

# **Gudstjeneste og sjelesorg**

Gudstjenesten sett i et sjelesørgerisk perspektiv  
- en drøfting av forslaget til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke

Avh 504 –Spesialavhandling med metode (30 stp)

Studieprogram Cand.theol.

Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo

Høsten 2009

Maia Andreassen Bakkevold

Veileder: Førsteamanuensis Jan Schumacher

Biveleder: Universitetslektor Sjur E. Isaksen

Sider inkludert denne: 76

## Innholdsfortegnelse

<b>1.0 Redegjørelse for problemstilling og avgrensninger</b> .....	3
<b>2.0 Sjelesorg</b> .....	6
2.1 Historisk blick.....	6
2.2 Sjelesorg og gudstjeneste.....	8
2.3 Rite og relasjon- Modéus.....	12
2.4 Liturgi, sjelesorg og spiritualitet.....	17
<b>3.0 Liturghistorie</b> .....	20
3.1 Gustav Jensen.....	20
3.1.1 <i>Presentasjon</i> .....	20
3.1.2 <i>Liturgireform</i> .....	21
3.1.3 <i>Gudstjenestens grunntanke og vesen</i> .....	22
3.1.4 <i>Synsbekjennelsens plass</i> .....	24
3.2 Mot gudstjenestereform.....	27
<b>4.0 Gudstjenestereformen</b> .....	28
4.1 Gudstjenestereformen på 70-tallet.....	28
4.2 Bakgrunn for gudstjenestereformen.....	29
4.3 Synsbekjennelsen.....	32
4.3.1 <i>Synsbekjennelsen av i dag</i> .....	32
4.3.2 <i>Virkninger</i> .....	35
4.3.3 <i>Plassering</i> .....	36
4.3.4 <i>Forslagene til synsbekjennelse</i> .....	42
4.4 Samling.....	45
4.5 Dåp.....	48
4.5.1 <i>Mottakelse</i> .....	48
4.5.2 <i>Dåpshandlingen</i> .....	50
4.5.3 <i>Livet i dåpen</i> .....	53
4.6 Orddel.....	55
4.7 Bønn (som uttrykksmiddel).....	56
4.8 Nattverd.....	58
4.8.1 <i>Nattverd som måltid</i> .....	58
4.8.2 <i>Nattverd som kropp</i> .....	61
4.8.3 <i>Fredshilsen</i> .....	62
4.9 Sendelse.....	63
4.10 Kroppens uttrykk i gudstjenesten.....	64
4.11 Gudstjenesteledelse.....	65
<b>5.0 Sammenfatning, kommentarer og utblikk</b> .....	68
<b>Litteratur</b> .....	72
<b>Litteratur med internettreferanse:</b> .....	74

## 1.0 Redegjørelse for problemstilling og avgrensninger

Er det i det hele tatt grunnlag for å se gudstjeneste og sjelesorg i et felles lys, for hva har egentlig sjelesorg med gudstjenesten å gjøre? Jeg vil i min avhandling søke å se på *høymessens begrunnelse og oppbygging av denne i et sjelesørgerisk perspektiv*. Lite er skrevet om sammenhengen mellom gudstjeneste og liturgi- og sjelesorg. Jeg vil derfor innledningsvis gi et historisk blikk på *sjelesorg* for å gi en innfallsvinkel til å etablere et *sjelesørgerisk perspektiv* på gudstjenesten. Dette perspektivet skal senere brukes i en drøfting av det foreslåtte liturgiforslaget fra Nemnd for Gudstjenesteliv (NFG vil bli presentert senere). I denne delen vil jeg særlig diskutere Martin Modéus' teorier, fordi disse har hatt stor betydning for gudstjenestereformen, men vil også trekke inn noen andre "moderne" tenkere.

Ordet liturgi er avledet fra *leitourgia*, gresk for "folkets gjerninger", og betegner "offentlige plikter i de gamle greske bystatene". Kirken overtok begrepet og lot det betegne det som skjer i en gudstjeneste. *Leitourgia* er to ord som har blitt ett; *folk* og *arbeid/virke*, og som begrep betyr det sammen "hvordan mennesker på ulike måter uttrykker tilbedelse og tro".<sup>1</sup> Det sier altså noe om hvilken type samling gudstjenesten er, mer enn at det brukes om gudstjenestens faste ledd. I denne oppgaven forholder jeg meg både til gudstjenesten som *en type samling*, og spør hva som kjennetegner den, og liturgi som det *liturgiforslaget* (på bokmål) som NFG har kommet med.

Jeg vil i andre del forsøke å forankre gudstjenesteforslaget historisk i vår egen tradisjon, for å se om det finnes noe i denne tradisjonen som er i nærheten av et sjelesørgerisk perspektiv. I det siste stadiet i en historisk prosess jeg kort vil skissere, ender jeg hos Gustav Jensen. Liturghistorisk finner jeg at han gjorde interessante avveininger i sin gudstjenestereform, og mange av hans tanker om gudstjenestens vesen og funksjon har satt sterke spor i vår gudstjenestetradisjon etter ham og forståelsen av den. Jeg går til Jensen for å se hva som er hans poeng og teologiske oppfatning om gudstjenesten, og vil peke på at den også er forankret i tradisjonen. Andre del er viet hans tenkning, og jeg vil forsøke å dra linjer mellom Jensen og nåtidens gudstjenestetenkning representert av Modéus.

---

<sup>1</sup> "Hva er liturgi?" <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9251> (opp søkt 21.10.09). Så også Karl- Gunnar Ellverson: *Handbok i Liturgik* (Stockholm: Verbum, 2003), 80

I siste del av oppgaven vil jeg drøfte den pågående gudstjenestereformen i Den norske kirke (Dnk). Jeg vil ta utgangspunkt i *Forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Dnk – Bokmål*, og gjøre rede for den nye *Ordo*. Jeg vil også ta opp begrunnelser for endringer som er gjort i forhold til ordning for Høymesse i *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, for å se i hvilken grad og på hvilken måte sjelesørgeriske hensyn er trukket inn. Ut fra Ordo-inndelingen vil jeg drøfte de enkelte ledd, for å søke å finne svar på om gudstjenesteforslaget har tatt høyde for sjelesørgeriske anliggender og vurderinger når en ny liturgi skulle utformes. I hvilken grad er det en liturgi som er sjelesørgerisk, eller preget av sjelesørgeriske vurderinger?

Jeg vil i drøftingen av gudstjenesteforslaget gå nærmere inn på gudstjenesten som helhet, og der det er hensiktsmessig vil jeg drøfte de ulike gudstjenesteleds funksjon og begrunnelse, og sjelesørgeriske virkninger. I denne sammenheng vil jeg søke å se på konsekvenser av endringer som gjøres i liturgien i gudstjenestereformen. Jeg gjør ikke en direkte gjennomgang av alle forslag til ordlyd, men vil i enkelte tilfeller gå direkte inn på konkret ordlyd. Syndsbekjennelsen har vært særlig oppe til debatt, og jeg vil vie stor plass til denne først fordi den står særlig sentral i diskusjonen om liturgiforslaget, og det er interessant å se utviklingen av liturgi i en psykologiserende retning, kanskje mer enn teologisk.

Selv om dåpen har sin egen ordo, vil jeg drøfte denne i et eget punkt i 4.6. Det er fordi det er et godt eksempel på ritualisering, og denne liturgien aktualiserer antropologien i sterk grad. Jeg har også valgt å gå inn på dåpsliturgien fordi det finnes viktige sjelesørgeriske anliggender også i praktiseringen av denne, særlig hvordan menneskets syndighet er forstått. Dette valget henger nært sammen med at jeg vier drøftingen av syndsbekjennelsen såpass stor plass.

Det er nå veldig viktig for meg å presisere at jeg kun drøfter liturgiforslaget i et sjelesørgerisk lys, og de konklusjoner jeg drar er kun en konsekvens av dette etablerte perspektivet. Jeg vil ikke søke å drøfte gudstjenestereformen som helhet, med alle dens konsekvenser for kirken, dens tro (dogmatikk) og liv. Det vil blant annet si at jeg heller ikke bedømmer de liturgiske tekstene ut ifra hvilken dogmatikk de formidler, med mindre det er relatert til sjelesørgeriske avveininger. Det betyr at jeg ikke påstår at de standpunkter jeg kommer med nødvendigvis er de løsninger jeg ville valgt om jeg skulle vurdert liturgiutkastet i ut fra alle hensyn, men det er det umulig å si noe om. Jeg vil derfor påpeke at jeg også er klar over andre hensyn, for

eksempel av praktisk art, men må se bort i fra dem i drøftingen av liturgien ut ifra mitt valgte perspektiv.<sup>2</sup>

Det er nyttig å spørre hvor grensen går for det sjelesørgeriske perspektivet. Hvor mange sjelesørgeriske hensyn skal man ta, og er det riktig at noens sjelesørgeriske behov ikke blir møtt? I avveiningen mellom liturgi for alle, og sjelesørgeriske hensyn vil det ene kunne gå på bekostning av det andre. Jeg går ikke inn på alle hensyn man kan ta for å gjøre gudstjenesten mer sjelesorgvennlig, men vil ta det opp i drøftelsen om nattverden, da denne er et godt eksempel.

Avslutningsvis vil jeg prøve å sammenfatte og kommentere mine funn og gi et kort utblikk til veien videre.

---

<sup>2</sup> Jeg stiller meg for eksempel bak intensjonen om at det alltid skal være flere enn én som forbereder forbønnen, men hvis man skal se til den *praktiske og faktiske* situasjonen i menigheter rundt om, vil det være en situasjon som vanskelig kan gjennomføres alltid. Det er dessverre situasjonen når det gjelder flere av tiltakene for å øke involvering i gudstjenesten, at mange menigheter sliter med få frivillige, og i praksis vil det være store utfordringer knyttet til gjennomføringen av reformen. Jeg vil derfor påpeke at jeg er klar over slike hensyn, men ikke alltid kan ta hensyn til dem i vurderingen av liturgien ut ifra mitt valgte perspektiv.

## 2.0 Sjelesorg

### 2.1 Historisk blikk

Det finnes mange forsøk på å definere sjelesorg. Selve ordet sjelesorg kommer fra det tyske "Seelensorge", som betyr "omsorg for sjelen."<sup>3</sup> Oftest tenker man på samtalen med en sjelesørger som sjelesorg, men hvis vi kun anser sjelesorg som den fortrolige samtalen, mister vi noe av helheten. En slik forståelse av sjelesorg vil ikke være egnet som en innfallsvinkel for en drøftelse av liturgiforslaget. Derimot vil det være fruktbart i denne sammenheng å se til Wikipedias korte forklaring på sjelesorg som det "å vise kristen omsorg for sjelelige behov hos et medmenneske".<sup>4</sup> Det er ikke en fullstendig definisjon på sjelesorg, men det er her jeg vil begynne. For i gudstjenesten vil en slik omsorg være en bevissthet for hva som uttrykkes i liturgiens mange ledd, særlig når det gjelder menneskesyn. Ord kan for eksempel oppleves krenkende, eller de kan være redskaper som bidrar til at mennesker opplever seg sett og inkludert.

Siden man tradisjonelt tenker sjelesorg som en av prestens oppgaver, er det naturlig å anse samtaler og møtene i forbindelse med ritene, kirkens overgangsritualer som dåp, bryllup og begravelse, som prestens sjelesorgmøter med foreldre, brudeparet og pårørende. Dåps-, vigsels- og sorgsamtalen er derimot å betrakte som en egen form for utøvelse av sjelesorg, og trenger strengt tatt ikke å være sjelesorg. Det kommer an på hvordan man definerer sjelesorg. Men de er eksempler på samtaler som presten har med mennesker som befinner seg i en overgangssituasjon, og som kommer til kirken for å få hjelp til å markere denne i en kristen kontekst.

Slike samtaler er å anse som en type sjelesorg, og de er samtaler som er opptakt til og forberedelse til gjennomføringen av en rite. Dermed vil det også være naturlig å anse selve ritene som et uttrykk for sjelesorg. Eller som tidligere baptistpastor og Director of the Department and School of Pastoral Care at Baptist Hospital i USA Dr. M. Mahan Siler uttrykker det, her i forbindelse med gravferd: "When pastoral care includes the preparation for the funeral event, the funeral event can be a full expression of pastoral care".<sup>5</sup> Hans første tese er at "worship events at

---

<sup>3</sup> Berit Okkenhaug: *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg* (Oslo: Verbum, 2002), 13-14

<sup>4</sup> *Sjelesorg*, <http://no.wikipedia.org/wiki/Sjelesorg> (oppsøkt 05.08.09). Her viser forfatteren av artikkelen til: Weenaas, Johan Arnt: *Sjelesorg til hverdags*. 1983. Sidetall ikke oppgitt.

<sup>5</sup> M. Mahan Siler: "Rites of Passage: A Meeting of Worship and Pastoral Care" (Review and Expositor, 85 no 1, 1988, 51-61), 60.

the transitional points of birth, baptism, marriage, and death are conveyers of effective pastoral care”.<sup>6</sup> Han påpeker at han med dette ikke anser den primære funksjonen til ”worship” å ”deliver pastoral care”, og det er heller ikke mitt program. Det han påpeker er at rammen som en gudstjeneste gir, kan uttrykke ”pastoral care”, sjelesorg eller ha en sjelesørgerisk funksjon. Jeg vil derimot også si dette om gudstjenesten, selv uten å være en direkte overgangsrite. Som den amerikanske metodistprest og forfatter (nå biskop) William Willimon sier det: ”the pastoral care that occurs as we are meeting and being met by God in worship is a significant by-product that we have too often overlooked”.<sup>7</sup>

Willimon peker på at en kollektiv sammenheng og *møtet* skaper bieffekter, og at den sjelesørgeriske funksjonen i dette er betydelig. Hvis vi søker bakover i den kristne tradisjonen, finner vi tidlig eksempler på at begrepet sjelesorg er satt inn i en kollektiv sammenheng. Allerede så tidlig som på slutten av 300-tallet ser vi tanken om en flertallsform av begrepet sjelesorg. Prest og forfatter Tor Johan S. Grevbo henviser til en kappadokier som levde i siste halvdel av 300-tallet, og som het Basilios (den store). Basilios støtte på nyplatonikeren Iamblichus og hans tanker om at man må vise ”den aller største omsorg for sjelen, slik bonden gjør det for sitt beste jordstykke”. Han har et profil på sjelesorgen som er individuell. Basilios lar seg inspirere av Iamblichus, og er også opptatt av den enkelts persons omsorg for sin egen sjel og pleie av denne, men han kan videre knytte denne omsorgen for den enkelte sjelen til en omsorg i flertallsform; ”omsorg for sjelene”. Slik blir sjelesorgbegrepet bundet til flertallet, til kirken, og det er dermed etablert en ”kristen sjelesorgforståelse”.<sup>8</sup>

Bevisstheten om at sjelesorg er et kirkelig anliggende viser seg deretter gjennom historien. Spranget i tid er stort, og jeg vil under komme tilbake til liturgiarbeidet i Norge, hvor Gustav Margerth Jensens (1845-1922) tanker i særlig grad har formet gudstjenesten i Den norske kirke. Her i denne sammenheng er det viktig å se at Jensen også tenker at sjelesorg er et anliggende for menigheten:

Mens man tidligere var vant til kun å se menighetens prest som den som utøver sjelesorg, må vekten nå først og fremst legges på den sjelesørgeriske menighet, det vil si den troende og bekjennende menighet i enkeltmenigheten. Det er denne menighet som, menneskelig talt, er den fødte sjelesørger.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Siler, ”Rites of Passage”, 51.

<sup>7</sup> William H. Willimon: *Worship as Pastoral Care*. (Nashville: Abingdon Press, 1979), 48.

<sup>8</sup> Tor Johan S. Grevbo: *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgeriske landskapet- historisk og aktuelt* (Oslo: Luther Forlag, 2006), 467.

<sup>9</sup> Grevbo, *Sjelesorgens vei*, 235.

På grunn av Jensens sterke innflytelse på gudstjenesten og reformeringen av denne på slutten av 1800-tallet, vil jeg se nærmere på hans tanker og visjon for gudstjenesten under. Nå er det nok å nevne hans engasjement på dette området.

Det er også verd å stoppe opp litt ved den lutherske reformasjonen og peke på at Martin Luther hadde sjelesørgeriske anliggender med å reformere gudstjenesten. Dette har Grevbo uttrykt slik:

Reformasjonen kan gjerne betraktes som en eneste stor sjelesorgbevegelse. Den ble utløst av et initiativ som var genuint sjelesørgerisk, og sjelesorgen er også den viktigste inngangsdør til hele det reformatoriske verk. Den som ikke forstår den lutherske reformasjon som en sjelesorgbevegelse, har forstått meget lite av den.<sup>10</sup>

Middelalderens lære om boten og den måten den ble praktisert på var utgangspunktet for forandringen. Botslæren var gjerne en belastning på et menneske på grunn av måten botssakramentet ble praktisert på, og fordi det manglet en læremessig klargjøring av viktige punkter. Her gjelder særlig at forholdet mellom tro og gjerninger var uklart. Når kunne man vite om man hadde vist rett anger, eller angret nok, og kunne man i hele tatt vite dette? Når det gjelder boten og fokus på gjerningsrettferdighet tok Luther et stort og viktig grep når han legger vekten legges på "tilsigelsen av syndenes forlatelse" og bekjennelsen som gikk forut. Luthers sterke opplevelse setter også grunntonen for hans teologi, for det sentrale i hans forkynnelse og teologi er rettferdiggjørelse ved tro alene, noe som "i eminent forstand [er] sjelesorg for alle anfedtede og engstelige sjeler".<sup>11</sup> Denne henvisningen til Luthers botslære får betydning i at jeg senere vil komme inn på hvordan bekjennelse og syndsforlatelse praktiseres i dag. Syndsbekjennelsen vil jeg komme tilbake til flere steder, men for en særlig drøfting av syndsbekjennelsen se pkt 4.3.

## 2.2 Sjelesorg og gudstjeneste

Det går ikke an å sette et direkte likhetstegn mellom sjelesorg og gudstjeneste, men kan det være slik at det er gjennom gudstjenesten at kirken utøver det meste av sin sjelesorgvirksomhet? Det mener i hvert fall de svenske prestene Lars Åke Lundberg, Ragnar Wittgren og psykolog Ingeborg Lundberg (Lundberg m.fl). I boken *Gudstjänst för människan* viser de til en definisjon av sjelesorg som likeens kan sies

---

<sup>10</sup> Grevbo, *Sjelesorgens vei*, 78.

<sup>11</sup> Grevbo, *Sjelesorgens vei*, 79



om gudstjenestens formål: ”Själavård är ett leda, bära människan till Kristus, där hon möter den makt, som ensam förmår vad hon själv ej förmår, befria henne från ondo.”<sup>12</sup> Bibelen ser ikke mennesket ut fra dens deler, men ut fra en helhet. Sjelen er ikke en bestanddel av mennesket, men mennesket er en helhet, og Bibelens helhetssyn er at alt utgår fra Gud. Det blir dermed meningsløst å tenke at sjelesorgens formål er å ta vare på en *del* av mennesket, men heller å se på mennesket og dets mål fra et visst aspekt. De låner en definisjon på sjelesorg fra Anker Nilsen, hvor de finner dette aspektet: ”Kristen sjelesorg er en ut fra Guds ord bestemt selelig påvirkning under hensyn tagen till de spesielle kår, som den hjelpbehövande befinner sig i, i den hensikt å hjelpe ham inn i et rett forhold til Gud, til medmennesker og seg selv.”<sup>13</sup>

Uttrykket ”det hele mennesket” sier noe om at mennesket er en helhet. Det er egentlig en frase som må forstås ut i fra et menneskesyn der mennesket enkelt sagt er mer enn bare tanker og våken bevissthet. Tanken er at for å kunne kommunisere på en god og eksistensiell måte om tro, må en ha mer enn menneskers tanker i blikkfeltet. Man må også ha blick for ”menneskets kropp, sanser og miljø”. Tankegangen her er naturligvis aktuelt for sjelesorgen, men også liturgikken. Liturgien er en praktisk-teologisk anledning som gir gode muligheter til å svare godt i forhold til et menneskesyn som ser ”mennesket som kroppslig, sanselig og intellektuelt, og innsatt i en sosial sammenheng”.<sup>14</sup> Liturgien kan være et rom hvor mennesker kan fortolke sine liv og erfaringer. For eksempel kan opplevelsen av å høre velsignelsen bli lyst over en, og ordene om ”Herrens åsyn som skal lyse over en” være med å fortolke erfaringer av ensomhet eller frykt. Å delta i liturgien ”kan alltid fungere som et laboratorium for livstolkning, der den enkelt prøver ut språkets troverdighet i forhold til sitt eget liv”.<sup>15</sup> Dette er også noe av det som skjer i den sjelesørgeriske samtalen, fortolkning av erfaringer. I del fire vil jeg komme mer tilbake til det kroppslige i liturgien.

Det blir derfor viktig at gudstjenesten ses på i et sjelesørgerisk perspektiv. Det hender at jeg fortsatt hører gudstjenesten omtalt som ”preik”, noe som viser at gudstjenestens dominerende funksjon som formidler av kunnskap fortsatt henger i. Lundberg (m.fl) siterer Helge Brattgård, som mener at det er et primært krav en kan

---

<sup>12</sup> K.E. Bratt, sitert i Ingeborg Lundberg, Lars Åke Lundberg og Ragnar Wittgren: *Gudstjänst för människan* (Lund: Håkan Ohlssons Förlag, 1972), 26

<sup>13</sup> E. Anker Nilsen, sitert i Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 26

<sup>14</sup> Dette er et psykoanalytisk menneskesyn. Hans Stifoss-Hanssen: ”Kropp og frihet i sjelesorgen” i *Kirke og Kultur* (1998, 3:235-245), 236-238

<sup>15</sup> Stifoss-Hanssen: ”Kropp og frihet i sjelesorgen”, 236-239

stille til gudstjenesten i dag at den både formidler kunnskap og sjelesorg.<sup>16</sup> Den kunnskapsformidlende delen har ofte blitt mer vektlagt enn den sjelesørgeriske, det har vært viktig at menigheten lærer *om* frelsen, *om* tilgivelse, *om* nåde og glede, og det er ikke unaturlig å tenke at denne gudstjenestereformens utgangspunkt ligger nettopp her. For kunnskap *om* har nok ofte gått på bekostning av erfaringen og opplevelsen *av* tilgivelse, nåde og glede.

At gudstjenestereformen i Dnk har sitt utgangspunkt i et sjelesørgerisk engasjement, er noe som viste seg i Ungdommens kirkemøte (UK) i 2003, og i deres ønske om en gudstjeneste som berører.<sup>17</sup> Deres kritikk mot dagens høymesseordning går særlig på at det er en regelstyrt ordning. UK ville ”legge til rette for en gudstjenesteordning som kan fungere for alle – uavhengig av alder, kjønn og geografi, og som fungerer som menighetens hovedgudstjeneste”, og vil at den skal kunne ”tale sant til mennesker i dag”. UK ønsket seg ”en åpnere ordning, hvor man kan gjøre lokale tilpasninger”, men med ”en grunnstruktur slik at det kan være en gjenkjennelse av gudstjenestens gang”.<sup>18</sup>

Geir Hansen tolker dette i den retning at det ikke er et ønske om å føle mer, bli ”følelsemessig rørt”, men det er et genuint ønske om en gudstjeneste som rommer deres liv og som en kan gjenkjenne sitt eget liv i. Det uttrykker et ønske om å bli bekreftet, utfordret og ”en lengsel og en bønn om et sant og ekte møte med Gud”.<sup>19</sup>

Her berører vi nettopp bindeleddet mellom sjelesorg og gudstjeneste. I sjelesorgen er det en selvfølge at mennesker erfarer å bli møtt der de er, og at man bruker et språk som de selv kan legge sin tilslutning til. Man forsøker å være i og tale inn i konfidentens situasjon, og møte henne (eller han) der hun er. Slik kan man også se det som en brist i gudstjenestens siktepunkt om den ikke har et begripelig uttrykk og en nærhet til de menneskene som faktisk er tenkt å feire den. Man bør tilstrebe nærhet, selv om den samme form for nærhet som kreves i den sjelesørgeriske samtalen ikke kan realiseres i gudstjenesten. Begrepet erfaring bringer opp et viktig anliggende sammen med opplevelse og gjenkjennelse. I sjelesorgens rom vil mennesket gjerne at det kan komme med sine erfaringer og oppleve at de blir tatt på

---

<sup>16</sup> H. Brattgård, sitert i Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 27

<sup>17</sup> *Høringsdokument*, 13f.

<sup>18</sup> ”Ungdommens kirkemøte om gudstjenestelivet”, pdf fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 22.10.09), 2

<sup>19</sup> Geir Hansen: ”Gudstjenestereform og sjelesorg. Ønske om gudstjenester som berører” i *Tidsskrift for Sjelesorg*, 2009, 1, s 17

alvor. Dette er ønsker som mennesker kommer med også når de skal på gudstjeneste, for at de kan kjenne seg igjen i gudstjenesten.

