilt utmärkande avpersonifierad syn på människan avspeglar svenskans feminina genus en speciell, för Sverige till skillnad från övriga västerlandet utmärkande social struktur. Ingen har påstått att Sverige har matriarkat, och ingen man har veterligen känt sig diskriminerad av att som människa omtalas med feminint genus. Uppfattningar om det typiskt mänskliga har väl i Sverige liksom i andra västländer mer varit präglade av manliga än av kvinnliga egenskaper – eller?? Den tes som nu framförts är ju att ordet människas feminina genus uttrycker underordning, alltså något traditionellt kvinnligt. Är alltså svenska män traditionellt mer gudfruktiga och benägna för underkastelse under en allsmäktig gud än andra västerlänningar? Och har Sverige därmed en avvikande social struktur som tar sig språkligt uttryck i att män utan protest accepterar att som människor tilldelas feminint genus? Och blir kvinnor som deltar i svensk gudstjänst förnedrade på ett sätt som de undgår om de i stället deltar i gudstjänster på andra språk? – Även om den nya negativa värderingen av ordet människas feminina genus passar väl in i en viss forskares analyschema framgår vid lite eftertanke att schemat på denna punkt saknar täckning i den sociala verkligheten.

Kvinnliga gudssymboler

Varför har Jesus vingar i Lina Sandells »Bred dina vida vingar»? (Sv ps 190.) De flesta sjunger nog orden utan att uppfatta att Jesus här tecknas som moderfågeln, enligt Luk 13:34. I »Blott en dag» (Sv ps 249) skrev hon först »modershjärta», med bilden av Gud som tröstande mor, Jes 66:13. När Oscar Ahnfeldt skulle tonsätta sången fick hon omarbeta den för att tillfredsställa

hans önskemål om ändrat versmått. En kvalificerad gissning kan vara att det även var han som genomdrev ändring till »fadershjärta». Men modershjärtat och modersvingen förekommer i flera andra av Sandells sånger. Konsekvent genomfört är detta bildspråk i sången »Modersvingen», och det motiveras med hänvisningar till Jes 3 1:5, Psalt 17:8 och 36:8.¹⁵

Säkert har många kristna kvinnor genom tiderna känt behov av kvinnliga gudssymboler, fast få förmått göra sin röst hörd. Den medeltida mystikern Julian of Norwich framhäver starkt moderssymbolen, som främst knyts till Jesus. Även Hildegard av Bingen framhäver Jesu kvinnliga egenskaper, och motiverar dem med att Visheten, som jämte Ordet tagit gestalt i Kristus, i Bibeln tecknas som ett kvinnligt väsen. Annars knyts i katolsk fromhet moderssymbolen främst till Maria, så i hög grad hos vår Birgitta. Men även hon kan likna Guds ledning av mänskligheten vid en moders fostran, och Kristi lidande vid en kvinnas födslovåndor.¹⁶

1986 fick Svenska kyrkan en nattvardsbön med moderssymbol, men ganska oväntat har handboksgruppen inte gått vidare på den vägen. Policyn är nu i stället att såvitt möjligt uppnå könsneutralitet, och detta främst genom att reducera antalet utsagor med manliga symboler. Jag är inte övertygad om att detta är rätt väg. Visserligen är Gud bortom mänsklighet och bortom genus, men samtidigt behöver vi ett symbolspråk hämtat från mänskliga relationer för att tydliggöra Guds kärleksfulla omsorg om mänskligheten, och då är faders- och moderssymboler de som ligger närmast till hands. Därmed utesluter jag inte att ett byte av symboler i vissa fall kan verka berikande.

Manliga gudssymboler

Ramshaw ser manliga gudssymboler nästan enbart ur ett maktperspektiv. Patriarkatet och »myten om kronan» blir bovarna i dramat.¹⁷ Visst är det sant att inte minst i luthersk katekestradition (fjärde budets utläggning) Herren och Fadern fått legitimera jordiska herrars och fäders auktoritet, och att detta är något vi måste komma ifrån i den mån rester därav lever kvar. Men i modernt språk har gamla maktsymboler ersatts av nya. Kungar saknar politisk makt, och herrar figurerar främst i middagstal (»Mina damer och herrar!») och på toalettskyltar. Tyranniska fäder finns fortfarande men undgår inte moraliskt klander.

Ramshaw biter sig fast i en viss historisk tolkning av symbolerna, gärna

knuten till Israels urtid, och tar för liten hänsyn till hur termers innebörd förändras genom tiderna, och särskilt till hur symboler omformas av Jesus. Faderssymbolen ändrar radikalt karaktär genom den nära personliga relation Jesus som Son intar till Gud och genom hans försäkran att alla hans lärjungar är Faderns älskade barn. Och kungamyten ställs helt på huvudet när Jesus avvisar tanken på att bli en politisk Messias och i stället talar om ett andligt rike där patriarkatets rangordningar uttryckligen är upphävda.

Gudsepitetet Herren används i GT som ersättning för det gudsnamn som inte fick uttalas. Att Jesus efter uppståndelsen bekänns som Herren och därmed har fått del i gudsnamnet är ett centralt och omistligt inslag i Berättelsen (Fil 2:9). Tilltalsordet Herre och substantivet Herren i bestämd form förekommer i modern svenska knappast annat än i religiöst sammanhang, varför associationerna till diverse maktfullkomliga herrar i det förflutna har förbleknat. Men det viktigaste är också här att Jesu egen tolkning av terminologin får genomlysas vår förståelse av den. Det som gör Jesus till Herren är att han gjort sig till allas tjänare (Luk 22:22 ff).

»Upplyft era hjärtan till Gud»

Maningen *Sursum corda*, »upplyft era hjärtan», är ett av de ursprungligaste inslagen i högmässans liturgi. Den är belagd redan på 100-talet och har troget bevarats i vår kyrka. Men från början var det först svaret som förtydligade vem upplyftandet gällde: »Vi vänder dem mot Herren». Hos oss heter det av gammalt *Upplyft era hjärtan till Gud*, men originalets progression mellan maning och svar har då gått förlorad. Något nytt borde tillkomma utöver det enbart bekräftande »Vi upplyfter våra hjärtan».

I den tidiga kyrkan bad man stående, med lyfta händer. I undervisningen betonades att bön inte får stanna i ett yttre beteende, i sångens eller talets ljudflöden eller i händernas rörelser, utan måste vara ett uttryck för hjärtats hängivelse till Gud. Det är detta som är innebörden i att upplyfta hjärtana. Poängen blir mindre tydlig när man inte längre lyfter händerna i bönen, men detta kan kompenseras genom en omformulering av svaret. Ett förslag som också skapar den önskvärda progressionen mellan de olika leden i växelsången kan vara: *Våra hjärtan lyfts i lovsång*.

Lägg märke till ordalagens psykologiska förankring! Vi människor växlar i våra sinnesstämningar. Vi kan känna oss »nere» och längta efter ett »lyft»

över vardagens tristess. Vi kan också känna oss »uppåt» eller »höga». Vi har alla varit med om »upplyftande» erfarenheter, kanske i Guds fria natur, i en kärleksrelation, under en konsert, eller i någon gudstjänst.¹⁸ Vid en stor nattvardsgång nyligen satt jag långt fram i kyrkan på sidan, med utsikt över menigheten. När alla reste sig för att besvara maningen att lyfta hjärtana gjorde det ett mäktigt intryck och kändes som en stående ovation för Gud.

Gail Ramshaw, handboksgruppens feministteologiska orakel, hör till dem som uppskattar maningen att upplyfta hjärtana i vad hon kallar »den mest fullödiga» av böner, den eukaristiska tacksägelsen: »Med åtminstone gudstjänstledarens händer lyfta i tacksamhet, erinrar sig församlingen Guds livgivande gåvor i universums blomstring och i historiens gång ... och ger i bönen uttryck för att Guds skapelse nått sin höjdpunkt i inkarnationen.»¹⁹

Men här har handboksgruppen överträffat Ramshaw i sexistisk tolkning av liturgin. Maningen att upplyfta hjärtana till Gud tolkas som utslag av en patriarkal över- och underordningsstruktur. Bilden av den maskuline guden och den feminina människan har väl funnits i bakhuvudet. I stället föreslås därför »Öppna era hjärtan för Gud».²⁰ Här kan man verkligen tala om en enögd läsning av liturgisk text! Att upplyfta hjärtana har verkligen inte ett dyft med patriarkatet att skaffa. Och maningen att öppna hjärtana är väl knappast bättre fredad mot sexistiska intolkningar. Kan den inte tänkas handla om en manlig gud som tränger sig på den värnlösa människan?

Förslaget till utbyte visar dessutom okänslighet mot liturgins struktur. I gudstjänsten växlar moment där menigheten är aktiv i bön och lovsång med sådana där den är mottagande och lyssnande. »Upplyft era hjärtan» är en maning till aktivitet i bön, »öppna era hjärtan» en maning till lyssnande. Den passar bra före evangelieläsningen (vilket också föreslås), men som inledning till mässans stora tacksägelsebön ger den fel signal.

Ingressens tredje led har i förslaget fått en stark formulering: *Låt oss tacka Gud, vår frälsning.* »Frälsning» finner jag ge bättre progression i sången än det traditionella »Herre». Fjärde ledet har också vunnit i styrka genom att ordet »Gud» ersätter pronominet »han», men jag vill föreslå att ordet »ensam» skjuts in: *Gud ensam tillhör vårt tack och lov.* Formuleringen av detta led bör vidare få konsekvenser för prefationsbönens inledning.²¹

Gudssymboler i Berättelsen

Evangelium förmedlas inte av teologiska begrepp utan genom Berättelsen om Guds handlande med mänskligheten, kulminerande i Kristus-skeendet. Onekligen spelar manliga gudssymboler en stor roll i Berättelsen sådan den möter i Bibeln, inte minst i dess avgörande poänger. Vi bör belysa problemet i undervisningen, och även lyfta fram moderssymbolen, och ge ett betydligt större utrymme för poetiska könsneutrala symboler. Men samtidigt: som framhölls redan inledningsvis är ingen tråkigare att lyssna till än en berättare som missar poängen!

Särskilt känslig för förändringar är nattvardsliturgin. Hur Fadern utger sin Son och hur denne i lydnad för Faderns vilja blir människa i Jesus, lider, dör och uppstår för vår frälsning återberättas i nattvardens prefation (och i den fortsatta nattvardsbönen) i form av tacksägelse till Fadern. Men i nya förslaget har Fadern strukits i detta moment! Bönen bör uttryckligen vara riktad *till* Fadern *genom* Sonen (jfr not 21). Detta har att göra med liturgins grundstruktur: Sonen är förebedjare i församlingens till Fadern riktade bön; all kristen bön till Gud bes ju »i Jesu namn». Berättelsens kulmen om hur Jesus möter menigheten som uppstånden och tilldelad gudsnamnet gestaltas i kommunionen, med början och slut i fridshälsningen. Men i denna akt har den Uppståndne konsekvent berövats gudsnamnet Herren! Vad blir han då, ett slags Superman? Uttrycket »Herrens frid» är omistligt.

I förslaget har Fadern och Herren behållits främst i formelartade böner som alla kan, som Herre förbarma dig, Fader vår och välsignelsen. Men dessa böners gudssymboler måste ha fortsatt förankring och motivering i den grundläggande Berättelsen. Bara så kan de förbli meningsfulla uttryck för en levande fromhet. Särskilt tydligt måste Berättelsen gestaltas när den bärs fram i nattvardsliturgins stora lovsång, »den mest fullödiga av böner».

Uppståndelsetrons symbolspråk

I Svenska kyrkan bekänner församlingen i varje högmässa sin kristna tro, oftast med den apostoliska, ibland med den nicenska trosbekännelsens ord. Båda utmynnar i en bekännelse till det kristna evighetshoppet. I nuvarande översättning heter det i första fallet *de dödas uppståndelse och ett evigt liv*, i det senare *de dödas uppståndelse och den tillkommande världens liv*.

Uttrycket *de dödas uppståndelse* är alltså gemensamt, men förlagorna uttrycker sig lite olika. Den nicenska bekännelsen, som vuxit fram i en grekisktalande miljö, använder ett uttryck som antagligen hämtats ur Paulus stora uppståndelsekapitel 1 Kor 15. Det betyder ordagrant just *de dödas uppståndelse*. Den apostoliska bekännelsen, framvuxen i en latinsktalande miljö, använder däremot uttrycket *resurrectio carnis*, vilket ordagrant betyder *köttets uppståndelse*. Denna ordagranna översättning användes i den svenska reformationskyrkan fram till 1811, då nuvarande lydelse infördes. En svensk ekumenisk textgrupp lade 1996 fram förslag till moderna lydelse av trosbekännelserna och Herrens bön. Där föreslås översättningen *kroppens uppståndelse*. Det anser jag vara en oacceptabel, sakligt helt missvisande lydelse! Men handboksgruppen följer förslaget.

Hur skall uttrycket *resurrectio carnis* förstås? I Bibeln förekommer inte uttrycket i denna sammansatta form, men dess båda beståndsdelar är klart bibliska. Det hebreiska ordet *basár* och det grekiska *sárx* kan visserligen avse kött som del av djurs eller människors kroppar. Men det mest utmärkande för Bibelns språkbruk är att uttrycket används om levande väsen som helhet, särskilt om människan eller människosläktet, med underförstådd poäng att människan till skillnad från Gud är ett svagt och förgängligt väsen. Hur ofta har vi inte hört frasen »*Allt kött är gräs*, och all dess härlighet som ett blomster på marken», Jes 40:6, traditionell läsning på Midsommardagen. Ordet *kött* står här för en totalaspekt på människan, men eftersom ett sådant symbolspråk ter sig helt främmande för modern svensk språkkänsla, har det konsekvent utrensats ur Bibel 2000. Texten lyder numera »*Människan är som gräset, förgänglig som blomman på ängen*». Och där det hette att *allt kött* skall få se Herrens härlighet heter det nu: »Herrens härlighet skall uppenbaras, och *alla människor* skall se det.»

Även i Nya Testamentet används termen *kött* som totalaspekt på människa, mänsklighet; så i den verkligt centrala utsagan Joh 1:14 *Ordet blev kött*, numera översatt *Ordet blev människa*. Det klassiska vigselordet *de två skall bli ett kött* lyder numera *de två skall bli ett* (1 Mos 2:24, Matt 19:5; ändrades i kyrkohandboken redan 1942). Eller tag Rom 3:20: »Genom laggärningar blir *ingen människa* (ordagrant: *inget kött*) rättfärdig(t) inför honom (dvs Gud)». Särskilt viktig är följande formulering i Jesu förbön för sina lärjungar i Joh 17:2: »Du (Gud) har gett honom (Sonen) makt över *alla*

människor (ordagrant: *allt kött*) för att han skall ge *evigt liv* åt alla dem som du har gett honom». Här kommer man ganska nära den apostoliska bekännelsens ordagranna lydelse *köttets uppståndelse och ett evigt liv*. Kanske är den direkt inspirerad av Johannes-ordet?

I ingen av ovan anförda texter kan *sárx* återges med ordet *kropp*. Rom 3:20 handlar givetvis inte om hur *kroppen* blir rättfärdig, och äktenskapet är inte bara en *kroppslig* förening utan ett förbund mellan två hela *personer*. Mot bakgrund av den bibliska innebörden av ordet *kött*, och i ljuset av hur ordet återges i Bibel 2000, innebär trosbekännelsens *köttets uppståndelse* helt enkelt *människans (människornas) uppståndelse*. Eftersom det självklart är *avlidna människor* som avses, förfaller det mig utomordentligt väl motiverat att behålla nuvarande formulering *de dödas uppståndelse*.

Ordet *kropp* uttrycker i modernt språk ingen totalaspekt på människan utan står som motsats till *själen* eller *psyket*. Och med vår tids kroppsfixering och exploatering av mer eller mindre avklädda kroppar kan en bekännelse till *kroppens uppståndelse* ge helt felaktiga associationer. Omvänt kan för en människa med en av ålder, sjukdom och umbäranden vanställd kropp talet om kroppens uppståndelse te sig förfärande och motbjudande.

Det är en lång västerländsk tradition att ställa *kropp och själ* mot varandra. I antiken var det inte ovanligt att den förgängliga kroppen föraktades, medan själen betraktades som odödlig, av gudomligt ursprung. Frälsning bestod då i att själen befriades ur kroppens fängelse. Sådana tankar togs upp av den kristna gnosticismen, som den unga kyrkan hade att värja sig mot. I motiveringen till det ekumeniska översättningsförslaget framhålls med rätta bekännelsens antignostiska tendens. Men så kommer följande förbryllande påstående: »Återgivningen *kroppens uppståndelse* låter det klart framgå att kyrkan bekänner sig till att människan som helhet skall frälsas och uppväckas.»²² Felet med formuleringen är ju tvärtom att detta *inte* framgår! Det kan snarare se ut som om man mot gnosticisomens enbart själsliga uppståndelse har ställt en enbart kroppslig!²³

I bibliskt tänkande ses kropp och själ som en enhet. Denna enhet gör att *själ* (precis som *kött*) kan beteckna människan som helhet. Om människans skapelse sägs i 1 Mos 2:7 att Gud »formade människan av jord från marken och blåste in liv i hennes näsborrar, så att hon blev en *levande själ*»; Bibel 2000 har här *levande varelse*. I relation till kroppen är själen i första hand

livsprincip, men också jagmedvetande och affektliv knyts gärna till den. Människans behov av frälsning gäller lika mycket själen som kroppen, och löftet om uppståndelse gäller människan som helhet, själ och kropp, eller, med en paulinsk formulering: *ande, själ och kropp* (1 Tess 5:23).

I förslaget motivering hänvisas till Paulus tal om *andliga kroppar* i 1 Kor 15. Men huvudterminologin i Paulus stora uppståndelsekapitel är att *uppstå från de döda* och att *döda uppstår*. Uttrycket *andlig kropp* förs in först som ett tentativt svar på de klenetrogna frågorna: »Hur uppstår de döda? Hurdan kropp har de när de kommer?» Paulus svarar: »Det som blir sått förgämligt uppstår oförgämligt ... Det som blir sått som en kropp med fysiskt liv (ordagrant: *själisk kropp*) uppstår som en kropp med ande (ordagrant: *andlig kropp*)». Uttrycket *kroppens uppståndelse* används inte, och det står i viss motsättning till Paulus argument om sådd och skörd, där *olikheten* mellan fröet och den färdiga växten understryks. Förvandlingsaspekten är central i Paulus utläggning av uppståndelsen. Uppståndelsekroppen är inte kroppslig i vanlig bemärkelse: som andlig och himmelsk tänks den tydligen vara icke-materiell och osynlig. Att ändå människokroppen på något sätt tänks innefattad i de dödas uppståndelse beror på att den från början ingår i Guds goda skapelse och därför självklart bejakas av honom.

I debatten kring handboksförslaget har gudstrons symbolspråk stått i centrum. Uppståndelsetrons symbolspråk har knappast diskuterats alls. I detta slutavsnitt av min artikel har jag velat väcka en sådan debatt, och pläderat för att i den apostoliska trosbekännelsen behålla formuleringen *de dödas uppståndelse* och avvisa ändringsförslaget *kroppens uppståndelse*.

Sammanfattning

Artikeln har handlat om spänningen mellan liturgins symbolspråk, som får sin näring ur den bibliska Berättelsen, och viktiga symboler som ingår i individers personliga livsberättelser. Sist behandlades *uppståndelsetrons* symbolspråk, varvid det invanda »de dödas uppståndelse» framstod som överlägset det nyligen föreslagna »kroppens uppståndelse» utifrån såväl den bibliska berättelsens som nutida livsberättelsers perspektiv. Men artikelns huvuddel har handlat om *gudstrons* symbolspråk. Helt kort berördes svårigheter med förändrad världsbild, varvid visades att redan Augustinus avvisar en bokstavlig tolkning av »Gud i himlen» – den synliga himlen fram-

står här som symbol för den osynliga, andliga verkligheten. Resten av artikeln har behandlat problemet med dominansen av manliga gudssymboler i Bibelns och den bibelbaserade liturgins symbolspråk.

Återigen pekade jag på Augustinus. Redan han säger att Gud är upphöjd över allt mänskligt och därmed också är bortom genus. För att motverka att orden Fadern, Sonen och Anden tolkas bokstavligt i mänskliga/manliga kategorier skapade han en alternativ treenighetsterminologi med könsneutralt symbolspråk. Könsneutrala gudssymboler förekommer också i viss utsträckning i kyrkliga liturgier genom tiderna, men betydligt mer borde kunna göras på detta område. Kvinnliga gudssymboler borde också ges mer utrymme. Men den handboksgrupp som 2000 lade fram förslag till reviderad gudstjänstordning för Svenska kyrkan har haft som huvudpolicy att helt enkelt reducera användningen av manliga gudssymboler. I tolkningen av dem har maktperspektivet överdrivits. I modernt språk har gamla makt-symboler ersatts av nya. Framför allt har de gamla symbolerna radikalt omformats av Jesus. Berättelsen handlar t ex om varför Jesus tillerkänns gudsnamnet Herren: genom att ha gjort sig till allas tjänare.

I förslaget har Fadern och Herren behållits främst i formelartade böner som alla kan, som Herre förbarma dig, Fader vår och välsignelsen. Men dessa böners gudssymboler måste ha fortsatt förankring och motivering i den grundläggande Berättelsen. Bara så kan de förbli meningsfulla uttryck för en levande fromhet.

Summary

Narration is of central importance for our ethical and religious decisions. In Christian liturgy, the Biblical narrative of the Father giving his Son for our salvation takes a central place. The figurative language used in this narrative may come in conflict with convictions intimately associated with a person's life narrative. Prayers directed to »our Father in heaven» seem to reflect an antiquated cosmology as well as an injurious gender model giving divine sanction to male supremacy. Should figurative speech in the liturgy be exchanged to conform better with modern people's personal narratives? How far can this be effected without the Biblical narrative missing its point?

The church father Augustine (354-430) was »modern» enough to repudiate literal interpretations of »God in heaven» (the visible heaven being

used figuratively for the invisible, spiritual reality) and sexist interpretations of God-language (God being elevated over humanity, and thus beyond gender). Augustine even suggests an alternative gender-neutral terminology for the Trinity, not wanting to replace the formula Father, Son, and Holy Spirit, but to avoid that it is given a literal humanly and masculine interpretation. The self-presentation for Mose as »I am» (Ex. 2,14) reveals God as the Original Existent, and the Source of every other existence (= the first link of the Trinity). God is also Word and Wisdom (= the second link), taking human shape in Christ (John 1,14, 1 Cor. 1,24). Finally, God is Love (1 John 4,8). In meditative language, Augustine can name God not only Wisdom and Love, but Truth, Goodness, Light, Life, and even Beauty.

In the Church of Sweden, a committee recently gave proposals for lessening the dominance of masculine God-language in the liturgy. Their main source of inspiration has been a book by Gail Ramshaw, *God beyond Gender*. This author strongly recommends increased use of gender-neutral symbols of the kind here exemplified. In fact, the liturgy from 1986 already contained a very good such innovation: an alternative Kyrie-text in which God is invoked as »eternally brilliant Morning Sun». No equally good text of this kind was proposed by the new committee.

Another innovation in the 1986 liturgy is a eucharistic prayer in which God is invoked »you who are as a father and mother for us». The motive for this was obviously to counteract a literal interpretation of male metaphors. Female metaphors for God were used by several medieval mystics, e.g. Julian of Norwich and Hildegard von Bingen. A popular Swedish hymn writer from the 19th century, Lina Sandell, used mother symbols in several hymns. Among Biblical references are Is. 66,13 and Luk. 13,34. Rather surprising, the new committee has proposed no further texts using female metaphors for God. Their main policy has been the rather negative one simply to reduce the use of male metaphors.

Both Ramshaw and the committee view male God-language exclusively from a perspective of power. Patriarchy and »the myth of the crown» are appointed the villains of the piece. Too little attention is given to the fact that old power symbols have been replaced by new ones. Kings lack political power, and the metaphor »Herren» (The Lord) gives no association to human lords, since the Swedish word »herrar» simply means »gentlemen».

Tyrannical fathers still exist, but they cannot escape being morally blamed.

Above all, far too little attention has been paid to the fact that Jesus has radically changed the meaning of old power symbols. That which makes Jesus the Lord is that he has made himself everybody's servant. The »myth of the crown« is turned upside down when he refuses to become a political Messiah and instead proclaims a spiritual Kingdom in which the patriarchal order of precedence is expressly overthrown.

There certainly are cases where male metaphors for God can be fruitfully replaced by other metaphors. The tendency in the proposed revision of the liturgy is however to keep the traditional metaphors Father and Lord mainly in prayers everybody knows by heart, as Our Father in heaven, Lord have mercy, and the Aronitic Blessing, but to reduce their use drastically in other contexts. However, only if the metaphors in the well-known prayers are clearly anchored and motivated in the basic Narrative can they remain meaningful expressions for a genuine piety. The eucharistic prayer and its preface are especially sensitive to radical changes. It should be expressly directed *to* the Father *through* the Son, but here the Father has vanished from the preface. The communion is a meeting with the risen Lord, but here Christ has been deprived of the God-metaphor The Lord. Who is he, then? Some kind of Superman? The formula »The peace of the Lord« is indispensable.

NOTER

1 Maria Ericsons doktorsavhandling 2001, *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape*, ger en utmärkt belysning av berättelsers betydelse för människors livshållning. Hennes material är hämtat just från Nordirland och Sydafrika.

2 J Robinson, *Honest to God*, 1963. Svensk översättning: *Gud är annorlunda*, 1964.

3 Augustinus, *De doctrina christiana* I, 12 ff – och många andra texter.

4 Augustinus, *Bekännelser* (sv övers 1990), hela tolfte boken.

5 Förslagen föreligger i *Svenska kyrkans utredningar*, 2000:1–3. Nr 1 innehåller förslag till Gudstjänstordning (i fortsättningen förkortat GO), nr 3 Motiveringar (Mot).

6 Kari E Børresen, *Image of God and Gender Models*, 1991, s 188 ff. Frågan behandlas också i R Holte, *Guds avbild*, 1990, kap 3.

7 Utförligast har Augustinus behandlat detta i de senare böckerna av *De trinitate*, men en första skiss föreligger redan i *Bekännelser* XIII, 12 och 19.

8 Gail Ramshaw, *Gud bortom genus*, 1999, s 23. Den åsikt som hon här tillskriver Augustinus – »kvinnan kan bara vara Guds avbild i relation till en man» – är just den som han i sammanhanget energiskt bekämpar. När jag först läste detta hade Herman Lindqvist just i en av sina historieböcker beskyllt Karl-Gustaf Hildebrand för att i en studentdebatt under andra världskriget ha uttalat sig *mot* en grupp judiska läkares invandring till Sverige undan nazisterna. I själva verket hade Hildebrand engagerat talat *för* saken. Misstaget ledde till att förlaget tvingades dra in hela upplagan. Ramshaws misstag ifråga om Augustinus är lika gravt, men en sedan länge avlidna kyrkofader kan ju inte hindra att sådant publiceras. Det är i varje fall angeläget att påhoppet inte lämnas opåtalat. Om Augustinus tolkning av avbilden se Børresens eller Holtes ovan n 6 anförda arbeten.

9 Otaliga sådana ställen i *Bekännelser*. Den berömda skönhetstexten finns i X, 38.

10 GO s 122.

11 Martin Bubers epokgörande arbete *Ich und Du*, 1923, har övat djupgående inflytande även på kristen teologisk reflektion.

12 I Jes 6:3 har det trefaldiga Helig proklamatorisk form: Herren är helig och jorden full av *hans* härlighet. I mässans Helig-sång vänds detta redan under medeltiden till en lovprisning av Gud; i slutet blir det då 2-personspronomen: ... *din* härlighet.

13 GO s 104, ordningen för Söndagsbön. I evangelieboksförslaget har psalmen placerats på 14 s e Tref men följer där lydelsen i Bibel 2000.

14 Denna nya trend har sin upprinnelse i Anne-Louise Erikssons doktorsavhandling *The Meaning of Gender in Theology*, 1995.

15 Ragnar Värmon, Gud såsom en moder hos Lina Sandell, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1982. Sången »Modersvingen» publicerades först i tidskriften *Stadsmisionären* 1864:39. Den har senare funnits med i flera samlingar med andliga sånger, men tendensen har varit att den försvunnit ur sångböckerna ungefär vid den tid då den kunnat bli intressant för den framväxande kristna feminismen. Den har dock bevarats i Bibeltrogna Vänners och Östra Smålands Missionsförenings sångböcker. Kretsar som gjort särskilt anspråk på att företräda bibeltrohet har alltså inte haft några invändningar. Rätt nyligen har sången tagits upp och framförts av sångerskan Carola Häggkvist. Första versen av sången lyder: »Nu vill jag sjunga om modersvingen, Som mig betäcker i ondom tid. Nu vill jag vila vid modershjärtat, Där blir jag stilla, där får jag frid.»

16 En rik exempelsamling på kvinnliga gudsmetaforer hos medeltida kvinnliga författare finns hos Kari E Børresen, *From Patristics to Matristics*, 2002, s III-272.

17 Ramshaw 1999, särskilt s 62 ff.

18 Jfr vad som sägs om *peak experiences* (höjdpunktsupplevelser) i Siv Lindström Wiks artikel i denna volym.

19 Ramshaw 1999, s 89.

20 GO s 73, Mot s 43 f.

21 Originalets fjärde led betyder ordagrant »det är värdigt och rätt» (dvs. att tacka Gud). I svensk tradition kom »värdig» så småningom att knytas till Gud: »allena han är värdig tack och lov», vilket i nu gällande ordning ändrades till »allena han är värd vårt tack och lov». I stället för om Guds »värdighet», dvs. Guds helighet och integritet, talas alltså om Gud som föremål för mänsklig värdering, en teologiskt rätt suspekt betydelseförskjutning. Att vårt lov »tillhör» Gud ensam är en mycket bättre formulering, men den bör få genomslag också i själva prefationens inledningsrader. Mitt förslag, som samtidigt ger bättre textunderläggning under melodin, lyder: *Ja, sannerligen, vårt lov tillhör dig ensam, evige Gud, allsmäktige Fader. Dig vill vi prisa och välsigna genom Jesus Kristus, vår Herre.*

22 *Låt oss be och bekänna*. Ekumenisk översättning med kommentarer av Anders Ekenberg, 1997, s 52.

23 Viss traditionell kristen teologi har från grekisk filosofi övertagit läran om själens odödlighet men kombinerat den med tanken på kroppens uppståndelse. Själen dör inte när människan dör utan förenas med Gud, renas i skärelden eller förbidar de eviga straffen. På den yttersta dagen uppstår så kroppen, och själen förenas åter med den. Översättningsförslaget *kroppens uppståndelse* kan tolkas i den riktningen, och det svarar mot aktuell katolsk lära, men stämmer inte med Bibelns uppståndelsehopp som utlagt främst i 1 Kor 15.

»Jag kände mig religiös
och musiken var min gud»
*Om starka musikupplevelser
och deras religiösa aspekter*

SIV LINDSTRÖM WIK

Introduktion

Temat för den här artikeln gäller relationen mellan musik och religion, med särskilt fokus på starka upplevelser i samband musik och religion. I båda fenomenen finns ett överflöd av exempel på människors exceptionella upplevelser; de kallas höjdpunktsupplevelser, mystiska upplevelser, transcendent upplevelser, Gudsupplevelser, starka musikupplevelser eller liknande. I ett forskningsprojekt om starka musikupplevelser och särskilt i dess fördjupning av den starka musikupplevelsens religiösa aspekter, bekräftas att musikaliska och religiösa upplevelser har många gemensamma komponenter. På det sätt som både musik och religion uttrycker och förmedlar immateriella och symboliska värden, blir musiken ett viktigt språk för religionen.

