

Tid, minne, rit

Av Ragnar Holte

TIDERÄKNING OCH EVIGHETSPERSPEKTIV

Tusenårsskifte – det låter mäktigt, och visst blir det något ganska unikt för vår generation att uppleva. Men fastän skiftet utgör en konsekvens av en tideräkningsmodell uppfunnen av en teolog, är det knappast i och för sig någon händelse med teologiskt laddad innebörd – snarare tvärtom, om vi ser den i biblisk belysning: ”I Herrens ögon är en dag som tusen år och tusen år som en dag” (2 Pet 3:8).¹ Däremot kan tusenårsskiftet ge god anledning till teologisk reflektion över det mer generella problemet tid-evighet. För en årsbok med vår inriktning är det dessutom angeläget att relatera det till gudstjänsten.

Under hela mänsklighetens historia har det funnits behov att kunna mäta tid och många olika modeller för tideräkning har vuxit fram. Men vi nutidsmänniskor förefaller extremt tidsfixerade; det gäller att passa och planera tider och att mäta och räkna tidsenheter, från sekunder, minuter, timmar till år, sekler, millennier. Arbetslivet är strikt reglerat av klockan och våra olika engagemang i tjänsten eller privat förs noga in i almanackan. Det är så mycket vi skall hinna med, och det blir alltid så bråttom. Bibelordet om ”tusen år som en dag” kan förse oss med ett kritiskt perspektiv på detta – ett evighetsperspektiv. Gentemot vår noggranna mätning och planering av tid och händelser pekar det också på det oväntade och oförutsägbara. Framför allt väcker det frågor om vad som är och inte är av avgörande vikt i livet.

Jag frågade en av mina exegetvänner vad som utmärker biblisk tidsuppfattning och fick bl.a. till svar att man knappast möter några reflektioner över tiden och tidens gång i sig. Tiden tänkes alltid fylld med något, tid består av händelser och händelseräckor. De nytestamentliga författarna tänker med en kristocentrisk vinkling: från skapelse kommer man snabbt över till utkorelse, varvid det gamla förbundets utvalda pekar fram mot

¹ Lite större vikt tycks millennieföreställningen tillmätas i texten Upp 20 om tusenårsriket. Den har också genom tiderna spelat stor roll i vissa kristna apokalyptiska kretsar. Men hur texten egentligen skall tolkas är mycket omstritt, och den förbigås här. Enligt min mening kan den varken äga tillämpning på vår tideräkning med dess stundande millennieskifte eller ge oss någon fördjupad insikt i den generella problematiken tid-evighet.

Kristus – i honom uppfylls löftena, vid hans ankomst ”är tiden inne” (ordagrant ”fullbordad”).²

Om tid är händelser och händelseräckor, kanske vårt millennieskifte är en pseudohändelse? Det är ju ingen egentlig händelse utan ett abstrakt resultat av vårt sätt att räkna tid, och tänkvärt är, att för kulturkretsar som tillämpar annan tideräkning är skiftet helt enkelt icke-existerande. Vårt millennieskifte kommer t.ex. att inträffa mitt under år 5760 (”efter världens skapelse”) enligt judisk tideräkning och motsvaras där inte ens av ett vanligt årsskifte, eftersom det judiska året börjar i september. Muslimsk kronologi (som startar med Muhammed) innehåller inte heller vårt skifte.

Inom de flesta kulturer har man nått fram till dygns-, månads- och årsindelningar genom att studera solens och månens växlande lägen i förhållande till jorden. Men hur skall man beräkna årsföljden? Där kan man inte på samma sätt lära av naturens egna växlingar. Ett vanligt sätt har varit att starta ny räkning från början av en härskares eller härskardynastis trontillträde. I det romarrike där kristendomen växte fram, räknade man år från staden Roms grundläggning, men inom det kristnade romarriket blev det senare vanligt att räkna i femtonårs- (ursprungligen skattskrivnings-) perioder från kejsar Konstantins trontillträde.

