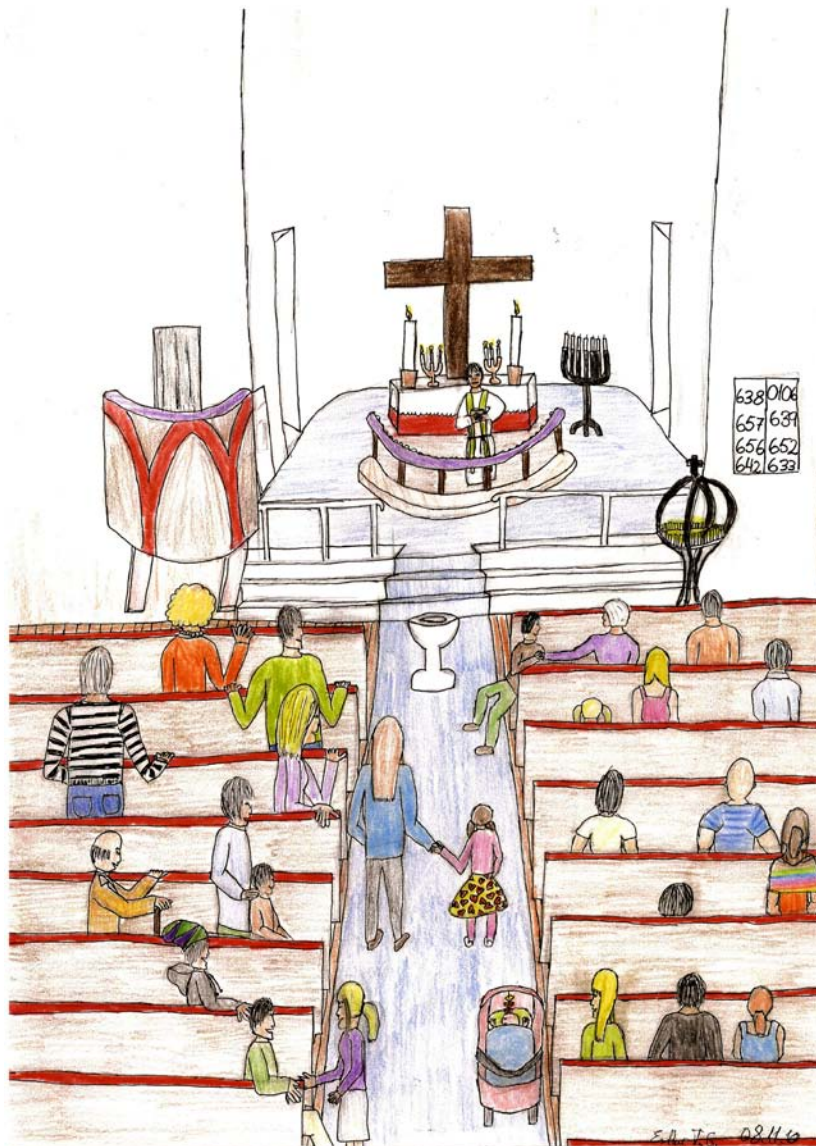


# Til alters

En empirisk undersøkelse av  
hvordan folk opplever nattverden i to nabomenigheter.



**Av Lisbeth Torsvik Gieselmann**

Masteroppgave i praktisk teologi

AVH502 (Masteravhandling 55 ECTS)

Veileder: Harald Hegstad, Professor

Det teologiske Menighetsfakultet, våren 2011

## Innholdsfortegnelse

<b>FORORD</b> .....	<b>4</b>
<b>1 INNLEDNING</b> .....	<b>5</b>
1.1 PROBLEMSTILLING OG HYPOTESE .....	6
1.2 HVORFOR ER DET INTERESSANT Å SKRIVE OM DETTE? .....	7
1.3 AVGRENSNINGER, MULIGHETER FOR FEILKILDER OG NOE ORIENTERING OM BRUK AV BEGREPER. ....	9
1.4 HVA FINNES AV TILSVARENDE UNDERSØKELSER? .....	10
1.5 MATERIALE OG KILDER .....	11
1.6 METODE .....	13
<b>2 TEORI</b> .....	<b>15</b>
2.1 HISTORISK BAKGRUNN .....	16
2.2 NATTVERDFALLET .....	17
2.3 RITES DE PASSAGE .....	19
2.4 STATISTISK UTVIKLING – MED NOEN KOMMENTARER .....	22
2.5 RELIGIONSSOSIOLOGISK LITTERATURBAKGRUNN .....	24
2.5.1 <i>Religiøse emosjoner</i> .....	26
2.5.2 <i>Objektivisering og subjektivisering</i> .....	30
2.5.3 <i>Menighetenes kulturulikheter som bakgrunn for ulik handling i forhold til         nattverden</i> .....	31
2.5.4 <i>Betydningen av barns deltakelse ved nattverden</i> .....	34
2.5.5 <i>Når troslivet blir privat</i> .....	36
2.5.6 <i>Representativ trosutøvelse og ritualets rolle</i> .....	38
2.5.7 <i>De anonyme</i> .....	41
2.5.8 <i>Religionssosiologisk sammendrag</i> .....	42
<b>3 METODE</b> .....	<b>43</b>
3.1 HVORDAN SKAFFE INFORMANTER? .....	43
3.2 INTERVJUET SOM METODE .....	44
3.3 TRANSKRIBERING .....	47
3.4 INTERVJU OG ETIKK .....	48
3.5 HVORDAN FORHOLDER FOLK SEG TIL MEG SOM KONA TIL SOKNEPRESTEN? .....	49
3.6 Å VÆRE MIN EGEN INFORMANT .....	49
<b>4 SKJERSTAD OG MISVÆR MENIGHETER – PRESENTASJON</b> .....	<b>52</b>
4.1 GENERELL BESKRIVELSE .....	52
4.2 NATTVERDPRAKSIS .....	53
<b>5 ANALYSE AV INTERVJUMATERIALET</b> .....	<b>55</b>
5.1 METODE KNYTTET TIL ANALYSEN .....	56
5.2 OM INFORMANTENE .....	58
5.3 OM INTERVJUSITUASJONEN .....	59
5.4 OM FORHOLDET TIL KIRKA OG GUDSTJENESTEN GENERELT .....	60
5.5 DE SOM GÅR TIL NATTVERD, OG DE SOM IKKE GÅR TIL NATTVERD – EN SAMMENLIKNING MELLOM SKJERSTAD OG MISVÆR .....	62
5.6 NÅR BEGYNTE NATTVERDGJENGERNE Å GÅ FAST TIL NATTVERD? .....	63
5.7 ÅRSAKER FOR IKKE Å GÅ TIL NATTVERD .....	65
5.7.1 <i>Jeg går ikke til nattverd fordi det ikke har vært vanlig i vår familie</i> .....	66

5.7.2	Jeg går/gikk ikke til nattverd fordi jeg ikke er/var verdig nok .....	66
5.7.3	Jeg går ikke til nattverd fordi jeg føler at jeg ikke trenger det.....	67
5.7.4	Jeg går ikke til nattverd fordi spesifikke opplevelser hindrer meg .....	68
5.8	ÅRSAKER TIL AT MAN GÅR TIL NATTVERD.....	68
5.8.1	Indre følelser for å gå til nattverd vektlegges.....	70
5.8.2	Det er naturlig for meg å gå til nattverd.....	71
5.8.3	Fellesskapstanken er sterk for meg.....	71
5.8.4	Formidlingen av Jesu budskap (på konkret måte) er sentral.....	72
5.8.5	En særskilt opplevelse fikk meg til å gå til nattverd (foruten konfirmasjonen)...	73
5.9	NEGATIVE MINNER KNYTTET TIL NATTVERDGANG .....	74
5.10	TANKER OM ”DE ANDRE”.....	77
5.11	MENIGHETSKULTUR OG NATTVERD.....	79
5.11.1	Trosfellesskaps- og folkekirketilhørighet .....	80
5.11.2	Akademikere og ikke-akademikere.....	80
5.11.3	Akademikeren.....	82
5.11.4	Ikke-akademikeren .....	82
5.11.5	Tendenser.....	83
5.11.6	Folkekirken – den folkelige kirke.....	84
5.12	ORGANISASJONSTILHØRIGHET OG NATTVERD.....	84
5.13	OM UNGER OG NATTVERD .....	89
5.13.1	Har unger forstand nok? .....	90
5.13.2	Ungers nattverdgang har rokket ved min forståelse .....	91
5.13.3	Unger til nattverd er med på å alminneliggjøre den.....	92
5.13.4	Kan små unger være med og dele ut nattverd? .....	93
5.14	OM INTINKSJON.....	93
5.15	OM Å GÅ TIL NATTVERD I EI ANNA MENIGHET.....	97
<b>6</b>	<b>ANALYSERESULTAT CONTRA TEORISAMMENDRAG .....</b>	<b>98</b>
6.1	NATTVERD STÅR I HISTORISK, RELIGIØS OG ØVRIG SAMFUNNSSAMMENHENG .....	98
6.2	NATTVERD ER NÆRT KNYTTET TIL EMOSJONER .....	99
6.3	NATTVERD SOM RELIGIØST OBJEKT TOLKES PÅ ULIKE MÅTER .....	100
6.4	NATTVERDGANG KAN KNYTTES TIL MENIGHETSKULTUR.....	100
6.5	NATTVERDGANG HAR TILKNYTNING TIL VANE OG TRADISJON.....	101
6.6	NATTVERD FOR BARN BIDRAR TIL NYE TOLKNINGSRAMMER.....	101
6.7	NATTVERD KONTINUERLIG IMØTEKOMMER SUBJEKTIVE TROFORMER.....	102
6.8	NATTVERDHANDLINGEN KAN FUNGERE REPRESENTATIVT FOR NOEN .....	103
6.9	NATTVERDGANG I FREMMED MENIGHET UNDERSTREKER FOLKS BEHOV FOR ANONYMITET.....	104
6.10	NATTVERD VED LIVETS SLUTT ER MINDRE PROBLEMATISK ENN NATTVERD I GUDSTJENESTEN .....	105
<b>7</b>	<b>UTSYN.....</b>	<b>106</b>
7.1	VANEALTERGANG – VELKOMMEN TILBAKE? .....	106
7.2	BARN OG NATTVERD – ET POSITIVT ”KRÆSJ”? .....	107
7.3	HØYTIDELIGHET?.....	108
<b>8</b>	<b>AVSLUTNING .....</b>	<b>110</b>
	<b>LITTERATUR .....</b>	<b>111</b>

## **Forord**

De som først og fremst må takkes for at denne oppgava er blitt som den er blitt, er Skjerstad og Misvær menigheter – her fremfor alt representert ved 10 helt perfekte informanter.

Tusen takk for tilliten dere viste meg, og for hyggelige samtaler (og kaffe og kaker...)!

Videre – tross enkelte barrierer: Takk til Det teologiske Menighetsfakultet for muligheten til å ta en Mastergrad selv om avstand til studiestedet har vært ganske stor!

Ikke minst: En stor takk til min kloke veileder, Harald Hegstad! Takk også for hjelp med å finne aktuell litteratur!

Kjære Dirk: Uten din støtte hadde jeg aldri kunnet levere denne masteroppgaven. Tusen takk for all hjelp, alle gode og lærerike samtaler underveis, og for din uendelige tålmodighet med en langtidsstudent! En stor takk også for korrekturlesinga du tok deg tid til de siste dagene før innlevering!

Takk også til ungene våre for alle oppmuntrende kommentarer! En særlig takk til Esther for det flotte førstesidebildet!

## 1 Innledning

Hvem er det som går til nattverd når invitasjonsordene lyder?

Hvem sitter igjen i benkene? Hvorfor?

Dette er spørsmål som i økende grad har opptatt meg de siste årene.

Mitt første møte med nattverden var da jeg var 11 år. Som familie ble vi sittende da flere i forsamlingen reiste seg og gikk fram under ett av våre sjeldne gudstjenestebesøk.

Hvorfor skulle ikke *vi* gå fram? Men andre satt også igjen i benkene, så da var vel alt som det skulle være. Det som skjedde der framme handlet ikke om oss.

I løpet av konfirmasjonstida lærte jeg å kjenne gudstjenestene bedre, og den store respekten presten viste for nattverdelementene åpnet øynene mine for at dette handlet om mer enn saften fra knuste druer og et enkelt bakverk. I voksen alder har gudstjenesten og nattverden fått en sentral plass i mitt liv.

Mye har gjennom mine aktive gudstjeneste-år blitt forandret når det gjelder nettopp nattverden. Den finner sted mye oftere, men ikke minst er terskelen opp til alterbordet senket ved åpningen av nattverd for barn. Gudstjenesten har mange forskjellige elementer. Noe taler mer til forstanden (tekst og preken), andre ting til syn og hørsel (kunsten i kirkerommet og sang/musikk). Nattverden handler om mer enn dette. Man trenger ikke å kunne noe som helst om næringsstoffer, men maten vi spiser gjør likevel noe med oss. Slik tenker jeg også om nattverden. At små barn også kan ta i mot nattverden illustrerer aller best at dette trenger vi ikke å forstå. Nåden trenger ikke forstanden for at mennesket skal kunne ta imot den. Store teologiske debatter om hvorvidt dette virkelig *er* Jesu kropp og blod, eller bare er symboler, er for meg av underordnet betydning og skal heller ikke diskuteres i denne oppgaven.

Jesus tar i nattverden del i våre liv slik Ordet ble kjøtt og blod. Joh. 6, 52 – 59 kan bl.a. legges til grunn for disse tankene. Mat betyr næring, men måltidet har også kulturelle aspekter. Det handler om allmenne koder, invitasjon, men også avgrensning i forhold til de som ikke inviteres - eller *de som tolker seg selv som ikke invitert*.

Oppfordringen Jesus kom med ”den natten da han ble forrådt”, var fra de kristnes første tid et sentralt utgangspunkt for å samles til gudstjeneste. Slik forstår jeg beskrivelsene i Det nye testamente.<sup>1</sup> Men i oppgaven fokuseres det ikke på nattverdets historie. Fortida er interessant med sine historiske perspektiver og som bakteppe for hvordan og hvorfor ting er

---

<sup>1</sup> For eksempel: Apg. 2, 46 + 20, 7. Bekreftes også hos Oskar Skarsaune: *Kristendommens jødiske rødder II*, (1998), kap. 9.

blitt som de er blitt. Spørsmålet mitt handler om folk i min egen tid som oppsøker dagens gudstjenester. Den historikken jeg da velger å bruke noe tid på, er det som handler om utviklinga rundt nattverd og nattverdang framfor alt innenfor de siste ca. 200 årene. Når fokus er på dagens praksis, vil holdninger i tilknytning til nattverd i denne tidsepoken ha særlig interesse som grunnlag også for de holdningene folk i dag har.

Hvorfor sitter mange mennesker igjen i benkene når presten med åpne armer sier ”*Kom, for alt er ferdig*”?

Et mål for dette arbeidet handler for meg å kunne bidra til at nattverden oppleves inviterende for alle kristne. Jeg går da ut fra at de fleste mer eller mindre aktive gudstjenestedeltakerne er døpte og må kunne regnes som kristne, og tar da ikke hensyn til om de selv finner det naturlig å bruke dette begrepet. Noen tanker knyttet til denne målsetningen er å finne i kap. 7.

### **1.1 Problemstilling og hypotese**

Da jeg begynte på Masteroppgaveprosessen, lå tanken på å studere de to menighetene i det prestegjeldet jeg har bodd i de siste ti årene ganske nær. Skjerstad og Misvær menigheter er ganske forskjellige. Etter hvert viste det seg at dette ville bli et ganske omfattende tema å forholde seg til. Om hovedtema er nattverden og nattverdsøkningen, vil mye likevel være sagt om disse to menighetene.

”*Dere er så kristelige på Skjerstad*”, slik kan folk i Misvær snakke om folk i nabomenigheten der gjerne nærmere 100% av gudstjenestens deltagere går til nattverd. I deres egen menighet er nattverddeltagelsen økt noe de siste årene. Hva er det som gjør at det i den ene menigheten kreves en viss ryggrad for å reise seg og gå fram til nattverd, mens det i den andre faktisk kreves litt av en ryggrad å bli sittende, kanskje som den absolutt eneste, igjen i benkene? Jeg tenker selv at dette i stor grad er å finne i historiske, kulturelle og ikke minst miljømessige årsaker. Dermed danner disse tankene utgangspunkt for en slags hypotese for dette arbeidet. Samfunnssosiale/miljømessige og historiske hensyn teller etter mitt skjønn mer enn teologisk formidlede begrunnelser og årsaker for folk flest. Mange har nok en indre forståelse av at de egentlig hører med i nattverdfellesskapet. Fra prekestolen er det i mange år blitt formidlet en teologi som skulle tilsi nettopp det. Likevel velger de å la være å gå fram fordi forskjellige sosiale forhold hindrer dem. ”Bygdetrollet” med sitt kontrollerende vesen virker nok sterkere inn på manges handlingsmønster enn gjentatte opplysninger og oppfordringer fra prekestol og andre kirkelige formidlingskanaler gjør. Samtidig har jeg en formening om at ”trollet” ikke har like stor makt blant folk med

høyere utdanning. Framfor alt tenker jeg at det innenfor en klassisk nordnorsk bygdekultur finnes flere "underkulturer" som gir retningslinjer for folks tenke- og handlemåter. Tidene har forandret seg og kirka med den, likevel ser det ut til at enkelte av forskjellige grunner forblir ved gammel måte å forholde seg til nattverden. Andre handler mer ut fra nyere tolkningsrammer. Hvem gjør det, og hvorfor? Nattverden har gjennom vår kirkes historie vært gjenstand for flere typer "reformer". Dette går jeg i noen grad inn på i kapittel 2. Jeg ønsker gjennom arbeidet med denne oppgaven å finne ut av bakgrunnen for handlingsmønstre i forhold til nattverden blant dagens kirkegjengere.

Hovedproblemstillingen for oppgaven lyder altså som følgende:

*Hvilke holdninger, forestillinger og opplevelser er det som ligger til grunn for det valget folk gjør når det innbys til nattverd?*

Underproblemstillingen går videre på forskjellene mellom de to menighetene Skjerstad og Misvær:

*Hva kan ligge til grunn for eventuelle forskjeller i holdninger, forestillinger og opplevelser i de to menighetene jeg undersøker?*

## **1.2 Hvorfor er det interessant å skrive om dette?**

I den grad nattverd faktisk er et sentralt ledd i gudstjenesten, er det interessant at gudstjenestedeltakere forholder seg såpass forskjellig til nettopp dette leddet. Lar du være å synge på salmene eller ber Fadervåret høyt eller stille, er valget på langt nær så "synlig" som når du går/ikke går til nattverd. Jeg stiller her ikke spørsmål til nattverden som gudstjenesteledd i det heile tatt, men tar utgangspunkt i holdningene til nattverd som faktisk del av gudstjenesten. Her anes altså en del forskjeller. Hva beror disse forskjellene på? Interessante iakttagelser bidrar til å stille mange spørsmål, men alle kan selvsagt ikke besvares i denne oppgaven.

Hvorfor setter noen av de faste gudstjenestedeltakerne seg alltid ned etter at nattverdliturgien er over? Hvorfor er det noen som alltid beveger seg framover i kirka og frimodig tar i mot brød og vin? Hvorfor er der noen som aldri kan tenke seg å gå til nattverd i sin egen heimemenighet, men uten videre deltar når de er langt heimefra? Hvorfor kreves det i én menighet mer ryggrad for å sitte igjen i benken, mens det i nabomenigheten kreves sterk rygg for å gå fram? Tolkes nattverden som et inkluderende måltidsfellesskap, eller oppleves den mer som "premiebord" for de verdige? Er den et nødvendig punkt ved en overgangsrite, en løs invitasjon til "rubb og rake", en direkte

henvendelse fra Jesus til meg eller noe som framfor alt gjelder ”de andre”? Gis det signaler om at ”dette bør gå så raskt unna som mulig”? Er det lettere/vanskeligere å gå til nattverd når presten har en assistent? Har det noe å si *hvem* som er assistent? Et barn? En konfirmant? Min egen tante/onkel eller datter/sønn? En som mange kanskje har et problematisk forhold til?

Nattverd er et sakrament i vår kirke på lik linje med dåp. Men hvor mange går egentlig til nattverd av de døpte?<sup>2</sup> Man *bæres* jo ikke fram til nattverden, vanligvis, slik de fleste som døpes jo blir i våre lutherske kirker. Det er også en kjensgjerning at svært mange av de døpte sjelden går til gudstjeneste. Dette har naturligvis flere grunner, men hvorfor kan forskjellene mellom to nabomenigheter med en og samme prest gjennom ”alle tider” være såpass store når det gjelder nattverdsøkning?<sup>3</sup> Og: Hvilke ulike tanker finnes innen én og samme menighet om det å gå til nattverd?

På Menighetsfakultetet er det for tiden et menighetsutviklingsprosjekt<sup>4</sup> på gang, og kanskje kan noe av det jeg finner ut gjennom dette arbeidet gi et lite bidrag. Hva er annerledes i menigheter der de fleste går til nattverd? Kan dette overføres på andre menigheter?

Og - er det egentlig så viktig at folk går til nattverd? Har kanskje lystenninga eller desto mer kirkekaffen i mange menigheter fått den funksjonen som fyller noe av nattverdets intensjoner? Rundt kaffebordet kan man jo atskillig mer uformelt dele kaker og kaffe i et kjærlighetens skvaldrende fellesskap!

Jesus delte brød og vin ut til *alle* disiplene rundt bordet. Likeså går invitasjonen i kirka ut til alle tilstedeværende. Nattverden har en sentral plass og finner også som regel sted i dagens gudstjenester. Høyt og tydelig inviteres heile menigheten fram ”*for alt er ferdig*” – og så skjer gjerne vidt forskjellige ting i to nabomenigheter. Dette fenomenet finner man også om man besøker andre menigheter. Dermed er det også interessant å finne mer ut av.

---

<sup>2</sup> Dette er en vanskelig statistikk å forholde seg til siden dåp er en engangshandling, mens nattverdgjengere gjerne går flere ganger i året. Den norske kirke har pr. 2009 ca 3,8 mill. medlemmer. Hvert år døpes ca. 42 000. Pr. år er det ca 28 000 nattverdgdustjenester med et gj.sn. på 39 nattverdgjengere. Dette utgjør ca. 1,1 mill. nattverdgjengere til sammen i året – hvorav mange jo går opptil flere ganger i løpet av året. Kilde: [http://www.ssb.no/kirke\\_kostr/tab-2010-06-16-01.html](http://www.ssb.no/kirke_kostr/tab-2010-06-16-01.html) og Per Tanggaard, seniorrådgiver i Kirkerådet

<sup>3</sup> Statistikk knyttet til Misvær og Skjerstad menigheter: Se kap. 2.4.