Bakgrunden finns alltså i ett projekt om starka musikupplevelser, initierat av professor Alf Gabrielsson, Institutionen för psykologi, Uppsala Universitet. Han har under sin mångåriga forskningsverksamhet regelbundet mött människor som anförtrott honom exceptionella upplevelser av musik. Det faktum att musikpsykologin mer koncentrerat sig på forskning kring musikens enskilda element (tonhöjd, rytm, melodi, klangfärg) än på själva upplevelsen av musik, inspirerade honom till att starta ett stort studium kring människors starkaste musikupplevelser, finansierat av Riksbankens Jubileumsfond. Detta projekt omfattar idag närmare 900 människors berättelser och resultatet av forskningen finns publicerad i många olika sammanhang (Gabrielsson & Lindström 1993, 1995; Gabrielsson & Lindström Wik, 2000; Gabrielsson, 2001; Lindström Wik, 2001; Gabrielsson, in press; Gabrielsson & Lindström Wik, in press).

Syftet med projektet var i första hand att åstadkomma en systematisk beskrivning av olika aspekter i musikupplevelsen – hur man på olika sätt varseblir musiken (perception), kognitiva aspekter som tankar, associationer, minnen etc., fysiska och känslomässiga reaktioner, sociala, religiösa och personliga aspekter. I projektet har vi också arbetat med att försöka förstå vilka faktorer i musiken, inom personen och i situationen som bidrar till en stark musikupplevelse.

I detta mycket omfattande projekt där vi bett människor berätta om sina starkaste musikupplevelser finns, helt spontant, även rapporterat en hel del religiösa musikupplevelser. Detta ledde till ett fördjupat studium av just de religiösa aspekterna, rapporterat i en licentiatsavhandling (Lindström Wik, 2001).

Jag kommer här att helt kort lyfta fram delar av resultaten från detta arbete och diskutera kring musikens funktioner i kyrkliga sammanhang.

Musikens funktion

Musikens förmåga att beröra människor känslomässigt och att vara en bärare av budskap innebär att musiken spelar en central roll i de flesta religioner. Men på samma sätt som inom musikpsykologin, har människors upplevelse av musik getts en undanskymd plats. Musikens roll är att fungera som en förstärkare av det verbalt formulerade budskapet.

Vad gör då musiken? Antropologen Alan P. Merriam (1964, kapitel XI), räknar upp 10 olika funktioner han menar är generella. Bland annat nämner han att musiken är ett sätt att uttrycka olika idéer och känslor med sådan kvalitet att den förmedlar estetisk njutning. Musiken är också ett sätt att kommunicera och utöva gemenskap, den bekräftar det religiösa ritualen (och dess institutioner) och den bidrar till kontinuitet och stabilitet för religion, kultur och samhälle. Dessa exempel passar mycket väl in på musikens funktion i den kristna religionen och på musikens funktion i gudstjänsterna inom Svenska kyrkan och andra kristna samfund. Så uttrycker t.ex. psalmernas texter centrala teologiska idéer, den enskilda människans förhållande till Gud och gemenskapen mellan kristna. Där finns också känslomässiga och poetiska uttryck som tillsammans bidrar och stärker den religiösa institutionen.

Den starkaste upplevelsen – vad är det?

Vill du veta vad en stark religiös upplevelse är? Eller vad en stark musikupplevelse är? Börjar man söka kunskap i tidigare forskning, finner man snart gemensamma källor i skrifter av Abraham Maslow och Marghanita Laski. Abraham Maslow beskriver begreppet »peak experience» i flera publikationer (se t.ex. Maslow 1968, 1976). Typiskt för en »höjdpunktsupplevelse» är ett tillstånd av total uppmärksamhet, att helt absorberas, förlora känslan för tid och rum. Höjdpunktsupplevelsen ses som unik, som en helhet utan gränser, den beskrivs ibland som helig. Den kan helt förändra synen på dig själv och på livet. Den bevaras som ett mycket värdefullt minne och ökar känslan av välmående. Maslow skriver: »Practically everything that happens in the peak-experience, naturalistic though they are, could be listed under the headings of religious happenings, or indeed have been in the past considered to be only religious experience» (Maslow, 1976, sid. 59). Tidigare hade religiösa och mystiska upplevelser ansetts vara något unikt, tillstånd som vanliga människor aldrig kunde uppnå. Men Marghanita Laski kunde i sin forskning visa att den här typen av upplevelser var betydligt vanligare än man tidigare trott, att den fanns bland vanliga människor och att inte enbart hos religiösa mystiker (Laski, 1961).

Den här forskningen har uppmuntrat andra att söka hur vanligt det är att människor har religiösa upplevelser och stora sociologiska studier har gjorts både i Norden och i världen över. Så har man i elva olika studier i Storbritannien, USA och Australien funnit att mellan 20-48% säger att de har haft olika slags mystiska och religiösa upplevelser (Hay, 1990, Appendix; se även Argyle, 1990). Tilläggas ska också att man i den forskning som refererats ovan funnit musiken som en utlösande faktor (bland andra) till den religiösa upplevelsen. För den som är intresserad av att läsa mer om forskning kring religiösa upplevelser, rekommenderas Antoon Geels och Owe Wikströms bok *Den religiösa människan* (1999).

Hur vanligt det är att människor får starka musikupplevelser finns det ingen forskning om än, vilket kan tyckas konstigt då det är så välkänt hur stor betydelse musik har för många människor. I projektet om starka musikupplevelser fanns ett öppet och explorativt tillvägagångssätt i sökandet efter kunskapen om den starka musikupplevelsens olika aspekter. Till skillnad från tidigare forskning ville vi inte begränsa deltagarna i sina beskrivningar.

De var fria att berätta om de upplevelser som varit den starkaste för just dem; positiva som negativa, från all slags musik (inte bara klassisk) (Lindström Wik, 2001).

Projektet »Starka musikupplevelser»

Projektet startade med personliga intervjuer där alla tänkbara aspekter ventilerades. Dessa utgjorde basen för det frågeformulär som sedan skickades ut. I pilotstudien (Gabrielsson 1989; Lindström, 1989) ingick 149 personer. Via annonser i massmedia och våra egna kanaler (universitetskurser i musikpsykologi bl. a.) kunde vi samla in över 1 000 berättelser. Materialet som ligger till grund för min licentiatsavhandling omfattar 635 berättelser, representativa för hela materialet beträffande ålder, kön, yrke, musikaliska preferenser och starka musikupplevelser inom olika musikaliska genrer.

De deltagande personerna har alltså blivit ombedda att beskriva » din starkaste, mest intensiva upplevelse av musik som du någonsin har haft. Beskriv den så detaljerat du kan, med dina egna ord». De svarade också på frågor kring omständigheterna kring upplevelsen, musiken, situationen och inom den egna personen.

Den musik som finns representerad kommer från alla möjliga genrer och alla möjliga utföranden – live och inspelat. Dessa upplevelser har kommit mitt i vardagen eller vid mycket speciella tillfällen, i unga år eller vid mogen ålder. Det tycks inte finnas några gränser eller några givna och absoluta krav för en musikupplevelse. Det handlar om att det ska vara rätt musik för rätt person vid rätt tillfälle.

En innehållsanalys gjordes av de fria berättelserna, som så småningom resulterat i ett deskriptivt schema i tre olika nivåer, totalt innehållande över 150 kategorier. Den första nivån består av sju huvudkategorier: Allmänna karaktäristika, Fysiska reaktioner och beteenden, Perception, Kognition, Känslor/emotioner, Existentiella and transcendentala aspekter, Personliga aspekter och sociala aspekter. Nivå två inkluderar sammanlagt 31 underkategorier till dessa.

Tabell 1 Deskriptivt system av Starka musikupplevelser, nivå ett och två

| NUMMER | NIVÅ ETT | NIVÅ TVÅ |
|--------|--|--|
| 1 | <i>Allmänna karaktäristika</i> | 1.1 Unik, fantastisk otrolig, stark 1.2 Obeskrivbar, orden otillräckliga |
| 2 | <i>Fysiska reaktioner/ beteenden</i> | 2.1 Fysiska reaktioner 2.2 Beteenden 2.3 Kvasi-fysiska reaktioner |
| 3 | <i>Perception</i> | 3.1 Auditiv 3.2 Visuell 3.3 Taktill 3.4 Kinestetisk 3.5 Andra sinnen 3.6 Synestesi, färghörande 3.7 Intensifierad perception 3.8 Musikalisk perception- kognition |
| 4 | <i>Kognition</i> | 4.1 Förändrad inställning, 4.2 Förändrad upplevelse av situation, tid och rum, kropp 4.3 Förlorad kontroll 4.4 Förändrad relation/ inställning till musiken 4.5 Associationer, minnen, tankar 4.6 Föreställningar, inre bilder, inre musik 4.7 Musikalisk kognition-emotion |
| 5 | <i>Känslor/Emotioner</i> | 5.1 Intensiva/kraft 5.2 Positiva 5.3 Negativa 5.4 Olika känslor |
| 6 | <i>Existentiella/ transcendentala aspekter</i> | 6.1 Existens 6.2 Transcendentala tillstånd/ fenomen 6.3 Religion |
| 7 | <i>Personliga/ Sociala Aspekter</i> | 7.1 Nya möjligheter, insikter, behov 7.2 Musik-nya möjligheter, insikter, motiv 7.3 Bekräftelse av egen identitet 7.4 Gemenskap-kommunikation |

Nedan kommenteras mycket kort innehållet från kategorierna på nivå två och tre.

I ALLMÄNNA KARAKTÄRISTIKA

I den första underkategorin beskrivs upplevelsen som unik, fantastisk, otrolig. Den andra underkategorin innehåller många beskrivningar på svårigheten eller omöjligheten att beskriva upplevelsen i verbala termer, t.ex., det var en upplevelse »*som går långt bortom min verbala och min intellektuella kapacitet. Det inbegriper saker som jag verbalt bara kan beröra*».

2 FYSISKA REAKTIONER/BETEENDEN

Den vanligaste fysiska responsen var tårar, från att bli tårögd till intensiv, ohämmad gråt. Andra fysiska reaktioner var gåshud, ökad puls och andning, muskelspänning och avslappning. Det finns också några få exempel på negativa reaktioner som yrsel, illamående och smärta.

En del beteendereaktioner har med ökade aktivitet att göra (skratta, skrika, dansa, hoppa etc.), men även det motsatta – bli helt stilla. En del beskriver att de fått svårt att prata eller sjunga, att de av olika skäl känt sig tvungna att lämna situationen. Ett exempel på en beteendereaktion: »*Jag står bredvid tittar på, så småningom prövar jag de okända ljuden, härmar ljudkombinationer och rörelser. Jag dras in i cirkeln, jag glömmer min tvekan, ger mig hän åt rytmen i min kropp.*»

Kvasi-fysiska reaktioner var ganska vanliga. Personen upplever att kroppen fylls eller genomborras av musik, andra reaktioner var att känna sig viktlös, flyta omkring i luften.

3 PERCEPTION

Den här kategorin består av underkategorier relaterade till olika sinnesmodaliteter som auditiv, visuell, taktil och kinestetisk perception. Hit hör även synestesi (d.v.s. varseblivning i en annan sinnesmodalitet än i den stimulerade, t.ex. färghörande) och intensifierad perception. Ett exempel: »*Den ganska tunga, robusta tegelkyrkan är invändigt vad gäller bänkar och vägglister målad i dalablått och har många förgyllda sniderier och annan grannlåt. Så står hon där, Marian Anderson. strax till vänster framför altarrunden. I en champagnefärgad, mycket enkelt skuren spetsklänning, fotsid, långärmad. I handen en stor men skir näsduk i samma färg. Hon stod*

där avspänd, stilla, trygg i sig själv. Öppnade bara munnen och hennes starka fylliga men mjuka röst fyllde hela den väldiga lokalen».

4 KOGNITION

Fyra av de sju underkategorierna refererar till olika förändringar i hur man reagerar på och bearbetar de stimuli man mottar i upplevelsen; förändrad attityd, ändrad upplevelse av situationen, kroppen, tid och rum, förlora kontrollen, förändrar relation till musiken. Mycket av det här kan också förstås som ett ändrat medvetandetillstånd. De resterande underkategorierna relaterar till minnen, tankar, förväntningar, olika behov som väcks av musiken etc. Ett exempel: » *I stället kommer altartavlan i min hemkyrka för mina ögon. Den är levande och verklig med sina många långa trappor upp mot den himmelska porten och alla purpurnolnen runt omkring. Det känns helt naturligt att stiga in i tavlan och börja gå uppför trapporna. Musiken gör stegen lätta och nästan dansande, uppåt, uppåt. Jag känner förväntan inför vad som ska hända allra högst upp. Ut ur den öppna porten kommer en man mig till mötes. Han är klädd i en grå kostym med väst. Han ser glad ut. Det är min egen pappa. Musiken tystnar just nu. Höjdpunkten är nådd. Drömmen är fulländad. Tårar värmer bak mina ögonlock. Jag sitter betagen. Lycklig. En rik upplevelse har getts mig».*

5 KÄNSLOR/EMOTIONER

Den här kategorin består av fyra underkategorier. Den första fokuserar på intensiteten i känslorna. Den andra innehåller alla positiva känslor – som t.ex. harmoni, längtan, vördnad, lycka, glädje, svindlande känslor, extas. Den tredje innehåller alla negativa känslor – som frustration, genans, svartsjuka, sorg, ångest, skräck, panik. Den fjärde innehåller beskrivningar där man både känt olika och motstridande känslor vid ett och samma tillfälle. Ett exempel på positiva känslor: » *Musiken och sången gav mig ett enormt glädjerus.»*

6 EXISTENTIELLA OCH TRANSCENDENTALA ASPEKTER

Den här kategorin består av tre underkategorier: existens, transcendent tillstånd/fenomen och religion. Den första består av aspekter som talar om meningen med livet, det egna livet, känsla av den rena existensen. Den andra innehåller aspekter av utomjordiska, kosmiska dimensioner, ut-ur-kroppen upplevelser, totalupplevelser. Den tredje innehåller sju underkategorier som

berör de den religiösa upplevelsen. Dessa redovisas längre fram. Generellt kan man säga att en del tydligt uttalar att det är en religiös upplevelse (inte bara musikalisk), andra är mer outtalade. Två exempel: »*Upplevelsen ligger kvar, både som en stark musikupplevelse en känsla av fulländning och samhörighet, och som en stark religiös upplevelse-ett tillfälle då mitt rop till Gud kunde uttryckas i musiken.*» »*Jag kände mig religiös och musiken var min gud.*»

7 PERSONLIGA OCH SOCIALA ASPEKTER

Den här kategorin innehåller aspekter där den starka musikupplevelsen har påverkat individen på ett personligt och socialt plan. Den innehåller fyra delar: Nya möjligheter, insikter/behov, Musik-nya möjligheter, insikter, motiv, Bekräftelse av egen identitet och Gemenskap-kommunikation. Två exempel: »*Nåväl, kort sagt hittade jag musik som var som en spegel för mig, som fungerade i alla tillstånd jag var i, plus att den hade den existentiella grundton jag letat efter. Jag älskade plattan och den älskade mig.*» »*Upplevelsen är nu ganska dimmig, men känslan av stark lycka och stark gemenskap finns kvar.*» Så låt oss då titta lite närmare på de religiösa aspekterna av starka musikupplevelser. Men först lite om teorierna kring musik och religion.

Musik och religion

Musik och religion hör ihop. Varhelst i världen en religion praktiseras finns också musiken där. Musikens roll i den kristna religionen och i den västerländska kulturen är och har alltid varit central, från den enklaste homofona hymn till stora verk av Bach, Händel, Haydn, Mozart och Beethoven.

Det finns också gemensamma karaktärsdrag i musiken och religionen, dess symboliska och immateriella särdrag. Båda är ett sätt för människor att komma i kontakt med och ibland få en insikt av saker som man vanligtvis inte kan förstå.

Riten i den kristna gudstjänsten ger oss möjligheter att komma i kontakt med en verklighet bortom vår egen, upplevd genom våra sinnen och på samma sätt är det med musiken (Ekenberg, 1984). Winnicott (1982, pp. 229-235), beskriver detta med hjälp av sitt begrepp »övergångsobjekt», här i relation till symboler. Han säger att både musik och religion är något konkret (ett stycke musik eller bröd och vin i nattvarden) som samtidigt uttrycker/symboliserar något immateriellt. Den yttre verkligheten (musiken, brödet och vinet) knyts samman med ett inre objekt i människan som inte

bara speglar eller liknar det yttre, men också skapar en verklig erfarenhet av detta hos individen.

Som nämnts tidigare finns, de oräkneliga exemplen till trots, inte mycket forskat kring relationen mellan religion och musik och där det finns är det den religiösa upplevelsen som har stått i fokus. Det är först vid ett närmare studium av omständigheterna kring upplevelsen som musiken framträder som en betydande faktor. Först och främst som en utlösande faktor, men likartade reaktioner finns i den religiösa och den musikaliska upplevelsen. I analysen av de aspekter som framträder vid religiösa upplevelser märks att upplevelsen ger nya insikter, känsloupplevelser som frid, glädje, helhet samt fysiska reaktioner som tårar. För en sammanfattning av denna forskning, se Lindström Wik (2001).

Religiösa aspekter av starka musikupplevelser

Syftet med denna studie (Lindström Wik, 2001) var att få en bild av vilka komponenter i den starka musikupplevelsen som utgjorde den religiösa upplevelsen. Bland de berättelser som 635 personer hade lämnat fanns 275 berättelser (drygt 1/3) som hade någon form av religiöst innehåll. Dessa delades in i tre olika grupper. Den första gruppen, bestående av 101 berättelser, innehöll berättelser där det fanns något i miljön, i musiken eller hos personen som hade ett religiöst inslag. Den andra gruppen, bestående av 98 berättelser, hade en mer uttalad religiös överton eller vokabulär. Den tredje gruppen, bestående av 76 berättelser, består av en klart uttalad religiös upplevelse. Studien begränsades till att analysera de 76 berättelserna i den tredje gruppen. Gruppen är i stort representativ för den stora gruppen. Här finns dock ett större intresse för kyrklig musik och/eller musik med religiös text. Ca 1/3 hade ett frivilligt engagemang i kyrkan.

Berättelserna analyserades på samma sätt som tidigare (se ovan), kompletterade med följande definitioner av kategorierna under 6.3, Religion:

6.3.1 *Religiös upplevelse, allmänt.* Hit hör berättelser som innehåller orden »religiös», »religiös upplevelse» och liknande påståenden, mer generella till sin karaktär, utan någon närmare religiös tolkning.

6.3.2 *Vision om himmelriket, föraning om ett liv efter detta.* Den här kategorin innehåller påståenden om visioner av en annan verklighet, ett »liv efter detta» och om en längtan dit.

6.3.3 *Andlig frid, harmoni*. Här finns påståenden som i sig själva eller i sitt sammanhang uttrycker en speciell sorts frid och harmoni, den andliga.

6.3.4 *Andäktig, sakral stämning*. Den här kategorin innehåller påståenden som i sig själva eller i sitt sammanhang anger en andäktig och/eller helig stämning.

6.3.5 *Möte med det gudomliga/heliga, religiös bekräftelse*. Den här är den mest centrala kategorin. Den innehåller påståenden som beskriver deltagarens upplevelse av att möta Gud, Jesus, den helige Ande, eller något Heligt, något religiöst som en Skugga eller Beskyddare.

6.3.6 *Andligt/Kristet tilltal*. Här finns påståenden där deltagaren upplever sig bli andligt/kristet tilltalad i den religiösa texten eller i instrumentalmusik som i sitt ursprung har en religiös text.

6.3.7 *Få/Söka kontakt (bön, lovsång etc.)* Den här kategorin innehåller påståenden där personen riktar sig till Gud i bön eller lovsång.

6.3.8 *Musiken levandegör ett religiöst budskap*. Deltagaren lyfter fram *musiken* som den faktor som gör det religiösa budskapet levande, antingen att musiken förstärker en text eller att den i sig själv förmedlar budskapet.

6.3.9 *Tvivel*. Deltagaren uttrycker ett religiöst tvivel som förstärks eller förminskas/försvinner i musikupplevelsen.

Exempel på berättelser

För att ge dig som läser en känsla av vad de olika berättelserna kan innehålla, följer nu nio citat som exempel på de nio kategorierna under 6.3 Religion. Den text som är kursiverad och följd av siffror inom parentes refererar till det deskriptiva systemet som finns i tabell 1. Notera att där redovisas nivå ett och två, och här ges även exempel från den mest detaljerade nivån, nivå tre.

6.3.1 *Religiös upplevelse, Allmänt*

En ung kvinna lyssnar till ett band som spelar tangomusik. Hon är deprimerad när hon får den här upplevelsen.

»*Jag dansade, virvlade (2.2) och riktigt hängav mig åt musiken och rytmerna (4.3), överlycklig (5.2)– skrattande (2.2). Det steg tårar i ögonen*

på mig (2.1) – hur konstigt det än kan låta – och det var som ett ytterligare tecken, någon slags befrielse (7.1). ... Efteråt stod jag kvar rusig av lycka (5.2)... Jag kände mig religiös och musiken var min gud. Det var så omtumlande att det nästan kändes som en sorts frälsning (6.3.1), jag var liksom utvald att få vara med om en sån här upplevelse när jag behövde det som mest (7.2). Jag var fylld med livslust och hade plötsligt en annan syn på den »grå morgondagen» (6.3.1).

6.3.2 Vision om himmelriket, föraning om ett liv efter detta

En kvinna och hennes man är på semester i Grekland. De har beslutat sig för att besöka den grekisk-ortodoxa mässan i Metropolitan-katedralen i Aten, en ny upplevelse för dem.

»Så kom vi in i den ljusa, underbart vackra kyrkan (3.2) där mässan redan börjat. En manskör – »präster» – vanliga medlemmar? – sjöng överjordiskt vackert (6.2 och 4.7). Plötsligt blev allt omkring mig soligt, guld-gult (3.7). Vi gick långsamt framåt i kyrkan, men jag kände inget golv, jag liksom bara svävade i detta »solguld» (2.3 och 3.7) omsluten av sången (4.4) och i en stark lyckokänsla (5.2). Tyvärr slutade sången strax, och jag stod åter på golvet. Min omedelbara spontana reaktion blev: så måste det vara i himlen (6.3.2) och sen kom en stor förvåning vad som egentligen hänt (4.3). Jag önskade att kören skulle börja sjunga igen (7.1), vilket så småningom skedde, men den intensiva upplevelsen kom inte tillbaka».

6.3.3 Andlig frid, harmoni

»Det var en augustikväll 1989 vid Dalälven. Det hade regnat under dagen. Men nu sken solen. Och kvällen var som insvept i en glittrande slöja. En koltrast lät höra sina drillar. Dalälven flöt mystisk och skön förbi det vita huset, där jag bodde (4.2 och 3.2). Jag satte på radion. Musik av Scarlatti strömmade ut i rummet. Jag lade mig på sängen och lyssnade (2.2).

Rummet fylldes som av en andlig renhet (6.3.3). För min inre syn såg jag en trappa, som ledde upp till himmelen (4.6). Jag gick i den trappan, och kom till en äng med blommor så vackra att jag aldrig skådat dess like (6.3.2). Framför mig på bordet stod en bukett vilda blommor. Det var som om blommorna sög till sig musiken (4.2). Det fanns en slags aura omkring blombuketten, som inte går att beskriva med ord (1.2). Mitt sinne blev frid-

fullt och stilla (5.2 och 6.3.3). Och jag kände tacksamhet (5.2) över att jag kunde uppleva musiken som något heligt (6.3.5)».

6.3.4 Andäktig, sakral stämning.

»Kall januari 1985. Tillsammans med 10 000 andra söker vi oss ut till Johanneshovs isstadion. Förväntan vibrerar i luften.

Bono står aldrig still utan rör sig över hela scenen, ivrig att nå oss. Han klättrar omkring på högtalarställningarna, sträcker sig ut och skakar hand med folk. Vi i publiken är hela tiden med på alla noter (3.2). När Bono börjar med *Call and response* (han sjunger en fras och publiken svarar med samma fras) känns det som om vi kunde fortsätta i evighet (4.2 och 7.1). Plötsligt byter konserten tempo för en stund och allting stannar av. Bono sätter sig på scenkanten och sjunger gospelklassikern framför alla andra, *Amazing grace*. Han sjunger hela sången *a capella* (3.8). Vi reagerar vördnadsfullt (5.2) och en varm, andäktig stämning vilar över oss alla på isstadion (6.3.4).

Under konsertens sista sång händer något märkligt. U2 vill att vi ska sjunga med i refrängen och *Johanneshov förvandlas snabbt till en rungande och gungande allsångsfton* (7.4). Samtidigt börjar gruppen lämna scenen, en efter en. Först Bono, sedan gitarristen. När sedan basisten lägger ner sin bas är det bara vi, 10 000 rusiga sångare (5.2) och trummisen som håller takten åt oss (3.8). Slutligen lämnar även han scenen och vi står där »ensamma» och sjunger (2.2) så att taket lyfter (3.1). Bictändarna lyser som bönelys i mörkret (3.2) och stämningen är tät, varm och helt klart religiös (6.3.4). Som om gruppen på det sättet vill säga till oss i publiken: *se där, ni klarar ju er själva, tillsammans har ni kraft och styrka som räcker långt efter den här konserten* (7.1). Så vi sjunger, säkert 15 minuter. För oss själva. Det vi står och sjunger alla tiotusen är en lovsång till Gud, till stora delar hämtad ur psaltaren 40: (6.3.7)

»Länge väntade jag på Herren,
och han böjde sig ner till mig och hörde mitt rop.
Han drog mig upp ur fördärvets grop, ur slam och dy.
Han ställde mig på fast mark, mina steg gjorde han trygga.
Han lade en ny sång i min mun, en lovsång till vår Gud».

6.3.5 Möte med det gudomliga/heliga, religiös bekräftelse

»Om jag ska beskriva den starkaste musikaliska upplevelse jag har haft, så är det rockoperan »Jesus Christ Superstar». Året var 1972 och jag var då 20 år gammal. Jag hade hört lite grann av musiken på skiva tidigare, men nu var jag väldigt förväntansfull att få höra den i verkligheten.

Där fanns en stor scen, en stor orkester, många solister samt flera olika körer. Dekoren var mycket påkostad. Jag minns scenerna som mycket realistiska och spännande handling (3.2). Eftersom jag själv läst hela Jesu lidande historia i Bibeln, så kände jag igen varje del av operan (4.5). Musiken förstärkte på ett intensivt och gripande sätt Jesu sista dagar (6.3.8).

... När jag några månader senare lyssnade på skivan, återupplevde jag operan. På slutet av skivan finns ett *stycke musik som bara spelas stilla (3.8)* när Jesus hänger på korset. Jag satt ensam på golvet i ett stort rum (på min skola, där jag studerade då). *Under det att musiken flödade ur högtalarna (3.8), fick jag se en Jesus-gestalt på väggen. Jag minns särskilt blicken i hans ögon samt hans håll i händerna efter spikarna. Jag vet att jag aldrig glömmer den operan och den upplevelsen efteråt. Jag bestämde mig då för att alltid tro på Honom (6.3.5).*»

6.3.6 Andligt/Kristet tilltal

»Den starkaste musikaliska upplevelse jag haft under senare år ägde rum på Norrlands Nation i Uppsala på domsöndagens kväll. Jag bevistade den dagen en högmässa i en landsortskyrka som gjorde mig mycket illa berörd. Som kristen (präst till yrket) upplever jag domsöndagen som en viktig dag, men denna gudstjänst gjorde mig näst intill arg. Psalmvalet var bedrövligt, förkunnelsen likaså och jag led både för egen del och med den konfirmandgrupp som jag hade med mig.

På kvällen gick jag så på en konsert med den kristna sånggruppen Fjedur. De sjöng tillsammans med Norrlands nationskör och repertoaren var deras sedvanliga: *afrikanska kamp- och frihetssånger (3.8). Deras intensiva framförande, deras inlevelse, spontanitet, spellsångglädje, engagemang (3.2) gick rakt in i mig (4.3) och blev en omskakande domsöndagspredikan (4.1 och 6.3.6). Den var så stark (5.1) att jag faktiskt började gråta både under konserten och efter den (2.1).*»

6.3.7 Få/Söka kontakt (bön, lovsång etc.

»Det tillfälle jag ofta tänker på och ännu känner vibrationerna av är revolutionsåret 1967, då jag befann mig i London... gick jag på konsert i Royal Festival Hall. Det var den 2 juli, en fuktig het sommarkväll... Ett verk som spelades, blev det bestående minnet från den kvällen! Det var »Psalmus Hungaricus» av Zoltán Kodály. *Texten är en parafras över Davids 55: e psalm där han anropar Gud i sin nöd och flyr till Honom i ångest och förtvivlan och till slut finner förtröstan i Honom – en sant mänsklig bön, där var och en känner igen sig själv (6.3.6)! Den kvällen var det den musiken, som väntade på mig! (7.3) Det monumentala verket med sin ungerska folkton som grundelement drabbade mig som en storm, skakade mig i sin kraft och rörde om i mitt inre (4.3), jag grät i min bänk (2.1). Det var något krampaktigt och länge knutet som utlöstes av den ropande körens tonslingor (7.1), stödda av en klangrik orkestersats (3.8). Det var som om min egen röst fanns med i bönen till Gud! (6.3.7)».*

6.3.8 Musiken levandegör ett religiöst budskap

»Vi for till kyrkan, min man och jag och vår musikstuderande dotter, den 24 dec. kl. 23.30, för att lyssna på julens musik och sjunga med i psalmerna. Nu satt vi här i kyrkbänken tillsammans med många andra. Levande ljus var tända. En solist skulle framföra en improvisation. *Sången – ljuden kom från läktaren (3.1 och 3.2). Jag kände att Erik Lindmans sång tog mig med till Betlehem (2.3), till stallet (4.6) för 2000 år sedan och samtidigt upplevde jag allt i nuet (4.1). Snart skulle fridsfursten komma. Det var så stilla. Djuren tuggade lugnt på sitt hö. Vilken stillhet. Friden – lugnet fanns även hos mig (6.3.3). Eriks röst låter mig ana oro och ondska parallellt med denna frid (5.4). Hur kan det finnas så mycket elände, förstörelse, avundsjuka, övergrepp och utnyttjande av andra människor? (4.5) Jag får inte vara ifred med min frid och harmoni, den störs något och samtidigt har jag den (5.4). Barnet har kommit. Vad störs jag av? Förstår inte folk runt omkring mig att det här är på fullt allvar? (5.3 och 6.3.6) De frustar till av skratt ibland (2.2). När den sångliga improvisationen är slut gråter jag tyst (2.1). Jag gråter över det som var en gång och det som är. Ingenting är egentligen förändrat (7.1). Upplevelsen var mycket stark (1.1 och 5.1). Det kändes som om jag varit med om ett mycket hårt jobb: att föda och samtidigt känna lycka, oro och ångest (5.4)».*

6.3.9 Tvivel

»Vinter, våren -87 var jag ofta väldigt nere, deprimerad helt enkelt. Min barndomskamrat som jag i alla år hade tillbringat all min lediga tid tillsammans med hade träffat en kille och vi träffades inte så ofta. Jag kände mig ensam, utanför och var ofta ledsen. En kväll i februari var jag hemma hos henne, pojkvännen var oxå där. Vi pratade mycket om hur jag mådde och hur jag upplevde situationen: jag tyckte de verkade skita i om jag fanns eller inte. Diskussionen var livlig, det slutade med att alla grät. Då satte pojkvännen på en skiva med en tjej som heter Charlotte Höglund (LP: »FRI»). Han tyckte jag skulle höra en speciell låt. Det var »Känn ingen oro».

Jag grät och grät (2.1). Men samtidigt fick jag hoppet tillbaka »Allt kan inte vara lika jobbigt som det är just nu, det kommer att bli bättre», så kändes det (7.1). Hon sjöng direkt för mig på något vis. Jag plockade ihop mig själv, tog mig samman helt enkelt. (7.3). Till saken hör att jag är kristen, men just då kändes allt så mörkt och jag tvivlade på om Gud verkligen fanns och om han brydde sig om hur jag mådde (6.3.9). Den sången hjälpte mig att inse (6.3.6) att han faktiskt fanns och ville hjälpa mig. Jag fick frid inombords (6.3.3)».