Det kan derfor videre være meget nyttig å tenke gjennom hva *målet* med en gudstjeneste er, for det hører nøye sammen hva en gudstjeneste *er*. Jeg er enig i Lundberg m.fl. i at målet med både gudstjenestefeiring og sjelesorg er at de må bringe det sant *menneskelige* i menneskene til uttrykk, i betydningen at menneskene blir det som det var Guds og hennes bestemmelse med seg. Det motsatte er da en *åndeliggjøring*, noe som kan være en fare, fordi for mange kan det bli en kamp om å få åndelige gaver. Opplevelsen av å være ”mislykket” i kristen forstand, om man ikke har slike gaver, er også en fare, og en streben etter åndsgaver kan virke som et uttrykk for gjerningsteologi. Evangeliet taler heller i motsatt retning når den omtaler at ”Salige er de som er fattige i sin ånd” (Matt 5:3). Det er viktig å påpeke at det er den krampaktige søkingen etter åndelige gaver som blir feilaktig, og ikke gavenes mangfold i seg selv. Derimot er en sunn bruk av disse med på å kunne frigjøre ressurser og krefter i mennesker som har vært bundet, og som dermed også kan bli til en tjeneste for medmennesker.<sup>20</sup>

Lundberg m.fl. peker på at gudstjenesten og sjelesorgens mål også er at mennesker skal frigjøres. Frigjøring i denne sammenheng er nært forbundet med den prosessen det er at mennesket blir nærmere bestemt til å bli et ”jeg” i forhold til et ”du”. Både sjelesorgen og gudstjenesten skal vise til mulighetene for å ha et personlig gudsforhold, og møte det menneskelige behovet for å ha mening, til å få inspirasjon og til å bli ledet.<sup>21</sup> I et bibelsk perspektiv er det lett å trekke fram at dette er en sunn måte å leve kristenlivet sitt på. Et personlig forhold til Gud er viktig og godt, men det utelukker ikke at man lever i en større kontekst, med andre mennesker som også lever med et personlig gudsforhold. Både i en slik relasjon med Gud og i møtet med andre mennesker kan man bli mer kjent med Guds vilje. Det er kjent at man blir til og formes i relasjonen og møtet med andre, og da gjelder det også naturlig nok innenfor det religiøse planet, og slik har gudstjenesten både en individuell innretning og en sosial.

Brattgård fremholder som ett av høymessens viktigste sjelesørgeriske mål at mennesker frigjøres fra sin ensomhet, og sin følelse av fremmedhet, og bli innlemmet

---

<sup>20</sup> Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 27f

<sup>21</sup> Referert til C. Åmark i Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 28

i et fellesskap som bygger på gjensidig aksept.<sup>22</sup> Brattgårds måte å tenke på er ført videre av Modéus, og som en videreutvikling av denne er Modéus og hans relasjonstenkning en fruktbar vei å gå. Utfordringen ligger her ikke på det teoretiske plan, men på hvordan menighetslivene leves og gudstjenestelivet i menighetene rundt om utarter seg.

Lundberg m.fl. peker også (se over) på sjelesorg som ”ett leda”. Å lede er et begrep som det er viktig å se nærmere på i denne sammenhengen, fordi det sier noe nytt om gudstjenesten, nemlig om dens ledelse. Å *lede* forbinder liturgi og sjelesorg sammen i den forstand at det fokuserer på gudstjenesteleidelse, og dermed på liturgen som oftest er presten. Presten som leder er et dobbelt begrep, og innebærer henne som gudstjenesteleder, og som veileder. Dette vil jeg komme tilbake til under.

### 2.3 Rite og relasjon- Modéus

I arbeidet til NFG har Modéus vært viktig teoretiker. I boken *Menneskelig gudstjeneste* tolker han gudstjenesten som rite og som relasjon. Rite-perspektivet er viktig, og berører sjelesørgeriske anliggender, noe som særlig blir fremhevet i forhold til syndsbekjennelsens plassering og ordlyd i gudstjenesten. Synet på hva slags rite denne i grunn blir sett på som, er et perspektiv som også gjelder hele gudstjenesten. Fordi det berører helhetssynet, har det relevans og jeg vil derfor kort gå inn på dette, selv om jeg vil legge mest vekt på og snart komme tilbake til *relasjonsperspektivet*, men disse henger også naturlig nok sammen.

Riten har også en sterk sjelesørgerisk funksjon, eller i det minste ligger det et sjelesørgerisk potensial i riten som gjør at riten er verd å gå inn på. Tidligere førsteamanuensis i praktisk teologi ved Det praktisk-teologiske seminar ved Universitetet i Oslo, Hans Stifoss-Hanssen, peker blant annet på at det i ritualene gis rom for livsfortelling. Styrken som ligger i ritualet er at det ”kan oppleves som et møte mellom min personlige (lille) fortelling og en store fortellingen i ritualet. Dette møtet kan forsterke opplevelsen av mening i den egne fortellingen, og gi en erfaring i at Gud er til stede i mitt liv.” I denne sammenføyninger av ”min” fortelling med Guds fortelling, er det ”den meningsdannende funksjon som er virksom”. Denne funksjonen

---

<sup>22</sup> Referert til H. Brattgård i Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 27

er sterk i det narrative møtet i ritualet.<sup>23</sup> Stifoss-Hansen mener også at riter, i tillegg til å være ”allment menneskelige”, knyttet opp ”til tidens gang”, også er knyttet nært opp til kroppen, gjennom berøring, bevegelse og bruk av sansene, noe som gjør at ritualet også er viktig ”på et ubevisst nivå”. Til sist er det et kjennetegn på ”rituell adferd [at den] er ... *nødvendig for mental helse*” (forfatterens utheving).<sup>24</sup> For han er det ”innlysende at ritualene har en viktig plass i den diakonale virkeligheten, og det blir like innlysende at den rituelle virkeligheten må holdes tett sammen med sjelesorgen.”<sup>25</sup> Gudstjenesten er en del av den rituelle virkeligheten.

Når det er snakk om en menighet som regelmessig feirer gudstjeneste, er det viktig å se at det i gudstjenestefeiringen ligger strukturer som bekrefter mennesker, og hvor de bekrefter hverandre. Modéus mener at gudstjenestene blitt mer anonyme i den forstand at en anonym gudstjenestedeltakelse fra kirken side settes ”høyere end en synlig, deltagende menighet”. Dermed fungerer den kun i liten grad som bekreftelse på relasjoner mennesker i mellom, fordi mennesker som kommer på gudstjeneste ikke har hatt mulighet til å relatere seg til andre. Selv om den enkelte gudstjenestedeltaker kan bekrefte sin relasjon til Gud i sitt indre, fungerer ikke gudstjenesten ”på det menneskelige” plan som bekreftelse.<sup>26</sup>

Modéus peker på at det er dypt problematisk når gudstjenesten fungerer som en *gjenopprettelsesrite*. Det vil si at gudstjenesten i sin funksjon objektivt er ment som en rite for å gjenopprette forholdet mellom Gud og mennesker. Modéus er også opptatt av den subjektive funksjonen av dette aspektet, det vil si at det gir en *opplevelse* av at noe må gjenopprettes i forholdet. Det skjer fordi noe signaliserer at mennesker ikke lenger er i en gudsrelasjon, men derimot har falt ut av den og dermed trenger å føres inn i denne på nytt. Han bruker syndsbekjennelsen som eksempel på dette. Bekjennelsen sier at mennesket er falt og at synden skader gudsrelasjonen, mennesket har brutt med Gud. Samtidig forkynner kirken en tro på at forsoningen i Jesus Kristus gjør at den ødelagte relasjonen mellom Gud og mennesker er gjenopprettet. Mennesket er fortsatt en synder, men det er fortsatt i en relasjon til Gud. Hvis syndsbekjennelsen oppfattes som en bønn om gjenopprettelse, sier man strengt tatt at synden faktisk gjør at man har havnet utenfor gudsrelasjonen; relasjonen

---

<sup>23</sup> Hans Stifoss-Hanssen ”Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon” i *Møtet med den andre*, red. av Marit Bunkholt (Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie, 2007, 13: 45-58), 53

<sup>24</sup> Stifoss-Hanssen: ”Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon”, 50-51

<sup>25</sup> Stifoss-Hanssen: ”Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon”, 57

<sup>26</sup> Magnus Modéus: *Menneskelig gudstjeneste- om gudstjenesten som relation og ritual* (København: Forlaget ALFA, 2007), 65

er ikke hel, og det enkelte menneske ”er ikke forsonet med Gud”.<sup>27</sup> Modéus mener at konsekvensen av at gudstjenesten begynner med syndsbekjennelse er at gudstjenesten faktisk starter med å trenge mennesker ut av relasjonen til Gud. Det gjør at mennesker og Gud blir tegnet som motsetninger til hverandre. Teologisk, fortsetter han, var dette ment å opphøye Gud, men han mener at funksjonen blir at mennesket blir undertrykket. Slik kan perspektivet om menneskets uverdighet lett bli forvandlet til en personlig opplevelse av uverdighet. Det hjelper lite for følelsen av å bli nedtrykket og opplevelsen av å føle seg uverdig at presten peker på at det handler om syndsforlatelsen.<sup>28</sup>

Modéus stiller et sentralt spørsmål når han spør om det er hensiktsmessig å ha gjenoppbyggelsesbønner ”som en fast del af et regelmæssigt gudstjenesteliv”, nettopp fordi det er med på å fortelle at de som deltar i gudstjenesten permanent står utenfor gudsrelasjonen og utenfor fellesskapet. Dette er i strid med det han mener vi bør se hele gudstjenesten og bønner om tilgivelse som, et *bekreftelsesritual*.<sup>29</sup> Det signaliserer at man ikke har falt utenfor relasjonen på grunn av synden, men derimot bekreftes relasjonen til Gud, og Gud bekrefter relasjonen til mennesket. Slik kan gudstjenesten ses på som en bekreftelse av et mer eller mindre langsiktig fellesskap. Modéus skriver mye om gudstjenesten som rite, men jeg velger videre å fokusere på hans teorier om gudstjenesten som *relasjon*, selv om det allerede er tydelig at disse to tilnæringsmåtene har flere tilknytningspunkter og ses i nært forhold til hverandre. Gudstjenesten har en stor rituell styrke. Hvis man fortsetter med å arbeide med gudstjenesten som et rom for relasjoner, utnytter man denne styrken.<sup>30</sup>

Til grunn for livet og dermed også for gudstjenesten, legger Modéus det dobbelte kjærlighetsbud; ”Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand. Dette er det største og første bud. Men et annet er like stort: Du skal elske din neste som deg selv” (Matt 22: 37-39). Dette mener han reflekterer det gode liv, og at gudstjenesten bør være som livet. Han viser videre at Jesus peker på tre grunnrelasjoner i dette dobbelte budet; relasjonen til Gud, til medmennesket og til seg selv, og dette er de sammenhenger som det gode liv skal virkelig gjøres i. Da blir gudstjenestens kjerne å gi disse form, å la alle disse tre relasjonene fullstendig komme til uttrykk, for bare da henger våre relasjoner sammen.

<sup>27</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 66

<sup>28</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 106-107

<sup>29</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 66

<sup>30</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 77

Det er grunnleggende viktig at en selv kan få plass til hele seg i gudstjenesten, å kunne kjenne igjen sitt eget liv i gudstjenesten, hvis ikke vil en ikke kunne være ekte, men heller måtte redusere eller krympe seg for å kunne være der. Dette hindrer modning og ekthet, og stenger også opp for å kunne være i andre relasjoner. Hvis de medmenneskelige relasjonene ikke fokuseres på, vil troen bli redusert til et individualistisk prosjekt, heller enn et samfunn som også står i relasjon til andre mennesker. Eller hvis det kun tegnes et stereotypet gudsbilde eller et ensrettet uttrykk for å ha en relasjon til Gud, vil dette frembringe et indre opprør, og det vil forstyrre den enkeltes mulighet til å ha en ekte og nær gudsrelasjon, Gud vil bli gjort fjern for en.<sup>31</sup>

Merete Thomassen trekker fram ”gjenkjennelse, helhet, sammenheng mellom erfaringer, og til dels svært vanskelige erfaringer” som temaer som har vært mye fremme i liturgisk reformarbeid. Hun sier videre med rette at ”gudstjenesten må snakke sant og gjenkjennelig om våre erfaringer og om Gud. Hvis det kristne språket skal formidle noe frigjørende for mennesker, må menneskers erfaringer tas på alvor i det liturgiske språket”.<sup>32</sup> Det som det er nyttig å spørre om i denne sammenhengen er hvor mye plass individets erfaringer skal få, og hvor spesifikt må en uttrykke seg i det liturgiske språket for at individet kan gi sin tilslutning til det og la det representere seg? En er jo forskjellige som individer, og når en kommer sammen til gudstjeneste er det viktig å tenke over hvor gjenkjennelige erfaringene må være for at gudstjenesten skal speile disse relevant for hele menigheten. Med sine eksempler viser hun hvordan mennesker med ulike erfaringer naturlig nok ”suger til seg alt” som har med akkurat det som treffer for deres situasjon. Eksempelvis vil en person med mye skamfølelse, ”kun” høre det som sies om synd og skam, en gjeldstynget person vil høre at han lever i et overflodssamfunn osv. Det er en stor utfordring å skape gudstjenester hvor ingen står i fare for å oppleve sårne situasjoner.<sup>33</sup>

Thomassen mener at gjenkjennelseskriteriet, behovet for gjenkjennelse, er et legitimt krav. Hun peker også på at det er en fare for at når man skal prøve å samle opp erfaringer som man antar er felles for en gruppe, blir det i praksis bare noen

---

<sup>31</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 28

<sup>32</sup> Merete Thomassen: ”Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt? - Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid” i *Kirke og kultur* (2008, nr 6: 522-533), 525  
[http://www.idunn.no/ts/kok/2008/06/gudstjenesten\\_som\\_speiling\\_av\\_det\\_individuelle\\_eller\\_kollektive\\_subjekt\\_-\\_o?highlight=merete%20thomassen#highlight](http://www.idunn.no/ts/kok/2008/06/gudstjenesten_som_speiling_av_det_individuelle_eller_kollektive_subjekt_-_o?highlight=merete%20thomassen#highlight)

<sup>33</sup> Se også Thomassen: ”Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt”, 527-528

individuers erfaringer som blir gjeldende, fordi man tar utgangspunkt i en individuell forståelse av hvem subjektet er. Da blir det enkelterfaringer som definerer kollektivets erfaringer og hva som er felles for dem. Går man motsatt vei og søker å speile et kollektivt subjekt, står man over for en lukket subjektforståelse. Man konstruerer et "vi" som er for lukket, fordi fellesskapet da blir bestående av en gruppe mennesker, kun de som kan kjenne seg igjen i alt som er sagt.<sup>34</sup> Det stiller krav til språket som brukes; språket må være tilbakeholdende nok om man skal ha mulighet til å favne alle. Det er dermed et veldig krevende prosjekt å feire gudstjeneste for alle. Man kan ikke absoluttere eller løfte frem en erfaring fordi man lett kan tillegge den til hele menigheten. Da favner man ikke alle, men et fåtall mennesker, og flertallet vil stå i fare for å bli satt utenfor.

I forlengelsen av det som her er sagt melder det seg et kritisk spørsmål om *tilslutning*. For i og med at jeg gir min tilslutning til noe, må noe ha blitt formidlet til meg først, før jeg gir min tilslutning. Hvis målet med gudstjenesten er tilslutning, er man da tilbake i et kunnskapsperspektiv på gudstjenesten? Det er lett at tilslutning og "gi tillatelse" til at ordene og handlingene kan *representere* en, kan bli en passivitetsfelle. Da handler det om noe annet enn deltakelse og involvering, men om å la andres formuleringer og symbolhandlinger etc. representere også seg. Dette kan være et bevisst valg, og tilslutningen blir dermed et uttrykk for at en er enig i det som skjer, og støtter det som skjer som en representativ handling for også en selv. Dette er en handling og et valg, om enn en passiv handling. For det er også en kjensgjerning at for en del vil det å bli fortrolig med å handle på vegne av seg selv, å involvere seg, heller enn å la seg representere, være en utfordrende prosess. Det er heller ikke sikkert at disse noensinne vil bli husvarme i denne måten å feire gudstjeneste på for sin egen del.

I en viss grad skal det også formidles noe i gudstjenesten, og denne formidlingen gjøres gjerne med et perspektiv om å øke kunnskap. Dette handler om evangelieformidling, forkynnelse. Men kunnskap får en også på andre måter, ved selv å delta, prøve og gjøre. Et *rent* kunnskapsperspektiv på gudstjenesten er ikke tjenelig, og jeg opplever heller ikke at det er dit Thomassen vil, men i gudstjenesten som felles handling, vil det i de fleste ledd være gudstjenesteledere, medliturger og andre som handler på vegne av menigheten. Da må det være naturlig at gudstjenestedeltakerne

---

<sup>34</sup> Thomassen: "Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt", 530-531



også skal kunne gi sin *tilslutning* til dette, og også la handlingen/ordene/bønnene etc. *representere* seg selv.

## 2.4 Liturgi, sjelesorg og spiritualitet

Perspektivet om gjenkjennelse har brakt inn et viktig anliggende. Begrepet viser at vi ikke kan forholde oss til en ren definisjon på sjelesorg i forbindelse med gudstjenesten. Det er derimot mer hensiktsmessig å forholde seg til begrepet *sjelesørgerisk bevissthet*. Dette begrepet gir mer rom for å betrakte liturgi med det mål å finne hvilke sjelesørgeriske hensyn som har fått plass i de ulike delene av gudstjenesten og gudstjenesten som helhet.

Gjenkjennelse oppstår ikke bare når mennesker kan fornemme at egne erfaringer blir reflektert i gudstjenesten. Det er like viktig å anse gudstjenesten som et uttrykk for spiritualitet. Det vil i praksis si at ”en type forkynnelse, en type lære, et slags fellesskap eller en møteform gjør inntrykk på oss og gir fordypning og inspirasjon”, skriver Sjur Isaksen, universitetslektor i sjelesorg ved Menighetsfakultetet.<sup>35</sup>

Harald Olsen ved Universitetet i Agder har gitt flere forsøk på å definere spiritualitet. Dette er en av hans definisjoner ”av spiritualitet forankret i en religiøs virkelighetsforståelse” hentet fra hans artikkel *Spiritualitet*:

**Spiritualitet** er troens **ytringsformer** og **manifestasjoner** slik den uttrykker seg i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tidene (forfatterens uthevninger).<sup>36</sup>

Eller mer utdypende kan man si at spiritualitet er:

de **uttrykk** og **manifestasjoner** troen tar når den resulterer i handling og praksis, når mennesker søker å forankre sin tro i den virkelighet de lever i – materielt, sjelelig og åndelig, når troen angår det hele menneske, med kropp, sjel og ånd, når troens objekt gripes ikke bare med intellektet, men med alle sanser og hele den menneskelige utrustning, [og] når troen uttrykker seg i et språk som ikke bare er ord, men også toner, bevegelse, **bilder, tegn, symbolhandlinger og ritualer** (forfatterens uthevninger).<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Sjur Isaksen: ”Liketilte spiritualiteter” i *Luthersk kirketidene* 144.årgang. 2009, 14: 353-355

<sup>36</sup> Harald Olsen: *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserien nr 127. Høgskolen i Agder, 2006. [http://brage.bibsys.no/hia/bitstream/URN:NBN:no-bibsys\\_brage\\_2245/1/127e.pdf](http://brage.bibsys.no/hia/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_2245/1/127e.pdf) (oppøkt 09.10.09), 46

<sup>37</sup> Olsen: *Spiritualitet*, 47

Her beskriver Olsen både spiritualitet som kollektiv og individuell størrelse, og er uttrykksformer og ytringsformer. Hvilken form spiritualiteten tar, er både personlighetsmessig og kulturelt avhengig, skriver han.<sup>38</sup> Det som er viktig i denne sammenheng, er bevisstheten om at mennesker uttrykker sin tro på ulike måter, og berøres av forskjellige former og uttrykk. Olsen har videre utarbeidet en kategorisering av spiritualitetstyper som han mener til sammen vil kunne favne om "de viktigste kristne retningene og tradisjonene". Disse er:

- **Verbal / rasjonell spiritualitet:** legger hovedvekten på forkynnelse og verbal formidling, og en framstilling av troens innhold som er rasjonelt tilgjengelig og akseptabel.
- **Kontemplativ spiritualitet:** vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon, og søker den stillhet som gir rom for dette.
- **Karismatisk spiritualitet:** gir stort rom for følelseslivet, de spesielle nådegaver, og de ofte ekstraordinære ytringsformer som følger disse.
- **Estetisk / rituell spiritualitet:** vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstiller estetiske behov og gir skjønnheten rom.
- **Handlingsrettet spiritualitet:** legger hovedvekt på at troen må ytre seg i den gode handling (diakoni), og i et etisk forpliktende sosialt liv (forfatterens uthevninger).<sup>39</sup>

Utfordringen for Dnk og utformingen av hovedgudstjeneste på lokalt plan er å avveie. Mennesker er utstyrt med ulike "språk" for å forholde seg til Gud, ulike måter å tro på, og ulike måter å tilbe på- også innad i en menighet. For de som planlegger gudstjenester, gudstjenesteutvalg, og for menighetsråd som skal utarbeide en lokal ordning for gudstjenesten, er det derfor viktig å reflektere over dette. For at mennesker skal oppleve gjenkjennelse, er det viktig at de også blir møtt på sitt "språk", altså i forhold til sin spiritualitet.

Isaksen stiller to viktige spørsmål i forlengelsen av dette, det første gjelder på menighetsnivå, det andre på gudstjenestenivå. Begge dreier seg om hvorvidt menighetene og gudstjenestene skal spesialiseres (og differensieres), eller skal de "gi stimulans til og uttrykk for alle 5 spiritualitetsformer"?<sup>40</sup> I stor grad blir det opp til den enkelte menighet å avgjøre hvordan gudstjenestelivet skal utformes. I praksis vil stedegenheten komme til syne i hvilket valg de gjør i forhold til disse spørsmålene.<sup>41</sup> I

---

<sup>38</sup> Olsen: *Spiritualitet*, 47

<sup>39</sup> Olsen: *Spiritualitet*, 52

<sup>40</sup> Isaksen: "Likestilte spiritualiteter", 355

<sup>41</sup> Her er det også ulike muligheter for den enkelte menighet avhengig av om den er i en by hvor de kan støtte sin avgjøring i at andre menigheter kan gi tilbud som dekker andre spiritualitetstyper enn det denne menighet gjør. Ligger menigheten derimot 10 mil unna nærmeste nabomenighet, er det opplagt at de ikke har samme valgmulighet til å spesialisere seg, fordi den nettopp må kunne gi et tilbud til alle.

denne sammenheng drøfter jeg hovedgudstjenesten, og da mener jeg at det ikke er en god sjelesørgerisk beslutning å differensiere menighetenes gudstjenester, eller å spesialisere hovedgudstjenesten for å dekke én spiritualitetstype. En hovedgudstjeneste er ment å skulle være for alle, og da må menighetene ta inn over seg at mennesker har ulik spiritualitet, og utforme hovedgudstjenesten med dette i tankene. For hovedgudstjenesten mener jeg det er sjelesørgerisk viktig at alle fem spiritualitetsformer blir uttrykt og blir gitt stimulans. Så får det være opp til menighetene i deres ulike kontekster å vurdere hvorvidt andre gudstjenester eller andre aktiviteter kan ”spesialiseres”.

### 3.0 Liturghistorie

#### 3.1 Gustav Jensen

##### 3.1.1 Presentasjon

Nå vil jeg ta et dykk i den norske liturgitradisjonen. Helt konkret er Jensen den liturgiske tenkeren som må sies å ha lagt premisene for der vi er i dag i Dnk, på terskelen til liturgireformen. Jensen gjorde i sin tid en svært stor innsats for kirkens gudstjenesteliv, og for å orientere dette ut fra sitt gudstjenestesyn og sin kirkeforståelse. Som hovedlærer på Det praktisk-teologiske seminar i to perioder (1881-88 og 1895-1902), øvde han stor innflytelse på flere generasjoner av prester, hele 28 kull. I hans forelesningsserier behandler han blant annet nattverden, og de ”forstyrrelser” som han mener det er på nattverden i kirken. Massealtergangen blir særlig behandlet, og mener det er en påkjenning for prestens sjelsliv, og en hindring. Det er ikke gunstig å innføre midler i forsøk ”å bekjempe uskikken”, eksempelvis ”tvunget, privat skriftemål”, mente han og angav to grunner til dette. De første er at det har ført til hykleri, og det andre er å se at ”den alminnelige altergang” har oppstått ut av en folkekirkelig ordning, likesom dåp, konfirmasjon og vigsel.<sup>42</sup> Kritikken av nattverdspraksisen er en kritikk mot folkekirke og en påpekning av en mangel. Kirken betaler nå med ”Tab i indre Kraft og hellig Samfunsliv” på grunn av sin store breddevirkning.<sup>43</sup>

1880-årene var en brytningstid sterkt preget av at den pietistiske lekmannsbevegelsen slo gjennom, også i embedsmannskirken. Fordi haugianismen ettertrykkelig hadde vært med på å overvinne konventikkelplakaten, var det fritt fram for lekmannsaktiviteter, og Gisle Johnson (1822-94) var en kraftig lederskikkelse innenfor lekmannsbevegelsen. Derimot var ikke haugianerne eller Johnson illojale mot statskirken, gudstjeneste eller embetet, men ut fra bevegelsen organiserte det radikale lekfolket seg. Disse markerte selvstendighet i fra menigheten og den ”offisielle nådemiddelforvaltninga”.<sup>44</sup> *Nattverden* på 1800-tallet ble innledet med alminnelig skriftemål, og så kollektiv avløsning. Dette førte til at man spurte etter hvor boten og angeren til de som gikk til skriftemål og nattverd var. Gisle Johnson

---

<sup>42</sup> Bjørn Sandvik: *Det store nattverdfallet – En undersøkelse av avsperring og tilhørighet i norsk kirkeliv* (Trondheim: Tapir forlag, 1998), 109-10

<sup>43</sup> Ottar S. Myrseth: ”Gustav M. Jensen – ein gudstjeneste- og kyrkjefornyar” i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 1989, Hefte 1:11-19, 16

<sup>44</sup> Myrseth.: ”Gustav M. Jensen”, 15

hadde en alvorlig botsforkynnelse som inspirerte krefter i presteskapet, og de ville at botkravet skulle bli sterkere, fordi man ville ha ”en mer subjektiv bevisst sammenheng mellom religion og liv”, og ”personlig dekning hos den enkelte”. Dette førte også til mange strenge botstaler i kirkene, som ”uverdiggjorde” mange nattverdgjengere.<sup>45</sup>

Særlig etter 1860 ytret særlig prestene ønske om en rikere liturgi, særlig ved å gjeninnføre tapte ledd som den apostoliske trosbekjennelse og syndsbejennelsen. Dette ble drøftet på bispemøtet i 1877, og som jeg vil komme tilbake til under, ble de begge innført kort tid etter dette.<sup>46</sup> Det viktige å merke seg er at syndsbejennelsen altså ikke hadde noen fast plass i vår gudstjeneste før dette.