Idén att starta ny tideräkning från Jesu födelse lanserades år 525 av den i Italien verksamme, skytiske munken Dionysius Exiguus; hans datering av födelsen kom också att bilda grund för räkningen. Med ledning av tidsuppgifter i evangelierna beräknade Dionysius att Jesu födelse ägt rum år 753 ”efter stadens grundläggning”. Riktigheten av denna datering bestreds redan tidigt, men den kom ändå att slå igenom. Som bekant anser de flesta historiker numera att denna datering placerar Jesu födelse minst fyra år för sent. Kung Herodes, som avled 750, var nämligen, enligt både Matteus och Lukas, regent när Jesus föddes men avled enligt Matteus en kort tid senare.³

Som födelsedag angav Dionysius den 25 december. Den dagen hade sedan nästan 200 år tillbaka firats som Jesu födelsefest, först i Rom och senare i hela västkyrkan och östkyrkan. Detta datum stod därmed fast för Dionysius, fastän det egentligen inte var grundat i någon teori om att Jesus hade

² Mark 1:15, Gal 4:4. Det grekiska ordet för tid är här inte *khronos* med dess accent på utsträckt tidsförlopp (jfr. vårt ”kronologi”) utan *kairós* som betyder rätt tidpunkt, lägligt tillfälle och alltså är klart händelseinriktat. – Det var Lars Hartman jag samtalade med, och han hade sedan också vänligheten att ge mig en del synpunkter skriftligt.

³ Matt 2:1 och 2:19, Luk 1:5. – År 6 ”f.Kr.” är ett förslag, eftersom enligt nutida astronomer en ovanlig och klart lysande stjärnkonstellation uppträdde då, vilket skulle förklara berättelsen om de österländska stjärnydarna, Matt 2:1–12. Å andra sidan stämmer inte dessa tidsangivelser med uppgiften i Luk 2:1–2 att Jesu födelse inträffade under kejsar Augustus skattskrivning i Judeen under Qvirinius som ståthållare; denna ägde enligt Josefus rum år 6 e.Kr. De som ändå finner den tidiga dateringen mest sannolik, framhåller att Augustus stora folkräknings- och beskattningsprogram var en utdragen process som pågick under hela hans regeringstid; medan Josefus talar om den slutgiltiga skatteuppbörden, kan Lukas berättelse avse den förberedande folkräkningen. Denna har dock i så fall inte ägt rum under Qvirinius som ståthållare, för det blev han först lagom till skatteuppbörden, men han fanns redan tidigare på plats som viktig ämbetsman.

fötts just den dagen på året. Födelsefesten hade nämligen införts som lämplig ersättning för Den obesegrade solens fest, med vilken man i det förkristna Rom den 25 december varje år firat solens nyfödelse efter vintersolståndets undergångshot.

Det dröjde länge innan den nya tideräkningen togs i allmänt bruk. I England infördes den 663, men i den påvliga kurian började den inte användas förrän i slutet av 900-talet. Mer allmänt spridd i Europa blev den under 1000-talet, men i bl.a. Grekland först under 1400-talet. Viss dragkamp rådde länge mellan dem som ville räkna födelsefesten som årets första dag och dem som i enlighet med den romerska kalenderns månadsindelning ville behålla den 1 januari som nyårsdag. Det var den senare linjen som segrade,⁴ och nyårsdagen fick en egen liturgisk profil genom firandet av hur Jesus på åttonde dagen efter sin födelse omskars och erhöll namnet Jesus. Varje nytt år skulle därför påbörjas i Jesu namn.

Tilläggas bör att den nya tideräkningen från början inte alls innefattade någon räkning bakåt i tiden. För den förkristna historiens kronologi behöll man äldre modeller, bl.a. den judiska att räkna år efter världens skapelse. Först den franske historikern J.B. Bossuet lanserade år 1681 modellen att räkna årtal "före Kristus". Skälet för honom var inte att han ville göra tideräkningen ännu mer kristocentrisk, utan att han ansåg den gängse dateringen med utgångspunkt i världens skapelse historiskt ohållbar. Bossuets kronologiska modell kom sedan i allmänt bruk under 1700-talet.

Millennieskiftet – en pseudohändelse? Kanske; men det kan ändå göras teologiskt och liturgiskt fruktbart – gudstjänsten är viktig i sammanhanget – om det bidrar till att levandegöra minnet av den händelse det ytterst refererar till: Jesu födelse. Om man vill, kan man också tolka förhållandet att Jesu födelse ställts i centrum för tideräkningen som en kronologins respons på de nytestamentliga författarnas kristocentriska tolkning av tiden.

