

Marit Rong

Førsteamanuensis ved Høgskolen i Bergen

Foredrag ved Leitourgias årskonferanse, Stiklestad, Norge 6.11.2008

SPRÅK SOM SPRENGER GRENSER

Et møte mellom himmel og jord

På leting etter språk

Paulo Coelho's roman *Alkymisten* handler om Santiago, den andalusiske gjetergutten som følger sin drøm om å finne en av verdens største skatter. Drømmen fører ham fra Spania, via Tanger gjennom ørkenen til pyramidene i Egypt. På veien finner han flere skatter, hvorav to er å lytte til sitt hjerte og forstå tegnene på livets vei. Underveis oppdager han at han kan snakke flere språk uten å kunne dem på forhånd, han skjønner hva sauene hans sier, han kan overraskende også snakke arabisk.

"Da han var kommet et stykke unna, slo det ham at de to hadde snakket forskjellige språk, spansk og arabisk, og allikevel hadde de forstått hverandre uten problemer.

"Det finnes et språk som ligger bortenfor ordene," tenkte gutten. "Det opplevde jeg med sauene, og nå opplever jeg det med menneskene." ... "Hvis jeg lærer å tyde dette språket uten ord, vil jeg klare å tyde verden." (Coelho, 2002, s.:55)

Jeg leter etter et språk som kan si noe om det uutsigelige, et språk som kan uttrykke noe om Gud og Guds transcendens.

Språk og forståelse

Augustins utsagn i Sermo 117, 3.5: *Si comprehendis, non est Deus* (hvis du har forstått [Gud], da er det ikke Gud [du har forstått]) (Augustin av Hippo, 418) har vært utgangspunkt for mange teologiske og filosofiske debatter. Problemet med å si noe om den uutsigelige har fulgt kirken gjennom alle tider. Spørsmålet fikk imidlertid aktualitet og ny vinkling gjennom den feministiske kritikken som oppstod på 1970-tallet. Til tross for den usikkerhet og mangetydighet som hefter ved språket om Gud, har denne uvissheten ikke vært synliggjort i det språklige uttrykket om Gud. Jeg vil påstå at teologisk forskning og praksis tradisjonelt har neglisjert mangfoldet av gudsmetaforer og bare anvendt et relativt begrenset utvalg. Disse metaforene har i hovedsak vært antropomorfe og maskuline, og de har som oftest blitt tolket bokstavelig eller analogt. Dette er ikke noe særtilfelle for norsk kirkevirkelighet, men gjelder den vestkirkelige tradisjon generelt.

Det som sies om Gud er på den ene siden avhengig av menneskers forestillinger om Gud. Det immanente språket har sine begrensninger med hensyn til å si noe om det som mennesker ikke nøyaktig vet noe om. De menneskelige forestillingene om Gud vil alltid komme til kort. At Gud taler til mennesker er en teologisk grunnforestilling. Møtet mellom Gud og mennesker forutsetter med andre ord en eller annen form for språk. Arild Utaker omtaler forholdet mellom språk og virkelighet i litteratur. Hans utsagn "[o]rd er viktige fordi de ikke er det viktigste" (Utaker, 1992:37) er treffende for teologiens språk om Gud. Begreper forklarer og lukker, mens metaforer skaper og åpner nye virkeligheter. I troens perspektiv kan metaforen si noe om Guds virkelighet.

Språket om Gud

I dette foredraget vil jeg fokusere på *noen* delaspekter ved min avhandling "Det liturgiske møte. Språk og gudsmetaforer i Den norske kirkes høymesse" (Rong, 2009). Hva er det jeg har gjort som skiller seg fra den stadig økende forskning omkring gudsbildet? Jeg har fokusert på det liturgiske møte. Et møte forutsetter alltid minst to parter, og jeg har valgt å undersøke hvilke *språkuttrykk* som brukes i Den norske kirkes høymesseliturgi for å tilrettelegge for møtet mellom Gud og mennesker.

