

Bild och verklighet

Några reflexioner över det religiösa språkets egenart

Av René Kieffer

INLEDNING

En stor del av våra ord betecknar ting som finns i sinnevärlden. Av den verklighet som vi fångar upp genom våra sinnen gör vi oss föreställningar och bilder. Vi kan sålunda tala om kvinnobilder, moders- och fadersbilder, och, angående den yttersta verkligheten (som egentligen är bortom vår sinnevärld), om gudsbilder. När man talar om "bildspråk" menar man i förstone ett språk som nyttjar olika bilder för att beskriva verkligheten eller en påhittad sådan (romanens värld, t ex).

Själv har jag föreslagit en utvidgning av begreppet "bildspråk", för att kunna inbegripa även det som man brukar kalla för "scenbilder" (scener som målar upp en händelse), eftersom övergången från bilder till scenbilder hos författare ofta är mycket smidig.

Schematiskt sett kan man säga att det finns två motsatta temperament: de som tänker och talar i abstrakta termer, och de som tänker och talar med hjälp av bilder eller scenbilder som de så att säga ser framför sig. I den meningen uppfattar jag Johannesevangeliets författare som en typisk tänkare i bilder och scenbilder. När han talar om t ex ljus, så handlar det inte för honom om en abstraktion, utan om konkreta scener där Jesus framträder som världens ljus.

När vi betraktar språkets struktur, brukar vi skilja mellan det betecknande ordet (t ex fonemen v-a-t-t-e-n) och den betecknade innehållssidan, begreppet "vatten". I lingvistik brukar man kalla dem *significans* och *significatum*. När vi i vårt språk begagnar bilder, symboler eller meta-

forer, kan vi göra ytterligare en distinktion mellan det som betecknas direkt och det som betecknas indirekt, dvs "det som skall medbetecknas", ett *significandum* eller *symbolisandum*. Bilden av vattnet som är något påtagligt, kan således stå för något annat, ibland något vagt som livet, ungdomen, eller, i en viss miljö, en konkret handling, t ex dopet. Bibeln och liturgin leker suveränt med ord och bilder, som associeras till annat än deras normala innebörd. "Vattnet" kan där stå för nästan allt positivt och negativt, som har med människornas existentiella villkor att göra: Guds nåd, Guds barmhärtighet, frälsningens glädje, skapelsens fruktbarhet, syndafloden osv.

Jag vill också i denna inledning understryka att den religiösa erfarenheten är personlig för var och en av oss. Den är färgad av alla andra erfarenheter vi gjort under vår uppväxt: vi har tagit till oss kärlek och omsorg, budskap och anvisningar vi fick av våra föräldrar och andra närstående människor. Vi har utvecklats i en bestämd kulturmiljö, med ett spåk som var givet och förmedlade kunskaper om verkligheten. Vår religiösa erfarenhet kan ha varit präglad av tillit till den som av vår omgivning kallades för "Gud", men den kan också ha varit en blandad upplevelse av hopp och förtvivlan, av glädje över en Guds närvaro men också av förtvivlan över hans frånvaro. De känslor som föräldrarna framkallat hos oss genom sin uppfostran har varit betydelsefulla även för vår gudsupplevelse. Men hur vår religiösa erfarenhet än har sett ut, så har den inte kunnat utvecklas utan språklig förmedling.

Den religiösa erfarenheten innehåller sidor, som språket inte kan redogöra för på ett adekvat sätt. Alla mystiker brottas med problemet hur de skall uttrycka de utsägliga upplevelser de haft av sin Gud. Men ändå spelar språket en väsentlig roll i all förmedling av religiösa budskap. Jag tar här ordet "språket" i en vid mening och syftar inte på de rent lingvistiska fenomenen av ett artikulerat språk utan också på gesternas, handlingens och bildernas språk. Man kan kort säga, att den religiösa erfarenheten inte är enbart språk, men den kan inte uttryckas på annat sätt än genom olika språkliga fenomen.