<sup>4</sup> Se: Prosjektbeskrivelse, november 2007, ved professor Harald Hegstad:

<http://www.mf.no/doc//Forskning/Menighetsutvikling%20prosjektbeskrivelse%20nov%2007b.pdf>



### **1.3 Avgrensninger, muligheter for feilkilder og noe orientering om bruk av begreper.**

Nattverd feires i de aller fleste kristne kirker rundt om i verden, og de forskjellige kirkesamfunnene har ulike tolkninger av nattverden. Jeg forholder meg her til Den Norske Kirkes tradisjoner og tolkninger. Det er den kulturen som finnes innad i den kirkelige konteksten jeg selv befinner meg i som er interessant for denne oppgaven. Inntrykk og empiri er først og fremst hentet fra min nære omkrets i noen bygdesamfunn i Salten, hvor jeg selv bor. Området har i svært liten grad vært gjenstand for kirkelig forskning tidligere, men jeg har en sterk formening om at menighetene og folket her gjenspeiler mye av det som ellers finnes innen det kirkelige Norge.

Skulle jeg ha tatt utgangspunkt i spørsmål som best kan besvares ut fra teologiske overveielser, ville oppgaven vært en ganske annen. Likeså om hovedsaken var å studere statistikk og endringer over tid.

I denne oppgaven vil det mest interessante stoffet være å finne i ti kirkegjengeres egne vurderinger og tolkninger. Disse kan naturlig nok i enkelte tilfeller distansere seg en del fra de mer faglige, teologiske tolkningene.

Å måle forskjeller i holdning til nattverden før og nå, vil også kunne være en interessant oppgave. I denne oppgaven er fokus satt på to menigheter der den praksisen som faktisk forefinnes *her og nå* er interessant. Et visst *før og nå* - aspekt vil likevel komme fram i og med at informantene har forskjellig alder, og fordi de også ytrer seg om både fortid og nåtid. Allerede foreliggende arbeid gjort på bakgrunn av statistikkstudier fungerer som interessant bakgrunnsstoff for mitt eget arbeid.

De unge som er vokst opp med åpen invitasjon til nattverdbordet siden de var små, vil naturlig nok ha en annen holdning enn voksne som først fikk ta del i nattverden etter konfirmasjonen. Endringer på grunnlag av denne kjensgjerningen er selvsagt ikke glemt her. Jeg har likevel valgt å fokusere på den noe eldre kirkegjenger i denne oppgaven. Informantene finner jeg blant dem som tross åpen invitasjon gjennom ca. en mannsalder fortsatt sitter igjen i benkene når nattverden deles ut, og også de som faktisk går til nattverd. De er alle aktive kirkegjengere vokst opp med at nattverdadgangen var gitt ved konfirmasjonen. Denne gruppa "forsvinner" selvsagt med årene, og mine funn vil kanskje kun ha aktualitet noen få år framover i tid. Men kanskje vil der også i framtida sitte folk igjen i benkene som til tross for nattverden velger å gå til gudstjeneste? Uansett kan det

være interessant å finne ut hvordan endringene i deres egen samtid har påvirket tankene om nattverd.

Soknebud kunne absolutt vært behandlet som del av oppgaven. Av plasshensyn vil jeg dessverre kun komme ganske kort inn på denne formen for nattverd.

Jeg unngår bevisst å bruke uttrykket ”nattverdgjester” siden jeg tenker nattverden som del av den helhetlige gudstjenesten. Da er vi ikke gjester, men deltakere. Passive eller aktive.

Den som sitter igjen i benkene under nattverden anses dermed som passiv deltaker til nettopp denne delen av gudstjenesten. I salmesangen kan samme person være aktiv deltaker. ”Invitasjon” knyttes gjerne til det å være gjester, men kan også forbindes med en invitasjon til deltakelse. ”Oppfordring” kunne nok også fungert, men jeg velger likevel å bruke ”invitasjon”, som jeg oppfatter som et noe mildere begrep.

Begrepet ”prestegjeld” er etter den nye tjenesteordningen av 2004 for proster og prester<sup>5</sup> teknisk sett faset ut. Hvert sokn har nå ”sin” sokneprest. Men der flere sokn deler på en og samme sokneprest snakker man i praksis fortsatt om prestegjeld. Dermed bruker også jeg dette begrepet.

#### **1.4 Hva finnes av tilsvarende undersøkelser?**

Så vidt jeg har funnet ut er det ikke skrevet all verden om ”folk flests” egne oppfatninger av nattverden. Kyrre Kolvik, sokneprest i Bodø Domkirke, har nettopp skrevet en Masteroppgave om nattverdforvaltningen i Sør-Hålogaland bispedømme<sup>6</sup>. Statistikk fra menighetene forteller om antall nattverdsøkende i forhold til gudstjenestedeltakere, og av disse tallene har han sett at det kan være store forskjeller fra menighet til menighet. Han har studert menighetenes strategi for å oppnå åpnere nattverdbord, og har særlig lagt vekt på intinksjonens funksjon. Stoff fra denne Masteroppgaven gir nyttig bakgrunn for min egen oppgave, men har altså mer fokus på utøveren enn mottakeren.

En oppgave skrevet av Erik Blomstrøm høsten 1998 har behandlet mer og mindre samme problemstilling som jeg<sup>7</sup>. Dette er ikke en hoved-/masteroppgave og setter heller ikke den innsamlede empirien inn i en praktisk teologisk/religionssosiologisk, teoretisk sammenheng slik jeg gjør i denne oppgaven. Det er selvsagt noe parallelt stoff til min oppgave her, selv om informantene i sin helhet er hentet fra gruppa ”de som ikke går til nattverd”.

---

<sup>5</sup> Se for eksempel: <http://www.regjeringen.no/nndep/kud/Dokument/Rundskriv/2004/rundskriv-v-14b2004.html?id=109398>

<sup>6</sup> Masteroppgave: Kyrre Kolvik, Det Teol. Menighetsfakultet (2010): *Nattverdforvaltningen i Sør-Hålogaland Bispedømme – på sporet av en liturgisk strategi*.

<sup>7</sup> Studie av Erik Blomstrøm: *Nattverdvegring, årsaker og mulige botemidler* (høst 1998).

Det meste av det som er skrevet og sagt om nattverden ser hovedsakelig ut til å ha utgangspunkt i *forvaltningen* av nattverden, ikke dem som regnes som mottakere og målgruppe. Det som er interessant for meg handler om de sistnevnte: De som er målgruppe, men som ikke anser seg selv for å være nettopp det. Men også de som *er* målgruppe, og som absolutt og med selvsikkerhet tolker seg dit hen.

Man har i stor grad vært opptatt av å tolke nattverdets innhold. Man har diskutert dens plassering i gudstjenesten, hvordan utdelingen skal foregå, liturgi og hvorvidt det skal synges eller bare spilles under utdelingen. Men hva med dem som sitter i benkene?

Hvordan tenker *de* om nattverden? Hvordan tenker de også om *de andre* – de som går/ikke går til nattverd?

Harald Hegstad har i sin empiriske studie "*Folkekirke og trosfelleskap*" (1996) vært innom temaet nattverd som ett av flere emner, noe jeg ser nærmere på i kap. 2.5.3. Bjørn Sandvik har i "*Det store Nattverdfallet*" (1998) særlig belyst den store nedgangen i nattverdsøkningen som fant sted de siste tiårene av 1800-tallet. Her kan nok en god del av bakgrunnen for dagens tilstand finnes. Jeg vil også bruke stoff fra denne boka der dette er aktuelt.

Sosiologisk sett er det interessant at ringvirkningene etter en slik radikal endring for over hundre år siden fortsatt har såpass stor kraft i forhold til valg folk gjør i dag. Jeg velger derfor blant annet å bruke en del religionssosiologisk teori. Når det er sagt, har jeg forunderlig nok i svært liten grad funnet noe som helst om temaene "nattverd" og "nattverdsøking" i det sosiologiske materialet. Her kan jeg nesten kun legge generell religionssosiologisk kunnskap og teori til grunn og forsøke å tolke denne kunnskapen opp mot temaet nattverd.

Å undersøke både variabelen "de som i en menighet går til nattverd, og de som ikke går", pluss sammenligne dette i to nært beliggende menigheter innenfor samme prestegjeld gir en unik mulighet. En tilsvarende forskning mener jeg ikke er gjort tidligere, i alle fall her til lands.

## **1.5 Materiale og kilder**

Det viktigste sosiologiske materialet for denne oppgaven vil naturlig nok være folks egne uttalelser, det som kommer fram i samtale med enkeltmennesker i de to menighetene. Ti primærinformanter vil da i første rekke danne grunnlagsmateriale for oppgaven. I tillegg vil jeg i stor grad framstå som både kilde og informant selv siden jeg har vært aktiv nattverddeltaker siden femtenårsalderen, og har også har bodd i det aktuelle prestegjeldet

de siste ti årene. Dette vil jeg komme nærmere inn på i kap. 3.6. Andre menneskers fortellinger og opplevelser gjennom mange år har også bistått med nyttig informasjon. Dette får være oppgavens sekundære informanter. På ulikt vis er mye relevant informasjon snappet opp gjennom livet, ikke minst som ”Skjerstadværing” de siste ti årene.

Tolkninger og vurderinger av praktisk teologisk/religionssosiologisk materiale danner det teoretiske grunnlaget. Mange av de valgene vi gjør er styrt av hvordan vi preges av miljøene vi er del av. Hvordan vi tolker religiøse situasjoner og forhold oss til dette, henger tett sammen med historikk, kultur og miljø for øvrig. Ting som er skrevet om dette vil naturlig nok være interessant for hvordan mennesker også forholder seg til nattverden. Herunder har jeg særlig valgt stoff fra boka *A Sociology of Religious Emotion* av Ole Riis og Linda Woodhead (2010). Pål Repstad er et sentralt forfatternavn innen religionssosiologien, og jeg vil kunne henvise til flere bøker av ham (for eksempel *Mellom himmel og jord*, 1981).

Bjørn Sandvik, ”*Det store nattverdfallet*” (1998) og Anders Bäckström, *När tros- och värderingsbilder förändras* (1999) viser begge til et fenomen som fant sted i både Norge og Sverige på slutten av 1800-tallet. Sosiologiske vurderinger og tolkninger fra disse bøkene (særlig førstnevnte) vil være nyttige også i forhold til temaet mitt.

Harald Hegstad har i boka *Folkekirke og trosfellesskap* (1996) blant annet behandlet temaet nattverd. Hans framstilling og tanker knyttet til dette har dermed også interesse i forhold til min problemstilling. Kirkehistorisk informasjon både fra de bøkene som allerede er nevnt ovenfor og i noen grad også fra andre kilder, vil kunne si noe om hvordan nattverd og det å gå til nattverd har artet seg siden ca. midt på 1800-tallet.

Siden vi faktisk her snakker om et *ritual*, kan også noe folkloristisk stoff være med å belyse sider ved folks handlingsmønstre. Hvordan fungerer nattverden som et *Rites de Passage*? Har dette noe å si for *de andres* holdning til nattverddeltakerne? Også historiske kilder fra stedet kan belyse noen handlingsmønstre. Disse kildene kan gjerne være av muntlig art og dermed vanskelig å dokumentere mer enn som så.

Noe av materialet innen praktisk teologi er knyttet til gudstjenesteutvikling. Herunder finner jeg særlig Martin Modéus’ bok *Mänsklig Gudstjänst* (2005) interessant, selv om han i ganske liten grad behandler temaet nattverd.

Statistikk og annet stoff fra Kyrre Kolviks forskningsoppgave (2010) vil være nyttig også for denne oppgaven.

Ikke alle kilder kommer uten videre direkte inn under fagområdet *Religionssosiologi*, men kan likevel fungere som noe á la religionssosiologiske kilder. De glidende overgangene

mellom forskjellige nærliggende felt innenfor praktisk teologi utnyttes i denne oppgaven dermed en del. Uansett vil det jeg velger å bruke av ikke-sosiologisk stoff legges til grunn for videre sosiologiske tolkninger. Slik finner jeg for eksempel også historisk materiale interessant for denne oppgaven.

Noe litteratur vil også være med på å underbygge mitt valg av metode, slik det behandles i kapittel 3. Her vil jeg særlig bruke følgende litteratur: Pål Repstad: *Mellom nærhet og distanse* (1998), Cato Wadel: *Feltarbeid i egen kultur* (1991); Hammersly og Atkinson: *Feltmetodikk* (1987); Aksel Tjora: *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*(2010) og Steinar Kvale og Svend Brinkmann: *Det kvalitative forskningsintervju* (2009). For metode knyttet direkte til analysen velger jeg særlig å ta utgangspunkt i Aksel Tjoras bok og stoff hentet fra Lars Råmunddals avhandling: *Konsept og endring* (2009)<sup>8</sup>. Dette vil behandles i kapittel 5.1.

## **1.6 Metode**

Dette er en kvalitativ, empirisk avhandling og jeg velger intervjuet som metode for innsamling av data. Dybdeintervjuet med sine åpne spørsmål der informanten får anledning til å reflektere og gå i dybden der han/hun finner det naturlig, gir rom for en fleksibel samtale. Jeg tenker at det kreves en viss strukturert form idet jeg er ute etter opplysninger om spesielle tema. Men spørsmålene jeg har formulert på forhånd vil i stor grad likevel være åpne.

For å få et bredest mulig spekter i forhold til informasjon, velger jeg å bruke et antall informanter fra hver av menighetene som best kan belyse de variablene jeg er ute etter. Det handler om de som går/ikke går til nattverd og også om forskjellene mellom Skjerstad og Misvær.

Spørsmålsformuleringene er dels inspirert av utvalgt religionssosiologisk materiale. Tolkningene av det innsamlede materialet gjøres tilsvarende til en viss grad i tilknytning til det sosiologiske fagfeltet. Oppgaven kan dermed sies å være tilnærmet religionssosiologisk - empirisk. Siden jeg også har hentet teori fra andre fagfelt, velger jeg likevel å kalle dette en praktisk teologisk masteroppgave, men altså med mye religionssosiologisk teori i bunnen.<sup>9</sup> Jeg vil framfor alt studere det *samspeillet* som finner sted mellom mennesker og som danner utgangspunkt for de valgene folk gjør og de handlingsmønstrene som dannes i

---

<sup>8</sup> Boka *Konsept og endring* av Lars Råmunddal kom ut vinteren 2011, men jeg rakk kun å få tilgang til den forutgående avhandlingen i løpet av arbeidet med oppgaven.

<sup>9</sup> Om forholdet mellom religionssosiologi og praktisk teologi: Se kap. 2.5.

miljøene menneskene ferdes i. Det jeg finner ut baseres også på mine egne observasjoner, som jeg likeså forsøker å tolke sosiologisk.

Videre utdyping om valg av metode og spørsmål knyttet til dette, utdypes i kapittel 3. Her viser jeg også til aktuell litteratur om det å framstå som informant selv.

## 2 Teori

Jeg er opptatt av at religiøs utfoldelse ikke er et isolert fenomen i vårt samfunn. Derfor velger jeg å hente mye stoff fra religions sosiologien. De valgene vi tar – også på det religiøse feltet – har nære sammenhenger og er også del av de øvrige aktivitetene i samfunnet. For det andre er våre valg – også de religiøse – sterkt preget av samfunnets historikk på alle felt. Da jeg for få år siden skrev en eksamensoppgave i didaktikk<sup>10</sup>, argumenterte jeg sterkt for at religionsundervisning og samfunnsfag hørte sammen. Å formidle det ene feltet avgrenset fra det andre blir kunstig.

Det er nærliggende å forsøke å tolke folks holdninger til nattverden i forhold til handlingsmønstre knyttet til tilsvarende fenomener. Disse fenomenene kan ha funnet sted i tidligere tider, og de kan også handle om noe annet enn nattverd direkte. Fellesnevneren er at det handler om folks handlingsmønstre i møte med et religiøst fenomen i vårt samfunn. I dette kapittelet trekkes først noen få historiske linjer for å si litt om utviklingen av nattverden som del av vår kristne gudstjenestefeiring. Å sette ting inn i en historisk sammenheng gir bakgrunn for årsaker til dagens forhold. Statistisk materiale bidrar til å belyse hvordan historiske sammenhenger og nyere ”ideer” faktisk har gjort sine utslag her i våre menigheter. Stoff fra praktisk, teologisk litteratur for øvrig vil også brukes der dette er aktuelt.

For å nærme meg en behandling av holdninger, forestillinger og opplevelser i forhold til nattverden, forsøker jeg å knytte an til tilsvarende ”følelsesmessige felt”, siden temaet nattverd ser ut til å være et mangelfullt behandlet tema innen religions sosiologien.

”Følelser” eller det som handler om emosjoner vil være sentralt. Jeg tenker at folks forhold til nattverd i stor grad nettopp knyttes til ulike følelser. Hvilken tilknytning det følelsesmessige har til religions sosiologi, utdypes i kapittel 2.5.1. Videre berøres nattverden som religiøst objekt, tolkninger av det jeg vil kalle forskjellige typer menighetskulturer og betydningen av barns adgang til nattverdbordet. Dagens privatisering av tro og trosliv kan også være utgangspunkt for forholdet til nattverden. Likeså vil jeg kort berøre kirkas rolle som *representant* for troen og troslivet. For mange som selv har problemer med å definere troen, kan det kanskje likevel føles trygt at kirka forvalter den og alt dets vesen (iberegnet nattverden) *for* dem. Den religiøse utfoldelsen får dermed en viktig rolle for mange ved at den ivaretar noe for dem, på vegne av dem.

---

<sup>10</sup> Praktisk Pedagogisk Utdanning, Høgskolen i Bodø. Didaktikkoppgave med tittelen: ”*Samfunnsfag + KRL = sant*” (vår 2007).

At man i vår tid gjerne velger en mer anonym måte å nærme seg de religiøse fenomenene, kan også være med på å belyse forholdet til nattverden.

Årsakene til folks holdninger i møte med nattverden er mangfoldige, og slett ikke alt er mulig å gi svar på i ei oppgave av dette slaget.

## **2.1 Historisk bakgrunn**

Både Apg. 2, 46b og Apg. 20, 7 vitner om en etterfølgende praksis av Jesu oppfordring ved det siste måltidet med disiplene (se for eksempel Luk. 22, 14ff). Siden den kristne kirke fortsatt innbyr til nattverd, står vi i en ca. totusenårig tradisjon *både* mht. den gode samlingen om brødsbrytelsen *og* de mindre gode og splittende tilfellene (jfr 1. Kor. 11, 17ff). Bruk av historikk vil videre hovedsakelig hentes innenfor de siste 200 årene. Nåtiden er til enhver tid et produkt av fortidige handlinger og valg. Derfor vil også noe historikk være sentral i tolkningen av sosiologiske forhold tilknyttet nattverden i dag.

Folk her i området snakket for få tiår siden om ”å gå til preik”, aldri om at de til søndag skal samles for å bryte brødet. Begrepet *preik* forstås synonymt med *gudstjeneste*. Gjennom den kristne kirkes mangfoldige totusenårige historie har fokus og vekt blitt lagt noe forskjellig. For den nålevende eldre generasjonens del har gudstjenesten i våre sammenhenger framfor alt vært stedet der Bibelens ord leses og legges ut i form av prestens preken. Nattverd fant i deres oppvekst sted noen få ganger i løpet av året, og helst gikk man til nattverd i tilknytning til større begivenheter. Kanskje gikk man én gang i året (til påske?) eller bare en gang i livet (i forbindelse med konfirmasjonen). Dermed var rammen rundt det å gå til nattverd større enn kun som del av en gudstjeneste. Nattverdgangen var gjerne del av en årsrite eller også en overgangsrite.<sup>11</sup> Som kilde for hvor ofte man var oppfordret til å gå til nattverd, henvises til U. A. Motzfeldts bok i kirkerett. Enhver skulle gå

*”idetmindste een Gang om Aaret”, og ”Undladelse heraf medførte ifølge Lovbogen Anvendelse af Kirkens Disciplin...”*.<sup>12</sup>

Konfirmantene var pliktige å gå til nattverd etter konfirmasjonen.

Selv om det her henvises til ”gamle skrifter”, viser det seg at denne måten å forholde seg til nattverden på holdt seg langt inn i det 20. århundre. De eldre i vår egen tid kan fortelle at det ikke var vanlig at man gikk til nattverd så ofte før. Særlig var påska mange steder i

---

<sup>11</sup> Om nattverden som årsrite: Se Bjørn Sandvik: *Det store nattverdfallet* (1998), kap. 2.2 Overgangsriten behandles desto mer i oppgavens kap. 2.4

<sup>12</sup> U. A. Motzfeldt: *Den Norske Kirkeret* (1844), § 12 s. 188.



landet tida for å gå til nattverd.<sup>13</sup> Når de mange gikk, var det for det første ikke så påfallende at en gikk fram selv. Siden invitasjonen uansett også kun gjaldt ”de verdige”, var det heller ingen skam å *ikke* gå til nattverd. Så hadde man i alle fall sitt på det tørre og unngikk å bli knyttet til de sterkt religiøse eller, enda verre, de som *tror* seg bedre enn de andre.

## **2.2 Nattverdfallet**

Holdningen det vises til sist i kapittelet over kan knyttes til et fenomen som omtales i ”*Det store nattverdfallet*” av Bjørn Sandvik (1998).

*Spørsmålet om nattverd gjestens verdighet står sentralt.*<sup>14</sup>

Det handler om tolkningen av 1. Kor. 11, 27ff som etter den eldre oversettelsen bruker ordet ”uverdige” i bruken av nattverden. Ennå i 1930-utgaven av Bibelen<sup>15</sup> leser vi

*Derfor, hver som eter brødet eller drikker Herrens kalk uverdige, han blir skyldig i Herrens legeme og blod (vers 27).*

Sandvik viser særlig til en samling skriftetaler skrevet av forskjellige prester, utgitt i 1868.<sup>16</sup> Her finner man mye av *avsperringsforkynnelsen* som etter hvert vokste fram i kirka. Det handlet i stor grad om synd og syndenød, om man var verdig eller ikke. Og det var bedre å holde seg unna nattverden enn å ete og drikke seg selv til dom (jfr 1. Kor. 11, 29). Forkynnelseens mål var å virke avsperrende, og slik ble det. Vanealtergang – selv om det bare gjaldt én gang i året – var noe prestene med stor sjelenød og like stor iver ville til livs. Jeg vil også trekke fram den tredelingen Sandvik viser til at man foretok av menigheten.<sup>17</sup> Man ble enten definert som forherdet, botferdig eller noe midt i mellom. De botferdige visste med seg selv at de ikke var verdige, men var i tilstrekkelig syndenød til å motta nattverden. De forherdede gikk kun av rein vane, mens mellomgruppa *trodde* de var gode nok. De sist nevnte ble sannsynligvis regnet som den største gruppa og var nok framfor alt målgruppe for skriftetalene. Kanskje særlig for folk i mellomgruppa kunne veien være kort til også å handle om posisjonen i samfunnet ellers. Tolket du deg verdig nok til å ta i mot nattverden, hevet du deg sannsynligvis over de som av forskjellige grunner heller definerte seg blant de uverdige. Denne typen holdning lever ennå i beste velgående i mange av dagens menigheter og kan til forveksling minne om jantelovens

---

<sup>13</sup> Se blant annet: B. Sandvik (1998), s 22: *Skikken med altergang i 2. (...) kvartal er gammel. For 2. kvartals vedkommende kan tradisjonen gå helt tilbake til middelalderens påsekommunion.*

<sup>14</sup> B. Sandvik (1998), s. 84

<sup>15</sup> jfr. nettbibelen.no

<sup>16</sup> ”*Skriftetaler av norske Geistlige*” utgitt av T. Thygesen og J.N. Skaar (1868).