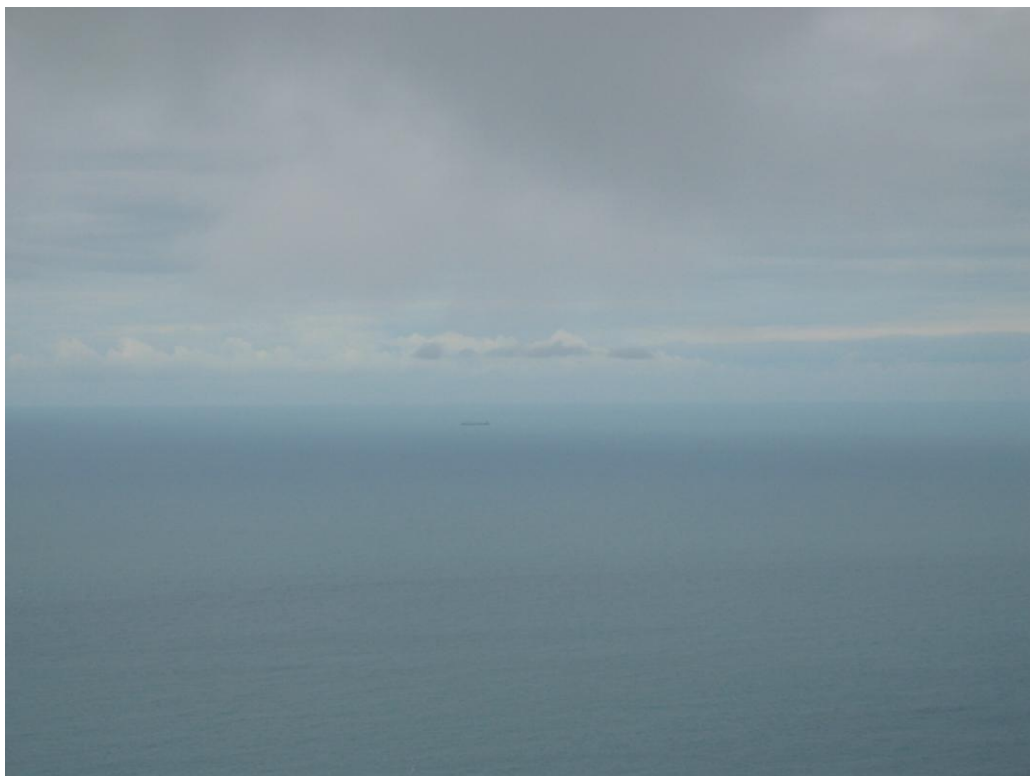
Mitt utgangspunkt er språket om Gud. Jeg har spurt om det liturgiske møte mellom Gud og mennesker kan rotfestes i den treenige Guds *innbyrdes* møte, og hvilke implikasjoner denne indre gudsrelasjonen har for møtet mellom himmel og jord. Hvilke ord og metaforer er tjenlige for å beskrive møtet? Med andre ord: Jeg ønsker å se om liturgisk-språklige endringer kan legitimeres ut fra gudsspråket. Jeg mener at feministteologien med rette har etterlyst betydningen av erfaring i teologien. Gjennom sin kritikk har den tilført teologien nye perspektiver. Likevel ønsker jeg å nærme meg denne problemstillingen fra en annen synsvinkel, jeg har prøvd å utforske om og hvordan et mangfoldig metaforisk språk om Gud kan begrunnes "ovenfra", dvs. ut fra omtalen og tiltalen av Gud.

Min tese er at et metaforisk språk om Gud som overskrider de menneskelige kjønns-kategoriene, bedre vil kunne tilrettelegge for relasjon mellom Gud og mennesker enn hva de tradisjonelle maskuline gudsmetaforene alene evner. I Bibelen tiltales og omtales Gud ved hjelp av kjønnede gudsmetaforer. Når språket om Gud funderes i Guds transcendent, åpner det for et mer mangfoldig gudsbilde enn det som er mulig å uttrykke ved primært å hente gudsmetaforer fra menneskers liv og erfaring. Jeg mener at kompletterende, kjønnede gudsmetaforer stimulerer til metaforisk mangfold. Når Gud kalles både far og mor, han og hun, i samme setning eller kontekst, tvinger dette den menneskelige tanke ut over vår fatteevne. Muligheten for analog eller referensiell tolkning av hvem eller hva Gud er, svekkes. Dette virker inn på menneskets mulighet til gudsidentifikasjon. Et grenseoverskridende språk om Gud gjør det mulig for både kvinner og menn å se seg selv som likeverdig skapt i Guds bilde.

Det liturgiske sted

Gudstjenesten foregår ut fra sitt eget sted – *topos*, og det som skjer i en gudstjeneste foregår på mange plan og nivåer samtidig. Liturgi er noe man gjør. På søndagen møtes menigheten for i fellesskap å "fremføre" den liturgiske tekst understøttet av gester og symbolske handlinger. "The language of worship is spoken, heard, sung, and enacted in the gathered assembly" (Evangelical Lutheran Church in America, 2002:6). Liturgien benytter både verbalt og non-verbalt språk. Hovedtyngden av det liturgiske språket er basert på en fastlagt, skriftlig tekst. Liturgien kan imidlertid ikke eksistere utelukkende som et skriftlig materiale, den blir først virksom ved at mennesker utøver den gjennom tale og handling.

Det liturgiske språket blir særegent fordi det er knyttet til gudstjenestens sted. Selv om gudstjenesten utfolder seg innenfor en helt konkret *fysisk* ramme, bruker den spesielle og varierte uttrykksformer og egenartede tekstlige formuleringer. Slik åpner språket for et univers som det ellers ikke er mulig å få del i. Utenfor den gudstjenestlige rammen har ikke liturgiens språk samme funksjonsbetingelser. "Det finnes et språk som ligger bortenfor ordene" (Coelho, 2002, s.:55). Det gudstjenestlige møtet handler om å finne ord og uttrykksmidler som binder sammen transcendent og immanens og som legger til rette for kontakten mellom himmel og jord. Ingen andre steder har jeg opplevd sterkere visuelt at jord og himmel smelter sammen enn på Nordkapp. Den som ser godt etter, kan se at det ligger en båt – et skip – og balanserer på møtepunktet.



