

Gudstjänsten som rit

Leitourgiaföredrag 2005

Martin Modéus

Inledning

Jag vet inte om någon i detta rum någon gång reflekterat över likheten mellan ett svenskt barnkalas och kannibalernas rituella människoätande. Frågan kan tyckas vara dum, men alla forskare som sysslat med riter hamnar förr eller senare i frågan om *hur hela detta aparta material egentligen hör ihop?* Vad är den inre likheten mellan dansen kring midsommarstången, barnkalaset, kungens kröning, dopet av Titanic, högmässan, aftonbönen, ett kraftfullt handslag, barnens lördagsgodis, israelitiska djuroffer och biskopens lustiga mössa? Alla är de ju rituella.

Alla forskare har sina vägar för att nå fram till sina svar på detta, och för att sätta in mitt tänkande i ett sammanhang vill jag med bara några ord skissa på hur min väg in i ritforskningen har gått. Genom att det nordiska gudstjänstperspektivet speglar sig i en annan kulturs rit går det kanske att se litet tydligare vad det handlar om.

Jag fick för många år sedan som förslag av min handledare i det gammaltestamentliga seminariet i Lund att arbeta med ett israelitiskt djuroffer, *shelamim* kallat. I den svenska bibeln har detta *shelamim* förr översatts som ”tackoffer”; numera översätts det ”gemenskapsoffer”. Arbetet var tänkt att mynna ut i en doktorsavhandling, och efter en ansenlig tid gjorde det också det.

Bara för att med några ord förtydliga vad det handlar om så var detta *shelamim* ett slaktat djuroffer, där den som skulle offra förde fram sitt djur till prästen, lade händerna på det och lämnade det till att slaktas. Fettet och vissa inälvor lades sedan på elden som någon form av gåva till Gud, ett par rejäla bitar tillföll prästen som lön, men den allra största delen av djuret återgick till den som fört fram offret. Detta kött blev sedan helt enkelt till ett rejält kalas.

Genom åren har det förekommit ganska många teorier om vad det här offret har stått för, symboliskt och teologiskt. Bortåt tio olika innebörder har identifierats, där några till exempel handlat om att detta varit en offergåva, en blodsrit, ett gemenskapsoffer. Någon vidare enighet har man dock inte nått.

Till problemet hör att det bara är i en ganska begränsad mängd av texter som offret över huvud taget nämns, och då menar jag ”nämns” i den allra mest avskalade bemärkelsen. Om man skall höja kraven något och tala om att offret ”beskrivs” så är vi nere i en handfull texter.

När jag började mitt arbete behövde jag alltså en metod för att krama ur maximalt med information ur ett mycket litet material. Det är nu vi börjar närma oss den kristna gudstjänsten, för när man har en metod som kramar *maximalt* med information ur ett litet material, så har man därmed också omvänt en metod för att söka efter det *centrala* när man sitter med ett mycket stort material.

Jag tänker nu mig försöka beskriva den här metoden, och för att illustrera detta kommer jag att kliva fram och tillbaka mellan det gammaltestamentliga offret och den svenska högmässan, för att visa vad som avtäcks när man arbetar så här.

Ritens grund

Traditionellt har ritforskningen börjat i ritens symboler och försökt att tolka dem. Ett exempel på detta är *processionen* i högmässan, som då utläggs som Gudsfolket på väg mot himmelen. Problemet är att om man nalkas symbolen ur ett strikt rituellt perspektiv så finns det en hel del forskning som visar att människor mycket ofta inte förstår sina egna rituella symboler. Men riten fungerar ändå. Riten föregår så att säga ideologin. Detta kan vara litet svårt att förstå för ett västerländskt tänkande som väsentligen har ett intellektualiserat religionsbegrepp, där religionernas lärosystem stått ganska mycket i fokus. Detta syns i tolkningsförsöken av *shelamim*, där just betydelsen ofta stått i fokus för forskningen.

Vad jag har försökt att göra är därför att komma ifrån denna fokus på ritens form och symbolik och i stället starta försöken att förstå riten i själva den rituella situationen. Oavsett vilken *form* en rit har så finns det ju alltid en minsta gemensamma nämnare, nämligen att något har hänt som gjort det relevant att skapa rit just här och nu. Det händer ju knappast att någon vaknar på lördag morgon och säger till sig själv: härligt med en fri dag, skall jag läsa en bok, påta i trädgården eller hitta på en rit. Bakom riten ligger alltid en händelse som utlösande faktor. Enligt min uppfattning är det detta som är essensen i det rituella: att man skapar en gestaltning – godtyckligt vilken – på förekommen anledning.