<sup>17</sup> B. Sandvik (1998), s. 82

sterke rolle i samfunnet. ”Jaså, jeg hører rykter om at du mener du er bedre enn oss andre!” En eldre bekjent av meg fikk høre dette dagen etter at han var blitt observert blant søndagsgudstjenestens nattverddeltakere, seint på nittitallet. Mannen hadde antakelig gått til nattverd for første gang siden konfirmasjonen, og her ble han offer for en holdning som hadde overlevd sine hundre år.

I boka vises det til statistikker fra sørnorske menigheter som viser brå, sterk nedgang i nattverdsøkningen i løpet av siste halvdel av 1800-tallet. Fra å ha vært noe ”alle” gjorde, en hellig, alminnelig ”kristenplikt”, der man til og med ble registrert med navn og adresse, ble det på ganske kort tid kun dem som etter hvert regnet seg som ”personlig kristne” som gikk til nattverd. Man hadde fram til opphevingen ved kongelig resolusjon i 1907 også skriftemål i fast tilknytning til nattverden.

Nattverd ble fram til ”nattverdfallet” ansett som en slags *årsrite*, og Sandvik viser til at

*Sett fra det enkelte menighetsmedlems side betydde nattverdplikten et av de sterkeste bånd til kirken.*<sup>18</sup>

Praksisen med å protokollføre nattverddeltakerne forsvant etter hvert uten noen formell oppheving av skikken. På femtitallet var det i stedet for navneprotokoller kommet kirkebøker med rubrikk for antall nattverddeltakere.<sup>19</sup>

Sognerest Kyrre Kolvik i Bodø Domprosti viser til tilsvarende statistikker for Sør-Hålogaland som de Sandvik bruker. I sin Masteroppgave ”*Nattverdforvaltningen i Sør-Hålogaland Bispedømme*”<sup>20</sup> nevnes prestegjeldene Beiarn og Saltdal, som Skjerstad og Misvær geografisk sett grenser til i sør og øst. Her reduseres antallet nattverddeltakere med en tredjedel fra 1890 – 1915. Samtidig går antall nattverdgdustjenester ned. Det er ingen grunn til å tro at ikke Skjerstad og Misvær opplevde tilsvarende nedgang i samme tidsepoke.<sup>21</sup> Kolvik minner i denne forbindelse om at prestene i hele landet kom fra samme utdanningssted og hadde mer eller mindre samme teologiske påvirkningsbakgrunn, som de dermed videreførte til de enkelte menighetene land og strand rundt. Sogneprest (og ordfører i to perioder) Olaf Amundsen i Skjerstad prestegjeld var nok en nidkjær disippel av denne ”skolen” da han avviste et soknebarn ved nattverdbordet på slutten av 1800-tallet. Han Mats i Vesterlia var ikke mer ydmyk i møte med øvrigheta enn at han kunne svare for seg, i

---

<sup>18</sup> B. Sandvik (1998), s. 21.

<sup>19</sup> Om ”Altergang – en kristenplikt” hvor skriftemål er tema – se s. 16f; om ”Kommunikantprotokollenes tall og tale” – se s. 43f, B. Sandvik (1998).

<sup>20</sup> K. Kolvik (2010), s. 25 og 26

<sup>21</sup> Kirkebøkene viser en nedgang fra 1447 nattverdgjengere i 1890, til 180 i 1915. Men tallene kan vanskelig brukes her siden man må ta med i beregningen at Fauske ble skilt ut fra Skjerstad prestegjeld som eget sogn i 1902.

følge fortelleren helst gjengitt på den tidas ”bokspråk”: *Nådemidlerne kan du nægte mig, men ikke nåden!*” Og med disse ordene forlot han kirka.<sup>22</sup>

For den eldre blir det et skjellsettende valg som skal tas. Å gå til nattverd for første gang (siden konfirmasjonen) markerer i mye større grad et *før og etter* enn det gjør for den yngre. Den yngre anser kanskje nattverden som en naturlig del av gudstjenesten der hun deltar med like stor selvfølgelighet som ved gudstjenesten for øvrig (forutsatt at hun naturlig har fått vokse inn i denne tradisjonen). Samtidig kopieres – eller arves - samfunnets øvrige holdninger. Presten kan si hva hun/han vil, men det er helst samfunnets faktiske handlingsmønster som gjelder for hvordan de unge skal forholde seg til gudstjenesten og nattverden. Slik har ”nattverdfallet” for over hundre år siden ennå stor virkekraft i 2011.

### **2.3 Rites de Passage**

Gjennom alle tider har mennesker knyttet spesielle handlinger til overgangsfaser i livet. Noe knyttes til livets, andre til årets gang. Fødsel og død er de mest dramatiske overgangsfasene mennesket møter, og mange riter er opp gjennom historien knyttet nettopp til disse farefulle overgangene. Kirka bidrar i disse tilfellene med sine ritualer ved barnedåp og begravelse. Ellers handler det bl.a. også om riter som markerer overgang til andre faser av livet, for eksempel fra barn til voksen. Hos oss er det konfirmasjonen som siden 1736 har hatt denne rollen. Ennå i dag står konfirmasjonens rolle bemerkelsesverdig sterkt her til lands som overgangsrite. Ikke i noen andre land det er naturlig å sammenligne seg med<sup>23</sup> finnes så mange alternative løsninger til den (stats-)kirkelige konfirmasjonen. Ut av dette slutter jeg at vi særlig tviholder på *overgangsriterollen*. Når man da vet at konfirmasjon helt inn til 90-tallet faktisk var inngangsbillett for å få gå til nattverd, må nettopp denne riten vies en viss oppmerksomhet. Det bemerkelsesverdige er at konfirmasjonens fortsatte popularitet pluss voksende antall alternativ skjer i ei tid da første nattverdgang for lengst er løsrevet fra konfirmasjonen. Nattverden knyttes også til den overgangsfasen mennesket står i når døden nærmer seg. Derfor vil også soknebudet berøres i dette kapittelet.

---

<sup>22</sup> Muntlig fortalt anekdote. Kilde: Mann fra omtrent samme sted som denne Mats. Vesterli ligger drøye 1 mil øst for Misvær, del av nåværende Misvær menighet, men kirka her kom ikke før 1912. Mats måtte helt til Skjerstad, drøye 3 mil fra Vesterli. Den gang til fots/med hestekjerre pluss robåt.

<sup>23</sup> Det er bemerkelsesverdig forskjeller på konfirmasjonens rolle i for eksempel Sverige og Tyskland sammenlignet med Norge (her er stoff nok til en egen Masteroppgave!). Bakgrunn for mine inntrykk: Samtaler med familie og bekjente i begge land, pluss deltagelse ved konfirmasjon i familiesammenheng i Tyskland, luthersk kirke. I Tyskland holdes det blant annet fortsatt (i mange menigheter) på konfirmasjon som ”adgangsbevis” for nattverd.

En overgangsrite - *Rites de Passage* på folkloristisk fagspråk - betegner riter vi mennesker har utviklet for å markere overganger i livet. En modell av riten kan se ut som en slags trapp (eller "premieutdelingspalle") med et høyere trinn i midten og to lavere trinn på hver side. Mellom det å ha tilhørighet i én "normal" gruppe til en annen, finnes en mellomtilstand ("trappetrinnet") der kandidaten ut fra eldre tankegang var uten status – og dermed "ubeskyttet" mot mer eller mindre definerte (demoniske) krefter utenfra.

Overgangen mellom disse trinnene ble markert med egne rituelle handlinger for å beskytte kandidaten. Man tente *lys* for å holde mørkets makter unna, man tilførte *sølv* (gjerne mynter) i klærne osv (i dag videreutviklet til rikholdige gavebord ved dåp og særlig konfirmasjon). Nattverden i forbindelse med konfirmasjonen vil jeg plassere som siste post blant ritene før man er fullt godkjent i ny, normal tilstand. Først nå markeres på synlig vis at kandidaten er tatt opp i de voksnes fellesskap ("i de voksnes rekke"...) <sup>24</sup>. Her må også nevnes at det ikke nødvendigvis er kirka selv som har stått bak denne funksjonen av nattverden. Folket benytter seg av en kirkelig handling som faktisk finnes og fletter den inn som del av en overgangsmarkering. Bakenforliggende folkelige behov for riter gir nattverden andre tilknytningspunkter og tolkninger enn de som teologene vil understreke. For den eldre generasjonen blant oss kan det godt hende at det for deres del har holdt med dette ene nattverdbesøket. De er jo "blitt voksne", noen videre bekreftelse på det trenges ikke. De som da etter dette første og ene nattverdbesøket likevel oppsøker Herrens måltid, defineres inn i en annen gruppe: De religiøse, de som er "bedre", eller rett og slett "de andre".

Etter at nattverden er åpnet for barn, har nattverden som del av overgangsriten falt bort. Noen kan kanskje ha opplevd det forvirrende med denne "nye" praksisen med hyppig nattverd, til og med åpen for barn og "all slags folk". De gamle bildene og definisjonene holder ikke lenger. Nattverden er ikke lenger en (av flere) handling(er) knyttet til riten, men en rite knyttet til handling – nemlig *min* aktive eller passive handling. En rite som også foregår atskillig hyppigere enn før.

Nå er det gått en del år siden denne nyere praksisen ble innført, og i våre menigheter er den åpne invitasjonen godt innarbeidet. Men fortsatt finnes dype spor etter denne eldre definisjonen av nattverden. Eller har folks valg i møte med nattverdinvasjonen også andre begrunnelser? Kanskje opplever noen at "det hellige" er blitt forringet ved at de må dele

---

<sup>24</sup> Beskrivelse av overgangsriten som fenomen: Se for eksempel Juha Y. Pentikäinen: "Transition rites", s. 4 (*Kompendium I*, Folkloristikk grunnfag, Avdeling for Folkloristikk, UiO (1986)) og [http://faculty.mdc.edu/jmcnair/Joepages/rites\\_of\\_passage\(1\).htm](http://faculty.mdc.edu/jmcnair/Joepages/rites_of_passage(1).htm)

plass rundt alterringen med urolige barn? Noen forventer en andektig, inderlig og bedende holdning. Dermed passer ikke en urolig 6-åring med ”liker ikke vin - holdning” inn. Temaet ”barn og nattverd” behandles nærmere i kap. 2.5.4.

Kirkebøkene for Skjerstad fra 1775<sup>25</sup> vitner om flere ”nattverdsøndager” før ”nattverdfallets tid”. Blant annet var det 141 personer som mottok nattverden 1. januar. Neste gang det ble talt over 100 ved nattverdbordet, var først 30. april (105 personer). Ved påskegudstjenestene var mange av mennene fortsatt i Lofoten på fiske. I følge Sandvik<sup>26</sup> var det gjerne i påska man andre steder i landet gjerne oppfylte sin nattverdplikt, og da nevnes særlig skjærtorsdag. Om sommeren, mellom onnene, kunne folk ha tid til å gå i kirka. Man slapp å fryse når man var der, og det rituelle kunne også knyttes til bønn for en god innhøstning. Kanskje fryktet noen risikoen for en dårlig avling om man ikke gikk til nattverd? To søndager i mai pluss en i juli telles også over 100 nattverdgjengere i Skjerstad. Men oktober ser ut til å være den helt store nattverdmåned i 1775. Hele tre søndager registreres over 100 personer, den 22. oktober hele 223! Konfirmasjonen er ca. en måned seinere, men kanskje handler dette om en markering av – og takk for - innhøstningen? Det å dra på lofotfiske var fylt med farer. Både reisen til og fra og ikke minst selve fiskertilværelsen kunne bety at mange fant ei våt grav. Nattverden ble nok ansett både som en beskyttelse mot onde krefter og en velsignelse for turen. Som del av en rite knyttet til avskjed, reise, dempe frykten og overgi sin skjebne i hendene til Vårherre, minner dette også om overgangsritetrekket ved soknebudet.

*Men viktigere enn sjelesorg var nattverden. Folk hadde store tanker om nattverdets virkninger, så store at biskop Peder Hansen forsøkte i skrift og tale å dempe ned forventningene.*<sup>27</sup>

Slik omtaler folkloristen Bjarne Hodne soknebudet. Den nevnte Peder Hansen var biskop i Kristiansand stift fra 1799-1804 i følge Store Norske Leksikon<sup>28</sup> og dermed aktiv lenge før det såkalte nattverdfallets tid. Etter hans mening var folk flest ikke så opptatt av det kirkelig-religiøse innholdet til nattverden. Det handlet mer om at de pårørende gjorde sitt beste for at den døende skulle få så kort og smertefritt dødsleie som mulig. Det verserte en

---

<sup>25</sup> Skjerstad kirkebok 852.A05, 1762-1820,

[http://www.arkivverket.no/URN:kb\\_read?idx\\_kildeid=16631&idx\\_id=16631&uid=ny&idx\\_side=-66](http://www.arkivverket.no/URN:kb_read?idx_kildeid=16631&idx_id=16631&uid=ny&idx_side=-66)

<sup>26</sup> B. Sandvik (1998) nevner s. 18 at 2. og 4. kvartal var typisk tid for nattverdgang i Norge etter reformasjonen. Her ser man altså et noe annet mønster for kystfolket i nord.

Om skjærtorsdag: Se for eksempel s. 49 om Hamar stift.

<sup>27</sup> Bjarne Hodne: *Å leve med døden* (1980), s. 45.

<sup>28</sup> [http://www.sn1.no/nbl\\_biografi/Peder\\_Hansen/utdypning](http://www.sn1.no/nbl_biografi/Peder_Hansen/utdypning)

forestilling om at sakramentet skulle gi hjelp til en lett og rask død. Dette var jo slett ikke så sikkert skjedde hver gang. Biskopen så seg altså nødt til å bidra med teologisk tyngde. Ennå i vår egen tid er nattverden sentral ved manges dødsleie. Tenker man fortsatt at det skal handle om et kort og smertefritt dødsleie, eller handler det mer om andre ting? Kanskje tenkes den som en siste beskyttelse før ferden ut i det helt ukjente – døden? Med nattverden innabords forestiller man seg en beskyttelse mot de mørke makter gjennom dødsporten. Hvis de tar de i mot nattverd, sikres kanskje ”billetten” til himmelen og frykten for helvete minskes.

Dette er en form for nattverd selv de minst aktive kirkefolk kan ta del i uten å risikere å stemples som for eksempel ”uverdige” eller ”bedre enn andre”. Det er uten videre akseptert at man i en såpass ekstrem situasjon som jo dødsleiet er, har behov for all god hjelp som kan gis ”på veien videre”. Det handler gjerne om å ta i mot nattverd ”for sikkerhets skyld”, selv om kirka og gudstjenestene kanskje har hatt liten plass i livet. En prest forteller at mer ”kirkefjerne” pårørende som er til stede under nattverdhandlingen ofte velger å ta i mot nattverden sammen med den døende, gjerne litt famlende og usikkert. Det er for det første uansett ikke så mange som observerer dem i denne sammenhengen. For det andre kan enkelte pårørende føle at de med sin egen synd gjør den pårørendes dødskamp vanskeligere om de ikke tar i mot nattverden sammen med ham/henne.

Harald Hegstad har i sin bok *Folkekirke og trosfellesskap*<sup>29</sup> intervjuet mennesker med forskjellig ståsted i forhold til kirka. Flere av disse nevner at selv om de ellers ikke deltar ved nattverden, kan de godt forestille seg at saken stilte seg annerledes om de lå for døden. Dette tenker jeg er allmenn oppfattelse også i mine menigheter. Dessverre vil jeg i analysesammenheng av plasshensyn kun berøre dette temaet ganske kort.

## **2.4 Statistisk utvikling – med noen kommentarer**

Statistikken<sup>30</sup> viser at både gudstjenestedeltagelsen og nattverdsøkningen i Misvær har økt mellom 1998 og 2007. Tallene må tas med en viss klype salt idet innrapporteringen til dels har vært mangelfull. Samtidig vises det til at spedbarnsandelen i befolkningen har gått drastisk ned, dvs. at dåpshyppigheten har vært svært lav, ikke minst i Skjerstad menighet.

---

<sup>29</sup> H. Hegstad (1996).

<sup>30</sup> K. Kolvik (2010), s. 30 og 39.

På gudstjenester med dåp kan antallet gudstjenestedeltakere være (mer enn) fordoblet<sup>31</sup>, men det behøver ikke være flere nattverdgjengere av den grunn.

I Misvær viser statistikken en økning på 14 % når det gjelder antall nattverddeltakere, mens det er hele 40 % flere gudstjenestedeltakere. I Skjerstad menighet gikk nattverddeltakerne ned med 17 % i samme tidsrom, mens det samtidig var en økning på 31 % når det gjaldt gudstjenestedeltakelse. Antall nattverd-gudstjenester er fordoblet i perioden.

Kyrre Kolvik viste i sin oppgave også til uttalelser fra sogneprest Dirk Gieselmann når tallene skulle forklares.<sup>32</sup> Sognepresten viser blant annet til at det har pågått en bevisstgjøring i begge menigheter både mht. gudstjenesten og nattverden. Her har menighetsrådene vært tatt aktivt med i prosessen. Samtidig har leke nattverdmedhjelpere blitt vanlig, en tjeneste som går på omgang blant faste frivillige – og i enkelte tilfeller også konfirmanter. Sognepresten nevner i tillegg ”familiemessene” som også inkluderer nattverd, da gjerne med intinksjonsformen.

Særlig er det interessant at Misvær viser til såpass stor økning. Dette er den menigheten jeg gjerne kan klassifisere mer i retning av det folkekirkelige i forhold til den mer ”akademiske” Skjerstad menighet (jfr kap. 2.5.3 om menighetskultur). Skjerstad hadde nok i utgangspunktet en høyere nattverdfrekvens enn Misvær, mens de siste årene viser en annen utvikling. Da må det også nevnes at mange av de aktive kirkegjengerne i Skjerstad menighet gjennom de siste tiårene dels har bestått av forholdsvis store familier der barna i første del av statistikkmålingen er telt med. Ved 16-årsalderen flytter prestegjeldets unge befolkning bort for videre skolegang. Noen er ofte heime i helgene de første tre årene, men deretter bidrar de til statistikken hovedsakelig ved de store høytidsferiene. Skjerstad menighet opplever nå et ganske markert generasjonsskifte i så måte. De store, gudstjenesteaktive familiene er ikke å finne blant de yngre generasjonene på samme måte som for ca. 10 år siden. I Misvær finner jeg ingen tilsvarende ”familienattverdgang”. Av statistikken kan man altså lese seg fram til både økt nattverd- og gudstjenestedeltagelse og sognepresten viser til bevisst tenkning rundt temaet nattverd. Hvorfor sitter fortsatt kirkegjengere igjen i benkene når det er nattverd? Har de som evt. nylig er begynt å gå til nattverd forandret sin tenkning rundt dette?

---

<sup>31</sup> Jfr. dagsregisteret for Skjerstad kirke: Sist det var dåp i en helt ”vanlig” gudstjeneste (ikke 1. påskedag, høsttakkefest eller lignende) var 18.11.2007: 97 tilstede. ”Vanlig” gudstjeneste uten dåp, til sammenligning var 17.2. 2008: 36 tilstede.

<sup>32</sup> K. Kolvik (2010), s. 35.

## **2.5 Religionssosiologisk litteraturbakgrunn**

Hvordan forsvare bruk av religionssosiologisk materiale i en praktisk teologisk oppgave? I en artikkel skrevet av Harald Hegstad<sup>33</sup> refereres det til den amerikanske teologen Don S. Browning som argumenterer for at teologien må ta utgangspunkt i praktiske problemstillinger, og at den videre teoretisk-teologiske behandlingens mål må handle om betydningen for praksis. Kirka slik den faktisk framstår her og nå er det interessante for den praktiske teologien. Siden denne kirka er del av samfunnet for øvrig, er det naturlig å også bruke samfunnsvitenskapelige metoder i tolkningen av det empiriske materialet.

Religionssosiologi er dermed en underdisiplin som kan brukes i arbeid innenfor både praktisk teologi og sosiologi eller psykologi. Dermed faller det naturlig for meg nettopp å velge religionssosiologien som bakgrunn i tolkningen av mitt eget innsamlede materiale. I følge Ole Riis har alle medlemmer av et samfunn innebygd en "sosiologisk bevissthet", altså en forestilling av det samfunnet man er en del av.<sup>34</sup> Dette mener han videre er en forutsetning for å kunne leve sammen. Denne bevisstheten kan bygge på både fordommer og systematiske erfaringer. Riis sier videre at det å drive med sosiologisk refleksjon ikke kun er forbeholdt spesialistene, men at alle i samfunnet faktisk tar del i en såkalt "sosiologisk diskurs". Dermed kan det være naturlig å tenke både mine informanter, men i tillegg også (praktisk teologisk) litteratur som ikke direkte knyttes til religionssosiologi, som religionssosiologiske kilder. I oppgaven vil dette likevel differensieres, slik at det i hovedsak er litteratur som vises til i kap. 2.5 som regnes som religionssosiologiske kilder. Holdninger, opplevelser og forestillinger mennesker her omkring vil dele med meg kan være med på å belyse religionssosiologiske fenomener. Andre fagkretsers observasjoner og forskning av religiøse fenomener kan også bidra til å se religionssosiologiske sammenhenger.

Sosiologien kan ikke si alt om folks forhold til nattverd. Noe lignende slås også fast i en artikkel av Helge Aarflot i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*:

*...den erkjennelse at sosiologien ikke kan tale uttømmende om alle sider ved virkeligheten, men bare om slike som har antatt sosiale former.*<sup>35</sup>

Referanserammen som velges, avgjør hvilken type tolkning og problemstilling man vil bruke. Temaet nattverd vil selvsagt også være tilknyttet en teologisk tolkning, all den stund

---

<sup>33</sup> Harald Hegstad: "Ekklesiologi mellom teori og praksis", s. 171 – 180 i *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr. theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen*.

<sup>34</sup> Ole Riis: *Metoder og teorier i religionssociologien* (1996), s. 20.