### 3.1.2 Liturgireform

Sammen med sokneprest i Kristiania, Wollert Konow Hesselberg, var Jensen aktivt med i debatten om liturgi og reform. Oppgjøret med *Salmemessen* var et klart siktepunkt, men da også ”et nytt liturgisk program”. Hesselberg og Jensen arbeidet sammen med et forslag til ny høymesseliturgi, og etter at utkastet kom i 1883, ble det i 1885 satt opp en komité til å revidere dette. Jensen var med i komiteen, og det reviderte utkastet ble tatt i bruk ved inngangen til det nye kirkeåret i 1887.<sup>47</sup>

Salmemessen ble funnet utilstrekkelig, og ble særlig kritisert for sin innledningsvis nevnte *fokusering på prekenen*, og på den gjennomførte belærende holdning som gjorde menigheten til en skoleklasse. Læring var viktig, men fokuseringen på prekenen gjorde at predikanten fikk for stor plass, og det pedagogiske opplegget mente de gjorde at menigheten ble til en samling av individer. Hesselberg mente mot dette at gudstjenesten er en bønn. Sammen kommer menigheten til gudstjeneste for å love og prise Gud, for å be og påkalle Gud. Salmemessen mente de var for individualistisk, og for intellektualisert.<sup>48</sup> Hesselberg og Jensen mente at det ikke var Gud som er den som holder gudstjenesten. Derimot er deres poeng at gudstjenesten er *menighetens* virksomhet og en gudstjeneste for fellesskapet. Ja, Gud er nærværende gjennom ordet og sakramentene, og gjennom dem formidles nåden

<sup>45</sup> Oftestad: ”Gustav Jensen”, 4

<sup>46</sup> Helge Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke- fra reformasjonen til våre dager*. 2. Utgave (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 321-322

<sup>47</sup> Bernt T. Oftestad: ”Gustav Jensen- en norsk liturgiker i en moderne tid- i et kirkehistorisk perspektiv”. <http://home.chello.no/~berntt/Jensen.html> (oppøkt 11.08.09), 5

<sup>48</sup> Oftestad: ”Gustav Jensen”, 5

som en gave til menigheten. Men de mente at det ikke var nådemidlene i seg selv som gjør gudstjenesten til en gudstjeneste. Nei, det blir kun gudstjeneste ”idet Menigheden efter sit Livs indre Love *omgaaes* den i Nådemidlerne nærværende Herre, hører Ordet og nyder Sakramentet i Troen, og saaledes øver sit Samfundsliv med Herren gjennem de samme Midler, ved hvilke de og blev født” (forfatterens utheving).<sup>49</sup> Jensen sier ikke at nådemidlene, forvaltningen av ord og sakrament i seg selv er det ordnende element i en gudstjeneste, for konsekvensen av det ville være å si at det bare ville være gudstjeneste når nådemidlene ble rett forvaltet. Dette kaller han en objektiv gudstjeneste. Men gudstjenestens vesen er noe annet, den er en subjektiv sak, at menigheten virkelig tar imot nådemidlene og at disse bringer sitt ”personlige offer tilbake”. Det vil si at menigheten lever i et samfunnsliv med Gud, nyter dette, og ”røre sig og øve sig” i Gud. Kun da blir det gudstjeneste.<sup>50</sup> Det er altså et viktig poeng at menigheten er deltakende, og ikke tilskuere eller tilhørere. Gudstjenesten skal være et element ”for utfoldelse, utvikling og vekst” for den enkelte og for menigheten.<sup>51</sup>

### 3.1.3 Gudstjenestens grunntanke og vesen

Jensen mener derimot ikke at gudstjenesten kun skal ordnes ut fra menighetens liv alene. Å betegne gudstjenesten som en ”Fremstilling af den kristne Menigheds Sjæleliv i dets forskjellige Rørelser og Ytringer” vil frambringe en uklar og holdningsløs gudstjeneste, mente Jensen, fordi den ville være så nært knyttet til menneskelivets og det kristne livets bølgegang at gudstjenesten ville mangle et fast guddommelig midtpunkt. Motsetningen til denne ytterligheten i synet på gudstjenesten var datidens katolske gudstjeneste, og dens fokusering på messen og offeret, uavhengig av menighetens deltakelse, så og si.<sup>52</sup>

Jensen legger en teologisk forståelse av gudstjenesten til grunn: gudstjenesten er et sted der Gud handler med oss. Det er derfor begge sider, nådemiddelforvaltning og menighetens sjælsliv som i en enhet er det ordnende i gudstjenesten, i følge Jensen: ”*Kristi Menighets Øvelse af sit umiddelbare Samfundsliv med Gud*” (forfatterens

---

<sup>49</sup> Gustav Jensen: *Afhandling om Gudstjeneste og Menighedsliv* (Kristiania: Grøndahl & Søns Forlag, 1887), 96.

<sup>50</sup> Jensen: *Afhandling*, 97

<sup>51</sup> Lars Flatø: *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886-1926- En kirkehistorisk undersøkelse* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1982), 266

<sup>52</sup> Jensen: *Afhandling*, 98

utheving).<sup>53</sup> Dette ordet øvelse er i hans bruk tosidig; det betegner utøvelsen, nesten lik fullbyrdelse, men på den andre siden beskriver det virksomheten til de som strever mot et mål. Jensen mener øvelse er et ord som passer til kirken og gudstjenestelivets vesen, som er å ha alt i Kristus og hans Ånd, og likevel eller nettopp derfor, jager etter å kunne gripe det. Denne grunntanken gjennomføres i hovedgudstjenesten.<sup>54</sup> Han beskriver det som en vekselvirkning i alle gudstjenestens deler, og som helhet, mellom ”Tagen og Given, af sakramentale og sakrificielle Stykker”, og disse siste samler seg ”om Guds sakramentale Naade i Ord og Nadvere til større Grupper”, og disse utgjør til sammen gudstjenestens kropp.<sup>55</sup>

Det er altså *møtet* mellom disse, og videre møtet mellom Kristus og forsamlingen av de troende som er hjerteslaget i gudstjenesten. Det bestemmes av nåden, den sakramentale gave, og at menigheten gir et gjensvar gjennom bønn, offer og lovprisning. Gudstjenestens møte er å anse som et uttrykk for det kristne liv, og det viser seg gjennom ”bot, tro og kjærlighet til Kristus”. Gudstjenesten bør da også struktureres som *prosess*, og den innledende gruppe som Jensen snakker om inneholder ”Nødraabet og Naadetrøsten”, dvs. den starter med syndsbejennelsen. Gruppe to inneholder skriftlesning, preken og kirkebønn, og er punktet i prosessen hvor troen skal styrkes, og hvor menigheten gir sitt svar gjennom bejennelsen. Så kommer høydepunktet i gruppe tre, nattverden. Dette er det punktet som alt annet har ledet mot. Ordet og kjærlighetslivet som virker ved ordet er bare et Ånds-og personsamfunn med Herren, og dermed skjer det først i nattverden at de troende blir *fullt* forent med Herren.<sup>56</sup> Jensen sier det så sterkt at ”I den hellige Nadvere *fuldkommes* Menighedens Øvelse af sit Samfundsliv med Gud i Kristus, derfor er Nadverhandlingen Gudstjenestens sidste og højeste og har fra begyndelsen af været det.”<sup>57</sup> Til sist i gruppe fire kommer velsignelsen, hvor samfunnslivet med Kristus i gudstjenesten ender velsignet, og til velsignelse. Med en ”byrde” av velsignelser går menigheten ut fra øvelsen i sitt eget samfunnsliv med Gud, og ut til hverdagen og dens gudstjeneste som består i å øve på det samme samfunnsliv med Gud, gjennom mennesker.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Jensen: *Afhandling*, 99-100

<sup>54</sup> Jensen: *Afhandling*, 102

<sup>55</sup> Jensen: *Afhandling*, 104

<sup>56</sup> Jensen: *Afhandling*, 104-111, Oftestad: ”Gustav Jensen”, 5

<sup>57</sup> Jensen: *Afhandling*, 111

<sup>58</sup> Jensen: *Afhandling*, 112

Slik blir Jensen den første som i nyere tid legger grunnlaget for en Ordo-tenkning om gudstjenesten, hvor nattverden er en integrert del av gudstjenesten. Selv bruker han ikke dette begrepet, ordo, men han har en tydelig struktur på gudstjenesten. Denne gjenspeiler en slags frelsesorden, som går via boten, til ordet som høres, til bønnen og videre til nattverdsbordet, og til sist ut til hverdagens gudstjeneste. Målet for gudstjenesten er at menigheten oppbygges, som sikter videre mot det endelige siktemål: Guds ære.<sup>59</sup>

### 3.1.4 Syndsbekjennelsens plass

Jensen tenkte altså gudstjenesten som en prosess, og i denne prosessen finner vi syndsbekjennelsen som en viktig del av helheten. Tidligere har vi sett at Modéus kritiserer nettopp syndsbekjennelsens plassering i gudstjenesten, fordi den objektivt sett kan gi gudstjenesten preg av å fremstå som en gjenopprettelsesrite. Rammer denne kritikken Jensen? Det kan nok oppleves sånn, men er gjenopprettelse målet med syndsbekjennelsens plass og tanken om gudstjenesten som en prosess hos Jensen?

Jensen tenkte at gudstjenesten skulle være et speilbilde av det kristne livet i omvendelse, tro og kjærlighet, og i Jensens gudstjeneste finnes en tydelig dramaturgi som begynner med omvendelse, nettopp fordi det kristne livet starter med en omvendelse til Gud. Man kommer ikke til et bevisst samfunnsliv med Gud uten å gå gjennom boten, og fremskritt i troen henger sammen med en dypere erkjennelse av synden. Derfor begynner også gudstjenestens samfunnsliv med Gud med syndserkjennelse i bekjennelsen, mente Jensen. Syndsbekjennelsen skulle gjøre menigheten klar for å høre Ordet, ta imot det og tilegne seg kraften fra det i tro<sup>60</sup>: ”Ti ved omvendelse kommer man til troen, men troen henger av Guds ord”.<sup>61</sup> På vegne av menigheten skulle presten framsi syndsbekjennelsen:

Hellige Gud, himmelske Fader! Se i naade til mig arme, syndige menneske, som har krænket dig med tanker, ord og gjerninger, og kjender den onde lyst i mit hjerte! For Jesu Kristi skyld, hav langmodighet med mig, og forlat mig alle mine synder, og giv mig at frygte og elske dig alene! Herre, miskunde dig over mig! Amen.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Flatø: *Den store liturgirevisjonen*, 267

<sup>60</sup> Jensen: *Afhandlinger*, 106

<sup>61</sup> Gustav Jensen: *Om menighets-gudstjenesten* (Kristiania: Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1913), 10

<sup>62</sup> *Alterbok for Den norske kirke* (1922), 3



Og menigheten ber etterpå sammen ”Kyrie Eleision, Herre miskunde dig”.<sup>63</sup>

May Line Angell har skrevet en masteroppgave om syndsbejennelsen og påpeker følgende om denne syndsbejennelsen: Mennesket henvender seg her til Gud som Far, og mennesket som gjør dette er syndig og armt, og krenker Gud med det hun tenker, sier og gjør, og i sitt hjerte kjenner hun den onde lyst. Dette mennesket ber om at Gud må møte seg med langmodighet, tilgivelse, for Jesu Kristi skyld. Pga. det kan hun frykte og elske bare Gud. Dermed fremstilles mennesket i begynnelsen av gudstjenesten som syndig og armt, vel i tråd med pietismens syn på at det kristne livet startet med omvendelse, og at troen kommer som følge av det.<sup>64</sup> Men Jensen sier tydelig også at omvendelse er noe som også foregår i det kristne livet i ukedagene, for det kristne livet som helhet er et ”liv i omvendelse og tro og kjærlighet”, på lik linje med den lutherske tanke om den daglige omvendelse, den daglige bot. Om den daglige bot sier Luther i den lille katekisme, i avsnittet om dåpen ”at den gamle Adam i oss skal druknes ved *daglig anger* og bot, og dø med alle synder og onde lyster. I stedet skal et nytt menneske komme frem og oppstå *hver dag*. Dette nye menneske skal leve evig for Gud i rettferdighet og renhet” (min utheving).<sup>65</sup> Men på søndagen i gudstjenesten kan den enkelte legge inn i den felles syndsbejennelsen det de vet de har syndet, feilet og forsømt, og i Kyrie det som er deres eget rop fra sitt indre til Gud.<sup>66</sup> Jensen er opptatt av det kristne samfunnslivet med Gud, og man kan da også se syndsbejennelsen som en felles øvelse i det å leve et liv i omvendelse, også som fellesskap. Jeg ser også her en tanke om at syndsbejennelsen kan være et redskap for å stille seg inn mot det som kommer videre i gudstjenesten, en hjelp til å legge av seg sine egne feiltrinn og annet som hindrer en i å fokusere på Guds ord og nådeformidlingen.

Jensens håp med helhetstanken og prosessen i gudstjenesten, var at folk ville legge merke til gudstjenestens sammenheng og rikdom, slik at den ville bli kjærere for dem, og at de så ”dens værd og opløftende magt”. Håpet var at flere dermed ville være med på *hele* gudstjenesten, og ikke bare komme til prekenen, noe som var en

---

<sup>63</sup> Jensen: *Om menighets-gudstjenesten*, 7

<sup>64</sup> May Line Angell: ”Se i nåde til meg- syndige menneske. Om syndsbejennelsens plass i liturgien”. Masteravhandling, Universitetet i Tromsø, 2007.

<http://henry.ub.uit.no/munin/bitstream/10037/1293/1/Thesis.pdf> (Oppsøkt 15.09.09), 14

<sup>65</sup> Harald Kaasa Hammer (oversettelse): ”Martin Luthers lille katekisme (1531)”. Oversatt 2003.

<http://www.katekisme.no/index.php?section=ressurser&doc=455> (oppsøkt 15.10.09)

<sup>66</sup> Jensen: *Om menighets-gudstjenesten*, 9

vanlig skikk i hans samtid.<sup>67</sup> Hesselberg og Jensen ønsket en gudstjenesteordning som skulle bidra til å fornye gudstjenestelivet. Et element for å få til dette innebar at menigheten skulle bidra med mer aktiv deltakelse. Det ser vi i konkrete bestemmelser, for eksempel om at menigheten skulle knele når gudstjenesten begynte, og med vekselsang mellom menighet og prest i enkelte ledd. I tillegg var det av betydning at menigheten skulle delta i trosbekjennelsen, Apostolicum.<sup>68</sup> Utvidelse av gudstjenesten og prosess-tanker må ses i sammenheng med dette.

Dette peker ikke i retning av at Jensen mente at den enkelte kristnes forhold til Gud var brutt og måtte gjenopprettes for hver søndag, men at han så gudstjenesten som en måte å speile det kristne livet som helhet på, slik at gudstjenesten ville oppleves som mer relevant for kirkegjengerne. Jeg ser hos Jensen et ønske om at folk kunne oppleve helheten i gudstjenesten som mer relevant for seg selv, og noe de ville ønske å delta i, og i hans gudstjenestereform oppfatter jeg et ønske om relevans og en gudstjeneste som berører, selv om han ikke bruker akkurat disse ordene. Jeg har påpekt Jensens sterke fokusering på de kristnes *samfunnsliv* med Gud, og tenker at Modéus ikke er så fjern fra Jensen som man med et første blick kunne tro. Jeg vil påstå at man kan si at Modéus' relasjonsbegrep er nåtidens uttrykk for Jensens begrep om samfunnsliv. Her er de nemlig ikke i opposisjon til hverandre, fordi Jensens tanke om gudstjenesten som Kristi menighets (felles) øvelse av sitt samfunnsliv med Gud forutsetter relasjoner mennesker i mellom, i menigheten. Det punktet de definitivt står i motsetning til hverandre på, er syndsbekjennelsens plass. Fordi Modéus nærmest anser at gudstjenesten feires fordi mennesket *er* i en forsonet relasjon med Gud pga. Jesus Kristus, er ikke syndsbekjennelsen en forutsetning for å kunne feire gudstjeneste hver gang. Det er det derimot hos Jensen. Ikke fordi man ikke kan høre Ordet og feire nattverd uten å ha bekjent sine synder, men fordi han anser gudstjenesten som et speilbilde på *hele* det kristne livet, og dette livet starter med syndsbekjennelse overfor Gud. Jeg tror ikke Jensens syn på syndsbekjennelsen er pietistisk å forstå, for i en pietistisk forståelse er omvendelsen en engangshendelse, et sterkt brudd med det gamle livet; det er å se seg selv som en synder og deretter fulgte i mange sammenhenger et sterkt krav om å leve moralsk.<sup>69</sup> Det er mer nærliggende å tolke syndsbekjennelsens plass i Jensens gudstjeneste på linje med den daglige

---

<sup>67</sup> Jensen: *Om menighets-gudstjenesten*, 8

<sup>68</sup> Flatø: *Den store liturgirevisjonen*, 45

<sup>69</sup> Henning Knudsen: "Forholdet mellom ortodoksi og pietisme", red 1999  
<http://home6.inet.tele.dk/hdk/Jyder5a.htm> (oppsøkt 24.09.09)

omvendelsens plass i det kristne livet. Den daglige omvendelse er å gå tilbake til dåpens nåde, og stille seg selv og sitt liv innenfor Gud. Det er å daglig minne seg på dåpen. Hos Luther skilles det mellom denne daglige omvendelse, og *skriftemålets* bekjennelse av synder, og avløsningen/syndstilgivelsen.<sup>70</sup> For Jensen er gudstjenestens grunntanke ”Krist Menighetds *Øvelse* af sit umiddelbare Samfundsliv med Gud” (forfatterens markering). Ordet *øvelse* har en dobbel betydning som tilsvarende at kirken og gudstjenestens vesen har to sider: ”at den baade *har* det frelsende Livssamfund med Gud og tragter derefter” (min markering).<sup>71</sup> Jeg mener derfor at syndsbejennelsen plass i Jensens gudstjeneste ikke er å forstå som en gjenopprettelsesrite, men mer som et uttrykk for den lutherske tradisjonen om kristenlivets daglige omvendelse.

### 3.2 Mot gudstjenestereform

Sjelesorgen har menneskers opplevelser og erfaring som utgangspunkt, og et sjelesørgerisk perspektiv på gudstjenesten har menneskers faktisk opplevelse av liturgien som utgangspunkt. Det betyr at det er ingen rapporter av slike opplevelser som er fremmede og unndratt. Gudstjenestereformen vil bli drøftet med en sjelesørgerisk bevissthet om dette, selv om de av naturlige grunner vil vektes ulikt. Modéus’ relasjons- og ritetenkning preger gudstjenestereformen, og gjennom å sette gudstjenestereformen i et liturgihistorisk lys, har vi sett at Jensens tanker har preget vår gudstjenestetradisjon sterkt. Med dette til grunn, vil forslaget til liturgi for hovedgudstjenesten bli drøftet.

---

<sup>70</sup> Hammer: “Martin Luthers lille katekisme (1531)”, Hvordan en skal lære alle om skriftemålet

<sup>71</sup> Jensen: *Afhandlingar*, 102

## 4.0 Gudstjenestereformen

### 4.1 Gudstjenestereformen på 70-tallet<sup>72</sup>

Før jeg begynner å drøfte gudstjenestereformen som pågår nå, vil jeg kort skissere endringene i gudstjenesten i reformarbeidet mellom 1920 og i dag, og da særlig på 1970-tallet. Her finner vi premisser som legger grunnlag for gudstjenestens utforming slik vi kjenner den, og som den fremstår i NFGs utkast.

Allerede på 30-tallet ble det utarbeidet forslag til revidert høymesseliturgi. Formålet da var å kutte ned på liturgiledd for å spare tid. Etter okkupasjonen og den frie folkekirken ble reformplanene tatt opp igjen, nærmest av pliktfølelse, for Alterboken hadde fått en sterk stilling i menighetenes liv. I 1954 ble 30-tallets reformplaner skrinlagt av bispemøtet, men bare to år etter ble det etter påtrykk fra prestenes generalforsamling opprettet en liturgikommisjon for å revidere ”kirkens liturgiske ordninger og bøker”.

Særlig verd å merke seg er det at i prøveliturgien av 1969 forutsettes det at menigheten tar del i ”syndsbekjennelsen, trosbekjennelsen og Fadervår” og fremsier disse høyt. Disse forutsetningene tas opp i høymesseliturgien av 1977. Dette punkt har med involvering av menigheten, og en sterkere grad av involvering på disse punktene, særlig i syndsbekjennelsen, vil ha mye å si. Det utgjør en stor vesensforskjell å selv å skulle være med å framsi denne, mot at den blir lest av presten, og den psykologiske vikningen av dette er noe vi mest sannsynligvis ser konsekvensene av i dag, i mange menneskers negative opplevelse av syndsbekjennelsen. Syndsbekjennelsen som ble med i det endelige utkastet, ble av bispemøtet bestemt til å være den fra 1920/1889, selv om det i utkastet var tre forslag.

Kirkebønnene ble i prøveordningene av 1969 en ren forbønn etter innholdet, og i denne ”Menighetens forbønn” hadde man mulighet til å ta med aktuelle bønneemner slik som ordningen ”fra reformasjonstiden og til den nye høymesseliturgi 1887” hadde vært.

---

<sup>72</sup> Basert på Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*, 336-342

## 4.2 Bakgrunn for gudstjenestereformen

Ungdommens kirkemøte i 2003 er allerede nevnt som pådriver for å få en gudstjeneste som berører, i sin sak *Hva slags gudstjeneste vil vi ha?* De ønsket seg en mer fleksibel gudstjenesteordning, og Kirkemøtet svarte på høsten 2003 med å vedta å starte en reformprosess. NFG ble organisert for å jobbe med reformen, og nemnda organiserte seg i fem underutvalg. Mens dette skrives er forslagene ute til høring.<sup>73</sup> Det er viktig å presisere her at reformarbeidet i forbindelse med ny ordning for hovedgudstjeneste i Dnk ikke er en isolert størrelse. For i tillegg til at høymesseliturgien revideres, skjer det samme med dåpsliturgien, som har sin egen ordo, men som likevel hører med i hovedgudstjenesten. Prosessen med å utarbeide forslag til hovedgudstjenesten skjer samtidig med en prosess om endring av tekstrekker og salmebok. Det nye testamentet kom i ny oversettelse i 2005, og hele Bibelen skal foreligge i ny oversettelse i 2011. Samtidig har trosopplæringsreformen utfordret til å tenke gudstjenesteliv og trosopplæring i sammenheng. Biskop Finn Wagle<sup>74</sup> pekte på flere av disse elementene i 2003, men jeg tenker at de fortsatt er viktige påminnelser om at gudstjenestelivet ikke er en isolert størrelse, men står i vide sammenhenger i kirkens liv, både på det lokale plan, men også som en del av de store prosesser som Dnk er inne i. En annen slik prosess er demokratiseringsreformen, som nettopp kan ses i sammenheng med ønsket om mer involvering. I forbindelse med gudstjenestereformen, skjer det som påpekt i høringsdokumentet to reformer, én som dreier seg om nytt liturgimateriale og en annen som flytter bestemmelsen om utformingen av gudstjenesten fra høyere instanser ned til det enkelte menighetsråd. Dette siste betyr at man går bort fra målet om en felles høymesseordning, og åpner opp for at menighetene kan finne fram til sine særpreg.<sup>75</sup>

Utfordringen da ligger i å definere hva en hovedgudstjeneste egentlig er, når menighetene kan utforme denne ulikt. Begrepet hovedgudstjeneste brukes i høringsdokumentet uten at spørsmålet blir spesifikt drøftet. Det er likevel tydelig å se at NFG tenker seg høymessen som hovedgudstjenesten, når de refererer til ”tidligere reformer av høymessen” og dermed ser høringsdokumentet som en del av

---

<sup>73</sup> ”Gudstjenestereformens historikk”, <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 07.09.09)

<sup>74</sup> Finn Wagle: ”Høymesse under endring- Innledning til samtale om reform av høymessen, Kirkemøtet 19.11.2003”. <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 07.09.09)

<sup>75</sup> *Høringsdokument*, 25

reformhistorien av høymessen. Kirkerådets mandat ”gav i oppdrag å reformere kirkens gudstjenesteliv med sikte på økt fleksibilitet, involvering og stedegengjøring”.<sup>76</sup> Selv om kirkens gudstjenesteliv derimot er mer enn bare søndagens høymesse, er det denne jeg velger å drøfte her. Både fordi det er dét høringsdokumentet tar opp og omtaler, men også for å begrense meg. En hovedgudstjeneste skal ideelt sett være stedet hvor menigheten møtes, og en gudstjeneste som kan være tilgjengelig for alle.