Denna utlösande faktor kallar jag *causa*, ett ord som ungefärligen betyder ”orsak”. Skälet till att jag valt att skapa en speciell term för detta är att jag vill tydligt skilja detta från det vi normalt kallar skäl eller orsak. Med *causa* menar jag nämligen den yttersta utlösande orsaken som gjort riten ”nödvändig”. Om man tar dopet som exempel så skulle nog de flesta säga att orsaken till det kristna dopet är att man vill att barnet skall bli kristet eller att det skall

bli upptaget i Guds familj, eller hur man nu väljer att uttrycka det. Men detta är inte *causa*. *Causa* är ju den yttersta orsaken till att riten blir till, och det är naturligtvis att barnet har fötts. Att det plötsligt *finns* ett barn som inte funnits där tidigare. Den ideologiska uttydningen av dopet är i det rituella perspektivet sekundär. Vilket naturligtvis inte betyder att den är osann eller oviktig. Detta ser vi ju ganska tydligt i att föräldrarna, åtminstone i ett svenskt perspektiv, mycket väl kan låta döpa sitt barn utan att egentligen vilja ta ställning till det kristna innehållet. Ett annat exempel kan vara midsommar, där den kristna uttydningen, Johannes döparens födelsedag, är minst sagt vag, medan *causa* däremot är ganska stark, nämligen att årets utveckling på högsommarens höjdpunkt nu vänder vid sommarstolståndet.

Den första och mest primära uppgiften vid analysen av en rit tror jag därför är att fastställa vad som är *causa*, alltså vad som är den ytterst orsakande händelsen, den utan vilken det helt enkelt inte hade funnits någon anledning till riten.

När man arbetar på det sättet ser man att mängden möjliga *causa* säkert är oändlig, men att de ganska tydligt samlar sig i sex huvudgrupper. I dessa grupper går det utan något större besvär att sortera in majoriteten av de rituella händelser som vi möter i levande livet. Går man igenom grupperna så ser man att det handlar om *naturcykeln*, alltså om att tidens gång skapar ett antal övergångstillfällen som i ett världsvitt perspektiv genererar ett stort antal rituella tillfällen. Exempelvis midvintern och högsommaren blir genom firandet av jul och midsommar sådana ”tidsmarkörer” som bygger den sociala tiden. Men också i det mer korta perspektivet ser vi hur veckans och dagens rytmer byggs upp och struktureras med fasta punkter av rituell karaktär: fredagsmys, lördagsgodis och söndagspromenad i veckan; morgonritualer, förmiddagsfika och kurande av skymning i dagens gång.

Nästa grupp kan kallas för *livscykeln* där det återigen är lätt att se i ett världsvitt perspektiv att framför allt födelse, vuxenblivande, familjebildning och död markeras rituellt. I detta perspektiv är dopets sammanhang alltså ett helt annat än det specifikt kristna.

Bekräftelsen av relationer är nästa grupp, och festen – i vid bemärkelse – är ett exempel på hur rituella gestaltningar används för att stärka banden mellan människor. Det var i utforskandet av denna bekräftelsefaktor som en stor del av den moderna ritforskningen tog sin början, även om man då, för hundra år sedan, ritade kartan över sambanden på andra sätt. Det vanliga handslaget är ett annat exempel på en bekräftelserit ur vardagen. Genom att ta varandra i hand, en i sig meningslös handling, bekräftar vi en gemenskap i nuet. Handslaget kan också betraktas som ett exempel på hur tunn den symboliska fernissan på de rituella handlingarna är. Det brukar ju sägas att handslaget ”egentligen” är ett sätt att visa att man kommer obehäpnad, eller att handslaget ”från början” betydde detta. Denna uttolkning – vare

den sann eller inte – är naturligtvis helt betydelslös för vår användning av handslaget i dag. Det fungerar vare sig vi hört utläggningen eller inte.

Den fjärde gruppen av *causae* är sådana som har med *återupprättelse* att göra. Den som någon gång har försökt ta sig igenom tredje mosebok har kanske lagt märke till att i det fjortonde kapitlet förekommer en rit för en människa som blivit frisk från spetälska. Det där märker man inte utan vidare, för vi är ganska inkörda på att riter för sjuka har att göra med att de skall bli friska. Men här handlar det alltså om en rit för en människa som just *har* blivit frisk. Poängen med riten är alltså inte helande utan återupptagande i samhällsgemenskapen. Kyrktagningen är kanske den tydligaste svenska parallellen, där en kvinna genom barnafödandet i gamla tider hade ställts utanför samhällsgemenskapen och genom riten återupptogs. Den enda tydliga moderna parallellen är faktiskt högmässans syndabekännelse där människan genom bekännelse och förlåtelse återförs till gudsgemenskapen. Till detta återkommer vi.