Metaforisk tale

Vi reiste engang katedralene
 ikke for å fange mennesker
 men for å holde våre liv fast
 i overskridelsens gåter
 I rosevinduet, i lysets katarakt
 gjennom et fast stoff, glasset
 ser vi inkarnasjonen gjennomtrengte
 kimenes sovende bilder for å bli
 Strå og Blomst, Tre og Fugl!

Og deretter Syn! Og det er som alt
 ber om å bli sett av menneskeøyet
 Alt som blir til av seg selv i lyset
 Ber om å få bli sett
 av det eneste som ikke blir til av seg selv
 For bare mennesket trenger bildet
 trenger ordet for å bli seg selv
 Mennesket, den innerste krypt
 der lys må bli tent. Av bilder!
 (*Rosevinduet*) (Mehren, 1981:9)

Metaforen er vesentlig for språk, kommunikasjon og kreativitet. Ved å bruke metaforisk tale skapes en semantisk forandring som hjelper oss å se verden på en ny måte, en måte som ellers ikke er språklig mulig (Rong, 2004, s.:22). Slik sett trenger ethvert språk metaforisk tale. Den tilfører språket mening det ellers ville mangle. Mark Searle får frem

dette poenget når han understreker hvor viktig det er å forlate eget utgangspunkt for å bevege seg over på bildets premisser.

Metaforen ber lytteren eller leseren om å forlate sitt vanlige utgangspunkt, å skille seg av med de ulike beskrivelser som han/hun vanligvis bruker, og bevege seg over på bildets premisser – for der å kunne leve i bildet, se seg rundt og få en følelse av det. Metaforen ber lytteren/leseren om å gi avkall på sin tvil, å stenge for sin kritiske distanse for så å forplikte seg til å stole på denne nye måte å se det hele på. (Searle, 1981, s.:111) ¹

Metaforisk teologi destabiliserer, noe som kan være truende. Jeg finner grunn til å spørre om metaforens destabiliserende effekt kan være en av årsakene til at metaforisk språk har vært så lite vektlagt både i teologisk og liturgisk diskurs. Den vante tankeverden blir satt på prøve og vakler. Slik vekker metaforen uro fordi den ikke kan kontrolleres. Hva som oppstår fra en god metaforisk prosess, er ikke gitt på forhånd. Gode metaforer sidestiller ulikheter, de utfordrer den ordinære oppfatningen av et ord eller et utsagn, de har en iboende spenning, og de kan være revolusjonerende.

Å skape ny mening

Metaforens mål er ikke å beskrive eller peke på virkeligheten, men å *nyskape* og *redefinere* virkeligheten. Metaforen gir ikke et billedlig glimt av en verden som allerede eksisterer, men *skaper en ny verden* og en ny måte å se eller forholde seg til verden på. Den åpenbarer ny mening ved å oppheve og slette den bokstavelige referanse slik som det deskriptive språket gjør. Ikke minst er dette viktig å ha i tankene når språket om Gud skal undersøkes. Om å tolke tekst sier Paul Ricœur:

For oss er verden de totale referanser som er blitt åpnet gjennom tekstene. [...] Det innebærer at tekstens mening ikke ligger bak teksten, men foran den. Meningen er ikke noe som er gjemt, men noe som blir avslørt. Det som forårsaker forståelse er det som peker mot en mulig verden ved hjelp av de referansene i teksten som ikke er opplagte. (Ricoeur, 1981, s.: 177) ²

Ricœur understreker at nytolkning ikke er mening eller tolkning som er åpenbart og klart i det tekstlige uttrykket i seg selv, meningen ligger foran teksten. Den finnes ikke gjemt i teksten, men den blir avslørt og oppstår som ny mening.

Det metaforiske språket tar mål av seg å uttrykke med få ord det som ellers må forklares ved hjelp av mange ord, eller å formidle noe som ellers ikke lar seg formidle eksakt. I en metaforisk tale eller utsagn finner det sted et skifte i setningens mening, noe Ricœur omtaler som "the metaphorical twist" (Ricoeur, 1981:166). Slik nytolker han forståelsen av den hermeneutiske sirkelen. Tradisjonelt er ansvaret for å forstå plassert hos lytteren/leseren og hennes/hans evne til å sette seg selv over i talerens/skriverens verden. I

¹ [M]etaphor calls for the hearer or reader to yield his ground, to part with his usual descriptions of variety, to move over onto the ground of the image, to live inside it, to look around and get the feel of it. It calls for a suspension of disbelief, a closure of critical distance, commitment of trust to this way of seeing. (Searle, 1981:111)

² For us, the world is the totality of references opened up by texts. [...] It implies that the meaning of a text lies not behind the text but in front of it. The meaning is not something hidden but something disclosed. What gives rise to understanding is that which points towards a possible world, by means of the non-ostensive references of the text. (Ricoeur, 1981:177)

”the metaphorical twist” forskyves tyngdepunktet fra så vel lytter som taler til den verden som det metaforiske arbeidet åpenbarer. Jeg finner dette spesielt relevant for talen om Gud.