1. DET RELIGIÖSA SPRÅKETS EGENART

Alla som deltar i en gudstjänst vet att det religiösa språket är mångfasetterat. I en högmässa finns t ex utsagor av tydligt formulerad art, på ett språk som liknar ett faktaspråk. Jag tänker på trosbekännelsen, som har uttalade kunskapsmoment om Gud Fadern, Sonen och Anden. Även epistel- och evangelieläsningen kan uppfattas som förmedling av bestämda kunskaper om det kristna budskapet. Däremot är det trefaldiga Kyrieleison ett språkligt uttryck för syndamedvetenhet. Gudstjänstfiraren stämmer in i en formel som appellerar mer till hans/hennes känslor än hans/hennes intellektuella begreppsapparat. Mycket i liturgin utgörs av

gester och handlingar som har ett symbolvärde. Prästen lyfter nattvardsbrödet eller kalken och visar dem för de närvarande. Genom detta tysta språk riktas uppmärksamheten på något väsentligt som försiggår. När deltagarna tar emot nattvardsbrödet och -vinet, förenar de sig i den symbolhandling som försiggår. De kunskaper de har fått förmedlade till sig om ritens innebörd kan präglade deras respektfulla attityd gentemot det gudomliga de införlivar med sig.

Även om det i det religiösa språket finns kunskapsförmedling, så är det alltså ofta andra moment än de begreppsliga som står i förgrunden. För att förtydliga detta kan det vara nyttigt att fundera över vad vi finner i den bok kristna brukar gå till, Bibeln. Exegeter har sedan länge delat in texterna i olika litterära genrer: berättelser, profetior, visdomsord, lagord, lovsånger, brev, liknelser. Går man ännu längre in i formbeskrivningen, kan man skilja ut saligprisningar, välsignelseformler, trosformler, doxologier osv. Egentligen kan litteraturvetaren alltid klassificera texter på ett nytt sätt, om han eller hon kan hitta formella eller innehållsliga likheter dem emellan. I dessa olika litterära genrer och former finns kunskaps- och känslomoment inbakade. En välsignelseformel kan t ex beskriva hur den välsignade skall bete sig och samtidigt på ett performativt sätt nedkalla välsignelsen över honom eller henne. En liknelse om Guds rike kan uppfattas som en undervisning, samtidigt som den uppmuntrar läsaren att bemöda sig att komma in i det. Hymner ger kunskap om vilka egenskaper Gud har, men är egentligen en uppmuntran till läsaren eller åhöraren att stämma in i lovprisningen av denna Gud. Vi har alltså i bibeltexter kognitiva dimensioner (som tilltalar förnuftet), konativa aspekter (som riktas till vår vilja) och en emotionell färgning (som influerar vårt känsloliv).

Med andra ord: i alla religiösa textkategorier i Bibeln finns något gemensamt, som utgör en förbegreppslig värld. Vi skiljer mellan kunskap och uppmuntran till olika affekter och känslor, men i den religiösa texten finns dessa moment ofta integrerade.

Detta blir ännu tydligare om vi något funderar över begreppet "myt". Författaren till 2 Petr skriver: "Det var inte några skickligt ihopdiktade sagor jag byggde på när jag för er förkunnade vår Herre Jesu Kristi makt och hans ankomst, utan jag hade med egna ögon sett honom i hans majestät" (2 Petr 1:16).

Det författaren (troligen en petruslärjunge) anspelar på är Jesu "förklaring" på det heliga berget, innan han går döden till mötes, och som våra synoptiska evangelier berättar om. Här sätts mot varandra "hopdiktade sagor" (på grekiska används ordet "myter"), mot den underbara verklighet Petrus skulle ha sett med egna ögon. De första kristna var måna om att understryka, att allt det som de förkunnade om Jesus, hans död, förklaring eller uppståndelse, var *verkligt*, i motsats till romerska och grekiska myter och sagor. Detta kan också den nutida kristna bejaka, åtminstone vad beträffar Jesu död och uppståndelse. Men samtidigt är den lösning som författaren till 2 Petr föreslår alltför ensidig. Jesu förklaring

kan också i en viss mening uppfattas som "myt", om man med "myt" betecknar sådant som berör grundläggande existentiella dimensioner i människans liv.