Något om resultatens i övrigt

Det finns inte möjlighet att presentera alla resultat här, men helt kort kan sägas att det deskriptiva systemet (se Tabell 1) visade sig fungera alldeles utmärkt även för de utvalda 76 berättelserna. Totalt kategoriserades 963 påståenden.

Huvudkategorierna 4 (Kognition) och 6 (Existens, Transcendens) var de största (21 % vardera) följda av kategorierna 5 (Känslor/Emotioner, 14.7 %) och 7 (Personliga och sociala aspekter, 15.2 %). Ser man till all tillgänglig data, är de mest uttalade karaktärsdragen i de starka musikupplevelserna som följer. De mest vanliga fysiska reaktionerna var tårar. Det vanligaste beteendet var att bli stilla och vilja vara ifred/avlägsna sig från situationen, men också att på olika sätt röra sig till musiken. Den vanligaste kvasi-fysiska reaktionen är upplevelsen att ens kropp fylls av musik/rytm/känslor.

Den vanligaste perceptionen var via hörsel och syn. Den vanligaste visuella perceptionen var synintryck av omgivningen/miljön, följd av olika synintryck av musikerna – deras kroppsspråk, utstrålning etc. Ljudmässiga intryck handlade om klangfärg, ljudstyrka, akustik och tystnad i relation till musiken.

Bland de kognitiva reaktionerna fanns de vanligaste i den kategori som handlar om att förlora kontrollen – känna sig gripen, berörd, överväldigad av musiken. Musiken ger också många tankar, minnen och associationer och förändrar uppfattningen av tid och rum.

Huvudkategorin Känslor/emotioner dominerades av positiva känslor, speciellt njutning/välbehag, glädje och lycka/salighet. Känsla av frid och harmoni samt en intensitet i känslorna var också ganska vanligt.

I nästa huvudkategori, Existentiella och transcendentala aspekter var 6.3 Religion inte oväntat den största underkategorin. Där dominerade kategorierna 6.3.5 (Möte med det gudomliga/heliga, religiös bekräftelse), 6.3.6 (Andligt/kristet tilltal) och 6.3.7 (Få/Söka kontakt genom bön, lovsång etc.) som också reflekterar de mest centrala aspekterna av en stark religiös musikupplevelse. Bland de existentiella aspekterna var en förändrad syn på tillvaron den mest vanliga och bland de transcendentala aspekterna var kosmisk upplevelse/gå upp i någonting större den vanligaste.

I den sista huvudkategorin, Personliga och sociala aspekter, dominerade upplevelser av att få tröst, hopp, kraft, hjälp, känna sig befriad, komma till insikt, en ovilja att bryta upplevelsen och ett nytt intresse för musiken. Upplevelser av olika former av gemenskap lyftes fram som den vanligaste sociala aspekten.

Som nämnts tidigare, fick deltagarna svara på en del följdfrågor och bakgrundsfrågor. Av detta material kan nämnas att musiken i personernas upplevelser dominerades av det jag här kallat för kyrkomusik dvs. musik som används i gudstjänster och musik med kristen text och klassisk musik.

På svaret om vad personen själv tror kan ha varit orsaken till den starka upplevelsen framträder fyra huvudkategorier: musiken, situationen, något inom personen och olika religiösa skäl. Personliga skäl kunde t.ex. vara »*Jag befann mig i rätt stämning*» eller »*där fanns en överensstämmelse mellan mig och musiken*». Exempel på musikaliska skäl är »*Det här var så nytt, så annorlunda mot för vad jag tidigare upplevt*» eller »*Skälet till upplevelsen måste vara Bach's musik som jag upplever som 'absolut'*». Religiösa skäl kunde t.ex. vara »*När den här musiken och texten förenades, började jag förstå och uppleva Guds omsorg. Han är livet och tryggheten och musiken är en fantastisk gåva till oss*». Ett mindre antal personer angav situationen som skäl till upplevelsen, t.ex. »*Att musikupplevelsen blev så*

stark, berodde nog på att vi var i Jerusalem, att det var påsk och att vår gruppledare var präst och gav oss många fina upplevelser».

Till sist framhålls i licentiatsavhandlingen (Lindström Wik, 2001), att språket är varierat i de skrivna berättelserna, både vad gäller den skriftliga framställningen och att språket också speglar personernas religiösa bakgrund, samt vilken generation de tillhör.

Diskussion

Fokus för den här artikeln har alltså varit starka upplevelser i samband med musik och religion. Det har i projektet om starka musikupplevelser och särskilt i dess fördjupning av den starka musikupplevelsens religiösa aspekter bekräftats att musikaliska och religiösa upplevelser har många gemensamma komponenter.

Musik och teologi – bärare av tron

I västerländsk historia och kultur har kyrkomusiken alltid haft en stark position och i de många olika folkrörelser som uppstod under 1800- och 1900-talet blev musiken en viktig bärare av budskap om Frälsning, Nykterhet och Rättvisa. Det musikaliska släktskapet i sångerna är tydligt i sina enkla och tryggt bärande melodier. I vår tid har den här musikstilen tagit sig ett nytt uttryck i dansbandsmusiken (Andersson, 1993). Den har väckelsesångens orubbliga förtröstan i musikaliska harmonier där man dansar fram två och två i en foxtrot. I sin mycket träffande analys skriver Per Andersson om dansbandskulturens religiösa sida där man med hjälp av de trosvisa tongångarna kan sjunga om Försoning, Evig lycka och Sann kärlek.

Musikens funktion i den kristna gudstjänsten är fortfarande en källa till diskussion (Selander, 2000; Tobin, 2001). En sådan diskussion gäller psalmerna där melodierna tidigare haft en underordnad roll gentemot texten. Så kan man i 1942 års psalmbok finna att olika psalmtexter har samma melodi. När det gällde att hitta »rätt psalm» till ett visst teologiskt tema, var det sällan eller aldrig melodin man tänkte på. Men i förberedelsearbetet till 1986 års psalmbok sker en teologisk förskjutning. Där ville man jämställa ordet och tonen så att text och musik tillsammans skulle bära det kristna budskapet (Selander, 2000). Visserligen var texten bärare av det explicita budskapet, men samtidigt har musiken ett eget budskap, nämligen det emotionella. Där-

för blir musiken lika viktig då texten måste vara i harmoni med musikens känslomässiga ton för att ge ett entydigt budskap. Ett annat skäl till förnyelse var att få igång en produktion av nya psalmer som skulle passa nutidsmänniskan bättre, både med avseende på text och på melodi (Hansson, 1999).

I frikyrkorna har musikens främsta och viktigaste syfte varit att samla människorna kring gemensamma religiösa värden (Thorsén, 1980). Kravet har då varit att musik och text alltid skall följas åt och tanken bakom detta är att huruvida musiken är kristen eller inte definieras av innehållet i texten och därför kan instrumentalmusik svårigen betraktas som kristen. Undantaget var om man t.ex. i en gudstjänst spelade en känd psalm eller sång som lyssnaren kunde associera texten till. Därför har Bach, trots att han ofta kallas för den femte evangelisten (Wikström, 2000), knappast spelats i frikyrkorna fram till det senaste decenniet (Söderling & Boldeman, 1995).

En central fråga i många religiösa traditioner gäller kampen mellan Gott och Ont. Detta gäller även musiken. Redan de gamla grekerna hade en föreställning om att musiken antingen var himmelsk eller jordisk (eller rentav helvetisk) och denna föreställning har levt vidare under medeltiden fram till vår tid. Vilken musik som har klassats som gudfruktig eller syndig har växlat från tid till tid, och från samhälle till samhälle. Kyrkans förakt för spelmansmusiken på 1800-talet och jazzen på 1900-talet är två exempel på musik som inte ansetts vara kristlig (Thorsén, 1984). Ett aktuellt exempel på ett extremt förhållningssätt till musik är talibanerna som betraktar all musik som ond och som därför bannlyst den.

På samma sätt har musikinstrument delats in i fromma och ogudaktiga. Per Olov Enquist levandegör detta i sin bok »Musikanternas uttåg»

»Uppriktigt sagt var det väl ingen av bröderna i familjen som hade en aning om vad en »pianist» egentligen var, eller exakt hur ett piano ljud. Men själva ordet kändes farligt, spännande och syndigt. Det var syndfullt utländskt på samma sätt som ordet socialist både attraherade och skrämde... 'Pianist' betydde, det förstod de intuitivt, att någon slog på syndens tangenter på ett instrument som icke hade sin plats i Kristi boningar; den klingande ton som då uppstod måste vara av djävulen. Detta till skillnad från den himmelska och helt igenom fromma ton som uppstod när man trampade igång den orgel från Petterson & Hammarstedt som fanns i ett flertal varmt troendes kammare här i kustlandet» (Enquist, 1978).

Denna föreställning om musikinstrumentens andliga kvalitet har levat kvar, även om det idag mest handlar om att det skall vara »värdig» musik för att kunna spelas i kyrkorna.

Det sakrala rummet som bärare av tron

En modell för gudstjänstens psykologi skissas i »Konsten att gå i kyrkan» (Pettersson, Geyer & Wikström, 1994) där teologiska, musikaliska psykologiska och sociologiska perspektiv sätts samman. En dimension i denna modell visar på gudstjänsten som en *dialog* mellan den Andre och individen. Denna dialog finns både i psalmer och övrig musik, i texter, liturgiska färger och blommor och även i kyrkobyggnadens arkitektur och symbolladdade platser som altaret, dopfunten och olika konstverk. Modellens andra dimension är den kollektiva *gestaltning* där alla som befinner sig i rummet är aktörer. Här finns möjligheter att aktivera alla sinnen i det man hör och ser, i sång, bön, i sakramentsutövandet och i liturgiska gester. En tredje dimension är de *auditiva* och *visuella* elementen.

Erfarenheter läggs till varandra och skapar på det sättet ett mönster hos en människa som regelbundet går till kyrkan. Detta blir en del i den religiösa socialisationen. Till detta kopplas individens personliga liv och utveckling. Psykiatern Ana Maria Rizzuto har i sin forskning funnit att det en individ *tänker* om Gud inte är detsamma som vad denne *känner* inför Gud (Geels & Wikström, 1999). Man måste alltså skilja på gudsbegreppet och gudsrepresentationen. Det förra är det som skapas i en speciell kultur där gudens egenskaper och existens kan diskuteras och ifrågasättas. Gudsrepresentationen hos en människa är dennes samlade erfarenheter av relationer som sedan projiceras in i upplevelsen »gud». Den psykologiskt intressanta frågan gäller upplevelsen av och funktionen som denna gud har för individen. Så formas vars och ens gudsbild i ett samspel mellan den religiösa kulturen, individen och dennes relationer.

När klockorna kallar

Totalt gjordes över 21 miljoner gudstjänstbesök inom Svenska kyrkan under 1999 (Andersson & Bromander, 2000). Jämfört med annan fritidsverksamhet visar det sig att den religiösa aktiviteten är mycket hög (Bromander, 2001). Religiös aktivitet mättes under en helg i september 1999 och visade att omkring 5.5 % av befolkningen deltog i någon samfundsorganiserad

andaktsverksamhet. Huvuddelen av denna aktivitet (37 %) skedde inom Svenska kyrkan. Av alla andra aktiviteter under denna helg var det bara idrottsevenemang som hade en högre andel, nämligen 8.3 %. Andelen besök till musikgudstjänster utgjorde 15.4 % men utbudet av musikgudstjänster var bara 6.4 %! Deltagandet är alltså betydligt högre än utbudet. Under 1990-99 minskade det totala antalet gudstjänstbesök med 7.7 %, men besöken till musikgudstjänster ökade med 11.5 % under samma period. Antalet körsångare inom Svenska kyrkan överstiger 100 000, varav närmare 40 % är barn.

Denna statistik och andra studier som presenterats säger något viktigt om den fundamentala roll som musiken spelar i kyrkan. En stark musikupplevelse i ett religiöst sammanhang får med säkerhet sin speciella betydelse för individen. Det har varit min ambition i mitt avhandlingsarbete och med denna artikel att ge ett bidrag både till teologin och till psykologin, men även till kyrkan. Teologi och psykologi har hittills inte haft så mycket att säga till varandra och kanske kan det vara ett skäl (bland andra) att kyrkan står ganska stum inför den väldiga församling som kommer till kyrkan för att i första hand få musikupplevelser. Människor som i upplevelsens stund ofta blir öppna. Öppna för en dialog med den Andre.

Summary

The main topic of this article is the relation between musical and religious experience. Both in musical and religious settings there is evidence of exceptional experiences called peak experience, mystical experience, or the like. The article presents a large-scale investigation on Strong Experiences related to Music (SEM), initiated by professor Alf Gabrielsson, University of Uppsala, Sweden. In the project, several hundred reports of strong experiences were subjected to content analysis and then ordered into a descriptive system with seven main categories: General Characteristics, Physical Reactions and Behaviours, Perception, Cognition, Feelings/Emotions, Existential and Transcendental Aspects, and Personal and Social Aspects. Each of them contains a number of sub-categories with further sub-divisions amounting to a total of about 150 different aspects amply illustrated by means of excerpts from the reports.

One finding in the study was that quite some of the SEM reports showed connection to religious experience. They were picked out and analysed.

This resulted in nine specific aspects of religious experience in musical contexts, ranging from just vague talking about religious experience to the overwhelming state of facing God, the Holy or Divine.

These findings were focused upon and discussed in relation to related research and with a view to the role of music in church and other religious settings. Matters discussed were music and theology as both being a carrier of faith in its immaterial and symbolic features. The sacred room was also looked upon as a carrier of faith and how all these different parts often becomes a frame for the strong experience.

The conclusion is, that the study presented in this article, tells something important about the fundamental role played by music in the church. A strong experience of music certainly has important implications for the individual. These implications is a challenge for the church.

REFERENSER

- Andersson, H., & Bromander, J (2000). Presentation av Svenska kyrkans statistik. Ett typförsamlingsperspektiv. *Räkna med kyrkan. Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1999, Tro & Tanke, 2000:6, 9-29*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Andersson, P (1993). Kärleken skall segra. *Månadsjournalen, 1993:94*.
- Argyle, M. (1990). The psychological explanation of religious experience. *Psyke & Logos, 11, 267-274*.
- Bromander, J. (2001). *Rum för röster*. Sociologiska analyser av musiklivet inom Svenska kyrkan, som det uppfattas av kyrkobesökare, kyrkomusiker samt kyrkokorister. Doctoral thesis. Department of theology. Uppsala University.
- Ekenberg, A. (1984). *Det klingande sakramentet*. Stockholm: SKS och Verbum förlag.
- Enquist, P. O. (1978). *Musikanternas uttåg*. Stockholm: Norstedts förlag.
- Gabrielsson, A. (1989). Intense emotional experiences of music. In: *Proceedings of the First International Conference on Music Perception and Cognition*, Kyoto, Japan, 17-19 October, 1989 (pp. 371-376).
- Gabrielsson, A. & Lindström, S. (1993). On strong experiences of music. *Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Musikpsychologie, Band 10, 118-139*.
- Gabrielsson, A. & Lindström, S. (1995). Can strong experiences of music have therapeutic implications? I R. Steinberg (Ed.), *Music and the mind machine. The psychophysiology and psychopathology of the sense of music* (pp. 195-202). Berlin: Springer-Verlag.
- Gabrielsson, A. & Lindström Wik, S. (2000). Strong experiences of and with music. I D. Greer (Ed.), *Musicology and sister disciplines: Past, present and future* (pp. 100-108). Oxford: Oxford University Press.

- Gabrielsson, A. (2001). Emotions in strong experiences of music. In P. N. Juslin & J. A. Sloboda (Eds.), *Music and emotion. Theory and research* (pp. 431-449). Oxford: Oxford University Press.
- Gabrielsson, A. (in press). Old people's remembrance of strong experiences related to music. *Psychomusicology*.
- Gabrielsson, A. & Lindström Wik, S. (in press). Strong experiences related to music. A descriptive system. *Musicae Scientiae*.
- Geels, A., & Wikström, O. (1999). *Den religiösa människan. En introduktion till religionspsykologin*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Hansson, E. (1999). *Musik – ett medel i människans trostolkning*. Unpublished thesis. Department of Theology, Lund University.
- Hay, D. (1990). *Religious experience today. Studying the facts*. London: Mowbray.
- Laski, M. (1961). *Ecstasy. A study of some secular and religious experiences*. London: Cresset Press.
- Lindström, S. (1989). *Sanslös sinnesnärvaro i tid och o-tid. En uppsats om starka musikupplevelser*. Unpublished thesis, Department of Psychology, Uppsala University.
- Lindström Wik, S. (2001). *Strong experiences related to music and their connection to religious experience*. (Licentiate thesis) Department of Psychology, Uppsala University.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being* (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold.
- Maslow, A. H. (1976). *The farther reaches of human nature*. New York: Penguin Books.
- Merriam, A. P. (1964). *The anthropology of music*. Northwestern University Press.
- Pettersson, T., Geyer, K., & Wikström, O (1994). Gudstjänstens psykologi och samhälleliga kontext – en teoretisk diskussion. *Konsten att gå i kyrkan, Tro & Tanke*, 1994:2, 213-236. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd .
- Selander, S.-Å. (2000). Kyrkomusik och gudstjänstliv. *Forskning om gudstjänst, Tro & Tanke*, 2000:2, 54-69. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Söderling, F., & Boldemann, M (1995). Den svenska musikens plantskola. *Dagens Nyheter*, 1995-01-04.
- Thorsén, S. – M. (1980). *Ande skön, kom till mig. En musiksociologisk analys av musiken i Götene filadelfiaförsamling*. Skrifter från Institutionen för musikvetenskap, Göteborg, nr 5.
- Thorsén, S. – M. (1984). *Du är musiken*. Stockholm: SKS och Verbum förlag.
- Tobin, H.(2001). (red.) *Musiken i Svenska kyrkans församlingar*. Stockholm: Verbum förlag.
- Wikström, O. (2000). *Toccata*. Skellefteå: Norma bokförlag.

Kan kyrkor flyga?

Arkitekturens liturgi i estetisk och teologisk belysning

SIGURD BERGMANN

Bön äger rum

Tänkanudet är en naturprocess som försiggår genom att vi tänker i bilder. Förmågan att skapa inre bilder utgör en elementär mänsklig egenskap. »Tänkanudet i bild» (Paul Klee) föregår tänkanudet i ord. Åskådliguet är en növdändig förutsättning för språkets kommunikativa spel.

För att språkets få abstrakta tecken skall kunna uttrycka betydelser räcker det inte med att behärska koderna. Dessa måste i sin tur även kunna relatera till den rumsliga och synliga världen. Både den som talar och den som lyssnar utövar den produktiva inbillningens konst: imaginationen »bakom» och »framför» orden och »mellan raderna». I barnets utveckling lägger den visuella varseblivningen grunden för hela den språkliga utvecklingen. Intuitionen – förstådd som en process av rumslig organisation varmed vi orienterar oss med hjälp av bilder – ligger till grund för människans språkliga tänkande.¹ Språkhandlingens betydelleskapande makt uppstår i förmågan att skapa, påverka och förändra vår inre och yttre orientering i rummet.

En reflektion över liturgins språk behöver därför även innefatta en belysning av gudstjänstens inplacering i rummet. Mysteriet med Guds människoblivande tar gestalt på konkreta platser. Språkhandlingar försiggår på platser och i rum. Bön äger rum – men rummet »äger» även bönen. Rummen uttrycker sig – även andligt.² Arkitekten skapar platser och utrymmen för fysisk och andlig rörelse.

För att belysa det liturgiska språkets sammanhang med rummet fokuserar detta bidrag på det byggda rummet. Vad betyder det för liturgin och teologin?

Givetvis utgör sambandet mellan det liturgiska språket och kyrkorummet, inte minst i ett historiskt perspektiv, ett omfattande forskningsfält, där man i huvudsak har intresserat sig för frågan om hur övergripande idé- och kulturhistoriska mönster har kommit till uttryck i liturgier och byggnadsstilar. Till skillnad från det arkitektur- och kyrkohistoriska perspektivet

använder sig denna uppsats av en systematisk-teologisk och naturestetisk metod. Vad betyder det att erfara det byggda rummet såsom en aktör i Guds befriande historia med sin skapelse?

Många forskare har intresserat sig för problemet om hur arkitekturen speglar idémässiga, sociala, kulturella och historiska fenomen rörande kyrkokroppen. Därvid har de läst det byggda rummet som en text. Arkitektur har blivit »arkitextur».

Arkitektur är dock ett medium som man inte utan vidare kan jämföra med eller ens likna vid språket. Den utgör en mångfaldig mikrokosmos av materiella, historiska, sociokulturella, estetiska och andliga dimensioner, och den har med rätta omskrivits som »konstarnas moder». Det byggda rummets uttryck är av ett annat slag än språket. Det omfamnar vår kropp genom att samtidigt tala flera språk till alla våra sinnen.

Här vill jag därför vända rörelseriktningen och fråga om och hur det byggda rummet både speglar och realiserar de troendes erfarenheter av en befriande Gud. Gustaf Aulén kännetecknade kyrkan som »det kämpande gudsríkets speciella redskap» i skapelsen.³ Vilket slags redskap är det byggda rummet i denna process? Hur kan vi uppfatta det konstnärligt gestaltade rummet, inte som en livlös scen eller samlingsal utan som en självständig part med unika bidrag till liturgin? Kan äldre estetisk-teologiska uttrycksformer lära oss något för den rumsliga gestaltningen av kyrkans gudstjänstliv i senmoderna tider?

Det säger sig själv att mitt bidrag här bara kan erbjuda en skiss över ett fält som den praktiska och systematiska teologin tyvärr har försummat. Textens mål får anses vara uppnått om läsaren förnimmer något av liturgi-ns rumsliga dimension. Möjligtvis kan den även bidra till att flera anar potentialen i en gryende forskning kring spiritualitet och arkitektur.

För att konkretisera resonemanget kommer vi i det följande att besöka en senantik basilika, en gotisk och en expressionistisk katedral för att avsluta vandringsen i Barcelona. Först drar vi oss till minnes hur man kännetecknade det byggda rummets klassiska teologi i traditionen.

Gudomliggörelsen i rummet

»Hela byggnaden – andligt och materiellt – växer samman till ett enda heligt tempel i Herren. I honom har även vi fått bud om att vi skall byggas samman för att Gud genom den heliga Ande och genom och i oss skall ta sin boning

vilket sker på ett andligt sätt ju mera värdigt och passande vi strävar efter att bygga på ett materiellt sätt.»⁴

Det korta citatet av Abbot Suger rymmer inte bara medeltidens utan hela den kristna traditionens syn på samverkan mellan Gud och människan i byggda rum. Andligt och materiellt står inte mot varandra, utan båda samspelar för att allt skall växa samman till ett enda rum i Gud. Gestaltningen av den materiella byggnaden samverkar med hur Gud i Anden tar sin boning i de troende.

Suger anknyter här till gamla judiska tankemönster om mötet mellan folket och Gud i templet, men han kvalificerar dem i anslutning till Augustinus på det sätt som kännetecknar den hellenistiska och medeltida tron. Det är inte templet som är det heliga rummet, utan templet är Jesu kropp (Joh. 2:18-21). Därför är templet de troende själva. Äldre religioners tro på heliga platser ersätts i kristendomen av tanken på att människorna själva är Andens heliga rum. Enligt bekännelsen är de kristna »de heliga» som formar gemenskapen (communio sanctorum). Kyrkans utveckling omskrivs även som »oikodomia», som ett husbygge.⁵ Gudstjänstens oikodomia skapar en socialt diskursiv och en kroppslig-fysisk byggnad samtidigt som den tjänar den enskildes uppbyggelse. Församlingens oikodomia är diakonins utgångspunkt och den utgör kärlekens modell för alla människor.⁶

Tanken på att Gud *inte* möter oss på bestämda, avgränsade platser för-sätter de kristna i ett märkvärdigt ambivalent förhållande till plats och rum. I stället för i helgedomen möts Gud i en rörelse ut i hela den bebodda världen (oikumene). De troende blir själva heliga platser. Jordens alla landskap befolkas nu av heligheten. Detta avspeglas i den geografiska spridningen av Öst- och Västkyrkans kapell, väggors, minnesplatser, etc. över hela den naturliga och bebyggda omgivningen.⁷ Kyrkans födelse (ecclesiogenesis) äger rum där två eller tre församlas i Kristi namn. Aposteln Stefanos fick dö bl.a. för att han ifrågasatte templets överordnade helighet och för att påminna om att »Gud inte bor i hus gjorda av människohänder» (Apg 7:48).

Den kristne Guden mötte man – likt lärjungarna på väg till Emmaus – på vandring. Hans folk var ett folk i rörelse. Gudsriket uppfattades som ett kontrastsamhälle i vardande. Det uppstod i enlighet med den judiska traditionen i skarp motsättning till orättvisans imperier. Gudsriket kunde uppstå överallt i världen, och gör så än idag. Förvandling, rörelse och uppbrott

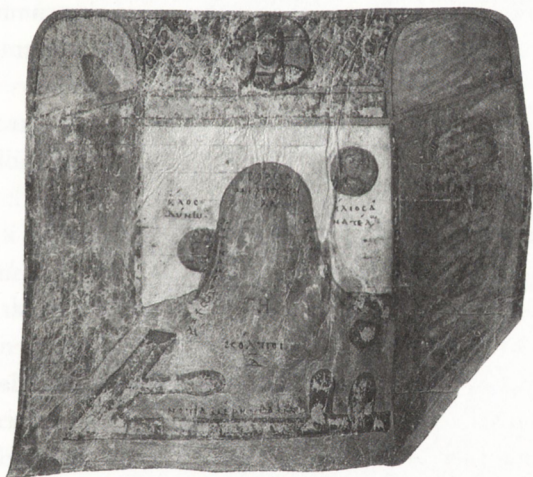
kännetecknade den livgivande Andens verk i skapelsen. Hela klotets geografi blir andlig, och den frälsnings- och missionshistoriska kartan förvandlar hela världens kulturella territorier.

För liturgin får denna dubbelsidighet en särskild betydelse när de kristna uppfinner sina traditioner. Följdriktigt finner vi i urkyrkan inga specifikt kristna rum vari ordets och bordets gudstjänst försiggick. Lånade rum i bostäderna och öppna platser i landskapet, där man vårdade minnet av martyrerna, utgjorde liturgins äldsta platser. På Irland t.ex. uppstod alla de första kyrkorna på platser som kristna dessförinnan hade använt för gudstjänster utomhus.⁸

I takt med att förföljelsen upphörde flyttade gudstjänsten in i byggda rum och man lånade rummets form, basilikan, från den offentliga samlingsalens mönster, som dessutom hade utvecklats som ett heligt rum i Mitrash-kulten.⁹ I enlighet med tanken på att rummets fysiska gestaltning bara bidrar till församlingens rumsliga gemenskap och att denna själv utgör Guds kropp på jorden fick det liturgiska rummets arkitektur till en början en underordnad betydelse.

Basilikans grundform relaterades spekulativt till korsets form, vilken t.ex. Gregorios av Nyssa beskrev som ett resultat av fyra intill varandra liggande boningsrum.¹⁰

Fyrkanten uppfattades generellt som »sannfärdighetens form» (Clemens av Alexandria) och man föreställde sig även hela världen som en fyrkant, vilket Cosmas Indicopleustes' kända bild av »världskofferten» tydligt visar.¹¹



Munken *Cosmas Indikopleustes* reste under 400-talet i enlighet med sin kanonisk-dogmatiska plan ändå bort till »jordens ände» i Indien. Från sina exkursioner medtog han kartor och den s.k. *världskofferten*. I fyrkantens ytor visar den Guds berg kring vilket solen och månen cirkclar. I andra våningen ovanför det himmelska havet tronar Kristus som en kosmokrator. Cosmas' världsbild ignorerar eller är helt ovetande om sin samtids kunskaper i geografi.

Kyrkorummets betydelse ökar dock i takt med att den kristna tron och kyrkan ökar sitt politiska och sociokulturella inflytande under 300-talet. Utmaningen till teologin innebar att tolka byggnaden i enlighet med dels tanken på en öppen kosmisk frälsningshistoria – i tron på att hela skapelsen skall befrias¹² – och dels den nya uppvärderingen av människans kroppslighet med sin rot i inkarnationsmysteriet och föreningen av det mänskliga och det gudomliga.¹³ Detta ägde rum i basilikans teologi vars »arkitextur» vi fortfarande kan tolka, t.ex. i S. Vitale i Ravenna.

I denna kyrka sitter församlingen inte stilla, utan gudstjänsten firas i en gemenskap där de troende är i rörelse. Arkitekturen anger en rörelseriktning, dels framåt mot altaret och dels uppåt mot det himmelska i höjden. Den cirkulära grundformen i golv och tak förstärker samhörigheten mellan de troende och uttrycker analogin mellan himmel och jord.

Två olika nivåer förstärker den upplyftande rörelsen ytterligare. De troende samlas på golvytan. Här utgörs dekorationerna av scener från Gamla testamentet. Prästernas heliga handlingar försiggår i altarrummet och i apsis vilka ligger på ett upphöjt golv. Triumfbågens målningar över denna skildrar centrala teman från inkarnationen.

Valvet i taket har troligtvis burit scener från himmelska tronmotiv så att spänningen mellan Guds sons inkarnation och hans intronisation skulle präglade mellanrummet mellan det jordiska och det himmelska.¹⁴

Församlingen dras genom denna rumsliga struktur in i gudstjänstens rörelse mot nattvardsfirandet, och de troende blir på så sätt delaktiga i inkarnationens mysterium. Kommunikationen mellan skapat och icke-skapat äger rum i kropp och sten. Huvudsyftet för gestaltningen av detta rum och liturgin i det är att rumsligt organisera människans delaktighet i hela världens frälsningshistoria. Arkitekturen utgör inte en enkel symbolisk representation utan den *är* en rumslig manifestation av Livgivarens, Guds

heliga Andes rörelse i synergi med människan och skapelsen. Rummet bereder väg för Anden. Gud möter människan i rum, bild och bön.

Östkyrkans centrala formel för Guds handlande med människan ljöd: »Gud har blivit människa för att människan skulle bli Gud.» Athanasius' berömda formel lade grunden för Östkyrkans lära om gudomliggörelsen (theosis, theopoiesis) och det är denna som även utgör stommen för det liturgiska rummets gestaltning. Kyrkans arkitektur medverkar i gudomliggörelsens skeende.

Kyrkan, människan och världen blir på så sätt till Guds ikoner. Kristus som Guds fullkomliga avbild (imago Dei) är samtidigt världens avbild (imago mundi). Gud och världen möter varandra när de heligas samfund rör sig i det konstfullt byggda rummet. Inkarnationsteologin, som teologerna fördjupade i bildstriden, gjorde det möjligt att skapa ett bildprogram för att visuellt synliggöra Guds befriande verk utan att för den skull bryta budet om att inte göra sig en avbild av Guds osynliga väsen. Arkitekturen manifesterar tillsammans med liturgin en delaktighet i den handlande Gudens verk. »Gud i funktion» möter oss i både rum och bön. Det byggda rummet speglar Guds verk på skapelsens många platser.