Ytterligare en grupp är de som har med *kristider* att göra, till exempel riter som genomförs i tider av svält, krig, missväxt eller sjukdom. Här finner vi de riter som på något sätt gör anspråk på att ”rå på” den fysiska naturen, alltså de riter som man i slarvigt tal ibland kallat för magi – vilket ofta snarare har varit ett sätt att försöka betona den vite mannens överlägsenhet över de primitiva infödingarna. Men denna grupp av riter är alltså en ganska marginell företeelse om man sätter in den i sitt sammanhang bland till exempel alla de årligen och i livscykelns återkommande riterna, som bevisligen fungerar. Efter valborg blir det vår, och julen markerar midvinterns största djup och förebådar ljusare tider. Det fungerar, varje år.

Den sista gruppen kan man kalla för *invigningar*, och det handlar om hur människor rituellt förs från en ”status” till en annan. Här finns allt från nollningen på de tekniska högskolorna till prästvigningar och invigningar av broar.

Tunga och lätta *causae*

Nu är det ju lätt att se att varje sådant *causa* inte är lika viktigt som varje annat *causa*. Ett dödsfall står ju inte på samma nivå som en skymning. Därför måste man skilja mellan tunga och lätta *causae*. De tunga *causae* är sådana som tvingar sig på oss, där vi helt enkelt inte kommer undan. Döden är det tydligaste exemplet, och därför finns det nog dödsriter i varje kultur. Ett lätt *causa* är en punkt i det sociala livet som vi kan identifiera som *causa* antingen på grund av att där finns en tydlig vaghet, eller på grund av att människor i någon lågmäld och enkel utsträckning faktiskt väljer att skapa rituella gestaltningar. Exempel på sådant är just skymningen som i kristen tradition har betraktats som ett av de bästa tillfällena att be. Genom

att fästa bönen vid ett *causa* blir det alltså tidens gång som bär tillfällena till bön till mig. Detta är den traditionella arbetsmetoden i religionernas liv.

Huruvida vi väljer att uppmärksamma de lätta *causae* är nog till stor del en fråga om tycke och smak. Men det är ganska enkelt att identifiera dem. Genom att återigen vända blicken till ritens själva grundfunktion ser vi hur de går att hitta.

Ritens grundfunktion

Om man nu skall återvända till de i grunden sammanhållande faktorerna för vad som är en rit, så kan man i alla dessa exempel se att det i varje *causa* ligger någon form av otydlighet, vaghet, hot eller obalans mellan händelse och konsekvens. Otydligheten kan ha att göra med högst odramatiska förhållanden som var någonstans året vänder under högsommaren, eller i det lilla perspektivet var någonstans dagen vänder i natt, till dramatiska och genomgripande förändringar som när en människa är död och vi skall försöka ta in detta som erfarenhet och inte bara som någon form av kunskap. Just ett dödsfall är ju ofta en mycket liten händelse i tid: ena stunden finns människan där och nästa stund finns hon där inte. I sina konsekvenser är det däremot något av det mest genomgripande som kan hända i en släkt eller vänskapskrets. Där hänger sinnen inte med; ni vet: ”Jag kan inte ta in vad som har hänt.” Riten är ett sätt att försöka skapa en närmast fysisk upplevelse av vad som hänt för att det skall förvandlas just till en erfarenhet. När det gäller de svåra tillfällena handlar det om att försöka övertyga sinnen om att det som har hänt faktiskt har hänt. När det gäller till exempel de små vardagliga glidningarna från dag till natt handlar det bara om att göra en liten lätt markering för att ge form åt den socialt konstruerade tiden.

Kortfattat kan man sammanfatta detta i orden *fokusering* och *definiering*. Riten *fokuserar* det som har hänt och den socialt traderade bild av hur sådana händelser skall uppfattas aktualiseras genom denna fokusering. Det är det som jag kallar *definiering*.

Ritens själva metod för att utföra detta är att utföra aparta handlingar. Man gör saker som man aldrig annars gör. Vi bär konstiga kläder, använder högtidliga rum och till synes innehållsmättade symboler för att skapa denna avvikande miljö som hjälper oss att känna: ”detta är viktigt”. Detta är ett av skälen till att religionerna ägnar sig så mycket åt aparta handlingar. Symbolvärdet är alltså inte det som är det viktiga, utan ”avvikelsevärdet”. Vi kan se samma fenomen i högmässans utrustning av kyrkorum, textilier, konstigt språk, avvikande musik och så vidare. Också i det gamla Israel, om vi skall återvända dit för ett ögonblick, var den mäktiga tempelutrustningen, det blodiga offret och prästens märkliga kläder kraftigt avvikande från det vardagliga.