Å se på gudstjenesten som en handling med flere ledd og definere det ut i fra de vesentlige uttrykk som man venter å finne når man har en gudstjeneste, er det som gjør det mulig å kunne forsvare (to av) de overnevnte begrepene som er så viktig for gudstjenestereformen nå, nemlig stedegengjøring og fleksibilitet. Dette er mulig fordi man med begrepet *ordo* legger en normerende grunnstruktur som er ment å skulle være felles for gudstjenestefeiring i Dnk. Dette begrepet er hentet fra teologen Gordon Lathrop fra Evangelical Lutheran Church in America, og ”med Ordo menes den liturgiske tradisjonen som alltid har vært, til alle tider og på alle steder”, og er et ”styrende rammeverk” med ”grunnelementer i alle gudstjenester”.<sup>77</sup> Sammen med at NFG har valgt å definere gudstjenesten med begrepet *møtested*,<sup>78</sup> gir dette muligheten til å legitimere valget om stedegengjøring fremfor en fastlagt liturgi som skal gjelde for hele kirken. Begrepet *møtested* gjør det mulig å fokusere på *relasjoner*. Som nevnt har Modéus’ teorier vært viktige i NFGs arbeid, og det ser vi tydelig i høringsdokumentet, hvor gudstjenesten som møtested har som premiss at gudstjenesten er samlingen av et ”kvalifisert fellesskap”, Kristi kropp. Og gudstjenesten er stedet hvor fellesskapet møter Gud. Det er stedet hvor jeg møter meg selv, min neste, og Gud. Gudstjenesten er vellykket når det skjer et ekte møte på alle disse tre plan, og er ikke avhengig av liturgiske former, hevdes det i høringsdokumentet.<sup>79</sup> Men finnes det noen kriterier for hva som er et *ekte møte*?

Ett av NFGs svar på hva som er et ekte møte, er Ordo. I stedet for en felles liturgi, er reformens plan heller etableringen og bevisstgjøringen rundt Ordo som grunnmønsteret i gudstjenesten. Dette er en økumenisk tilnærming til gudstjenesten, fordi det beskriver de elementene som må være med for at man kan snakke om at man

---

<sup>76</sup> Høringsdokument, 17

<sup>77</sup> Nemnd for gudstjenesteliv: ”Innledende dokument for sakene KR 14/08 og KR 15/08”. Sak til Kirkerådet 13/08. <http://www.kyrkja.no/?event=downloadFile&FileID=24626>. (oppsøkt 06.10.09), 5

<sup>78</sup> Høringsdokument, 17

<sup>79</sup> Høringsdokument, 18

har en gudstjeneste. Det er den verdensvide kirkes kriterier for møtet som finner sted. Denne Ordo i NFGs svar består av fem deler; Samling, Ordet, Forbønn, Måltidet og Sendelse. Slikt er det viktig å peke på at NFG står for en ordo-tenkning som i likhet med Jensen har en dobbel struktur; en orddel og en borddel, hvor begge hører med i gudstjenesten.

Det har av flere vært argumentert sterkt mot denne endringen, med den bekymring for at det vil føre til at flere ikke vil kjenne seg igjen i gudstjenesten. Dette rammer særlig når man går i en annen kirke enn der man bor eller vanligvis går. Konsekvensen kan være en opplevelse av fremmedgjøring hos de som kommer "utenfra". Å ikke kjenne igjen elementer eller ordninger, å ikke kunne ordene eller vite hva slags oppførsel som forventes, kan gjøre at en kan oppleve usikkerhet og utrygghet. Opplevelsen av å "ikke få det til" kan være nærliggende, og opplevelsen av fellesskap kan heller bli til at en føler seg mer utenfor enn som en del av. Jeg tror man må være godt kjent i tanken bak gudstjenestens ordo for å kunne gjenkjenne kontinuiteten, heller enn forandringene i struktur og ord. Jeg tror at de som kommer til gudstjeneste heller har et behov for å kjenne igjen liturgiledd og en konkret liturgi, mer enn en ordo-struktur. I sammenligning med det man konkret sier og gjør i gudstjenesten, er ordo-begrepet ganske abstrakt i forhold. Gjenkjennelse oppstår i det man faktisk gjør det samme på nytt, mer enn at man får en forestilling om en ordo-struktur.<sup>80</sup>

Slik blir nettopp de nevnte opplevelsene av fremmedgjøring, utrygghet, å ikke få det til derimot karakteristika på hva som *ikke* er et ekte møte, og det andre kriteriet som NFG framlegger. Disse er litt vage, og er veldig avhengig av miljøet i de ulike menighetene, og av den enkelte kirkegjengers opplevelse av hvordan møtet er. Men hvis mennesker kan oppleve å være seg selv, slappe av, oppleve at en er trygg, ikke blir fordømt, men opplever seg akseptert, kan det skje et møte på premisser som er uforfalskede og sanne. Da kan man få et ekte møte, selv om kriteriene er vagere og går på elementer som inkludering og ikke fremmedgjøring.

I høringsdokumentet presiseres det at gudstjenesten skal ha som mål å "i størst mulig grad [være] for alle". Utrykket "for alle" fremstilles som et hensyn som dekker "alder, kjønn, etnisk og sosial tilhørighet osv", samt "mennesker som har

---

<sup>80</sup> Så også "Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet i forbindelse med forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke". 14.09.09 <http://www.mf.no/doc/Uttalelser/2009%20Horingssvar%20til%20ny%20ordning%20for%20gudstjenesten%20og%20ny%20dapsliturgi.pdf> (opp søkt 30.09.09), 10

bevegelsesvansker, og de som har svekket sanseapparat”, eller har allergier. Det er min oppfatning at det i tilretteleggingen til ”for alle” ligger praktiske og ytre hensyn til grunn. Derimot er det ikke i like stor grad tatt hensyn til at mennesker har ulike spiritualitetsformer i bakgrunns materialet. I den grad det er tatt med, er det i hensyn til språklig fornyelse, og særlig i forhold til å finne alternative gudsmetaforer for å ”skape alternative gudsbilder”.<sup>81</sup> Dette er en grunnleggende svakhet med reformen. Hensynet til spiritualitetsformer er særdeles viktig hvis det skal være et mål at mennesker skal kunne oppleve gjenkjennelse og få et ekte møte.

### 4.3 Syndsbekjennelsen

#### 4.3.1 Syndsbekjennelsen av i dag

Den observante leser har allerede lagt merke til at den syndsbekjennelsen som fortsatt brukes i Dnks høymesse i dag, etter sist gudstjenestereform i 1977, er den samme syndsbekjennelsen som i alterboken 1920, men språket er modernisert. Fra at menigheten i 1920 skulle ”av hjertet være med”<sup>82</sup>, er det derimot menigheten selv som fremsier syndsbekjennelsen nå, men det er etter at liturgen har gjort henvendelsen til Gud. Dette betyr en større aktivisering av menigheten i og med at de selv skal si selve ordene.<sup>83</sup> Syndsbekjennelsen er som i 1920 plassert i begynnelsen av gudstjenesten, etter preludium, inngangssalme og inngangssord:

Hellige Gud, Himmelske Far. Se i nåde til meg, syndige menneske, som har krenket deg med tanker, ord og gjerninger og kjenner lysten til det onde i mitt hjerte. For Jesu Kristi skyld, ha langmodighet med meg. Tilgi meg alle mine synder og gi meg å frykte og elske deg alene.<sup>84</sup>

Denne syndsbekjennelsen har med rette vært kritisert for å være for individualistisk fokusert. Det er en svakhet at den mangler referanse til at Gud har handlet i menneskets liv, og tatt mennesket inn i sin pakt i dåpen. Som nevnt er dåpen grunnlaget for at mennesker kan bekjenne synd. Det er nådens pakt som gir forutsetning for og trygghet om at en er Guds barn, selv om en gjør imot Guds vilje. Da er det snevert at syndsbekjennelsen ensidig tegner mennesket som syndig. Samtidig er den for vertikal i sin utforming, det bekjennes synd kun i forhold til ”meg” og Gud. Perspektivet om at det er mennesker som kommer sammen i

---

<sup>81</sup> Høringsdokument, 21-23

<sup>82</sup> Jensen: *Om menighets-gudstjenesten*, 9

<sup>83</sup> Påpekt hos Angell: ” Se i nåde til meg- syndige menneske”, 15

<sup>84</sup> Høymesse: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9267>, (oppsøkt 15.09.09)



syndsbekjennelsen og rekker ut sine hender i forsoning, er fraværende. Hvis syndsbekjennelsen skal være et sted for forsoning, må dette kunne skje på alle tre relasjonsplan; forsoning med seg selv og egne feiltrinn, med andre menneskers overtredelser, og en forsoning med Gud. Syndsbekjennelsen må i ord og uttrykk dekke alle disse relasjonene.

Gordon Lathrop skriver om forsoning i sin bok *Holy things*. Her peker han på forsamlingens rolle i å skape et rom for forsoning på disse plan. Forsoningen må komme fra et dypere nivå, og det må få uttrykk i både ord og handling som viser tilgivelse, og som viser forsoning, både i forhold til liturgien og til Gud. Lathrop begrunner det med at det er : “The reconciling ministry of the assembly [that] enables people to come into the exchanges of the liturgy with the parts of themselves that seem utterly incapable of church or faith.” Det må altså først være en forsonende fellesskap, før mennesker kan oppleve at de kan komme fram for Gud slik som de er, og oppleve en av de dypeste påstandene i det mest primære og erfarbare uttrykket av teologi som finnes i liturgien; at Gud ønsker syndere velkommen. Det kommer til uttrykk i ordet og invitasjonen om å tro og stole på Guds nåde, og bli en del av måltidsfellesskapet av de som trenger nåden. Ordet annonserer også at Guds nåde er for de gudløse, at Jesu død blant de anklagede på jorden har blitt til oppstandelse, og at den oppstandne fortsetter å samle en forsamling. Ordet forkynner også og gir tilgivelse for synd, og måltidet i nattverden tilbyr ”that word to eat”. Fredshilsenen linker både til ordet og til nattverdsbordet, og signaliserer at fellesskapet ønsker å være preget av gjensidig tilgivelse som et bilde på den tilgivelsen de tror kommer fra Gud.<sup>85</sup>

Et kort blikk tilbake til 1920 viser en viktig vesensforskjell i endringen i formuleringen ”kjenne den onde lyst” til ”kjenne lysten til det onde”. Angell peker på at dette er en endring fra å være i en tilstand, til et fokus på at man gjør noe som er ondt.<sup>86</sup> Samtidig er ordet arme, brukt om mennesket, fjernet. Prest og rektor i Den norske kirkes presteforening Hans Arne Akerø disputerte i juni 2009 med den teologiske avhandlingen ”Det hellige som sentralbegrep i religion”. Han har vært en tydelig aktør i debatten om syndsbekjennelsens rolle og plass i gudstjenesten. Sentralt for ham er forståelsen av at gudstjenesten er et møte med det hellige, og møtet med det hellige er preget av en ambivalens fordi det både avskrekker og tiltrekker. Hans

---

<sup>85</sup> Gordon W. Lathrop: *Holy things – A liturgical theology*. (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 130

<sup>86</sup> Angell: ” Se i nåde til meg- syndige menneske”, 17

anliggende er at forslaget om å flytte syndsbekjennelsen er en ”(feil-)reaksjon på svakheter man opplever ved den nåværende syndsbekjennelsen”.<sup>87</sup>

Akerø mener blant annet ordet arme ”vernet syndsbekjennelsen fra en rent rasjonal og moralsk forståelse av å være en synder”. Den førstnevnte endringen mener han også endret aspektet fra et metafysisk til en ”mer psykologiserende og” handlingsrettet formulering. Samtidig ble også klokkerbønnen fjernet, og slik ble det en brå overgang til syndsbekjennelsen som mange har opplevd ubehagelig. Klokkerbønnen introduserte nemlig syndsbegrepet med bønningen ” Lad nu op mit hjerte, ved din hellige Aand, saa jeg av dit ord maa lære at sørge over mine synder”. Akerø mener disse endringene til sammen har skapt en svekkelse av en metafysisk menneskeforståelse og dermed er skyld i at ”mange opplever syndsbekjennelsen som en psykologisk og moralsk ’selvstempling’” (forfatterens markering).<sup>88</sup> Han mener at når mange nå opplever syndsbekjennelsen som noe negativt” er det heller en ”teologisk oppgave å gjenoppdage verdien i denne”, enn en grunn til å omplassere den. En flytting mener han vil endre syndsbekjennelsens funksjon til å bli ”en pedagogisk hjelp til å oppdage hva man skal be om i forbønnen”. Det vil derimot være i tråd med ”gudstjenestens handlingslogikk” at ”syndsbekjennelsen hører hjemme i åpningsdelen som en del av renselsen”. Her legger man fra seg det som tynger og forberedes på å høre ordet og bli forent med Gud i nattverden. Her viser Akerø til den tyske pastoralteologen Manfred Josuttis’ tanker om gudstjenestens logikk, men han er dermed heller ikke langt unna Jensens tanke om gudstjenesten som en prosess.<sup>89</sup>

Akerø gir en oppfatning av gudstjenesten som møte med noe fremmed, og det legger premisser for utformingene. Han er opptatt av hvordan mennesket kan leve i forhold til den hellige Gud. Han avgrenser seg tydelig fra en rasjonal og psykologiserende oppfatning av synden fordi å han mener å psykologisere synden gjør synd til et personlighetstrekk hos mennesket, i stedet for at *synder* er menneskets identitet og dermed noe annet enn det som er hellig. Som hos Jensen legger dette premisser for gudstjenestens utforming, og hos begge er syndsbekjennelsen et nødvendig element i gudstjenesten og i begynnelsen av den.

---

<sup>87</sup> Hans Arne Akerø: ”Viktig ledd i gudstjenesten”. Kronikk i Vårt land. 65.årgang, nr 164, (20.06.09): 24

<sup>88</sup> Akerø: ”Viktig ledd i gudstjenesten”

<sup>89</sup> Akerø: ”Viktig ledd i gudstjenesten”

### 4.3.2 Virkninger

Vel kan jeg si meg enig i at syndsbejennelse er en viktig markering som ofte kan innlede det kristne livet, at man bøyer seg for Gud og bejenner at man har syndet og at man vil tro på Gud. Jeg er derimot ikke enig i at syndsbejennelse er nødvendig i begynnelsen av hver gudstjeneste. Endringen fra at presten var den som leste opp syndsbejennelsen på vegne av menigheten, til at de selv skulle framsi den, tror jeg har hatt store konsekvenser. Det er en stor forskjell på hvordan det oppleves å selv skulle framsi syndsbejennelsen, mot det å høre at den blir sagt. Det kom av et ønske om en sterkere grad av involvering av menigheten, men de psykologiske virkningene av denne endringen er det vi ser konsekvensene av nå i blant annet at mennesker opplever seg fremmedgjorte og stemplet.

I forlengelsen av dette poenget er det nyttig å se til særlig *Stiftelsen Kirkens Ressurscenter mot vold og seksuelle overgreps* viktige arbeid "med å reparere enkeltmenneskers skader etter overgrep". Mange overgrepsutsatte har erfaringer med at overgriper har brukt Gud og Guds vilje til å legitimere overgrep og krenkelser, og det gjør det "nødvendig for kirken å ta avstand fra og formidle at denne sammenblanding av Gud og overgriper er misbruk av Guds navn." En forutsetning bak Ressurscenterets arbeid er at det tydelig profileres at "Gud ikke vil overgrep, at overgrep er menneskers onde handling overfor andre mennesker og at overgriper er den skyldige."<sup>90</sup> Ofre for overgrep tenker gjerne på seg selv som den skyldige. I møtet med "tilbudet" om syndsbejennelse og tilgivelse kan dette "med god grunn oppleves som et nytt overgrep", fordi det "vil befeste en uberettiget skyldfølelse", og kravet om syndsbejennelse overfor Gud vil kunne "pervertere bildet av Gud".<sup>91</sup>

Dette er det viktig å være bevisst på. Særlig viser det oss viktigheten av å være bevisst på at menneskers relasjoner og opplevelser av nære relasjoner har en sammenheng med vårt erfaring av Gud. "Skader i relasjoner til mennesker skader også relasjonen til Gud".<sup>92</sup> Dette gjelder selvfølgelig ikke bare for overgrepsutsatte, men dette vonde eksempelet viser oss at våre relasjoner til mennesker og erfaringer har sammenheng med det gudsbildet vi har. Og det er viktig å være klar over dette, og

<sup>90</sup> "Om Stiftelsen Kirkens Ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep". 06.10.09.

<http://www.kirkens-ressurscenter.no/om.shtml> (oppsøkt 06.10.09)

<sup>91</sup> Hans Stifoss-Hansen: "Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon" i *Møtet med den andre*. (Marit Bunkholt (red.)). Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftseire, 2007, 13: 45-58. Se også Helene Horsfjord: "Når sannheten ikke er sann" i *Tidsskrift for sjelesorg*, 1994, 4:175-185

<sup>92</sup> Horsfjord: "Når sannheten ikke er sann", 178

ta på alvor at mennesker kommer til gudstjeneste med mange slags erfaringer, gode og vonde. Dette må få konsekvenser når man utformer liturgi.

Jeg er enig i at gudstjenesten kan være en hjelp for mennesker til å leve det kristne livet, øve seg i samlivet, for å uttrykke seg med Jensens ord. Sånn sett er en syndsbekjennelse viktig, for å snakke sant om livet, våre erfaringer, og vårt forhold til hverandre som mennesker og vårt forhold til Gud. Noe annet ville være å tie om noe som er en del av menneskenes virkelighet, og vil fungere motsatt av frigjørende. Hvis målet med gudstjenesten skal være å sette mennesker fri, må man snakke sant om livets realiteter, hvor også synd er en del. Det er et sentralt sjelesørgerisk anliggende å hjelpe mennesker til å kunne delta i gudstjenesten med hele seg, og med det for øye tror jeg ikke at en individuell syndsbekjennelse i begynnelsen av gudstjenesten vil være tjenelig. Da vil det være mer hensiktsmessig med en syndsbekjennelse i vi-form, og med en plassering av syndsbekjennelsen som blir som en reaksjon på forkynnelsen og etter at et kollektivt vi er etablert. Dette vil jeg komme mer inn på under.

#### 4.3.3 Plassering

Hvis man ser etter en bibelsk begrunnelse for å starte gudstjenesten med syndsbekjennelse, vil det eneste stedet som taler for det være Matt 5:23ff: ”Om du bærer din offergave fram til alteret og der kommer til å tenke på at din bror har noe imot deg, så la gaven din ligge foran alteret og gå først og bli forlikt med din bror. Så kan du komme og bære fram offergaven din!” Det er interessant å merke seg at det her ikke sies noe om at det nesten har i mot ham, må være berettiget eller ikke. Det viser derimot at det er viktig med egen erkjennelse og bekjennelse av skyld, og dermed at forholdet til andre mennesker henger sammen med menneskers forhold til Gud.<sup>93</sup>

Lundberg m.fl. trekker opp ulike teologiske og psykologiske synspunkter på skyld, og finner at både i teologisk og psykologisk tenkning regner man skylden som en realitet, selv om man finner ulike synspunkter på hva som er skyldens ytterste årsak og opprinnelse. Uansett regnes skyld som noe som hører til menneskenes vilkår. For at man skal kunne våge å konfronteres med vår skyld, er det en forutsetning at mennesket opplever seg akseptert og i en relasjon som er trygg. Dette gir oss mulighet

---

<sup>93</sup> Hans Kvalbein: *Jesus –hva ville han? Hvem var han? –En innføring i de tre første evangelienes budskap* (Oslo: Luther Forlag, 2008), 197

til å se oss selv i en sammenheng, og se hele vår skyld. De mener videre at dette gjelder både i gudstjenesten som i det psykoterapeutiske arbeidet. I sistnevnte arbeid vil det være et mål å bekrefte sin skyld, og å formulere sin skyld vil kunne innebære en befrielse. Teologisk regner man videre med bekjennelse og avløsning av synd.<sup>94</sup> Funksjonen og målet er frigjøring i begge sammenhenger. Samtidig er det viktig å spørre om det allikevel ikke er en forskjell mellom gudstjenestens situasjon og det terapeutiske sted? Hvis målet med gudstjenesten er befrielse eller *frigjøring*, hva er det man skal frigjøres fra? Og hva frigjøres man til?

Er gudstjenesten terapi eller skal vi lete etter andre begreper for å beskrive hva den er? Alle typer terapi har som siktemål å hjelpe pasienten til sunnhet, harmoni og helse. Med utgangspunkt i en terapeutiske holdning, empati, ser en at ”først når klienten føler seg forstått og elsket, vil han/hun kunne utvikle seg videre, ta sine ressurser i bruk og få realisert sine muligheter.”<sup>95</sup> Terapi (her tenkt psykoterapi) vil ikke stå langt fra sjelesorgens intensjoner, om den defineres slik som innledningsvis, *omsorg for hele mennesket*. Likevel er det en forskjell, for terapien arbeider på et menneskelig plan, og ”vil først og fremst hjelpe mennesker i deres intrapsykiske og interpersonelle relasjoner”.<sup>96</sup> Sjelesorgens omsorg går også på det menneskelige plan, men der den rene psykoterapien stopper, fortsetter sjelesorgen med omsorg for åndelige og religiøse behov, og arbeider med relasjonelle utfordringer som også er knyttet til Gud, tro, tvil. Jensen ville at menigheten skulle orienteres til det kristne samfunnslivet med Gud. Heri ligger noe av vesensforskjellen mellom terapi og sjelesorg, fordi sjelesorg legger relasjonen til Gud til grunn, selv om samtalen ikke *må* handle om dette for å kunne kalles sjelesorg. Jeg mener derfor opplagt at gudstjenesten er mer enn en terapeutisk virksomhet som kirken bedriver.

Gudstjenesten er stedet hvor menigheten kan komme sammen og ære Gud. Her kan en øve seg på å være et fellesskap som lever i en relasjon til en hellig Gud. Det er et sted som krever noe av oss, som skal utfordre oss til å snakke ærlig om våre egne liv. Det innebærer både det som er godt i oss, og det som vi ikke får til og som vi kaller synd. Det er et sted hvor menigheten er subjekt, det er menigheten som sammen handler, ber, lovsynger, døver, bekjenner, feirer nattverd, hører Ordet og forkynner. Jeg mener likevel at selv om gudstjenesten ikke er terapi, kan den fungere som det.

---

<sup>94</sup> Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 44-45

<sup>95</sup> Atle Roness: ”Terapi og teologi i sjelesorgen” i *Sjelesorg og psykoterapi*, red.av Einar Anker Nilsen (Oslo: Luther forlag, 1986),80-81

<sup>96</sup> Roness: ”Terapi og teologi i sjelesorgen”, 84-85

Og selv om den er mer enn det, og i utgangspunktet kanskje i hovedgrunn noe annet, er det likevel sjelesorg. Étt begrep er ikke dekkende til å beskrive gudstjenestens egenart. Jensen prøvde seg med utøvelse av og øvelse i samliv med Gud. Akerø mener det er møtet med den hellige. Modéus legger vekt på at det er et sted som uttrykker relasjoner, og NFG kaller gudstjenesten for et møtested. Jeg sier at gudstjenesten er alt dette. Det er et sted hvor mennesker møtes, hvor jeg får møte meg selv i Guds bilde, og hvor vi alle får møte Gud. Det er et møte med en Hellig Gud, som har sett i nåde til oss, og derfor kan vi lovsynge og be. Dette møtet med oss selv, hverandre og Gud kan fungere terapeutisk og sjelesørgerisk.