<sup>35</sup> Helge Aarflot: "Teologisk eksegesi av kirkesosiologisk empiri." *Tidsskrift for Teologi og Kirke* ( 4/1982), s. 261.



den faktisk har sin bakgrunn i bibelsk materiale. I min problemstilling handler det desto mer om spørsmålet etter *folks opplevelser* av et teologisk begrunnet kirkelig fenomen. Dermed vinkler jeg mer inn på det faktiske fenomenet nattverd i våre menigheter og folks forestillinger i møte med dette fenomenet. Slik Aarflots artikkel også påpeker, er nattverden et av de kjennetegn som hos Luther betegner kirka (*utdelt etter Kristi innstiftelse, mottatt i tro*). Som også ved for eksempel dåpen og bønner, handler det om mer enn bare teologi. De har, slik Aarflot sier det, også personale og kultiske trekk ved seg. Det er i sammenheng med dette siste at min problemstilling kommer inn. Her kunne nok også blant annet psykologien bidratt til ytterligere belysning, mens jeg har valgt først og fremst å holde meg til den mer religionssosiologiske tolkningsramma.

Teologien har framfor alt en verbal uttrykksform, mens religion gjerne uttrykkes på andre måter, slik Pål Repstad sier det i ei bok:

*Religionen kan ha form av kunst, av prosesjoner og andre ikke-verbale symboler, eller av nestekjærlige handlinger uten ord.*<sup>36</sup>

Slik kan også nattverden framstå, i mer og mindre grad, selv om det sant nok også knyttes mye verbal teologi til den. Nattverden er et objekt som gis et religiøst innhold, slik jeg utdypet det i kap. 2.5.2.

Folk i et samfunn forholder seg altså til den religiøse ytringen nattverd på forskjellig vis. Årsakene til at man tenker forskjellig i møte med nattverden er mange. Repstad peker på at dette kan ha med sosiale og kulturelle forhold å gjøre.<sup>37</sup> Slik tenker jeg at de kulturelle forskjellene både innen ei menighet, og også mellom to forskjellige menigheter, er med på å bidra til hvilke ideer – forestillinger – som framfor alt ”gjelder” i et miljø. Dette betegnes i oppgaven som forskjellige *menighetskulturer*.

Anders Bäckström har gjort en analyse av ”nattvards- og husförhörssedens” utvikling i Sundsvallsregionen i tidsrommet 1805-1890. Her fantes også den samme trenden som i Norge angående nedgang i nattverdgangen siste halvdel av århundret (jfr kap 2.2).

Bäckström sier avslutningsvist<sup>38</sup> at utviklingsbildet er svært komplekst og knytter forholdene innen kirka i stor grad til samfunnets øvrige utvikling. Han viser til at de grunnleggende prosessene som gir kulturen dens identitet, også kan forklare religionens funksjon både for den enkelte og for samfunnet. Han spør seg også om de religiøse og

---

<sup>36</sup> Pål Repstad: *Den Sosiale forankring* (1995), s. 11.

<sup>37</sup> P. Repstad (1995), s. 50.

<sup>38</sup> A. Bäckström (1999), s. 110.

sosiale forandringene man opplevde på 1800-tallet kan sammenlignes med de prosessene man ser i dag, i alle fall delvis.

Nattverd er del av en religiøs aktivitet. Denne religiøse aktiviteten finner sted og har funnet sted i vårt samfunn siden kristendommens innføring. Spørsmålet er hvordan man i nåtidens samfunn forholder seg til nattverden som religiøs aktivitet og hva som ligger til grunn for holdningene, forestillingene og opplevelsene knyttet til nettopp nattverden.

Samfunnet består av enkeltmennesker. Det er enkeltmennesket som intervjues ved min innsamling av data, og selvsagt må det tas hensyn til dette. Likevel er mitt hovedanliggende å sette det jeg kommer fram til gjennom intervjuene med enkeltmennesker inn i en mer helhetlig sammenheng. I denne anledning handler det spesifikt om folks ulike holdninger til nattverden som faktisk del av religiøst, rituelt liv i vår egen samtid, i vårt eget samfunn, og hvorfor slike holdninger kan oppstå i dette samfunnet.

### **2.5.1 Religiøse emosjoner**

Holdninger, forestillinger og opplevelser har nær forbindelse til det som handler om følelser eller emosjoner. I en religions sosiologisk sammenheng handler det ikke bare om følelser knyttet til sosiale relasjoner. Ole Riis og Linda Woodhead skriver i boka "*Sociology of Religious Emotion*" (2010) at relasjoner til materielle objekter, kulturelle symboler og miljøbestemte settinger er vel så viktige å fokusere på. Emosjoner handler om en indre tilstand, men involverer gjerne også følelser for noe eller noen. Dermed handler det også om selve forståelsen av objektet.<sup>39</sup> Det handler om en indre motivasjon. Denne motivasjonen knyttes til det bestemte objektet og til situasjonen som helhet. Vi sier gjerne at vi blir "beveget" eller "rørt" i tilknytning til forskjellige situasjoner. Dette handler da om å kjenne på dype følelser. Nattverdhandlingen kan nettopp frambringe dype følelser hos mennesker, slik ei overskrift i avisa "Vårt Land" vitner om: "*Ateisten som gråt under nattverden*".<sup>40</sup> Artikkelen handlet om ateisten og Humanetikeren Didrik Söderlids møte med nattverden i Lambertseter kirke: "*Jeg ble så rørt!*"

En harmonisk sammenstilling av symbolske elementer sammen med de sosiale kan i en religiøs, emosjonell sammenheng frambringe store effekter på folks følelser. Opplevs det for enkelte for sterkt å skulle delta aktivt i nattverden? Eller de frykter at dette vil bli en for sterk opplevelse og velger derfor å forbli på sin plass, på trygg avstand fra et område der de er redd for manglende kontroll over egne følelser? Å miste denne kontrollen tolkes gjerne i

---

<sup>39</sup> O. Riis og L. Woodhead (2010), s. 21

<sup>40</sup> Vårt Land, onsdag 27. oktober 2010, s 26 – 27.

vår egen kultur som noe vi helst bør unngå. Dermed virker de sosiale relasjonene styrende på hvordan vi nærmer oss det emosjonelle. Riis og Woodhead sier også noe om at de ulike emosjonelle måtene å nærme seg ulike objekter på kan være preget av skalaer og harmonier av variert emosjonell karakter. Det finnes ulike ”systemer” av emosjonell ytring.<sup>41</sup>

Et kristen emosjonelt system skiller seg fra for eksempel et hinduistisk. Men også innen kristendommen finner vi forskjellige typer emosjonelle systemer, det sett av ”regler” for hvordan man tilnærmer seg det emosjonelle, religiøse feltet. I en karismatisk sammenheng vil for eksempel følelsesmessige utbrudd være mer akseptable enn la oss si i en tradisjonell statskirkesammenheng. Det emosjonelle i tilknytning til det religiøse fenomenet kan for mange oppleves som noe å la en ugjennomtrengelig mur, men også en følelse av å nærme seg noe hellig, høytidelig. Selv om det religiøse knyttes til transcendentale forhold, befinner mennesket seg i svært så jordiske sammenhenger ved sine religiøse møtepunkter. Dermed må hun forholde seg til de forskjellige kulturelle ”reglene” som gjelder for den sosiale virkeligheten hun er en del av. Samtidig danner den religiøse sammenhengen noen nye regler både for hvordan man opptrer sammen og også for hvordan følelsene kan komme til uttrykk. Riis og Woodhead nevner at religion ”rekonfigurerer” følelser, og da snakker de om rekonfigurering av både jordiske og himmelske forhold (i både denne og motsatt rekkefølge).<sup>42</sup>

Det å gå til nattverd har for mange mennesker følelsesmessige konsekvenser. Her tenker jeg også på følelser hos de vante nattverddeltakerne, når de opplever en ny i flokken.

Vedkommende får kanskje en ny status i menigheten, for eksempel som ”en av oss”. I en samtale blant kristne venner nylig var det snakk om at noen hadde sett en navngitt person gå til nattverd for første gang. Det ble vist oppriktig glede over hendelsen. Samtalen videre gikk på hvordan vi møter disse som har ”tatt steget over terskelen”. Dette handler om det som i boka (Riis og Woodhead, 2010) omtales som symbolske relasjoner, og disse knyttes tett til struktureringen av menneskelige relasjoner innenfor et religiøst område.

Personlige følelser i tilknytning til disse tingene anses i følge Riis og Woodhead som lært ved observasjon av andres emosjonelle ytringer og handlinger. I de forskjellige typer kirkesamfunn kan det på den følelsesmessige ”skalaen” være forskjellige områder som dominerer. Slik kan det i én menighet være en mer tungsindig stemning, mens det i en annen kommer mer lettere følelser til uttrykk. Ulikhetene kan med sikkerhet også være å finne mellom to nært liggende, men likevel ganske forskjellige menigheter. Disse

---

<sup>41</sup> O. Riis og L. Woodhead (2010), s. 73.

<sup>42</sup> O. Riis og L. Woodhead (2010), s. 70.

følelsesmessige tingene kan også være påvirket av – eller komme til uttrykk ved – måten kirkebygningen ser ut og er utstyrt og for eksempel hvilken type musikk og sang som dominerer eller oppleves ulikt, på disse to stedene.

Det er slett ikke sikkert at den samme følelsesmessige skalaen som dominerer i menighetssammenheng, også er dominant i livet forøvrig. Riis og Woodhead poengterer at den følelsesmessige situasjonen i det moderne samfunnet ellers kan være noe helt annet enn i den religiøse sammenhengen.

Religiøse følelser er gjerne desto mer knyttet til tanker om liv og død, sorg og savn – og ikke minst også til håp, og disse følelsesmessig ordnede ytringene forekommer både på et individuelt plan så vel som på gruppe- og samfunnsplan. Slik vil for eksempel enkeltindividet finne trøst og håp i sin egen tro og også knytte det å gå til nattverd til en personlig, aktiv handling for styrking av dette håpet, denne troen. På gruppeplan handler det om den før nevnte symbolske relasjonen som bl.a. gir hjelp til å orientere seg og stabiliserer en kollektiv emosjonalitet. Noen opplever kanskje at den kollektive emosjonaliteten som gjelder rundt nattverdhandlingen heller burde knyttes til det alvorlige, tungsindige, mens andre heller streber etter at situasjonen preges av positivitet og glede. Her kan kimen til en eventuell konflikt anes. Kanskje ligger også noen av årsakene til de valgene folk gjør i disse forskjellige ”kodingene”? På en annen måte tenker jeg at den kollektive emosjonaliteten rundt nattverden kan virke slik at ”folk flest” opplever mer eller mindre emosjonale sperrer rundt den på sitt sted.

Når de religiøst emosjonelle ordningene også bidrar til å strukturere livet på et desto høyere plan, er vi inne på samfunnsnivået. I ei tid da statlige lover styrte nattverdgangen, var samfunnsnivået desto mer aktuelt. Men i den grad både individ og gruppe, nattverddeltaker og nattverdmenighet faktisk er del av samfunnet forøvrig, vil selvsagt ikke dette planet være helt uten aktualitet i vår egen tid.

Sett utenfra kan en liturgisk gudstjeneste slik den arter seg hos oss, gi inntrykk av at følelser er en mer eller mindre fraværende realitet. Selv om kanskje ikke gudstjenesten som helhet oppleves å ha noen særlig emosjonell appell, kan nattverden med sin liturgi oppleves annerledes. Dessuten er det slett ikke sikkert at alle de som faktisk deltar i gudstjenesten opplever den som uten emosjoner. En mer eller mindre aktiv kirkegjenger i en av de to menighetene jeg studerer, kan ha ganske forskjellige opplevelser både i forhold til gudstjenesten som helhet, og til nattverdhandlingen spesielt. Slik kan de forskjellige valgene som gjøres i forhold til nattverden, også knyttes til nettopp de forskjellige

emosjonelle opplevelsene. Noen opplever faktisk nattverden med alt sitt vesen ”disgusting”, mens gudstjenesten ellers tolkes i positiv retning. Opplevelsen av fellesskap, bevegelse, forventning og glede kan forbindes med gudstjenesten som helhet eller til bare deler av den.

Begrepet ”disgusting” ble brukt ved en jevnaldrende kvinnelig bekjents beskrivelse av en gudstjeneste. Den mer kirkevante venninnen hun fulgte, gikk til nattverd, men hun fant det ikke naturlig å gjøre det selv. Nå opplevde hun et ganske konkret skille mellom seg selv og venninnen. Dette beskriver hun altså som ”disgusting”. Kanskje ble opplevelsen slik fordi hun forut stort sett hadde hatt et positivt forhold til kirka? Nattverdopplevelsen utløste negative emosjoner, og forholdet til venninnen ble annerledes.

Andre går altså fram mot alteret og blir rørt til tårer.

Dette vide spekteret av emosjoner tilknyttet nattverden utfordrer både prest og menighet, men også heile kirkelandskapet til å gjøre seg tanker både angående form og tilrettelegging for øvrig. Ut fra det jeg leser i Ole Riis og Linda Woodheads bok, tenker jeg at man ikke kommer utenom de emosjonelle sidene i tilknytning til for eksempel utforming av nye (nattverd)liturgier. Det er i tillegg viktig å ta hensyn til disse sidene i samtaler om nattverden, noe som også er selvsagt i mitt møte med informantene. Spørsmålene mine kan berøre områder som enkelte kan føle blir for problematisk å snakke om.

Emosjonene må nok også sies å ha vært sterkt tilstede i den tida da den såkalte avsperringsforkynnelsen dominerte (jfr. kap. 2.2). I prekenene ble det både ved formuleringer og talemåte gitt kraftige signaler med bakgrunn i avsenderens følelsesmessige forhold til nattverden. Mottakerens antatte opprinnelige forhold til nattverden ble sterkt angrepet og også utfordret. Det ble manet til en ny, emosjonell tilnærming til nattverden, fra likegyldighet til botferdighet. Blant flere utløste det desto mer sinne, avmakt og fortvilelse. I liturgien ble det brukt form og begreper som ga en emosjonsskapende formidling, som for eksempel begrepene ”ret og værdig”, jfr Alterboken av 1889<sup>43</sup>, og ”...at træde frem for dit ansigt med ydmyge og sanddru hjerter”, jfr Alterboken av 1920<sup>44</sup>, gjorde det. Oppfordringen til ”ydmyke og oppriktige hjerter”<sup>45</sup> er en formulering som ennå brukes i våre kirker, også i Skjerstad og Misvær. Slike begreper kan være med på å utfordre mottakernes følelser. Jeg tenker også at evner til å vektlegge det som regnes som vesentlig og til å tilrettelegge formidlingen i et rom preget av den

---

<sup>43</sup> *Alterbog for den norske kirke* (1889), s. 20.

<sup>44</sup> *Alterbok* (1920), s. 18.

<sup>45</sup> *Gudstjenestebok for Den Norske Kirke, Del I*, (1992), s. 77.

atmosfæren man ønsker å fylle nattverdsituasjonen med, er minst like viktig i denne forbindelse. Emosjoner knyttes dermed til flere plan: Det handler om presters/predikanterens formidlingsmåte, ytre tilrettelegging - som f.eks. rom, utsmykning, liturgi – og mottakerens reaksjonsmåte: Sender, omgivelser og mottaker.

### **2.5.2 Objektivisering og subjektivisering**

Riis og Woodhead poengterer også våre evner til å ”objektivisere” og ”subjektivisere”. Når de snakker om ”*objectification*”, tenkes først på menneskeskapte produkter som fylles med overmenneskelige kvaliteter (for eksempel et ikon, et krusifiks eller en helgenstatue). Man etablerer et objekt som er ment å fange opp og provosere fram religiøse følelser.<sup>46</sup> Også ritualer, drama og musikk kan klassifiseres som slike religiøse objekter. Med en forholdsvis fast form som gjentas ved mer eller mindre faste anledninger, kan man oppnå at også utenforstående og nye generasjoner opplever tilvarende objektivisering. I tilknytning til det foregående kapittelet viser jeg her til *hva* emosjonene er rettet mot. Men typen emosjoner som knyttes til den enkelte objektiviseringen kan variere mye. Slik tenker jeg at det religiøse objektet nattverdhandling, de religiøse objektene vinkalk og disk, oppleves som hellige og opphøyde for noen, mens for andre ses dette på med en mer nøytral, likegyldig holdning. En satanists antibruk av de samme elementene ville aldri ha hatt noen betydning om de ikke samtidig var blitt gitt nettopp disse objektiviserte, overmenneskelige kvalitetene i en annen sammenheng.

Når fokus desto mer settes på den enkeltes religiøst følelsesmessige reaksjon, snakker Riis og Woodhead om en religiøs *subjektivisering*.<sup>47</sup> Det handler om mer enn en intellektuell forståelse av budskapet og mer enn bare å forandre sitt eget handlingsmønster. Objektet kan være nøyaktig det samme. Men forskjellige individer opplever forskjellige subjektiviserte emosjoner i møte med det. Man legger forskjellige personlige tolkninger i hva objektet formidler. Er brød og vin i nattverden kun et bakverk og saften fra pressede druer, eller formidler disse objektene/elementene virkelig nåde og tilgivelse fra en hellig Gud? Eller også: Er dette for hellig for en som meg? Vil jeg bli straffet om jeg tar i mot nattverden? Den som går til nattverd behøver ikke å forstå alt det som nattverd handler om og kan også tvile på noen av dogmene som er oppstått gjennom historien. Men i våre sammenhenger vil som regel bare det å *gå* til nattverd vise at vedkommende aksepterer nattverden som noe

---

<sup>46</sup> O. Riis og L. Woodhead (2010), s. 97.

<sup>47</sup> O. Riis og L. Woodhead (2010), s. 99

mer enn bare døde elementer. Slik aksepteres vedkommende videre som troende blant andre troende.

### **2.5.3 Menighetenes kulturulikheter som bakgrunn for ulik handling i forhold til nattverden**

Vi kan klassifisere en menighet på ulikt vis, selv om alle kan ha tilhørighet til den samme norske kirke. I skolen brukes begrepet ”skolekultur”<sup>48</sup>. Det handler om normer, verdier, omgangstone, miljø og maktforhold på den enkelte skolen som igjen blant annet har sin bakgrunn i både sammensetningen av personligheter og i stedets geografi, tradisjon og historie. Disse faktorene er igjen med og påvirker bl.a. handlingsmønstre. Slik definerer jeg også begrepet ”menighetskultur”. Innenfor vår kirkelige felleskultur (her framfor alt representert ved Den Norske Kirke) finnes forskjellige underkulturer. Nord-, sør-, øst- og vestnorsk kirkeliv kan arte seg forskjellig. Jeg må som nordlending medgi at jeg mange ganger ikke kjenner meg igjen i enkelte ”sør-kirkelige” problemstillinger, slik de kan komme til uttrykk i media (oftest utgitt ”sørpå”). Som student ved Kirkelig Undervisningssenter i Nord (Tromsø, 2002/3) ble jeg også klar over at det gikk en kulturell grense ved Tysfjord når det gjaldt nordnorsk kirkeliv (sørgrensen for læstadianernes kjerneområde).

Innen ei menighet finner også forskjellige menneskegrupperinger seg bedre til rette blant for eksempel de mer ”liberale” enn de ”konservative”. Noen nekter å identifiseres blant ”bedehusfolket” eller ”foreningsdamene”, men gjerne som ”forbundsvenn”. Noen vil slett ikke settes i noen kristenkulturell bås og finner seg rett og slett til rette som ”kirkegjenger”. Ulike menigheter har sine særpreg ut fra hvilke mennesker de består av, hvilken stab som har sitt arbeid der, geografisk sted og hvilken historikk og tradisjon som knyttes til både menigheten og stedet for øvrig. Som student i storbyen opplevde jeg at man kunne ”velge og vrake” mellom menigheter. Slik er det ikke på landsbygda. Her må man ta menigheten sin som den er.

Å gå til nattverd oppleves mer brysomt i én type menighet, mens det i en annen virker like naturlig som å delta ved ofringa (vanligvis ved gang rundt alteret i begge våre menigheter). Dette tenker jeg har nær sammenheng med nettopp *menighetskulturen*, eller også hvilken av de forskjellige kulturene innen ei menighet som dominerer.

Blant de mer allment brukte begrepene knytter mange Den norske kirke til ”folkekirken”, noe som defineres litt forskjellig ut fra hvilket ståsted vi har. Sevat Lappegaard referer for

---

<sup>48</sup> Om skolekultur: Se for eksempel Gerd Imsen: *Lærerenes verden* (1997), s. 338-339.

eksempel til at begrepet ”folkekirke” er upresist og tolkes med bakgrunn i mange forskjellige referanserammer.<sup>49</sup> Jeg velger å knytte min bruk av begrepet ”folkekirke” på den måten Harald Hegstad gjør det i boka *”Folkekirke og trosfellesskap”*. Folkekirkelig beskriver her en type kirkelig tilhørighet.<sup>50</sup> Kirkas plass og mitt forhold til denne oppleves da like naturlig som andre tilknytningspunkter i samfunnet. Vekten legges gjerne på det som handler om tradisjon og konvensjon, og det kollektive momentet har stor betydning. Begrepet ”trosfellesskap” brukes som en motsetning. I følge Hegstad danner mennesker her fellesskap ut fra individuelle valg knyttet til religiøs tro. Trosfellesskap defineres som

*... ulike former for gruppedannelse som skjer i kraft av en felles religiøs selvforståelse og et felles engasjement hos dem som tilhører fellesskapet.*<sup>51</sup>

I våre sammenhenger brukes ofte begrepet ”personlig kristne” om mennesker som danner slike fellesskap innen kirka. Den gruppen kirkegjengere som ikke uten videre (vil) identifiseres med de ”personlig kristne”, har i nyere tid i mange sammenhenger (i media og muntlige sammenhenger) blitt definert som ”kulturkristne”<sup>52</sup>. Disse ønsker tilhørighet til kirka og benytter seg av dens tjenester særlig av historiske og kulturelle årsaker.

Slik Hegstad også poengterer, er ingen av disse begrepene ment å skulle betegne hele Den norske kirke. De vil heller beskrive måter kirka faktisk framstår på ulike steder. Jeg tenker at det i stor grad handler om ulike grader og vektlegginger av folkekirkelighet eller trosfellesskap i den enkelte menighet. Overgangene kan oppleves glidende. Hvem som oppleves hhv. innenfor eller utenfor kan oppleves forskjellig. De forskjellige menighetslemmer kan også oppleve vektleggingen av hvilken gruppering som dominerer på sitt sted forskjellig. Likeså kan enkelte oppleve mer eller mindre sterk avstand til en av grupperingene.

I noen sammenhenger er det vanlig å bruke betegnelsen kjernemenighet om den mest trofaste gudstjenesteflokken. Blant folk med positivt forhold til gudstjenesten finnes også dem som ikke uten videre betrakter seg som del av kjernemenigheten. Mange vil også distansere seg fra begrep som det å være religiøs, slik også Hegstad viser eksempel på, mens begrepet kristen (uten tilføyelsen personlig) virker mer stuereint. De religiøse defineres nærmest synonymt med personlig kristne, folk som også forbindes med trosfellesskapsmenigheten. Tradisjonelt tenker jeg at det først og fremst er innen

---

<sup>49</sup> Bjørn Sandvik (red.): *Folkekirken, status og strategier* (1988), s. 108.

<sup>50</sup> H. Hegstad (1996).