M Dibelius uppfattade faktiskt Jesu förklaring som en "myt" och hans kollega R Bultmann föreslog att vi skulle "avmytologisera" Bibeln, och därmed syftade han på det hermeneutiska arbete som varje uttolkare nödvändigtvis gör utifrån sin förståelsehorisont. Men idag är teologerna mindre säkra på att en enkel avmytologisering är lösningen. Tvärtom: många menar att Bibeln blir intressant just genom de myter, bilder och symboler som den tillhandahåller. Det har biskop G Aulén redan 1965 understrukit i sin betydelsefulla bok "Dramat och symbolerna".

Religionshistoriker, som M Eliade, har påpekat, att den föraktfulla attityd som många bland de första kristna hade mot hedniska myter var mycket inskränkt och därför senare skulle drabba kristendomen själv. Myterna, symbolerna, bilderna är i alla religioner väsentliga redskap, också i judendomen och kristendomen. Alla myter, menar Eliade, är både förebildliga och skapande. Den kosmogoniska myten, t ex, berättar om hur världen blev till och ordnar därmed för människan det kaos ur vilket kosmos, dvs den ordnade världen, uppstår. Genom myten kan människan bli medveten om varats alla dimensioner. Myterna angår hela människan: de tilltalar förnuftet genom att ge en förklaring på hur saker och ting kom till; de angår människans känslor genom att framkalla tillit till gudomen.

Det är på denna nivå som de bibliska texterna kan påverka oss i liturgin. När vi under påsknatten i den katolska liturgin hör berättelsen om hur Gud på sex dagar skapade världen kan vi, i påskens ljus, glädja oss över att skapelsen var tänkt så att "Gud såg att det var mycket gott". När vi under samma liturgi hör berättelsen om uttåget ur Egypten, gläds vi med generationer av judar och kristna över att vi inte längre dyrkar Egyptens avgudar utan har fått möta den levande Guden, JHWH, han som ensam verkligen är. När vi slutligen hör Jesajas profetia om vatten som skall stilla människans törst, eller Paulus förkunnelse om att döden nu är uppslukad, så gläds vi över den seger som ägde rum på påskdagen och som nu ger oss det levande vatten som Jesus hade utlovat, den heliga Anden, Guds ord och sakrament.

Att ha en positiv inställning till "myt"-aspekten i Bibeln behöver inte strida mot en kristen uppfattning om att Jesu död och uppståndelse är verkliga. Detta ger de kristna uttryck för i sina trosbekännelser, som är begreppsligt klagörande. Men det religiösa språket i allmänhet rör sig på ett förbegreppsligt område. Dess symboliska aspekt kan, i anknytning till E Cassirer, uppfattas som strukturer av den mänskliga erfarenhet, som är kulturellt betingad och förbinder den religiösa grupp som erkänner värdet av dessa symboler, bilder och myter.

2. BILDER I BIBELN ELLER LITURGIN OCH VERKLIGHETEN

Bibelns och liturgins språk är till stor del både berättande och beskrivande. I båda fallen spelar bilder, metaforer, liknelser och symboler en betydande roll. Den vetenskap som framför andra fångar upp dessa olika aspekter kallas för "poetik". Den uppmärksammar den skapande process som förnyar språket. Vi vet hur diktare genom sitt sätt att ge invanda ord nya semantiska innebörder kan hjälpa oss att med nya ögon se på vår omgivning. Helvetet och himlen ser annorlunda ut, när man har läst Dantes stora epos. Så är det naturligtvis också med alla liknelser om himmelriket som Jesus berättar eller alla eskatologiska visioner som beskrivs hos de gammaltestamentliga profeterna. De är källor ur vilka vi öser ny kunskap om Gud och människan.