KRISTUS OCH TIDEN

Den schweiziske exegeten Oscar Cullmann väckte för ett halvsekel sedan stor uppmärksamhet med sin bok *Christus und die Zeit*.⁵ Här tecknades den bibliska synen på tiden, frälsningshistorien och eskatologin med tyngdpunkt i hur i NT Kristus relateras till detta. Särskilt bekant blev O.Cullmann för den dubbla tesen om den bibliska tidsuppfattningen som *lineär*

⁴ Man börjar alltså att räkna år 1 e.Kr. en vecka efter det förutsatta födelsedatumet. Matematiskt har därmed de kritiker helt rätt som i debatten framhållit att på nyårsdagen år 2000 faktiskt bara 1999 år har passerat sedan tideräkningens början. Personligen finner jag att denna inkonsistens bara ger millennieromantiken lite extra charm. Det är utbytet av alla fyra siffrorna som skapar fascinationen kring skiftet, och sättet att beräkna skiftet fullföljer traditionen från alla tidigare sekelskiften. Stämmer det att Jesus reellt föddes senast år 4 "f.Kr.", har vid skiftet i varje fall med god marginal 2000 år förflutit sedan dess.

⁵ O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 1946

kontra en hellenistisk *cyklisk* syn, och om Kristus som "tidens mitt", "Mitte der Zeit". Nyupptäckten av eskatologin var en trend i tiden bland exegeter och systematiska teologer. Medan eskatologin under ortodoxins tid inneburit "läran om de yttersta tingen" nästan som ett avslutande litet bihang till trosläran, återupptäckte man det eskatologiska perspektivet i Jesu förkunnelse av det inbrytande gudsriket. "Omvänd er och tro evangelium. Guds rike är nära";⁶ ja, det har på sätt och vis redan brutit in, dess krafter är verksamma i världen genom Kristus, men på ett ännu fördolt sätt – en gång i framtiden, vid Jesu återkomst, skall det däremot uppenbaras i sin fullkomlighet.

O.Cullmanns utgångspunkt förefaller riktig: biblisk tidsuppfattning räknar med en början genom Guds skapelse "i begynnelsen" och skådar fram mot en fullkomning i evigheten. För andra uppfattningar framstår livet som ett ständigt kretslopp, inte minst gestaltat i den i flera kulturer spridda själavandringsläran. Men när Predikaren säger att "allt är fåfänglighet" och att "inget nytt sker under solen",⁷ då är ju också detta ett exempel på cyklisk tidsuppfattning; alla bibelböcker kan tydligen inte skäras över en kam. Men visst har den hellenistiskt präglade vishetslitteraturen en särställning inom kanon.

Cullmann har emellertid kritiserats för att ha förbisett cykliska element även i själva kärnan av biblisk tidsuppfattning. Speciellt har man pekat på de stora judiska, religiösa och nationella högtiderna som ju återkommer årligen i ett cykliskt förlopp, varav nyårsfesten med firandet av Jahves och den israelitiska kungens intronisation samt påskhögtiden med firandet av befrielsen från Egypten och laggivningen på Sinaiberget är de viktigaste.⁸ Här gäller det inte ett tröstlöst cykliskt förlopp, utan frälsningshistoriska händelser som återkommande aktualiseras och därvid skapar beredskap att möta framtida händelser. Det kristna påsk- och nattvardsfirandet måste förstås mot denna bakgrund.

Att beteckna biblisk tidsuppfattning som lineär förefaller faktiskt inte alldeles riskfritt, särskilt inte när det kombineras med idén om Kristus som "tidens mitt". Frågan är om inte Cullmann en smula förletts av vår kronologimodells sätt att räkna bakåt resp. framåt med utgångspunkt i Kristus. Visserligen säger han att Kristus som "mitt" i profan historieskrivning är av sekundär betydelse i förhållande till Kristus som "mitt" i biblisk frälsningshistoria.⁹ Men var i NT beskrivs Kristus som tidens "mitt"? Ingenstans! Som en hjälpkonstruktion av en 1900-talsteolog för att komma tillrätta med den hittills uteblivna parusin (Kristi utlovade återkomst) är termen kanske inte oäven, men för de nytestamentliga författarna innebär redan Jesu första ankomst att den yttersta tiden, eller den nya tidsåldern, har brutit in – om

⁶ Jfr. Mark 1:15

⁷ Pred 1:2, 1:9

⁸ Cullmann tar själv ställning till kritiken i sitt senare arbete *Heil und Geschichte*, 1965, s. viii, ff.