<sup>51</sup> H. Hegstad (1996), s. 15.

<sup>52</sup> Slik begrepet for eksempel er brukt av religionsforsker Marie von der Lippe i en artikkel fra forskning.no: <http://www.forskning.no/artikler/2009/mars/215187>



*trofelleskapet* man finner de mest vante nattverddeltakerne og at man herunder gjerne finner mennesker med organisasjonstilhørighet i en spesiell retning. Dette kan jeg også trekke ut av det jeg leser i Hegstads bok.<sup>53</sup>

Av de tre menighetene han viser til, har to av menighetene flere paralleller til de to menighetene jeg selv undersøker. Den tredje har mer urbane trekk. I boka drøfter han blant annet hva som ligger bak folks holdninger til det å gå til nattverd.

Ut fra Hegstads undersøkelser i Mære og Varhaug menigheter virker det som at ”trofelleskapskristne” innen en menighet helst bør komme fra miljøer som i mindre grad tar avstand fra kirka og heller ikke har avvisende holdning til de mer folkekirkelige som medkristne. At menigheten faktisk består av et ”trofelleskap” med en viss størrelse ser også ut til å være en avgjørende årsak til at man i større grad går til nattverd i menigheten. I Mære så det ut til at innflyttere med tilhørighet til Indremisjons- og Misjonsselskapet hadde bidratt til at også de mer ”folkekirkelige” hadde begynt å gå til nattverd i nyere tid.

Tidligere dominerte et misjonssambandsmiljø. Høy nattverddeltakelse i Varhaug knyttes også til bedehusmiljø med tilknytning til Indremisjonen og Misjonsselskapet.

Forskjellige handlingsmønstre mener jeg også kan ha sammenheng med om gjennomsnittet av forsamlingen har høyere utdanning eller ei. I en artikkel om Kong Olav i avisa Vårt Land i 1992 sto det blant annet at kongen gjerne foretrakk prekeners med intellektuelt tilsnitt. Slottskapellets studentmenighetsgudstjenester satte han dermed stor pris på.<sup>54</sup>

En ”intellektuell preken” tenker jeg er rettet mot en mer ”akademisk menighet”. Denne består av en viss andel folk med høyere utdanning. Kan det påpekes forskjell i holdning til nattverden mellom de som har høyere skolegang og de som ikke har det? Denne problemstillingen finner jeg ikke behandlet i litteraturen og kan her kun vise til egne funn. Den ”akademiske menigheten” kan utfordre på andre måter enn den ”ikke-akademiske” både ved prekenarbeid og kanskje også på andre måter. Krav og forventninger kan kanskje av prest og menighetsråd oppleves annerledes i den ”akademiske” enn i den ”ikke-akademiske” menigheten?

Av alle kulturbegreper velger jeg altså videre i denne oppgaven å fokusere på folkekirka, trofelleskapet og den akademiske kulturen.

---

<sup>53</sup> H. Hegstad (1996), s. 63.

<sup>54</sup> Kilde: Vårt Land, 11. september, 1992. Artikkel om Kong Olav: ”Kong Olav var i alle år en meget trofast kirkegjenger. Valget av kirke kunne skifte med kongens oppholdssted: Asker kirke, Domkirken, Bygdøy kirke, Holmenkollen kapell; ofte gikk han til studentprestens gudstjenester i Slottskapellet. Det siste hadde også sammenheng med at han foretrakk prekeners med intellektuelt tilsnitt, og følte seg uvel over sentimentalitet. (forfatter med initialer ”-god”)

## 2.5.4 Betydningen av barns deltakelse ved nattverden

Om barn skulle kunne ta del i nattverdfellesskapet, har gjennom kirkens historie vært tolket på forskjellig vis. I følge Carl-Henrik Lyttkens kapittel i boka *"Barn og nattverd"*<sup>55</sup> går man ut fra at det i oldkirka var vanlig at barn fikk del i nattverden. Seinere endret man gudstjeneste- og nattverdsyn. Fra 1200-tallet ble det obligatorisk å skrive før nattverden, noe man mente at barn ikke kunne gjøre. Gjennom flere hundre år har dermed barn vært utelukket fra nattverdbordet. I denne virkeligheten oppsto etter hvert tradisjonene rundt konfirmantnattverdgangen. Mange (deriblant meg selv, konfirmant i 1979) husker ennå dette, selv om den etterfølgende nattverd-gudstjenesten i nyere tid ble formidlet som åpen invitasjon mer enn krav. Selv oppfattet jeg den gang ikke at invitasjonen også gjaldt meg. I min familie gikk man simpelthen ikke til nattverd.

Lyttkens bok viser til at man ved Bispemøtet i 1974 behandlet spørsmålet om å senke aldersgrensen. Året etter ble det såkalte Barnekommunionutvalget nedsatt. Debatten gikk, som vi jo vet, videre. Bispemøtet vedtok allerede i 1978 at barn burde gis adgang til nattverden, men det skulle gå enda 15 år før dette ble fastsatt ved Kirkemøtet (1993).

Også i våre menigheter er det dermed vanlig at barn får ta del i nattverden. Ved gudstjenester der f.eks. barnekoret deltar, nevnes det under kunngjøringene at også barn er velkomne til nattverd – og da tilføyes gjerne *"sammen med de voksne"*.

Det er nå snart 20 år siden man offisielt åpnet for at barn kunne delta ved nattverden.

Hvilke typer utslag har dette gitt? Opplevs det for eksempel en lavere terskel enn før?

Dette er det forsket lite på slik jeg tolker det tilgjengelige kildematerialet. Senest på Kirkemøtet i Tønsberg høsten 2010 ble temaet *"Barn og nattverd"* så vidt berørt, selv om det ikke var på dagsorden.<sup>56</sup> Det ble blant annet argumentert om hvorvidt alkoholholdig vin helt burde utelates, også av hensyn til barna, uten at man kom til noen konklusjon dette året<sup>57</sup>. I våre menigheter har man etter vedtak i menighetsrådet brukt alkoholfri altervin siden 1938!<sup>58</sup> Dermed er det lenge siden alkoholinnholdet sto i veien for ungenes adgang til nattverdbordet her.

---

<sup>55</sup> Red.: Karl Gervin (1981).

<sup>56</sup> Kirkemøtet 2010, se: <http://kirken.no/?event=doLink&famID=138575>

<sup>57</sup> Iflg. Vårt Land, 18. november, 2010. <http://www.vl.no/kristenliv/article102726.zrm>

<sup>58</sup> *"Møte i Sokneraadet mandag 5. des 1938 paa Skjerstad prestegard.*

*Samlede styrelemmer møtte. Sak 10/38: Innføring av alkoholfri nadverdsvin. 2 sorter har vore innkjøpt til prøve. Vedtak: Alkoholfri nadverdsvin vert teke i bruk fraa den tid det trengst kjøpa nytt. Ein gjer til vidare bruk av H. Dregnis druevin." (Fra protokoll for Soknerådet i Skjerstad, 1938).*

I Hege Kristin Ringnes' bok "*Når terskelen ikke er for høy*"<sup>59</sup> vises det til gudstjeneste- og nattverddeltakelse på høytids- og helligdager. Her vises det til en nedgang i andelen nattverd gudstjenester i forbindelse med 1. advent, noe som knyttes til at det er blitt vanligere å arrangere familiegudstjenester nettopp disse dagene. Her tenker jeg også at noe av problemet ligger: Noen menigheter velger kanskje ikke å ha nattverd ved familiegudstjenester. Her skal terskelen oppfattes så lav som mulig, og den "ekskluderende nattverden" utelates.

I våre to menigheter har man tenkt i en motsatt retning og annonserer heller at det holdes *familiemesse* framfor *familiegudstjeneste*. Dette foregår da i tråd med den samme bevisstgjøringen soknepresten snakker om i kap. 2.4. Hvis nattverd i framtida skal bli naturlig for de mange å ta del i, må den også finne sted i de gudstjenestene hvor barna og familiene deres framfor alt deltar.

Å gå til nattverd anses som en praktisk handling som aller best kan læres gjennom aktiv deltakelse. I et lite prestegjeld med få ressurser i tilknytning til trosopplæring brukes dermed slike virkemidler bevisst som ledd i menighetenes trosopplæringsprogram. Dette ble arbeidet fram i forrige menighetsrådperiode der man jobbet mye med gudstjenesteutvikling. Familiemessekonseptet som også ble jobbet fram på sentralkirkelig nivå ga også mot til å gjøre nye grep. En god støtte for denne tankegangen ble den svenske presten Martin Modéus' bok "*Mänsklig Gudstjänst*"<sup>60</sup>. Han sier lite om barn og nattverd i denne boka, men derimot en god del om barnets plass i gudstjenesten. Han sammenligner gudstjenesten med andre av samfunnets riter og viser til at man i (det svenske) samfunnet danser rundt midtsommerstanga *sammen med* barna, og ikke *for* dem. Derimot har man i kirka en tendens til å anse barna som en målgruppe der voksne gjerne produserer gudstjenester *for* barna og ikke *med* dem.

Å feire heile gudstjenesten med nattverd og alt som gudstjenesten består av, kan også gjøres *sammen med* barna. I boka snakkes det om at høymessa både er *struktur* og *antistruktur*. I dette legger han at strukturen er noe vi trenger for å opprettholde et utholdelig samfunn med hverandre, men at det også trenges noe

*som inte slår samhället i småbitar men som spräcker skalet.*<sup>61</sup>

Og han slår fast at barna i seg selv er antistruktur. Det trenges ikke så mye ekstra for at dette skallet skal sprekke. Her ser jeg for meg at bare det at barna *deltar* i nattverden, bidrar

---

<sup>59</sup> H. R. Ringnes (1999).

<sup>60</sup> M. Modéus (2005).

<sup>61</sup> M. Modéus (2005), s. 393.

i så måte. De bidrar vel heller sjelden med så mye antistruktur at nattverden blir et eneste kaos, men de er med og bryter en grense bare ved sin delaktighet. De ellers faste grensene kan gjennom barnas aktive medvirkning i neste omgang gi en åpning også for de voksne. Modéus trekker også fram det klassiske argumentet at

*...de vuxna tror att de deltar för barnens skull. Kanske gör de det i själva verket för sin egen skull. Barnen ger de vuxna mod – eller skäl – att gå i kyrkan.*<sup>62</sup>

Ved familiemessa synger kanskje barnekoret og det er gjerne dåp. Mange voksne er rett og slett til stede fordi barna har ei oppgave i gudstjenesten, eller de er i familie med dåpsbarnet. Barna oppfattes gjerne som alibi for å komme til gudstjeneste. Modéus tolker dette også slik at barna er med på å gi mot til at de voksne kan leve et rituelt liv. Når barna ønsker å ta del i nattverden, blir dette noe de voksne også må forholde seg til. Kanskje går en far eller mormor til nattverd for første gang med ei ivrig og nysgjerrig lita jente i handa? Hvordan oppfattes dette at barn deltar i nattverden blant disse som evt. kan klassifiseres innen menighetenes trosfellesskap? Hvordan oppfattes det blant de mer folkekirkelige? Av mangel på andre typer kilder i denne forbindelse får mine egne informanter være med og bidra til en kirkelig sosiologisk kartlegging av holdninger, forestillinger og opplevelser folk kan ha i forbindelse med at nattverden også gis til barn.

### **2.5.5 Når troslivet blir privat**

Tro og trosliv i dag har en annen status og en annen rolle i vårt moderne samfunn sammenlignet med i tidligere tider. Dette har også en klar sammenheng med holdningene man utvikler i tilknytning til nattverden. I tilknytning til en undersøkelse gjort i den engelske byen Kendal, innleder forfatterne av boka *"The Spiritual Revolution"* med at

*Survey after survey shows that increasing numbers of people now prefer to call themselves "spiritual" rather than "religious".*<sup>63</sup>

De viser til en større kulturell endring i våre moderne samfunn. Ved å studere det religiøse livet i Kendal har de sett en endring fra det å være fornøyd med et liv som samsvarer med de ytre forventningene. Menneskene søker desto mer til noe som tilfredstiller de indre forventningene. Fra en vektlegging av livet *som* noe (pliktoppfyllende kone, ektemann, lærer, sjef...) legges større vekt på det *subjektive* livet. De indre opplevelsene i tilknytning til troslivet blir mer sentrale i menneskenes liv enn det å være del av et konvensjonelt fellesskap. I våre omgivelser kan populariteten til en såkalt *Alternativ messe* gi en pekepinn

---

<sup>62</sup> M. Modéus (2005), s. 395.

<sup>63</sup> Paul Heelas og Linda Woodhead (m.fl.): *The Spiritual Revolution, why religion is giving way to spirituality.* (2005), s. 1.

på hvilken virkning framveksten av en subjektiv, religiøs utvikling har hatt de siste tiårene. Religionspsykologien kan nok bidra mye i forhold til spørsmålene hvorfor denne utviklingen har funnet sted. Historiske forhold vitner også mye om bakgrunnen for disse endringene. Her vil jeg framfor alt konkludere med at tro virker å ha blitt en privatsak. Det å delta i en gudstjeneste er mer motivert av en indre, subjektiv trang, enn tanken om å være del av et fellesskap. Slik handler også det å gå til nattverd mer om et privat valg enn tanken om å bidra til et nattverdfellesskap; mindre om et bidrag til helheten og mer om å  *få*  noe. Konsumholdningen som preger resten av samfunnet skinner igjennom også på det religiøse området. I forhold til nattverden kan det også handle om å unngå å bli identifisert som en av  *dem* , bli tatt til inntekt for et fellesskap man velger å stå utenfor. Røttene til denne holdningen kan man finne allerede over hundre år tilbake i tid. I Sandviks beskrivelser tilknyttet  *Det store nattverdfallet* <sup>64</sup>, vises det nemlig til en forkynnelse som kan kobles til det vi også ser i dag: Man oppfordrer mer til en nattverdgang basert på selvstendig valg framfor vanealtergang. Teologien er endret mht. hva nattverden faktisk skal være. Dette gir utslag i måten man forkynner om nattverden. Det fokuseres på den enkeltes personlige forhold til Gud, djevel, synd, bot og frelse. Herfra og fram til vår egen tids subjektivisering av tro kan man lett finne sammenhenger. Forskjellen fra den gang er at religionsmarkedet er kraftig utvidet. Kirka byr ikke lenger på den eneste sannheten i samfunnet. Man må likevel gå ut fra at de fleste av de som faktisk med jevne mellomrom oppsøker kirka og ser ut til å finne sin trosmessige heim der, også anser kristendommens budskap som mer enn én av flere sannheter. Kirka representerer for dem også et fellesskap av mer eller mindre likesinnet troende. At den moderne konsumholdningen også forbindes med religiøst liv, uttrykker et paradoks når man faktisk lar være å ta del i den delen av gudstjenesten hvor man virkelig kan  *få*  noe, helt fysisk og konkret! Modéus påpeker også at man i de siste tiåras fornyelsesprosess innen kirka har vært opptatt av nettopp å hjelpe mennesker til en individuell gudsopplevelse innenfor rammene av gudstjenesten. Dette viser en stadig voksende bruk av liturgiske midler som for eksempel stillhet, symbolhandlinger som bruk av bønnelapper, lystenning osv. I Tomasmessas vandring fra stasjon til stasjon kommer imøtekommenhet overfor de individuelle behovene framfor alt til uttrykk. Økt nattverdhyppighet tillegges også denne individualiseringstrenden:

---

<sup>64</sup> B. Sandvik (1998), s. 79.

*Nattvarden utläggs ofta som individens oförmedlade och otolkade möte med Gud. Denna nattvardstolkning är annorlunda mot hur nattvarden uppfattades i urkyrkan (1. Kor. 11, 17-34)<sup>65</sup>*

Når alle for eksempel ved en Tomasmesse uansett vandrer rundt, virker kanskje terskelen for å stikke innom nattverdastasjonen også lavere. Mitt eget individuelle behov for å tenne lys, skrive en bønnelapp, motta Jesu legeme og blod står i sentrum. Jeg alene går når det passer meg, ikke når alle andre ser meg i flokken som går fram til nattverd i en vanlig høymesse. Også hyppigere bruk av intinksjon understøtter imøtekomning av individuelt behov. Enkeltvis tar vi i mot brødet og dypper det i vinen. Selv om jeg samtidig er del av heile den flokken som faktisk beveger seg i en sakte kø opp etter kirkegolvet, er det såpass mye bevegelse at det ikke er for påfallende at jeg også er der. Sett fra en annen synsvinkel kan nettopp det at troen er blitt et privat anliggende, føre til at fellesskapstanken ikke står så sterkt. Forestillingen av at *mitt* bidrag, også ved nattverdbordet, er viktig for hele fellesskapet, får mindre fokus enn det at jeg og mine behov får tilstrekkelig næring. *Min* tro klarer seg uten nattverden. Jeg får nok av det *jeg* trenger gjennom salmesangen og preika. Nattverden forbeholdes de som ser ut til å ha større religiøse behov enn meg. Et annet tegn på at den privatiserte, individuelle formen for tro er sentral i vår tid kan praksisen med å tenne lys vitne om. Man snakker om en institusjonalisering av lystenning. Kirka har de seinere årene utvidet denne praksisen ganske betydelig fra å kun gjelde alterlys til både å tenne dåpslys og også bruke lysglobe. Sistnevnte brukes både i forbindelse med vanlig forbønns handling og ved kriser og ulykker. Det er i mange menigheter vanlig at enkeltmennesker tenner et lys, gjerne før gudstjenesten begynner.<sup>66</sup>

### **2.5.6 Representativ trosutøvelse og ritualets rolle**

Kirkefellesskapet representerer noe trygt, noe vant, noe *representativt*. Slik tenker jeg at definisjonen av kirka som nettopp *folkekirke* også får videre mening.

Den tyske forfatteren Manfred Josuttis gjorde seg for noen år siden noen interessante betraktninger om presterollen. I boka *Der Pfarrer ist anders* (1982) sammenligner han presten med bl.a. høvdingen, kongen, medisinnmannen og tryllekunstneren. Alle disse har spesielle oppgaver innen det sosiale systemet. Som bærere av ei særskilt makt får de en spesiell status også innen det religiøse feltet. Ved innvielsen går de inn som beskyttere av et

---

<sup>65</sup> M. Modéus (2005), s. 94.

<sup>66</sup> Om dette fenomenet kan man lese mer i boka *Religion i dagens Norge*: Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.) (2010), s. 177.

Tabu. Gjennom overleveringer og åpenbaringer anses de å ha del i hemmelig, helbredende og også farlig kunnskap.<sup>67</sup>

Forskjeller mellom trollmannen og presten poengteres selvsagt også, men det vises altså til store likheter.

Heile Josuttis bok beskjeftiger seg med prestens annerledeshet i det samfunnet vedkommende har sitt virke i. Interessant i denne forbindelse er menighetens bekreftelse på denne annerledesheten og hvordan denne bekreftelsen arter seg. Jeg tenker at prestens og kirkas rolle for mange går mer eller mindre over i hverandre. De representerer to sider av samme sak idet de forvalter og representerer troen og de forskjellige uttrykkene troen formidles gjennom. Så lenge disse tingene jevnlig faktisk foregår på vårt sted, ser mange heller ingen trang til å delta aktivt i utøvelsen. Enten lar man da helt være å gå på gudstjeneste eller går gjerne, men er mer eller mindre passive deltakere til det som foregår, deriblant nattverden. I en begravelse overlates jo også all handling framfor alt til presten. Mange er nok mer bekvem i rollen som tilskuere enn som deltakere. Modéus viser til at symboler og rituelle handlinger i prinsippet ikke har noen mening utover det å ”skapa rit”. Nettopp ved å være vanskelige å tolke fungerer de.

*Symboler och rituella handlinger är ”dekorationer” som skänker tyngd och verklighet åt causa.*<sup>68</sup>

Causa defineres av forfatteren her som

*...händelse eller omständighet som väcker behovet av rit.*<sup>69</sup>

Som en slags ”dekorasjon” kan nattverden framstå som en del av utsmykningen i kirka. Menigheten kan vise stolthet over sølvkalk og disk som gjerne hører med blant de virkelig gamle tingene i kirka. De ble kanskje reddet ut etter en kirkebrann eller er gitt i gave fra et av bygdas mange lag og foreninger. At disse tingene faktisk er i bruk, gir tilfredsstillelse nok for de historisk interesserte og for (sønner og døtre av) giverne. Slik kan folk også ytre seg om kirka i bygda: ”Vi er glade i kirka vår” – men de samme menneskene som sier dette er ikke nødvendigvis blant de faste kirkegjengerne, eller de går gjerne i kirka, men ikke til nattverd. De viser mer en tilfredshet med at kirka faktisk finnes, at der jevnlig er gudstjeneste. De er opptatt av at dette foregår i skikkelige former, og har gjerne sine absolutte meninger i tilknytning til modernisering og forandringer. Også nattverden får en viktig rolle som noe som absolutt må finne sted blant de tingene som utgjør en gudstjeneste

---

<sup>67</sup> Manfred Josuttis: *Der Pfarrer ist anders* (1982), s. 34.

<sup>68</sup> M. Modéus (2005), s. 61.

<sup>69</sup> M. Modéus (2005), s. 88

slik den skal være. Presten og kirka deres, og det som foregår der, representerer troen eller det troslivet de tror må utarte seg på en spesiell måte. Selv synes de det blir for vanskelig å forholde seg til. Hegstad sier også noe om den representative rollen eller *stedfortrederfunksjonen*. I et kapittel om kirkelighet og folkekirkelighet forteller han om hvordan folk i Mære lar de religiøse gå inn i ei rolle som presten tidligere har fylt.<sup>70</sup> Folk kan gjerne la disse bruke sin kompetanse for eksempel som søndagsskolelærere selv om de ellers tar avstand fra dem og deres religiøsitet. Slik forestiller jeg meg at mange også her overlater religiøs utøvelse til dem som kan noe med det. De synes det er helt ok at det faktisk foregår, ja, mer enn det: Som de *forventer* at foregår, og i de former som høver seg. Modéus sier at ritualets formål er å fokusere og definere et *causa*, og han skiller mellom tunge og lette *causa*.<sup>71</sup> De førstnevnte tvinger seg nærmest på oss, mens vi kan velge å forholde oss mer eller mindre alvorlig til de lette.

Gudstjenesten har i seg selv ingen tydelig *causa* i samfunnet. Eneste synlige grunn er at det er søndag. Er man allerede til stede i gudstjenesten, kan likevel nattverden skille seg ut med en tyngre *causa* enn flere av de øvrige ritualene en gudstjeneste er satt sammen av.

Gjennom liturgien poengteres Jesu egen oppfordring om å ”gjøre dette til minne om meg”. Kan hende oppfattes likevel ikke dette gudstjenesteledet å være av tyngre *causa* enn noe annet ledd. Det er bare del av den helheten gudstjenesten utgjør, som jeg oppsøker av mer og mindre religiøst behov for en opphøyd stund, slik Modéus også påpeker:

*(...) man vill uppleva högtid och stämning, och att gudstjänsten skall vara något annorlunda än vardagen.*<sup>72</sup>

Eller dette tyngre *causa* oppleves såpass emosjonelt utfordrende at man velger å forholde seg til det på avstand, jfr. temaet i kap. 2.5.1.