Ovenfor viste jeg til Modéus og forestillingen om at syndsbekjennelses plassering signaliserer hvorledes mennesket er stilt utenfor relasjonen til Gud. Dette peker på at det er synden som er det store problemet, og gjør at mennesket blir en del av problemet. Frelse betyr da i praksis at mennesket må reddes fra seg selv. Mot dette viser han til at i det kristne historiesynet begynner tiden i paradiset og slutter i himmelen, og at i Kristus lever mennesket allerede nå ”i en forsonet relasjon til Gud”.<sup>97</sup> Dersom syndsbekjennelsens teologiske poeng er at mennesket må renses før det møter Gud, kan det oppleves som om at menneskets brister og brudd ”ikke hører hjemme foran Guds” ansikt, dersom det er slik at forholdet må gjenoprettes før et møte kan finne sted.<sup>98</sup>

De første ordene som sies er med på å sette ansatspunktet for gudstjenesten, og har stor betydning for hvordan de som deltar på gudstjenesten opplever fortsettelsen av den, og gudstjenesten som helhet.<sup>99</sup> Jeg ser Akerøs argument om at det kan fungere som en hjelp til å innstille seg på møtet med Gud og legge fra seg distraksjoner som uro og bekymringer før man går videre i gudstjenesten. Slik kan det virke *frigjørende* fra det man opplever som bekymringer og feiltrinn. Og hvis det kan fungere slik, vil det være en frigjøring til, uten distraksjoner, å kunne møte Gud. Dette kan bidra til at mennesker opplever det slik at de *må* bekjenne sine synder før man kan høre Ordet. Det er en feiloppfatning som kan være tydelig til hinder for at mennesker opplever at de kan komme i møte med Gud, som ekte mennesker med hele seg og sine erfaringer. Opplevelsen av at mennesket dypest sett er en synder er noe

---

<sup>97</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 107

<sup>98</sup> Modéus: *Menneskelig gudstjeneste*, 109

<sup>99</sup> Så også Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 52

som kan oppleves nettopp i ”møtet med det hellige som noe radikalt annerledes.”<sup>100</sup> Men dette møtet kan ikke skje dersom ikke mennesket først kan komme fram for Gud med hele seg. Å kunne oppleve at en er elsket og sett for den man er, er en måte gudstjenesten kan virke frigjørende på. Man trenger ikke å late som eller gjøre seg til for å ”passe inn”, men er fri til å være der med alle sine sider. Jeg tror at syndsbekjennelsens plassering kan være med på å sende et signal om at en ikke hører hjemme slik som en er i gudstjenesten, og for å hindre dette vil jeg derfor si meg enig i Modéus’ resonnement.

I Det nye testamentet (NT) brukes begrepet synd om alt det som er imot Guds vilje, og mennesket kalles synder når hun lever mot Guds vilje. Evangeliene betoner at Jesus er kommet for å kalle syndere (Mark 2:17 par) til omvendelse, og man kan si at Jesus ville i kontakt med synderne, og få en relasjon med dem. Lik som i mange møter skildret i NT, gjør denne trygge relasjonen at menneskene våger å se sin individuelle skyld og sin situasjon, og bekrefter at det forholder seg slik.<sup>101</sup> Men menneskets synd er ikke alene individuell, for man kan også snakke om en kollektiv skyld, om at mennesker som kollektiv størrelse er med på å skape og opprettholde livsformer, samfunnsformer og prosesser som krever nye liv; sultkatastrofer krever stadig liv, miljøforandringer skader og ødelegger livsgrunlaget for mange, mennesker blir ofre for narkotikamisbruk. Flere situasjoner kunne vært ramset opp, men disse illustrerer omstendigheter som mange kan kjenne en moralsk byrde av. Lundberg m.fl. reflekterer rundt dette, og de knytter kollektiv skyld nært opp mot arvesyndslæren. Ikke arvesynd i den forstand at vi alle biologisk fødes med synd, men at vi alle bærer skyld til alt. Slik blir arvesyndslæren en hjelp for oss til å se og forstå oss selv, og se våre relasjoner og skyld også utenfor oss selv.<sup>102</sup> Hvor ellers kan denne synden bekjennes enn i kirken?

NFG mener at den *kollektive* syndsbekjennelsen hører hjemme nettopp i gudstjenesten, og ser forbønn og syndsbekjennelse som et sted hvor vi kan bli frigjort til å se og reflektere over virkeligheten som vi lever i, både i kirken og i verden. De knytter bekjennelsen til forbønnen, fordi vi i forbønnen legger denne virkeligheten fram for Gud, og dette er med på å forplikte oss til handling.<sup>103</sup> Dette mener jeg er et

---

<sup>100</sup> Akerø: ”Viktige ledd i gudstjenesten”

<sup>101</sup> Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 34

<sup>102</sup> Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 35

<sup>103</sup> *Liturgi- Bokmål. Forslag til Ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke* (Eide forlag, 2008), 46

viktig løft for å ikke tenke ensidig om synd som kun den enkeltes moralske feilgrep. Men hvis ikke gudstjenesten er stedet for å bekjenne disse også, men at dette kun kan skje ”under forberedelsen og fortsettelsen av gudstjenesten” i ”individuell bekjennelse og skriftemål”, har det kollektive tatt for stor plass. Jeg mener relasjonsbegrepet, forholdet til andre mennesker og verden har blitt underbetont i gudstjenesten som helhet, og også i syndsbejennelsen før. Men det er også viktig å kunne bekjenne sine individuelle synder og feil uten å måtte gå til skriftemål. Dette er kanskje et mål for NFG å øke oppmerksomheten rundt og peke på det gode med skriftemål og individuell absolusjon, og hvis så, vil jeg gi honnør til dem for det. Samtidig er personlig skriftemål ikke noe man kan forvente at alle menighetslemmer vil være komfortable med å benytte seg av, heller få.

Likevel ser jeg en viktig presisering i flyttingen av syndsbejennelsen fra inngang til forbønnsdelen, og det er nærheten til tilgivelsen i nattverden som følger etter forbønnen. Dette er i tråd med Matt 26:28s henvisning til at Jesu blod blir utøst for mange *så syndene blir tilgitt*. Med denne presiseringen også inne i innstiftelsesordene kan menigheten bli minnet om Jesu død og få motta syndstilgivelse hver gang de feirer nattverd sammen. Å betone det kollektive i syndsbejennelsen er også i tråd med den bønn om tilgivelse Jesus lærte sine disipler i Vår Far: ”tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere” (Matt 6:12). Disse ordene er en vi-bønn som gjør at vi med hele kirken kan be og leve i tilgivelsens fellesskap. Jensen pekte nettopp på at mennesker trenger en relasjon til Gud, og den er formidlet gjennom kirkens fellesskap som vi er en del av. Det vil si at samlivet (eller relasjonen) til Gud skjer i dette kirkens fellesskap som troende og *bekjennende* menighet. Det er altså menigheten og fellesskapet som er aktør i syndsbejennelsen og som utgjør syndsbejennelsens enhet. Aksept for den en er, handler ikke bare om hvilke ord som brukes i liturgien og som uttrykker hvilket gudsbilde man formidler. Det handler vel så mye om hvordan det kommer til uttrykk at menigheten er subjekt for bejennelsen, og dermed også omsorgen som uttrykkes gjennom det å være i tilgivelsens fellesskap.

Professor i NT ved Menighetsfakultetet, Hans Kvalbein peker på at ordene om synd og skyld er gitt disiplene sånn at de kan legge ”misgrep og vond fortid bak seg”, de er ord for å reise oss opp, og ikke for å tynge ned. Samtidig henger det også sammen med at syndstilgivelsen i dåpen er en daglig gave som vi kan be om nettopp



gjennom Vår Far, og er ikke en ”innbydelse til individuell sjelegranskning for å avdekke alle feil og nederlag i eget liv.”<sup>104</sup>

Faren ved det å bekjenne kollektiv synd er at det i den kollektive syndsbejennelsen åpnes opp for at den enkelte kan legge mer inn i formuleringene avhengig av de erfaringer en kommer til gudstjeneste med. Det kan i forlengelsen av denne problemstillingen være vanskelig å vite *hvem sin* synd det er man bekjenner, når synden bejennes som kollektiv. Det vil kunne oppleves som vanskelig å skille ut hva som er *mine* synder, og hva som er andres synder. Svært alvorlig er det når det blir så utydelig at man kan oppleve at man ber om tilgivelse for synder som er begått mot en selv.

Jeg er av den oppfatning at en kollektiv syndsbejennelse er riktig i forhold til gudstjenestens mål. For å ta hensyn til dette viktige sjelesørgeriske anliggendet, vil jeg foreslå et liturgisk ledd som ivaretar menneskers behov for å skille ut synder som er begått mot seg, eller andre saker som en opplever som urettmessig, og klage over disse. Det være seg i et klagerop (her kan klagesalmene være en nyttig ressurs), en klagemur ved hvor mennesker kan skrive ned sin klage på en lapp, eller framsi sin klage i retning mot, eller andre liturgiske uttrykk.

Det er derimot en tydelig sjelesørgerisk grunn for å *flytte* syndsbejennelsen fra begynnelsen til forbønnen i høringsdokumentet. Det viser at man tar på alvor alle vonde erfaringer som mennesker har gjort i møte med syndsbejennelsen som perspektivsetter på menneskets plass i gudstjenesten og overfor Gud. Som en slik perspektivmarkering kan syndsbejennelsen bli en hindring mot å delta i gudstjenesten, og et sted hvor man kan oppleve seg krenket fordi man ”sliter med sine liv”. NFG vil heller uttrykke glede og forventning i Samlingsdelen, og at vi nå kommer den hellige i møte. Først i møtet med den hellige Gud, hvor man opplever seg ”sett, favnet og tålt”, kan man tåle å erkjenne sin egen synd.<sup>105</sup>

I møtet med mennesker som i dag kanskje ikke opplever seg selv som syndere, men som frie oppreiste mennesker, er ikke syndsbejennelse i starten av gudstjenesten et ledd som virker samlende for menigheten. For selv om man ikke sliter med livet, kan det likevel oppleves som krenkende å bli klassifisert som kun et syndig menneske av en prest eller en gudstjenesteordning. Å oppleve seg dømt kan virkelig hindre et godt møte med resten av gudstjenesten og fellesskapet, og med

---

<sup>104</sup> Kvalbein: *Jesus- hva ville han? Hvem var han?*, 196-197

<sup>105</sup> *Liturgi- Bokmål*, 30

forkynnelsen og Gud. Dette er en viktig sjelesørgerisk begrunnelse for flytting av syndsbekjennelsen.

#### 4.3.4 Forslagene til syndsbekjennelse

NFG foreslår tre ulike innledninger til syndsbekjennelsen (eller man kan velge en annen en som er passende). De to første har med perspektivet om at vi er i ”Guds nådige nærvær” og det er der vi ransaker ”oss selv”, med eller uten ”i stillhet”. I forslag tre blir å *bekjenne* byttet ut med å *erkjenne* for deretter å ”legge av oss det som tynger”. Flere har reagert på denne endringen, og mener det er moralistisk og ”u-religiøst”.<sup>106</sup> Mens *bekjenne* gjerne brukes i betydningen *vedgå* eller *tilstå*, kan *erkjenne* også brukes i betydningen *oppfatte noe som det er* eller *innrømme*. Mens det førstnevnte begrepet har en litt mer rettslig klang over seg, og gjerne ofte brukes mer i betydningen å skrifte (nevne sine synder for Gud), og uttrykker også at en stiller seg til ansvar for en annen (høyere) maktinstans. *Erkjenne* er et begrep som kanskje ikke like mye klinger religiøst, og ikke uttrykker like sterkt at man forholder seg til noe guddommelig. Dette kan oppfattes som uvesentlige nyanseforskjeller, særlig siden det uansett er ”våre synder” som erkjennes, men jeg kan være enig i at noe av perspektivet kan bli borte når man ”bare” skal erkjenne, og ikke bekjenne. Sett sammen med at i dette tredje innledningsforslaget ikke sies noe om hvem man erkjenner syndene overfor, blir dette en vag innledning, som ikke hjelper mennesker å sette syndene sine i sammenheng. Det tredoble relasjonsperspektivet mangler utvilsomt.

NFG gir også eksempler på syndsbekjennelser.<sup>107</sup> Det første er trolig hovedformen, og minner mye om dagens syndsbekjennelse. Det første forslaget har en trinitarisk form, og ivaretar at mennesket både har syndet mot Gud, og også ”sviktet” sin neste. Det den ikke ivaretar er dobbeltperspektivet om at det er *jeg* som har syndet, og at det er et fellesskap av mennesker som kommer sammen og bekjenner, og sådan øver sitt samliv med Gud.

Forslag nummer to er et utdrag fra Salme 139, og det setter mennesket inn i et metafysisk perspektiv, som kjent og sett av Gud i hele sitt liv. Men her er det ikke

---

<sup>106</sup> Blant annet Akerø: ”Viktige ledd i gudstjenesten”

<sup>107</sup> For det følgende, se *Liturgi- Bokmål*, 104-106, 167

noen bønn om tilgivelse, og den setter heller ikke enkeltmennesket inn i en relasjonell sammenheng med andre mennesker.

Det tredje forslaget er tydelig preget av behovet for en kollektiv syndsbekjennelse (som nevnt over). Denne bekjennelsen er formulert i vi-form, noe som er viktig om høringsutkastets intensjoner om en kollektiv bekjennelse skal bli gjennomført. Denne bekjennelsen bruker begrepet ”bekjenner”. Bekjennelsen er rettet mot Gud, og viser til at Guds nåde i å elske menneskene uten forbehold (dvs. hva de gjør), men er samtidig også en bønn om tilgivelse for vår felles skyld, og uttrykker en erkjennelse at menneskene som fellesskap har sviktet, og at det er noe som har konsekvenser i forholdet til Gud. Den ”individuelle synden” blir ikke aktualisert like mye, men det ligger implisitt i bekjennelsen at hver og en har et ansvar i den kollektive skylden. Det er heller ikke faktisk uttalt at man står i en skyldig situasjon overfor andre mennesker, dvs. det vertikale perspektivet mangler.

Det neste forslaget er også i vi-form, og dekker det horisontale perspektivet i mellom-menneskelig form veldig godt. Samtidig er det en felles bekjennelse overfor den ”hellige Gud” (implisitt markeres her Guds annerledeshet, og menneskets handlinger som bekjennes stilles i sterk kontrast til Gud), og en bønn om tilgivelse. Samtidig er det også en bønn som uttrykker en vilje til å endre på menneskenes holdning, i bønnen om å få hjelp til ”å bruke våre krefter til å gi andre livsmot, fremtid og håp”.

I det femte forslaget finner vi en individuell bekjennelse, men den er derimot rettet både til Gud, og til fellesskapet/medmenneskene. Den er ordknapp med mettede ord, som inviterer den enkelte til å legge sine egne synder i begrepene; ”jeg har syndet i tanker, ord, gjerninger og forsømmelser”. Bekjennelsen fortsetter med bønn om tilgivelse for synder, og det ”For Jesu Kristi skyld”, noe som konkret viser til Jesu frelsesverk. Dette er den eneste syndsbekjennelsen som avsluttes med *Amen*. Dette forslaget aktualiserer syndsbekjennelsen som en form for fellesskap hvor det horisontale perspektivet tydelig uttrykkes. Slikt sett, at en bekjenner for ”dere alle” viser behovet for forsoning også mennesker i mellom. Synd er ikke noe som rammer Gud, men viser at det også er noe som vi står til ansvar overfor andre mennesker for. Slik blir ikke bare syndsbekjennelsen noen man gjør overfor Gud, dvs. har et vertikalt perspektiv. Det er også den som skiller seg mest ut i NFGs forslag, både fordi den er den korteste, og fordi bekjennelsen skjer både for Gud og for ”dere andre”, dvs. de

andre i menigheten. Det er også interessant at denne er en sterkt forkortet utgave av syndsbekjennelsen i Den katolske kirke.<sup>108</sup>

De innledende riter i deres messe, er inngangsvers, ”hilsen, syndsbekjennelse, *Kyrie, Gloria* og kirkebønn”, og hensikten “er at forsamlingen av troende skal fremtre som et fellesskap, og forberede seg til å høre Guds ord på riktig måte og til å feire nattverden med verdighet.”<sup>109</sup> Syndsbekjennelsen i Den katolske kirke avsluttes med at celebranten/en annen egnet prest sier: ”Den allmektige Gud miskunne seg over oss, tilgi våre synder og føre oss til det evige liv.”<sup>110</sup> Som vi ser er dette en formulering i en inkluderende vi-form, Verbene er i konjunktiv, en form ”som angir det irrealle, ikke-faktiske — det mulige eller tenkte, eventuelt også det ønskede”.<sup>111</sup> Det er altså ikke en absolusjon, slik som presten gir etter skriftemålet. Denne er i du-form, og er en direkte forlatelse av synd til den enkelte.<sup>112</sup>

I NFG foreslås det tre ulike løftesord som *kan* benyttes etter syndsbekjennelsen. Det er ikke å regne som absolusjon, men er henvisninger til to bibelske løfter om tilgivelse når man bekjenner sine synder, og den siste sier at ”Guds nåde ... er uendelig”, og henspiller videre på velsignelsens ordlyd om at Gud ”lar sitt ansikt lyse over oss”.<sup>113</sup> En interessant påpekning er at NFGs valg rundt dette kommer av synet på syndsbekjennelsen som kollektiv, og den individuelle syndsbekjennelse og påfølgende absolusjon er noe som foregår i skriftemålet. Den katolske kirke praktiserer skriftemål med absolusjon, men har likevel en syndsbekjennelse i jeg-form som en viktig del av gudstjenesten. Der er syndsbekjennelsen med i innledningsdelen, som del av en måte å etablere de enkelte troende som et fellesskap på. Mer om hvordan akkurat dette er tenkt hos NFG under. Jeg vil påpeke at en syndsbekjennelse

---

<sup>108</sup> Syndsbekjennelsen i den katolske messeliturgi (L er liturg, M er menighet): L: La oss bekjenne våre synder, så vi verdig kan feire denne hellige handling. M: Jeg bekjenner for Gud, Den Allmektige, og for dere alle, at jeg har syndet meget i tanker og ord, gjerninger og forsømmelser *ved min skyld*. Derfor ber jeg den salige jomfru Maria, alle engler og hellige og dere alle: be for meg til Herren, vår Gud. L: Den allmektige Gud miskunne seg over oss, tilgi våre synder og føre oss til det evige liv. “Messe på norsk” Sist oppdatert 25.12.03. <http://www.katolsk.no/liturgi/messen/nor-alm.htm> (oppført 15.10.09)

<sup>109</sup> “Messens enkelte deler.” 02.10.01. <http://www.katolsk.no/liturgi/messen/deler.htm#h5> (oppført 23.09.09)

<sup>110</sup> “Messe på norsk” Sist oppdatert 25.12.03. <http://www.katolsk.no/liturgi/messen/nor-alm.htm> (oppført 15.10.09)

<sup>111</sup> ”Artikkel”. <http://www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9319046> (oppført 06.11.09)

<sup>112</sup> Absolusjon: Gud, vår barmhjertige Far, har ved sin Sønns død og oppstandelse forsonet verden med seg og sendt Den Hellige Ånd til syndenes forlatelse. Han gi deg ved sin Kirkes tjeneste tilgivelse og fred. Så forlater jeg deg dine synder i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn. “Botens sakrament- Fire historiske tråder”. <http://www.katolsk.no/artikler/sakramentene/bot.htm> (oppført 06.11.09)

<sup>113</sup> *Liturgi- Bokmål*, 106-107

ikke bør sies uten at det kommer en form for gjensvar i form av et løftesord, og syns det er problematisk at dette leddet er valgfritt i liturgiutkastet, særlig av sjelsesørgeriske hensyn. Det er viktig å ha løftesord for å unngå at syndsbejennelsen blir uten retning. For at syndsbejennelsen skal kunne fungere som et svar på ordets lesninger og prekenens utfordringer, og mennesker kan få kunne erfare å faktisk legge av seg noe i syndsbejennelsen, er det vitalt at dette får et svar. Hvis ikke vil syndsbejennelsen "henge løst" slik at det ikke er noen som tar imot den.<sup>114</sup> Med løftesordene vil adressaten bli tydelig, og det er større sjanse for at mennesker kan oppleve seg møtt og favnet av Gud.

Neste bejennelse er hentet fra Matt 25, og setter fellesskapet inn i konkrete situasjoner som de ber om tilgivelse for å ha handlet motsatt av Jesu formaninger i. Dette er en vekselbønn hvor liturgen på vegne av menigheten nevner de ulike situasjonene i "vi-form" (eks: "Gud, vi hørte du var sulten, og vi delte ikke maten vår med deg"). Menigheten ber så "Tilgi oss, Gud". Det er en bønn overfor "Gud", men implisitt viser den til at Gud kommer "til oss igjen og igjen, men vi var bare opptatt med oss selv", dvs. at "vi" bejennet at vi har handlet galt i møtet med andre mennesker også.

Det er seks andre forslag til syndsbejennelse som tillegg, og jeg vil bare kort kommentere utformingen av dem. I de tre første er det lagt opp til en kollektiv oppfordring til syndsbejennelse, mens selve bejennelsen er formulert i jeg-form. Den fjerde er i ren 1.person, mens i de to siste er det "vi" som bejennet. I den femte bejennet det at mennesker skader Guds skaperverk, og i den siste bejennelsen i særlig grad kollektiv skyld, for fattigdom, opprettholdelse av urett, og at "vi ... glemmer ansvaret for egen livsstil".<sup>115</sup>

#### 4.4 Samling

Det er sjelsesørgerisk viktig å legge til rette for at man kan skape et trygt fellesskap i gudstjenesten, Lundberg m.fl. kaller det en atmosfære av tilgivelse. I gudstjenesten må syndsbejennelsen "lämnas över och uttalas i en atmosfär där jag vet att jag inte behöver förtälla mig för att bli älskad, accsepterad och få förlåtelse. Därför är det viktig att vi i gudstjänsten bygger upp denna positive relation från början." De trekker

---

<sup>114</sup> Så også "Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet", 22

<sup>115</sup> *Liturgi- Bokmål*, 167-169

linjene tilbake til synagogen og urkirkens gudstjeneste, og peker på at de brukte lovsanger og tekster om Guds muligheter for å skape denne relasjonen, og for å bryte vei for bekjennelsen. De mener at gudstjenestene våre også bør begynne med lovsang med tekster som uttrykker noe om Guds muligheter for menneskene og verden, om fellesskap mellom mennesker i kirken og i verden. Disse kan være med på å forme det fellesskapet som skal bære oss gjennom gudstjenesten, og ut derifra.<sup>116</sup>

Det er nyttig å spørre hva det er som etablerer et fellesskap, og hva slags fellesskap det er som etableres gjennom NFGs forslag til samling. Det som synes å være hensikten er å hjelpe menigheten til å etablere seg fra mange individuelle *jeg* til et samlende og felles *vi*. Samlingsdelen skal favne mennesker og skape et fellesskap som etablerer gudstjenesten som møtested og som ”etablerer relasjonene til Gud, til seg selv, til hverandre og til skaperverket.” Måten dette er tenkt gjort på i høringsdokumentet, er i Samlingsdelen ved forberedelse og tilrettelegging av rommet, klokkeringing etterfulgt av ”inkluderende velkomstord med informasjon om dagens gudstjeneste”. Forberedelsen blir avsluttet med tre bedeslag på klokkene. Deretter følger inngang, som ”gjennom inngangssalme, inngangssord og samlingsbønn” skal etablere ”ett felles vi”.<sup>117</sup>

I stedet for at syndsbekjennelsen skal være en del av det som etablerer et felles vi i gudstjenesten, har NFG lagt opp til en tid til personlig forberedelse for hver enkelt før gudstjenesten begynner. Hvordan dette skal gjennomføres sies det lite om, og erfaringsmessig tenker jeg det vil være en utfordring å få til i praksis. Det krever tilrettelegging, ressurser til det - og ro.

Noen av samlingsbønnene som NFG foreslår ivaretar faktisk elementet om syndsbekjennelse. Dette gjelder i særlig grad forslag sju, som er en bearbeidet del av den gamle klokkerbønnen. Det er opp til menighetene hvilken samlingsbønn som skal brukes, og man kan også uforme en egen samlingsbønn ved hjelp av en mal. Denne malen legger vekt på at samlingsbønnens struktur skal uttrykke om at vi kommer fra ulike steder og sammenhenger. Deretter skal den understreke ”de grunnleggende relasjonene”, og så kan den preges av gudstjenestens tema eller vektlegging, og ”anspore til felles deltakelse i lovprisning, bønn og etterfølgelse”.<sup>118</sup> Det er nemlig ikke gitt at mennesker opplever seg som en del av et fellesskap, selv om man deltar på

---

<sup>116</sup> Lundberg, Lundberg og Wittgren, *Gudstjänst för människan*, 79

<sup>117</sup> *Liturgi- Bokmål*, 37

<sup>118</sup> *Liturgi- Bokmål*, 95

samme gudstjeneste. Det må sies noe om nettopp dette, og det er noe som menigheten må være bevisst på over tid.

Jeg tenker det er en forutsetning at en samlingsbønn skal være utformet i vi-form, og at den sier noe om at vi kommer fram for Gud. Både de bibelske samlingsbønnene og de allmenne (både med og uten dåpspåminnelse) mener jeg ivaretar disse elementene, selv om noen er litt vagere i sitt uttrykk om å samles for Gud. Selv om det ikke sies eksplisitt at ”vi er kommet til ditt hus”, vil bønnens retning, eller omtalen av Gud være det som minner oss på at vi faktisk har gjort det. Derimot ser jeg at samlingsbønnene som er utformet med tanke på situasjoner hvor katastrofer eller ulykker har skjedd, er de bibelske bønnene i jeg-form, og er ment å skulle leses av én person, sammen med en av de andre bønnene i vi-form, eller andre salmevers. Så lenge bønnene i 1.person ikke blir bedt alene, er det faktisk en god måte å ivareta det at en katastrofe kan oppleves som hver enkelts katastrofe. Men hvis de kun blir bedt alene, blir også omfanget av denne katastrofen bare enkeltpersonens sak. Det er viktig at bønnen i jeg-form etterfølges av en bønn i vi-form, som kan være med på å sette ens egen opplevelse og sorg i en sammenheng, der det uttrykkelig bli sagt at det er mange som er med på å be om akkurat dette, katastrofen er noe som har rammet hele fellesskapet, og det er som fellesskap vi påkaller Gud, det er som fellesskap vi kan bære hverandre.