Ett utbrett missförstånd är att kristendomens tidiga historia präglas av en dualism mellan det inre och det yttre, mellan materia och ande. Sociologen och idéhistorikern Richard Sennett har – trots sina lysande arkitektur- och idéhistoriska analyser – tolkat kristendomen som en religion där pilgrimsvandringen och oberoendet av platsen (dislocation) dominerar. Denna dualism mellan yttre kroppslighet och inre andlighet har enligt honom fått ödesdigra följder för utformningen av Västerlandets urbanisering och stadsplanering.¹⁵

Fornkyrkans historia visar det som Sennett helt träffande har beskrivit dels i den andliga uppvärderingen av den lidande kroppen och dels i betydelsen av rörelsen och den historiska processen i närmandet till Gud.¹⁶ Detta har dock ingalunda medfört den nedvärdering av platsen och rummet vilket Sennett hävdar.¹⁷ Inkarnations- och trinitetsläran upphäver tvärtom den skarpa åtskillnaden mellan kropp och själ, eftersom de kristna betonar vikten av att Gud i Sonen har antagit hela den mänskliga kroppen och därmed inbegriper hela kroppen i befrielsen. Därför utmärker sig Östkyrkans arkitektur i den bysantinska tiden genom en stark medvetenhet om människans kroppslighet.¹⁸ Geografen Yi-Fu Tuan ser klarare än Sennett när han

beskriver hur den bysantinska kyrkan – i anknytning till syriska föreställningar – uppfattar kyrkan som en bild av universum och som en manifestation av himlen här på jorden.¹⁹ Gränsen mellan byggnader för världslig och religiös representation är i kyrkans historia inte stängd utan öppen. Gudstjänstrum är alltid avbilder av och förebilder för mänskliga livsrum.²⁰

Det är däremot den bestämda, avgränsade platsens helighet som utgör ett problem för fornkyrkans kristna, eftersom tron på Skaparens förening med hela mänskligheten upplöser gränserna för uppenbarelsen av det heliga. I stället betonar man Guds ubiquitet, hans/hennes allestädesnärvaro.²¹ Gränsen mellan det avskilt heliga och det öppet skapade blir lika transparent som gränsen mellan liturgin, socialetiken och diakonin. Gudstjänsten följs av diakonin, av det som östkyrkliga teologer idag kallar: »liturgin efter liturgin».²²

Teologiskt är utgångspunkten för fornkyrkans arkitektur föreställningen att Kristus och de troendes kroppar är Guds tempel och att den heliga Anden, Livgivaren, tar sin boning i skapelsen. Människan är som Guds avbild delaktig i denna förening av mänskligt och gudomligt vilket även gäller för hennes kreativa gestaltningar av liturgiska och andra rum. Konsten och arkitekturen blir till tecken och uttryck för att Gud genom konsten förnyar skapelsen. Östkyrkan sammanfattar detta med begreppet »transfiguration».²³ Liturgi och diakoni, estetik och etik samverkar i den kristnes liv både innanför och utanför kyrkans murar. Estetiken skapar rum åt både liturgin och diakonin. Liturgin blir genom rummets arkitektoniska och församlingens sociala hushållsbygge (oikodomia) ett centralt uttryck för Guds frälsningshistoria (oikonomia).

Ljus och drama som berör

Den gotiska katedralen framhävs ofta som en central representation för den europeiska kulturen. Man har betecknat den som »den europeiska konstens högsta fjälltopp». Med början i kyrkobyggnationen av St. Denis i Paris mellan 1140 och 1144 har den gotiska byggnadstypen spritt sig över stora delar av Europa. I Norden har fr.a. katedralerna i Uppsala och Trondheim konkurrerat med varandra om att företräda centrum för Nordeuropas kyrkliga, politiska och ekonomiska makt. Här skall vi endast koncentrera oss på frågan hur arkitektur och teologi samverkar i konstruktionen av det storslagna rummet och hur rummet självt samspelar med de skeenden som äger rum däri. Jag följer därvid Nikolaus Pevsners och Hans Sedlmayrs etablerade tolkningar.²⁴

Katedralen tolkas ofta som ett mästerverk av teknisk, estetisk, idéhistorisk och teologisk samverkan. Därmed speglar den det moderna samhällets differentiering i olika professionella funktioner. Distansen mellan arkitekten och byggladaren å ena sidan och uppdragsgivarna och även hantverkarna å andra sidan ökar. Konstnären, ingenjören och teologen samarbetar givetvis, men specialiseringen i olika detaljkunskaper är en förutsättning för tillkomsten av katedralens konstruktion. Den moderna separationen i specialister som delar upp verkligheten mellan sig tar här sin början.

Samma grundtankar som vi såg i den senantika basilikan styr även katedralens teologi i sten. Rörelsens och dynamikens överordnade princip är grundläggande och rörelsens riktningar bestäms då som nu av tanken på att vi möter Gud i öster och i höjden. Följdriktigt drar hela byggnaden besökaren in i denna dubbla rörelseriktning mot altarrummet vilken skapas genom arkaderna, det långsträckta skeppet och sidoskeppen. Bara mittkorset erbjuder en tillfällig vilopunkt. Det inre rummets utformning drar gudstjänstdeltagaren in i en ström mot öst. Rytmen i placeringen av kolonnerna kommer bäst till sin rätt om man sakta rör sig utmed dessa. Det blir helt enkelt omöjligt att dra sig undan vägen fram mot altaret. Kännetecknande för hela atmosfären är de rumsliga energiernas horisontala strävan mot öst där den uppståndne väntar på att möta oss igen.

Den andra riktningen anges av katedralens höjd, som måste ha gjort ett överväldigande intryck på medeltidens folk som bara omgetts av betydligt lägre takhöjder. Fasadernas höjd har medvetet använts för att inge en eskatologisk känsla av »fruktan och bävan» (Søren Kierkegaard) inför vad som skulle möta oss i den yttersta av tiderna.

Planens långa och smala form förstärker ytterligare rummets strävan uppåt. Blicken och kroppen dras uppåt och framåt, och Pevsner karakteriserar träffande hemligheten bakom katedralens verk som en syntes av dessa två motsträviga rörelser: »Den mogna gotikens harmoni beror på jämvikten mellan två i motsatt riktning verkande rörelseenergi.»²⁵ Gudstjänstrummet rör sig, och det drar de troende med sig in i en vertikal rörelse uppåt och samtidigt horisontalt framåt. Gestaltningen av kyrkans övre rumslighet sker i enlighet med baldakinens princip och skapar en eterisk, sfärisk stämning. Från naturen har arkitekten lärt sig något om kristallens uppbyggnad och funktion, och han har sedan överfört kristallens formgestalt på flera av katedralens objekt.²⁶

Ytterligare en estetisk dimension upplever besökaren i katedralens ljus. Ljuset strålar in genom de färgade glasfönstren som inte är fönster för ut- och insikt i konventionell mening. Snarare förstärker glasfönstren rummets slutenhet och de fungerar som lysande väggar. Ljuset spelar på byggnadens plastiskt komplexa inre ytor. Det rör sig med solens gång. Solfläckarna förflyttar sig över små språng, in i och ut ur nischerna, det fyller och lämnar mellanrummen. Skuggorna framträder ömsom skarpt och ömsomt mjukt konturerade. Man får en förnimmelse av hur ljuset ständigt och obemärkt ändrar sig. Guds uppenbarelse i ljus och mörker kan man visserligen varsebli men aldrig till fulla fånga. Erfarenheten av ljusets kontinuitet och förändring skapar en liturgisk dramaturgi av alldeles särskilt slag. Rytmen i ljusflödet, i sångerna, i processionerna och i bönerna är i samklang med solens och stearinljusets spel.

Ursprungligen har katedralens innerväggar varit helt och hållet färglagda, och ljusbrytningens komplexa spel i dess inre och ljusinflödet från de högt placerade glasfönstren erbjöd de troende en unik upplevelse av naturens och kulturens heliga skönhet. Fornkyrkans ljusmystik kunde bara antydningvis skildra detta i sitt språk. Liturgiernas ord kunde bara antyda det som katedralens kropp i sten och färg förmedlade åt de troendes kroppar och själar. Helt träffande karakteriserade modernismens konstnärer katedralen senare som ett »Gesamtkunstwerk». Sett i sin egen kontext bör den dock snarare betecknas som ett »Gesamtglaubenswerk», d.v.s. som ett synestetiskt uttryck för gudstron och Guds verk i förhållande till hela skapelsen genom människans alla sinnen.

Bekännelsens formel om att Gud är »ljus av ljus» (NC 381) och tron på att Guds härlighet omges av »molnskyn» (2. Mos. 24:15) på berget Sinai eftersom ingen kan se Gud och leva (2. Mos. 33:20) manifesteras av katedralens inre rum så att de troendes känslor och förnimmelser möter Gud i och genom detta rum. Märkligt nog fungerar detta fortfarande idag på något sätt. Europas katedraler är »publikmagneter» av ett helt oförklarligt slag. Katedralen erbjuder en erfarenhetsvärld som visserligen försiggår i ett slutet rum men som genom de troendes inre rum bär sin giltighet ut i hela skapelsen.

Minnet av upplevelsen efter vistelsen och den liturgiska rörelsen i detta rum bär man med sig en lång tid framöver. Katedralens arkitektur utmärker sig genom en mycket hög grad av »memorability».²⁷ Kyrkorummet förmår att »pränta in sig» och påverkar på så sätt våra upplevelser och handlings-

former även när vi inte längre vistas i det. Det faktum att katedralen ofta är väl synlig i stadens panorama gör det möjligt att bevara minnet från dess inre även i vardagslivet utanför den. En enkel blick från mitt fönster på Nidarosdomens spira räcker för att jag omedelbart kan aktualisera rummets inre atmosfär inom mig. Katedralens teologiska estetik lägger grunden för besökarens etik.

Frapperande är skillnaden mellan gestaltningen av katedralens inre och yttre arkitektur. Medan det inre rummet syftar till ett känslomässigt och erfarenhetsbaserat möte mellan mänskligt och gudomligt talar den yttre fasaden till förnuftet. Här synliggör arkitekterna hela den rationella och tekniskt logiska konstruktionsprocessen. Katedralens teknologi presenterar sig själv för sin omvärld. Den avslöjar sig generöst som ett mästerverkligt byggnadssystem i analogi till samtidens litterära teologiska system. Arkitekturens byggda system föregriper och bär skolastikens teologiska system. Byggnaderna och böckerna, materialen och bokstäverna samarbetar.

Är Thomas av Aquinos »Summa Theologiae» otänkbar utan katedralen? Historiskt säkert är att medeltidens arkitekter var långt före sin tid, och i alla fall före teologernas tid. Notre Dame (1163 – ca. 1250) hade redan flera årtionden på nacken när den unge Thomas kom till Paris 1245, och man kan undra i vad mån teologens upplevelse av kyrkorummet har bidragit till dispositionen av hans monumentala systematiska »Summa».

Liksom basilikan bärs även katedralen av en grundmurad positiv syn på det materiellt skapade livets skönhet och dess inneboende andlighet. Utan den klassiska kosmiska frälsningsläran kan man inte förstå dess arkitektur. För Thomas var skönheten en samklang av olika element som var motsatta varandra. Därmed fångade han även katedralens arkitektoniska princip, vari de motsträviga elementen tillsammans skapar dess starka spänning.

Rörelsens dynamik förenar sig i katedralen även med det visuellt mera statiska ljuset som representerar Guds upphöjda oföränderlighet och evighet. Solens rörelse inkluderas sublimt i kyrkorummets inre ljussättning. Därmed vinner jordens rörelse, som under denna tid fortfarande uppfattades vara solens rörelse, en arkitektonisk och andlig betydelse. Den rumsliga dynamiken speglar tros läran och samtidigt förmedlar den en upplevelse av den handlande Gudens frälsningsdrama. »Dramat och symbolerna» (Gustaf Aulén) samverkar i en synestetisk symbios. Jorden börjar lyfta mot himlen, samtidigt

som »himlen har landat» (Bo Setterlind). Katedralen formligen vibrerar av denna spänning, vilket man dessutom skulle kunna följa ända in musiken. Kosmologiskt manifesterar katedralen himlens närvaro på jorden. Typologiskt symboliserar den grundandet av den himmelska staden. Det himmelska Jerusalem uppstår i Europas länder.²⁸ Vid sidan av himlen gestaltar katedralens väggar, fr.a. på dess utsida, även helvetet i en skarp avgränsning mellan det gudomliga och det demoniska.

Kyrkorummets synestetik förtjänar en hel bok. Samverkan mellan sinerna erbjuder en betydligt mera helhetlig tillgång till kyrkans tro och liv. En prioriterad utmaning för framtidens gudstjänstliv är att utveckla liturgiska uttrycksformer som inbegriper alla kroppens sinnen. Ofta ställer man detta i motsats till trons kognitiva teologiska funktioner vilket förefaller inskränkt. Snarare behöver man fördjupa reflektionen över teologins estetiska förutsättningar. Arkitekturen erbjuder härvid en utmärkt förutsättning eftersom den integrerar samtliga sinnen och konstarter i sitt mikrokosmos.

Förutom arkitekturens dramatiska, visuella, ideologiska och andliga dimensioner som vi hittills observerat tillkommer akustiken, musiken och matematiken. Alla dessa arkitektoniska element möjliggör den gotiska liturgin. Klerker och lekmän kan samlas i komplicerade processioner, ritual och grupperingar. Katedralens arkitektur utgör en andlig scenografi.²⁹

Vigningen av det heliga vattnet i St. Denis omskriver Suger som en »underbar dans» vari präster och biskopar omringar funten. Som en central del av den »synliga liturgin» skildrar Sedlmayr nattvardshostians elevation – som utlöst ett kraftigt motstånd i reformationen – som gör det möjligt för de troende att åskådligt bli delaktiga i eukaristins mysterium. Föreningen av gudomligt och mänskligt kan nu varseblivas. Mysteriet blir fysiskt och kan upplevas med kroppens egna sinnen utan att för den skull förlora sin mystik. Anden tar sin boning. Andens inhabitation följer på Sonens inkarnation. Katedralen mistolkas fullständigt om den betraktas som en teologisk symbolisering eller representation. Den tillfredsställer sin samtids starka behov av att kroppsligt och estetiskt få delta i himlarnas och änglarnas kult. Katedralen gjorde det möjligt att skåda och erfara Gud genom sitt konstnärliga verk.

För att ytterligare understryka Guds synliggörande lär man med hjälp av en mekanisk apparat i gudstjänsten under eukaristin ha firat ned en s.k. eukaristisk duva eller en änglalik figur som har fört ned nattvardsbrödet från

ovan.³⁰ Förutom musiken, ljuset och rummet kan man nämna det kyrkliga dramats utveckling som har skjutit fart i samband med katedralens upprättande. Den moderna mediavärlden dränker oss f.n. i stormfloder av visuell och hyper-estetiserad information, vilket vi upplever som något tidstypiskt, men man kan undra om den inte har en föregångare redan i katedralens och senare barockens ackumulation av synestetisk komprimering. Väckelserörelserna och pietismen reagerade som bekant mycket starkt mot denna vällustiga kroppslighet som de försökte bemöta med en sträng estetisk och etisk minimalism.³¹

Rum växer samman

Från den gotiska katedralen förflyttar vi oss till modernismens konst och till en av dess viktigaste konstnärer, Kurt Schwitters. Hans verk har i första hand påverkat samtida och senare konstnärer och bara i liten utsträckning nått en bredare offentlighet.

I sina kända MERZ-byggen har Schwitters, som till en början hörde till dadaisternas krets, men senare kritiskt frigjorde sig från dessa, under längre tidsperioder upprättat komplicerade rumskonstruktioner. Dessa har delvis uppstått inomhus och senare under exilen i mellersta Norge och i England även utomhus. Merparten av dessa har utplånats under krigets fasor. Delvis är MERZ-byggena bevarade genom fotografier, berättelser och rekonstruktioner.³²

Förutom MERZ-arkitekturen och MERZ-lyriken har Schwitters blivit berömd för sina collage-objekt där han i en kritisk vidareutveckling av Max Ernsts montageteknik skapat rikhaltiga sammansmältningar av vardagsobjekt som samverkat med konstnärens gestaltning. Etiken och värderingen av tingen uttrycks i hans verk i huvudsak i måleri. Under senare år har man även integrerat hans landskapsmåleri, som tidigare uppfattats som ekonomiskt betingad kitschproduktion, men som efterhand framstått som en medveten fördjupning av folkligt och modernistiskt bärande bildtyper.

I sina byggnadsobjekt anknuter Schwitters till sin samtids dominerande rörelse bland expressionistiska arkitekter. Målet för dessa var att upprätta ett »Gesamtkunstwerk» för vilket man såg förebilderna i den religiösa arkitekturen. Templet, moskén och fr.a. den gotiska katedralen betraktades som exemplariska förebilder för konsten som helhet. Arkitekturen, måleriet,

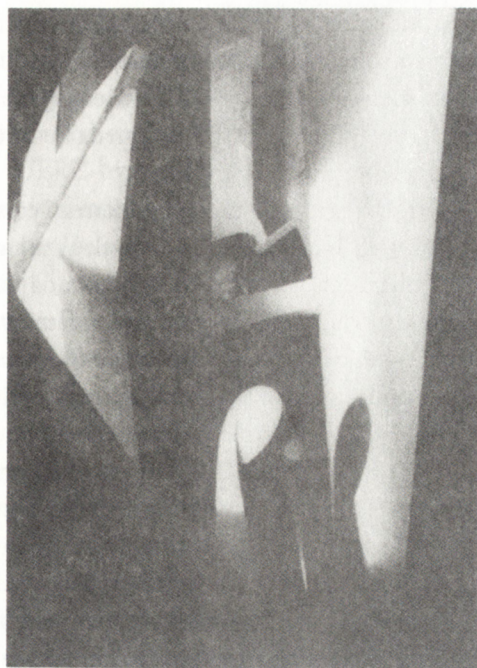
skulpturen, glaskonsten, musiken och textilierna i ett enda sammanhang och därtill liturgins och sångens dimensioner i ett enda rum ledde till att katedralen framstod för modernismens konstnärer som ett enda bombastiskt Gesamtkunstwerk.

Utan att de hade fördjupat sig i senantikens och medeltidens teologiska tankevärld fångade konstnärerna därigenom precis det som utmärkte basilikans och katedralens intention. Vi minns att Suger i citatet ovan talade om att allt skulle »växa samman» till »ett enda tempel i Herren». Sammanväxandet (sym-phyia) utgjorde i den stoiska filosofin ett viktigt begrepp för identifikationen av den andliga principen i materiens kosmos.³³ Begreppet övertogs av Östkyrkans teologer och har möjligtvis påverkat Suger. Arkitektonisk helhet betraktades som en tillkomstprocess mellan kropp och ande vilken i analogi med växternas rike utgjorde en symbiotisk samverkan mellan organismer över tid.

Expressionisterna projicerade denna vision på framtiden och strävade efter att konstruera vad de kallade »framtidens katedral». Grundtanken var även här – liksom i katedralens rumsupplevelse av det andliga dramat i rörelse – att fylla rummet med dynamiskt andligt liv:

Medan plastiken är rörelsen av materiens positiva volym, är arkitekturen rörelsen av det negativa rummet, tomrummet. Hittills sysslade arkitekturen bara med kroppsliga ting – materialkonstruktioner – och den omgav döda rum med dessa. Att fylla rummet med dynamiskt liv, att ge det själsliga livet rytmiska former, det är uppgiften för den nya konsten. Att fritt skapande gestalta som naturen själv, det är den konst som vi vill ge åt vår tid, så att den skall uppfyllas av de förflutna, stora konstepokens ursprungliga skapelse.³⁴

Schwitters anslöt sig till detta program och koncipierade sin konst i analogi med naturens växande. Konst var för honom inte en avbildning av naturen utan den var själv natur.³⁵ Även Schwitters anknöt till katedralens vision och valde att beteckna MERZ-bygget som »Kathedrale des erotischen Elends». Titeln »katedral» använder han även för en samling av litografier och för flera skulpturer.



Kurt Schwitters, *Merzbau*, detalj (Madonna), Hannover, 1933, (förstört)

Ordet »Merz» uppfinner Schwitters för att sammanfatta samtliga tänkbara material för konstnärlig gestaltning. Alla material skall kunna ge samma värde åt gestaltningen. Samtliga uttryck som människans sinnen kan förnimma integrerar konstnären i bygget, och det är utan betydelse om något material tidigare har använts för andra funktioner. Samma teoretiska princip använder Schwitters i sin poesi och i sitt bildskapande.

MERZ-byggets rum uppfattar våra sinnen som överväldigande, nästan smärtsamt komplext. Ihåligheter skapar känslan av att befinna sig i en grotta. Fördjupningar, ribbor och nischer skapar ett komplicerat nät av ut- och inbuktning. Ytornas riktninglinjer korsar varandra. Reuterswårds kända »omöjliga figurer» är uthärdliga i jämförelse med Schwitters' »omöjliga rum».

Stränga geometriska symmetrier växlar med löst svängda linjer vilket låter betraktarens varseblivning pendla mellan att skapa former och att omedelbart börja upplösa dem igen samtidigt som nya formintryck uppstår. Den gotiska katedralens strategi att uppnå harmoni genom motsatser drivs här till sitt yttersta.

Glasfönster infogas i bygget så att gränsen mellan inre och yttre rum blir transparent. Vissa utrymmen är utan ingång, och man kan bara se dem genom ett fönster. Efterhand som merparten av konstnärens engagemang upptogs av byggnationen så ökade användningen av konstgjorda ljuskällor som ännu mer upplöser gränsen mellan natur och fiktion.

Trots den förtätade och trånga rumslighet som omger besökaren i ett slutet skal förlorar rummet sin begränsning. Trots att det ger intryck av att man vistas i en grotta framstår djupet, väggarna och taket i denna som oändligt obegripligt öppna. Det blir inte längre möjligt för besökaren att uppfatta gränsernas början och slut. Rummet tar överhand. Människans kropp förlorar sin makt. Hon känner sin begränsning under skinnet och kan bara ge sig hän.

Andakt, kontemplation, glömska av det slutna avgränsade jaget, ett slags unio mystica, är enda sättet att uthärda i ett MERZ-bygge. Schwitters manifesterar därmed en i min mening elementär existentiell insikt som ständigt hotar att gå förlorad i vår civilisation, nämligen rummets egenvärde och dess existens före människans liv i det. I anknytning till samtidens ekologiska utmaning får man utan vidare tolka katedralen som ett rum som utvecklar en fysisk och andlig kraft som gör det omöjligt för besökaren att fly känslan av rummets och därmed även det kosmiska rummets egen makt som omger oss och ger oss liv. Både den gotiska och den modernistiska konstens katedral har mycket att lära oss om hur en sådan kristen livstolkning kan utformas, som vill bygga på egenvärdet i Guds skapade rum, i alla skalor.

Rörelsens dynamik, som vi uppmärksammade i den gotiska katedralen, är även central i MERZ-bygget. En av konstnärens bärande tankar var att rummet skulle förändra sig i takt med den mänskliga kroppens rörelse. Schwitters avvisade – liksom den nya fysiken – Newtons fysik och gav sig hän åt den svindlande tanken att vi inte kan lita på något slags absolut rum. Rummen uppstår och förvandlas i relation till vår egen position och vårt kroppsliga läge. Människan är själv en del av rummet. Hon förändrar rummet och rummet förändrar henne allteftersom hon rör sig. Schwitters föregrep därmed en insikt som först sent spritt sig till arkitekturteorin och som har sammanfattats i satsen: »Häuser können fliegen.»³⁶

Om hus kan flyga, hur blir det då med kyrkor? Bör de i första hand betraktas som statiska monument som i sig representerar det oföränderliga, det som

är sig evigt (grav)likt? Eller skall en kristen kyrka snarare uppfattas som någonting i rörelse, rörligt, flytande, oavslutat och stätt i förändring? Om Guds heliga Ande kan blåsa, och om änglarna och bönera kan flyga – kan då även kyrkorummen flyga?

MERZ-bygget i Schwitters' (och min) hemstad Hannover förstördes i den omfattande bombningen 1943. Schwitters byggde sin katedral i en mycket lös relation till den etablerade kyrkan och tron. I MERZ uppstod inte i första hand ett rum för tillbedjan av Skaparen och Befriaren utan »en katedral för den rena konsten».³⁷ Schwitters citerade själv en besökare som hade tolkat rummet inte som ett kyrkbygge utan som ett »uttryck för det sant andliga åskådliggörandet av det som lyfter oss upp mot det oändliga: den absoluta konsten».³⁸

Konstnären understryker ytterligare denna närhet mellan den religiösa och den konstnärliga kontemplerationen och skriver att »gudomens begrepp» är »nära besläktad med konsten».³⁹ Att kontemplativt sänka sig ned i konsten liknar enligt Schwitters gudstjänsten genom att båda leder till människans befrielse från vardagens bekymmer. Konsten syftar liksom gudstjänsten till »det rent mänskliga, att försjunka i sig själv, att skåda och höra, att glömma sig själv». Den expressionistiska arkitekturen och Schwitters' unika rums-gestaltning blir till ett liturgiskt rum där »konsten» ersätter »Gud».

I vad mån detta innebär ett avståndstagande från den kristna traditionens gudsbilder eller snarare erbjuder en rekonstruktion av dessa kan och bör man diskutera. Jag föredrar att tolka den moderna konstens sätt att ta i arv tidigare bibliska och klassiska judisk-kristna tanke- och gestaltningssätt som en av de mest betydande samtidsutmaningarna till teologin.⁴⁰

Konstens utmaning överstiger vida naturvetenskapens utmaning till teologin, eftersom den senare opererar med en implicit reduktionistisk metafysik som står betydligt längre från den kristna traditionen än den estetiskt-konstnärliga sfären. Tesen om släktskapen mellan konsten och gudstron leder på ett besynnerligt sätt rakt in i hjärtat av vår samtida senmoderna kamp för en bärkraftig vision i förhållande till en globalisering utan telos. Vad innebär släktskapen mellan religion och konst idag? Hur kan en estetiskt upplyst liturgi och teologi bidra till »att göra gudsbilden levande när den ser ut att vara död som gudsbild»?⁴¹

Kyrkan pågår

Möjligtvis kan byggnationer av den art som Schwitters' MERZ utlösa ångest, otrygghet och orienteringslöshet. Illvilligt kunde man tolka detta slags katedraler som ett uttryck för en upplösning av värdegemenskaper. Genom att tänja den sinnliga varseblivningens gränser skulle man kunna relatera till det som de värdekonserverna brukar beteckna som »förfall» av samhällets normer. Bör inte kyrkan istället för att experimentera representera och symbolisera det som består igenom alla förändringar? Bör inte gudstjänstrummet, dess liturgi i bön och sten, glas och trä erbjuda ett skyddat rum i en otrygg värld?

Givetvis har även modernismens konst och arkitektur en skuggsida som man inte får förbigå. Likt vetenskapen växer även konstens frukter på ett träd vars äpplen är på gott och ont. Men kyrkokonsten får ingalunda reduceras till en historiserande dekoration av maktkonstellationer. Utan dess kreativa potential kan ingen kultur bestå, och heller inget trossamfund. Utmaningen består i en syntes av kreativa krafter för att kyrkan skall bli ett »rum för överlevnadens konst».⁴²

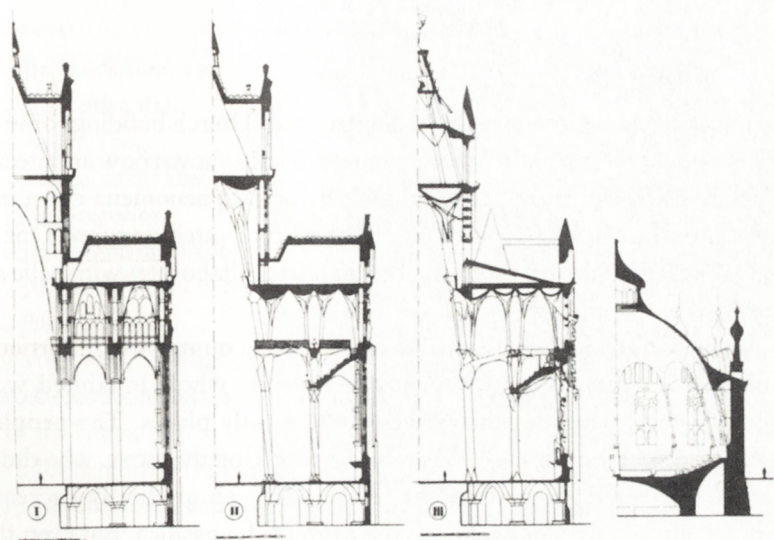
Undersökningar och min egen erfarenhet som storstadspräst under 1980-talet visar hur särskilt sådana gudstjänstbesökare, som bara undantagsvis deltar i liturgier, företräder en högst konservativ syn på bevarandet av det förment traditionella. Planprocessen kring en kyrkobyggnation i Trondheim under 1990-talet gav vid handen att samma konservatism gäller i förhållande till utformningen av kyrkans yttre arkitektur. En kristen kyrka bör absolut se ut som en sådan, hävdade majoriteten. Den skall ha klocktorn, höga sadeltak, höga gavlar. Kyrkan byggdes och idag står den där som en pastisch och som ett monument över minnet av en tid som hade flytt långt innan vi hittade några spår av den.⁴³

Om man tar på allvar kristendomens missionshistoria av inkulturation och kreativ contextualisering genom tiderna och i de flesta av världens kulturer förefaller en sådan upphöjning av stilistiska ideal från en utvald epok problematisk. Kyrkan blir antimodernismens representant trots att församlingen bygger sitt gudstjänstrum med hjälp av det moderna tänkandet och modern teknik.

Någon specifikt *kristen* arkitektur finns egentligen inte och den bör inte finnas om man tar skapelseteologin på allvar. Däremot finns det en mång-

fald av olika kreativa strategier för att gestalta rum där de människor, som själva är Guds heliga rum, kan komma samman för att be.⁴⁴

Vi skall avsluta vår kyrkvandring genom att kasta en blick på Antoni Gaudís katedral i Barcelona.



»Sagrada Familia» uttrycker i mina ögon någonting som är centralt för en kristen syn på kyrkorummets liturgi. Den blir nämligen aldrig färdig!

Gudstjänsten är något som inte tar slut. Änglarna lovsjunger och dansar kring Skaparen i evighet. Gudstjänstrummet bör då rimligtvis vara ofullbordat. Kyrkan är en gemenskap som växer, eftersom Sonens människoblivande och Anden som tar sin boning utgör skeenden som varar. Kyrkan pågår.

I Barcelona har arkitektens vilda planer på kyrkans utförande gjort den så komplicerad att verket ständigt måste koncipieras på nytt. Dessutom råder det en ständig brist på finansiärer som är villiga att investera de skyhöga summor som skall driva projektet vidare mot himlens marker. Tillkomsten av Gaudís katedral – vars inre rum inte utan vidare uppfattas som andligt tilltalande – erbjuder i mina ögon en av de bästa metaforerna för framtidens ekumeniska kyrkosyn. Kyrkan är i vardande, den är en organiskt växande gemenskap i rörelse. Den drar oss med sig, framåt och uppåt. Ändå verkar det som om den på något sätt smälter ned till marken som ett

stearinljus. Den höjer sig och sjunker samman. Här finns en plats för mötet mellan det gudomliga och mänskliga. En vacker dag när nya himlar och en ny jord skapas behövs den inte längre. Då har den smält ihop med jorden under sig, och Skaparen har blivit ett med landet.

Summary

The relationship between liturgical language and church buildings offers an extensive field for research. Many researchers have shown how architecture reflects ideological, social, cultural and historical phenomena concerning the body of the church. Architecture thus becomes »architexture». One can even ask whether and in what ways the building collaborates with believers' experiences of a liberating God.

An important idea is that God does not encounter us in particular, limited places, but in a movement out into the whole inhabited world (oikumene). The faithful themselves become holy places. The people of China in the Early church were therefore a people on the move, who did not necessarily need particular rooms. As persecution gradually decreased, worship moved into buildings – in the form of the basilica, but even there the people were in motion, forward from the middle of the church to the place where the eucharist was to be celebrated and the historical and continuing incarnation experienced. Body, soul and spirit, previously separated, become transparent to each other. In Gothic cathedrals in particular it is the light and the elevation in a double movement from above downwards and from below upwards that »speaks»: God is »light of light». In the interior of the church are made emotions and experience; in shaping the church's exterior both feeling and scholastic reason are reflected, especially in the Gothic style with its high elevation, constructed in such a way that weight and lightness balance each other.

Kurt Schwitters' architecture is related to the influential movement of his day amongst expressionist architects. In particular sacred spaces in different religions have tried to create a totality of architecture, painting, sculpture, artistic glass and music, according to Schwitters. Strict geometric symmetry alternates with curving lines in his architecture, giving an experience of

forms both being created and dissolved. Antoni Gaudís cathedral in Barcelona, a church which is never completed, illustrates for precisely that reason the movement of faith towards the ineffable and that which is in the process of perfection.