Modéus viser også til forskjeller i oppfattelsen av hvem gudstjenestens ”vi” er: Enten de som eier gudstjenesten (de som former gudstjenesten/de som har makt over den) eller også de som mer og mindre regelmessig deltar ved gudstjenesten. I det første tilfellet lager noen gudstjenesten for andre, den blir spesialistenes velde. Spørsmålet blir om hvem som faktisk oppfattes som subjekt i gudstjenesten.<sup>73</sup> Kanskje er den første tolkningen av kirkas ”vi” nettopp sentral for de mange som heller sitter igjen i benkene under nattverden?

Kirkebygg og prest representerer altså ei tro mange selv har problemer med å formulere.

Kanskje er heller ikke motivasjonen til det å ha ei subjektiv tro like sterk blant akkurat disse

---

<sup>70</sup> H. Hegstad (1996), s. 41.

<sup>71</sup> M. Modéus (2005), s. 76.

<sup>72</sup> M. Modéus (2005), s. 78.

<sup>73</sup> Om gudstjenestens ”vi”: M. Modéus (2005), s. 100f.



menneskene. Det at mange i vår tid faktisk søker subjektive trosopplevelser gjelder jo slett ikke alle og enhver. Noen er fortsatt fornøyd med en "livet som"-bekreftelse (jfr kap. 2.5.5). Kanskje kan man også nettopp blant dem som representerer denne gruppen finne flere av disse som heller sitter igjen i benkene når det innbys til nattverd. I ei tid der individuell tro etterspørres og også nattverden oppfattes som enkeltindividets "uformidlede og utolkede møte med Gud" (jfr. Modéus, kap. 2.5.5), er denne gruppen fremmedgjort i sin egen kirke og definerer seg utenfor deler av dette fellesskapets utøvelser. Men som representant for den troen de finner vanskelig å definere slik dagens samfunn med all sin subjektivitet "krever" at tro skal defineres, blir kirka desto viktigere. Nettopp denne gruppen kan kanskje også være identisk med dem som helst ser at ting er som de alltid har vært, at liturgien fortsatt er kjent, at salmene ikke byttes for mye ut osv.

### **2.5.7 De anonyme**

Hegstad viser til et eksempel fra Mære der en informant opplyser om at vedkommende heller går til nattverd andre steder enn i kirka heime. Årsaken knyttes til det å slippe å delta i spissrotgangen fram mot alteret i kirka. Mange har sitt første møte med nattverden nettopp i ei fremmed menighet. Mange kan nok for eksempel takke sjømannskirka for at terskelen fram er blitt hølvet ned. Et eldre ektepar i ei nabomenighet fortalte for noen år siden at nettopp sydenoppholdet bidro til at de seinere fikk et nærmere forhold til både det å gå til gudstjeneste og også å gå til nattverd i heimemenigheten. Dette kan både knyttes til de emosjonelle sidene ved nattverdgangen og også til det at anonymitet anses som en verdi i seg selv. Ønsket om anonymitet har vokst i takt med urbaniseringen av samfunnet. Man finner absolutt en del tegn til dette fenomenet på landsbygda, 6 – 7 mil fra bysamfunnet. Modéus behandler dette i et eget avsnitt i sin bok<sup>74</sup> og viser for eksempel til hvordan folk setter seg i kirka, helst for seg selv og bak i rommet. Folk nærmest utstråler "forstyrr meg ikke". Helst skal man heller ikke synge høyere enn andre eller skille seg ut på andre måter. Slik oppfører folk seg selv om de paradoksalt nok stort sett kjenner alle rundt seg. Også i våre kirker setter folk seg helst fra midten og bakover og ofte for seg sjøl. Modéus viser til at en slik oppførsel i ei menighet ikke akkurat gir nykommeren menneskelig hjelp til å sette seg inn i gudstjenesten. Et utvidet ønske om anonymitet vil også handle om å forbli på sin plass under nattverden. Det virker tryggest å holde hodet lav. Man slipper å konfronteres med både egne følelser og andres vurderinger. I ei fremmed menighet identifiseres man for det første ikke med familiemedlemmer eller eget liv for øvrig. For det andre forlates stedet

---

<sup>74</sup> M. Modéus (2005), s. 151-153.

uansett snart. Det er mer uforpliktende å ta del i nattverdmåltidet. Om følelsene skulle bli for sterke, er det heller ikke så farlig. Anonymitet og subjektivitet i forhold til troen (jfr. kap. 2.5.5) tenker jeg også handler om to sider av samme sak: Hva jeg tror på og hvordan jeg tror, er min egen sak. Dermed blir det også vanskeligere å stå for det offentlig.

### **2.5.8 Religions sosiologisk sammendrag**

For å samle trådene vil jeg til slutt i dette kapitlet punktvis sette opp de momentene jeg har framhevet i behandlingen av religions sosiologisk materiale og de sosiologiske tolkningene av annet materiale jeg har gjort bruk av. Punktene angir kanskje mer antakelse enn fakta. Dette vil mine informanter være med på å kunne bekrefte og/eller avkrefte i kapittel 5. Jeg vil derfor bruke dem i et eget kapittel 6 der de sammenstilles med det som kom fram i analysearbeidet.

- Nattverd står i historisk, religiøs og øvrig samfunnssammenheng
- Nattverd er nært knyttet til emosjoner
- Nattverd som religiøst objekt tolkes på ulike måter
- Nattverdgang kan knyttes til menighetskultur
- Nattverdgang har tilknytning til vane og tradisjon
- Nattverd for barn bidrar til nye tolkningsrammer
- Nattverd kontinuerlig imøtekommer subjektive trosformer
- Nattverdhandlingen kan fungere representativt for noen
- Nattverdgang i fremmed menighet understreker folks behov for anonymitet
- Nattverd ved livets slutt er mindre problematisk enn nattverd i gudstjenesten.

### 3 Metode

Ut fra problemstillingene var det nærliggende å bruke dybdeintervjuet som innsamlingsmetode. Med dybdeintervjuets åpne spørsmål kan for eksempel nye spørsmål skytes inn for mer utfyllende svar, noe som ville være vanskelig om jeg brukte spørreskjema. I mange tilfeller kan en personlig fortelling i tilknytning til en hendelse si mye mer enn en nøktern avkrysning på et skjema, selv om dette ville gitt meg flere besvarelser og antakelig vært lettere å bearbeide i etterkant.

Mange ting måtte i valget av metode veies for og i mot. Ville folk i det hele tatt stille opp? Ville de anse det som problematisk at de kjenner meg? Ville de anse det vanskelig fordi de også kjenner mannen min som sokneprest? Ville svarene de gir i stor grad fargelegges av disse kjensgjerningene? Disse spørsmålene stilles særlig med utgangspunkt i den problematikken jeg berører i kapittel 3.5. Videre kan følgende spørsmål stilles mht. valg av metode for innsamling av data: Ville det være lettere å få informanter om svarene ble mer anonymisert som ved bruk av spørreskjema? Ville svarene dermed bli desto mer ærlige? Jeg valgte likevel det kvalitative intervjuet, dybdeintervjuet, eller som Steinar Kvale og Svend Brinkmann kaller det i sin bok *Det kvalitative forskningsintervju*: ”Det semistrukturerte livsverdenintervju”.<sup>75</sup> Dette utdypes videre i kap. 3.2. I tillegg måtte jeg også regne meg selv som informant. Mange utfyllende opplysninger kan jeg uten videre bidra med ut i fra meg selv. Dermed måtte teorien rundt metodetemaet innebære både det som handlet om det kvalitative intervjuet og det å være informant selv for min egen oppgave. Kapittel 3.6 vil i stor grad være basert på Cato Wadels tanker om å være feltarbeider i egen kultur. Teori knyttet mer direkte til analysearbeidet vil framfor alt behandles i kapittel 5.1.

Jeg velger å begynne dette kapittelet med å si noe om hvordan jeg fikk kontakt med dem som til slutt ble informantene mine.

#### 3.1 Hvordan skaffe informanter?

Det handler i følge Aksel Tjora om å prøve

*å velge informanter som av ulike grunner vil kunne uttale seg på en reflekterende måte om det aktuelle temaet.*<sup>76</sup>

Dette handler om et strategisk utvalg gjort blant en viss gruppe mennesker, her kirkegjengere i Skjerstad og Misvær.

---

<sup>75</sup> Steinar Kvale og Svend Brinkmann: *Det kvalitative forskningsintervju* (2009), s. 33

<sup>76</sup> Aksel Tjora: *Kvalitative forskningsmetoder i praksis* (2010), s. 128.

Etter at godkjenningen fra Norsk Samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS var i havn, tok jeg ordet i begge menigheter (hhv. på kunngjøringsplass/etter gudstjenesten) og opplyste om oppgavens innhold og hva jeg var ute etter. Plakater med utfyllende informasjon ble hengt opp i begge våpenhus. Jeg hadde også ferdige brev med ytterligere informasjon å gi til dem som viste interesse. En interessant observasjon kunne allerede være med på å betegne disse to forskjellige menighetene: I Skjerstad tok først og fremst nattverdgjengerne kontakt, mens i Misvær var det i større grad benkesitterne som tilbød seg. Uansett innebar det etter hvert mange gode samtaler med veldig trivelige og imøtekommende folk fra begge menigheter. Siden jeg ganske snart fikk en viss mengde folk å velge informanter blant, forsøkte jeg bevisst å velge både nattverdgjengere og benkesittere fra begge menigheter. Siden det ut fra observasjon og kirkeboknotater viser seg at der er flere av den gudstjenestedeltakende menigheten som går til nattverd i Skjerstad kirke, ble det naturlig at hovedvekten blant informantene herfra går til nattverd. Det var i det hele tatt vanskelig å finne noen frivillige blant de få faste kirkegjengerne som ikke går til nattverd! I Misvær var dette langt lettere. Dette kan både gjenspeile hver av de to menighetene som helhet, men også hvem som faktisk meldte seg som informanter på begge steder. Ut fra de forskjellige hensynene som er tatt i tilknytning til både problemstillingen og de observasjonene som jeg forut har gjort, mener jeg at mitt utvalg av informanter på en god måte representerer de aktive gudstjenestedeltakerne i Misvær og Skjerstad menigheter, og dermed fortjener betegnelsen nøkkelinformanter. I forhold til valg av antall informanter hadde det selvsagt vært storartet med så mange som mulig for best å kunne gjenspeile bredden. Når dette av både plass- og tidshensyn er umulig, landet jeg på fem personer fra hver menighet. Menighetene er ikke større når det gjelder antall mennesker enn at de ti i stor grad vil kunne representere helhetsbildet. Ti av ca. tusen – tar seg også pent ut, rent statistisk!

### **3.2 Intervjuet som metode**

*(...)at den sosiale verden ikke kan forstås som et sett av kausale relasjoner eller gjennom subsumering av sosiale hendelser under universelle lover. Dette er fordi menneskelige handlinger springer ut av eller er gjennomsyret av, sosiale oppfatninger: intensjoner, motiver, holdninger og overbevisninger.<sup>77</sup>*

Et slikt utsagn kan gi gode argumenter for å velge intervjuet som metode. Det handler om troskap til det som skal studeres og likeså at sosiale fenomener ses på som noe ganske annet enn naturfenomener.

---

<sup>77</sup> Martyn Hammersley og Paul Atkinson: *Feltmetodikk* (1987), s. 28.

Man skiller gjerne mellom informant- og respondentintervjuer. Førstnevnte betegner da en type intervju der en lokalkjent person fungerer som en slags erstatningsobservatør, mens respondenten gir mer direkte informasjon om egne følelser osv. Slik beskriver Pål Repstad det i boka *"Mellom nærhet og distanse"*<sup>78</sup>. Siden mine informanter både gir svar ut fra lokal kjennskap og også forteller om egne personlige erfaringer, vil det her være snakk om en kombinasjon av disse to typene. Den første typen vil nok særlig gi svar i forhold til variabelen to forskjellige menigheter, mens den andre framfor alt vil gå på forholdene innad i ei menighet.

Jeg ønsker å studere måtene som to nært liggende samfunns forholder seg til nattverden på. Dermed er det viktig at forholdet mellom meg som forsker og disse to miljøene er ganske nært. Dette vil uten videre være tilfelle siden jeg har bodd i ti år i en av menighetene jeg her studerer. Samtidig har jeg også et nært forhold til den andre menigheten. Forholdet til de forskjellige intervjuobjektene er selvsagt varierende. Dermed kan spørsmålene gi forskjellige svar ut fra graden av trygghet og kjennskap. Vi snakker stort sett samme dialekt, og har tross aldersforskjeller i stor grad felles referanserammer, noe som i seg selv danner et godt utgangspunkt for samtale. Spørsmålene jeg på forhånd har formulert kan ved den kvalitative metoden være gjenstand for litt justering underveis. De kan også oppfattes forskjellig. Dette grunnes i ulike typer situasjon og forskjellige intervjuobjekt. Enkelte informanter gir kanskje særlig god informasjon om ett av emnene, mens andre fokuserer mest på et annet. Til sammen vil jeg forhåpentligvis ende opp med tilfredsstillende informasjon i tilknytning til problemstillingen som danner utgangspunktet for intervjuene.

Spørsmålene har jeg forsøkt å formulere slik at det er informantenes egen synsvinkel som står i fokus. Slik tenker jeg framfor alt å fokusere på det som Pål Repstad i boka kaller *forstående sosiologi*<sup>79</sup>. Motsetningen til dette vil da være *forklarende sosiologi*, noe som jeg heller ikke vil komme utenom i ei oppgave der forståelsen i stor grad må begrunnes i forklarende faktorer.

I samtale med informantene blir det viktig for meg å søke å sette meg inn i en synsvinkel som ikke er min egen, noe også Kvale og Brinkmann påpeker som mål for det kvalitative forskningsintervjuet i boka *Det kvalitative forskningsintervju* (2009).<sup>80</sup> Her er det min

---

<sup>78</sup> P. Repstad (1998), s. 13.

<sup>79</sup> P. Repstad (1998), s. 16.

<sup>80</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 21.

samtalepartners ståsted som er viktig. Vedkommendes historikk, kirkekulturell tilhørighet og opplevelser i møte med kirka og gudstjenesten står i fokus.

Jeg er særlig interessert i informantenes forhold til nattverden. Men for å få både helhets- og saksorientert informasjon til dette, går noen av spørsmålene også på forholdet til gudstjenesten og troen.

Slik Kvale og Brinkmann beskriver det, handler det kvalitative intervjuet om

*...å forstå sider ved intervjupersonens dagligliv, fra hans eller hennes eget perspektiv.*<sup>81</sup>

Selv om man gjør bruk av en bestemt metode og spørreteknikk, vil samtalen likevel ligne en vanlig samtale. De innledende mer åpne spørsmålene gir frihet for informanten til å velge egne ord for å beskrive sitt forhold til kirka og gudstjenesten. Herunder kommer gjerne spontane fortellinger knyttet til temaet. I mine videre spørsmål kan jeg gripe tilbake til informantens fortellinger og opplevelser for å få fram noe av vedkommendes følelser og opplevelser i møte med nattverden.<sup>82</sup>

Intervjuene vil tross en slik åpen samtale med rom for fri fortelling ha en viss strukturert form. Spørsmålene er i stor grad formulert på forhånd. Temaet er også gitt på forhånd. Et forskningsintervju er i følge Kvale og Brinkmann ikke identisk med den åpne, frie dialogen mellom likestilte partnere.<sup>83</sup> Det er jeg som har makta i intervjusituasjonen og styrer samtalen, selv om samtalen finner sted i informantens private sfære. Informanten vet på forhånd noe om hva samtalen går ut på, siden jeg har presentert dette både muntlig og i brev form. Men de konkrete spørsmålene har de ikke sett på forhånd. Slik vil svarene likevel bli ganske spontane.

Den kunnskapen jeg kommer fram til ved intervjuene jeg gjør, har i følge Kvale og Brinkmanns bok sju trekk ved seg: Den er produsert, relasjonell, samtalebasert, kontekstuell, språklig, narrativ og pragmatisk (kap. 3<sup>84</sup>).

Hver av disse sju trekkene utdypes ytterligere i boka, noe jeg av plasshensyn utelater her. Det vesentlige er å ha for øye at et intervju har flere trekk ved seg og at det man kan hente

---

<sup>81</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 43.

<sup>82</sup> S. Kvale og S. Brinkmann viser til at denne metoden kan knyttes til den filosofiske retningen *Fenomenologi* med røtter tilbake til Edmund Husserl (ca. 1900), med videreutviklinger i form av eksistensfilosofi (Edmund Heidegger), eksistensialisme og dialektikk (Jean-Paul Sartre og Maurice Merleau-Ponty).

<sup>83</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 52

<sup>84</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009):

*”Disse trekkene er ikke bare karakteristiske for intervjukunnskap, men også for de objektene intervjuene kan gi oss kunnskap om. Det menneskelige samspillet sosiale og historiske livsverden er således i seg selv noe som kontinuerlig produseres av mennesker, og den er også relasjonell, samtalebasert, kontekstuell, språklig, narrativ og pragmatisk eller handlingsorientert.” (s. 72)*

ut av et intervju kan eller bør forstås fra flere sider. Framfor alt er intervjusituasjonen en prosess som både involverer intervjuer og informant. Det er i samtalen eller samspillet mellom meg som intervjuer og en annen at den kunnskapen jeg er ute etter produseres.

*(...) det skjer en samtalebasert erkjennelsesprosess som er intersubjektiv og sosial. Erkjennelsesprosessen involverer intervjueren og den intervjuede som i fellesskap skaper kunnskap.*<sup>85</sup>

### **3.3 Transkribering**

Det ble brukt digital lydopptaker under intervjuene. Jeg valgte tidlig i intervjuprosessen å transkribere ganske snart etter at intervjuet hadde funnet sted. Allerede etter første intervju hadde jeg dermed kunnet observere meg selv som forsker og forsøke å lære av dette.

Selvsagt ville intervjuene slik få noe ulik kvalitet, men de vil uansett være forskjellige i den grad de som intervjues er forskjellige. Måten å uttrykke seg på varierer. Som Aksel Tjora skriver i boka *Kvalitative forskningsmetoder i praksis* valgte jeg å være mer detaljert ved transkriberingen enn det som var nødvendig.<sup>86</sup> Det er ikke så lett å vite hva som seinere viser seg å være relevant stoff. Ordvalg, ordmengde, usikkerhet, pauser osv. gir også en pekepinn på forskjellige ståsteder og oppfatninger. Likevel har intervjuene såpass mye felles at jeg mener de til sammen gir et bilde på det jeg har vært ute etter: Nemlig en speiling av holdninger, forestillinger og opplevelser i møte med nattverden i Misvær og Skjerstad.

Spørsmålene har jeg formulert med grunnlag i en interesse for å finne fram til hvordan folk tenker i møte med nattverden. Selvsagt kan de til en viss grad oppleves ledende. Det er også umulig å forholde seg helt nøytralt i møte med informanter som jeg kjenner og som kjenner meg. Disse og flere innvendinger mot det kvalitative forskningsintervjuet må stå for sin egen regning. Men jeg får ved slik type forskning tilgang på ganske så personlige fortellinger, observasjoner og oppfatninger, noe som i seg selv er av stor verdi.

Enkelthistorier kan representere en allmenn oppfatning, uten at jeg dermed bør fristes til å trekke bastante konklusjoner.

Ved transkriberingen legger jeg vekt på at det skal være greit å forstå innholdet når det leses. Dermed har straks min egen rolle som fortolker gjort sitt inntog i gjengivelsen av informantens utsagn, noe både Kvale/Brinkmann og Tjora advarer mot. Mye går tapt mellom det originale utsagnet og den skriftlige gjengivelsen. Ikke minst faller ansiktsuttrykk, kroppsspråk og gester bort. Også omgivelsene rundt intervjuet, både de

---

<sup>85</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 37.

<sup>86</sup> A. Tjora (2010), s. 126 – 127.

fysiske omgivelsene og øvrige sammenhenger, blir usynlige. Aller først abstrakteres samtalen ved lydopptaket. Siden smalnes det ytterligere ved transkriberingen. Nå blir også stemmeleiet, intonasjon og åndedrett borte.

*Transkripsjoner er kort sagt svekkede, dekontekstualiserte gjengivelser av direkte intervjusamtaler.*<sup>87</sup>

Men ved å transkribere intervjuene, blir de bedre egnet som materiale for analyse. Jeg har spilt av korte sekvenser av intervjuet, som deretter ble skrevet så ordrett ned som mulig, samtidig som jeg valgte å bruke tilnærmet bokmålsform. Dette er både en hjelp for seinere å forstå den skrevne teksten, pluss at det bidrar til anonymisering, slik Tjora også påpeker. Lange pauser ble markert. Det jeg tolket som uinteressant for oppgaven ble satt i klammer. Når lange fraser var ferdig nedskrevet, lyttet jeg gjerne til hele avsnittet for å kontrollere at ting var så korrekt gjengitt som mulig. Mine egne spørsmål ble markert med fet skrift, mens informantens ord fikk normal skrift. Likevel: Uten den muntlige samtalsens trekk (se ovenfor) faller lett noe av meningen bort. Derfor har jeg hatt opptakene tilgjengelige underveis i arbeidet hvis jeg trengte å få bekreftet eller avkreftet min forståelse av det skriftlige materialet.

### **3.4 Intervju og etikk**

De etiske sidene ved det å intervju privatpersoner, for deretter å offentliggjøre noen av deres uttalelser, krever fokus i hele prosessen. I alle forskningens sju stadier, fra tematisering til rapportering, må de etiske aspektene være nærværende.<sup>88</sup> Jeg har allerede ved den muntlige presentasjonen av oppgaven og ved den etterfølgende invitasjonen til å stille som informant opplyst om mulighetene for gjenkjennelse i et lite lokalsamfunn. Dette ble også utdypet i brevet de interesserte fikk med seg og gjerne gjentatt før og/eller etter selve samtalen. Tilsvarende gjelder også opplysningen om muligheten for å trekke seg. Ved bruk av sitater i oppgaven søker jeg så langt som mulig å skjule de tingene som lett avslører identitet. I noen tilfeller har jeg også spurt om det er greit at det som er sagt gjengis i oppgaven. Selv om svaret kan være positivt, ligger likevel ansvaret hos meg. Jeg må selv veie for og i mot om det er etisk forsvarlig å offentliggjøre en fortelling eller et utsagn uten ytterligere sladding. I mine egne betraktninger om sted og menigheter har jeg hele tiden forsøkt å gjengi mine oppfatninger og observasjoner med stor respekt for befolkningen her.

---

<sup>87</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 187.

<sup>88</sup> Om de sju forskningsstadiene, se for eksempel S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s. 80 - 81.