Alt språk om Gud er metaforisk

Langt på vei er dette dekkende å si. Fordi Guds verden er transcendent og bortenfor enhver menneskelig tanke, erfaring og forestillingsverden, må talen om Gud prøve å peke ut over den immanente verden. Derfor er ikke analog tale tilstrekkelig som gudsomtale eller gudstiltale. Det eksisterer grenser for hva språket evner å uttrykke om Gud. Metaforen prøver å tøyne grensene for den menneskelige forestillingsverden. Denne spenningen innen metaforen beskriver Ricoeur som ”is and is not”. Han sier: ”I metaforiske utsagn er ”er” både et bokstavelig ”er ikke” og et metaforisk ”er lik” (Ricoeur, 1975, s.:88).³ Et metaforisk utsagn kan slik sies å være et ”ja” med reservasjoner. Den tillater oss å snakke om Gud, den ubeskrivelige, samtidig som den setter grenser for en slik tale.

Gail Ramshaw prøver ut metaforens validitet gjennom bekreftelse og avvising for så å gi de holdbare metaforene sitt uforbeholdne ja. Hun sier at liturgiens hermeneutiske metode er å etterprøve språket gjennom JA-NEI-JA (Ramshaw, 2000, s.:92).⁴ Som eksempel vil jeg spørre om liturgisk språk kan kalles hellig. Gudstjenestens språk er et ”hellig” språk fordi det taler om og til den transcendenten Gud, JA, språket om Gud er hellig fordi Gud er hellig. Men dette språket anvender ordinært menneskelig språk enten det er engelsk, norsk, hebraisk eller gresk. Språkets vokabular kan ikke i seg selv være bærer av hellighet. Derfor må det sies NEI til å betegne liturgisk språk som hellig språk. Men fordi det liturgiske språket er troens språk som anerkjenner Gud som transcendent, annerledes og ubeskrivelig, bekreftes språket som hellig med et konkluderende JA. Ting og mennesker som kommer i kontakt med Guds hellighet blir selv delaktige i og preget av denne helligheten. En slik måte å nærme seg språket om den utsigelige på, er etter min mening mer fruktbar og åpen enn det den analoge tale har å by på. Prøvingen gjennom ja-nei-ja gir likevel ikke fritt leide for enhver gudsmetafor, den prøves mot sin kontekst.

Sammenheng mellom rotmetafor, modeller og metaforer

Mitt metodiske grep har vært å undersøke det liturgiske språket generelt – og språket om Gud spesielt - i lys av metafor-teoretisk teori. For å gjøre dette, bruker jeg tre begreper som forholder seg til hverandre: rotmetafor, modell og metafor. Ingen av dem er entydige. Det eksisterer en mengde definisjoner som avviker fra hverandre i større eller mindre grad. Jeg kan ikke utdype disse skillene her, bare kort og forenklet presentere hvordan jeg bruker begrepene.

Rotmetafor

Rotmetaforen bygger på én samlende tanke. Den er et grunnleggende prinsipp som fremhever et tekstmateriales fundamentale grunntanke. Her baserer jeg meg på Earl A. MacCormacs definisjon: ”[A] root-metaphor is the most basic assumption about the nature of the world or experience that we can make when we try to give a description of it” (sitert etter McFague, 1982, s.:28). Den benytter seg av en rekke sentrale metaforer og modeller. Rotmetaforen kan være både et systematisk begrep, for eksempel ”rettferdighet”, eller en

³ The “is” is both a literal “is not” and a metaphorical “is like” (Ricoeur, 1975:88).

⁴ ”The hermeneutical method of the study of liturgy is YES-NO-YES” (Ramshaw, 2000:32).

metafor, for eksempel "vann"⁵, eller en modell som er bærer av et stort bildepotensial, for eksempel "Guds rike". Det finnes altså mange mulige rotmetaforer. Den rotmetaforen som blir foretrukket, er som regel alltid valgt ut fra visse kriterier. Vurderinger og valg av rotmetafor blir da svært viktig fordi rotmetaforen til en viss grad er normativ. Den blir styrende for hvilke metaforer og modeller som velges til å støtte opp under den. I teologisk sammenheng er valg av rotmetafor styrt av overordnede hensyn, som for eksempel skrift og bekjennelse. Videre er valg av rotmetafor kontekstuellet betinget, den velges aldri fra et nøytralt ståsted. Både kirketilhørighet og geografiske forhold er avgjørende. Rotmetafor velges ut fra hvilket ståsted man har, hva man ønsker å fremheve eller hva man ønsker å undersøke.

Modell

Modellene står i en mellomstilling mellom metaforen og rotmetaforen. De oppstår i forlengelsen av metaforene. Sally McFague beskriver dem som "dominant metaphors with comprehensive, organizational potential" (McFague, 1982:39).