⁹ Cullmann 1946, s. 13ff, 27

också på ett ännu fördolt sätt. Vi befinner oss inte i tidens ”mitt” utan i dess slutfas.

Det visar sig att O. Cullmann är ute efter att göra rent hus med platonska influenser i den kristna teologin. För Platon är evigheten en händelselös dimension, kvalitativt skild från och upphöjd över tiden. Gentemot detta vill Cullmann slå vakt om ”evighetens temporalitet” och om Gud inte som en ”tidlös” utan som en i historien ständigt verksam Gud. Bibeln skiljer, säger han, mellan ändlig och evig *tid* och båda utgör en *aión* (”tidsålder”, ”eon”).¹⁰

Tid och evighet – visst är det svåra tolkningsfrågor, men det förefaller mig att Cullmann, i sin iver att undvika Platons kvalitativa skillnad, hamnar i en naivistisk kontinuitetstolkning som dåligt stämmer med källmaterialet. När NT talar om ”den nuvarande” resp. ”den kommande tidsåldern”, tänkes dessa inte avlösa varandra på något enkelt lineärt sätt. Den sistnämnda är identisk med gudsricket; den framställs som en evighetsdimension som bryter rakt in i tiden, och den kristna människan lever därför parallellt i gammal och ny ”eon”.

NT 81 konstaterar i sin ordförklaring att evighet i NT inte nödvändigtvis innebär oändlig tid; innebörden kan också vara oändlig giltighet eller verkan.¹¹ NT 81 undviker översättningen ”tidsålder” för *aión* och väljer mer allmänna uttryck som ”tiden” eller t.o.m. ”världen”, t.ex. Matt 12:32, ”varken i denna världen eller den tillkommande”, eller Ef 1:21, ”såväl i denna tiden som den kommande”. Ibland är den adekvata översättningen ”evighet”, ett uttryck som s.a.s. upphöjs i kvadrat i vändningar som ”hans är härligheten i evigheters evighet”.¹² Adjektivet *aiónios*, ”evig”, är också viktigt, och lägg märke till hur evigheten framställs som redan nu närvarande och verklig i uttryck som: ”Detta är det eviga livet: att de känner dig, den ende sanne Guden, och honom som du har sänt ...” (Joh 17:3).

Intressant är att NT 81 anser sig ha tackning för att i vissa fall ge översättningen ”världen” (se ovan); *aión* förefaller alltså att ibland få en innebörd som närmar sig *kósmos* i Joh 18:36: ”Mitt rike hör inte till denna världen”. Precis som Guds rike inte är något rike alls enligt normalt, politiskt språkbruk, och ”den tillkommande världen” inte är någon värld alls i vanlig geografisk och astronomisk mening, är inte heller ”den kommande tiden” någon tid i vanlig kronologisk mening. När vi räknar två tusen år ”efter Kristus”, bör alltså ingen förledas att tro att vi räknar år inom den inbrytande nya tidsåldern – där är ju ”en dag som tusen år och tusen år som en dag”. Nej, tideräkning är ett fenomen som helt och hållet hör ”denna tiden” till. Min slutsats är att det, enligt de nytestamentliga texterna, råder en fundamental kvalitativ skillnad mellan de båda ”eonerna” och att det var i hög grad förhastat av Cullmann att förneka detta.

¹⁰ Cullmann 1946, s. 52ff

¹¹ Uppslagsordet evig, evighet.

¹² Ofta i brevlitteraturen (Gal 1:5, Ef 3:21 m.fl.) och i Uppenbarelseboken (5:13).

MINNESASPEKTEN OCH GUDSTJÄNSTEN

I gudstjänsten, säger O. Cullmann, överblickas genom Kristus hela förloppet i Guds frälsningshandlande och njutes frukterna av det, samtidigt som man ser fram emot fullkomningen.¹³ Cullmanns tes om gudstjänstens betydelse och innebörd i NT har stått sig väl, och den har vidareutvecklats av en senare generation exegeter, framför allt genom upptäckten av den roll *minnesaspekten* spelar i den judiska påsken, liksom senare vid instiftandet av nattvarden. "Gör detta till minne av mig", lyder Jesu ord enligt 1 Kor 11:23ff. Grekiskans *anámnesis* är här en liturgisk term direkt övertagen från hebreiskans *lezikkaron* ur den judiska påskliturgin. *Anámnesis* innebär att det skeende man firar aktualiseras, blir närvarande i nuet.