Här gör det inget att symbolvärdet är lågt. Riten fungerar ändå. Snarare är det tvärtom. Det är det obegripliga som gör att riten får rituell kraft.

Låt mig ta ett exempel på detta, nämligen det vanliga traditionella kyrkbröllopet. Många tycker nämligen att familjebildandet är så viktigt att man vill markera det rituellt. På bröllopsmorgonen inleder brudparet dagen med att klä ut sig – för att vara finklädde är ju faktiskt att vara utklädd. Och det är till den fullkomliga mannen och den fullkomliga kvinnan man klär ut sig. Sedan åker man till ett konstigt hus, kyrkan, ofta i ett konstigt fordon. Där sitter alla vännerna. De är också utklädda. I det konstiga huset går man på ett konstigt sätt längs en konstig gång till ett konstigt bord där det står en konstig person och säger konstiga saker. Sedan vänder man sig om och går ut. Det är samma personer som går ut som gick in. Ingenting har egentligen hänt. Men riten har fokuserat deras förbindelse och utlöst den sociala överenskommelsen ”bröllop”. Och den är så stark att alla ser samma sak: ett äktenskap. Styrkan i denna rit är så stor att den till och med har juridisk hållbarhet.

Bröllopx exemplet kan tyckas självklart eftersom vi är litet hemmablinda, men allt går egentligen att göra med riter – bara man är överens, för det är den sociala överenskommelsen som är själva den aktiva ingrediensen. Eller i enskilda riter att man på något sätt vet vad det är man vill åstadkomma.

Den rituella analysen – bilden av riten växer fram

Första uppgiften i den rituella analysen blir alltså i detta perspektiv att finna *causa*, alltså den yttersta händelse som utlöst den rituella gestaltningen. I midsommarfirandet, dopet och förbönshandlingen är det inte svårt att identifiera naturcykeln, livscykeln och kristiden som de tunga bakomliggande faktorerna.

Men vad är högmässans *causa*? Eftersom högmässan så tydligt är en rit så måste det ju ligga ett *causa* bakom, men det är hur lätt som helst att se att detta inte kan vara något tungt *causa*. Om det hade varit det så hade det varit fullt i kyrkan varje söndag, precis som alla berörda ser till att ta sig till begravningen om det är möjligt. Att det inte finns något tungt *causa* är alltså det rituella skälet till att det är ganska tomt i kyrkorna. Det finns helt enkelt inget skäl för att gå dit, rituellt sett. Och när människor kommer dit och ser de mäktiga rituella högmässorna så börjar den inre rituella förståelsen gå igång och frågan kommer: ”Vad är det ni vill *fokusera*? Vad är det som skall *definieras* genom denna rituella ståt?” ”Inget särskilt” blir då vårt rituella svar i denna fiktiva dialog. ”Varför gör ni då på detta viset?”

Ändå är högmässan en rituell gestaltning. Vad finns det då för lätt *causa* att finna? Om vi helt enkelt går igenom listan på grupper av *causae* så borde det vara ganska lätt att finna

svaret. Börjar man med *invigningar* så ser man att det inte stämmer alls. Högmässan firas i stort sett aldrig med orsak av att någon eller något skall invigas. Detsamma gäller *kristider*. Högmässan lunkar på vad som än händer.

När vi kommer till *återupprättelsen* börjar det brännas. Så här uppfattar ju många att högmässan fungerar – och nu är jag huvudsakligen i den svenska högmässan, där detta är tydligast. Jag kommer med min synd och blir förlåten och återupprättad i gemenskapen med Gud. Här tror jag att vi rör vid ett av de riktigt stora problemen med den svenska högmässan. Denna syn motsvarar nämligen inte alls den teologiska bild vi har av relationen mellan Gud och människa. Detta tror jag beror på att vi inte tillräckligt tydligt har skilt mellan *förlåtelse* och *försoning*. Jag tänker spetsa till det nu för att göra det så tydligt som möjligt.

Förlåtelse behövs när en relation är bruten. Jag kommer och ber om förlåtelse, och genom att få förlåtelse blir jag åter accepterad. Detta är den bild av Gudsrelationen som den förlorade sonen hade – fast han vågade inte ens tro på att förlåtelsen var möjlig. Men en *försonad* relation är hel även när synden slår emot den. Detta är den förlorade sonens faders bild av relationen. Han stod och väntade, för ur hans perspektiv hade sonen aldrig lämnat relationen, även om han lämnat hemmet.

