

# 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 pilgrimsvågen 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Han har även givit namn åt såväl den vanligaste av de koptiska som den äldsta av de till idag brukade grekiska eukaristiska liturgierna.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

## 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 ...»<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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».<sup>13</sup> 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».<sup>14</sup> 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.»<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

## 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.<sup>17</sup>

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 föremålets 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 mänskliga 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.<sup>18</sup> 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 verkligen 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 catecheses 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 kyrkoliiv. 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.