Poetiken överskrider den gräns som lingvistikens sedan de Saussure dragit mellan de språkliga tecknen och deras referens. Den återhållsamma attityd som semiotiker i de Saussures anda förordat är metodologiskt fruktbar, men den täcker inte hela verkligheten. P Ricoeur förordar en hermeneutisk medvetenhet om språkets funktion som innebär, att man också beaktar hur språket är ett medel för kommunikation mellan människan och hennes omvärld. Språket är vårt redskap för att förstå oss själva och andra, men också för att utvidga vår horisont och hjälpa oss att bättre se verkligheten.

Vi kan betrakta symbolspråket både i icke nedskrivna och i skrivna gestalt. Antropologer som C Geertz eller C Lévi-Strauss har vant oss vid att analysera även kulturer som inte lämnat litterära texter efter sig. En symbolvärld uppstår i en bestämd kulturell kontext, med dess roller och strukturer som möjliggör symbolhandlingar. C Lévi-Strauss har i denna mening kunnat sätta regler om förbjudna och tillåtna äktenskap i samband med handelsutbyte.

Det förhåller sig på ett liknande sätt med det symbolspråk som förekommer i skriftliga dokument. Jag nämnde förut skapelsemyterna i Bibeln: där finns också roller, lagar och strukturer som bestämmer över hur Adam och Eva förhåller sig sinsemellan och till sin Gud. Det goda och det onda som Bibeln beskriver utgör traditioner som de bibliska författarna uppfostrades i. I medvetandet om synden, t ex, kan finnas primitiva föreställningar om orenhet, men också en mer nyanserad förståelse för hur man kan förfela målet med livet eller såra ett förhållande till Gud. De grundläggande myterna om skapelse och synd, kosmos och kaos återges i våra bibliska texter ofta i form av berättelser. Men i dessa berättelser dyker också bilder eller symboler upp, som livets och kunskapens träd.

I många texter kan man se hur metaforen förnyar symbolspråket. Hos Aristoteles uppfattades metaforen som ett retoriskt ornament i språket. Diktarna såg likheter mellan olika ting, som t ex mellan Akilles och lejonet ("Akilles är ett lejon"). Men egentligen ansågs det metaforiska språ-

ket som oprecist. Filosoferna skulle lösa upp det oklara med hjälp av exakta begrepp: Likheten mellan Akilles och lejonet låg i begreppet "styrka". P Ricoeur har i sitt betydande verk *La Métaphore vive* visat, hur den tradition som byggde på en ytligt förstådd Aristoteles hindrade filosoferna från att förstå den förnyelse som "levande metaforer" tillför språket. I anslutning till bl a M Black visar han, hur i en "levande metafor" det man talar om ("Akilles"; på engelska betecknar man det på fackspråk "tenor" eller "topic") är sett genom ett nytt filter ("lejonet"; på engelska "vehicle" eller "ground"), åtminstone när metaforen ännu inte är sliten.

Själv har jag inspirerats av Ricoeurs teorier och utvidgat dem i en bok om Johannesevangeliet. När Jesus säger att han är världens ljus, så skapas ett nytt samband mellan Jesus och världen. Men Johannesevangeliet nöjer sig inte med att använda olika metaforer om Jesus, såsom den gode herden, sanningen, livet, vinstocken, utan själva berättelserna används i en process som jag kallar för "progressiv metaforisation". När t ex Jesus driver ut månglarna ur templet, ses denna handling som ett tecken på hans nitälskan för Guds hus, men också, i ljuset av uppståndelsen, som ett tecken på att han själv i sin kropp föreställer templet som bryts ner och byggs upp igen. Hans handlingar får ett symbolvärde och hans kropp dras in i denna handling. En ny metafor uppstår: Jesu kropp är det nya templet.

Ett annat exempel är berättelsen om Jesus och den samariska kvinnan. Hon kommer till brunnen för att hämta vatten. Jesus ber henne att ge honom vatten. Men i den dialog som uppstår säger Jesus, att han själv skall ge kvinnan en Guds gåva, ett levande vatten, som i den troende blir till en källa, med ett flöde som ger evigt liv. Den metaforiska processen är här ännu mer subtil än i det föregående exemplet: Jesus är ett levande vatten, som blir till en källa. Denna källa ger i sin tur evigt liv. Metaforer hopas i den berättande texten, som därigenom blir berikad.