De konstrueres ut fra tankemønstre som har stor gjennomslagskraft og som knytter mange metaforer til seg. "Kristi legeme" er for eksempel både en kropp, et måltid og en bygning. I likhet med metaforen består modellen av bilder som står i et spenningsforhold til hverandre. Samtidig nærmer modellene seg begrepet i langt større grad enn metaforen fordi en systematisk tankegang er underliggende.

Som bærekraftig og systematisk metafor danner modellen et organisasjonsmønster. Derfor må bildene relatere til hovedordet i modellen. Når bestemte emnemessig like metaforer brukes ofte og systematisk og slik oppnår tilstrekkelig stabilitet, utgjør den en modell. Modellene har strukturelle egenskaper som metaforene mangler. De organiserer, rekonstruerer, gjenfortolker våre erfaringer, og de er en del av en intellektuell tradisjon. Et faremoment ved modellen er at dens metaforiske karakter eller kraft kan gå tapt. Modellens mønster kan bli så fastlagt at den mister sin egenart og evne til å overraske og går over til å bli begrep eller bokstavelig tale. Slik kan den ekskludere andre tenkemåter og fremstå som den eneste rette måten å se en sak på. Derfor er sjelden én modell tilstrekkelig for å belyse en sak. Mange og varierte emnemessig ulike modeller må spilles ut mot hverandre for å få et fylldig teologisk språk, for eksempel språket om Gud.

Guds indre og ytre liv

Den treenige Gud



⁵ Vann kan være både livgivende og dødbringende, tørsteslukkende og henspille på fostervann.

Ett av mine hovedanliggender er å undersøke hvordan treenigheten tiltales og omtales ut fra et metaforisk perspektiv. Hvordan ser treenigheten ut? Hvordan fremstår treenigheten i teologisk språk og bilde? Hvordan relaterer treenigheten til hverandre? For å undersøke dette, har jeg gått til de kappadokiske kirkefedres syn på treenigheten.

Guds møte med mennesket og *vice versa* innebærer relasjon. Som treenig relaterer Gud til seg selv som Far, Sønn og Ånd (*Deus in se*), sammen relaterer den treenige Gud også til skapningen (*Deus pro nobis*). Guds relasjoner som henholdsvis *Deus in se* og *Deus pro nobis* får betydning for hvordan mennesket forstår seg selv, og for hvordan det identifiserer seg i forhold til Gud. Kirkefedrenes hovedtanke var at livet i Gud er Guds vesen, og at dette livet blir til i relasjonene mellom personene i Gud. Gud har både et indre liv og et ytre liv rettet mot skapningen. Catherine La Cugna (LaCugna, 1991) og Svein Rise (Rise, 2002) har arbeidet med disse spørsmålene fra hver sitt ståsted og fra hver sin verdensdel.

For kirkefedrene var forholdet mellom personene preget av gjensidighet og innbyrdes avhengighet. Alle har eksistert fra før skapelsen av. Ved å kombinere ideen om skapelse av intet (*ex nihilo*) med tanken om Sønnens fødsel fra evighet av (*ab aeterno*), signaliserte kappadokierne en ny ontologisk forståelse. Ingen av personene i treenigheten er til før de andre, likevel utgår både Sønnen og Ånden fra Faderen. "Faderen, Sønnen og Ånden kan ikke tenkes som selvstendige *individ*er utenfor det fellesskap de får liv og guddommelighet fra" (Rise, 2002:137). De tre personene er en samlet enhet samtidig som de tre personene er selvstendige personer med hver sin egenart. De er innbyrdes avhengig av hverandre. Uten sine spesifikke og forskjellige oppgaver kan ikke personene tjene hverandre.

Den guddommelige dansen

Bildet av treenigheten som "den guddommelige dansen" – *perichoresis* – har appellert til den feministteologiske forskningen. *Perichoresis* eller runddans er imidlertid ikke et nytt uttrykk sprunget ut av feministisk teologi. Det er en klassisk term som i oldkirken ble tatt i bruk som forsvar både mot triteisme og den arianske tanken om Sønnen som underordnet Faderen. Gjennom *perichoresis* sammenholdes forbindelsen mellom *Deus in se* og *Deus pro nobis*.

De oldkirkelige fedre vektla fellesskapet og relasjonsforholdet innen treenigheten sterkere enn personbegrepet. Dermed unngikk de å lokalisere den guddommelige enhet som enten rotfestet i substans eller person. Enheten ble forankret i det fellesskap personene har med hverandre. De tre personer blander seg med hverandre i overstrømmende kjærlighet. Guds immanente kjærlighet peker imidlertid ut over seg selv, den blir ikke seg selv nok, men åpner seg mot skapningen og det skapte (det frelsesøkonomiske aspekt) slik at også mennesker får del i Guds indre liv. Dette finner jeg relevant for diskusjonen om gudsrelasjon. Slik forstått er ikke ordet "person" sentrum for bevisstheten, men en skikkelse som er i relasjon og som evner å ha relasjoner til andre.