NOTER

1 Jfr. Sandström, 49f.

2 Jfr. Zeitler, 82f.

3 Aulén, 130.

4 Citeras enligt Sheldrake, 55.

5 Jfr. Gregorios.

6 Jfr. Bergmann (1990), och Volp, 182.

7 Jfr. Park, kapitel 7, och Bergmann (1997a), 38-41.

8 Park, 202.

9 Volp, 186. Utförligt om basilikan skriver Danbolt, 64-74.

10 Gregorios av Nyssa i brevet till Amphilochius av Ikonium, jfr. Volp, 281.

11 Jfr. Timm, 193.

12 Jfr. Bergmann (1995), III.4.3.

13 Jfr. Thunberg, kapitel 4a.

14 Utförligt om bildmosaikerna i S. Vitale skriver Hellemo, 61f.

15 Sennett (1993), 6-10.

16 Sennett (1995), 159.

17 Argumenten mot Sennett utvecklar Sheldrake, 149f.

18 Mer om detta hos Volp, 280.

19 Tuan, 170.

20 Volp, 187.

21 Följdriktigt utvecklar sig den reformatoriska s.k. ubiquitetsläran inom en strid kring tolkningen av kristologins två-naturs-lära. Jfr. Lohse, 57f, 131f.

22 Bria 1978.

23 Begreppet »the transfigured creation» är grundläggande i det östkyrkliga ekumeniska dokumentet »Skapelsens förvandling», Sofia 1987, (i svensk övs. i: S. Bergmann/G. Blomstrand (red.), *Tiden är inne: Ekumenisk teologi i uppbrrott*, Uppsala 1989, 75-92.

24 Pevsner, 71-103; Sedlmayr, III. Abschnitt: Die Kathedrale als Abbild des Himmels.

25 Pevsner, 82.

26 Jfr. Sedlmayr, 50.

27 Bloomer/Moore utvecklar begreppet »memorability» som ett centralt arkitektoniskt bedömningskriterium.

28 Sedlmayr, 104, visar hur vigningsliturgin – i anslutning till romerskt imperiala riter – i samband med grundläggandet av katedralens första sten speglar tanken på att katedralen skall betraktas som en stad.

29 Jfr. Böhme som använder sin omfattande ekologiska naturestetik på arkitekturens dels med hjälp av begreppet »atmosfär» och dels genom att framhäva arkitekturens konstnärliga scenografi och iscensättning av handlingar och objekt.

30 Sedlmayr, 40.

31 Om sambandet mellan estetisk minimalism och andlighet i samtidsarkitekturen jfr. Kasa (2003).

32 Jfr. Elger 1999.

33 Jfr. Bergmann (1995), III.1.2.5.

34 Citeras enligt Elger, 88.

35 Citeras enligt Elger, 88.

36 Zara Hadid, enligt Kasa (2000), 276, som utgår från kroppen som arkitekturens »grundsted» och kännetecknar arkitekturens plats som »the movement itself between different places».

37 Elger, 112.

38 Elger, 112.

39 Elger, 112.

40 Jfr. Bergmann (2003a).

41 Jfr. Weimarck.

42 Bergmann (1997b), 290ff.

43 Jfr. Madsø.

44 Spännande inblickar i inkulturationens mångfald och kyrkoarkitekturens kreativitet i Asien ger Takenaka.

BILDFÖRTECKNING

1 Cosmas Indikopleustes, *Världskofferten*. Reproduktion i: Timm, bokomslag.

2 Kurt Schwitters, *Merzbau*, detalj (Madonna), Hannover, 1933, (förstört). Foto: Ernst Schwitters. Reproduktion i: Nündel, 56.

3 Antoni Gaudí, *Sagrada Familia*, Barcelona, tre stadier i byggnationen (1898, 1915, 1918). Reproduktion i: Frampton, 65.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Gustaf Aulén, *Kristen gudstro i förändringens värld*, 4. uppl. Stockholm: Verbum, 1974.
- Renate Banschbach Eggen/Olav Hognestad (red.), *Tempel og katedral: Kunst og arkitektur som gudstroens speilbilde*, (Relieff nr. 41), Trondheim: Tapir 2000.
- Sigurd Bergmann, *Kyrkans diakoni i ortodox belysning – en utmaning till ekuumenisk nyreflektion*, i: Svensk Teologisk Kvartalskrift (66), 3/1990, 116-121.
- , *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz: Grünewald 1995, (russian edition: Arkhangelsk 1999, revised edition *Creation Set Free: The Spirit as Liberator of Nature*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, forthcoming).
- , *Gud i funktion: En orientering i den kontextuella teologin*, Stockholm: Verbum 1997, (*God in Context: A Survey on Contextual Theology*, Aldershot, New Hampshire: Ashgate 2003).
- , *Theologie der Natur zwischen Gott und Geldanhäufung*, i: S. Bergmann, *Geist, der lebendig macht: Lavierungen zur ökologischen Befreiungstheologie*, Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation 1997a, 273-295.
- , *I begynnelsen är bilden: en befriande bild-konst-kultur-teologi*, Stockholm: Proprius 2003.
- (red.), *Architecture, Aesth/Ethics and Religion*, (forthcoming 2004), däri: *Space and Spirit: Towards a Theology of Inhabitation*.
- Carl-Göran Bergmann/Sven-Erik Brodd (red.), *Ett mångtydigt rum*, Skellefteå: Norma 2001.
- Kent C. Bloomer/Charles W. Moore, *Body, Memory, and Architecture*, New Haven/London: Yale University Press 1977.
- Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy*, i: International Review of Mission LXVII, 25, 1978.
- Gernot Böhme, *Ethics or Aesthetics in Architecture*, i: Bergmann (2004).
- Gunnar Danbolt, *Det kristne bildet: Tre faser i utviklingen av den kristne kirkeutmykning*, i: Banschbach Eggen/Hognestad, 57-88.
- Dietmar Elger, *Der Merzbau von Kurt Schwitters: Eine Werkmonographie*, 2. uppl. Köln: König 1999 (1984).
- Kenneth Frampton, *Modern Architecture: A Critical History*, 3. uppl. London: Thames and Hudson 1992 (1980).
- Paulos Mar Gregorios, *The Meaning and Nature of Diakonia*, Geneva: WCC 1988.
- Geir Hellemo, *Guds billedbok: Virkelighetsforståelse i religiøse tekster og bilder*, Oslo: Pax 1999.
- Eivind Kasa, *Arkitekturen som kunst*, Trondheim: NTNU 2000.
- , *Architecture and Religion in Secularised Times*, i: Bergmann (2004).

- Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, i: Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 1-164.
- Hans Petter Madsø, *Hoeggen kirke i lys av nyere kirkearkitektur*, i: Banschbach Eggen/Hognestad, 105-118.
- Giovanni Mesini, *Führer von Ravenna*, Ravenna: Longo Editore 1987.
- Edward Norman, *The House of God: Church Architecture, Style and History*, London: Thames and Hudson 1990.
- Ernst Nündel, *Kurt Schwitters*, 4. uppl. Hamburg: Rowohlt 1999 (1981).
- Chris C. Park, *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*, London/New York: Routledge 1994.
- Nikolaus Pevsner, *Europäische Architektur: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 8. uppl. München/New York: Prestel 1994.
- Sven Sandström, *Intuition och åskådighet*, Stockholm: Carlsson 1995.
- Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale: Baukunst, Mystik, Symbolik*, Wiesbaden: VMA 2001, (Zürich 1950).
- Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, London: Faber and Faber 1993.
- , *Fleisch und Stein: Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Berlin: Berlin Verlag 1995, (*Flesh and Stone*, London 1995).
- Philip Sheldrake, *Spaces for the Sacred: Place, Memory and Identity*, London: SCM 2001.
- Masao Takenaka, *The Place Where God Dwells: An Introduction to Church Architecture in Asia*, Christian Conference of Asia, Hongkong 1995.
- Lars Thunberg, *Den gudomliga ekonomin: Fornkyrkliga perspektiv*, Skellefteå: Artos 2001.
- Hermann Timm, *Das Weltquadrat: Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1985.
- Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York: Columbia University Press 1990 (1974).
- Rainer Volp, *Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern, Band 1: Einführung und Geschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992.
- Torsten Weimarck, *Konst är det som håller gudabilden levande när den är död som gudabild: om idoler och bilder, gudabilder och avgudabilder*, i: Vetenskaps-societeten i Lunds årsbok 1983.
- Rudolf Zeitler, *Om olika kyrkorums uttryck*, i: Bergman/Brodd, 71-83.

Att »bryta» i gudstjänsten

Liturgin ur flerspråkigt perspektiv

CHRISTOPHER MEAKIN

Inledning

Att bryta – tala med språklig brytning – när man talar ett språk kan både upplevas och tolkas på olika sätt. För vissa kan detta enbart vara ett besvärande kommunikationsproblem. För andra kan brytningen vara en viktig del av identiteten. Det som av andra kan uppfattas som en pittoresk egenkap, kan för vederbörande själv vara en markör för att man har komplicerade förutsättningar. Själva brytningen kan bero på olika personliga eller sociala faktorer, men kan också påverka olika aspekter av språket – uttal, grammatik, ordförråd. I grunden ligger det faktum att en person lever med flera språk, men hur relationen mellan tungomålen i denna flerspråkighet gestaltas ser väldigt olika ut. Man kan laborera med flerspråkighet inte bara i bokstavlig, utan också i överförd bemärkelse. Flerspråkighet kan ju helt enkelt vara en fråga om att en person faktiskt talar flera språk. Eftersom språk och kultur har mångdimensionella kopplingar, och tillsammans spelar en avgörande roll för både individers och grupperns identitet, kan dessutom andra kulturella fenomen betraktas ur ett flerspråkigt perspektiv. En helt tvåspråkig person kan »bryta», även om det inte märks något på uttalet eller om han eller hon talar korrekt. Det märks på subtilare sätt i hur kulturella upplevelser överförs mellan språkvärldarna. Denna uppsats vill fokusera frågan om hur flerspråkighetsfenomenet påverkar både upplevelsen och förståelsen av kristen gudstjänst, med vissa konkreta tillämpningar på Svenska kyrkans liturgiska liv. Får man alltså »bryta» i gudstjänsten?

Språkets funktioner och liturgins språk

En gudstjänst är ju en språklig företeelse i olika bemärkelser. Den rymmer många ord, men också mycket annat som kan anses påverka den språkliga processen. Språket är ett av människans främsta redskap för att uttrycka

och kommunicera hur hon upplever och förstår sin värld – hennes möjlighet att förmedla mening i tillvaron. Språket kan betraktas som ett artbestämmande kännetecken som skiljer människan från andra varelser. Många djurarter har visserligen mer eller mindre komplicerade former av kommunikation, men lingvistiskt sett är dessa inte bara kvantitativt, utan också kvalitativt utvecklade även hos högre arter. Denna kommunikation skiljer sig både strukturellt och funktionellt från det mänskliga språket (se Ronald Langacker, *Language and its Structure. Some Fundamental Linguistic Concepts*, 1968, 16-21). Det finns givetvis andra medel som människor använder för att uttrycka sig på, som inte är lingvistiska i formell mening, t ex musik, bildkonst, matematik, men språkets väsentliga betydelse för mänsklig existens gör att även dessa ses som »språk» i överförd mening. Detta kommer att märkas i diskussionen. Eftersom gudstjänst är ett uttryck för en sfär i den mänskliga existensen som för många, åtminstone förmodligen för dem som deltar, hör till de djupast meningsskapande upplevelserna, vill jag kort diskutera hur gudstjänsten fungerar som språkligt fenomen.

Man kan identifiera flera funktioner som språket har inom det övergripande syftet att uttrycka och förmedla mening, och beskriva dem på delvis olika sätt (se t ex Geoffrey Leach, *Semantics*, 1974, 47-68; G B Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980, 7-36). Vi kan här identifiera fem funktioner, som kan hjälpa oss att förstå gudstjänsten som språkligt fenomen.

Den kognitiva funktionen

Först finns det den övergripande kognitiva funktionen. Språket ger oss redskap för att mentalt strukturera, och därför förstå och beskriva, vår upplevelse av verkligheten. Detta kan sägas utan att man går in på den språkfilosofiska debatten mellan empirister och rationalister om det är verkligheten utanför oss som ger språket dess strukturer och begrepp genom sinnesintryck, eller tvärtom om det är den mentala och språkliga konstitutionen inom oss som styr hur vi upplever den yttre världen. En möjlig tolkning av denna problematik verkar vara att det finns en grundläggande djupstruktur i människans mentala apparatur, som är gemensam för alla språk och som genererar grundmönstret i vår upplevelse och språkliga bearbetning av verkligheten, men att det är konkreta erfarenheter som fyller detta med detaljerat

innehåll (se Langacker, 37-42, 233-248; Leech, 28-35; jfr en delvis annan tolkning i R A Hudson, *Sociolinguistics*, 1996, 91-105).

Här förutsätter jag förstås att religiöst språk kan vara meningsfullt ur kognitiv synpunkt. Den filosofiska debatt som väcktes av den logiska positivismen och som har genomgått många turer kan man inte helt bortse ifrån, om man ska diskutera det religiösa språkets kunskapsteoretiska status som sådan. För mina syften behöver jag inte fördjupa mig i detta ämne, utan bara antyda en grundinställning i frågan. Att religiöst språk inte kan uppfylla det empiriska verifikationskriterium som positivismen åtminstone tidigare krävde, är bara avgörande för dess kognitiva värde, om man redan utgår från en exklusivt positivistisk verklighetsuppfattning. I denna diskussion av liturgins språk förutsätts det att verkligheten och människans möjlighet att uppleva och beskriva den är mycket mer mångdimensionell än vad olika former av reduktionistisk vetenskap accepterar. Den senare analytiska filosofins tanke om olika språkspel för olika områden kan vara en fruktbar ram inom vilken diskussionen av det religiösa språket och dess liturgiska tillämpning kan relateras till andra kognitiva kontexter. Det religiösa språket har en »udda karaktär» (*oddity*), eftersom det syftar på speciella erfarenheter. Detta hindrar inte att det refererar till verklighet. En sådan tolkning ger en möjlighet att förstå de allmänna lingvistiska funktionerna i liturgins sammanhang (se Ian Ramsey, *Religious Language. The Empirical Placing of Theological Phrases*, 1957, 11-48, 90-107; John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 1977, 123-148; Caird, 1980, *in extenso*).

Den informativa funktionen

Den kognitiva aspekten i språket finns mer eller mindre i de andra funktionerna, men förmedlas särskilt i den informativa funktionen. När vår kognitiva verksamhet inte bara förblir en mental process, utan vi vill förmedla vår förståelse av verkligheten, då överför språket denna information till andra som förstår samma språk. Den kognitiva funktionen finns givetvis i gudstjänstens olika moment och gudstjänstens informativa roll förverkligas särskilt tydligt i läsningarna och förkunnelsen, men också i viss mån i t ex psalmer. Här förmedlas en religiös, eller kristen, förståelse av människors liv.

Den expressiva funktionen

En kristen verklighetsförståelse, människors erfarenheter av denna både i livet i allmänhet och i själva gudstjänstsammanhanget, väcker upplevelser, känslor, attityder och värderingar som man vill ge uttryck åt. Då träder språkets expressiva funktion i kraft i böner, psalmer och lovsånger, men också i symboler, musik och handlingar som liturgiska gester eller spontant kroppsspråk, t ex lyfta händer, klappningar, knäfall. Det är förmodligen denna aspekt av liturgin som har möjlighet att »tala» starkast till många människor.

Den performativa funktionen

Man kan med språket påverka människor inte bara genom att ge dem information, som ändrar deras upplevelse och förståelse av verkligheten, utan också genom att själva språket skapar en ny situation, ett nytt faktum. Detta kan kallas språkets performativa funktion. Genom den språkliga akten konstitueras det som uttalas i orden. Vardagliga exempel på detta kan vara befallningar, löften och offentligt samtycke. När ordföranden på ett styrelsesammanträde t ex säger: »Jag förklarar härmed sammanträdet öppnat», är inte satsens funktion att informera de närvarande om att det är så, utan att genom denna verbala handling konstituera en ny administrativ verklighet.

I kristen gudstjänst är det tydligaste exemplet på en performance nattvardens instiftelseord (tillsammans med epiklesen). Genom dessa återberättas inte bara det som hände för c 2000 år sedan vid Jesu sista nattvard, utan människor blir delaktiga i gemenskapen kring Herrens bord och tar emot den verklighet som konstitueras i den stunden. Andra performanceer i kyrkans gudstjänstliv är dopformeln, äktenskapslöftena, och den kanske vanligaste, välsignelsen (se Johan Unger, *Kyrkohandboken och performanceerna*, i *Svensk kyrkotidning* nr 47, årgång 96, 24 november 2000, 537-540, som argumenterar för förståelsen av olika liturgiska moment som performanceer).

Det är intressant att när språket fungerar performativt, särskilt i religiösa sammanhang, är orden oftast åtföljda av symbolhandlingar: handhavandet av brödet och kalken under instiftelsen, ösandet av vatten vid dop, ringväxling vid vigsel, upplyfta händer, korsteckning eller handpåläggning vid välsignelse i olika sammanhang. Symbolspråk kan också få en performativ funktion när vissa handlingar ibland används utan ord, eller snarare med orden underförstådda. Detta kan vi se i det tysta korstecknandets

och den ordlösa handpåläggningens välsignande funktion. Nattvardsin-
stiftelse, dop och vigsel är förstås otänkbara som performativa handlingar
utan ord. Nattvarden består dock av minst två moment, instiftelse och kom-
munion (i luthersk förståelse, ofullständigt utan båda), och det senare är en
handling som har performativ funktion även utan ledsagande ord. I denna
del av nattvardsfirandet är det ändå det gemensamma mottagandet som är
det väsentliga. Utdelningsformeln kan inte anses avgörande ur biblisk, his-
torisk eller liturgisk synpunkt. Formelns individualistiska språk behöver
kanske problematiseras av teologiska skäl, vilket i sin tur kan leda till frågan
om ifall kommunionshandlingens tysta, performativa språk försvagas av
ordens expressiva funktion. Den performativa tydningen har också redan
givits i instiftelsen, som inte är individualistiskt formulerad.

Kohesionsfunktionen

Det sista som jag vill lyfta fram som viktigt för att förstå hur liturgin fun-
gerar som språkfenomen är kohesionen, den sociala eller sammanhållande
funktionen. Man kan alltså använda språket för att skapa eller förstärka
samhörigheten mellan personer. Innebörden i de språkliga uttryck som då
används kan kognitivt uttrycka detta syfte. Det finns sedan enligt lingvister
en sådan sammanhållande funktion även i meningväxlingar som verkar
handla om annat, oftast artighetsfraser. Liturgiska exempel på denna funk-
tion är nog växelhälsningen »Herren vare med dig... Ock med din ande»,
fridshälsningen, men också det faktum att vissa delar av gudstjänsten både
i terminologin och i det gemensamma uttalandet har en tydlig vi-form –
trosbekännelsens deklamation i liturgin kan t ex anses ha en sådan funktion
tillsammans med dess kognitiva, och denna senare funktion renodlas i dess
roll som dogmatisk urkund i teologin. När man inleder gudstjänsten i »Fa-
derns och Sonens och den Helige Andes namn», eller ber vissa förböner, har
förmodligen dessa moment ofta en samhörighetsfunktion i här anförd be-
märkelse tillsammans med andra funktioner. Välkomsthälsningar och på-
lysningar, som kanske inte räknas som direkt liturgiska moment, kan vara
pastoral-liturgiskt viktiga inte bara av artighets- eller informations-skäl.

Flerspråkighet och kulturell mångfald

Flerspråkighet kan ha viktiga återverkningar på dessa lingvistiska dimensioner i liturgin. Det borde vara pastoralt intressant att bearbeta relationen. Först skulle jag vilja problematisera förståelsen av själva flerspråkigheten (se Ulla Börestam & Leena Huss, *Språkliga möten. Tvåspråkighet och kontaktlingvistik*, 2001, särskilt 47-65).

Med flerspråkighet menas i denna uppsats förmågan att kunna kommunicera på två eller flera språk. En person kan ha en likvärdig »modersmålskompetens» i de olika språken (som t.ex. i fråga om fullständig tvåspråkighet). Partiell flerspråkighet innebär att en individ fullständigt behärskar ett eller flera språk och samtidigt har varierande grad av kompetens i andra språk. För att partiell flerspråkighet ska vara ett meningsfullt begrepp får det åsyftade fenomenet handla om förmågan att göra sig förstådd i de sammanhang, där man använder språket. Partiell flerspråkighet kan bero på individens personliga förutsättningar (t.ex. ålder vid inläringen, socialt sammanhang, språkbegåvning) eller på det enskilda språkets funktionella, sociala eller kulturella betydelse för användaren (att personen t.ex. använder språket bara i ett avgränsat sammanhang och därför inte behöver kunna mer än vad som är nödvändigt för det ändamålet). Eftersom det finns flera fenomen som i överförd bemärkelse har språkliga funktioner, kan flerspråkighetsdefinitionen ha en vidare tillämpning, som t.ex. på musikaliskt språk, liturgiskt språk, kroppsspråk, bildspråk etc.

Olika former av flerspråkighet

Det som man vanligen tänker på i detta sammanhang är tvåspråkighet. Ur tekniskt lingvistisk synpunkt kan man konstatera att barn som systematiskt exponeras, oftast av familjeskäl, för två språk, kan lära sig båda som »modersmål». Det »klassiska» exemplet i ett land som Sverige är »blandäktenskap» där en svensk och en person av utländsk härkomst bildar familj (det finns ju andra situationer, t ex där svenska familjer arbetar i ett annat land och barnet lär sig landets språk genom nära kontakt med någon som talar språket, t ex lekkamrater, personal i hushållet – ett inte ovanligt fenomen i missionärsfamiljer). För att kompetensen i båda språken ska utvecklas likformigt verkar en viktig bidragande faktor vara att varje förälder konsekvent talar sitt språk med barnet, utan att sammanblanda. Denna förmåga

hos barn är en av indikationerna på att antagandet om djupstrukturer hos människan, gemensamma för alla språk, som sedan genererar varje språks särskilda drag, skulle kunna stämma. Det är dock tydligen så att förmågan att utveckla tvåspråkig kompetens minskar i viss mån med ålder, och från tonåren blir det svårt att lära sig ett annat språk så att det blir helt naturligt.

Denna bild kompliceras oftast i verkligheten av familjens sociala situation (se många exempel i Gunilla Ladberg, *Tala många språk*, 1994). Om man gör en distinktion mellan språklig kompetens och språklig användning (*performance*), kan en förälders användning av sitt modersmål sägas bli påverkad av många faktorer i situationen att leva i ett annat land. Eftersom det är i hemmet och familjelivet som mycket av den naturliga språkinläringen även för en sådan invandrare äger rum, är det inte alltid lätt att vara konsekvent. Efterhand kan också dennas användning av det egna språket påverkas av det nya landets och språkets fenomen, så att man i själva användningen, om inte i den grundläggande kompetensen, börjar tala ett i viss mån »brutet» språk. Detta kan ibland i sin tur påverka barnets språk, beroende på hur gynnsamma eller ej andra faktorer är.

Språk och kultur

En stor del av dessa fenomen beror nog inte på individens förmåga, utan på den nära relationen mellan språk och kultur. Med detta menar jag inte att det skulle finnas väsentliga mentala kopplingar mellan ett språks strukturer och en bestämd kultur med dess sätt att uppfatta verkligheten. Det har ibland hävdats att ett visst språks struktur och begrepp gör det omöjligt för dess talare att se på verkligheten i vissa avseenden på exakt samma sätt som talare av ett språk präglad av en annan kultur. Det har dessutom funnits värderande teorier om vissa språks primitiva karaktär. För det första är det svårt i detta sammanhang som i så många andra att lösa komplexet »hönan och ägget». För det andra har de språkliga fenomen som tas till intäkt för detta tydligen tolkats på ett förenklat sätt (se Langacker, 16-19, 39-42). Ett exempel från teologins område skulle kunna vara hebreiskans påstådda brist på abstrakta ord som en indikation på något väsentligt i bibliskt tänkesätt som skulle skilja det från en hellenistisk världsbild. Det har gjorts stor teologisk poäng av denna tes, som dock starkt ifrågasätts sedan en tid av lingvistiskt skolade teologer (se James Barr, *The Semantics of Biblical*

Language, 1961). Även om man undviker essentialistiska tolkningar av denna relation, så finns det tydligen ändå nära kopplingar mellan språk och kultur (se Hudson, 70-105; Börestam & Huss, 97-112; Ladberg, 211-228). Samma språk kan visserligen vara uttrycksmedel för flera kulturer, och en kultur kan förmedlas i flera olika språk, men hur en kultur är formad påverkar hur det eller de språk används genom vilka den kommer till uttryck. Därför kan man säga att man måste bli hemma i två kulturer för att bli fullständigt tvåspråkig. Det är när det blir kulturell överlappning som man enklast kan »översätta» upplevelser och insikter mellan de två språken (se John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, 1969, 433-434, 458).

Det är detta som gör att fullständig tvåspråkighet inte bara är en fråga om bilingvistisk kompetens, utan också om hur man psykosocialt möter två kulturer, och hur den språkliga användningen (*performance*) fungerar i den kulturella överlappning som sker, t ex i familjen eller i etniska grupperingar i det nya hemlandet. Det kan vara positivt att uppleva båda kulturernas specifika yttringar, t. ex. olika högtider eller seder, eller negativt att uppleva viktiga skeden i livet enbart på ett språk – när det gäller tvåspråkiga barn förmodligen på språket i det land där man växer upp, och inte den invandrade förälderns språk. Även för den partiellt tvåspråkiga invandraren, som har lärt sig det nya språket i vuxen ålder, kan det vara svårt – givetvis inte omöjligt – att tala om vissa saker eller erfarenheter på sitt modersmål, eftersom man bara har upplevt dem i det nya landet och genom dess språk.

Svenska i det multietniska samhället

Även om tvåspråkiga familjer i den »klassiska» tappningen är ett viktigt fenomen i fråga om språk och kultur, skulle jag vilja påstå att en annan tvåspråkig kontext med viktiga kulturella komplikationer har blivit vanligare i vårt land. Vi har nämligen stora invandragrupper där man talar sitt modersmål i familjen, medan de vuxna talar svenska på arbetet, och barnen talar den i skolan och med kompisar, om man inte håller sig till sin egen etniska grupp på fritiden. Det är farligt att generalisera, särskilt utan statistiska belägg, men genom personliga observationer föreslår jag att denna relativt nya tvåspråkiga situation i vårt samhälle kan leda till tre olika lingvistiska konsekvenser.

Vissa individer lär sig »perfekt» svenska. Det är förmodligen de som antingen av personliga motiv eller på grund av olika sociala faktorer har en

stark drivkraft och goda möjligheter att integrera sig i det svenska samhället. Det behöver inte innebära att de överger sin familjs egen kultur, utan att de lever någorlunda konsekvent i båda. Det är en parallell till den klassiska tvåspråkiga situationen, men den konsekventa dubbla språkanvändningen sker inte inom familjen. Andra lär sig inte riktig svenska och bryter inte bara i uttal, utan har grammatiska svårigheter. Förutom vuxna invandrare är det förmodligen många gånger barn som kommer hit efter den primära språkutvecklingsfasen och som lever i familjer där de vuxna inte lär sig svenska. En tredje grupp är de som utvecklar en ny sorts svenska. Det handlar inte om individuella språksvårigheter, inte om att inte kunna uttrycka sig flytande på svenska. Det är istället fråga om en form av svenska där uttalet är ändrat under påverkan av andra språk och där många nya lånord har kommit in. Det tycks vara ett fenomen som håller på att utvecklas i områden som är extremt multikulturella. Eftersom ingen etnisk grupp dominerar, utvecklas det inte till ett språkligt getto där ett invandrarspråk är gemensamt för de flesta invånare. Svenska blir då det nödvändiga kommunikationsspråket mellan människor med mycket varierande lingvistiska bakgrunder.

Ungdomar som går i skolan och som gärna tar till sig den massmediala kulturen påverkar denna svenska med inslag från sina olika familjekulturer. Att detta inte är uttryck för individers språksvårigheter, utan en ny språkvariant i vardande med nya kulturella uttrycksmedel (företrädesvis ungdomskulturella), kan kanske utläsas av att ungdomar från etniskt svenska familjer tar efter i skolan och i möten i ungdomskulturen, och talar gärna »blattesvenska» inte bara med sina kompisar av annan etnisk härkomst, utan också med varandra. Vissa språkvetare har redan börjat studera »Rinkebysvenska» (uppkallad efter Stockholmsstadsdelen där denna utveckling är tydlig) som en ny dialekt (se Börestam & Huss, 103).

Jag skulle nu vilja relatera dessa tankar kring tvåspråkighet till gudstjänstlivet i Svenska kyrkan och pastorala aspekter på liturgin som språkfenomen. Jag vill göra det utifrån erfarenheter under mitt arbete som präst i en av våra domkyrkor, och pastoralteologiska reflektioner som detta har väckt. Jag vill utveckla detta i tre steg.

1 Först tar jag upp olika situationer där pastorala hänsynstaganden väcker frågan om bokstavlig flerspråkighet i gudstjänstlivet.

2 Sedan diskuterar jag den evangelisationsutmaning till vårt gudstjänstliv som den mångkulturella utvecklingens påverkan på svenska språket innebär.

3 Sista steget blir att fundera över vilka konsekvenser dessa fenomen kan ha för liturgin i sig som ett fler- eller mångspråkigt fenomen.

Ett språk eller flera

– om att fira gudstjänst på sitt eget språk

Jag fostrades som partiellt tvåspråkig i en engelsk-svensk familj i England. Efter att ha bosatt mig i Sverige, upplevde jag att min språkliga integrering i den svenska kulturen utvecklades utan några större problem. Även när jag så småningom blev präst i Svenska kyrkan upplevde jag min tvåspråkighet som fullt tillräcklig för att kunna känna mig andligen hemma och arbeta obehindrat. Jag kan inte påstå att jag har saknat att fira gudstjänst på engelska. Jag möter regelbundet i mitt arbete personer som lever i liknande tvåspråkiga situationer – även om kompetensen i svenska varierar. Dessa kan vara både regelbundna gudstjänstbesökare integrerade i församlingslivet och tillfälliga besökare. När det gäller de regelbundna gudstjänstfirarna har jag ibland reflekterat över hur deras situation påverkar upplevelsen av liturgin och dragit slutsatsen att de som jag inte har upplevt språket som avgörande. För ett antal år sedan medverkade vissa händelser till att jag reviderade denna bedömning och upptäckte dimensioner i min egen gudstjänstupplevelse som jag tidigare inte brytt mig om. Detta har också lett till nya inslag i gudstjänstarbetet.

Kyrkoårets stora högtider på andra språk

I början av höstterminen för några år sedan tog en engelsktalande kvinna kontakt med mig. Hon hade bott i Sverige i många år och talade mycket bra svenska. Hon hör till den gudstjänstfirande församlingen. Hon berättade för mig att hon under några år hade längtat efter att få sjunga de typiskt engelska julsånger (*carols*) hon var uppvuxen med. Även om sådana julsånger har kommit in i den svenska psalmskatten, så var det inte samma sak att sjunga dem på svenska. Hon älskade också de typiskt svenska advents- och julpsalmerna, och sjöng i en kyrkokör. Så det var inte fråga om att hon inte fick andlig näring »på svenska». Det var alltså något som ändå saknades. Hon

ville att jag som engelsk präst – för det skulle vara äkta – ordnade en engelsk julgudstjänst. Allt skulle vara på engelska, så det var egentligen inte bara en sentimental saknad efter en viss sångskatt. Det var något mer, en helhetsupplevelse. Vi började i liten skala. Det visade sig snabbt att detta fyllde ett behov hos engelsktalande från olika länder som bor i vår stad, ofta i blandäktenskap. Det har nu blivit en populär tradition. Också många »vanliga svenskar» kommer. Det är klart att en del – kanske särskilt de sistnämnda – kommer för att lyssna till den vackra engelska körsången. Initiativtagaren och många andra har dock mycket tydligt sagt att det viktigaste för dem är att själva få sjunga sina *carols*, och att detta inte får bli någon körkonsert. Hellre då utan kör! Efterhand har jag personligen märkt hur detta har väckt ett behov hos mig själv och gjort vissa aspekter av gudstjänstens betydelse tydligare.