När vi betonar förlåtelsen och återupprättelsen betonar vi alltså framför allt brottet mellan Gud och människa, och det är ett oevangeliskt perspektiv. När människan kommer till kyrkan vecka efter vecka och får höra att hon måste få förlåtelse eller renas eller helas, eller befrias eller återupprättas *för att* kunna fira gudstjänst i frimodighet skapar det alltså en bild av människan som stående utanför gudsgemenskapen. Det evangeliska perspektivet att hantera synden eller trasigheten är alltså inte att utföra en hastig återupprättelserit utan att placera synden i *bekräftelsens* sammanhang. Bekräftelsen säger nämligen inte ”du är tagen till nåder” utan ”du är min älskade vän – och du har varit det hela tiden”.

När vi nu har kommit till just *bekräftelsens causae* så ser vi att vi här får en träff beträffande högmässans sammanhang. Den kristna gudstjänsten har nämligen alltid byggts av en församling, där gemenskapen varit ett konstituerande element. Vi ser det i de första församlingarna, vi ser det i väckelsens församlingar, vi ser det i den gamla sockenbaserade kyrkligheten och vi ser det i dagens växande gudstjänstliv. Jag återkommer strax till detta.

Livscykelns betydelse för högmässan kan vi notera men passera. De enda tillfällen då högmässan har tydlig betydelse i livscykeln är vid dop i gudstjänsten, konfirmationsmessa, samt kungörelse och lysning och tacksägelse vid dödsfall. Detta är väl så viktigt, men har ingen betydelse på djupet för högmässans rituella dimension. Däremot är det viktigt att notera att högmässan på individnivån kan ha betydelse i ett sorgearbete.

I *naturcykeln* får vi nästa träff, efter *bekräftelsen*. Det är ju just som markör av veckans gång som högmässan har haft och också har sin centrala betydelse för den församling som långsiktigt samlas till gudstjänst. I ett rituellt perspektiv är det alltså åt detta håll som högmässan behöver gå för att komma till sin rätt *som rit*.

Men i svenskt gudstjänstliv finns det två ganska starka trender just nu. Den ena handlar om att betona individens kyrkogång som ett ordlöst och individuellt möte med Gud. Möjligheten att vara anonym i kyrkan betraktas då som ett centralt värde. Den andra trenden handlar om att skapa gudstjänster som mer är tillfälliga evenemang än långsiktiga regelbundna gestaltningar. Jag vill betona att jag inte har något emot att man också gör gudstjänster som bär den här typen av element, men just dessa trender som betonar anonymitet och evenemang slår mot det centrala rituella i högmässan, nämligen aspekten av *bekräftelse* och aspekten av *naturcykel*. När vi gör gudstjänst med anonymitet och evenemang som centrala beståndsdelar så motarbetar vi alltså gudstjänstens rituella bas.

Symboltyperna

Nu skall vi ta ett steg över till *shelamim* och se vad som händer när vi använder samma analysmetod där. Vad är *causa* för *shelamim*? Genast blir man litet brydd. Det här offret finns nämligen representerat i alla huvudgrupperna utom livscykeln. Varför det? Fungerar uppdelningen inte?

Jo, det gör den faktiskt, men för att visa hur problemet kan lösas behöver jag ta en liten omväg kring en bild som jag brukar använda om riter i allmänhet och gudstjänsten i synnerhet: En rit eller en gudstjänst kan man likna vid en stor äng, med träd, stenar och buskar i ganska kuperad terräng. Om man går runt ängen och stannar var tionde meter och beskriver vad man ser när man tittar ut över den så kommer man att få beskrivningar som i något avseende är ganska lika varandra, men som samtidigt kommer att skilja sig från varandra i väsentlig grad. Det är samma bild, men perspektivet vrids hela tiden något. För att få ett någorlunda gott grepp om en rit måste man göra hela vandringen, annars kommer viktiga delar av ängen att förbli osynliga. Det är därför man kan få en tydlig bild av en rit genom att analysera den i ett perspektiv, medan samma analysmodell förefaller att inte alls bita på en annan rit. När jag i det här föredraget tecknar ett antal sådana analysmodeller så handlar det helt enkelt om att vandra runt den rituella ängen och se hur olika perspektiv på samma grundbild tonar fram.