De etiske spørsmålene Kvale og Brinkmann henviser til i kap. 4<sup>89</sup> bør absolutt ligge til grunn også for min egen forskning.

### **3.5 Hvordan forholder folk seg til meg som kona til soknepresten?**

Jeg har hele tiden vært klar over at min posisjon som sokneprestens kone i disse to menighetene kan gi enkelte problemer ved innsamlingen av data. Folk kan av den grunn velge å formulere seg annerledes enn de ellers ville gjort. Når det er sagt, må jeg kunne tilføye at jeg opplever at folk her henvender seg til meg som et selvstendig menneske i mye større grad enn som kona til presten. Gjennom ti år har jeg jevnt deltatt i gudstjenester på begge steder og kjenner dermed de fleste ganske godt. De knytter meg også til langt flere roller i samfunnet enn bare som ”prestkjerringa”. Det at de kjenner meg fra før, kan på den ene siden lett fargelegge samtalen ved innsamling av data til oppgaven. Sett fra en annen synsvinkel kan det at jeg selv også er å anse som informant bidra til at deres opplysninger dermed lettere utfylles eller forklares. Det som faktisk sies kan nok uansett i stor grad gjelde allment for forskjellige grupperinger i forskjellige menigheter. Selvsagt kan jeg også komme i fare for å trekke slutninger som ikke er allmenne.

Jeg valgte å satse på at både min posisjon som kona til presten og det at folk kjenner meg framfor alt ville være positivt med hensyn til tillit. Folk som velger å være mine informanter gjør dette fordi de har tillit til meg. Det kan også hende de dermed velger å være desto mer åpen i sine besvarelser. På den andre side setter dette desto større krav til meg når jeg behandler materialet. Tilliten informantene har vist meg må ikke misbrukes! Men siden det handler om mer eller mindre nære bekjente, vil jeg kanskje desto lettere kjenne hvor grensene går og også lettere kunne respektere disse.

### **3.6 Å være min egen informant**

*Å gjøre feltarbeid innen sin egen kulturkrets innebærer at en studerer en del av sin egen virkelighet.*<sup>90</sup>

Slik kan det med Cato Wadel sies ganske enkelt. Det er blant mennesker i min egen mer eller mindre daglige omgangskrets jeg gjør mine studier. De holdningene, forestillingene og opplevelsene jeg er ute etter blant disse er knyttet til noe som jeg både jevnlig konfronteres med og som betyr mye for meg. Gudstjeneste og nattverd er sterkt knyttet til den troen som jeg har bygd mye av mitt eget liv på. Jeg kan med andre ord ikke studere fenomenet nattverd og nattverdgang gjennom rollen som nybegynner. Men ut fra problemstillingene

---

<sup>89</sup> S. Kvale og S. Brinkmann (2009), s 86 – 87.

<sup>90</sup> Cato Wadel: *Feltarbeid i egen kultur* (1991), s. 18.

jeg har valgt, fokuserer jeg mindre på de ulike problemene som i følge Hammersley og Atkinson kan knyttes til det å studere fenomener i eget miljø.<sup>91</sup> Der er absolutt mange positive sider å gripe fatt i. Jeg har blant annet ikke trengt å bruke tid på å lære noe nytt språk og har også ellers mye til felles med mine informanter. Men i følge Wadel er det likevel ikke nødvendigvis lettere å gjøre feltarbeid innenfor egen kulturkrets. Selv om vi har mye felles, er det viktig å være våken for at det jeg selv tar for gitt ikke nødvendigvis oppleves slik av min samtalepartner. Vedkommende kan se ting fra en helt annen synsvinkel enn min egen. Likevel har vi det som kan kalles *gjensidig felleskunnskap*.<sup>92</sup> Det er i større grad denne felleskunnskapen framfor fagkunnskap som gir grunnlag for å forstå mine informanter. Jeg har valgt å studere et fenomen innenfor min egen kulturkrets som jeg observerer at mange forholder seg annerledes til enn jeg selv. *Delkulturen* som innebærer gudstjenesteliv og nattverdang utgjør en part av vår felles kultur, og det er denne delkulturen med sine forskjellige dimensjoner jeg her studerer. I tillegg til å intervju folk som tar del i denne delkulturen, baseres min innsamlede kunnskap også på observasjoner. Disse observasjonene har i stor grad vært gjort til dels langt forut for arbeidet med denne oppgaven eller også i situasjoner hvor min rolle i sammenhengen ikke har vært forskerens, men deltakerens. Den kunnskapen mennesker til enhver tid tilegner seg er uansett sterkt knyttet til det å delta, iakttå og stille spørsmål. I mitt arbeid med oppgaven må jeg sile ut den kunnskapen jeg har tilegnet meg som deltaker i den aktuelle delkulturen og – for å si det med Wadel – *gjerde inn* de områdene av denne kunnskapen som er interessant for oppgaven. Samtidig må jeg ha for øye at mine roller i dette samfunnet også kan påvirke tolkningene av materialet. Jeg må hele tiden være bevisst på hva som er min egen og hva som er informantens synsvinkel ved tolkningsarbeidet.

Mine roller i denne delkulturen er i utgangspunktet kjent: Folk kjenner meg for eksempel allerede som fast kirkegjenger. Denne rollen fungerer i mitt tilfelle som det Wadel kaller *inntak*.<sup>93</sup>

Selv om jeg studerer en delkultur jeg selv tar del i, er det ikke meg selv som studeres. Det er mine medmenneskers forskjellige måter å tolke sin plass innen delkulturen som er interessant for meg. For å få tilgang til deres holdninger, forestillinger og opplevelser gjør jeg aktivt bruk av min egen rolle her. Jeg satser på at kjenneskap, vennskap og felles sosialt

---

<sup>91</sup> M. Hammersley og P. Atkinson (1987), s. 101

<sup>92</sup> I følge den engelske sosiologen Anthony Giddens. Se C. Wadel (1991), s. 18.

<sup>93</sup> C. Wadel (1991), s. 29.

nettverk forøvrig danner godt grunnlag for trygge samtaler der jeg får tilgang på den informasjonen jeg er ute etter.

Siden jeg i stor grad gjør bruk av kunnskap jeg har tilegnet meg gjennom det å være deltaker selv, vil jeg likevel også måtte være sosiolog på meg selv. Jeg må blant annet være klar over at informasjonen jeg tilegner meg eller har tilegnet meg, gjøres og er gjort i situasjoner der jeg har hatt ulike typer roller, slik også menneskene som observeres har ulike typer roller i forskjellige sammenhenger. Siden jeg selv er deltaker i den delkulturen jeg studerer, kan jeg i stor grad vite noe om hvordan mange av rollene her kjennes på kroppen. Jeg har gått gjennom ulike stadier i mitt eget livsløp og kan erindre hvordan det for eksempel var å gå til nattverd for første gang. Definisjonen på hva nattverd *er*, har også forandret seg gjennom årene. Mitt møte med nattverden har dermed andre aspekter ved seg i dag enn for 30 år siden. Jeg tar selv del i et historisk løp og kan knytte mye av mitt eget forhold til nattverden til den tida jeg selv har tatt del i, med alle sine problemstillinger og debatter m.m.

## 4 Skjerstad og Misvær menigheter – presentasjon

I dette kapittelet vil jeg ganske kort presentere prestegjeldet og menighetene. Først gir jeg en mer generell beskrivelse av stedene. Deretter sier jeg noe om det som knyttes til nattverdpraksisen i disse menighetene.

### 4.1 Generell beskrivelse

Inntil 2005 var prestegjeldet med de to menighetene sammenfallende med Skjerstad kommune og består i dag av en befolkning på 900- 1000 mennesker, ca. likt fordelt mellom Skjerstad og Misvær menigheter. Nå er området en del av Bodø kommune. Samtidig som kommunesammenslåingen ble iverksatt, gikk prestegjeldet ut av Salten prosti og inn i Bodø Domprosti.

Byen ligger ca 5 mil fra den vestlige gamle kommunegrensen.

Disse to menighetene har alltid hatt en og samme prest. Historisk sett har bygdene mye felles. Det er 20,5 km og 19 minutters kjøretid mellom kirkestedene.

Skjerstad menighet toppet norsk statistikk i 2002 når det gjaldt antall gudstjenestedeltagere i forhold til folketallet og fikk i den anledning behørig oppmerksomhet i for eksempel avisa *Vårt Land*<sup>94</sup>.

Gjennomsnittsalderen til gudstjenestedeltakerne ser ut til å være ca. et tiår lavere i Skjerstad enn i Misvær. Dette er kun basert på egne observasjoner, men muntlig bekreftet fra andre i menighetene. Fra Skjerstad er det de seinere årene rekruttert en del kirkelige ressurspersoner (blant annet to kirketjenere, en ordinert prest og to lekprester). Dette er jo svært positivt for det kirkelige landskap som helhet, men for menigheten har det betydd at flere av de aktive gudstjeneste- og nattverddeltakerne uteblir mange søndager pga. arbeid i andre menigheter. Organisten har de siste par årene arrangert salmekvelder med både invitert gjest og ”ønskekonsert” i begge menigheter (ca. en gang i måneden hvert sted). Da hun ble delvis sykemeldet, ble salmekveldene i Misvær prioritert framfor Skjerstad. Mange ganger er oppmøtet gjerne fordoblet til salmekveldene her i forhold til gudstjenesteoppmøtet samme uke. I Skjerstad har ikke salmekveldene slått an på tilsvarende måte. Det er for øvrig sjelden at folk fra den andre menigheten oppsøker gudstjenester og andre arrangement i nabomenigheten.

Noe av det mest interessante med det geografiske området disse to menighetene ligger i, er at de har sine kristne røtter helt tilbake til den aller første kristne tid i nordnorsk historie.

---

<sup>94</sup> *Vårt Land* 21. juni, 2003, s. 9

Skjerstads eldste kjente navn er ”Skirastaðir”. Vi kjenner igjen det gammelnorske begrepet for å *rense* (jfr. ”Skjærtorsdag”) og også *døpe* i dette navnet. Kristninga av Salten knyttes til Olav Tryggvassons møte med høvdingen Raud den Rame, slik det fortelles i Snorres Kongesagaer<sup>95</sup>.

På forskjellige tidspunkt på 1900-tallet flyttet 3 - 4 familier med mer eller mindre aktivt forhold til kirka til Skjerstad, mens det ikke er en tilsvarende type tilflytning til Misvær. Kristne organisasjoner som Norsk Luthersk Misjonssamband har mest hatt fotfeste i Misvær og tilhørende bygder, mens man på Skjerstad desto mer finner aktive KFUK/M’ere. Distriktets eldste ungdomsklubb (stiftet 1962) er fortsatt aktiv. Dessuten ble det midt på 1900-tallet bygd et bedehus i indremisjonsregi her. Noen familier har i dag tilknytning til Normisjon, uten at det kan sies å være noen stor bedehusaktivitet lengre. Tidligere har kvinneforeningsarbeid i regi av Det Norske Misjonsselskap også vært å finne på Skjerstad.

#### **4.2 Nattverdpraksis**

De siste ti årene (sammenfallende med den nåværende sokneprestens tid her) har nattverd som hovedregel vært feiret i alle gudstjenester. Unntak er fastetidas søndagsgudstjenester (foruten Maria Budskapsdag, Palmesøndag og Skjærtorsdag), julaften, 17. mai., konfirmasjons- og skolegudstjenester. Også på familie- og friluftsgudstjenester hører nattverd med. På disse og på gudstjenester med stort oppmøte og mye program velges gjerne forenklet nattverdliturgi og intinksjon. Evt. kan utdeling ved alterringen og intinksjon skje parallelt på store festgudstjenester. Vanligvis er det en nattverdassistent, oftest gudstjenestens klokker, som deler ut vinen. På begge steder har denne tjenesten de siste 8 årene gått på omgang mellom ei gruppe bestående av 4 – 6 frivillige kvinner og menn i menigheten som har fått opplæring av soknepresten. Gruppas sammensetning har vært forandret noe gjennom årene. I enkelte sammenhenger brukes også ministranter (konfirmanter) eller man har også en eller to ganger med hell forsøkt å la ”stødige” barn få denne oppgaven sammen med en voksen (familiegudstjenestesammenheng).

Hver gang det er nattverd, kommer dette til uttrykk ellers i gudstjenesten ved at nattverdelementene står synlig framme på alterbordet under hele gudstjenesten. Ved større gudstjenester kan disse tingene også bæres inn i inngangsprosesjonen sammen med prosesjonskors, pluss evt. Bibel, dåpskanne og blomster. Nattverdssalmene kjennes gjerne også igjen på salmetavla. Klokkeren understreker på kunngjøringsplass etter prekenen at ”alle er invitert til nattverd” samtidig som vedkommende også evt. opplyser om hvordan

---

<sup>95</sup> ”Olav Tryggvassons Saga”, nummererte kapitler 78 til 80

Lisbeth Torsvik Gieselmann  
*Til Alters*

denne skal foregå. ”*Gudstjenestebok for Den Norske Kirke*”, del I (1992), er hovedkilde til nattverdliturgien, men ved gudstjenester med spesielt fokus kan for eksempel bønneledd, Sanctus og/eller Agnus Dei hentes fra andre liturgier. Eksempel: Allameassu<sup>96</sup> på Samefolkets dag eller liturgier fra andre land (Fastelavnsmesse). Menighetene har ikke vært forsøksmenigheter for nye prøveliturgier.

For å illustrere forskjellen mellom menighetene kan jeg vise til to ellers svært like familiemesser to helger på rad høsten 2010. Nattverden foregikk ved intinksjon begge steder. 15,2 % gikk til nattverd i Misvær, mens hele 63,3 % deltok ved nattverden i Skjerstad kirke.

---

<sup>96</sup> Nordsamisk liturgi, ved Halvdan Nedrejord (1999).

## 5 Analyse av intervjumaterialet

...det var nesten så du fikk lyst til å... **hoppe litt!**  
(Informant Jorun om følelsen etter å ha gått til nattverd.)

Jeg har valgt å dele analysearbeidet i to deler. I kapittel 5 behandles intervjumaterialet med utgangspunkt i informantenes svar på mine spørsmål. I kapittel 6 knytter jeg det analyserte innsamlede materialet til de ti punktene jeg kom fram til etter behandlingen av det teoretiske materialet (kap. 2).

Kapittel 5 vil altså ta for seg det jeg tenker er oppgavens mest sentrale materiale:

Intervjuene med kirkegjengere i Misvær og Skjerstad menigheter. Intervjuene er gjort i tidsrommet oktober 2010 til januar 2011. Informantene består av et utvalg av de som meldte seg frivillig etter at jeg hadde presentert oppgaven i hver av menighetene høsten 2010. Dette foregikk i etterkant av en gudstjeneste i Skjerstad kirke og en salmekveld i Misvær kirke. Alle interesserte fikk med seg et brev med utfyllende informasjon, og seinere avtalte jeg tid og sted med dem jeg da valgte å spørre mer direkte. Utvalget ble gjort ut fra dem jeg først hadde notert ned på ei liste over interesserte frivillige. Å skaffe tilstrekkelig antall informanter var problemløst. Informantene er mellom 45 og 84 år, og dermed har alle opplevd at de først som konfirmanter hadde adgang til nattverdbordet. Likeså var alle godt voksne da det ble åpnet for at barn kunne motta nattverden.

Aller først forsøker jeg å si noe om valg av metode for analysearbeidet. Deretter vil jeg presentere informantene så langt dette er mulig innenfor rammen av anonymitet. Så beskrives materialinnsamlingen og det som handler om en første bearbeidelse av dette, transkripsjonen. Videre framstilles hvem som er og hvem som ikke er nattverdgjengere. Jeg vil ut fra denne kjensgjerningen dele arbeidet videre opp i kapitler som behandler grunner til at man definerer seg innenfor den ene eller andre gruppen. Deretter følger kapitler der nattverd knyttes opp mot tanker man gjør seg om *de andre* og videre om menighetskultur, om organisasjonstilhørighet, om å begynne å gå fast til nattverd og om spesifikke minner tilknyttet nattverden. Videre sies noe om deres forhold til dette at barn går til nattverd. Forholdet til intinksjon berøres til slutt i kapittelet. Underveis vil det stadig også vises til forskjellene mellom de to menighetene, noe som ikke minst vil komme fram i de forskjellige skjematiske framstillingene.

## **5.1 Metode knyttet til analysen**

Lars Råmunddal sier i boka "Konsept og endring" at

*Det kvalitative forskningsintervjus hensikt er å innhente beskrivelser fra informantens livsverden for å muliggjøre tolkning av meningen i de fenomener som beskrives. Tolkning av informasjon står i forgrunnen.*<sup>97</sup>

Både den tolkningen informantene foretar og fortolkningen jeg som intervjuer gjør settes i fokus. Her viser Råmunddal til Kvaales ulike tolkningskontekster. Selv snakker han om tre ulike analysenivåer.

Det første nivået handler om å forstå hva informanten faktisk sier og mener. Informanten selv kan bekrefte eller avkrefte gyldigheten av det jeg mener å forstå. Dette har i mitt eget arbeid i stor grad allerede foregått underveis i samtalen. Jeg har ved uklarheter spurt opp igjen eller også omformulert spørsmålene. Ved transkriberingen har jeg notert ned intervjuene så nært opp til det muntlige som mulig. I dette arbeidet tolkes allerede i stor grad det som sies og menes. Siden jeg har vært ganske nøye med å forsøke å forstå informanten allerede i intervjusituasjonen, har det ikke vært nødvendig å sjekke opp noen utsagn i etterkant.

Det andre handler om kritisk tolkning. Kan det jeg tolker holdes sammen med allmenn forståelse for øvrig? På tredje nivå handler det om å ha i tankene den teorien som jeg forut har lagt til grunn for arbeidet og knytte dette til informantenes utsagn. De to siste nivåene har nær sammenheng med valg av overskrifter i analysekapittelet. Under hver overskrift behandles (deler av) intervjumaterialet med tanke på å kunne si både noe om folks holdninger til nattverd og også ha i tankene stoff jeg behandlet i kapittel 2. Det siste kommer særlig fram i kapittel 6 der jeg knytter det jeg er kommet fram til i kapittel 5 med utsagn og påstander jeg formulerte på grunnlag av teorimaterialet.

Aksel Tjora viser til den "stegvis-deduktive induktive metoden" (SDI) hvor det handler om å arbeide etappevis fra rådata til konsepter og teorier<sup>98</sup>. Han viser til to forskjellige retninger å jobbe med stoffet – induktiv: innsamlet data forut for teori og deduktiv: teorien kommer forut for data. Dette er to prosesser som pågår mer eller mindre parallelt i mitt arbeid. Både før og under innsamling og i behandling av ferdig innsamlet materiale har jeg stadig vendt tilbake til teorisk stoff. Dette kan, ifølge Tjora, også kalles en *adbuktiv* strategi<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> L. Råmunddal (2009) s. 73.

<sup>98</sup> A. Tjora (2010), fra s. 155.

<sup>99</sup> A. Tjora (2010), s. 24.



Siden jeg velger å vise til det innsamlede materialet som hovedkilde når problemstillingen skal besvares, vil dette gis mest oppmerksomhet i dette kapittelet. Når jeg i kapittel 6 knytter funnene opp mot teorien, handler det først og fremst om bekreftelser eller avkreftelser.

Tjora snakker også om bruk av *koding*. For min egen del hjalp det veldig å sortere transkriberte utsagn ved å markere ulike tema med forskjellige farger. Slik kunne jeg lett finne ulikt, tematisk informantmateriale til bruk ved behandling av ulike tema i oppgaven. Spørsmålene var i utgangspunktet like for alle, men noen informanter hadde selvsagt lettere for å snakke om tro og nattverd enn andre. Ved dybdeintervjuer brukes såkalte *åpne spørsmål*<sup>100</sup> der informantene får mulighet til å gå dypere inn på temaer de særlig er opptatte av. Også ting som intervjueren ikke har tenkt på forut kan komme til uttrykk og evt. vise seg å være relevant stoff. Jeg har her valgt å bruke også slik informasjon der det faller naturlig.

I noen tilfeller har enkelte informanter fabulert ganske mye rundt et eller flere tema, mens andre har svart mer kort og direkte på spørsmålene. Noen ganger har jeg måttet omformulere spørsmålet eller også gått videre til neste spørsmål om vedkommende ikke hadde mer å si enn som så. Dermed gir intervjuene i noen grad ulik type informasjon. Dette har jeg valgt å se på som en berikelse. Enkelte informanter kommer selvsagt dermed mer til orde enn andre i forhold til enkelttemaer, men slik framgår det at holdningene, forestillingene og opplevelsene tross alt er forskjellige.

De transkriberte intervjuene er hovedverktøy for mine fortolkninger, samtidig som jeg hele tiden har for øye at de allerede er fortolket og "hermetisert" ved transkripsjonen. Det var den gode samtalen ved kaffebordet under fire øyne som utgjorde det virkelige intervjuet. I analysearbeidet må jeg legge vekt på deler av samtalen, jeg må bruke elementer av en helhet. Den store fortellingen som den hele intervjusamtalen til sammen utgjør blir stykket opp, fragmentert og satt i sammenheng med fragmenter fra ni andre tilsvarende fortellinger. Dette hermeneutiske arbeidet gjøres for at det kan bli mulig å gi et slags svar på *folks* holdninger, forestillinger og opplevelser (jfr problemstillingen). Arnold, Frida og de andre åtte forteller ut fra sin egen oppfatning og sitt eget ståsted. Men jeg må forsøke å trekke linjer, atskille og sammenligne slik at de ti intervjuene kan danne grunnlag for å ane noe om *folks* oppfatninger, tolket på grunnlag av disse ti personlige fortellingene.

---

<sup>100</sup> Beskrives bl.a. hos A. Tjora (2010), s. 91.

Forskjellene mellom Misvær og Skjerstad vises stadig til underveis i kapittelet der dette er naturlig. En annen forskjell som er naturlig å gripe fatt i, handler om de som *går* contra de som *ikke går* til nattverd. Dette behandles i kapittel 5.5.

Tematiske overskrifter bestemmer hva jeg fokuserer på i de enkelte kapitlene. For å understreke det jeg kommer fram til i analysearbeidet, vil jeg i noen grad la informanten selv komme til orde ved å gjengi sitater fra intervjuene.

Ved å finne aktuelle utsagn hos enkelte informanter og å stille disse sammen, kan det være mulig å si noe om *folks* holdninger til nettopp det aktuelle temaet. Temaene vil på forskjellig vis ha det jeg mener er en mer eller mindre nær tilknytning til valget om å gå til nattverd. Ved å ta utgangspunkt i hva informantene sier om nettopp dette, kan antakeligvis mye dermed være sagt om deres holdninger, forestillinger og opplevelser i møte med nattverden.

De ti slutningene jeg trakk ut fra det teoretiske materialet<sup>101</sup> vil jeg så i kapittel 6 om mulig kunne knytte opp mot det analyserte intervjumaterialet. Kan påstandene med bakgrunn i teorimaterialet også knyttes til mine informanters handlinger, forestillinger og opplevelser?