Guds liv rettet mot jorden

Treenighetens immanente forhold lar seg ikke forstå verken ut fra menneskelig kjønnstenkning, matematiske kalkulasjoner eller menneskelig analog tenkning. For det liturgiske møte er det viktig å bevare metaforer som ivaretar treenighetens personale side fordi menneskelige forestillinger om en person er kjønnsbestemte. Å låse denne kjønnsbestemmelsen til de enkelte personer i guddommen vil imidlertid være ensbetydende med å rive opp enheten i treenighetens immanente relasjon. Bli løsningsen da å beholde

treenigheten som patriarkalsk modell? Er det innenfor treenighetens rammer rom for mer enn far – eksempelvis også mor? Både ja og nei. Når Gud ses som hevet over kjønn, er ikke de maskuline gudsbetegnelsene i seg selv ekskluderende. Det er flere grunner til dette. For det første er tidsaspektet vesensforskjellig fra menneskelige tidsregning (Faderen og Sønnen har begge eksistert fra evighet av). Dessuten går kjønnsspesifikke oppgaver (en far som føder sin sønn) på tvers av menneskers erfaring og virkelighet. Jeg mener dette legitimerer bruk av feminine gudsmetaforer parallelt med de maskuline.

Samtidig løses ikke problemet med en patriarkalsk eller hierarkisk tale om den treenige Gud ved å innføre feminine gudsmetaforer som alternativ. Det er ikke uten videre logisk å bruke kjønnnet språk om Gud for å fremheve at Gud er overordnet kjønn. Kjønnnet språk om Gud kan bidra til å fastholde trinitetens personbegrep mer enn substansbegrepet. Å finne en logisk løsning på hvordan forholdet i den treenige Gud skal uttrykkes via menneskelig språk, vil aldri være mulig. Likevel mener jeg at ved å supplere med feminine metaforer og sammenstille disse med de maskuline, vil det metaforiske språket om *Deus in se* og *Deus pro nobis* tilføye liturgien teologisk mening som språket ellers ikke makter å få frem. Spørsmålet blir da hvilke metaforer som best kan ivareta sammenhengen mellom Guds indre og ytre liv. Jeg tror at når den guddommelige treenighet ses som en hermeneutisk sirkelbevegelse innen guddommen, gir dette rom for og legitimitet til et stort metaforisk mangfold hva gudsbetegnelser angår, noe som får følger for hvordan vi omtaler og tiltaler Gud.

Det liturgiske møte



Ettersom treenighetsbegrepet er grunnleggende for all liturgisk tekst, ser jeg treenigheten som et sentrum som mange modeller på ulike vis må forholde seg til. Jeg ønsker å vise at det treenige språket om Gud er et åpent språk som kan utbygges og suppleres med metaforer hentet fra mange modeller. Slik mener jeg det er mulig å bryte den patriarkalske og hierarkiske forståelsen av treenighetsbegrepet.

De modellene jeg har valgt, "Guds familie", "Guds rike" og "Kristi legeme", er svært sentrale og fremtredende i Den norske kirkes høymesseliturgi. For å illustrere hvordan disse tre modellene forholder seg til treenigheten, har jeg tegnet en figur med tre sirkler. Den innerste sirkelen er uttrykk for den immanente Gud. I den neste sirkelen har jeg plassert mine tre hovedmodeller. Hver av disse modellene skaper igjen mange nye modeller, noe jeg har plassert i skjemaets ytterste sirkel. Utenfor denne igjen har jeg plassert en del enkeltmetaforer som knyttes til modellene i den ytre sirkelen. Skjemaet er ikke uttømt, det er rom for langt flere sirkler og det er rom for langt flere metaforer. Og forbindelseslinjene mellom dem er langt flere enn de som her er antydnet – og de går i alle retninger.

Treenigheten som sentrum

Da jeg startet arbeidet med avhandlingen ønsket jeg å vise hvordan treenigheten så å si henter opp i seg metaforer fra de øvrige modellene, altså en tilnærmet hierarkisk tankegang. Dette måtte jeg revurdere. Treenigheten henter ikke noe opp i seg, den er et sentrum som samler og gir. Utgangspunktet er livet i Gud. Dette indre livet kan beskrives ved hjelp av mange gudstiltaler og gudsomtaler. Disse metaforene hentes fra det immanente språket fordi det er dette som er tilgjengelig for oss. En måte å overskride språkets grenser på, er å sette metaforer i kontrast til hverandre. Guds indre liv ville hatt liten relevans for menneskers møte med Gud dersom Gud ikke ønsket å dele sitt liv med menneskene. Når Gud går inn i det jordiske, åpner det for at mennesker kan tale om Gud ut fra sine forutsetninger selv om vi aldri vil kunne gi et fyllestgjørende bilde av hvem Gud er. Modellenes kompleksitet viser dette.