I 2 Mos 12 uppmanas Israel att fira påsk till minne av befrielsen ur Egypten. Vad detta innebär, utläggs i den judiska påskhaggadan, där det heter: "I varje tid är man förpliktad att betrakta sig som om man själv hade dragit ut ur Egypten". Man skall säga: "Detta gjorde Herren för mig när jag drog ut ur Egypten". På motsvarande sätt är det i det nya förbundets påskmåltid: orden "för dig utgiven", "för dig utgjutet" hänvisar inte bara till något som skedde för länge sedan, utan talar om Kristi försoningsverk som närvarande och verksamt i nuet. Menigheten görs s.a.s. samtidig med hela frälsningshistorien och dessutom med dess eskatologiska utmynning.

Den exegetiska analysen av vad det innebär att rituellt "minnas", har öppnat vägen för en ny ekumenisk konsensus kring frågor som länge varit präglade av konfessionella motsättningar. Kristi kropp och blod reallt närvarande i eller bara symboliserade av brödet och vinet? Rätt förstådd *anámnesis* skapar ny förståelsehorisont genom att inte isolera frågan om nattvards-elementen, utan i stället tänka på hela Kristi försoningsgärning som aktualiserad i nuet. Nattvarden ett mässoffer eller ett åtnjutande av korsoffrets frukter? Förvisso ett enda offer på korset utfört en gång för alla, men ständigt på nytt aktualiserat i nattvarden *anámnesis*, som samtidigt har karaktär av i nuet framburet böneoffer; i sin tur anknutet till tanken på Kristus som ständig överstepräst och förebedjare.¹⁴

Den nyvunna ekumeniska insikten i innebörden av *anámnesis* kommer fint fram i Kyrkornas världsråds s.k. Limarapport, som har antagits av Svenska kyrkan. Det heter där bl.a.:

Nattvarden (*the eucharist*) är åminnelsen av den korsfäste och uppståndne Kristus, dvs. det levande och verksamma tecknet på hans offer, fullbordat en gång för alla på korset och alljämt verksamt för hela mänskligheten. Den bibliska åminnelsetanken, tillämpad på nattvarden, hänvisar till Guds verks aktuella verkningskraft, då detta verk firas av Guds folk i liturgisk form. Kristus själv med allt han har gjort för oss och hela skapelsen (i sin inkarnation, sin tjänargärning, sina

¹³ Cullmann 1946, s. 64

¹⁴ Jag har utförligare utvecklat dessa tankar i min artikel i TRO & TANKE 1994:8 (*Söndagens mässa*), s. 9–25.

handlingar, sin undervisning, sitt lidande, sitt offer, sin uppståndelse, sin himmelfärd och sitt sändande av Anden) är närvarande i denna *anamnesis* och skänker oss gemenskap med sig själv. Nattvarden är också en försmak av hans *parousia* (återkomst) och det slutliga gudsriket.¹⁵

TID, MINNE, PERSONLIG IDENTITET

Augustinus genomför i sina *Bekännelser* två berömda analyser: en gäller *tiden*, en annan *minnet*. Alla "vet" vi vad tid är, men ...: "Vad är tiden? Om ingen frågar mig om det, då vet jag, om någon frågar mig och jag vill förklara det för honom, då vet jag det inte".¹⁶ Tiden är oss en sannskyldig gåta. Vi kan särskilja förfluten, närvarande och kommande tid, men det kommande bryter oupphörligen in, och det närvarande upplöser sig i förflutet. Varken förflutet eller kommande *existerar*: det förra har ju upphört och det senare ännu inte börjat att existera. Det nutida då? Jo, men den tid som just nu *existerar* övergår i nästa ögonblick i förflutet. Hur kan vi då tala om lång resp. kort tid och anse oss mäta tid, i uttryck som "för hundra år sedan" eller "igår" – eller "om hundra år" eller "i morgon"?

Augustinus svar är att det endast är i det mänskliga medvetandet eller *minnet* som vi kan hålla samman de tre tidsmomenten och samtidigt göra förflutet och framtida. Våra minnesbilder kan vi när som helst aktualisera och göra presenta i vårt medvetande. Där finns ett det förflutnas nu och ett det kommandes nu, tillsammans med det nu som för ögonblicket fångar vår uppmärksamhet. Det är utifrån denna i medvetande och minne sammanhållna tid som vi kan mäta längden av händelseförlopp och av tidsavstånd mellan händelser. Det är också utifrån den som vi formulerar våra planer och förväntningar inför framtiden.