Samlingsbønnen har ”fått i oppdrag” å fylle veldig mange funksjoner, og jeg syns at Menighetsfakultetet i sin høringsuttalelse om gudstjenestereformen gjør en nyttig påpekning om at det er ”mer enn et liturgisk ledd kan bære”. De peker på at ulike samlingsbønner som har ulik funksjon (for eksempel funksjon som dåpspåminnelse eller syndsbejelse) vil kunne hindre gjenkjennelse, og være med på å skape uforutsigbarhet for menigheten.<sup>119</sup> Jeg er enig i at samlingsbønnens funksjon bør innholdsbestemmes tydeligere, men jeg ser det som en ressurs at det er åpent for å tilpasse samlingsbønnen til den enkelte gudstjenestes karakter. Hovedsaken i bønnen bør derimot være funksjonen å etablere et felles vi, som menighet i møte med Gud.

Ikke alle samlingsbønnene fungerer godt som et samlende ledd. Dette gjelder i særlig grad forslag seks, som bare fokuserer på glede som følelse. Denne fokuseringen vil ekskludere alle som ikke opplever at de er glade, eller som ser det

---

<sup>119</sup> ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 15

vanskelig å finne noe å glede seg over. Det felles vi som etableres ved denne bønnen er en samling av glade mennesker, og alle som ikke er i denne sinnsstemningen utelukkes.<sup>120</sup>

## 4.5 Dåp

### 4.5.1 Mottakelse

Dåpen har fått sin egen ordo, og det sies i høringsdokumentet at selv om dåpen strengt tatt ikke hører til i messen, er NFG enige om at den likevel tilhører hovedgudstjenesten. I hovedgudstjenesten anbefales det sterkt at dåpen kommer i samlingsdelen.<sup>121</sup> Det økumeniske skriftet *Dåp, nattverd og embete* utarbeidet av Kirkenes Verdensråd (også kalt Limadokumentet) sier at:

Gjennom dåpen settes de kristne inn i et fellesskap med Kristus, med hverandre og med kirken til alle tider og på alle steder. Vår felles dåp som forener oss med Kristus i troen, er altså et grunnleggende enhetsbånd ... Dåpen innleder det nye livet som er der midt i vår nåværende verden. Den gir del i Den Hellige Ånds fellesskap. Den er et tegn på Guds rike og på livet i den verden som skal komme. Gjennom troens, håpets og kjærlighetens gaver eier dåpen en kraft som omfatter hele livet ...<sup>122</sup>

Jeg er enig i at dåpen hører til i hovedgudstjenesten, fordi å ha dåpen som en del av gudstjenesten understreker at dåpen er et oppdrag som er gitt menigheten (Matt 28:18-20). Det er å ta på alvor at ansvaret og ressursene for dåp er gitt til kirken.<sup>123</sup> Det mener også den britiske forfatter, tidligere prest og veileder Robin Green, som med Limadokumentet som grunnlag argumenterer at hvis "baptismal faith" handler om å leve i gjensidig fellesskap, må det uttrykkes i liturgien. Hvis dåpen skal være sann i forhold til både pastorale og psykologiske avledninger, må det være fellesskapets begivenhet.<sup>124</sup> I et hefte om menighetens dåpsarbeid utfordrer Sjur Isaksen menigheter til å tenke gjennom hvorvidt dåpen hos dem er et "hvileskjær i gudstjenesten eller fest i menigheten". At dåpen skal kunne bli opplevd som en

---

<sup>120</sup> Så også "Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet", 16

<sup>121</sup> *Høringsdokument*, 35

<sup>122</sup> *Dåp, nattverd og embete – Limadokument med forord av Ivar Asheim*. Kommisjon for tro og kirkeordnings dokument nr. 111. Kirkens Verdensråd, Geneve 1982 (Oslo: Verbum forlag, 1983), 18-19

<sup>123</sup> Så også Willimon: *Worship as pastoral care*, 150-156

<sup>124</sup> Robin Green: *Only connect- Worship and liturgy from the perspective of pastoral care* (London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1987), 59-60



velkomstfest for det enkelte barn i gudstjenesten krever at menigheten er til stede og at de ser betydningen av at feiringen av dåp har en sentral plass i gudstjenesten.<sup>125</sup>

I bakgrunnen for endringer av dåpsliturgien, har *mangel på takk* i den nåværende ordningen, vært langt fremme i bevisstheten til NFG. Når det som regel er barnedåp som feires, har det da vært et savn å kunne uttrykke en elementær takk for barnet og det nye livet som er *skapt*. I mottakelsesdelen av dåpsliturgien, peker det første forslaget særlig på at vi "kommer med *takk* og glede ... med NN/*disse barna* til Gud, som har *skapt* oss i sitt bilde". I takkebønnene som følger etter, er takken "for livet" (bønn én), "for det under hvert enkelt menneske er, og for NN/*disse barna*" (bønn to), for "NN/*barna våre*" og for "gåva du har gjeve oss" (NFGs uthevinger).<sup>126</sup> Dette elementet er med andre ord godt ivaretatt i forslaget, noe som er med på å imøtekomme foreldrenes behov for at det også uttrykkes takknemlighet for barna i seg selv. Isaksen fremhever at det ikke bare er glede knyttet til det å få et barn, og argumenterer for at man også bør se på barnefødsel og fasen dette innleder i et kriseperspektiv. Krise er da forstått som et vendepunkt, eller en "avgjørende forandring". Isaksen mener dette maner kirken, som møter dem i denne fasen, til å ha en økt sjelesørgerisk bevissthet vist i "en respekt for og åpenhet overfor det krisepregede ved det å bli foreldre".<sup>127</sup> Mye av dette skjer i forberedelsene fram mot dåpen, og i de første kontaktpunktene mellom kirke og foreldre, og målet med forberedelsene må være "å få familien sterkere involvert i dåpshandlingen".<sup>128</sup> I tillegg ønsker han seg en bedre ritualisering, noe som skjer ved "dåpsforeldrenes følelsesmessige engasjement i forberedelse til dåpshandlingen". Dåpen i gudstjenesten er en ritualisering av en krisehendelse. En underliggende forutsetning for at liturgien kan fungere sjelesørgerisk er forarbeidet og prestens sjelesørgeriske bevissthet i møter på forhånd. Det er også viktig å utnytte alle muligheter til involvering og engasjement på dåpsdagen. Dette gjør at ritualet oppleves mer meningsfylt og personlig,<sup>129</sup> noe som er avgjørende for at dåpshendelsen oppleves som en ritualisering av denne aktuelle barnefødselen.

Det andre momentet som har vært viktig å fastholde, er "at mennesket er *skapt* av Gud ... [og] i Guds bilde" (min utheving). Samtidig har det også vært fokus på

<sup>125</sup> Sjur Isaksen: "Med et nyfødt barn i våre hender" (Oslo: IKO-forlaget, 2009), 31.33

<sup>126</sup> "Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi", pdf fra *Forslag til ny dåpsliturgi*. <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=62430> (opp søkt 13.10.09), 2

<sup>127</sup> Isaksen: "Med et nyfødt barn i våre hender", 9

<sup>128</sup> Isaksen: "Med et nyfødt barn i våre hender", 22

<sup>129</sup> Isaksen: "Med et nyfødt barn i våre hender", 9

hvordan begrepet *Guds barn* brukes; ”Er man Guds barn i kraft av den naturlige fødsel eller er det den nye fødsel som gir denne status?”, har man spurt. NFG slår fast at det er ”lite tjenelig” å bruke begrepet Guds barn i dåpsliturgien, fordi bruken av begrepet er flertydig og mangfoldig i det bibelske materialet.<sup>130</sup>

#### 4.5.2 Dåpshandlingen

Begrepene synd og skyld aktualiserer antropologien i dåpsliturgien, og den erfaring av at mange prester har vært ukomfortable med å bruke formuleringen ”født med menneskeslektens synd og skyld (, men i dåpen blir de Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd)”<sup>131</sup> etter tekstlesningene i den nåværende ordningen, og unnlater å si disse ordene nettopp av sjelesørgeriske hensyn. Tidligere praktikumsrektor ved Menighetsfakultetet, nå biskop i Bjørgvin, Halvor Nordhaug mener det kan diskuteres hvorvidt denne formuleringen er et heldig uttrykk for saken. Med rette peker han på at:

Formuleringen om barnas medfødt *synd* og *skyld* kommuniserer ... ekstra negativt ved at den kommer for uformidlet, helt uten et balanserende, positivt skapelsesteologisk utsagn om at barna er skapt av Gud og elsket av ham –også før dåpen (forfatterens utheving).<sup>132</sup>

Denne formuleringen erstattes i liturgiforslaget av ”Vi er mennesker under *syndens og dødens vilkår* (, men i dåpen forenes vi med den oppstandne Kristus)” (min utheving), før trosbekjennelsen.<sup>133</sup> NFG har i tillegg viet god plass til skaperperspektivet for å skape mer balanse i omtalen av mennesket.

Hvorvidt endringen i formuleringen om menneskets syndighet henger sammen med endringer i syndsbejennelsen, og er en tendens til å nedtone synden for ikke å støte noen, er utenfor min vurdering. Det kan oppleves motstridende for glade dåpsforeldre å bli møtt med ord om deres barns syndighet. For mange henger det ikke sammen, fordi en ikke kan tenke seg at et nyfødt barn kan ha gjort noe galt. I mange

---

<sup>130</sup> ”En orientering om forslaget til ny dåpsliturgi”, pdf fra *Forslag til ny dåpsliturgi*.

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=62430> (oppsøkt 13.10.09), 1-2. Samtidig er ”Guds barn” mye brukt i dåpsmateriell, man bruker begrepet i konfirmasjonen for å forklare hva som skjer i dåpen, og det er også mye brukt i prekener etc. Vil man fortsatt kunne bruke begrepet hvis man utelukker det i dåpsliturgien?

<sup>131</sup> ”Dåp – Dåpens liturgiske ledd”. <http://kirken.no/?event=doLink&famID=9264> (oppsøkt 19.10.09)

<sup>132</sup> Halvor Nordhaug: ”Forkynnelse ved dåp” i *Våre tider i Guds hånd - Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Red. av Berit Okkenhaug og Olav Skjevesland (Oslo: Verbum, 1997: 75-84), 79

<sup>133</sup> ”Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi”, 4

foreldres øyne er deres nye barn helt perfekt, og i gleden over dette barnet kan det være vanskelig å møte kirkens tale om at det ikke er perfekt, men syndig. At kirken ikke har vært god nok til å kommunisere hva ”menneskeslektens synd og skyld” er, er nok en vesentlig grunn for at denne formuleringen kan oppleves fremmedgjørende. En slik knapp formulering formidler ikke innholdet på en forståelig måte. Dermed unnlater gjerne prester å bruke den, nettopp for å ikke bidra til at dåpsfamilier opplever seg fremmedgjorte. Man kan spørre om det er et skjult mål at man ikke skal oppleve barnet som synder, eller om kirken er redd for å snakke om synd. Uansett får kirken et troverdighetsproblem om den ikke er tydelig, og det er viktig for kirken å fastholde sine læresetninger. Hvordan dåpsfamilier oppfatter disse, avhenger av tidligere erfaringer med kirken, og av at man i den forberedende fasen før dåpen får en god samtale også om former som kan oppleves brutale.

Den nye formuleringen kan nok virke mindre mindreverdighetsstemplende, både for barnet og foreldrene, fordi den sier at ”vi er mennesker under syndens ... vilkår”. I situasjoner hvor dåpsforeldrene ikke er gift, vil den ”gamle” formuleringen kunne oppfattes som en stigmatisering av barnet fra kirkens side. Samtidig kan det oppleves som stigmatisering av foreldrene, fordi de dermed har fått barnet ”i synd”. Dette er svært uheldig sjelesørgerisk, fordi det gjør at dåpen kan oppleves som noe man må ha handlet ”riktig” eller være ”god nok for”, hvis man skal motta den.

Det er mot denne tolkningen viktig å fastholde at ansvaret i dåpen faktisk ligger hos *kirken* som døper. Det er på *kirkens* tro og bekjennelse at barna døpes, fordi barna selv ikke kan kreves regnskap av i forhold til tro og bekjennelse. Derfor kan selv barn av foreldre som ikke tror eller kan gi sin tilslutning til kirkens tro og lære, men kommer med sitt barn for å bli døpt i kirken, likevel døpes. Det er fordi kirken tror på dåpens innhold, og dåpen er gyldig, fordi kirken tror at det er Gud som skaper troen.<sup>134</sup> Samtidig er det uheldig at språket er så utydelig om det som faktisk skjer i dåpen, og hvorfor det er viktig med frelse og å bli født på ny. Foreldrene må møtes på en inkluderende måte, fordi verken av dem eller barna kan det kreves forkunnskap eller prestasjoner.<sup>135</sup> Derfor kan man heller ikke gjøre det til en forutsetning for dåpen om barnets foreldre er gift eller ikke.

---

<sup>134</sup> Så også Camilla Kofoed-Steen: ”Hva eller hvem er mennesket før det blir Guds barn i dåpen?”. Essay- Systematisk teologi, Det teologiske Menighetsfakultet, 2006, 26

<sup>135</sup> Så også Kofoed-Steen: ”Hva eller hvem er mennesket før det blir Guds barn i dåpen?”, 26

Etter det omtalte leddet om syndens vilkår, bekjennes ”forsakelsen og troen, som vi døpes til” (min utheving). Den uthevede formuleringen er en endring fra ”som vi døper våre barn til” i den nåværende liturgien. Denne endringen er med på å inkludere alle som ikke er barnedøpt. Voksendåp forekommer også i Dnk, og mennesker kan være voksendøpt i et annet kirkesamfunn. Det er uheldig for alle som ikke er barnedøpt, og en eventuelt eldre dåpskandidat om dåpen omtales som noe som kun barna døpes til. Det kan gjøre at en opplever seg annerledes stilt i menighetens fellesskap, kanskje til og med utenfor. Derimot kan en åpnere formulering som den nye fungere som en dåpspåminnelse for alle i menigheten, slik at den troen som de nå i fortsettelsen skal bekjenne, er den troen som de er blitt døpt til, eller døpes til. Det setter resten av menigheten inn i denne forsamlingen av døde, og kan fungere sjelesørgerisk som en bekreftelse på det en har mottatt i sin egen dåp.

I bønnene etter trosbekjennelsen før eller etter at vannet blir helt i døpefonten, kommer aspektet med at barnet blir forent med Kristus godt fram i de to første forslagene. Generelt mener jeg at ingen av bønnene innehar motivet om at barnet også blir forent med de andre troende i dåpen. Jeg mener dette burde styrkes, for å fremheve kirken og de troende som fellesskap og at barnet som døpes også døpes inn til dette fellesskapet. Samtidig må det styrkes for at dåpsforeldre også kan få understreket fellesskapsaspektet, og det uttrykk for relasjoner mennesker i mellom som dåpen også markerer.

Referansen til ”Noas dager” i det tredje forslaget til bønn har teologisk poeng og potensial. Luthers ”syndeflodsønn”<sup>136</sup> ved dåpen er et eksempel på bruk av referanse til Noa hvor det kommer fram at dåpen nå er en frelsende syndeflod; dåpens vann og referansen til Noa blir teologisk forklart i selve bønnen. Denne er godt videreutviklet i den nye dåpsliturgien til Evangelical Lutheran Church in America.<sup>137</sup> Men i NFGs bønn blir henvisningen til Noa brå, og stående uten forklaring, og kan gi assosiasjoner som fungere negativt rent sjelesørgerisk. Gud *har* ”frelst [sitt] folk gjennom vann” etter Noas dager, men formuleringen om Noa vil hos mange frambringe kunnskap om at Gud faktisk drepte de fleste mennesker med vann i Noas dager. Jeg syns ikke denne referansen slik den står alene er god, for den kan være med

---

<sup>136</sup> Martin Luther: ”Den Lille Dåpsbog”. <http://www.lutherdansk.dk/Trellix/id142.htm> (oppført 06.11.09)

<sup>137</sup> ”Evangelical Lutheran Worship-Holy Baptism”. Fra Sundays and Seasons.com. Augsburg Fortress, 2009. Jeg fikk dokumentet tilsendt fra Associate for Worship Resources i ELCA på mail, og det er identisk med teksten i deres liturgibok, Evangelical Lutheran Worship.

på å gjøre vannet og dåpen til et usikkert symbol, og å referere til at Gud har benyttet seg av endret bruk av vannet, kan være med på å forsterke en usikkerhet rundt hvorvidt dåpen nå ”funger”.

Spørsmålet til foreldre og faddere er i nåværende liturgi er: ”Vil dere at NN skal døpes *til* Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn, og *oppdras i den kristne forsakelse og tro*?”. Følgende endringer er foreslått; ”*i* Faderens osv” og ”*bli opplært til et liv i den kristne tro*” (for voksne, større barn og ungdom er det ingen endring, mine uthevinger).<sup>138</sup> Endringen til *i fra til* vil nok ikke merkes veldig blant den gjengse gudstjenestedeltaker, men den andre endringen vil kunne få stor betydning for dåpsfølgets opplevelse av å faktisk kunne svare med et oppriktig *ja* på spørsmålet. Formuleringene ”oppdra” og ”kristen *forsakelse* og tro” klinger gammeldags og er negativt ladet for mange. *Oppdra* forbindes gjerne med en streng regelstyrt oppfostring av barn som man i nyere tenkning ikke vil stå inne for, mens opplæring nok er et mer positivt ladet ord. Ordet ”forsakelse” klinger kanskje enda mer negativt enn ”oppdra”, og kan oppleves som veldig ukjent i forhold til liv og tro. *Forsakelse* er ment å skulle vise til også utfordrende sider ved troen, men uttrykket ”et liv i den kristne tro” klinger mer positivt, selv om også dette uttrykket rommer hele troslivet, også de utfordrende sidene.<sup>139</sup>

#### 4.5.3 Livet i dåpen

I denne delen i dåpsliturgien presenteres den eller de døpte for menigheten. Denne skikken har blitt mer og mer utbredt rundt om i menighetene de siste årene, og har nå fått en egen plass i dåpens ordo. Presentasjonen er med på å sette dåpen i fellesskapets sammenheng, og minner gudstjenestedeltakerne på å ta godt imot den/de døpte som nå er en del av menigheten. Det er muligens også det stolteste øyeblikket til foreldrene. Å bli foreldre for første eller fjerde gang setter foreldrene i en sårbar posisjon, som både kan være flott, men også utfordrende og vanskelig. For mange er det uvant å være så synlig i et rom med så mange mennesker, men i og med at barnet løftes opp (enten av presten eller den som bærer), blir barnet synliggjort, og tydelig

---

<sup>138</sup> ”Dåp –Dåpens liturgiske ledd” og ”Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi”, 6

<sup>139</sup> Så også ”Høringsspørsmålene til Forslag til endret dåpsliturgi for hovedgudstjenesten for Den norske kirke”. Kirkelig utdanningscenter i nord (KUN) 15.09.09.  
[http://74.125.77.132/search?q=cache:lx\\_LRh4Xk4MJ:uit.no/getfile.php%3FPageId%3D1077%26FileId%3D211+dåpen+liturgi&cd=10&hl=en&ct=clnk&client=safari](http://74.125.77.132/search?q=cache:lx_LRh4Xk4MJ:uit.no/getfile.php%3FPageId%3D1077%26FileId%3D211+dåpen+liturgi&cd=10&hl=en&ct=clnk&client=safari) (oppsøkt 20.10.09)

sett. I og med at barnet blir sett, er det tilnærmet ensbetydende med at foreldrene også blir sett. Det åpnes også opp for at ”menigheten kan ...gi sin respons”<sup>140</sup> etter presentasjonen, noe som vanligvis vil bety applaus. Presentasjon og respons er en flott måte for at ”mor og far [kan] få bekreftet den ydmykhet og glede de opplever som foreldre” der de står ”ved møtet med livets under og dåpens gave”, selv når det ikke er de som presenteres eller klappes for direkte.<sup>141</sup> Dette gjøres mest diskret hvis presten er den som presenterer barnet, mens synliggjøringen blir større hvis det er en av dåpsfølget som gjør dette.

Bruken av dåpslys har også spredd seg, og er også gitt en egen plass i liturgien. Det er bra at det anbefales at lysene settes i en stake for å ”brenne videre i gudstjenesten”.<sup>142</sup> Det kan være vanskelig å ta med seg et brennende lys ned i benkene, kanskje med et urolig barn i tillegg. Konsekvensen av det er at lyset ofte må blåses ut, noe som sender et dårlig symboleffekt. Det er derimot positivt at familien får med seg noe håndfast hjem, som de kan bruke senere, og kan fungere som dåpspåminnelse for dem hjemme.

Leddene som i den nåværende liturgien kalles for *Dåpens forpliktelse* er flyttet fra etter tekstlesningene til dåpslysene eventuelt er tent. Ordlyden er blitt mer direkte. I stedet for påminnelsen om ansvaret til å ”be for barnet” osv, sies det nå mer konkret: ”Dere skal be for barnet og be sammen med dem ..., la dem få delta ..., dere skal vise omsorg for dem osv.”<sup>143</sup> Dette ser jeg som et forsøk på å tydeliggjøre hva som ligger i det som de har svart *ja* på før dåpen, og ansvarliggjøre både foreldre og faddere på at dette har de faktisk lovet å gjøre, det er noe som hører til dåpens forpliktelse.

Før lovprisningen som runder av dåpsliturgien (fra 1.Pet 1:3), er det nå lagt inn en oppfordring. Den kan ses på som en avslutning av ansvarliggjøringen av foreldre og faddere, men med et tydelig kroppsspråk og heving av blikket fra dåpsfølget/ene til menigheten som helhet, kan det fungere som nok en tydeliggjøring om at dåpsbarna er blitt en del av menigheten, og en del av menighetens ansvar.

---

<sup>140</sup> ”Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi”, 6

<sup>141</sup> Øystein Bjørdal: ”Dåpssamtalen” i *Våre tider i Guds hånd - Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Red. av Berit Okkenhaug og Olav Skjevesland (Oslo: Verbum, 1997: 52-69), 53

<sup>142</sup> ”Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi”, 7

<sup>143</sup> ”Dåp – Dåpens liturgiske ledd” og ”Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi”, 7

## 4.6 Orddel

Ordets del består for det meste av *Tekstboken*, og jeg vil ikke gå direkte inn på denne delen, selv om den blir presentert i del to av *Høringsdokument*. Jeg vil kun kommentere de endringer som er gjort i orddelens gang, i forhold til min problemstilling.

NFG ønsker at prekenen skal komme så nært opp mot tekstlesningene som mulig, ”for å stimulere til tekstutleggelse”<sup>144</sup>. Dette er bra, og viser hvor fokuset skal ligge, og hva som er utgangspunktet for prekenen. Jeg har likevel ikke inntrykk av at plassen til tekstutleggelse og verbal formidling i form av forkynnelse er styrket. Mitt inntrykk er NFG heller vil styrke tekstlesningenes plass, særlig evangeliet og fortellingenes plass i gudstjenesten. Prekenen blir derimot gitt en mer friere ramme, fordi det åpnes for andre prekenformer enn talen. Jeg kan si meg enig i at gudstjenesten har lenge gitt inntrykk av å være veldig ord-fokusert, og denne nye friere rammen er et ledd i å endre på dette. Det er likevel viktig at menighetene får god forkynnelse, som også tar den verbal/rasjonelle spiritualitetsformen på alvor. Hvis det nedtones rasjonell og fornuftsmessig forkynnelse, vil det være viktig å dekke det opp innenfor andre arenaer. Mer hensiktsmessig for menigheten vil heller enn å ta ut den rasjonelle forkynnelsen være å variere prekenens form og uttrykk i større grad.

I prekenen ligger en oppgave av evangelieutleggelse, noe som NFG oppfordrer til, og prekenen er dermed et sted hvor Gud kan berøre mennesker, og de kan ble ”utfordret til tanke og tro”.<sup>145</sup> Homiletikk hører ikke direkte under denne oppgavens rammer, men mange vil mene at prekenen er det stedet i gudstjenesten som gir den beste sjelesørgeriske anledningen, fordi denne gir mulighet for å utøve sjelesørgerisk skjønn og preke ut fra menighetens sjelesørgeriske behov. Det fører gjerne til en nedvurdering av liturgiens rolle som sjelesørgerisk anledning. I lys av det sjelesørgeriske perspektivet på gudstjenesten, mener jeg det også er et vesentlig poeng at selve prekenen utformes sånn at den når et bredt spekter av mennesker, at predikanten er ekte i det hun/han sier, og taler med ord og et språk som virker

---

<sup>144</sup> *Liturgi- Bokmål*, 43

<sup>145</sup> Så også ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 20

meningsfullt for nåtidens mennesker, og i deres hverdag. Målet burde være å skape et ”genuint møte mellom aktuell livsproblematikk og sann bibelsk belysning”.<sup>146</sup>

Videre vurderer jeg det meget positivt sjelesørgerisk at det legges opp til at prekenen ”kan munne ut i stillhet for ettertanke” når det er naturlig. Det har vært et ønske i NFG å skape et rom rundt ord og preken som i større del ivaretar undringen, stillheten og mottakeligheten, og det har vært en intensjon å gi stillhet rundt å lytte til bibeltekstene. Jeg ser at dette kan være med på å gi rom for den mer kontemplative spiritualiteten. Som et ledd i å få til dette, er blant annet høymessesalmen mellom første og andre lesning erstattet med en bibelsk salme, som ”skal *synges* på en måte som i størst mulig grad involverer hele menigheten” (NFGs kursivering).<sup>147</sup> Jeg stiller likevel spørsmålsteget ved i hvor stor grad menigheten vil kunne føle seg involvert i syngingen av en bibelsk salme, da dette er en tradisjon som vel er økumenisk anliggende, men er lite brukt i Dnk tidligere. Jeg er av den tro at dette vil kunne være med på å forsterke følelsen av fremmedgjøring. Det samme vil bruken av hallelujavers være i mange menigheter.<sup>148</sup> Derimot er fellessang er noe av det flest mulig vil kunne delta i samtidig i gudstjenesten, og har dermed mye å si for graden av involvering av menigheten. Variert bruk av salmer og sanger som menigheten kan synges med på kan bety mye for opplevelsen av å kunne delta og passe inn i menighetens gudstjenesteliv.