Guds familie

Modellen "Guds familie" ligger svært nær treenighetsmodellen hva metaforisk innhold angår. Dette gjør det naturlig å spørre om det er tilstrekkelig forskjell mellom dem til at "Guds familie" kan fremstå som en egen modell og ikke bare inngå som en del av treenighetsmodellen. Jeg mener den er en egen modell fordi den først og fremst vektlegger de to første personene i guddommen. I motsetning til treenighetsmodellen er Den Hellige Ånd ikke en sentral "person" i "Guds familie". Dette kommer imidlertid ikke klart frem i Den norske kirkes høymesse ettersom treenighetsmodellen nesten ikke omtaler Den Hellige Ånd som den tredje person i guddommen. Når dette skjer, er det stort sett bare som treenighetsformel. Derfor fremstår treenighetsmodellen og familiemodellen som mer lik hverandre enn de strengt tatt er.

Modellen "Guds familie" fremhever relasjoner i lys av familiemetaforer. Familien er en universell enhet, uansett hvordan den fungerer og uansett hvem som inkluderes i familiebegrepet. Modellens styrke er at den fremhever tilhørighet og omsorg, noe som også er et viktig trekk ved treenigheten. Ved utelukkende å anvende metaforer for Gud som "far", Jesus som "sønn" og menneskene som "barn" og "søsken", blir familiebegrepet for snevert. Uansett hvordan familien konstrueres, må barna få flere oppgaver og vises større tillit enn tilfellet er i mitt materiale. Modellen kan etter min mening kompletteres med mange

metaforer, for eksempel "mor" og "fødsel". Fødselsmetaforer kan brukes både om Gud og mennesker.

Guds rike

Sett i lys av et kjønnsperspektiv har modellene "Guds rike" og "Guds familie" mange likhetstrekk. I Den norske kirkes høymesseliturgi anvender begge utelukkende maskuline gudsmetaforer, og over- og underordningsposisjoner er fremtredende. Begge har også en dominerende posisjon i liturgisk tekst. Delvis anvendes de samme metaforene, men de er knyttet opp mot hver sin strukturelle tenkning. "Guds rike" synliggjør hierarkiske konstruksjoner, "Guds familie" patriarkalske konstruksjoner. Derfor er det grunn til å spørre om modellen "Guds rike" åpner for andre koherente metaforer enn det modellen "Guds familie" gjør, og om det kan inkorporeres andre metaforer i disse modellene slik at den maskuline dominansen tones ned.

Modellen "Guds rike" fremhever sammenhengen mellom transcendens og immanens. Guds rike er noe som en gang skal komme, men er også til stede i kirken på jorden. Slik evner den å formidle sammenhengen mellom den treenige Guds indre forhold og treenighetens utadrettede virksomhet mot og blant skapningen. Metaforsammensetningen – slik den forekommer i Den norske kirkes høymesseliturgi - er for snever. Når Gud i hovedsak fremstilles som "Herre" og "konge" og menneskene som tjenere, fremmer dette underordningsposisjoner. Modellen kan etter min mening for eksempel kompletteres med det omvendte tjenerideal med Jesus som menneskenes "tjener". Liknelsene er en rik kilde å øse fra. Disse får frem den gjensidige tjeneste mellom Gud og mennesker, noe som samsvarer godt med kirkefedrenes forståelse av triniteten. Metaforen "Gud som skaper" kan utnyttes langt mer. Denne metaforen evner å få frem ulike aspekter ved menneskets gudbilledlighet, ikke minst sammenhengen mellom liv og død. I dette bildet blir menneskenes oppgaver som forvaltere og medarbeidere fremhevet. Jeg mener også det er forsvarlig å inkludere feminine gudsmetaforer i denne modellen. Gud kan på ulike vis omtales som "kvinne". For eksempel kan den personifiserte visdommen – *Sofia* – inngå som en metafor for Den Hellige Ånds virke.

Kristi legeme

Modellene "Guds familie", "Guds rike" og "Kristi legeme" er alle personale modeller som fremhever relasjoner, men bare de to første er kjønnsspesifikke. I modellen "Kristi legeme" blandes to metaforiske sammensetninger: "legeme" og "måltid". I nattverdliturgien, der denne modellen er rådende, kan ikke "legeme" og "måltid" skilles ad, de må tolkes i lys av hverandre. Inger Marie Lindboe har undersøkt sammenhengen mellom dem med utgangspunkt i Lukasevangeliets fremstilling av innstiftelsen av nattverden. Hun peker på hvordan måltidet tolker kroppen og setter den inn i en bestemt ramme (Lindboe, 1996, s.:270). Jeg ser måltidet som en personal modell. På den ene side er Kristi kropp sentral for forståelsen av frelsen. Jesus døde en kroppslig, fysisk død på korset og oppstod legemlig, først til et liv på jorden før han legemlig ble tatt opp til himmelen (Luk 24, 13ff). På den annen side omtales menigheten som et legeme. Gudstjenestefeiring forutsetter at menighetslemmene tar i bruk sine kropp. Forstått på denne måten er måltidet både en personal og en relasjonell modell. Menigheten spiser Jesu legeme. Det er mat og næring for troen. I motsetning til "Guds familie" og "Guds rike" er "Kristi legeme" en kjønnsnøytral modell, noe som utelukker å tolke gudbilledlighet forskjellig for kvinner og menn.