Vem är Jesus för Johannesevangeliets författare? Han är alla dessa metaforers centrum. I honom finns det levande vattnet, uppståndelsen, livet, ljuset, han är lammet som tar bort världens synd. Den levande metaforen karakteriseras i alla dessa exempel genom en bokstavlig omöjlighet: Jesus kan inte vara så olika saker som ljus, lamm, vatten, liv och uppståndelse. Här har en skapande diktare fördjupat sig i vem Jesus är för honom och hittat slående bilder för att förnya förståelsen av honom.

I Uppenbarelseboken har detta spel med metaforer gått ännu längre: Jesus är där både lammet och lejonet, han har sju horn och öppnar bokens sigill; han är också bokstaven A och O, dvs alfabetets och därigenom språkets och verklighetens sammanfattning. Det behövs mycket fantasi för att skapa sådana bilder, som en naiv läsare uppfattar som oförnuftiga, men som för den som är kunnig om den religiösa traditionen blir meningsfulla. De uttrycker egenskaper hos Jesus som appellerar till den troende.

3. BERÄTTELSE I BIBELN ELLER LITURGIN OCH VERKLIGHETEN

Jag har hittills koncentrerat mig på bilder och metaforer som förekommer i berättande texter. Men hur förhåller sig själva berättelserna till verkligheten? Aristoteles har i sin poetik uppfattat berättelsen som en diskurs (*mythos*), som utgör en helhet (*holon*), med en början (*archê*), en mitt (*meson*) och ett slut (*teleutê*). I alla berättelser förekommer personer med olika roller och ett narrativt program som författaren tänkt ut för de handlande personerna. A-J Greimas har utarbetat modeller för hur man kan analysera det förlopp som försiggår i en berättelse. Han skiljer mellan sex agerande: berättelsens hjälte eller "subjekt", som söker förverkliga ett projekt och uppnå sitt "objekt". Han står i tjänst åt sin uppdragsgivare "avsändaren", och har ett syfte för berättelsens "adressater". I berättelsens utveckling finns "hjälpare" och "opponenter", som antingen främjar eller motverkar hjältens projekt. I berättelsen förekommer dessutom olika funktioner, som kan reduceras till grundläggande moment som "kontrakt", "kamp" och "belöning".

I våra evangelier som helhet kan vi ana ett implicit kontrakt, som utgörs av förbundet mellan Gud och Israel. När tiden är fullbordad, skall också hedningarna omfattas av detta förbund. Hjälten Jesus går igenom flera prövningar innan han utverkar belöningen i sin uppståndelse. Som förkunnare har evangeliernas Jesus som syfte att adressaterna (folket då, och vi som idag läser evangelierna) berörs av hans budskap. Lärjungarna, och särskilt de tolv, hjälper delvis Jesus att genomföra hans program, när skriftlärd, överstepräster, fariséer, romare opponerar sig mot det. Men även de tolv kan ibland hamna i opposition till Jesu budskap.

Greimas narrativa schema står i samband med livets olika faser. Början av våra evangelier kan i den meningen uppfattas som det moment, där subjektet eller hjälten Jesus introduceras med den speciella uppgift han har. Mitt i den övergripande evangelieberättelsen visar, hur Jesus, utifrån de möjligheter som ges, förverkligar sin bestämmelse: han har kunskaper, han har också viljan och makten att göra det. I slutet finns för honom (och för de troende) belöningen.

I tänkvärda böcker har P Ricoeur funderat vidare på berättelsen som den normala struktureringen av människornas kollektiva och individuella historia. Vi får alla grepp om vårt liv genom att berätta om vår historia: vi är födda på en bestämd plats och vid en bestämd tid, i en konkret familj med dess sociala och kulturella möjligheter. Vi vill under vårt liv förverkliga vissa mål och har de kunskaper och de möjligheter som omständigheterna ger oss. I slutet av vårt liv väntar döden och, enligt Bibelns budskap, livet efter detta. Vi har mer eller mindre lyckats eller misslyckats med vårt liv.