"Minnets förmåga är väldig, ... vördnadsbjudande, en oändlig och outgrundlig mångfald." Augustinus beskriver hur vi i minnet samlar upp och bevarar otaliga sinnesintryck, intellektuella insikter och sinnesstämningar. Han talar åskådligt om hur vi på minnets "vidder, i dess grottor och otaliga hålor" ilar fram, "flyger hit och dit och tränger in så långt (vi) kan, och ingenstans finns det någon ände". Minnet är den främsta personlighetsgrundande faktorn: "Det är min tanke, ... mitt jag, ... mitt väsen, ett mångfaldigt, skiftande och omätligt stort liv".¹⁷

I sitt arbete *Om Treenigheten* förstärker Augustinus ytterligare sin argumentation om minnet som personlighetsgrundande. En av grundidéerna i den boken är att man utifrån läran om människan som Guds avbild bör kunna komma fram till ökad insikt både om Gud och människa genom att

¹⁵ *Dop, nattvard, ämbete*, s. 27. Nordisk ekumenisk skriftserie 11, 1983

¹⁶ Augustinus, *Bekännelser (Confessiones)* XI,17; här citerat efter Ellenbergers översättning, utg. på Artos förlag 1990. Analysen av tiden fortsätter fram till slutet av lib XI.

¹⁷ Augustinus, *Bekännelser* X,26. Hela lib X handlar om minnet, men den mer principiella behandlingen av ämnet övergår så småningom i självransakan.

söka spåra upp olika sidor av avbilden och relatera dem till originalet. Efter-
som Gud är treenig gäller det för Augustinus att kunna uppdateda en treenig-
het också i människans psyke. Han ger flera något varierande benämningar
för denna psykologiska trefald i människan, men den viktigaste är *minne*
(*memoria*), *intelligens* och *vilja/kärlek*. Förutsatt är då en tolkning av Treenig-
heten som (gudoms)väsen, intelligens och vilja/kärlek.¹⁸

Den trefald som Augustinus uppdatedat i det mänskliga psyket är alltså det
som, enligt honom, utmärker människan som Guds avbild, och som ger
henne en unik mellanställning mellan Gud och den övriga skapelsen. Efter-
som minnet därvid tänkes avbilda själva gudomsväsendet, kommer det, som
redan framhållits, att framstå som den främsta personlighetsskapande fak-
torn; jämför citatet ovan: "minnet ... mitt jag ... mitt väsen". Genom min-
net framstår människan särskilt tydligt som Guds avbild – och det särskilt i
fråga om problematiken tid-evighet: hennes förmåga att överblicka och
samtidigöra alla moment av *tiden* avbildar nämligen Guds *evighet*.

Det är mycket "moderna" insikter vi återfinner i Augustinus analyser av
tid och minne och av deras betydelse för att skapa en personlig identitet.
Som jämförelse kan nämnas hur liknande tankar framhävs inom nutida
religions- och pastoralpsykologi, där också en koppling görs till *riten*. Bl.a.
har den amerikanska, f.n. i Sverige verksamma, forskaren *Valerie deMarinis*
utvecklat en intressant pastoralpsykologisk modell syftande till att under
terapeutisk vägledning ge människor i krislägen hjälp till självförståelse.¹⁹

En människa i kris, en som blivit osäker i sin identitetskänsla, måste för
att återfinna sig själv aktualisera i sitt minne alla tidigare stadier i sin livs-
cykel, med särskilt sikte på meningsskapande faktorer. Att gå igenom sin livs-
cykel kan förstås som att förmedla minne och mening från tidigare stadier
till det nuvarande och från det nuvarande stadiet till tolkningen av de tidi-
gare. Det visar sig bl.a. att många rituella erfarenheter uppträder genom
hela livscykeln. Det behöver inte röra sig om utpräglat religiösa riter, men i
varje fall om familjeriter, vänskapsriter och andra sociala riter. Berör de
själva vår djupare verklighets- och livsförståelse, kan de kanske kallas religi-
ösa. I varje fall utgör de i många fall meningsbärande faktorer som efterläm-
nat ett djupt intryck i minnet.