Om jag nu analyserar detta fenomen utifrån de olika funktioner språket kan ha i liturgin så vill jag dra följande slutsats. Det är tveksamt om det är den kognitiva, informativa funktionen som är avgörande för dessa deltagare. För de flesta är kompetensen i svenska tillräcklig för att kunna ta emot och förstå budskapet. Och min erfarenhet av andra regelbundna tvåspråkiga medlemmar i den gudstjänstfirande församlingen är att språket som sådant sällan är ett problem för att förstå evangeliets tilltal och lära sig om den kristna tron genom läsningarna och förkunnelsen. Visserligen har det varit en glädje för mig att få predika på engelska, och ibland har jag märkt att vissa vändningar på engelska har känts särskilt lyckade för att få fram min poäng. Detta har tydligen upplevts lika positivt av vissa åhörare, som har vittnat om att de tog till sig budskapet på ett särskilt sätt genom att få höra det uttryckt på just det sättet. Jag menar dock att detta inte har så mycket med den kognitiva kommunikationen att göra – de hade fattat poängen lika bra om jag sagt det på svenska – men den språkligt kulturella värld som vi delade gav extra associationsmöjligheter.

Betydelsen av att få fira julgudstjänsten på engelska i detta sammanhang ligger nog framförallt i språkets expressiva funktion. Att känslomässigt få ta till sig julevangeliets tilltal och få ge uttryck för vad det väcker hos en, i glädje och tacksamhet till Gud, får en annan dimension när man får göra det på det språk som man först upplevde allt detta på. Det kan jag säga själv trots att jag i andra sammanhang kan hävda att jag kan uttrycka känslor lika bra, ja ibland bättre, på svenska, eller att jag ber lika lätt på svenska som på engelska.

Att avfärda betydelsen av att känslomässigt kunna ta till sig ett budskap, under förvändningen att man ändå kognitivt uppfattar det, skulle vara att visa en snäv förståelse av både språk och tro. Så denna upplevelse kan inte ses som en ytlig känslomässighet, utan kan ha stor betydelse för en persons tros- liv. (Möjligheten att kunna uttrycka bönsens djupa verklighet lika bra på ett annat språk än modersmålet är en principiell förutsättning för det historiska fenomenet »liturgiska språk» som t ex latin eller kyrkoslaviska, även om det finns andra faktorer och komplikationer. Liturgiska språk skulle också kunna tolkas som en form av *diglossi* – åtminstone enligt en mindre strikt definition av det senare. Termen syftar på situationen där det finns en språkvariant för det vanliga livet i den egna sociala eller familjära kretsen och en annan variant för det offentliga livet i officiella eller kulturella sammanhang, bl.a. som skriftspråk (se Börestam & Huss, 104-109; Hudson, 49-51)

Förmodligen har betydelsen av denna gudstjänst också en del av sin förklaring i språkets sammanbindande funktion. Trots att deltagarna kommer från olika länder märks det en stark känsla av samhörighet i den gemensamma julupplevelsen. Detta kommer till uttryck i en stark social samvaro efter gudstjänsten där andra jultraditioner får komma till uttryck. Denna samhörighet bygger inte bara på denna sociala dimension, utan för en del beror det på upplevelsen av att ha firat glädjen över julevangeliet tillsammans på sitt eget språk. För vissa har nog samhörigheten med Gud känts stark i det ögonblicket. Vissa säger uttryckligen att denna gudstjänst är den andliga höjdpunkten under året.

Det som för mig personligen började som ett roligt extra inslag motiverat närmast av sentimentala skäl har blivit en viktig del av julens gudstjänst-planering. Dess djupa betydelse riktar sig visserligen till en begränsad grupp, men det kan vara pastoralt väl motiverat att i församlingar hjälpa olika språkliga eller kulturella grupperingar och stärka deras tro genom att erbjuda möjlighet till speciella gudstjänster.

Kyrkliga handlingar med nya svenskar

Det andra sammanhanget där den pastorala betydelsen av tvåspråkiga möjligheter i liturgin kan vara stor är förrättningar. Vid dop, vigsel och begravning förekommer det inte så sällan att de inblandade har olika språkliga bakgrunder. Förmodligen kommer detta att öka med den multikulturella

utvecklingen i vårt land. Svenska kyrkan bör givetvis undvika allt som kan tolkas som billig och oacceptabel proselytism. Även utan sådant kommer vi att möta individer och familjer av annan etnisk och kyrklig härkomst som av olika skäl vill vara med i Svenska kyrkan. I alla dessa fall kan det ha stor betydelse om något i gudstjänsten – en bön, en läsning – är på deras språk. Detta är inte svårt att ordna. Prästen behöver inte ha så stora kunskaper i det andra språket för att kunna läsa en text. Många uppskattar att just prästen gör det, även om uttalet inte blir helt rätt. Annars kan man oftast hitta någon i släkten som vill läsa. Detta inslag kan vara pastoralt motiverat för att språkets informativa, expressiva, sammanbindande och även performativa funktioner – med tanke på dop och vigsel – kan förverkligas på ett existentiellt meningsfullt sätt för dem som deltar.

Ändå hör vi dem tala på vårt eget språk om Guds stora gärningar – om den kulturella flerspråkighetens utmaning till gudstjänsten

Svenska kyrkan som folkkyrka har fortfarande tillfällen då det finns kontaktmöjligheter med stora delar av befolkningen som inte kan räknas till den vanliga gudstjänstfirande församlingen. Det är synd om man avfärdar deras betydelse som blott »förrättningskristendom» eller sentimentala högtidsstunder. Enligt Kyrkoordningens beskrivning av församlingens grundläggande uppgifter (KO, kap 2, § 1), är missionsuppdraget en väsentlig angelägenhet. Detta kan man inte förverkliga bara genom ett engagemang för den kristna trons spridning i andra länder eller internationell diakoni. I detta ligger det snarare en stor utmaning till evangelisation inom församlingens sekulariserade närmiljö. Det kan faktiskt diskuteras om sekulariseringen verkligen innebär att människor idag inte bryr sig om de dimensioner av tillvaron som religion och kristen tro traditionellt har uttryckt. Jag som många andra menar att sekulariseringen möjligtvis betyder ointresse för institutionaliserad religion, men inte brist på längtan efter det gudomliga.

Det finns givetvis många strategiska frågor som kan diskuteras om hur en församling ska ta sitt ansvar för evangelisation, men här vill jag beröra vilken problematik »möten i gudstjänstrummet» medför. Jag använder detta vidare uttryck, eftersom det kan handla om situationer som inte är gudstjänster i full bemärkelse, utan som har gudstjänstliknande inslag som måste tas på allvar.

Här kan flerspråkiga dimensioner spela en viktig roll. Jag har redan diskuterat de kyrkliga handlingarnas möjligheter. Många kyrkor har utöver dessa tillfällen då det samlas icke-kyrkliga deltagare, oftast i stora skaror.

Gudstjänster på »rinkebysvenska»?

På de platser – som i den domkyrka där jag arbetar – som fortfarande har skolavslutningar, finns det flera viktiga pastorala aspekter att ta hänsyn till. På grund av skolornas multietniska situation, särskilt på större orter, är det viktigt att sådana samlingar är helt frivilliga för elevernas del. Detta är framförallt viktigt för muslimerna, men det kan finnas andra som inte vill känna sig tvingade att gå till en svensk kyrka. Min egen erfarenhet är att skolorna själva har velat återvända till kyrkorummet för sina avslutningar, efter en period på 70- och 80-talet då detta ansågs otillbörligt. Det har förvånat mig hur många elever med andra kulturella och religiösa bakgrunder det är som frivilligt har deltagit, trots att de inte behöver göra det. Det är kanske just därför de gör det. Det har varit pastoralt angeläget att välvilligt tillmötesgå önskan från skolorna att förlägga avslutningarna i domkyrkan. Samtidigt har vi inte velat att vår upplåtelse av kyrkorummet bara skulle vara en fråga om att tillhandahålla en stor och stämningsfull lokal, som ger större glans än vardagens aula. Vi har därför ställt som villkor för upplåtandet att en av prästerna medverkar med en kort betraktelse. Detta har accepterats av skolan, och har under åren tydligen upplevts som positivt. Denna medverkan har vi själva tolkat som en viktig pastoralteologisk och evangeliserande uppgift. Det kan inte vara fråga om direkt omvändelseförkunnelse, eftersom vi vill respektera åhörarnas pluralistiska bakgrund och den formella pedagogiska kontexten. Vi vill däremot peka på de värderingar och erfarenheter som vi delar som människor. Det som motiverar oss att ta upp dessa frågor är att vi ser vår gemensamma mänskliga utgångspunkt i första trosartikelns perspektiv. Samtidigt undviker vi inte att visa på kristologiska tolkningsmöjligheter.

I denna situation kan det vara värdefullt att reflektera över de flerspråkiga dimensionerna. För det första, vilken funktion har språket i vår medverkan? Det kan verka som om det huvudsakligen är informativt. Vi vill förmedla kunskap om grundläggande humanistiska frågor, och ge kristna perspektiv. Vi vill egentligen dela med oss av de attityder, känslor och värderingar som dessa frågor och våra synpunkter väcker hos oss själva i hopp

om att de som lyssnar kan ta till sig detta och börja ana liknande yttringar hos sig själva. Även om vi vid dessa högtider inte uttryckligen formulerar några böner, finns det faktiskt ett annat liturgiskt inslag i de psalmer som tycks slå an hos ungdomarna, och som på något sätt, om än förmodligen mest som aningar, ger dem möjlighet att uttrycka känslor och attityder som kan knyta an till det vi vill förmedla. Detta sker nog tydligast vid julavslutningar. Därför kan man hoppas att det språkspel som betraktelse och psalmer tillsammans utgör låter stunden bli ett delat expressivt skeende av gudstjänstliknande art. I bästa fall kan de olika språkliga fenomenen fungera sammanbindande kring det som vi vill låta dem uppleva, och inte bara kring den starka gemenskap som de redan har som studiekamrater vid olika stadier under skolgången. Den starkast känsloladdade samhörigheten är nog den som avgångsklassen som tar studenten upplever. Det är en grannliga uppgift att säga något som inte bara försvinner i den sentimentala yran.

För att vi ska kunna ha större chans att möjliggöra detta för deltagarna vid sådana högtider, måste vi inom kyrkan bli medvetna om de kulturellt flerspråkiga förutsättningarna bland ungdomarna och låta dem påverka hur vi samverkar med skolorna vid avslutningarna. Om vi vill att de ska förstå, för att inte tala om bejaka, något av det vi säger, får vi själva försöka att sätta oss in i vad det finns för olika kulturellt språkliga grupperingar bland våra åhörare, och i synnerhet hur dessa bidrar – om de överhuvudtaget gör det – till hur den gemensamma lokala »svenska» kulturen bland ungdomarna utvecklas. Finns det en »rinkebysvenska» i överförd bemärkelse bland dem? Hur »bryter» de? Får denna »brytning» komma till uttryck i vårt sätt att möta dem, eller får de bara möta »finsvenska» hos oss? Präster kan dock inte klara denna tolkningsuppgift på egen hand.

Folkkyrkligt ansvar för liturgin

Liknande om än inte identiska strategiska synpunkter kan tillämpas vid alla stora kyrksamhetshögtider i vår folkkyrkliga kontext – 1:a söndagen i Advent, Lucia, Jul, Alla helgon – på gudstjänster i full bemärkelse som riktar sig till mycket blandade församlingar. Det går kanske inte att tala lika klart om olika speciella kulturer, som med ungdomarna, eller att nya svenskar med andra kulturella bakgrunder påverkar så tydligt. Vi måste ändå ställa oss frågan om språket i gudstjänsten fungerar för att uppnå vårt syfte, uti-

från de kulturellt språkliga förutsättningar som finns i dessa »icke-kyrkliga» gudstjänstförsamlingar. Dessutom kommer förmodligen antalet människor bokstavligen med andra kulturer och språk att öka i dessa folkkyrkliga gudstjänster. Detta kommer delvis att vara uttryck för en integrationsprocess hos många av dessa, och de söker nog det svenska i dessa högtider. Samtidigt måste vi åtminstone ställa oss frågan: är våra gudstjänster för svenska? Är vår uppgift att erbjuda svensk religiös kultur, eller att låta liturgins många språk förmedla evangeliet och möjliggöra mötet med Gud i församlingar, där vi låter deltagarnas kulturella sammansättning påverka gudstjänstens språk, så att dess olika funktioner kan verka?

Om liturgins flerspråkiga väsen

Sista aspekten på denna diskussion av liturgin i flerspråkigt perspektiv är hur sådana resonemang kan ha relevans i vanliga gudstjänster. Här gäller det att bli medveten om hela gudstjänsten som ett skeende med olika språkliga funktioner, och upptäcka att liturgin i sig är ett flerspråkigt fenomen i överförd bemärkelse. Man är nog van vid att se att gudstjänsten består av flera olika språk utöver det talade ordet – uttrycken »symbolspråk», »det musikaliska språket», kyrkobyggnadens »formspråk», det liturgiska agerandets »kroppsspråk» förekommer ju. Vi behöver ändå medvetet arbeta med hur dessa kan förverkliga språkets olika funktioner, så att vi utnyttjar deras resurser. Och i var och en av dessa språkformer kan vi upptäcka »flerspråkiga» dimensioner, med både möjligheter och problem.

En flerspråkig utveckling av Svenska kyrkans liturgi

Svenska kyrkans gudstjänstliv har under påverkan av den liturgiska förnyelsen blivit alltmer »flerspråkigt» på många nivåer. Övergången till folkspråk vid reformationen kan i vissa avseenden nu tolkas som en utarmning av liturgin som språkligt fenomen. Trots det vällovliga syftet att människor skulle höra budskapet på sitt eget språk för att fullt kunna förstå det, har fokuseringen på det verbala språkets betydelse, i kombination med betoningen på trons läromässiga aspekt och renlärighet, många gånger riskerat att göra gudstjänsten ordrik och intellektualiserad. Det fanns givetvis i den historiska kontexten goda pastorala skäl till språkväxlingen. Det fanns också ett

historiskt prejudikat. Övergången långt tidigare till användningen av latin i gudstjänsten, som så småningom blev ett liturgiskt språk i teknisk bemärkelse, motiverades ursprungligen med att folket i västra delen av det romerska imperiet inte längre förstod grekiska, som dittills använts. Grekiska behölls av samma skäl i östra delen av imperiet – därför att det fortfarande var ett levande språk i området (se Josef Jungmann, *The Early Liturgy*, 1959, 200-209; Theodor Klausner, *A Short History of the Western Liturgy. An account and some reflections*, 1979, 18-24). Gudstjänsten bör dock tala till hela människan och hennes olika sinnen. Den bör använda sig av alla »språk», texter, symboler, musik, handlingar, och varje språks alla funktioner. Dessa är inte bara estetiska eller pedagogiska utsmyckningar, som man egentligen kan vara utan, eftersom det enda nödvändiga skulle ha förmedlats enbart genom det verbala språket. En fullödigare förståelse och tillämpning av gudstjänstens olika dimensioner har utvecklats i Svenska kyrkan som i andra traditioner, även om mycket mer förmodligen kunde göras. Denna »flerspråkighet» ger både nya möjligheter och en del problem. Jag vill kort exemplifiera detta på tre områden: det musikaliska språket, kyrkorummets symbolspråk och eumeniska gudstjänsters språk.

Sångens flerspråkiga möjligheter

Svenska kyrkans psalmskatt har berikats med många influenser både i text och musik från andra länder och kyrkliga traditioner. När dessa används i vanliga gudstjänster tillsammans med mer traditionella svenska psalmer, kan detta ge en viss »brytning» i det musikaliska språket. Detta upplevs givetvis mer eller mindre positivt av olika gudstjänstdeltagare. Det kan tolkas som en fråga om smak, men man kan också tillämpa en språklig analys på reaktionerna. Jag har till exempel fått kritiska synpunkter på valet av psalmer till Domssöndagen. Det förväntas av vissa att man bara måste sjunga vissa bestämda psalmer den dagen. När jag försöker ge pastoralteologiska argument för ett bredare urval, möts jag av reaktionen att »såna som du» försöker att ändra innehållet i den kristna synen på domen. Detta kan ses som en fråga om språkförbistring. Jag påstår att jag försöker att utveckla domens innebörd på ett brett kristet sätt, men eftersom jag talar med andra »accenter» än vad vissa är vana vid, fungerar inte psalmspråkets informativa, expressiva och förmodligen inte heller dess sammanhållande

funktioner för dessa. När man möts av sådana kritiska reaktioner, kan det kanske vara mer konstruktivt att analysera hur det valda »språket» fungerar och överväga vilka pastorala prioriteringar man ska göra, än att sätta en konservativ etikett på reaktionerna. Man kan antagligen inte alltid göra en gudstjänst som talar till alla, men man kan försöka se till att man inte alltid »bryter» så starkt på ett »språk» i hela liturgin att vissa aldrig förstår vad man vill låta gudstjänsten kommunicera. Då kan man riskera att försvåra upplevelsen av ett möte med Gud.

Rummets flerspråkiga former

Växjö domkyrka där jag tjänstgör genomgick en genomgripande restaurering 1994-1995. I höstas installerades det altarskåp som har varit planerat sedan restaureringen först diskuterades 1993. Reaktionerna på rummets omformning har varit blandade. Veldigång många har varit positiva. Vissa som har haft domkyrkan som sin andliga hemvist i många år, eller som minns den som sin barndomskyrka, kan säga att de inte längre känner sig hemma där. Andra som likaledes troget kommit dit menar att vissa förändringar har förbättrat aspekter av dess tidigare utseende och gjort att rummet nu fungerar mycket bättre för dem både i gudstjänsten och för enskild andakt. Många besökare, särskilt de som kommer för första gången, talar om hur rummet framstår som inbjudande och välkomnande för dem. Bertil Valliens altarskåp har gett rummet ett mycket starkt – enligt en del ett dominerande – fokus. Vad man än tycker om de valda konstnärliga uttrycksmedlen, har skåpet ställt Kristus mycket tydligt i centrum av rummet. Som präst upplever jag att förändringarna sedan 1994 har gjort rummet liturgiskt mer flexibelt och därför möjliggjorts en rikedom av olika typer av gudstjänst.

Återigen kan man se de olika upplevelserna av rummet som bara estetiska mekanismer. Funderar man i stället över de pastoralteologiska dimensionerna av rummets funktion, finns det skäl att föredra ett »flerspråkigt» rum. Detta kan vara det funktionella berättigandet av den konsthistoriska principen att gamla kyrkobyggnader ska ha många lager av arkitektoniska och konstnärliga stilar. Rummet kan då bidra till att möjliggöra ett möte i gudstjänsten för flera olika personer med olika smak. I en katedral som förmodligen har fler gudstjänster som riktar sig till heterogena församlingar och fler tillfälliga besökare än i en vanlig kyrka är detta viktigt. I en mindre

distriktskyrka med en enhetlig stil kan kanske samma återkommande gudstjänstfirande församling lättare lära sig att leva med rummets enda språk. I min egen domkyrka finns varierande språk i rummet, men den historiska flerspråkigheten skulle kunna förstärkas.

*Ekumenikens esperanto
och samfundens dialekter*

Sista exemplet på ett flerspråkigt perspektiv på liturgin gäller ekumeniska gudstjänster. Inte bara genom den organiserade ekumeniken, utan också genom indirekta influenser och korsbefruktning, har kristna närmat sig varandra. Som individer och som kyrkor har vi en idé- och problemgemenskap betingad av den gemensamma postmoderna situationen. Både inom teologi och i konkret kristet liv finns det »lånord» från olika traditioner, och det håller på att utvecklas en sorts ekumeniskt »världsspråk», som var och en visserligen talar med en viss »brytning». I vissa situationer känns det naturligt för många att använda denna likartade tolkning, medan man i andra kontexter håller sig till sitt speciella samfundsspråk. Det är just i ekumeniska gudstjänster som detta ställs på sin spets.

Det är ofta svårt att engagera vanliga församlingsbor i ekumeniska gudstjänster. Sådana samlingar känns onaturliga. Det är möjligt att det gemensamma ekumeniska språket fungerar sämst i gudstjänstsammanhang, därför att den kognitivt informativa funktionen kanske dominerar i detta språk. De expressiva och sammanbindande aspekterna är intimt förknippade med den identitet som har utvecklats på samfundsspråket. I den ekumeniska gudstjänsten saknar man dessa dimensioner, när »det gemensamma språket» används, eller också upplever man dem bara när de utgör bidrag från den egna traditionen. När de andra uttrycker sig på sitt speciella sätt, kan man inte riktigt identifiera sig med det som sägs. Även om vi har integrerat många inslag från olika traditioner i liturgin, t ex sånger, som kan underlätta det ekumeniska mötet, upplevs även dessa annorlunda i en helhet som är den egna gudstjänsttraditionen, och den fromhet och teologi som uttrycks där. Enstaka ekumeniska gudstjänster kommer därför förmodligen inte att leda till större gemenskap. Det behövs regelbunden kontakt i liturgin för att vänja sig vid varandras »dialekter», så att man förstår varandra och inte hänger upp sig på det som verkar konstigt. När man planerar så-

dana gudstjänster, behöver man väga hur inslagen från de olika traditionerna fungerar utifrån olika språkfunktioner. Det avgörande kriteriet behöver inte vara att alla ska få med något av sitt eget för att det egna ska tillfredsställas. Det kan vara en väsentligare synpunkt att välja det som kan hjälpa deltagarna att ta till sig någon annans uttryck, d. v. s. att bli ekumeniskt flerspråkiga på ett naturligare sätt.

Konklusion

Språk är ett kommunikationsmedel. Eftersom vi människor vill uttrycka och förmedla många olika aspekter av det vi upplever, har språket flera funktioner. Liturgin är enligt kristen självförståelse ett sammanhang där människor upplever särskilda dimensioner av tillvaron, och där dessa erfarenheter kommer till uttryck. Därför kan det vara värdefullt att analysera hur språkets funktioner påverkar liturgins uttrycksmedel. Flerspråkighet i flera bemärkelser är en viktig aspekt i dagens värld, och kan både berika och komplicera det mänskliga samspelet. Detta fenomen har även betydelse i det liturgiska sammanhanget. Denna uppsats har velat visa att förståelsen av flerspråkiga fenomen kan bidra till det pastoralteologiska arbetet med gudstjänstutvecklingen i Svenska kyrkans nuvarande kontext.

Summary

Today's society is becoming increasingly pluralistic. The presence of groups from many different parts of the world means that many languages apart from Swedish are spoken in this country. Multiethnicity also leads to multicultural developments. As a consequence many people have to live in multilingual situations of various sorts. Language is a complex reality, and there are types of »language» which are not literally verbal. The relationship between language and culture is intimate, and culture can therefore be seen as a question of language. Since liturgy is a linguistic phenomenon in many senses, this complicated multilingual development of society is of consequence for the life of the church. It can be of pastoral interest to reflect on how the Church of Sweden should meet this challenge. This essay is an attempt at such a discussion.

Language has several functions. These can be applied to how language

functions in the liturgy as well, even if there are specific aspects in their significance for this special situation. It is also necessary to understand these different functions before one can seriously approach the question of multilingualism. Five such functions are identified as of interest in understanding the liturgy. They are the cognitive, informative, expressive, performative and cohesive dimensions of language.

Multilingualism is traditionally thought of in terms of the classic bilingual situation in a family with parents from different countries. However, even this type is not as clear cut as is sometimes believed, and today the phenomenon of bilingualism, not to speak of a broader multilingualism, has complex presuppositions and takes varying forms. These questions are discussed with reference to the Swedish context, and a new form of Swedish – »rinkebysvenska» – is mentioned, which is the result of the influence of multiethnic factors in areas of large cities with a predominantly mixed, immigrant population.

These reflections on the functions of language and contemporary multilingual contexts are related to different aspects of the church's liturgical life: services at special times of the liturgical year and celebration of the sacraments in other languages; the significance of different varieties of »rinkebysvenska» for school services; the pastoral and evangelisation challenge of the multicultural presuppositions of services related to the role of the Church of Sweden as a national church (whilst no longer a state church); »multilingual» aspects of liturgical life as regards music and hymns, church architecture and ecumenical worship.

Recensioner

REDAKTÖR: ANNA J EVERTSSON

Bengt Högrells dagbok från Seglora 1860–62

med inledning och kommentarer av Anders Jarlert.

(Göteborgs stiftshistoriska sällskaps skriftserie N:r 6),
Göteborg 2001, ISBN 91-87316-05-6

Nästan alla Svenska kyrkans stift har idag aktiva stiftshistoriska sällskap eller herdaminneskommittéer. På många håll finns en livaktig verksamhet. Det är ett tydligt tecken på det ökade intresset för lokal- och stiftshistoria under det utgående 1900-talet. Det kan nog också ses som ett behov att i en tid av stor förändring för Svenska kyrkan vilja veta mera om de kyrkliga traditioner, som ofta präglat enskilda eller grupper av stift.

Som framgår av namnet har de stiftshistoriska sällskapen ett ofta bredare intresse än det som ligger i prästernas verksamhet och som dokumenteras inom ramen för den imponerande svenska herdaminnesinstitutionen. Det livaktiga sällskapet i Göteborgs stift har sedan starten 1985 gett ut en rad publikationer om stiftets speciella kyrkliga traditioner, där man varvat kyrkohistoriska överblickar med utgivningen av en rad intressanta tidsdokument, företrädesvis från 1800-talets senare del. Den senaste publikationen är Bengt Högrells dagbok som ung präst i Seglora pastorat åren 1860–1862, försedd med en fyllig inledning och kommentar av professor Anders Jarlert, en av eldsjälarna bakom det stiftshistoriska sällskapets arbete.

Vad gör Högrells dagboksanteckningar så intressanta att de bör spridas till en bredare publik? Har inte ofta dagböcker en alltför privat karaktär för att presenteras *in extenso*? Är inte risken att det blir en mycket närsynt läsning av en ung prästs dagliga förehavanden och reflexioner?

Den inledande vetenskapliga presentationen av dagboken rätar enligt min mening ut flertalet sådana frågetecken. I den korta, men innehållsrika inledningen, ger Anders Jarlert en nyttig ram för läsningen. Han sätter in Högrell i sin kyrkliga samtid och dagboken i Högrells egen personliga livshistoria. De korta kommentarerna till olika uppgifter i texten ger dessutom

förklaringar, som är helt nödvändiga för att få ut något av myllret av person-uppgifter, udda kommentarer till händelser och lösryckta sakupplysningar. Här har Jarlert med sina breda kunskaper om västsvensk väckelsefromhet slagit an den läsart, som utvinner en rad intressanta iakttagelser ur ett mycket speciellt och subjektivt tidsdokument. Texten kan i detta sammanhang framför allt ses som ett mentalitetshistoriskt dokument, där 1860-talets västsvenska fromhetstyper och väckelseriktningar bryts genom ett personligt prisma och där vi mycket konkret kan följa den unge Högrells egen väg mot en självständig hållning inom väckelsen.

Inte minst i de östliga kontrakten i västgötadelen av Göteborgs stift framstod nyevangelismen, hoofianismen och schartauanismen som så småningom skarpt antagonistiska alternativ. Dagboken ger en ingående bild av den unge och allvarlige prästens andliga funderingar och successiva ställningstaganden. Det som gör hans utveckling intressant är att han inte väljer den för unga präster i Göteborgs stift vanliga vägen in i den schartauanska riktningen. Vi får följa hans mycket personliga överväganden och kritiska syn både på sina etablerade äldre kolleger och på de framväxande väckelseriktningarna. Anders Jarlert, som i sin forskning i andra sammanhang nyanserat och fördjupat bilden av övergången från den äldre pietistiska väckelsen till 1850- och 1860-talets profilerade rörelser i Västsverige, leder oss varsamt in i dessa motsättningar.

Bengt Högrell hade dessutom många strängar på sin lyra. Han blev en ansedd folktalare – Jarlert nämner att man till och med kunde tala om »en högrellsk väckelse». Han var själv inte omedveten om sin förmåga att andligt nå människor med sin predikan. Under sina korta år som ung präst i Seglora drev han en privatskola och startade på egen hand något så ovanligt som en kyrklig tidskrift. Han hade ett brinnande botaniskt och geografiskt intresse och gav senare ut en rad böcker i dessa ämnen och i teologiska frågor. Samtidigt var han något av en säriling och man noterar ofta i hans dagboksanteckningar hans strävan att stå fri, vara opartisk i sina relationer både till människor och till teologiska skolbildningar. Det innebär också att han i sin andliga nit ibland hamnade i konflikter med både överordnade och jämnåriga. Den ryktbarhet han fick redan som ung predikant gjorde inte relationerna till de äldre kollegerna enklare.

För en ensam och sökande människa som Bengt Högrell blir dagboken en samtalspart. Här förs ett allvarligt andligt samtal som varvas med de små

dagliga notiserna, personliga kommentarer kring det löpande arbetet och om kolleger, glädjeämnen och sorger. Ibland känner man att man kommer alltför nära en människa som ofrivilligt blottar sitt innersta för läsaren. Även om det ligger snart 150 år mellan den unge Bengt Högrell och oss har den personliga integriteten fortfarande aktualitet. Det är ett ständigt dilemma med denna typ av utgåvor i forskningens tjänst.

Det som denna litteraturgenre förmedlar har ofta sitt speciella värde i sådant som »vardagliga» upplysningar, triviala påpekanden om vad som förevarit i ämbetsutövningen, de långa predikoresorna, upplysningar om sockenstämma, sjukbesök, sockenbud, husförhör, kyrkotagning, likpredikningar och andra löpande förrättningar. Att se hur kyrklig och folklig praxis förhåller sig i relation till den mer formella struktur som regleras i lagar och förordningar för denna tid, ger bilden av att Svenska kyrkan – sett ur det prästerliga perspektivet – vid denna tid fortfarande har ett starkt grepp om människorna. Just vid denna tid sker den formella uppbyggnaden av det gamla sammanhållna samhället i en borgerlig och kyrklig sfär. Vi står precis på tröskeln till en ny tid. Dessa spänningar kan för den som är uppmärksam utläsas i Bengt Högrells dagbok. Det är dock mindre säkert om Bengt Högrell för egen del kunde se dessa tecken i tiden. För den unge prästen i Seglora, fångad i väckelsens vindar, var den individuella salighetsfrågan det enda avgörande.

Göran Gellerstam

Beskow, Per, Cousnell, Michael, Fahlgren, Sune
& Pahlmblad, Christer

Stora Bönboken

Bokförlaget Libris, Örebro 2002, 444 s., ISBN 91-7195-365-5

Bön har varit en självklarhet och en livsnödvändighet för den kristna kyrkan genom historien. Också idag beds det i Sverige, både i kyrkor och bland enskilda. Samtidigt vet många av oss att bön inte alltid är en lätt sak. Därför är alla bedjare i Sverige att gratulera till ett hjälpmedel och en inspirationskälla, *Stora Bönboken*. Här finns drygt sex hundra böner från olika tider och olika traditioner samlade – en guldgruva för både enskild och gemensam bön.

Bön har beskrivits på olika sätt. Augustinus talade om sann och helhjär-

tad bön som inget annat än kärlek. William Carey menar att bön ligger till grund för all fromhet. När jag växte upp talade man ofta om bön som det andliga livets andning. I den nära gudsrelationen är bönen det stilla flödet mellan människa och Gud, ett givande och tagande, en andningens sammanlänkning som leder till förening. Nu som vuxen småbarnsförälder händer det ganska ofta att jag vaknar på natten med ett eller flera barn i min säng. Ibland roar jag mig att låta min andning följa något av barnens andning. Det är inte så lätt till att börja med, men när man kommer in i det är det vilsamt och det ger en känsla av djup förening. Lite av detta upplever jag när jag läser och använder *Stora Bönboken*. Det är som att andas tillsammans med någon annan. Denna börens samandning kan leda till en djupförening med både Gud och den andre.