För att förstå varför *shelamim* går att använda i så många av huvudgrupperna måste vi alltså flytta perspektivet något. Jag skall därför gå över till att säga några ord om symboler.

Tidigare har jag varit litet avvaktande till vår vanliga västerländska fokus på det symboliska eller intellektuella innehållet i symboler – deras betydelse. I stället kan man titta på den rituella funktionen av symboler. Då är det inte så svårt att se att man kan dela in rituella symboler i tre huvudgrupper: *legitimerande*, *definierande* och *markerande*.

Legitimerande symboler är sådana symboler som behövs för att deltagarna i riten skall uppleva att riten är giltig. I gamla testamentet var Jerusalem en sådan symbol – de giltiga offren fick bara genomföras där, templet var den legitimerande platsen och prästen den legitimerande utföraren. I Sverige är kyrkorummet och prästen viktiga legitimerande symboler. För att en begravning skall vara ”riktig” skall den i de flestas medvetande äga rum i någon form av kyrkorum och ledas av någon form av präst. Det kan finnas en juridisk bas i detta – ett bröllop skall ju ledas av en samhälleligt sanktionerad symbolisk person, men det kan också ligga på en vag upplevelsenivå. Det känns inte rätt om man avviker från praxis.

De definierande symbolerna är de som skapar den rituella miljö som hjälper oss att uppleva *var* i det legitima rituella systemet vi befinner oss. I gamla testamentet kan detta exemplifieras med de två getter man använde i Försoningsdagens riter. Där och bara där användes två getter som ”offermaterial”. Den israelit som såg två getter stå på den utvalda platsen visste genast vad det var fråga om. I västvärlden är jultomten en sådan definierande symbol. När vi ser en tomte utlöses genast föreställningen *jul* i medvetandet. Det går knappt att undvika. Men omvänt är tomten oanvändbar i alla andra sammanhang. Allt det som går under benämningen ”pynt” är sådana definierande symboler. De skapar en rituell miljö som hjälper mig att uppleva vilken rit som jag just nu är i. I gudstjänsten är det nog framför allt musiken som fungerar definierande i denna bemärkelse. ”Stilla natt” sänder precis denna typ av signal till gudstjänstfirarna – nu är det jul. Alla de stora helgerna och flera av de stora livsriterna har sin specifika musik som inreder det rituella rummet.

Den tredje gruppen är de *markerande symbolerna*. Syftet med dem är inte att legitimera och de har inget definierande värde. De förstärker bara den rituella miljön. Jag tror att alla kulturer på något sätt har sin ganska begränsade uppsättning av markerande symboler. I gamla testamentet är det just *shelamim* som är en av de främsta markerande symbolerna. Detta är skälet till att offret kunde dyka upp i alla möjliga olika sammanhang. Det är just det som är typiskt för markerande symboler. I Sverige heter våra främsta markerande symboler ljus och blommor. Dem tar vi till när vi vill ”göra det högtidligt” som nog många skulle uttrycka det. Det är därför just dessa symboler så ofta dyker upp när vi skall utföra symbolhandlingar i kyrkan. Vi känner igen dem för deras markerande värde, och då är det lätt att tillägna dem ett symboliskt värde eller att använda dem okommenterade och låta individen själv skapa en egen

tolkning. Det är också detta som är skälet till att det blir knepigare och knepigare att hitta på vettiga symbolhandlingar när vi lämnat ljus och blommor. Till sist måste vi nästan förklara i förväg vad det är folk skall uppleva i symbolhandlingen.

Tolkningsnivåerna

Är då det symboliska innehållet betydelselöst? Inte alls. Det symboliska värdet i riter och symboler kan vara stort och värdefullt och det är framför allt en av människans möjligheter till fördjupning i tron. Om vi bara kan få symbolerna att fungera otolkade i ett sammanhang utan att störa helhetsbilden för den ännu som inte begriper dem, så är det ett enastående spännande företag att efter hand se fler och fler av de dolda innebörderna. Men då är det viktigt att symbolernas avvikelsevärde – ritens grundmetod – inte ställer sig i vägen för helhetsupplevelsen av gudstjänsten. Om jag bara upplever att detta är en massa konstigheter så kommer jag sannolikt aldrig att ta mig besväret att försöka hitta in i gudstjänsten. Här om något gäller att alla träd inte får skymma skogen.

Men förutom att symbolerna kan vara av olika typ så kan också samma symbol bära flera olika tolkningsnivåer samtidigt. Detta är skälet till att det så ofta blir bråk om symboler och betydelser av rituella handlingar i religionerna. Flera sätt att nalkas symbolerna kan vara sanna på en gång. Jag brukar skilja på tre olika nivåer: *ideologinivån*, *användningsnivån* och *strukturnivån*. Här tar vi alltså ytterligare ett steg längs ritens äng och låter ännu ett perspektiv växa fram.