Valerie deMarinis ger i sin bok en rad exempel på hur återvändandet till
religiösa riter, som givit positiv genklang i minnet, kunnat bli en väg till

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate*; för den nämnda indelningen se bl.a. XIII,8, men hela verkets senare del är ägnad åt reflektionen över gudsbilden i människan. – Lite vid sidan av vill jag framhålla (och det brukar jag göra så ofta jag får tillfälle) att vi kan ha en del att lära av Augustinus sätt att tolka treenigheten i gudomen. Vårt traditionella sätt att tala om tre gudomspersoner är klart missvisande utifrån ett nutida modernt personbegrepp och kan underblåsa den gamla anklagelsen mot kristendomen att den förkunnar tre gudar. När Augustinus uppfattar första "personen" som själva gudomsväsendet, den andra som den gudomliga intelligensen (med anknytning till den grekiska Logos-tanken) och den tredje som den gudomliga viljan och kärleken blir det helt tydligt att det egentligen är fråga om en gudomsperson men med skilda uppenbarelseformer.

¹⁹ V. deMarinis, *Critical Caring. A Feminist Model for Pastoral Psychology*, 1993

återvunnen identitet. Terapin har därför ofta siktat till att identifiera riter med sådan positiv innebörd. Däremot har religiösa riter ibland upplevts som tomma på symbolisk mening eller avslöjats som skadliga och sjukdomsframkallande. I sådana fall har terapin kunnat gå ut på att finna andra riter som kunnat tjäna en positivt meningsskapande funktion.²⁰

TID, MINNE, RIT

Allt mänskligt umgänge och all mänsklig kommunikation innehåller rituella moment. Många utför vi vanemässigt utan att tänka på det. Men för varje människa inom varje samhälle och kultur finns det vissa riter som framträder med speciell auktoritet och betydelse. Riter som gör ett starkt intryck på oss – positivt eller negativt – innebär något mer än blotta minnesbilder, och de påverkar vårt handlande och vår livsföring. Det kan vara riter till manifestation av den politiska makten eller av nationalkänslan. Det kan vara riter för att understryka den ideologiska samhörigheten inom skilda politiska eller ideella sammanslutningar. Det kan vara riter för att manifesteras och befästa en religiös tro. Det kan gälla kristen tro.

Det finns förvisso både goda och onda riter. Diktaturstater tvingar ofta befolkningen att delta i riter med ideologiska och maktpolitiska förtecken, och ingenstans har man väl varit mer uppfinningsrik i det avseendet än i det nationalsocialistiska Tyskland. Bevarade filmbilder låter oss också bevittna i hur hög grad man lyckades entusiasmera befolkningen genom att spela på den nationella självkänslan, samtidigt som man delvis väl kamouflerade sina onda syften. Så nog finns det onda riter!

Riten har stor betydelse för den personliga identiteten, men fungerar samtidigt socialt sammanbindande. Den är, som vi sett, nära relaterad till minnet, och riter innehåller ofta historiskt-narrativa inslag avsedda att manifesteras ett gruppminne och därigenom skapa och befästa en gruppidentitet. Här kommer tidsfaktorn in: vissa händelser i det förflutna ses som betydelsefulla för att manifesteras och vidmakthålla gruppens identitet i nuet. Så har minnet av ”den stora marschen”, betraktad som höjdpunkten i Maos revolution, spelat en avgörande roll för att befästa det nationella och politiska självmedvetandet i kommunist-Kina.

²⁰ Ett av de exempel deMarinis anför, gäller en amerikansk kvinna som hamnat i personlig kris. Under terapin aktualiseras barndomsupplevelser från en strängt religiös hemmiljö, knuten till en kristen församling präglad av en ganska legalistisk förkunnelse. Barnet kände ångest och saknade trygghet och kärlek, men fann tröst i upptäckten att den psalmbok som användes i församlingens gudstjänst innehöll texter som talade till henne. Hon tog för vana att i ensamheten i sitt rum läsa och sjunga ur psalmboken. Efterhand har dessa upplevelser förbleknat, och i sin närvarande situation saknar hon anknytning till någon kristen församling. Aktualiseringen i minnet av den privata psalmboksruten från barndomen blir ett led i att hon får ett fastare grepp om sin identitet, bl.a. genom att bejaka sin oförlösta religiositet. När hon starkt går ut ur sin livskris, är det bl.a. som aktiv medlem av en kristen församling där hon känner sig hemma.