#### **4.7 Bønn (som uttrykksmiddel)**

Selv om det i forslaget er eksempler på forbønner og en forbønnsmal, er ikke forbønnen lenger ferdig utformede formuleringer. Fordi forbønnen skal utformes fra gang til gang, vil jeg ikke kommentere på eksemplenes ordlyd.

Forbønnen har fått et egen plass i ordo, og dette skal være en synliggjøring av at bønnen har en sterk betydning som en handling menigheten gjør felles, og som et ledd i etterfølgelse etter Ordet og før Måltidet.<sup>149</sup> Jeg stiller meg tvilende til at bønnen umiddelbart vil få en sterkere karakter av felles handling fordi den skilles ut som eget punkt i ordo, da jeg ikke tror at menigheten vil oppleve det slik. Forbønnen slik som

---

<sup>146</sup> Olav Skjevesland: *Broen over 2000 år – Bidrag til prekenlæren* (Oslo: Luther Forlag, 1981), 113-114

<sup>147</sup> *Liturgi- Bokmål*, 44 og 43

<sup>148</sup> Så også ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 20

<sup>149</sup> *Liturgi- Bokmål*, 44



den har vært, har etter min erfaring stått frem som et eget og tydelig ledd. Det som er styrken i forslaget intensjoner, er å på andre vis styrke bønner som en felles handling. Jeg støtter varmt tanken om at flere skal involveres ”i forberedelsen og gjennomføringen av bønneren”<sup>150</sup>, og at bønner skal være ”fersk” fra gang til gang. Det styrker tilhørigheten at flere deltar, og en sterkere tilknytning til lokale forbønner, aktuelle temaer osv. er svært positivt for opplevelsen av at kirken tar menneskers liv på alvor sånn som situasjonen(e) er på den tid gudstjenesten feires, og legger det fram for Gud.

Det er svært positivt at bønner også fremheves som handling. At flere maler til bønn inviterer til bruk av for eksempel lystenning, vandring, korsmerking osv., er å ta på alvor menneskers kompleksitet. At bønn ikke bare trenger å være *ord*, men at bønn kan uttrykkes på mange måter og i varierte former, er en måte å ta på alvor at mennesker er mer enn hodet og tankene sine. At man kan ”be med hele kroppen” gjennom å bevege seg, tenne lys, knele, strekke seg etc., er med på å uttrykke at mennesket er en helhet. Ikke minst er det med på å signalisere at kroppen ikke bare er syndig (som mye forkynnelse har uttrykt, og kan være en bevissthet som lett ”sitter i kroppen”), men også kan brukes i bønn til Gud.

Et annet vesentlig moment i forslaget som jeg tror kan styrke opplevelsen av bønneren som menighetens handling, er at ikke presten lenger nødvendigvis er bønneleder. Det legges nå opp til at eksempelvis diakonen i menigheten eller en annen medliturg skal lede bønneren. Det kan styrke opplevelsen av at bønneren er menighetens bønn, og ikke prestens bønn. I forbønnsdelen ligger det stor mulighet for å oppnå stor grad av *involvering* og *stedegengjøring*, og også *fleksibilitet*, i og med at bønneren helst skal utformes til hver gudstjeneste. Dette er nok dermed det leddet som på best måte kan gjennomføre alle disse nevnte målene med reformen.<sup>151</sup>

Forbønneren bringer også opp spørsmålet om gudstjenesteleidelse, og dette vil jeg ta opp under.

---

<sup>150</sup> *Liturgi- Bokmål*, 44

<sup>151</sup> Så også ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 22

## 4.8 Nattverd

### 4.8.1 Nattverd som måltid

Nattverd, brød og vin, kropp og blod, måltid eller bordfellesskap –Det er ulike måter å uttrykke hva nattverd er. For fellesskapet sin del, vil jeg argumentere for at feiring av nattverd i hovedgudstjenesten er en vital del av menighetens liv. Å spise sammen er i alle kulturer et uttrykk for fellesskap. At man deler et måltid med noen indikerer at vi vil ha med de andre å gjøre, bruke tid med dem, at det er mennesker man vil ha som en del av sitt liv. I de fleste sosiale sammenhenger er det utenkelig å ikke servere noe å spise. For maten gir oss noe å samles om, noe å ha felles. Det er også et sterkt virkemiddel i den sosiale settingen, nemlig en hjelp til å bryte isen. Det er en anbefaling for alle familier å ha et felles måltid om dagen, hvor man samles. For samlingen om maten gir oss ikke bare muligheten til å møte hverandre, men det er et uttrykk for et fellesskap, og for kjærlighet.

At man i gudstjenesten gjør en sånn felles handling som å dele brød og vin, uttrykker det samme, nemlig fellesskap. Jensen kalte nattverden for "Kjærlighetens maaltid". Det er det høyeste i gudstjenesten, fordi "vi er fælles baade om det store vi ihukommer, og om det store vi faar del i" og derfor "vokser vi i kjærligheten til ham og til hverandre inbydres og blir mere end før et hellig samfund, en kristen menighet, et legeme (1 Kor. 10, 17)".<sup>152</sup> Hyppig nattverdsfeiring kan være med på å styrke opplevelsen av at menigheten er et fellesskap som består av mennesker som står i en relasjon til hverandre. Slik kan ritualet å gå til nattverd være med på å hjelpe mennesker å risikere det å gå fra å være kun et individ, til å bli en del av den større helheten. Ritualer er en kjent måte å gi trygge rammer og en betryggende setting for å øve på å gå inn i nye måter å oppføre seg. Nattverdsritualet kan være en hjelp til at mennesker som føler seg isolerte og ikke akseptert, blir gitt rammer for handlinger de kan utføre. I disse rituelle handlingene kan de kanskje oppleve muligheten for et fellesskap og for innlemmelse i det. I ritualet kan individet miste sin følelse av annerledeshet og bli ett med gruppens felles identitet. Felles ritualer kan være bindekraft for grupper av mennesker, og ved å stadig gjenta ritualene kan gruppen oppleve kontinuitet. Å dele symboler, vaner, Gud, ritualer, kan gi den enkelte mer

---

<sup>152</sup> Jensen: *Om menighets-gudstjenesten*, 17-18

trygghet på at han er med i denne gruppen.<sup>153</sup> Siden sakramentet i seg selv er noe håndfast man kan ta på og spise, og dette i seg selv vender oppmerksomheten bort fra ordene, er det derfor grunn til å legge vekt mer på *måten* man spiser på enn ordene.

Nattverdsdelen i forslaget har følgende struktur: Forberedelse av måltidet, Takksigelse og bønn, Fredshilsen, selve måltidet og Avslutning på måltidet. Jeg vil nå kommentere de enkelte delene. Det er positivt at NFG legger opp til en fast praksis av den forsømte rubrikken i *Gudstjenesteboken* hvor ”Liturgen legger brød på disken og heller vin i kalken” før bønnen. I forslaget skal brød og vin (samt fat og beger), settes på et anretningsbord før gudstjenesten. Det kan bæres inn i prosesyonen, men det kan også stå på alteret fra gudstjenestens begynnelse. Det skal likevel være praksis at nattverden forberedes ved at brød og vin dekkes på, det vil si at brød legges på fatet og vin helles i begeret som en del av forberedelsen til nattverden. Avslutningen av nattverden innebærer at alteret blir dekket av, og brød og vin settes på anretningsbordet igjen. Disse handlingene gjør det mer tydelig at nattverden er et *måltid* som gjøres i stand der og da for menigheten.

I eukaristibønnene brukes det konsekvent vi-formuleringer, noe som styrker fellesskapstanken mellom gudstjenestedeltakerne. Eksempler på fellesskapsformuleringer er ”La alle som får del i ... [brødet og kalken], forenes til ett”<sup>154</sup> og ”der du samler oss som din familie”.<sup>155</sup> Det er derimot mindre tydelig at måltidet også er fellesskap med *Gud*. Kun i Eukaristibønn H, første versjon, sies det at en skal gjøres til ”ett med hverandre *og med Jesus Kristus*” (min utheving).<sup>156</sup> Ellers ser jeg flere eksempler på at nattverden fremheves som minnemåltid: ”til minne om ham som led og døde for oss”<sup>157</sup>, ”til minne om ham som overvant dødens makt og er blitt livets brød for oss”<sup>158</sup>, og ”idet vi minnes Jesus lidelse og død”<sup>159</sup>. Det er absolutt i samsvar med Jesu ord om å gjøre det til minne om ham, men det blir likevel for uklart at nattverden er et *fellesskap med Gud* når dette perspektivet ikke sies uttrykkelig.

Med Jensen ble nattverdbønnen (eukaristibønnen) innført, og erstattet en 400 år gammel luthersk nattverdsformaning som sterkt understreket nærværet av Jesu

---

<sup>153</sup> Willimon: *Worship as Pastoral Care*, 174-176

<sup>154</sup> Eukaristibønn B, *Liturgi- Bokmål*, 140

<sup>155</sup> Eukaristibønn F, *Liturgi- Bokmål*, 143

<sup>156</sup> Eukaristibønn H, *Liturgi- Bokmål*, 145

<sup>157</sup> Eukaristibønn A, *Liturgi- Bokmål*, 139

<sup>158</sup> Eukaristibønn C, *Liturgi- Bokmål*, 141

<sup>159</sup> Eukaristibønn D, *Liturgi- Bokmål*, 142

legeme og blod i sakramentet.<sup>160</sup> I nattverdsbønnen ble formuleringen ”foren os med dig som grenene med vintræet”<sup>161</sup> innført fra 1914 og har holdt seg til i dag. Denne formuleringen er god fordi den innehar det vertikale perspektivet i nattverdsmåltidet. Jensen så på nattverden som det sted i gudstjenesten hvor relasjonen til Gud fullkommes: ”I den hellige Nadvere *fuldkommes* Menighedens Øvelse af sit Samfundsliv med Gud i Kristus” (forfatterens utheving). Den troende kalles til ”den fulde *Forening* med sig, idet han giver dem sit Kjød og Blod at æde og drikke og saaledes indleder sin guddommelige Menneskenatures Kræfter i deres Natur ...” (min utheving).<sup>162</sup> Foreningen mellom Gud og mennesker er et helt vesentlig aspekt ved nattverden som ikke kommer godt nok fram i liturgiforslaget. NFG har videreført elementer fra Jensens nattverdsbønner som innledende lovprisning (noen likheter i formuleringer finnes) før innstiftelsesord. Men bønnen om å motta nattverden med ”ydmyge og sanddru (nå: oppriktige) hjerter”<sup>163</sup>, samt fellesskapsaspektet med Gud er tonet ned. Samtidig peker sitatet om foreningen på et annet og viktig sjelesørgerisk poeng ved nattverden, nemlig at den ikke er avhengig av menneskets opplevelse, men kun av Guds gjerning. Det er *Gud som gir* i nattverden, og i nattverden forenes mennesket med Gud, og det er det viktig å fremheve også når man tenker relasjonelt om gudstjenesten.

Når det gjelder mottakelsen, blir det nærmest anbefalt at man skal bruke intinksjon, fordi det sies at det erfaringsmessig gir høyere deltakelse enn når nattverden deles ut ved alterringen og ved formuleringen ”Utdelingen kan også skje ved alterringen”<sup>164</sup>. Som kritikk mot praksisen med intinksjon kan det sies at det minimerer opplevelsen av et måltid når brødet kun dyppes i vinen, og vinen ikke drikkes. Om brødet sier forslaget at ”Vanlig gjæret brød kan gi en sterkere opplevelse av at en feirer et ordentlig måltid”.<sup>165</sup> Hvis NFG skulle følge denne tanken, burde også vinen kunne drikkes.

Terskelen for å delta i nattverden kan oppleves mindre når man ikke kneler ved alterringen, men kan motta elementene stående. For noen vil det nok virke forstyrrende på måltidsaspektet at man står i kø og mottar brød og vin, fordi fellesskapsaspektet vil bli nedtonet. Kø vil ofte oppstå uansett på vei opp til alteret, og

<sup>160</sup> Fæhn: *Høymessen igår og idag*, 86

<sup>161</sup> Fæhn: *Høymessen igår og idag*, 112

<sup>162</sup> Jensen: *Afhandling*, 111

<sup>163</sup> Fæhn: *Høymessen igår og idag*, 112

<sup>164</sup> *Liturgi- Bokmål*, 55

<sup>165</sup> *Liturgi- Bokmål*, 51

for mange vil jeg tro det er lettere å oppleve at de er en del av fellesskapet når de kan ”gli inn”, og ikke blir så synliggjort som det å knele (forholdsvis lenge) ved en godt synlig alterring gjør at en blir. Lettere tilgjengelighet for mennesker med funksjonsnedsettelse er også et godt argument for å benytte stående utdeling. Det er derimot ikke et godt argument for intinksjon, for ved stående utdeling kan det også benyttes særkalker, slik at en kan holde fast på at en drikker vinen. For de som ønsker å knele, bør det da også være mulighet for det ved alterringen, i tillegg. Et mer gjennomførbart forslag er at det utarbeides en fast praksis for variasjon av gjennomføringen av måltidet.

#### 4.8.2 *Nattverd som kropp*

Nattverden kan også virke ekskluderende på grunn av hva den *er*. I alle tre forslag til utdelingsord er brød og vin omtalt som ”Kristi kropp/legeme” og ”Kristi blod”.<sup>166</sup> Dette er formuleringer som kan virke stressende for eksempel for overgrepsofre, eller alle som har problemer med kroppsbilde e.a. Kirkens ressurscenter har blant annet utformet andre utdelingsord på grunn av dette sjelesørgeriske hensynet. Fra deres kveldsmesseliturgi lyder utdelingsordene slik: ”Velsignet brød som gir mot og krefter. Velsignet vin som gir mot og krefter.”<sup>167</sup>

Også for andre kan tanken på å skulle spise kropp og drikke blod uansett virke frastøtende i seg selv. Mange foreldre sitter med erfaringen av at det er vanskelig å forklare dette til sine barn, fordi det å spise Kristi kropp og blod høres ut som kannibalisme. Dette aktualiserer spørsmålet om hvor langt man skal gå for å ta sjelesørgeriske hensyn. Skal man si at nattverdselementene er noe annet enn det de *er* og som Jesus innstiftet de som for at flere skal kunne oppleve det som mulig for dem å gå til nattverd? Eller skal man akseptere at det på grunn av det oblaten og vinen presenteres som, alltid vil være noen som ikke vil kunne gå til nattverd? Og hvorfor skal ikke alle som opplever dette vanskelig få sine sjelesørgeriske behov dekket?

Her tror jeg man gjør klokt i å fastholde at noe alltid kan virke støtende for noen. Det er en pris å betale for å forkynne Jesu budskap i seg selv, for også i forkynnelsen av hans liv, hans lidelse og død vil mange møte lidelse, tortur og død.

---

<sup>166</sup> *Liturgi- Bokmål*, 87

<sup>167</sup> ”...ta tilbake egen makt og verdighet” - Kveldsbønn”. <http://www.kirkens-ressurscenter.no/kveldsb2004.pdf> (oppsøkt 28.10.09)

Dette er i seg selv et budskap som alltid kan oppleves som støtende. Jesu historie er brutal i seg selv. Det kroppslige i Jesusfortellingen står helt sentralt i og med inkarnasjonen –det at Gud ble menneske som oss, med en kropp og med alle erfaringer det innebærer å være menneske. Mange vil finne styrke og trøst i dette, når de går gjennom egne lidelser, smerter og vonde erfaringer, og det er en viktig sjelesørgerisk styrke i Jesusfortellingen. Det *kan* man fastholde blant annet i utdelingsordene. Utfordringen ligger da i å forklare dette som kan virke støtende og ekkelt sånn at mennesker kan forstå dette bedre.

Konsekvensen av eventuelle endringer i utdelingsordene vil, og har blitt oppfattet som svekking av realpresensen. Samtidig gir en sjelesørgerisk bevissthet oss grunn til å arbeide for å få en bredere ordbruk når nattverden omtales. Da er det nyttig å se til andre kirkesamfunn som har en sterk nattverdsteologi, men som allikevel har et bredere spekter av ordbruk og omtale av nattverden. For eksempel har den Engelske kirke i *Common Worship* fire ulike utdelingsord som bruker ”The body of Christ/ The blood of Christ”, men de har i tillegg alternativet ”The bread of heaven in Christ Jesus/ The cup of life in Christ Jesus”.<sup>168</sup> Det svekker ikke nattverdets innhold å ha et rikere spekter av utdelingsord. Nattverden innledes uansett i alle Eukaristibønnene med Jesu innstiftelsesord, og her brukes ordene ”min kropp” og ”pakt i mitt blod”.<sup>169</sup>

#### 4.8.3 Fredshilsen

Fredshilsen er innført som fast ledd. NFG har innsett at dette ”er en praksis som kan virke påtrengende og endog truende på en del”.<sup>170</sup> Derfor er også leddet delt i to, med en første del hvor prest og menighet hilser hverandre, og deretter gis det anledning til at de i menigheten kan hilse hverandre, men dette kan også utelates. For en del kan det oppleves klamt med hilsen og håndtrykk, men i tillegg kan det ”oppleves problematisk for dem som velger å ikke delta i nattverden”. Fordi man i praksis nå før nattverdsmåltidet hilser på de som man har måltid sammen med, styrker man aspektet av fellesskap. På den andre siden kan det samtidig bli en indirekte måte å synliggjøre

---

<sup>168</sup> ”Words at the Giving of Communion”.

<http://www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/commonworship/texts/hc/wordsgiving.html> (oppøst 02.11.09)

<sup>169</sup> *Liturgi- Bokmål*, 139-145

<sup>170</sup> *Høringsdokument*, 34-35

splittelsen mellom de som deltar og de som ikke gjør det i folkekirkemenigheten.<sup>171</sup> Fredshilsenen er en måte ”å uttrykke fellesskapet i menigheten, og en villighet til å leve i forsoning med Gud og med hverandre” (min oversettelse).<sup>172</sup> Det oppleves da ekstra ubehagelig om man ikke får hilst på noen, fordi de rundt en ikke vil hilse, eller fordi avstanden til nærmeste person er så stor at det oppleves som unaturlig å gå langt for å hilse. Hvis man ikke blir hilst på, blir det lett en opplevelse av å stå utenfor.

Men flere erfaringer viser at det er lurt å la menigheten venne seg til denne skikken. Ikke alle vil syns det er ok, men jeg tror at etter en tilvenningsperiode vil hjertebanken stilne og flere vil kunne sette pris på den, nettopp fordi den bryter opp i noe av avstanden mellom de som er på gudstjeneste. Det blir også mindre stivt, og det gjør det lettere å veksle noen ord med de man har hilst på etterpå. Det er også en fin måte å gjøre slik at mennesker som kommer som ”nye”, eller som ikke er så mye i kirken, blir hilst på underveis.<sup>173</sup>

#### 4.9 Sendelse

Sendelse er den delen av gudstjenesten som for mange betyr mest, rent sjelesørgerisk. Den kraften som ligger i det å motta velsignelsen og få den lyst over seg før man går ut fra gudstjenesten og tilbake til den daglige tiden og de vanlige gjøremål, tør jeg påstå at mange opplever som noe av det viktigste de mottar.

Sendelsesdelen<sup>174</sup> er delt i fire ledd, og innledes med at menigheten reiser seg og synger en salme (men utelates hvis gudstjenesten avsluttes med at menigheten heller går syngende ut). I det at alle reiser seg og deltar i den felles salmesangen, markeres det på en tydelig måte at det er en felles handling, og et felles vi som gjør oppbrudd fra gudstjenesten og det møtet som heri ligger med Gud. Denne fireleddede delen marker at gudstjenesten fortsetter ut i hverdagen og i hver og ens daglige liv, samt at det er et menighetsfellesskap som har vært sammen om gudstjenesten, og som nå sendes ut for å tjene medmennesker og Gud. I gudstjenesten har en forhåpentligvis funnet hvile og fått ny kraft til fortsettelsen i hverdagen, og høydepunktet i utrustningen kan følelsesmessig oppleves som sterkt i velsignelsen som kommer etter

<sup>171</sup> ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 29

<sup>172</sup> Ellverson: *Handbok i Liturgik*, 133

<sup>173</sup> Helle Poulsen: ”Fredshilsen” i *Kirkeblad Vejlø Sogn*, 30 årgang. September, oktober, november – 2008. [http://www.vejloe-kirke.dk/upload/kirkeblad\\_nr\\_4\\_i\\_2008\\_002.pdf](http://www.vejloe-kirke.dk/upload/kirkeblad_nr_4_i_2008_002.pdf) (oppsøkt 05.10.09);

Willimon: *Worship as Pastoral care*, 180

<sup>174</sup> Veiledning om Sendelsen er hentet fra *Liturgi- Bokmål*, 55-56

nevnte salme. Det er vanligvis den aronittiske velsignelse fra 4. Mos 6:24-26 som benyttes, men det åpnes opp for andre velsignelser i liturgiforslaget, men da fortrinnsvis til bruk i gudstjenester med tema eller spesielt fokus som gjør at en annen formulering er ønskelig.<sup>175</sup>

Samtidig som det understrekes at sendelsen er en felles handling, er det påfallende at formuleringen i den aronittiske velsignelsen ikke er rettet til en kollektiv størrelse, men til ”*deg*”, altså til hver enkelt som hører den. Dette er en formulering som taler inn i hvert enkelts personlige liv, og dette kan forklare hvorfor nettopp velsignelsen oppleves så viktig for mange. Det er det stedet hvor presten på tydeligst måte taler på vegne av Gud, og direkte formidler Guds velsignelse.

Derimot er alle de fem alternative velsignelsene formulert i en kollektiv størrelse; ”*velsign oss*” (nr 1), ”*være med oss(/dere) alle*” (nr 2(/3)), ”*heimen vår*” og ”*Velsign oss*” (nr 4) og ”*Bevar oss ... så vi kan*” (nr 5) (mine uthevinger).<sup>176</sup> Jeg tror det er en riktig vurdering å normalt benytte den aronittiske velsignelsen. Den er godt kjent, noe som gjør at formuleringene i den kan forsterke trygghet og fellesskapstanken gudstjenestedeltakerne i mellom. Den konstituerer et fellesskap av mennesker som også er sett av Gud, enkeltvis. Enkeltmenneskets grunnleggende behov for å bli sett, kan potensielt dekkes her, i hvert fall i relasjonen til Gud, at Gud ser en. Dette mener jeg er viktigere sjelesørgerisk behov å møte og formidle, mer enn å holde fast på en kollektiv velsignelse med begrunnelse i at Sendelsen som helhet skal være kollektiv

#### **4.10 Kroppens uttrykk i gudstjenesten**

Muligheten til å bevege seg og utføre handlinger under Forbønnen er allerede nevnt, og må ses i sammenheng med at det generelt gis mer plass for liturgisk kroppsspråk i gudstjenestefeiringen. Dette vurderer jeg som meget positivt, for det øker bevisstheten rundt at vi kommer til gudstjeneste som hele mennesker, både med tanker, følelser, tro- og alt dette sitter også i kroppen. Under siste salme gis det veiledning om at ”*menigheten kan stå under salmen*”, men man kan også utelate salmen ”*i gudstjenester hvor menigheter går syngende ut til slutt*”.<sup>177</sup> Menigheten skal også stå under prosesjon og inngangssalme. Menigheten skal reise seg under

---

<sup>175</sup> *Liturgi- Bokmål*, 145

<sup>176</sup> *Liturgi- Bokmål*, 145-147

<sup>177</sup> *Liturgi- Bokmål*, 88



halleluja/salmeverset før evangeliet leses, og de skal stå under trosbekjennelsen og salmen etter denne.<sup>178</sup> NFG legger opp til at det skal være en felles praksis at man reiser seg i lovprisning og tilbedelse, og at i respekt for Guds nærvær står man. Dette området er blitt mindre fleksibelt.<sup>179</sup> Tidligere praksis er at menigheten sitter mens de synger salmer, og reiser seg for alle lesningene, ikke bare evangeliet. Under syndsbejennelsen *kan* nå liturgen knele (i dagens gudstjenesteordning kneler liturgen ved alteret), men det skal også gis anledning til at menigheten kan knele. Det skal det også gis anledning til under forbønn og nattverd, og kneling ses på som et uttrykk for en ydmykhet for Gud.