Stora Bönboken är en guldgruva för alla som är intresserade av bön. Samtidigt börjar jag att fundera över möjligheten att recensera böner. Är det lämpligt eller ens möjligt? Naturligtvis inte! Däremot skulle jag vilja säga något om själva boken, dess uppläggning och användbarhet.

Boken är uppdelad på tjugosex kapitel som är ordnade både kronologiskt och efter tradition. Här finns böner från Bibeln, från olika riktningar i den tidiga kyrkan, från nyare tiders stora kyrkofamiljer. Det finns även två intressanta kapitel som speglar den världsvida kyrkan. *Stora Bönboken* är en bearbetad och utökad översättning av den engelska boken *2000 Years of Prayer*. I den svenska redaktionen har Per Beskow, Sune Fahlgren och Christer Pahlmblad medverkat.

När jag bläddrar genom sidorna och stannar upp inför olika böner, slås jag av det jag egentligen redan vet. Vad rik den kristna traditionen är! Jag tänker på den tid som dessa böner spänner över, 2000 år. Den tiden skulle ju dessutom med fördel ha kunnat utökas om böner från Gamla Testamentet tagits med. Jag kan tillsammans med bedjare från hela kyrkans historia förflytta mig i tiden. Dessa börens lånade vingar hjälper mig att se olika tiders särdrag samtidigt som tiden på ett sätt stannar. Med hjälp av andra tiders böner lyfts jag ur tiden och in i en evig sfär. Böernas bredd gäller inte bara tiden utan även olikheter i tradition och geografi. Denna bredd hjälper mig att se börens många olika ansikten. Självklart kunde bredden varit ännu större. Samtidigt måste man ändå förundras över den bredd som här finns representerad, och att det mitt i bredden finns en så tydlig samstämmighet och samhörighet.

Förutom böerna finns korta introduktioner både till de olika traditionerna och till de enskilda personerna eller företeelserna. Dessa korta texter är mycket betydelsefulla och de hjälper mig att placera de olika böerna både i tid och situation. Informationen är kort men saklig och spännande. Jag tror att även den påläste bedjaren här kan finna en hel del ny och matnyttig information. Dessa texter kunde varit mer omfattande men då hade det snart blivit en lärobok. Detta är en bönbok och som sådan tycker jag att introduktionerna är lagom avvägda.

I slutet av boken finns en avdelning med tre olika register. Dessa är mycket användbara. Det första registret för en förteckning över källorna. Här kan man hitta uppslag för vidare läsning, sådana upplag finns även i de introducerande texterna. Det andra registret är ett personregister. Här finns bokens alla bedjare i alfabetisk ordning. Det tredje registret är ett ämnesregister, det kanske mest användbara av de tre registren. Här kan man finna lämpliga böner på ett stort antal nyckelord. Allt från kamp och tvivel till förtröstan och visshet, från längtan, mysterium och nåd till efterföljelse, tjänst och solidaritet. Det finns böner för alla olika livssituationer. Självt stannat gång på gång inför de många korta bönesuckarna i boken. Det är korta sentenser och fraser som präglas av både vishet och längtan. Martin Lönnebo pekar på bönesuckarnas spännande funktion i sin värdefulla inledning till boken.

Att sätta samman böner från hela kyrkans historia och dessutom sträva efter både geografisk och konfessionsmässig bredd kräver viss återhållsamhet i urvalet, annars blir det ett helt bibliotek. Inom de olika kapitlen har man presenterat de viktigaste företrädarna, men även en del mindre kända. Kanske kunde man önskat sig ytterligare böner från den världsvida kyrkan och några fler bedjare som inte representerade den officiella kyrkan, men sammantaget är urvalet både gott och spännande.

Redaktionens sammansättning, med tyngdpunkt i den praktiska teologin, visar sig i att man inte stannat vid att återge personliga böner. Det finns två intressanta kapitel med utdrag ur liturgier.

Självklart kan denna samling böner bli en värdefull inspirationskälla för gudstjänster i olika traditioner. Kanske kan den hjälpa oss att se att mitt i skillnaderna mellan olika kyrkor, så finns i bönen ett viktigt redskap för samhörighet. Jag tror även att boken kommer att användas i undervisning både i kyrkohistoria och kyrkokunskap. Med hjälp av dessa böner kan vi tränga

bakom dogmatiska formuleringar, tvister och strukturer. Vi inbjuds rakt in i de olika företrädarnas verkliga liv. Där blir den verkliga särarten tydlig men också den stora samhörigheten mellan bedjare i alla tider och alla traditioner.

Ändå är det nog som hjälpmedel och inspirationskälla i det enskilda bönelivet som *Stora Bönboken* kommer att vara mest använd och älskad. Med hjälp av ämnesregistret kan jag få hjälp i speciella situationer. Med hjälp av böner från olika tider och traditioner får jag hjälp att spränga mina snäva cirklar och be med alla heliga i alla tider. Bön är inte något färdigt och slutformulerat. Det är en pågående rörelse. Därför blir rubriken över de sista sidorna, »mina egna böner», inte bara en utfyllnad. Det är en utmaning att ta del i det pågående bedjandet och forma böner för nya tider och nya situationer. Svensk kristenhet är att gratulera som fått tillgång till en bra och viktig, ja kanske nödvändig bok.

Ulrik Josefsson

Den gamla psalmboken – ett urval ur 1695, 1819 och 1937 års psalmböcker

under redaktion av Håkan Möller

och med inledning av Gunnel Vallquist.

Utgiven av Svenska Akademien i samverkan med bokförlaget Atlantis,
Stockholm 2001, 421 sid., ISBN 91-7486-559-5

Den svenska psalmboken som kyrklig poesibok står i fokus i Svenska Akademiens utgivning av *Den gamla psalmboken*. Gunnel Vallquists fromma förhoppning för volymens användning är att läsaren skall kunna finna mången »dagens dikt» bland de utvalda psalmerna. På visst sätt är aspekten något ensidig eftersom psalmboken under dessa tre sekler har varit så mycket annat: först främst sångbok, sedan evangeliebok och bönbok, katekes, hustavla, medicinsk handbok, borgerlig sedelära och almanacka. Akademiens poängtering av psalmbokens litterära kvaliteter är dock väl värd att framhävas. I det (sön)dagliga umgänget med den glömmes man lätt att den inte bara är andaktsbok m. m. utan också tillhör en genre som åtminstone hittills faktiskt räknats till den svenska litteraturen och att – som redaktören Håkan Möller skriver – »våra tre äldsta psalmböcker intar var och en för sig en rangplats i

kyrko- och litteraturhistorien» (s. 307). Gunnel Vallquist späder på lovorden när hon skriver att »Den Svenska Psalmboken antagligen är Sveriges genom tiderna mest lästa, mest använda bok. (...) Det har sagts att den svenska psalmboken både poetiskt och musikaliskt är oöverträffad, inget annat språk har något sådant att erbjuda. Jag tror det gärna; ingenting motsvarande jag sett och hört kan till närmelsevis mäta sig med den svenska psalmboken?» (vii).

Intet att förvåna sig över alltså, att *Den gamla psalmboken* nu utgivits i Svenska Akademiens serie Svenska klassiker! Det är en utgivning som kan behövas. Nutidens svenskar är knappast några ivriga användare av psalmer. Den senaste psalmboken från 1986 är inte till närmelsevis så vanlig i svenska hem som 1937 års psalmbok var. Därför är det vällovligt att Akademien har velat ge det sekulariserade svenska folket en chans att bevara kontakten med fädernas psalmskatt i dess ursprungliga, autentiska form.

Av bokens 421 sidor upptas 306 av texter ur de tre psalmböckerna med ungefär lika stort utrymme åt var och en. Mest utrymme ges dock åt den äldsta, vilket får anses naturligt av flera skäl. Det gjorda urvalet presenterar denna psalmbok som mer svensk än den var från början. I 1695 års psalmbok fanns fler översatta tyska psalmer än svenska original, i Akademiens urval dominerar dock svenska författare, fr. a. Spegel och Swedberg. I urvalet från 1819 resp. 1937 års psalmböcker är den svenska författardominansen total. Man lägger också märke till hur kvinnorna kommer till tals alltmer medan tiden går. 1819 hade bara en kvinnlig författare, A.-M. Lenngren. I 1937 års psalmbok har 10 texter skrivits eller översatts av de 62 utvalda psalmerna. I den yngsta av de tre lägger man också märke till ett märkbart inflöde av texter av nordiska och anglosaxiska författare.

Den äldsta av de tre erbjuder den största läsoplevelsen. Stavningen i de 51 numren ur Spegels psalmbok (som hade 413 psalmer) har förstås moderniserats, vilket gör mötet med texterna något mindre dramatisk. Helhetsintrycket är ändå omvälvande. Ordformer, särskrivning av sammansättningar, interpunktion och bruk av versaler har inte ändrats. Versöverflödet i psalmerna är påfallande. Fortunatus »Upp min tunga» – av Wallin omdiktad till en fyrstrofig påskpsalm – visar sig vara en hymn om frälsningshistorien med 11 strofer. Ett annat exempel är Laurinus begravningspsalm (tillägnad hustrun Margareta) »I himmelen, i himmelen» som hade 17 verser av vilka Laurinus själv skrivit fem. Rekordet håller Walters psalm om evighetens sommar (som

dock inte finns med bland de utvalda) med sina 31 strofer. Tid att sjunga fanns på 1600-talet! Bekymmerslösheten hos den tidens diktare om metriskt flöde är kännbart. Liksom i de äldsta folkvisorna förekommer ständiga förskjutningar av stavelseantal och betoningar i versraderna, vilket skapar svårigheter när man försöker sjunga texterna. Begripligheten av 1600-talssvenskan är inte alltid självklar för en modern svensk. Vem förstår helt en mening som denna: »Ej torv där någon tänka / På det som förra var»? (s. 123) Här kommer dock Håkan Möllers kommentarer och ordförklaringar läsaren till undsättning.

Psalmboken från 1819 domineras naturligtvis av J. O. Wallin med 32 psalmtexter av urvalets 54, men de andra stora diktarna under epoken finns givetvis representerade, sådana som Franzén, Geijer och Hedborn. Wallin är ju den genom alla tider mest produktive svenske psalmdiktaren. Hans texter kom ju också att dominera 1937 års psalmbok. Av dess 600 nummer medverkade Wallin med 225, och den är därför nästan lika wallinsk som den 1819 utgivna. Gunnel Vallquist kallar dock denna psalmbok »den Eklundska» vilket måste anses i viss mån befogat med hänsyn hans dominerande roll i psalmbokskommitten. I urvalet är också Eklund den mest representerade författaren.

Det sparsmakade urval som Akademien gjort är tidsmässigt teologiskt och litterärt representativt för de tre psalmböckerna. Detta gäller dock knappast helt och hållet för utgivaren Swedbergs intentioner i det första trycket 1694. Det drogs in på grund av en massiv kritik från de ortodoxa kretsarna. I psalmboken 1695 hade det nya i Swedbergs psalmbok strukits. Det för tiden moderna finns alltså inte med i »Spegels psalmbok» (som Vallquist i sitt företal kallar 1695 års psalmbok). Efter de ortodoxas mangling kändes den redan ålderdomliga psalmboken snart outhärdligt gammaldags för barockens människor.

En övergripande princip för Akademiens urval har varit att välja ofta använda psalmer som i många fall återfinns i 1986 års psalmbok och därtill lägga ett antal tidstypiska som kommande psalmkommittéer låtit utgå. Till den senare kategorin hör några saftiga helvetes- och jämmerdalsskildringar anno 1695 samt prov på wallinska psalmer där påverkan från den s. k. neologin är tydlig. Flera av Lina Sandells mest populära psalmer återfinns i urvalet. Eklunds »Fädernas kyrka» finns förstas med som ett tidsdokument.

Gunnel Vallquists inledning är ett sant nöje att ta del av. Den är mycket personligt hållen, varm i tonen och innehåller flera intressanta kommentarer

till den svenska psalmhistorien. Som den fromma katolik hon är, ger hon oss också exempel på hur psalmer kan användas i det privata andaktslivet.

Håkan Möllers kommentardel är utomordentligt värdefull. Den är fylig, tydlig, lärd och välformulerad. För det mesta handlar det om kalla fakta om författartribution e. dyl. men ofta nog får läsaren kommentarer som kastar nytt ljus över en enskild psalm. De många bibelhänvisningarna som förtydligande av enskilda rader och strofer är ett genidrag. Här finns också en och annan upplysning om psalmernas melodier, en sida som borde ha givits mer utrymme i Akademiens utgivning, som behandlar psalmböckerna uteslutande som textböcker. En hänvisning till melodikällor borde ha funnits – åtminstone. När det gäller 1695 års psalmbok kunde man hänvisa till den 1985 på Gidlunds förlag utgivna faksimilupplagan av boken som inte har försummat den musikaliska sidan. Folke Bohlin ger här lärda upplysningar om melodierna. Möller har också sammanställt en litteraturlista och ett antal register och tabeller som är av stort värde för den som vill bedriva psalmstudier. I nummer- och bearbetningstabellen har dock siffrorna på sina ställen kanat in i fel kolumn, men det är enkelt att rätta till och stör på intet sätt det utomordentligt goda intrycket av denna värdefulla utgivning.

Sören Bolander

Den svenska tidegården, melodiutgåva

på uppdrag av Laurentius Petri sällskapet för svenskt gudstjänstliv sammanställd av Ragnar Holte.

Bibeltexter enligt Bibel 2000.

Femte upplagan. Verbum, Stockholm 2002.

I. Laudes och Vesper. 334 s., ISBN 91-526-2922-8

II. Completorium och Middagsbön. 215 s., ISBN 91-526-2923-6

Den svenska tidegården såg dagen ljus 1924 under namnet *Evangelisk Tidegård*, ett häfte med tre tideböner – laudes, vesper och completorium – försedda med gregoriansk musik. Under 1930-talet växte en bönerörelse fram i Svenska kyrkan, tidegårdsrörelsen, och textmaterialet utvidgades mer och mer till en fullständig tidegård, *Den svenska tidegården*. Många tidegårdsgrupper bildades, som i första hand läste sina tideböner, men det var helt naturligt att man också ville sjunga dem, något som Kyrkan gjort i alla tider.

Melodiutgåvorna utökades parallellt till *Svenskt Antifonale*, 1934–38, som omarbetades till *Det svenska antifonalet I* och *II*, 1949 respektive 1959.

Som bekant hette »tidegårdens tillskyndare» Arthur Adell och Knut Peters. År 1961 efterträddes Arthur Adell av Ragnar Holte som ordförande för det år 1941 bildade Laurentius Petri sällskapet, vars syfte bl. a. är bönelivets och den gregorianska sångens främjande i Svenska kyrkan. Holte har i drygt fyrtio år med stor flit och unik sakkunskap fullföljt Adells och Peters arbete och fört det allt närmare fulländning, först genom den senaste stora omarbetningen av textboken, 2000, och nu med melodiutgåvan, femte upplagan, 2002. Utgåvorna betecknar en milstolpe i *Den svenska tidegårdens historia*.

Textboken utkom påpassligt samma år som den nya bibelöversättningen, *Bibel 2000*. Melodiutgåvorna på 1990-talet var visserligen uppdaterade enligt *NT 81* och *Psaltaren 95* men var dock ett provisorium. Den nu utkomna upplagan presenteras i två band, med completorier och middagsböner respektive laudes och vesper. Tack vare ett särskilt »nyhetstecken» för samtliga ändringar och tillägg kan båda upplagorna användas jämsides.

Utöver den språkliga förnyelsen finner man några nya psaltarpsalmer och responsorium efter skriftläsning i laudes och vesper. I middagsbönen finns nu alltid efter skriftläsningen ett responsorium hämtat från *Nya testamentet*. I completoriet har det fina responsoriet »Bevara mig som din ögonsten, göm mig i dina vingars skugga» återkommit, men, som här i citatet, i förnyad språkdräkt. Tacksamt noterar man återkomsten av musiken till kyrkmässan i laudes och vesper. Här finns också psalmförslag till högmässan, ett litet kalendarium och *Te Deum*.

Incitament till den nya upplagan är, utom anpassningen till *Bibel 2000*, också den aktuella gregorianska forskningen och tillgången till »adekvata metoder» (Holte) för att åstadkomma textens och musikens lyckliga förening. Till skillnad från andra tidegårdsutgåvor bygger det svenska antifonalet på den klassiska gregorianska sången i latinska och svenska källor. Endast i ett fåtal fall har utgivaren tillgripit kompositorisk verksamhet, egen eller andras. Det synnerligen värdefulla och koncisa kapitlet »Kommentarer och förklaringar» som finns längst bak i båda böckerna, ger en strukturanalys av samtliga fyra tideböner. De får också en djuplodande teologisk och liturgisk analys, lika nyttig för nybörjaren som för den vane tidegårdsbedjaren. Holte framhåller den viktiga portalpsalmen 110 med sin kristo-

logiska antifon som ett tolkningsmönster för varje tidebön. Hänvisning görs till utförligare framställningar härom, såväl i textboken som i förra melodiutgåvan.

Det korta men mycket innehållsrika avsnittet om gregoriansk sång och svenskt språk ger en liten inblick i textunderläggarens verkstad. Här fordras inte bara gedigna kunskaper i latin utan också förmåga till subtila prosodiska överväganden. Ett litet exempel från antifonen »Må Guds frid (som är mera värd än allt vi tänker)» i lördagens completorium: Tretonsneumen d-a-b i det formelartade initiet uppbär alltid betonat ord eller dito stavelse, i vårt fall ordet »frid». Initiet kan emellertid vid behov byggas ut med högst fyra toner, nämligen d, f, c och d, som då läggs före tretonsneumen. I vår antifon får ordet »må» tonen f och »Guds» tvåtonsneumen c-d. Här har utgivaren emellertid valt en variant från ett annat romerskt antifonale, nämligen e istället för f. Därmed blir det obetonadet ordet »må» mindre framhävt och »Guds» får tillbörlig tyngd.

Viktig är också källförteckningen över samtliga utnyttjade antifoner, som bl. a. visar på det goda svenska arvet, särskilt från den s. k. *Aspöboken* från 1500-talet.

Den nya melodiutgåvan är en gåva till Svenska kyrkan och en veritabel guldgruva för var och en som vill sjunga till Guds ära. Den gregorianska sången är nuförtiden rätt ensam om att vara enstämig, oackompanjerad och exklusivt bunden till sakral text. Sångligt kan den vara en utmaning men kanske också innebära en upptäckt för en kyrkokör. En tidebön som exempelvis Kyrkmässans vesper – som kan sjungas inte bara vid speciella tillfällen som kyrkoinvigningar e. d. utan också s. a. s. utan särskild anledning – skulle hos en kör kunna väcka ny förståelse för det rum, där kören hör hemma. Har man en gång lärt denna vesper »by heart» glömmar man den aldrig!

Det kan inte nog understrykas att vi, när det gäller gregoriansk sång, har att göra med texter, som inte kan vara en förevändning för någon musikalisk uppvisning av kör eller solister, utan är bön rätt och slätt. Man kan också vara tacksam, att det i Svenska kyrkan ännu finns den teologiska, musikaliska och språkliga kunskap, som fordras för att föra det gregorianska arvet vidare.

Gudrun Zethelius

Een wanligh Psalm Book: Göteborgspsalmboken 1650

Faksimilutgåva av exemplaret i Bodleian Library, Oxford.

Efterskrift av Jens Lyster.

Göteborgs stiftshistoriska sällskap/Tre Böcker Förlag AB,

Göteborg 2002, 295 s., ISBN 91-7029-471-1

Den som läser *Een wanligh Psalm Book, Göteborgspsalmboken 1650*, erbjuds glimtar av en mängd olika historier. Dessa historier är sammanvävda med varandra, men läsaren kan utifrån sina egna intressen välja att fokusera på några enskilda trådar i väven. *Göteborgspsalmboken 1650* ingår i *Then brukelige Handbook*, tryckt i Göteborg 1650. Handboken består av fem böcker eller avsnitt. I handboken ingår psalmbok, katekes, evangeliebok, kyrkoordning och en del av en bönbok. Den första boken utgörs av *Een wanligh Psalm Book, Göteborgspsalmboken*, och det är alltså denna psalmbok som nu ges ut i faksimilutgåva. De övriga delarna av handboken finns således inte med i utgåvan. Däremot har Jens Lyster försett den med en utmärkt efterskrift som låter några av de historiens trådar som omger psalmboken framträda tydligt.

Göteborgspsalmboken består av 147 psalmer. Även om *Keysers Manuale Sveticum* utgör förebilden för psalmbokens disposition så finns det avvikelser. Till exempel går »Några Andelige Loffsånger» tillbaka till en äldre tradition i 1500-talets *Then Swenska Psalmboken*. Även andra avvikelser återfinns, till exempel vad gäller vissa psalmers placering och rubricering. Den befintliga faksimilutgåvan av psalmboken är en vacker liten bok. Emellanåt lite svåräst på grund av trycket, men det ger också en nyutgiven bok lite gratis historisk tyngd då den känns som en gammal bok. Förutom att *Göteborgspsalmboken 1650* är bärare av en mängd historier är de enskilda psalmerna en källa att ösa ur, både på ett psalmhistoriskt och ett uppbyggligt plan.

En historia, eller tråd, som Jens Lyster nystar upp är att handboken endast finns bevarad i ett känt exemplar. Det var han själv som så sent som i augusti 1981, förmodligen efter systematiskt sökande, återfann denna bok på Bodleian Library i Oxford. Att det endast finns ett exemplar bevarat av en bok och att detta hittas tämligen långt ifrån den ort där upplagan tryckts och använts är i sig något kittlande. Upptäckten av ett nytt material kan bidra till

fördjupade kunskaper och sätta in befintliga kunskaper i en tydligare kontext, vilket Lyster gör i sin efterskrift. Han berättar att alla de andra en gång existerande handböckerna inte längre finns bevarade för att de brukats och använts. Böcker som används flitigt tenderar att så småningom slitas ut och försvinna.

Den flitiga användningen berättar något om staden Göteborgs historia. Stadens och psalmbokens trådar vävs samman med så storpolitiska händelser som freden i Brömsebro 1645, och senare freden i Roskilde 1658. Genom freden i Brömsebro övergick det danska Halland till Sverige. Detsamma gäller för det norska Bohuslän som efter freden i Roskilde också blev svenskt område. Detta innebar att de båda landskapen lades under Göteborgs stift. Ericus Brunnius blev här stiftets superintendent år 1647 och ett gymnasium inrättades i Göteborgs stad för att utgöra en del i det försvenskingsarbete som nu tog vid. Handboken användes vid Göteborgs trivialskola och vid det nyinrättade gymnasiet för att, som Jens Lyster skriver »främja en svensk medvetenhet hos ungdomen från Halland och sedermera även Bohuslän.» Att gudstjänstbäckers försvenskning under 1600-talet blev en angelägen uppgift visar på att förståelsen av tillvaron och konstruktionen av identitet under 1600-talet var religiöst snarare än nationellt färgad så som termen »försvenskning» lätt antyder.

Ytterligare en tråd att dra ur handboken är att denna vackra bok, enligt Lyster, även kan ses som Göteborgs stads magistrats visitkort. I dess förord är stadens rådsherrar och ämbetsmän uppräknade eftersom boken är tillägnad dem. Dessutom påstås det i förordet att boken är stadens äldsta bok. Det faktum att Göteborg vid denna tidpunkt har ett eget tryckeri säger, enligt Lyster, något om både magistratens och stadens betydelse.

Den viktigaste förlagan till Göteborgspsalmboken tycks alltså ha varit ett *Manuale Sveticum* tryckt 1639 av Henrich Keyser i Stockholm. Denna manual har tryckts för att »Vnge och Reesande Personer nyttigt och bequämligit wara kunne». Målgruppen är alltså unga läsare samtidigt som den skall vara en bok att ta med på resor. Jens Lyster påpekar för *Göteborgspsalmbokens* vidkommande att det snarare är det förra motivet, att boken vänder sig till unga läsare, som är huvudtanken bakom dess tillkomst. Det är ju vid Göteborgs stads trivialskola och gymnasium som den har använts så flitigt. Men tanken om psalmboken som resebok kan väl inte helt avskri-

vas just för att det nu enda återstående exemplaret hittats på främmande ort och att den person som såg till att handboken hamnade på Bodleian Library, Håkon Bengtsson med det latinska namnet Haquinus Lidenius, uppenbarligen befann sig på resa.

Ännu en historia som handboken är bärare av är att denne Haquinus Lidenius, som officiellt sänts ut av köpmännen i Göteborg, också kan ha haft andra mer inofficiella uppdrag i London. Lidenius skickade hem upplysningar till greve Magnus Gabriel de la Gardie bl. a. om vad den abdikerade drottning Kristina företog sig på sina resor i Europa. Tänkbart är, menar Lyster, att Lidenius var både spion och staden Göteborgs reseambassadör. Huruvida handboken hamnat i Bodleian Library som staden Göteborgs visitkort eller om Haquinus Lidenius bara lämnat boken för att lätta på sitt bagage vet vi inte. Det vi vet är att han den 1 maj 1655 besökte biblioteket och lämnade ett exemplar av handboken där. Där har den bevarats i gott skick för att alltså återfinnas först 1981.

Sinikka Neuhaus

Evertsson, Anna J

»Gå vi till paradiset med sång». Psalmers funktion i begravningsgudstjänster

Diss., Bibliotheca Theologiae Practicae 69, Arcus förlag,

Lund 2002, 357 s., ISBN 91-88553-11-6

Anna Evertssons doktorsavhandling i kyrko- och samfundsvetenskap ventilerades i Lund den 6 december 2002. Den är disponerad i en inledning, fem kapitel och sammanfattning. Inledningen behandlar den hymnologiska bakgrunden samt avhandlingens syfte, problem, definitioner och avgränsning. Kap. 1 tar upp förutsättningarna för studien, varefter material och metod presenteras i kap. 2. I det längre kap. 3 analyseras fjorton psalmer, och i kap. 4 tio exempel på psalmers funktion i begravningsgudstjänster. Kap. 5 diskuterar begravningsgudstjänsten som pastoral utmaning.

Denna avhandling belastas inte av onödiga redogörelser för litteratur, teorier eller omständigheter som mer eller mindre löst anknyts till själva undersökningen. Syftet presenteras som »att belysa psalmers funktion i

begravningsgudstjänster i Svenska kyrkan under 1990-talet» och förf. formulerar den övergripande frågeställningen: »Vilken roll spelar psalmerna i begravningsgudstjänsten för mötet mellan människors behov i en sorgesituation och kyrkans trosbudskap i denna situation?». Ytterligare frågor gäller vilka psalmer som förekom vid begravningsgudstjänsterna, vilket existentiellt innehåll och vilket trosbudskap som finns i psalmerna, hur psalmerna samspelar med övriga delar av begravningsgudstjänsten samt vilka förutsättningarna är för att människors behov och kyrkans trosbudskap skall kunna mötas på ett funktionellt sätt.

Förf. betraktar begravningsgudstjänsten som en mötesplats mellan det hon kallar »sammhällsaspekten» och »kyrkoaspekten». Detta betraktelsesätt visar sig i analysen vara en styrka och en tillgång. Samtidigt är »sammhällsaspekten» enligt min mening en mindre lyckad beteckning för det som främst handlar om det allmänmänskliga och existentiella.

Anna Evertsson har kunnat använda Göran Gustafssons omfattande enkätmaterial från 2222 begravningsgudstjänster. Där nämns c:a 220 psalmer ur *Den svenska psalmboken 1986*. Vanligast, att inte säga överlägset dominerande, är »Härlig är jorden» och »Blott en dag», med »Bred dina vida vingar» på en lika självklar tredje plats. Den enda nyare psalmen är »Det finns djup i Herrens godhet» på femte plats. Förf. noterar att det med hänsyn till när begravningsgudstjänsterna ägde rum är naturligt att vår- och sommarpsalmer användes. Samtidigt finner hon det anmärkningsvärt att påskpsalmerna (med undantag för den under Årstiderna placerade »Likt vårdagssol i morgonglöd») knappast använts, trots att en stor del av begravningsgudstjänsterna hölls i påskens efterfirningstid. Men år 1997, som undersökningen avser, inföll Pingstdagen redan den 18 maj. Med tanke på att pingstpsalmer gärna börjar användas redan ett par veckor »i förväg», kan påskens psalmmässigt sägas ha tagit slut redan i april det året.

Inför analysen har förf. gjort ett urval av begravningsgudstjänster utifrån olika pastorala situationer, där de avlidna delats in i fem åldersgrupper. I varje åldersgrupp har två begravningsgudstjänster valts ut. Genom detta urval har även några nya psalmer, »Jordens Gud, stjärnornas Herre» och »När sorgen känns tung i mitt sinne» (ur *Psalmer i 90-talet*), men också en klassisk psalm som »Du segern oss förkunnar», kommit med i analysen. Att studiet av pastorala situationer styr det hymnologiska urvalet är en ny och

viktig princip, som kan diskuteras, men som på ett avgörande sätt bidrar till att realisera förf:s strävan att analysera psalmernas funktion i faktiska begravningsgudstjänster istället för att i undersökningssyfte så att säga isolera dem. Denna strävan är en avgjord styrka: det handlar om faktiska begravningsgudstjänster i konkreta sorgesituationer, där psalmerna har en viktig funktion. Det innebär en nyorientering som gör denna avhandling till ett pionjärbete i sitt slag.

För sina analyser använder förf. en innehållsanalytisk modell, som mellan polerna »död» och »liv» ställer upp fruktan, klagan och skuld respektive hopp, tacksamhet och förlåtelse. När hon övergår till att direkt undersöka psalmernas funktion i begravningsgudstjänsten kompletteras denna modell med utgångspunkten för griftetalet, liturgi, bibelläsningar, diktläsning, samt instrumental och vokal musik. Inför metoden kan man naturligtvis diskutera gränsdragningen mellan teologiskt och existentiellt, och definitioner av till exempel »liturgi» kan efterlysas, men analysen genomförs mycket grundligt, förf:s akribi är utan anmärkning, och det viktiga ämnet behandlas utförligt utan att förf. spårar ur från sin formulerade uppgift.

Den väl genomförda avhandlingen inspirerar till ytterligare frågor. Exempelvis undrar man över musikens betydelse- eller mentalitetsbärande roll för uppfattningen av psalmernas innehåll. Tillsammans med Anna Davidsson Bremborgs religionssociologiska avhandling om begravningsentreprenören och Jan-Olof Aggedals pågående arbete om begravningsförkunnelse har Anna Jönsson Evertssons avhandling kastat nytt ljus över begravningsgudstjänstens innehåll och sammanhang. Hon har gett oss ett viktigt hjälpmedel för förståelsen av vad det är som händer i detta ständigt pågående möte mellan kyrkans budskap och människors behov, och därtill med nya redskap fört den hymnologiska forskningsfronten framåt.

Anders Jarlert

KMR Kyrkomusikernas Riksförbund

1901–2001

Jubileumbok utgiven i septemer 2001 av 100-årsjubilerande Kyrkomusikernas Riksförbund med stöd av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm 2001, 280 s., ISBN 91 7718 022 4

Ett förbunds jubileumsskrift är redan på planeringsstadiet utsatt för många frestelser. Det är därför en glädje att kunna konstatera att Kyrkomusikernas riksförbunds 100-årsskrift undgått de flesta. Den interna förbundshistorien tilläts inte svämma över, mångfalden i 30-talet artiklar tar inte överhanden över fördjupningen, och bildmaterialet ger ofta ny och annorlunda belysning över ämnet.