Modellen "Kristi legeme" skiller seg fra "Guds familie" og "Guds rike" ved at den fremstår som en organisme. Organismen er først og fremst en funksjonell enhet. Modellen omtaler ikke personer *qua* personer slik som i den patriarkalske familien eller i det hierarkiske riket. Men modellens hovedtrekk er likevel relasjonelle. Den knytter sammen transcendent og immanent, den synliggjør sammenhengen mellom enhet og mangfold, den fremhever forbindelsen mellom fellesskap og solidaritet og den vektlegger båndet mellom kjærlighet, tjeneste og hengivelse.

Utblikk

For dette er kunstverkets

beskjed til oss som mister det hellige

Se, sier det, vi har skilt himmel og jord

mistet balansen, den gjennomskinnelighet

som holder katedralen og maskinen

kalenderen og byen

lovsangen og teoremet, i samme bilde!

(*Rosevinduet*) (Mehren, 1981:10)

For en høymesseliturgi er ingen av de tre hovedmodellene alene tilstrekkelig. De trenger hverandre, og de samles om og henter tilfang fra treenighetsmodellen. Dersom en av dem skulle rendyrkes, ville liturgiens metaforiske karakter blitt for snever. Som enkeltstående modell evner verken "Guds familie", "Guds rike" eller "Kristi legeme" å ivareta det nødvendige mangfold, verken i omtale og tiltale av Gud eller i beskrivelsen av menneskers situasjon i forhold til Gud. Modellenes mange metaforer må derfor spilles ut mot hverandre. Når flere modeller kombineres, kan det åpne for at flere individer aksepterer og slutter seg til liturgien som overordnet norm.

Jeg har i avhandlingen min argumentert for og vist at hele liturgien er gjennommetaforisert (Rong, 2009, ss.:244-247). Gjennom skissen min prøver jeg å vise hvordan det indre liv i Gud kan videreformidles til menneskene. Mennesket henter på sin side liv fra Guds immanente liv. Sirkelen omkring Guds indre liv er tegnet som hel strek i motsetning til alle de øvrige strekene, som er stiplet. Hensikten er å vise at det ikke er mulig å kjenne Guds indre liv fullt ut, noe av dette livet vil alltid være utilgjengelig for mennesker fordi Gud selv ikke er en del av skapningen.

Målet mitt har vært å vise at det liturgiske og teologiske språket har et uutnyttet potensial. Jeg har ikke utfoldet dette i konkrete tekstforslag. Jeg mener likevel at den teorien jeg presenterer kan være et viktig fundament for å ta i bruk et djervere og mer mangfoldig språk om Gud. Jeg tror at liturgirevisjoner som er godt teoretisk fundert lettere vil kunne vinne tilslutning enn liturgiforslag som innfører nye tekstlige uttrykk uten prinsipielle teologiske overveielser.

Alt språk om Gud er en konstruksjon. Tross dette er det menneskelige språk det viktigste hjelpemiddel i talen om Guds vesen og er derfor essensielt for teologien.

Litteratur

Augustin av Hippo. (418). *Sermo 117: De verbis Evangelii Ionnis (1, 1-3): "In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum", etc. Contra Arianos*. Lastet ned 10.07.2008, fra <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

- Coelho, Paulo. (2002). *Alkymisten* (9 utg.). Kolbotn: Bazar Forlag AS.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2002). *Principles for Worship*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- LaCugna, Catherine Mowry. (1991). *God For Us. The Trinity and Christian Life*. Chicago, Illinois: HarperCollins Publishers.
- Lindboe, Inger Marie. (1996). *Tjeneste, tilfredsstillelse, forventning og fullendelse. En studie av Lukasevangeliets måltidskonsepsjon*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- McFague, Sallie. (1982). *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mehren, Stein. (1981). *Den usynlige regnbuen: dikt*. Oslo: Aschehoug.
- Ramshaw, Gail. (2000). *Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language*. Akron, Ohio: OSL Publications.
- Ricoeur, Paul. (1975). *Paul Ricoeur on biblical hermeneutics*. Missoula, Montana: Scholar Press.
- Ricoeur, Paul. (1981). *Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation* (J. B. Thompson, Oversetter.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rise, Svein. (2002). Treenighetslære og ekklesiologi. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene & S. O. Thorbjørnsen (Red.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (s. 135-147). Oslo: Verbum.
- Rong, Marit. (2004). *Tale i bilder. En analyse av språket i gudstjenesten*. Oslo: Verbum Forlag.
- Rong, Marit. (2009). *Det liturgiske møte. Språk og gudsmetaforer i Dn norske kirkes høymesse*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Searle, Mark. (1981). Liturgy as Metaphor. *Worship*, 55, 2, 98-120.
- Utaker, Arild. (1992). Fiksjonenes språk. *Vinduet*, 1/92, 32-38.