Den första nivån, *ideologinivån* är den kosmiska dimensionen eller den symboliska dimensionen som man kan tillägna en rit. När det gäller *shelamim* så finns det en tydlig blodssymbolik – blodet som livets källa, man kan tolka riten som gemenskap med Gud eftersom man delar en måltid som faktiskt Gud också får del av, genom de beskärda delarna. Men i israelitisk tid tolkade somliga detta bokstavligt som att man faktiskt gav Gud föda. Och om högmässan i vårt sammanhang kan man till exempel säga att det är en fest med Gud eller att högmässan till sin natur är bön. Gemensamt för påståendena om riten på ideologinivån brukar vara att de inte går att kolla. Jag tror för min del på att Gud delar gemenskapen med oss i nattvarden, men jag kan faktiskt vare sig se, mäta eller kolla det. Litet obehagligt är att det inte är så svårt att se att ideologinivån är ganska svag. Det finns som sagt gott om undersökningar som visar att folk ofta inte kan utlägga sina riter och ibland knappt förstår deras budskap.

Användningsnivån handlar precis om det som ordet innebär; vad vi använder riten till. Denna nivå får man fram genom att helt enkelt fråga människor varför de gör detta; vad det

skall vara bra för. Handslaget använder vi för att hälsa på varandra, bekräfta relationen, och konstigare är det inte med det. Utläggningen, att vi visar att vi kommer obehäpnade, ligger på ideologinivån. Snygg tolkning, men förändrar inte användningen. Det är detta som är skälet till att riten kan fungera även om budskapet är okänt. *Shelamim* kunde alltså användas till litet vad som helst, till exempel till invigningar eller till fester och högtidssamlingar: för att göra det högtidligt, helt enkelt. Till högmässan kan man också gå av massor av individuella skäl: bön om förlåtelse är ett, att lyssna på predikan är ett annat, att bygga sin veckorytm i ett naturcykelcausa, att träffa sina vänner, att kika på en snygg präst, att komma undan ett konfliktfyllt hem en liten stund, att följa sin troende partner till något som är viktigt för honom eller henne. Och så vidare. Jag tror det är oerhört viktigt att vi på alla sätt undviker att påstå saker om gudstjänstdeltagaren i liturgin. Söndagsmässan i svenska kyrkans handbok inleds på följande sätt: *Kära kristna. Vi har samlats till gudstjänst, för att lovsjunga Herrens namn, lyssna till hans ord och möta honom i bön och nattvard.* I värsta fall inleds gudstjänsten alltså med fem lögnar för någon av de deltagande. *Jag är inte kristen, jag kan inte sjunga, jag tycker predikan är trist, vill inte be och känner mig tvingad att gå till nattvarden.* Det är fem träffar på ganska många konfirmander tror jag. Och det är helt i onödan. Användningsnivån framför allt i officiella, regelbundna riter är ofta individuell och bör så få vara.

Strukturnivån är en osynlig nivå, och den handlar om det osynliga relations- och statusspel som ständigt försiggår mellan människor. Genom måltiden bygger vi gemenskap. Genom att klä sig finare än andra markerar prästen sin överhöghet i gudstjänsten. Genom att falla på knä skapar vi underdånighet i våra kroppar. *Shelamims* måltidsdel var sannolikt starkt gemenskapsbyggande. Högmässan kan genom sina majestätiska drag mycket väl ses som en gestaltning av överheten, men den kan också fungera som en miljö där jag kan möta mina vänner, vilket också ligger på strukturnivån. Strukturnivån är egentligen inte typisk för riten. Den finns i alla sociala miljöer och samspel, men just i riten är den ofta accentuerad. Likväl är den oftast inte synlig. Men den känns i magen.

Det är nog ganska tydligt att alla dessa nivåer samtidigt kan finnas i en och samma rit. Ett nästan övertydligt exempel som jag brukar använda är det kristna dopet. Där finns en kraftig ideologinivå som brukar uttryckas ungefär som att ”på detta sätt infogas barnet i Guds rike eller kyrkan”. Men ideologinivån syns inte. Och föräldrarna betonar ofta användningsnivån; de svarar på frågan ”varför döper ni ert barn” med att hänvisa till att barnet skall få ett namn, eller ett festligt välkomnande i slakten.