Här kan det bara bli fråga om några observanda ur en del av de många artiklarna. Hagbert Meuller ger »brottstycken ur äldre urkunder» om klockarens ställning och uppgifter i äldre tider. Det är en anspråkslös titel på en intressant artikel. Förvånande är dock att Hilmer Wentz *Klockaren i helg och söcken* (1980) på över 300 sidor inte nämns.

Artiklarna om Sveriges allmänna organist- och kantorsförening och vägen framåt är föredömligt varierade. Tabeller över viktiga årtal eller över förtroendevalda och anställda sedan 1901 är värdefulla att få samlade på ett ställe. I bildtexten s. 31 förekommer under ett foto från 1920 »biskop Gustaf Aulén, Lund», fastän dåvarande professor Aulén inte blev biskop i Strängnäs förrän 1933, och återvände till Lund först 1952. Foton från ombudsmöten i Borås 1942, i Karlstad 1980 och i Stockholm 1999 visar på många förändringar: kvinnornas (och de unga männens) intåg, men också hur de äldre på de senare bilderna försöker se yngre ut istället för det omvända 1942.

Jerker Sjöqvist gör en vandring från 1800-talets 18 kyrkomusikaliska tidskrifter till dagens KMT och Christian Ljunggren presenterar sina tankar om körsången i Svenska kyrkan under 100 år – en koncentrerad och itererad översikt som kan vara användbar i många sammanhang. Bildredaktören hänger påpassligt med: Otto Olssons porträtt står under rubriken 1975–1990 (!) därför att det avsnittet inleds med nyupptäckten av hans *Requiem*. Anki Lindström skriver medryckande om levande körrörelse. Per Thunarf och Erik Lundkvist ger instruktiva översikter om romantisk resp. modern orgelmusik, medan det svenska orgelbyggeriet fallit på Sverker

Jullanders lott. Här möter ett antal referenser till vidare studium – något man annars tyvärr saknar i jubileumsboken.

Harald Göransson skriver om Svenska kyrkans böcker – naturligtvis mycket initierat. En mera kritisk distans vore för mycket begärt av den som i så hög grad själv varit aktiv i reformarbetet (se illustrationerna), men slutordens konstaterande att både kyrkohandbok, mässmusik och psalmbok fann sin »slutliga» form 1986 är dock väl starkt. Även innehållet ger anledning till några reflexioner. Att psalmboken under 1800-talet »vållade just inga problem – den wallinska psalmboken var i stort sett allena rådande» (s. 216) är en sanning med stora modifikationer. På många håll infördes den först efter flera decennier på biskoparnas initiativ. Ett förslag om obligatorium avsågs av riksdagen 1833, folkliga våldsamheter mot 1819 års psalmbok förekom, och 1695 års psalmbok avlystes i några församlingar först på 1890-talet. När förf. berömmar Eklund–Auléns »Fädernas kyrka» för att »1800-talets evinnerliga jamber och trokéer hade ersatts av spänstiga daktyler i glad marschtakt» har han nog också nämnt en viktig anledning till kritiken mot psalmen. Artikeln ger inblickar i det senaste liturgiska revisionsarbetets svårigheter att förena reformivern med berättigade musikaliska krav. Mera egendomligt är påpekandet att nattvardsbönsens »du som är som en fader och en moder för oss» innehåller »embryot till den feminism som efterhand skulle röna en allt större uppmärksamhet». Det teologiskt omdebatterade i denna bön är ju inte »som en moder» – sådana formuleringar finns redan i Gamla testamentet, utan att Gud, som avslöjat sig *vara* vår Fader, sägs vara bara »som en fader»!

I en av de avslutande korta artiklarna behandlar Lennart Stripple utan problematisering förrättningsmusiken. Henrik Tobin ger »något om historia, nutid och framtid» för kyrkomusikerutbildningen, men lyckas få in mycket under »något», och knyter skickligt samman Thomas Manns skildring av en kyrkomusikermodell i *Doktor Faustus* med utbildningsidealet i Sverige 1930–1990. Till sist medverkar sex unga författare under rubriken »Ung i kyrkans tjänst» med personliga perspektiv på framtidens kyrkomusik.

Anders Jarlert

Petterson, Per

Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv

Uppsala Universitet, Verbum förlag, Stockholm 2000.,
350 s., ISBN 91-89422-07-4

Kvalitet i livslånga tjänsterelationer. Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv är en både aktuell och brännande avhandling. På Svenska kyrkans verksamhet anlägger Per Petterson ett tjänsteteoretiskt perspektiv hämtat från företagsekonomi. Pettersson ser avgörande likheter mellan Svenska kyrkan och ett tjänsteproducerande företag. Kännetecknande för tjänsterelationer är att de ofta pågår under en längre tid, och i Svenska kyrkan har man som regel ett livslångt medlemskap. Vidare präglas relationen av ett samspel mellan »kund» och »producent». En kyrkomedlem, som begagnar sig av en kyrklig tjänst som dop, vigsel eller begravning blir genom sitt deltagande en del av den tjänst som produceras. Denna typ av interaktion äger också rum inom tjänsteproduktion som vård, omsorg och utbildning.

I de flesta tjänsterelationer är det kundens värdering av relationens kvalitet som bestämmer om relationen ska fortsätta eller upphöra. Det bör utifrån det tjänsteteoretiska perspektivet råda hög samstämmighet mellan kundens/medlemmens uppfattning om relationen och organisationens föreställning om densamma, eftersom producenten för sin överlevnad är beroende av kundens positiva upplevelse av relationens kvalitet.

Tjänsterelationer är enligt Petterson utmärkande för det moderna samhället. Utvecklingen har gått från jordbrukssamhälle, via industrisamhälle, till *tjänstesamhälle*. Industrisamhällets ekonomiska logik handlade om konsumtion av varor, men tjänstesamhället bygger på konsumtion av tjänster. Samhällsutvecklingen har också medfört individualisering och sekularisering, vilket gjort att områden som tidigare varit kulturellt givna nu blivit föremål för konsumtion och personliga val. Detta gäller t. ex. frågor om religiös tillhörighet.

För svensken i allmänhet är ett medlemskap i Svenska kyrkan antagligen inte längre en självklarhet. Pettersson ser det som religionssociologiskt relevant, att utifrån ett tjänsteteoretiskt perspektiv, undersöka hur Svenska kyrkans medlemmars/kunders värderingar av relationen till densamma

motsvaras av kyrkans uppfattning av sin verksamhet. Petterson uppmärksammar också, att analysen av kund – producentrelationen i den kyrkliga kontexten behöver stämmas av med Svenska kyrkans teologi. Förutom samstämmighet och balans i relationen mellan kund och producent bör kyrkans verksamhet ge uttryck för Svenska kyrkans teologi. Analys av denna fråga ligger emellertid utanför avhandlingens fokus.

Petterson gör 30 kvalitativa intervjuer med »vanliga» kyrkomedlemmar i syfte att undersöka vilka faktorer som bestämmer den »vanlige» kyrkomedlemmens värdering av sin relation till Svenska kyrkan. Undersökningen visar, att det som bestämmer medlemmarnas värdering av relationen är hur man upplever att man blivit *bemött* av Svenska kyrkans personal i samband med livsriter och andra centrala händelser (kriser, högtider etc.). Social verksamhet som syföreningar, barntimmar etc. skattas också högt. Söndagens huvudgudstjänst framstår inte som angelägen. Resultatet, givet det tjänsteteoretiska perspektivet, är att det råder en diskrepans mellan vad som avgör den »vanlige» kyrkomedlemmens värdering av relationen till kyrkan och det som kyrkan traditionellt uppfattar som sin huvudverksamhet, nämligen söndagsgudstjänsten. Hur Svenska kyrkan hanterar denna diskrepans är enligt Petterson en »överlevnadsfråga», men han går i avhandlingen inte in på hur en eventuell förändring av verksamhetsen skulle se ut.

När det gäller tjänsteteorin har vi i Sverige tidigare sätt den överförd till sektorer som vård och omsorg, men inte till kyrklig verksamhet. En kritisk fråga handlar om, hur relevant det tjänsteteoretiska perspektivet är i det religionsvetenskapliga sammanhanget. Det finns, menar jag, inom forskningen och debatten en tendens att väl snabbt bejaka diskursen om den individualiserade och konsumtionsinriktade nutidsmänniskan. När det kommer till religionen ställer jag mig frågan, om det inte finns andra mer djupgående symboliska och meningsskapande mekanismer, som avgör vårt förhållningssätt till de religiösa institutionerna och som inte låter sig beskrivas i termer av tjänstereationer. Frågan är viktig, eftersom det tjänsteteoretiska perspektivet ligger till grund för såväl intervjuernas utformning som analys i avhandlingen.

En konfessionellt kritisk punkt är om det tjänsteteoretiska perspektivet är förenligt med Svenska kyrkans teologi. Är det teologiskt rimligt att förstå begrepp som kyrka och församling i termer av producent och kunder? Är en *kristen gemenskap* möjlig att fånga i företagsekonomiska termer?

De kritiska punkterna till trots belyser Pettersson ett för Svenska kyrkan allvarligt problem: den konstaterade diskrepansen mellan kyrkans självbild och medlemmarnas uppfattning om verksamheten. Avhandlingen pekar på ett tydligt kommunikationsproblem. Frågan är om »kundanpassning» är lösningen. Finns det andra sätt för kyrkan att nå ut med sitt budskap? Hur kan man sälja sig utan att »sälja sin själ»?

Elisabeth Christiansson

Sveriges kyrkohistoria

4. Ingun Montgomery, Enhetskyrkans tid

Verbum, Stockholm 2002, 331 s., ISBN 91-526-2459-5

5. Harry Lenhammar, Individualismens och upplysningens tid

Verbum, Stockholm 2000, 304 s., ISBN 91-526-2460-9

6. Anders Jarlert, Romantiken och liberalismens tid

Verbum, Stockholm 2001, 326 s., ISBN 91-526-2461-7

I Tro & Tanke 2001:1 presenterade jag det stort upplagda projektet Sveriges kyrkohistoria och recenserade de tre första volymerna. Verket har fortsatt att utkomma med en volym årligen, låt vara i fel ordning. Nu föreligger i alla fall del 4, 5 och 6. De tar vid efter Uppsala möte 1593 och för oss genom den långa epoken av svensk-luthersk symbios mellan kyrka och stat fram till dess begynnande upplösning under 1860-talet genom avskaffande av ståndsriksdagen, åtskillnad mellan kyrklig och borgerlig kommun, och inrättande av kyrkomötet. Ytterligare två planerade volymer skall sedan leda oss fram till millennieskiftet 2000.

Jag har läst rätt mycket historia under senare år, inte minst om svensk stormaktstid, främst Peter Englunds lysande svit av arbeten och Gunnar Wetterbergs mycket informativa biografi över Axel Oxenstierna. Vad mer kan då finnas att lära genom en volym om den svenska enhetskyrkans tid? Jo, en hel del, visar det sig. Även om kyrkliga förhållanden ganska ofta berörs i de allmänna historieförställningarna får man aldrig någon samlad bild. Ingun Montgomerys välstrukturerade framställning visar på ett övertygande sätt behovet och nyttan av en särskild kyrkohistorisk forskning. Epokens ofta turbulenta svenska utrikes- och inrikespolitik finns hela tiden

med i koncisa sammanfattningar, men de bildar bara bakgrund till en sammanhållen framställning av den kyrkliga utvecklingen.

»Enhetskyrkan» står inte bara för inomkyrklig konfessionell enhet utan för kyrkan som ideologiskt sammanhållande kitt i den alltmer organisatoriskt konsoliderade staten och som drivkraft i ett alltmer utvecklat universitets- och skolväsende. Träffande framhävs i början av boken två symboliska framställningar. Karl IX:s kröningsdaler visar på framsidan kungen i rustning och med riksregalier, och på baksidan Frälsaren Kristus som världshärskare, i båda fallen i hägn av det hebreiska gudsnamnet. På Uppsala universitets sigill kastar gudsnamnet strålar över jorden, och en devis fastslår enheten mellan nådens och naturens sanning.

Bildningsaspekten på perioden framhävs genom själva periodindelningen: den börjar med Uppsala universitets återupprättande 1595 och kulminerar i tillkomsten av en rad nya kyrkliga böcker: kyrkolag 1686, katekesutveckling 1689, kyrkohandbok 1693, psalmbok 1695 och ny bibelöversättning 1705. Värdefulla inblickar i fromhetslivet ges, och ett intressant kapitel behandlar hur Gustav II Adolf religiöst-etiskt rättfärdigar sitt fälttåg på tysk mark. Återkommande skildras hur kyrkan, företrädd av biskoparna och prästeståndet, lyckas avvärja växlande makthavares planer på ökad statlig centralstyrning av den fram till dess enväldet tar över under Karl XI.

Eftersom enhetskyrkans konsolidering genom raden av nya kyrkliga böcker fick bilda slutpunkt i del 4 kommer stormaktstidens slutfas under Karl XII att inleda del 5, väl sammanställd av Harry Lenhammar. Ett intressant kapitel skildrar kyrkan i krigets tid, och ett därpå följande pietismens framväxt, inte minst i krigets spår. Volymen spänner sedan över frihetstiden och den gustavianska tiden fram till 1809 års regeringsform, med dess något modifierade definition av den lutherska bekännelsen. Det mesta i boken handlar om hur kyrka och teologi förhåller sig till upplysningens idéer och hur enhetskyrkan sätts på prov genom de nya andliga rörelserna. Påfallande är dock att de normerande kyrkliga böckerna från stormaktstiden förblir gällande under hela perioden.

Anders Jarlerts behandling av perioden 1809–1865, verkets sjätte del, är nog den av de tre nya volymerna som jag finner allra mästerligast strukturerad. Det rör en komplicerad och delvis turbulent utveckling, där enhetskyrkan steg för steg går mot sin upplösning. Den handlar om framväxten av

en lång rad nya andliga rörelser, om inomkyrklig väckelse, separatism och bildande av frikyrkor. Den handlar om kyrko- och statsledningens och om ledande kyrkomäns delade uppfattningar om hur de nya rörelserna skall mötas. Den handlar om den politiska liberalismens kritik av den rådande statskyrkliga symbiosen och om dess avveckling genom 1860-talets vittgående konstitutionella reformer – och mycket annat.

Enhetskyrkoidealet upprätthålls i det längsta, men det får sig en törn redan i epokens början när de nya kyrkliga böcker som skall normera utvecklingen väcker opposition i vida kretsar: katekesutveckling 1810, kyrkohandbok 1811, psalmbok 1819. För att mildra turbulensen uppsköt man utgivandet av den sedan 1773 planerade nya bibelöversättningen, men det snarare förvärrade situationen. De nya böckernas påstådda oöverensstämmelse med Bibeln tedde sig ännu tydligare när de jämfördes med den gamla bibeltexten – och i katekesen hade bibelcitaten olyckligtvis redan införts i sin planerade nya lydelse. (Någon ny »av konungen stadfäst» bibelöversättning utgavs inte förrän 1917!)

En kritik jag framförde i min tidigare recension gällde det ojämliga utrymmet i verkets olika delar för analysen av den liturgiska utvecklingen. Hittills har tillfredsställande utrymme bara getts i del 3 och 4, de enda som har fördjupningsartiklar i ämnet. Christer Pahlmblad ger i del 4 en utmärkt framställning av Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige. Speciellt givande är att han, liksom i sin doktorsavhandling om Den svenska mässan under 1500-talet, inte nöjer sig med att studera de tryckta ritualen utan försöker ge en bild av hur gudstjänsten faktiskt gått till. I del 5 fanns ingen ny handbok att kommentera, men säkert har inte högmässan gestaltats likadant överallt under hela perioden; en artikel med fortsatt tillämpning av Pahlmblads grepp på ämnet hade varit önskvärd.

Att sedan 1811 års beryktade kyrkohandbok och dess påverkan av praxis inte får en specialartikel i del 6 betraktar jag som en anmärkningsvärd brist. Även om den givetvis kommenteras i huvudtexten lämnas viktiga frågor olösta. Främst undrar man hur handbokens radikala omgestaltning av högmäsoordningen kunde accepteras av de beslutande organen. I 1700-talets återkommande diskussioner förefaller man ha varit överens om att bara en varsam handboksrevision behövdes. Främst ville man ha bort exorcismen i dopet och vigselritualets tal om kvinnans underordning. I

forskningen framstår 1811 års handbok allmänt som ett lågvattenmärke i den liturgiska utvecklingen. Men det finns all anledning att prisa just det nya vigselritualet. Där har kyrkan tidigt drivit fram en jämställdhetsreform. Riksdagsbesluten om kvinnans mer jämlika ställning i samhället kom långt senare.

Andra sidor av den andliga utvecklingen än den rent liturgiska är mer återkommande belysta i specialartiklar, t. ex. kyrkoarkitektur/kyrkokonst, psalmböckerna 1695 och 1819 eller ny andlig sång och andaktslitteratur. Över huvud är idén med specialartiklar utmärkt, och arbetsbesparande för huvudförfattarna som inte kan vara specialister på allt. Vidare kan inte nog framhävas betydelsen av en effektiv projektledning genom den kunnige och driftige Lennart Tegborg. Det har sagts mig att huvudförfattarna haft ovärderlig hjälp av honom med att få fram delmaterial som krävdes för att fullständiga framställningarna. Detta är säkert ett huvudskäl till att det nya verket om svensk kyrkohistoria fortskrider så mycket bättre än 1930-talets, som stannade av på halva vägen.

Ragnar Holte

Rydén, Thomas

Det anglosachsiska Köpenhamnsevangeliet.

Det Kongelige Bibliotek, Gl. kongl. saml. 10²

Diss., Skrifter utgivna av Vetenskaps societeten i Lund 91, Lund 2001, 216 s., ill., ISBN 91-973773-2-5

Men för den som vänder sig till Herren tas den slöjan bort. ... Och alla vi som utan slöja för ansiktet skådar Herrens härlighet förvandlas till en och samma avbild; vi förhärligas av denna härlighet som kommer från Herren, Anden.

(1 Kor 3:16, 18)

Slöjan som Paulus talar om ovan, i det andra Korintierbrevet, är en central text för konstvetaren Thomas Rydéns tolkning av en bild med evangelisten Matteus i ett anglosachiskt evangelarium från tiden kring år 1000 (Köpenhamn KB, Gl. Kongl. saml. 10²). Det intressanta och, bland forskare, omdiskuterade är dock varken den skrivande Matteus eller den basunblåsande

ängeln ovanför hans huvud, utan det mansansikte som kikar fram bakom ett draperi till höger i bilden. Det är tolkningen av mannen bakom draperiet som är det centrala för Rydéns avhandling. Motivet är inte unikt men förekommer bara i en mycket begränsad kontext, nämligen i ett samtida evangeliarium från Lindisfarne, samt några engelska handskrifter med en blott något senare tillkomsttid. I avhandlingen presenterar Rydén också en modifierad datering av Köpenhamnshandskriftens tillkomsttid och dito ort.

Evangeliariet innehåller på traditionellt manér de fyra evangelierna, Hieronymus och Eusebius inledningar till dessa, samt den dekorerade konkordans över evangelietexterna som kallas för kanontavlor. I Köpenhamns-evangeliariet finns hela femton sådana kanontavlor, men bara två av de ursprungligen fyra evangelistporträtten är bevarade. Förutom Matteusbilden har även Lukas bevarats, men av Johannesbilden finns nu bara spår kvar i form av ett avtryck på en av de bredvidstående boksidorna.

Thomas Rydén gör en utförlig presentation av handskriftens innehåll: paleografi och kodikologi (handskriftens uppbyggnad) är viktiga redskap i detta arbete med vad man också kan kalla »handskriftsarkeologi». En ingående redogörelse för och jämförande analys av de femton kanontavlorna och de två evangelistbilderna med relevanta samtida handskrifter är andra viktiga delar av undersökningen, och utgör en grund för Rydéns datering och fastställandet av proveniensen. I likhet med flera andra forskare menar han att handskriften tillverkats i två huvudsakliga omgångar. Han placerar den första fasen hos en skrivare i Winchester under åren c:a 970–75 och den andra hos en skrivare i Canterbury, vars verksamhet infaller under perioden 1010–30. Handskriftens text innehåller också några senare, och för Rydéns uppgift mindre viktiga, tillägg som dock visar att den varit i liturgiskt bruk länge.

Vad är det då för intressant med evangelistbilden i Köpenhamns-evangeliariet? Det originella är alltså den framträdande mannen bakom draperiet. Bilden är för övrigt en traditionell framställning med den skrivande Matteus vid en pulpet och över hans huvud ser vi en ängel, den vanligen förekommande symbolen för Matteus. Svaret på frågan om vem mannen bakom draperiet är har skiftat mellan olika forskare. Ett lättvindigt sätt att avfärda för nutiden obegripliga bilder har varit att hävda att konstnären misstolkat något i ett annat motiv, så har skett även i detta fall. Mer vederhäftiga tolkningar ser figuren som en gudomlig inspiratör som hjälper Matteus i hans

skrivande, medan andra har ansett att det, utifrån draperiet som dras undan i bilden och den slöja Moses bär över sitt ansikte, rimligtvis är Gud Fader eller Moses. Rydéns tolkning är närmast att betrakta som en variant av den senare.

En ursprunglig anteckning bredvid bilden lyder »+ *Ihs Xps Mattheus Homo*» vilket, föga förvånande, har lett Rydén i riktning mot att det är Kristus som tittar fram. Till stöd för sin uppfattning hänvisar han också till den bok mannen håller i handen, vilken bär bokstäverna »A O» på ryggen. Författaren menar att det, via de kyrkohistoriska källorna och en ikonografisk analys av det material som kan förknippas med den anglosachsiska monastiska reformrörelsen, går att göra en rimlig tolkning av motivet som Kristus. Han gör detta med hänvisning till inflytandet från Augustinus *De Trinitate* och Cassiodorius *Novem codices* i engelska monastiska reformrörelsen, där handskriften tillkommit, samt Paulus resonemang (i 2 Kor 3) kring den slöja som hindrar människan från att se Guds klarhet och som endast Kristus kan avlägsna från människan. I sitt resonemang visar Rydén också hur flera olika handskrifter, som man vet har vandrat mellan de engelska klostren, kan länkas till varandra och skapa en begriplig ikonografi med denna, till synes rimliga, tolkning av den framträdande mannens identitet.

Rydén har gett sig in på ett spännande men svårt ämne. Det handlar inte bara om komplicerade historiska skeenden under en lång period utan också om hur det paulinska resonemanget hänger ihop med det augustinska, samt kopplingen till Cassiodorus och de anglosachsiska uttolkarna på 900-talet. Man kan möjligen fundera på om det verkligen är samma slöja som nämns i Exodus och som Paulus talar om, – men det kanske är en fråga om hur Augustinus själv tolkat och tolkas?

Rydén ställer höga krav på sin läsare, ibland kanske väl höga. Det räcker inte ens att vara handskriftsforskare för att hänga med alltid, så lite mer service till läsaren hade varit på sin plats. När man diskuterar bilder på en sådan detaljnivå som det rör sig om i detta fall är det också en fördel om bilderna finns i närheten av texten, och att de är tillräckligt stora/bra för att läsaren ska kunna se de diskuterade detaljerna. För de utländska forskare som är intresserade av Rydéns resultat, men inte kan läsa den svenska texten (sannolikt en ganska stor del av den presumtiva målgruppen) hade även en förteckning över omnämnda handskrifter varit värdefull. Den förtjänstfullt korta engelska sammanfattningen är inte nog som hjälp åt dem. Förhopp-

ningsvis är ändå Rydés ikonografiska djupdykning i denna romanska engelska handskrift början på en bana bland de medeltida handskrifterna som kan göra att forskningen om det romanska bokmåleriet åter kan hävda att den har företrädare även på svensk mark, efter en viss lakun.

Eva Lindqvist Sandgren



Laurentius Petri Sällskapet
för svenskt gudstjänstliv

Verksamhetsberättelse för år 2002

Sällskapets styrelse utgjordes år 2002 av komminister Sören Bolander, Göteborg, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikedirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; musikedirektör Peter Wallin, Malmö, och musikedirektör AnnaMaria Th Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikedirektör, teol och fil kand Gudrun Zethelius, Västerlanda; professor Folke Bohlin, Lund; musikedirektör Maud Rydén, Lund, och teol dr Anna J Evertsson, Önnestad. Vid årsmötet den 17/11 2002 valdes Anna J Evertsson till ny ordförande, och Sören Bolander utsågs till suppleant.

Styrelsen sammanträdde den 23/3 och den 16/11.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 2002 till 178.

Den 16/11 inbjöd LPS till en studiedag i Lund, *En dag om Psaltaren*, under medverkan av professor Fredrik Lindström och musikedirektör Karl-Göran Ehntorp samt Gun Palmqvist, Peter Wallin och Maud Rydén.

Redaktör för årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* har varit professor Sven-Åke Selander, Lund. Årgång 77/2002 hade rubriken *Liturgi och drama*.

Önnestad och Oskarshamn i april 2003

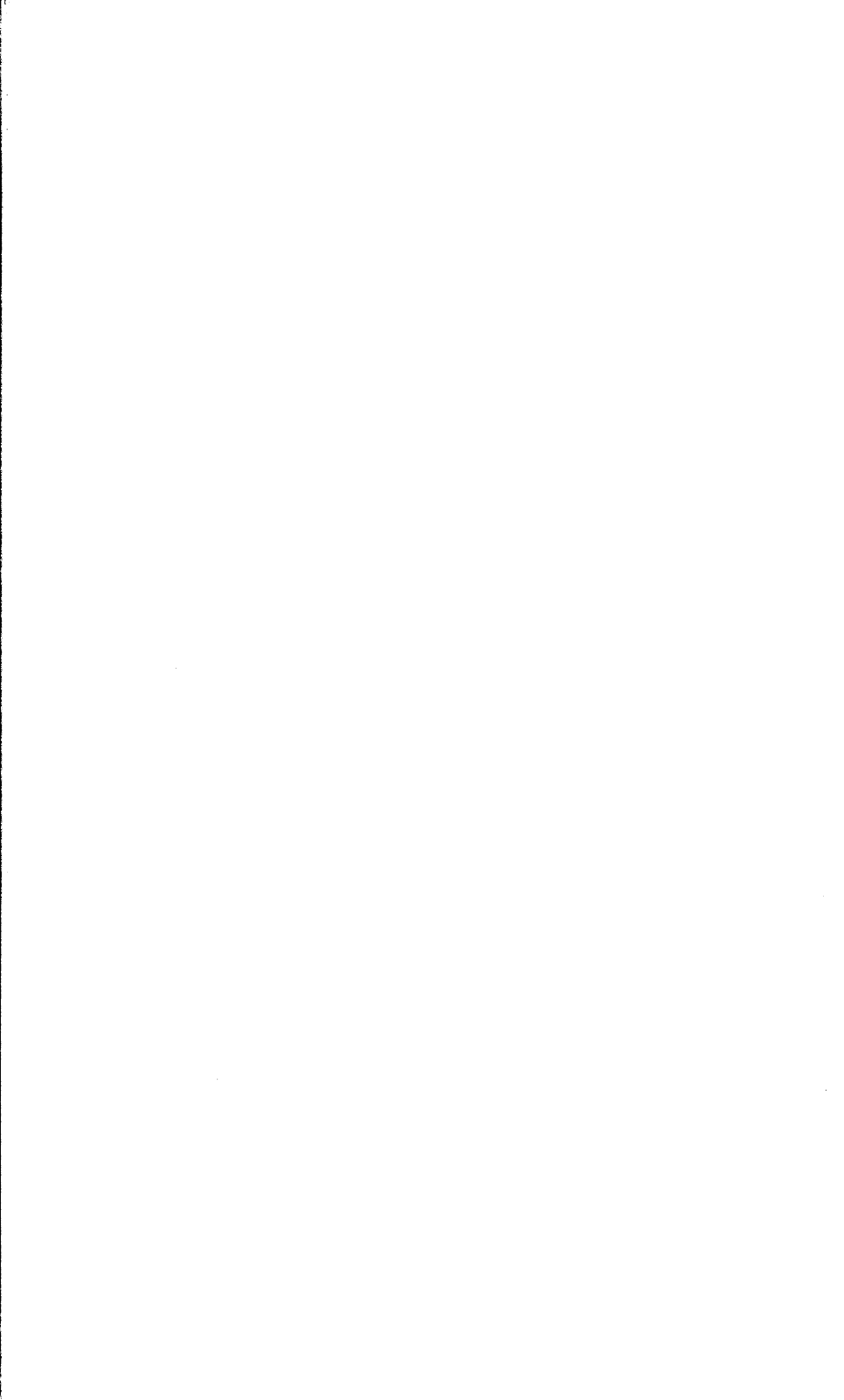
Anna J Evertsson
ORDFÖRANDE

Gun Palmqvist
SEKRETERARE

Årsböcker för svenskt Gudstjänstliv fr.o.m. 1991
(i serien Tro & Tanke)

- 1991:5 *Tidegårdens tillskyndare* (Svenskt Gudstjänstliv årg 66)
- 1992:9 *Kyrkbröllop* (Svenskt Gudstjänstliv årg 67)
- 1993:8 *Bildligt – om gudstjänst och bild* (Svenskt Gudstjänstliv årg 68)
- 1994:8 *Söndagens mässa* (Svenskt Gudstjänstliv årg 69)
- 1995:4 *Gregorianik* (Svenskt Gudstjänstliv årg 70)
- 1996:3 *Psaltarens tolkning och funktion* (Svenskt Gudstjänstliv årg 71)
- 1997:5 *Söndagen som påskdag* (Svenskt Gudstjänstliv årg 72)
- 1998:6 *Begravning* (Svenskt Gudstjänstliv årg 73)
- 1999:3 *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet.* (Svenskt Gudstjänstliv årg 74)
- 2000:2 *Forskning om gudstjänst* (Svenskt Gudstjänstliv årg 75)
- 2001:1 *Teologi och musik* (Svenskt Gudstjänstliv årg 76)
- 2001:9 *Liturgi och drama* (Svenskt Gudstjänstliv årg 77)

Dessa och äldre årgångar kan rekvideras genom sällskapetets kassaförvaltare:
Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga



Språket spelar en central roll för våra möjligheter att uttrycka vad en religiös upplevelse innebär. Språk är inte bara en fråga om semantik och ordsymboler, utan i den religiösa upplevelsens värld är informativt språk, upplevelsens språk, språkets roll som social faktor, musikens och bildens språk också viktiga för att beskriva och tolka den religiösa upplevelsen. Därför har liturgi och språk självklara beröringspunkter med varandra. Man kan tala om mystikens eller hänförelsens språk, om musiken som 'talar' till en, om gudstjänstrummets formspråk.

Om sådana samband handlar Årsboken för Svenskt Gudstjänstliv 2003

FÖRFATTARNA:

Samuel Rubenson, professor i kyrkohistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet, specialist på fornkyrkan

Ninna Edgardh Beckman, teol.dr. vid Uppsala universitet på en avhandling om feminism, ecklesiologi och liturgi, forskare

Ragnar Holte, professor emeritus i etik vid Uppsala universitet, mångårig kännare av Augustinus teologi och liturgiska spörsmål

Siv Lindström Wik, fil.lic. i psykologi vid Uppsala universitet med inriktning på musikaliska upplevelser, forskare

Sigurd Bergmann, professor i systematisk teologi i Trondheim, särskilt intresserad av gränsöverskridande frågor och kontextuell teologi

Christopher Meakin, teol. dr., prost och domkyrkokaplan vid Växjö domkyrka

REDAKTÖR FÖR ÅRSBOKEN

Sven-Åke Selander, professor emeritus i kyrko- och samfundsvetenskap vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund

REDAKTÖR FÖR RECENSIONSAVDELNINGEN

Anna J Evertsson, teol. dr. i kyrkovetenskap vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, ordförande i Laurentius Petri Sällskapet, präst i Svenska kyrkan

REDAKTIONSGRUPP

Sven-Åke Selander, Ragnar Holte, Folke Bohlin, Anna J Evertsson

ÖVRIGA MEDLEMMAR I REDAKTIONEN

Hedvig Brander Jonsson och Sören Bolander

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

550104499