I de flesta religioner finns detta schema inbyggd: vi skall leva ett riktigt liv, som får sin eskatologiska sanktion, himmel eller helvete, eventu-

ellt reinkarnation. Jordelivet uppfattas gärna som en väg mot ett mål. I Gamla testamentet finns t ex exodusmotivet som en tydlig illustration till det: ut ur Egypten, slaveriets land, kallas det utvalda folket för att ge sig på vandring mot det utlovade landet och lära känna sin Gud. Eskatologin får i flera religioner drag av protologi: återskapelsen, den nya himlen och den nya jorden, anknyter till den första skapelsen, till paradiset eller den gyllene tidsåldern. Det framtida paradiset kan utmålas som ännu vackrare än det första, liksom i evangelieberättelserna hjälten Jesus får en upphöjelse som överträffar den dolda utgångspunkten. En underbar "recapitulatio" eller återställelse äger rum, för att använda kyrkofadern Irenaeus' terminologi.

För både judar och greker verkade Jesu död på korset i förstone avskräckande: "en dårskap för greken, en stötesten för juden", såsom Paulus skriver till korintierna (1 Kor 1:22 ff). Men en förkunnelse som bars av en övertygelse om att denne Jesus hade uppväckts från de döda och att han nu var Herre över hela *kosmos* kunde väcka genklang. När Jesu frälsningsgärning dessutom tolkades som ett uttryck för en personlig kärlek från Gud, så kunde de kristna berättelserna bli till ett glatt budskap. Paulus upplevde det, när han skrev till galaterna: "Så långt jag ännu lever här i världen, lever jag i tron på Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig" (Gal 2:20). I Johannesevangeliet framhävs på samma sätt att Jesus har älskat de sina intill döden, och i Johannesbrevet att Gud själv är kärleken.

Evangeliets helhetsstruktur kan angå oss genom att Jesu liv och död ställs som parallell till vårt eget liv och vår död. Men även de små berättelserna om hur Jesus botade sjuka, upprättade fattiga, tröstade bedrövade, gav livsmod, uppmuntrade till engagemang för medmänniskan, kan genom evangelieförkunnelsen tränga in i människornas vardag.

I liturgin delas evangelieberättelserna upp och får betydelsen färgad av kyrkoåret. Epistlarna och de gammaltestamentliga läsningarna ger kompletterande aspekter. På det sättet kan de kristna varje år ställa sina liv i samband med julens, påskens och pingstens olika mysterier. Deras liv får en liturgisk orienteringspunkt, där berättelser om Jesus belyser deras eget personliga förhållande till Gud och medmänniskorna. Predikningarna är i denna mening tänkta som hjälp på deras livsväg.

Jag nämnde förut, hur levande metaforer och bilder berikar ordens betydelse och därmed också vår verklighetsuppfattning. På liknande sätt kan evangelieberättelserna och i synnerhet Jesu liknelser förnya vårt sätt att se på vår omvärld. Det som berättas förmedlar för oss det som har hänt med Jesus på hans tid och ger oss tillgång till det budskap som evangelierna fortfarande har idag. Jesu liknelser pekar mot ett innehåll som går utöver det som berättas. De är liknelser om "Guds rike" som bryter in i vår värld, då och nu. Vi konfronteras med den Gud som vill något med våra liv.

Vi är inte instängda i ett symbolspråk, såsom en extrem lingvistisk teori vill göra gällande, utan språket öppnar oss också mot verkligheten.

I denna verklighet ingår för den kristna självförståelsen både Gud och omvärlden. Religiös symbolik och bildspråk pekar ut över sig själva, de är fönster mot en transcendens. Med Augustinus formulering handlar det om *signa* som betecknar *res*, tecken som hänvisar till en verklighet. När dessa tecken, ord och bilder, betecknar Gud, så handlar för kristna, judar och muslimer själva saken, *res*, om den "levande och verklige Guden".