De mest allmängiltiga rituella uttrycken för nationell samhörighet är förstås flaggan och nationalsången. Svensk nationalkänsla hade länge som ett av sina starkaste narrativa fundament, Gustav Vasas segerrika intåg i Stockholm för att väljas till kung för ett nationellt oberoende Sverige. Carl Larssons på Nationalmuseum bevarade gestaltning av händelsen låg vid sin tillkomst väl till i tiden. Genom den politiska utvecklingen har innehållet i svensk nationalkänsla kommit att markant förändras. Minnet av Sveriges långa tid i fred och frihet och av demokratins fredliga genombrott, tillsammans med känslan för den vackra naturen i Norden, torde vara de viktigaste nutida inslagen i den. Men en starkt framflyttande internationalism har, jämte diktaturers missbruk av nationalismen, lett till en nedtoning av de nationella manifestationerna i de flesta demokratiska länder. Idrottliga landskamper brukar dock fortfarande få nationalkänslan att svalla.

En personlig identitet innehåller ofta en kombination av olika gruppidentiteter, såsom nationell identitet, politiskt-ideologisk identitet, religiös/kristen identitet.

Kristen identitet närs och befästs i gudstjänsten. Minnesaspekten som bär upp kristen gudstjänst har i det föregående visat sig ha djupa beröringspunkter med de personlighetsskapande faktorerna i vårt psyke. För den som är troende eller vill komma till tro, öppnar sig därmed naturliga möjligheter till integration av personligt minne och liturgiskt minne, av personlig identitet och kristen identitet. Grundläggande kristen rit är dopet, genom vilket man rituellt "minns" Kristi död och uppståndelse och applicerar dessa på den person som upptas i kyrkan. Den som sedan (kanske genom föräldrarnas vittnesbörd) minns sig vara döpt och genom tron har tillägnat sig dopet, befästs ytterligare i sin identitet genom att ta till sig ordet och att i nattvarden rituellt "minnas" frälsningshistorien och dess utmyning som personligt relaterad ("för dig"). Den personliga identiteten förstås som en identitet i Kristus. Personlighetscentrum i minnet blir närt och befruktat av minnet i riten.

Summary: Time, Memory, and Ritual

Half a century ago, the Swiss exegete Oscar Cullmann presented two very much discussed theses on Christ and time: (1) The Bible contains a *linear* conception of time, in contrast to the Hellenistic *cyclic* view. This thesis seems partly right: the Bible reckons with a beginning of time through God's creation and a completion of it at Christ's second coming. There is, however, a cyclic element in the Old Testament's annular celebrations of Passover and other festivals, also serving as models for Christian Eastern and Eucharist celebrations. (2) Christ is "the centre of time". Cullmann here rightly stresses the New Testament's Christocentric interpretation of time, but when he claims continuity between "this age" (*aión*) and "the age to come", both being categories of "time" with Christ as the "centre" between them, then Cullmann certainly disregards the qualitative difference between the two "ages".

In the divine service, says Cullmann, the whole course of God's salvific actions becomes actualized through Christ. This line of interpretation was further developed by more recent exegetes especially stressing the liturgical term *anamnesis*, memory/memorial, taken over from the Jewish Passover liturgy by Christ when He instituted the Eucharist. The term implies the representation and present efficacy of God's salvific work when celebrated by God's people in a liturgy. The borders of time are transcended in the eucharistic service.

St. Augustine stressed the connection between time and memory. The unique capacity of memory is to survey and comprise the three moments of time: past, present, and future. From experiences kept in memory, we formulate our plans and expectations for the future. Thus, memory is the main foundation of personality, and also a distinctive feature in the image of God: the capacity to survey time reflects God's eternity.

The connection between time, memory, and ritual is emphasized in actual research within religious and pastoral psychology. Through a person's life cycle there are many ritual experiences. The deepest ones, and those with a meaning-making function, may be called religious. A person who has evolved a life crisis, needs to progress through his/her life cycle in search of meaning-making episodes and rituals. This progression can be understood as the adding of memory and meaning from the past to the present, and from the present to the interpretation of the past. This may result in rediscovering religious rituals which gave support and comfort in the past and which could be of help for overcoming the present crisis.

Christian identity is nourished and confirmed in the divine service. The memorial aspect of Christian liturgy has deep roots in the human mind, with memory as the basis for somebody's personality. This facilitates an integration of personal memory and liturgical memorials. Personal identity is understood as Christian identity.