Man står også under takksigelsen ved nattverden, og når man mottar velsignelsen til slutt. I veiledningen til velsignelsen sies det at den ”kan mottas ved at den enkelte gjør korsets tegn”.<sup>180</sup> Korstegning er blitt en mer vanlig praksis blant medlemmer også i Dnk, og jeg ser veiledningen som en anerkjennelse av kroppsspråk som liturgisk uttrykk også til personlig anvendelse. At det står i veiledningen betyr ikke nødvendigvis at menighetene blir kjent med dette, men det må skapes en bevissthet rundt liturgisk kroppsspråk, og også undervises om dette.<sup>181</sup>

I gudstjenestens rituelle funksjon er det viktig, fordi den rituelle adferden er nært knyttet til kroppen i og med at ”det omfatter bevegelse, berøring og stemme” samtidig som sansene er i bruk: hørsel, syn, lukt, berøring og smak. Ritualet er et sted hvor vår livstolkning og vår tro ”kan ta oss i besittelse”, og det hele mennesket kan oppleve å finne mening.<sup>182</sup>

#### 4.11 Gudstjenesteledelse

Det er særlig Forbønnen som har pekt på spørsmålet om gudstjenesteledelse, og presten som leder av gudstjenesten. I forslaget anbefales det at menighetens diakon, eller en annen medliturg skal være bønneleder, noe som er positivt fordi det kan fremme mer involvering. Samtidig er det viktig å gjennomtenke hvilken rolle er det presten skal ha i gudstjenesten.

---

<sup>178</sup> *Liturgi- Bokmål*, 82. 76. 80

<sup>179</sup> *Liturgi- Bokmål*, 31

<sup>180</sup> *Liturgi- Bokmål*, 85. 89

<sup>181</sup> Så også ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 32

<sup>182</sup> Stifoss-Hansen: ”Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon”, 50. For å lese mer om kroppen i liturgien, se Ellverson: *Handbok i Liturgik*, 48-54

Forslaget understreker at det er ”særlig viktig at gudstjenestelederens funksjon er tydelig når mange deltar med forskjellige oppgaver”, og at det ikke må være tvil om at gudstjenestelederen er den som har ansvar for helheten og for å binde alt sammen. Normalt er det at gudstjenestelederen er en prest. En prest er ordinert og særlig kalt til å forkynne ordet og forvalte sakramentene. Forslaget fremholder preken, dåp og nattverd, samt formidling av Guds nåde (inngangsord), tilgivelse (løftesord), og Guds velsignelse som prestens ansvar i gudstjenesten.<sup>183</sup>

Av endringer som jeg syns det er viktig å påpeke, er at trosbekjennelsen nå skal ledes av fortrinnsvis en annen enn gudstjenestelederen (presten). Jeg støtter argumentasjonen med at trosbekjennelsen er et svar på lesningene og prekenen, og er menighetens svar og bekjennelse. Den *bør* derfor ledes av en annen enn presten for å signalisere nettopp dette.

Derimot skal syndsbejennelsen i forslaget ledes av gudstjenesteleder. Dette mener jeg står i sterk motsetning til tanken om at syndsbejennelsen er *menighetens* syndsbejennelse. I tråd med denne tanken bør det derfor være en i menigheten som leder syndsbejennelsen også, som trosbekjennelsen. Da kan også presten delta i syndsbejennelsen som en del av menigheten, og ikke en representant. Jeg har tidligere argumentert for at løftesordene skal følge syndsbejennelsen. Det er også naturlig at presten formidler tilgivelsen i tråd med prestens ansvar for å forvalte nådemidlene. Disse løftesordene vil komme tydeligere frem hvis en annen enn presten leder syndsbejennelsen, og presten formidler løftesordene etterpå.<sup>184</sup>

Lysing av velsignelsen i Sendelsen er en oppgave som fellesskapet har tilkjent presten, og det er viktig at velsignelsen sies og uttrykkes på en slik måte at det formidles at det faktisk ikke er presten som velsigner, men Gud. Det gjøres i følge Willimon når presten tar inn over seg den autoritet som er formidlet henne/ham i ordinasjonen, og innser at dette er en viktig handling i å ta vare på menighetens sjelelige og åndelige behov. Liturgiske handlinger er psyko-dramatisk viktige fordi de er så nært forbundet med indre følelser, at hvis man utfører den liturgiske handlingen med ”the proper motion” kan den medvirke til å ”stimulate the corresponding emotion”, skriver Willimon.<sup>185</sup> Willimon skriver om presters manglende vilje til å ta på seg autoritet i rollen. Det er heller en utbredt holdning at prester vil bli behandlet

---

<sup>183</sup> *Liturgi- Bokmål*, 19-20

<sup>184</sup> Så også ”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet”, 22

<sup>185</sup> Willimon: *Worship as pastoral care*, 211-212

som alle andre, vil være seg selv og bli respektert som et individ, kommenterer han. Willimon tror at mange prester tviler på sine egne egenskaper som prester, og denne tvilen kommer fra "our doubts about the ability of the community to bestow authority and the ability of God to empower and form community through us". Prestens "community function" åpenbares tydeligst når han/hun leder gudstjenesten, og det er den mest avslørende pastorale aktiviteten. Gudstjenestens deltakere "vet nok til å ane at hvis ikke presten kan hjelpe dem i å lede fellesskapets gudstjeneste, kan ikke pastoren være mye til hjelp for dem ellers" (min oversettelse).<sup>186</sup> I forlengelsen av dette bruker Willimon et sitat fra C. S. Lewis for å si noe om gudstjenestelederens rolle: "The modern habit of doing ceremonial things unceremoniously is no proof of humility; rather it proves the offender's inability to forget himself in the rite, and his readiness to spoil for everyone else the proper pleasure of ritual." Det må altså være en tydelig leder for gudstjenesten, og ledelsen i seg selv må gjøres på en klar måte. Det er menigheten som har gitt denne oppgaven til presten, og da er det prestens ansvar å være "willing to function for the community".<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Willimon: *Worship as pastoral care*, 209-210

<sup>187</sup> Willimon: *Worship as pastoral care*, 212

## 5.0 Sammenfatning, kommentarer og utblikk

”Selvfølgelig!” Det er svaret på spørsmålet jeg åpnet med. Jeg spurte: ”Er det i det hele tatt grunnlag for å se gudstjeneste og sjelesorg i et felles lys, for hva har egentlig sjelesorg med gudstjenesten å gjøre?” Hvis man ikke ser gudstjenesten og sjelesorgen i et felles lys, og ser at sjelesorg er en av de viktigste bieffekter ved kirkens gudstjenester, har man sett uklart. Det sjelesørgeriske perspektivet på gudstjenesten gir oss rom for å se på gudstjenesten som en felles handling hvor hele mennesket kan delta slik som de er, og søke trøst og oppmuntring, styrke og hjelp i tro og tvil. Alt som sies og gjøres i en gudstjeneste, eller *ikke* sies eller uttrykkes på en eller annen måte, kan påvirke menneskers tanker om Gud, om seg selv, og om andre. I sjelesorgen har man rom for hele mennesket, og viser omsorg for sjelelige, åndelige, menneskelige og religiøse spørsmål, behov, gleder og utfordringer. Når menigheten kommer sammen som fellesskap, er det en relasjonell størrelse, og i denne forsamlingen forholder mennesket seg både til seg selv, til medmennesker og til Gud. Sjelesorg er ikke bare prestens ”jobb”, men et anliggende for menigheten. Og når menighetens hovedsamling er i gudstjenesten, er det klart at den gudstjenestefeirende menighet må ta inn over seg at gudstjeneste og sjelesorg henger nært sammen.

I min drøfting av NFGs liturgiforslag for en ny hovedgudstjeneste, har jeg hatt det sjelesørgeriske perspektivet som utgangspunkt og sett etter om liturgiforslaget har tatt høyde for sjelesørgerisk aspekter.

Jeg har funnet at i behandlingen av syndsbekjennelsen har dette vært en av de viktigste grunnene for å gi syndsbekjennelsen en ny plass i gudstjenestens ordo. Det er et viktig grep for å unngå at mennesker opplever seg utenfor, uverdige til å delta, skamfulle, stemplet etc. i møte med gudstjenesten. Også i *utformingen* av syndsbekjennelsene har dette vært et viktig hensyn. Utformingen av kollektive syndsbekjennelser hjelper mennesket å kunne se på synd ikke bare som en individuell størrelse, men noe som er sann tale om menneskenes vilkår som fellesskap. Det kan også være et skritt på veien til å minske omfanget som den individuelle skamfølelsen, som ofte er uberettiget, og som er en konsekvens av *andres* synd begått mot en selv, eller egne negative tanker om en selv, har på mennesker, da den ofte forsterkes i møtet med syndsbegrepet. Jeg finner altså at når det gjelder syndsbekjennelsen har NFG gjort gode sjelesørgeriske vurderinger. Så får det være opp til andre å bedømme

de teologiske konsekvenser av endringen av hvordan det snakkes om synd og syndighet i gudstjenesten. Men det jeg ser av endringer i ordbruk og plassering av syndsbejennelsen kan bety at mennesker får hjelp til å kunne feire gudstjeneste som oppreiste mennesker og møte andre, seg selv og Gud på en mer ærlig måte, som de er, og det betyr også med sin synd. Det er en utfordring for kirken i forlengelsen av dette å skape rom for bejennelse av synd i andre rom enn gudstjenestens kollektive syndsbejennelse.

Menneskets viktigste behov er å *bli sett*, og å bli elsket. NFGs fokusering på gudstjenesten som et *møtested* viser meg at de har tatt inn over seg dette. Ensomhet er et problem i samfunnet i dag, som også skaper ringvirkninger blant annet med følge i depresjoner og andre psykiske problemer. I et individsentrert samfunn som det norske kan være, er det en stor utfordringen å ta vare på alle som opplever seg ensomme. Dette er særlig en utfordring for kirken, som har som målsetning å sette mennesket inn i relasjon til seg selv, til *andre mennesker*, og til Gud. Jeg synes å ane at det har vært særlig viktig for NFG at relasjonen til andre mennesker får større plass i gudstjenesten. Noen synes å mene at dette har gått på bekostning av betoningen av gudstjenesten som møte med den *hellige Gud*. Sjelesørgerisk mener jeg at det er *svært* viktig å sette mennesker inn i en dimensjon av fellesskap, og styrke opplevelsen av at en *hører til*. Mennesker som opplever gode fellesskap og relasjoner, der en opplever seg sett, akseptert og inkludert, kan da få oppleve at en kan akseptere seg selv, og at en også kan oppleve at den hellige Gud aksepterer en. Om man opplever å være i et fellesskap hvor en kan være ærlig om eget liv, vil også en kunne snakke sant om det som ikke er slik det burde være, også om vonde erfaringer av andres eller egen synd. Samtidig er relasjonstenkningen basert på tre relasjoner, og liturgiutkastets styrke er at det har stor vektlegging av relasjoner til andre mennesker. Men relasjonsperspektivet til Gud må gis større plass enn det utkastet gir det nå.

Bibelens perspektiv på kirken som et fellesskap av mennesker som går sammen på veien er tydelig for meg, og da mener jeg det ikke bare er naturlig, men også nødvendig at man fokuserer på styrking av relasjoner når menigheten kommer sammen i sin hovedsamling, gudstjenesten. Dette ser jeg mange og gode forsøk på å markere i gudstjenestens liturgi. Samtidig stiller jeg spørsmålstejn ved hvorvidt liturgiske roller/deltakelse i liturgiske ledd nødvendigvis gjør at en opplever at en er involvert i gudstjenesten. Her kan det gjøres mer for at menigheten skal kunne oppleve gudstjenesten som *sin*. Til syvende og sist beror dette på menneskene som er

en del av menighetene rundt om; å gjøre ord til handling, og intensjoner til levdt menighetsliv.

Bakgrunnen og kjerneverdiene fleksibilitet, involvering og stedegengjøring er gode verdier som peker på at mennesker har behov for å kjenne igjen sine egne liv i gudstjenesten. Dette er sjelesørgerisk viktig. Likevel ser jeg at noe av gjenkjennelsesverdien kan gå tapt hvis gudstjenestene blir for ”spesialiserte”. Jeg er redd for at gudstjenestens *ordo* ikke er tydelig eller viktig nok i forhold til det som skaper gjenkjennelse i mennesket, til at det gjør at mennesker opplever et *ekte møte*. Jeg har presisert at det er viktig at mennesker blir tatt på alvor i forhold til at man har ulike spiritualitetsformer. I forbindelse med forbønnen presiseres det i veiledningen at bønn er mer enn ord, det er også *handling*. Jeg får likevel inntrykk av at dette ikke er noe en skal vektlegge fast i hovedgudstjenesten, da bønner i liturgiutkastet fremheves kun som ord, og bønnesvar i ord fra menigheten. Det åpnes også for bred bruk av ulike musikalske tradisjoner. Jeg savner at NFG sier noe om spiritualitetsformer og gudstjeneste, fordi det er avgjørende for egen gjenkjennelse å kunne få uttrykke seg og bli møtt med og i forhold til sin egen spiritualitet. Det handler om mennesket kan delta med hele seg å gjøre. I det som gjelder musikken sier NFG noe om at de ønsker at mennesker kan ”oppleve at de i gudstjenesten kan uttrykke sin tro og lovprise Gud med sitt eget musikalske språk”.<sup>188</sup> Dette er en formulering som viser at det er tatt visse hensyn i forhold til menneskers ulike spiritualiteter, men når det gjelder dette er det fortsatt stort forbedringspotensial.

Noe av styrken i forslaget er større rom for opplevelse og deltakelse. Samtidig er det viktig å ta på alvor at mange mennesker er *erfaringslitne*. De kommer ikke til gudstjenesten for å *erfare* eller fordi de søker *opplevelser*, men mer for å kunne hvile i en sakramental virkelighet som er uavhengig av ens egen opplevelse og mottakelse av noe. Dette kommer innenfor en rituell (sakramental) spiritualitet.

Det var med dyp interesse for liturgi og for sjelesorg at jeg valgte å skrive denne avhandlingen, både av nysgjerrighet på den nye gudstjenestereformen, og med tanke på relevans for fremtidig prestetjeneste. I arbeidet med drøftingen har jeg sett at det krever stor fintfølelse og oppmerksomhet for å kunne utforme en gudstjeneste ”for alle”. Da er det viktig å ha et sjelesørgerisk perspektiv på ord og handlinger, symboler og uttrykk, med tanke på hvordan dette kan oppleves av de som kommer til

---

<sup>188</sup> *Liturgi- Bokmål*, 33

gudstjeneste. Arbeidet med avhandlingen har forsterket min oppfatning av å være bevisst på dette perspektivet når liturgi skal utformes og formidles. Det er mye materiale å ta av i liturgiutkastet, men det åpnes også opp for å utforme egne stedeegne ledd i store deler av liturgien. I utformingen av denne kreves det særlig oppmerksomhet i forhold til å skape et felles vi som er tilbakeholdent nok til å kunne favne alle. Dette er utfordringer som nå kommer til å ligge på menighetsråd rundt om, og til omarbeiding av liturgiforslagenes ordlyd. Det er viktig at de får et godt materiale å tenke ut ifra, når de skal fastsette en lokal grunnordning. Jeg har pekt på svakheter i forslagene til flere liturgiske ledd. En utfordring i utformingen av de endelige forslagene vil fra meg være å i enda større grad forholde seg til intensjonen slik at det samsvarer, og se på ordlyd og handlingsalternativer med et sjelesørgerisk perspektiv.

## Litteratur

- Akerø, Hans Arne: "Viktig ledd i gudstjenesten". Kronikk i Vårt land. 65.årgang, nr 164, (20.06.09): 24
- Alterbok for Den norske kirke*. Kristiania: Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1922
- Bjørddal, Øystein: "Dåpssamtalen" i *Våre tider i Guds hånd - Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Red. av Berit Okkenhaug og Olav Skjevesland. Oslo: Verbum, 1997: 52-69
- Dåp, nattverd og embete –Limadokument med forord av Ivar Asheim*. Kommissjon for tro og kirkeordnings dokument nr. 111. Kirkens Verdensråd, Geneve 1982. Oslo: Verbum forlag, 1983
- Ellverson, Karl- Gunnar: *Handbok i Liturgik*. Stockholm: Verbum, 2003
- "Evangelical Lutheran Worship-Holy Baptism". Fra Sundays and Seasons.com. Augsburg Fortress, 2009
- Flatø, Lars: *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886-1926- En kirkehistorisk undersøkelse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1982
- Fæhn, Helge: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke- fra reformasjonen til våre dager*. 2. Utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 1994
- Green, Robin: *Only connect- Worship and liturgy from the perspective of pastoral care*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1987
- Grevbo, Tor Johan S.: *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgeriske landskapet- historisk og aktuelt*. Oslo: Luther Forlag, 2006
- Hansen, Geir: "Gudstjenestereform og sjelesorg. Ønske om gudstjenester som berører" i *Tidsskrift for Sjelesorg*, 2009, 1:17-30
- Horsfjord, Helene: "Når sannheten ikke er sann" i *Tidsskrift for sjelesorg*, 1994, 4:175-185
- Høringsdokument*, Eide forlag, 2008
- Isaksen, Sjur: "Likestilte spiritualiteter" i *Luthersk kirketidene* 144.årgang. 2009, 14: 353-355
- \_\_\_\_\_. "Med et nyfødt barn i våre hender". Oslo: IKO-forlaget, 2009
- Jensen, Gustav: *Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv*. Kristiania: Grøndahl & Søns Forlag, 1887
- \_\_\_\_\_. *Om menighets-gudstjenesten*. Kristiania: Selskapet til kristelige



andagtsbøkers utgivelse, 1913

- Kofoed-Steen, Camilla: "Hva eller hvem er mennesket før det blir Guds barn i dåpen?". Essay- Systematisk teologi, Det teologiske Menighetsfakultet, 2006
- Kvalbein, Hans: *Jesus –hva ville han? Hvem var han? –En innføring i de tre første evangelienes budskap*. Oslo: Luther Forlag, 2008
- Lathrop, Gordon W.: *Holy things – A liturgical theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993
- Liturgi- Bokmål. Forslag til Ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke*, Eide forlag, 2008
- Lundberg, Ingeborg, Lars Åke Lundberg og Ragnar Wittgren: *Gudstjänst för människan*. Lund: Håkan Ohlssons Förlag, 1972
- Modéus, Magnus: *Menneskelig gudstjeneste- om gudstjenesten som relation og ritual*. København: Forlaget ALFA, 2007
- Myrseth, Ottar S.: "Gustav M. Jensen –ein gudstjeneste- og kyrkjefornyar" i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 1989, Hefte 1:11-19
- Nordhaug, Halvor: "Forkynnelse ved dåp" i *Våre tider i Guds hånd - Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Redigert av Berit Okkenhaug og Olav Skjevesland. Oslo: Verbum, 1997: 75-84
- Okkenhaug, Berit: *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum, 2002
- Roness, Atle: "Terapi og teologi i sjelesorgen" i *Sjelesorg og psykoterapi*, redigert av Einar Anker Nilsen, 80-81. Oslo: Luther forlag, 1986
- Sandvik, Bjørn: *Det store nattverdfallet –En undersøkelse av avsperring og tilhørighet i norsk kirkeliv*. Trondheim: Tapir forlag, 1998
- Schumacher, Jan: "Folkekirke og nattverdmenighet hos Gustav Jensen" i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 1988, Hefte 2: 20-28
- Siler, M. Mahan: "Rites of Passage: A Meeting of Worship and Pastoral Care" i *Review and Expositor*, 85 no 1, 1988, 51-61
- Skjevesland, Olav: *Broen over 2000 år –Bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther Forlag, 1981
- Stifoss-Hanssen, Hans: "Kropp og frihet i sjelesorgen" i *Kirke og Kultur*, 1998, 3:235-245
- \_\_\_\_\_. "Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon" i *Møtet*

*med den andre*. Redigert av Marit Bunkholt, 45-58. Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie, 2007, 13

Willimon, William H.: *Worship as Pastoral Care*. Nashville: Abingdon Press, 1979

#### Litteratur med internettreferanse:

Angell, May Line: ” Se i nåde til meg- syndige menneske. Om syndsbejennelsens plass i liturgien”. Masteravhandling, Universitetet i Tromsø, 2007.  
<http://henry.ub.uit.no/munin/bitstream/10037/1293/1/Thesis.pdf> (oppsøkt 15.09.09)

”Artikkel”. <http://www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9319046> (oppsøkt 06.11.09)

”Botens sakrament –Fire historiske tråder”.  
<http://www.katolsk.no/artikler/sakramentene/bot.htm> (oppsøkt 06.11.09)

”Dåp – Dåpens liturgiske ledd”. <http://kirken.no/?event=doLink&famID=9264> (oppsøkt 19.10.09)

”En orientering om forslaget til ny dåpsliturgi”, pdf fra *Forslag til ny dåpsliturgi*.  
<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=62430> (oppsøkt 13.10.09)

”Gudstjenestereformens historikk”,  
<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 07.09.09)

”Hva er liturgi?” <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9251> (oppsøkt 21.10.09)

”Hørings spørsmålene til Forslag til endret dåpsliturgi for hovedgudstjenesten for Den norske kirke”. Kirkelig utdannings senter i nord (KUN) 15.09.09.  
[http://74.125.77.132/search?q=cache:1x\\_LRh4Xk4MJ:uit.no/getfile.php%3FPa geId%3D1077%26FileId%3D211+dåpen+liturgi&cd=10&hl=en&ct=clnk&client=safari](http://74.125.77.132/search?q=cache:1x_LRh4Xk4MJ:uit.no/getfile.php%3FPa geId%3D1077%26FileId%3D211+dåpen+liturgi&cd=10&hl=en&ct=clnk&client=safari) (oppsøkt 20.10.09)

”Høringsuttalelse fra Det teologiske menighetsfakultet i forbindelse med forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke”. 14.09.09  
<http://www.mf.no/doc/Uttalelser/2009%20Horingssvar%20til%20ny%20ordning%20for%20gudstjenesten%20og%20ny%20dapsliturgi.pdf> (oppsøkt 30.09.09)

”Høymesse”, <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9267> (oppsøkt 15.09.09)

Knudsen, Henning: ”Forholdet mellom ortodoksi og pietisme”, red 1999  
<http://home6.inet.tele.dk/hdk/Jyder5a.htm> (oppsøkt 24.09.09)

Kaasa Hammer, Harald (oversettelse): ”Martin Luthers lille katekisme (1531)”. Oversatt 2003.  
<http://www.katekisme.no/index.php?section=ressurser&doc=455> (oppsøkt

15.10.09)

Luther, Martin: "Den Lille Dåbsbog". <http://www.lutherdansk.dk/Trellix/id142.htm> (oppsøkt 06.11.09)

"Messens enkelte deler". 02.10.01.  
<http://www.katolsk.no/liturgi/messen/deler.htm#h5> (oppsøkt 23.09.09)

"Messe på norsk". Sist oppdatert 25.12.03.  
<http://www.katolsk.no/liturgi/messen/nor-alm.htm> (oppsøkt 15.10.09)

Nemnd for gudstjenesteliv: "Innledende dokument for sakene KR 14/08 og KR 15/08". Sak til Kirkerådet 13/08.  
<http://www.kyrkja.no/?event=downloadFile&FileID=24626>. (oppsøkt 06.10.09)

Oftestad, Bernt T.: "Gustav Jensen- en norsk liturgiker i en moderne tid- i et kirkehistorisk perspektiv." <http://home.chello.no/~bernt/Jensen.html> (oppsøkt 11.08.09)

Olsen, Harald: *Spiritualitet –en ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserien nr 127. Høgskolen i Agder, 2006.  
[http://brage.bibsys.no/hia/bitstream/URN:NBN:no-bibsys\\_brage\\_2245/1/127e.pdf](http://brage.bibsys.no/hia/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_2245/1/127e.pdf) (oppsøkt 09.10.09)

"Om Stiftelsen Kirkens Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep".  
<http://www.kirkens-ressurssenter.no/om.shtml> (oppsøkt 06.10.09)

Poulsen, Helle: "Fredshilsen" i *Kirkeblad Vejlø Sogn*, 30 årgang. September, oktober, november – 2008.  
[http://www.vejløkirke.dk/upload/kirkeblad\\_nr\\_4\\_i\\_2008\\_002.pdf](http://www.vejløkirke.dk/upload/kirkeblad_nr_4_i_2008_002.pdf) (oppsøkt 05.10.09)

"Reform av kirkens gudstjenesteliv – Forslag til ny dåpsliturgi", pdf fra *Forslag til ny dåpsliturgi*. <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=62430> (oppsøkt 13.10.09)

*Sjelesorg*, <http://no.wikipedia.org/wiki/Sjelesorg> (oppsøkt 05.08.09)

"...ta tilbake egen makt og verdighet"- Kveldsbønn".  
<http://www.kirkens-ressurssenter.no/kveldsb2004.pdf> (oppsøkt 28.10.09)

Thomassen, Merete: "Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt?- Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid" i *Kirke og kultur*, 2008, nr 6: 522-533.  
[http://www.idunn.no/ts/kok/2008/06/gudstjenesten\\_som\\_speiling\\_av\\_det\\_individuelle\\_eller\\_kollektive\\_subjekt\\_-\\_o?highlight=merete%20thomassen#highlight](http://www.idunn.no/ts/kok/2008/06/gudstjenesten_som_speiling_av_det_individuelle_eller_kollektive_subjekt_-_o?highlight=merete%20thomassen#highlight)

"Ungdommens kirkemøte om gudstjenestelivet", pdf fra

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 22.10.09)

Wagle, Finn: "Høymesse under endring- Innledning til samtale om reform av høymessen, Kirkemøtet 19.11.2003".

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241> (oppsøkt 07.09.09)

"Words at the Giving of Communion".

[http://www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/commonworship/texts/hc/words\\_giving.html](http://www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/commonworship/texts/hc/words_giving.html) (oppsøkt 02.11.09)