Denna "realistiska" tolkning av de språkliga uttrycken gäller också för liturgin. Det som försiggår i det liturgiska spelet är inte enbart symboliskt, utan det vill föra deltagarna in i en verklighet. Symbolerna, bilderna, gesterna, kyrkans arkitektur och de liturgiska färgerna vill hjälpa oss att närma oss den helt Annorlunda, den Gud som enligt den kristna läran uppenbarar sig i Kristus på ett slutgiltigt sätt. Det är denna Gud som de kristna hyllar i hymner och sånger och som de tillber i nattvardsfirandet. De vill möta den levande Guden, som håller allas liv i sina händer. Han är ju, enligt en tolkning av namnet JHWH, den enda som verkligen är. Han har skapat människorna till sig och det är därför de söker honom i sina gudstjänster.

BIBLIOGRAFI

Aristoteles, *Poetik*.

Aulén, *Dramat och symbolerna*, Stockholm 1965.

Bultmann, R, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

Bultmann, R, *Jesus Kristus och avmytologiseringen*, sv övers Lund 1968.

Cassirer, E, *Philosophie der symbolischen Formen*, Band 1-3, 1924; nyutgiven Darmstadt 1977.

Dibelius, M, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.

Eliade, M, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.

Eliade, M, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.

Eliade, M, *Aspects du mythe*, Paris 1963.

Geertz, C, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

Greimas, A-J, *Sémantique structurale*, Paris 1972 (andra uppl).

Kemp, P och Kristensson, B (red), "Tema: Text och verklighet - Paul Ricoeur" i *Res Publica*, Symposionförlaget 1987, 37-191.

Kieffer, R, *Le monde symbolique de saint Jean*, Paris 1989.

Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958.

Ricoeur, P, *La métaphore vive*, Paris 1975.

Ricoeur, P, *Temps et récit*, vol 1-3, Paris 1983-1985.

Ricoeur, P, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

Ricoeur, P, "Biblical Hermeneutics", i *Semeia* 4 (1975), 27-148.

Ricoeur, P, "Poétique et symbolique", i B Lauret-F Refoulé (éd), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris 1982, t I, 37-61.

Résumé

L'article est intitulé "Image et réalité: Quelques réflexions à propos du langage religieux".

Dans une introduction l'auteur rappelle qu'il est usuel de distinguer entre le signifiant et le signifié. Il propose d'introduire dans l'analyse du langage symbolique le terme de "signifiant" (*significandum* ou *symbolisandum*), pour capter ce qu'un mot signifiant peut désigner au-delà du signifié. Ainsi l'eau qui est une réalité concrète symbolise, selon les contextes littéraires, la jeunesse ou le baptême. L'auteur souligne aussi que toute expérience religieuse est personnelle et dépend en partie du milieu familial, social et culturel.

Dans une première partie, l'auteur étudie les caractéristiques du langage religieux, à partir des genres littéraires qu'on a distingués dans la Bible et en développant une description positive de la notion de "mythe". Il y souligne avec P Ricoeur, qu'en général le langage religieux demeure préconceptuel.

Dans la deuxième partie, l'auteur étudie les rapports entre les *images* et la réalité, dans la Bible et dans la liturgie. Il montre comment les métaphores vives renouvellent notre compréhension du monde. Il rappelle aussi le processus de métaphorisation qu'il a étudié dans un livre sur S. Jean.

Dans la troisième partie finalement, l'auteur envisage les rapports entre les *récits* et la réalité, dans la Bible et dans la liturgie. Prolongeant les schèmes d'analyse de Greimas, il montre comment les récits bibliques peuvent nous aider à structurer notre propre vie. Le jeu liturgique n'est pas seulement symbolique, mais il ouvre encore des perspectives sur le monde transcendant. Il nous aide à passer des signes à la réalité du Dieu dont notre vie dépend.