Just släkten är viktig också på strukturnivån. Vid dopgudstjänsten förvandlas de som förut varit barn till föräldrar; de som förut varit föräldrar blir far- och morföräldrar; de som förut varit syskon blir nu fastrar och sådant; de som förut varit vänner blir nu faddrar. Och några som trodde de var vänner märker att det var de inte, för de var inte bjudna.

Här kan kyrkan välja mellan att gå bröstgänges fram och betona ideologinivån på bekostnad av de andra: ”Det här är minsann ingen namngivningsceremoni.” Eller så kan man utforska de spännande sambanden mellan de olika nivåerna som en sann skapelseteologi erbjuder oss, och låta alla nivåerna få bära evangelium.

Kannibalerna och barnkalaset

Nu är vi tillbaka vid själva utgångspunkten och den fråga som ju var så central, nämligen den om likheten mellan kannibalismen och det svenska barnkalaset. Likheterna framträder naturligtvis hur tydligt som helst.

För det första är båda händelserna avvikande. Man gör det avvikande för att skapa den rituella miljön. De är rituella.

För det andra har båda sina respektive *causae* i livscykeln. Beträffande barnkalaset handlar det om att ytterligare ett år har gått i livet. Beträffande kannibalismen – och nu talar jag om det typ av kannibalism som uttrycker sig i att man äter sina anhöriga, inte sina fiender – handlar det om att en person har avlidit.

För det tredje så är både barnkalas och kannibalism definierande symboler. Kalashattarna, tårtan, ballongerna, paketen, respektive den ovanliga måltiden visar var i det rituella systemet de hör hemma – i firandet av årsdagen eller i avskedet av den döde.

Och för det fjärde klarar sig båda riterna alldeles utmärkt utan ideologinivå. Vi gör detta för att fira det *causa* som föreligger, helt enkelt, och det räcker så.

Relation och rit

Här vill jag nu mot avslutningen röra mig ganska tydligt in mot gudstjänsten och dess problem. Gudstjänstens rituella dimension hoppas jag går att ana. Men det är inte så här vi kommer åt den levande gudstjänsten. Det går inte att bygga en gudstjänst som en maskin där man stoppar in folk i ena änden och ut i andra änden kommer det glada frälsta människoskaror.

Jag tror att det som framför allt bygger den goda gudstjänsten är dess *relationella* dimension. När Jesus tecknar bilden av det goda livet använder han det dubbla kärleksbudet, att älska Gud, medmänniskan och sig själv. Detta handlar alltså om livets tre grundrelationer.

Också i gudstjänsten måste relationerna till Gud, till de människor som jag just nu firar gudstjänst med, liksom till mig själv kunna leva. Den goda gudstjänsten och det goda livet måste stå på samma grund, annars får jag inte ihop det.

Problemet ligger i att rit och relation delvis är motriktade. Ritens själva grundmetod var ju att skapa det annorlunda, det avvikande, det aparta, det högtidliga. Relationen däremot söker igenkännandet, värmen, det mänskliga.

Detta innebär att om alla växlar i gudstjänsten ligger åt det rituella hållet, där kyrkorummet, textilierna, det konstiga språket, den avvikande musiken och så vidare bara bygger rit, så kommer själva det rituella mönstret att utesluta relationen. Där är vi till stor del i Svenska kyrkan i dag, tror jag. För att spetsa till det så har vi lagt riten på söndag och relationerna på vardagarna. Alla relationella pilar pekar därför ut ur gudstjänsten, vilket gör att gudstjänsten svänger ytterligare åt det rituella hållet.

Men motsatsen blir lika fel. Långsiktiga relationer innehåller moment av fest och högtid – se bara på en femtioårsfest. Det rituella elementet behöver alltså inte alls vara uteslutet från en relationell gudstjänst. Och om gudstjänsten skall kunna fungera som veckomarkör och svar på ett naturcykelcausa så måste den i någon bemärkelse få vara rituell. Det märker vi ju när vi gör något i gudstjänsten som tar bort högtidskänslan. Människor protesterar i högan sky.

Om vi nu försöker iaktta fungerande och levande gudstjänstliv i 2000-talets Sverige så ser man ganska tydligt att det typiska är att man har lyckats förena en ganska hög rituell nivå med ett relationellt förhållningssätt människor emellan. De levande gudstjänsterna i Sverige i dag är inga mys-pys-tillställningar, men de är inte heller stela liturgisk-rituella enmanshower. Människor ser varandra och bryr sig om varandra också i det rituella rummet. För att avsluta så tror jag att det är här någonstans som den levande gudstjänsten finns – där relation och rit möts och där båda får leva och vara starka.