

# 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.<sup>1</sup>

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 förkunselse och undervisning?

Min erfarenhet som Augustinus-forskare har gett mig intressanta historiska perspektiv på båda dessa debatter. De är faktiskt inte så helt nya som man kan tro. Augustinus har ibland kallats »den första moderna människan». Redan hos honom finns klara avståndstaganden, både från bokstavliga tolkningar av »Gud i himlen» och från sexistiska tolkningar av skapelseberättelserna. 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 förutsätter 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»<sup>2</sup>. Boken väckte ett oerhört gensvar, inte så mycket bland fackteologer som bland en bred allmänhet. Bokens 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 andekrafter i himlarymderna» (Ef 6:12 – alltså inte i underjorden!). Likaså Johannes, 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-våningsvärldsbilden skyntar främst i Gamla Testamentet, men genombröts av föreställningen 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> – 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Hon ser i Augustinus ståndpunkt ett slags fornkyrklig »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.<sup>7</sup> 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». <sup>8</sup> 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. <sup>9</sup> 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 strålande 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. <sup>10</sup>

## 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. <sup>11</sup> 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 allmänkategori, 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.<sup>12</sup> 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!<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.»<sup>19</sup>

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».<sup>20</sup> 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 prefationsbörens inledning.<sup>21</sup>

## 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.»<sup>22</sup> 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!<sup>23</sup>

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 förgängligt uppstår oförgängligt ... 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 avlidn 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 *Stadsmissionären* 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 moders hjärtat, 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.