## **5.2 Om informantene**

De ti er som sagt i alderen 45 – 84 år. De fleste ligger i midtskiktet av denne aldersgruppen. Noen er såkalt akademikere, mens andre ikke har noen særlig skolegang utover folkeskolen. Alle er familiefolk, har voksne barn og har enten vært eller er gifte. De er også kommet inn i både beste- og dels oldeforeldregenerasjonen. Nesten alle er vokst opp her i området og har alle hovedsakelig formet sin identitet på landsbygda. Noen har i perioder bodd i by eller mer tettbygd strøk, framfor alt de som har tatt videre utdanning. Men alle har tilbrakt det meste av sin levetid innenfor de menighetene som er i fokus her.

Siden utvalget av informanter er gjort ut fra den gruppen mennesker som faktisk tok kontakt etter forespørsel i begge menigheter, har jeg ikke uten videre kunnet velge og vrake blant absolutt alle kirkegjengere i menighetene. Når det er sagt, hadde jeg likevel muligheter til en viss grad av styring siden det var flere enn ti som meldte seg. Jeg så til at det var like mange kvinner som menn, at de var noenlunde aldersmessig fordelt ut fra kriteriet godt voksne og at det faktisk var flere nattverdgjengere fra Skjerstad enn Misvær siden dette tilsvarer virkeligheten. Denne fordelingen la seg hovedsaklig naturlig til rette av seg selv. Det var også viktig for meg å være oppmerksom på å få med folk både med og

---

<sup>101</sup> Kap. 2.5.8

uten videre utdanning. Siden det er flere faste kirkegjengere med høyere utdanning på Skjerstad, ble det uten videre anstrengelser fra min side flere akademiske informanter herfra enn i Misvær.

Hver av de ti er anonymisert, men jeg har gitt dem navn – ikke minst for ikke å glemme at jeg har med ti selvstendige personer å gjøre. Navn med første bokstav fra A til E tilhører Skjerstad menighet og fra F til J tilhører Misvær menighet.

De tankene informantene gjør eller ikke(!) gjør seg er grunnet i deres egen historikk. Menn og kvinner fra begge menigheter kan vise tilbake til hendelser, utsagn og kjensgjerninger som igjen danner utgangspunkt for holdninger i møte med nattverden. Men disse holdningene m.v. er formet i samfunn med andre. Jeg vil derfor påstå at mine funn i stor grad kan vise til det jeg kan tenke meg representerer *folks* holdninger.

Jeg vil uansett påstå at dette handler om informanter som på en svært god måte representerer kirkegjengerne i sine menigheter, slik jeg kjenner både Misvær og Skjerstad.

### **5.3 Om intervjusituasjonen**

Alle intervjuene ble gjort i intervjuobjektets egen heim. I følge Tjora<sup>102</sup> handler det om å velge steder for intervjuet der informanten føler seg trygg. Jeg bygde også mine intervju i stor grad opp etter den strukturen for dybdeintervjuet som Tjora viser til<sup>103</sup>. Før selve intervjusituasjonen samtalte vi gjerne om ”vær og vind”. Selve intervjuet ble innledet med såkalte oppvarmings spørsmål der jeg bl.a. spurte om alder, skolegang og organisasjonstilhørighet. Videre gikk vi inn på spørsmål der jeg inviterte til mer reflekterende svar. Herunder kunne det også være behov for oppfølgende spørsmål. Siden informant og intervjuer var godt kjent med hverandre fra før, var det ikke nødvendig med noen kunstig avrundning av samtalen. Men vi avsluttet gjerne samtalen med mer løst prat igjen.

Intervjumaterialet er transkriberte opptak gjort med en digital opptaker som gjorde lite ut av seg på sin plass utenfor det umiddelbare synsfeltet. Ingen av mine samtalepartnere hadde innvendinger mot opptak. Siden jeg slapp å gjøre notater underveis kunne samtalen gå av seg selv, og jeg opplevde alle samtalsituasjoner som ganske avslappede. Informantene viste i utgangspunktet gjerne både spenning og nysgjerrighet, men flere ga samtidig uttrykk for at de nok hadde lite å bidra med, at jeg ”sikkert kom til å bli skuffet”. Jeg forsikret dem

---

<sup>102</sup> A. Tjora (2010), s. 104.

<sup>103</sup> A. Tjora (2010), s. 96 – 98.

da om at de var helt perfekte! De representerte rett og slett nettopp de alminnelige kirkegjengerne jeg var ute etter.

Stort sett alle opptak foregikk enten med kaffe og kaker til, eller vi gjorde unna intervjuet først. I den mer løse samtalen til kaffen etterpå kunne det dermed dukke opp ting som også var interessant materiale for oppgaven. Dette noterte jeg da umiddelbart ned, selvsagt i full forståelse med informanten.

Transkriberingen i etterkant er gjort så snart som mulig etter opptaket, slik at situasjonen rundt intervjuet var ferskt i minnet. All relevant informasjon er notert ned så nært opp til lydopptaket som mulig. Har det i etterkant dukket opp tilleggsopplysninger, er disse notert ned så snart som mulig og føyd inn i intervjuet på relevant sted. Til tross for at notatene er gjort nærmest ordrett i forhold til intervjusituasjonen, har jeg i enkelte tilfeller kuttet opplysninger som lett har kunnet identifisere informanten i tilfelle notatene mot formodning skulle komme på avveie. Dette gjelder bruk av navn, stedsnavn, yrkestitler og lignende. Likeså har jeg hoppet over personlige fortellinger og andre ting som jeg uansett har tolket som irrelevante i sammenhengen.

Typiske og lett identitetsavslørende begreper forandres ved sitater. Jeg velger også å utelate opplysninger om alder. I analysearbeidet vil det, der det er naturlig å si noe om dette, komme fram om de aktuelle informantene er i øvre, midtre eller nedre del av aldersgruppen. Samfunnet her består ikke av så mange mennesker, og av kirkegjengere er det enda færre. Derfor skal det ikke så mye til for å identifisere dem.

De snakker selvsagt sin egen dialekt, men ved transkriberingen brukte jeg tilnærmet bokmålsform for at jeg senere lettere kunne forstå hva jeg leser. Dette innebærer selvsagt også en tolkning. Jeg velger i noen tilfeller å bruke sitater fra intervjuene med innrykk og i kursiv der det faller naturlig. Mange ganger uttrykker også informanten seg på en særlig treffende måte. Av hensyn til leseren sløyfes enkelte tankepauser, gjentakelser og andre typisk muntlige karaktertrekk.

#### **5.4 Om forholdet til kirka og gudstjenesten generelt**

Alle ti er å definere som mer eller mindre faste kirkegjengere. Dette var også et kriterium for i det hele tatt å bli valgt som informant. Alle nevner et nært og godt forhold til kirka, noe som for de fleste gjelder nærmest uten opphold fra barndommen av. Noen forteller om en periode i ungdomstida da de nok ikke akkurat slet ned dørstøkkene til kirka, men at de i mer voksen alder kom inn i en rytme med jevnlig gudstjenestedeltakelse. Christian og Haldis hører med blant disse. Men både disse to og Arnold, Brita, Frida og Jorun forteller

om en barndom der voksne ofte tok dem med til gudstjeneste. De andre betoner ikke dette så sterkt som disse seks, men kan likevel også fortelle at de var med på gudstjenester som barn. Ellen var nok den som framfor alt har færrest minner om dette og viser til at veien til kirka var kronglete. Ivar forteller om en spesiell motivasjonsfaktor: Om han gikk til gudstjeneste, var det noe spesielt han kunne få lov til etterpå. Dette lokket ham så sterkt at han dermed gjerne gikk på gudstjeneste. Etter hvert lærte han å bli glad i den. Dag var også med på enkelte gudstjenester som barn. Men en av dem som særlig betoner sitt sterke forhold til kirka og gudstjenesten, er Gunnar. Han nevner i liten grad forholdet til gudstjenesten som barn, men viser en stor begeistring til gudstjenesten slik han opplever den nå. Han påpeker også at både han og kona gjerne drar til kirke uten noen videre grunn og tenker nok da for eksempel på barnedåp i familien eller at noen av deres egne skal bidra på en eller annen måte.

*Gudstjenesten er ei herlig stund! Det er ei stille stund, og ja, den stunda vil vi ikke unnvære (...) Det er ei stund til ettertanke.*

Gunnar anser ikke seg selv som personlig kristen, men synes altså likevel at gudstjenesten er uunnværlig.

*Selv om ikke jeg kan si at jeg er en personlig kristen, så kan jeg ikke unnvære den, det går ikke an å unnvære den.*

Jorun sier hun gjerne kunne gått desto oftere, men at det lett blir til at andre mer familiære ting prioriteres. Hun fulgte gjerne med til gudstjeneste som barn, men forteller en ganske sterk historie om avvisning fra ungdomstida (kap. 5.9). Likevel forteller hun om gudstjenesten som det helt spesielle stedet der man kan legge fra seg alle sine sorger.

*...når du går inn dit, så er det som om du legger alt på trappa! Og så går du inn, og så er du bare mottagelig for alt det andre du skal få! Sånn kjennes det ut. For meg.*

Kirka og gudstjenesten tilhører nok folk flest i mye større grad enn nattverden gjør, i alle fall slik det oppleves i Misvær. Dette har nok Jorun kjent på siden hun ikke også kuttet båndene til kirka generelt etter sviende kritikk fra ”insiderne”. Nattverden fikk hun forståelsen av var forbeholdt de spesielt utvalgte. Der ble hun resolutt definert bort fra fellesskapet. Der er likevel mange nok å identifisere seg med i benkene. Etter statistikken befinner jo også de fleste av denne gruppa seg i Misvær her når nattverden foregår. Flere av informantene forteller om foreldre som hadde spesielle oppgaver i forbindelse med gudstjenesten. Dermed var det nok desto mer forventet at ungene også skulle gå. Dette gjelder særlig Arnold, Christian og Haldis. Andre hadde enten foreldre eller besteforeldre som ofte tok dem med, særlig Brita, Frida, Jorun. Kjennetegnet på alle ti er uansett at de

helt fra tidlig barndom har blitt kjent med gudstjenestens gang. Dette gjelder tross alt Ellen også, selv om dette hovedsakelig var gjennom radiogudstjenesten.

*Det må jeg si at vi har hatt en kristen heim, på en annen måte enn å (gå) i kirka.*

De fleste sitter helst sånn ca. midt i kirkerommet, men de fremste benkene er oftere brukt i Misvær enn i Skjerstad. Dette kan også ha sammenheng med kirkerommene for øvrig. Misvær kirke er ei mer intim, klassisk trekirke der avstanden mellom kor og kirkeskip ikke er særlig stor. To informanter setter seg gjerne fremst. De er fra Misvær. I Skjerstad kirke får man snart en følelse av å ha gått inn i en katedral. Det dype koret og avstanden fra kordør til alterparti angir allerede ganske stor avstand. Mange opplever nok at de får bedre oversikt over kor og alter når de sitter lenger bak. En informant fra hvert sted angir også at de har fast plass i kirka.

### **5.5 De som går til nattverd, og de som ikke går til nattverd – en sammenlikning mellom Skjerstad og Misvær**

I Skjerstad menighet opplever vi at det mange søndager er 100 % deltakelse ved nattverden. Jeg fant det likevel riktig i det minste å ha én representant fra den lille gruppa av kirkegjengere som *ikke* går til nattverd. Det interessante ville være hvordan vedkommende tolket situasjonen som ikke-nattverdgjenger i ei sterk nattverdmenighet. Hvilke tanker og hendelser og hvilken historikk lå bak de holdningene som anviste vedkommende plass i benken under nattverdhandlingen? Ellen meldte seg og viste seg å kunne gi mye nyttig informasjon i så måte.

I Misvær er situasjonen ganske annerledes. Her ble det også naturlig at gruppen ikke-nattverdgjengere dominerte. Gunnar, Ivar og Jorun går ikke til nattverd, men er ofte å se i benkene når det er gudstjeneste.

Har disse fire noe felles utover det å velge å bli sittende under nattverden? Hvordan tenker de om dem som går til nattverd? Disse andre som da *går* til nattverd, hvordan tenker de om dem som *ikke* går? Disse spørsmålene behandles i kapittelet om *de andre* (kap. 5. 9).

Ellen og Jorun skiller seg noe ut fra de andre ikke-nattverdgjengerne. Begge har gått til nattverd en eller flere ganger etter konfirmasjonen. Deres historier vil jeg gå noe nærmere inn på i kap. 5.8.5. og 5.9. Hva gjorde at de faktisk gikk de(n) spesielle gangen(e)? Slik får jeg i prinsippet en slags tredeling av informantene (Tykk linje angir i alle tabeller skillet mellom Skjerstad og Misvær menigheter. Navn over linjen tilhører Skjerstad.):

Fig. A

Har ikke gått til nattverd siden konfirmasjonen	Har gått én eller noen flere ganger til nattverd siden konfirmasjonen	Går jevnlig til nattverd
	Ellen	Arnold
		Brita
		Christian
		Dag
Gunnar	Jorun	Frida
Ivar		Haldis

Begge de absolutte benkesliterne tilhører altså Misvær menighet. På motsatt side er fire av seks nattverdgjengere Skjerstad-folk. I midten handler det om en fra hver av menighetene. Jeg kunne selvsagt også brukt tid og plass på å studere fenomenet kjønn og nattverd, men velger i hovedsak å la dette ligge her. Det eneste jeg vil bemerke er at det på Skjerstad ser ut til å være flere menn som velger å gå til nattverd enn tilfellet er i Misvær. Dette gjenspeiles også i skjemaet. På min jakt etter informanter var jeg i grunnen mest opptatt av å få en noenlunde jevn fordeling av menn og kvinner. Jeg ser i etterkant at fordelingen basert på nattverddeltakelse er blitt slik den er blitt – også rent kjønnsmessig.

### **5.6 Når begynte nattverdgjengere å gå fast til nattverd?**

Flere begynte sin faste nattverdsgang først en del år etter konfirmasjonen. Noen forteller at det slett ikke var vanlig at de unge gikk til nattverd i menigheten:

*Det var helst gamlingene som gikk til alters. (Gunnar).*

Både Arnold, Ellen, Haldis og Frida er inne på dette med verdighet eller noe som ligner på dette, som grunn for at de ikke gikk i unge år.

Det er nesten som om konfirmasjonsalergangen ikke regnes som avgjørende i det hele tatt for om man er ”innafor” eller ”utafor” – verken av konfirmantene selv eller for omgivelsene rundt. Den eneste som kan antyde noe annet er Jorun. Når man gikk fram til nattverd som konfirmant, var det også knyttet forventninger til at man forandret sin adferd etterpå:

*... da hadde du tatt ditt valg, da var du en kristen, og ferdig med det! Ikke skulle du gå på fest, og ikke skulle du flire, og ikke skulle du høre på Beatles, og ikke skulle du ditt og ikke skulle du datt.*

Men om man var så ”forherdet” at man ikke deltok ved konfirmantalergangen, ble man i følge en informant ansett for å komme fra en dårligere heim. Det var nok mye mer akseptert å få det hele unnagjort og så heller skygge unna deretter:

*Sånn at, enten du mente noe med det eller ikke, så fôr du altså til alters! Som konfirmant.*

Nattverdhandlingen på mandagen etter konfirmasjonen hørte med til ritualene rundt det å være konfirmant, men den har nok i mindre grad fungert som oppfordring til å fortsette å delta ved nattverdbordet fra da av. Det virker som det heller er knyttet en desto sterkere avgjørelse til den  *neste*  gangen. Selv mange som hadde deltatt i gudstjenester siden de var små, anså ikke konfirmasjonsmandagen som inngangsbillett for å gå til nattverd sånn helt uten videre ved neste høymesse. En informant forteller at han begynte å gå til nattverd først 20 år etter konfirmasjonen. Han hadde ”alltid” gått til gudstjeneste. Som en betrodd kirkens mann hadde han til og med flere oppgaver i gudstjenesten. Årsakene til at han ikke gikk til nattverd, formuleres slik:

*Ja, jeg hadde jo ei formeining om at jeg ikke kunne gå, det var jo derfor jeg satt der jeg satt.*

Noe av den tilsvarende tankegangen forteller også Frida om. I mellomtida hadde hun i flere år vært aktiv bibelgruppedeltaker.

Haldis opplevde nok ikke terskelen så høy som mange andre, men det var nok likevel ikke så lett å være ung nattverdsgjenger i ei etablert menighet:

*... jeg hadde vel vært en og annen gang. Og kanskje er det jo verre når du er på heimplassen, enn når du er andre steder.*

En informant vokste opp i ei anna menighet og fortsatte å gå til nattverd direkte etter konfirmasjonen. Hun forteller at det var ytterst få ungdommene i denne menigheten, men siden heile familien var faste kirkegjengere, tenkte hun nok at hun hørte til i nattverdfellesskapet også. Det var kanskje få jevnaldrende rundt henne som bidro til å definere motsatt holdning:

*Jeg er jo vokst opp i dette her å gå i kirka som en selvfølgelighet, at det da å fortsette å gå til nattverd ikke var noe unaturlig.*

Dag begynte å gå til nattverd igjen få år etter konfirmasjonen. Nattverdsgjengerne kan dermed deles inn i følgende grupper:



*Fig. B*

<b>Mange år mellom konfirmasjonsnattverden og neste nattverd</b>	<b>Få år mellom konfirmasjonsnattverden og neste nattverd</b>	<b>Nattverdgjenger fra og med konfirmasjonen</b>
Arnold	Dag	Brita
Ellen		Christian
Frida		Haldis*
Haldis		Jorun

*\*Haldis gikk mer sporadisk til nattverd helt fram til alle barna var født. Deretter ble hun fast nattverdgjenger.*

Av disse åtte skiller Ellen og Jorun seg ut, siden de ikke defineres blant de faste nattverdgjengerne i forrige tabell (Fig. A). Deres historier kommer jeg tilbake til seinere. Haldis peker på et ganske sentralt punkt: Hun gikk ikke ofte til nattverd de første årene som ung voksen. Først da familien var komplett falt nok ting mer til ro. Det ble kanskje etter hvert mer rom for å fylle de religiøse behovene. Jeg kan også tenke meg at det i en periode med småbarn kunne by på problemer når det gjaldt å komme seg til kirke. Når man likevel kom seg på gudstjeneste, var det nok ikke alltid lett for ”ho mor” å gå fram til nattverd heller. Ikke var det aksept for å ta dem med seg fram, og ikke kunne man la de små sitte aleine i benken.

### **5.7 Årsaker for ikke å gå til nattverd**

I dette kapittelet vil jeg særlig belyse det som ut fra informantenes utsagn angis å være årsaker for ikke å gå til nattverd. Da vil jeg også trekke fram hva som er sagt av dem som har forandret oppfatning og som nå er å regne blant nattverdgjengerne. Herunder har jeg funnet fram til følgende typer hovedargumentasjon:

- Jeg går ikke til nattverd fordi det ikke har vært vanlig i vår familie.
- Jeg går ikke til nattverd fordi jeg ikke er verdig nok.
- Jeg går ikke til nattverd fordi jeg føler at jeg ikke trenger det.
- Jeg går ikke til nattverd fordi spesifikke opplevelser hindrer meg.

Hvem av informantene tilkjenner hvilke av disse fire årsakene som særlig gjelder – eller også gjaldt for dem?

Ut fra de opplysningene de har gitt, kommer jeg fram til følgende skjematiske framstilling:

Fig. C

Det er/var ikke vanlig i vår familie å gå til nattverd	Jeg er/var ikke verdig nok	Jeg trenger ikke å gå til nattverd	Spesifikk opplevelse hindrer/hindret meg
Ellen	Arnold		
	Ellen		
Ivar	Frida	Gunnar	(Ivar)*
	Haldis	Ivar	Jorun

\* Ivars kone forteller om en sjelssettende opplevelse som har hindret henne i å gå til nattverd. Kan hende medvirker dette også på Ivars holdning til nattverden.

### 5.7.1 Jeg går ikke til nattverd fordi det ikke har vært vanlig i vår familie

Som man kan se av skjemaet er det særlig to informanter som forteller at det ikke var vanlig at noen i deres egen familie gikk til nattverd. Allerede som barn gikk de med foreldre og andre familiemedlemmer til gudstjeneste, men de opplevde at man i deres familie ble sittende i benkene under nattverdhandlingen. Som jeg fortalte i innledningen tilsvarende dette også min egen families holdning: Nattverden var noe som gjaldt *de andre*. Her er vi mer å anse som tilskuere, ikke aktive deltakere. Ellen knytter sin egen families holdning til det å gå til nattverd til den fysiske avstanden til kirka. Ut fra hennes ganske korte svar tolker jeg det slik at det ikke var annet å vente enn at man da fikk et mer distansert forhold også til nattverden.

Ivars familie hadde lettere vei til kirka. Han forteller at foreldrene både gikk til kirke og leste i Bibelen. Likevel gikk de aldri til nattverd. Han antyder også at dette ligger bak hans eget valg om ikke å gå fram.

Det kunne ha vært interessant å vite mer om begge disse to foreldres holdning til nattverd, men disse menneskene er nok borte for lengst. Jeg velger dermed å tro at de høyst sannsynlig var barn av "Det store nattverdfallet" og nok dermed ikke har definert seg inn i gruppen botferdige, slik Sandvik beskriver det (se kap. 2.2). En markant holdning har forplantet seg fra generasjon til generasjon. Nært beslektet til denne holdningen finner man temaet *verdighet*.

### 5.7.2 Jeg går/gikk ikke til nattverd fordi jeg ikke er/var verdig nok

Både Arnold, Frida og Haldis er i dag nattverdgjengere. Men de forteller om en periode i livet da de kjente på en mangel på egen verdighet i møte med nattverden. De gikk alle i

kirka i denne perioden av livet. Noe holdt ham igjen, forteller Arnold, og han knytter dette seinere til at det hadde med følelsen av verdighet å gjøre.

Frida sier det tilsvarende om sin egen holdning i yngre dager. Først da sønnen var konfirmant tok hun mot til seg og gikk til nattverd:

*... da hadde jeg i forkant følt at jeg ikke var verdig.*

På spørsmål om hvor hun hadde denne tanken fra, er svaret mer diffust. Hun knytter det tydelig til tanker om hva man tror *de andre* tenker. Her handler det altså mer om en frykt for at *andre* skal mistro ens egne motiver, enn det at man faktisk anser seg selv for verdig eller uverdig.

Haldis sier også at hun i ungdomstida ikke gikk så mye i kirka. Dermed var hun heller ikke å anse som verdig å gå til nattverd. Andre ting trakk henne mer enn kirka og gudstjenesten som ungdom.

Ellen bruker ikke begrepet verdig på noen måte, men snakker om å være for "lite kristen", eller "for lite aktiv i det kristne miljøet". Dermed er det min tolkning av hennes utsagn som her gir henne plass blant disse som anser seg selv som ikke verdig:

*Hva skal jeg si? Man føler seg for lite kristen! Altså... Det er et steg videre! For lite aktiv i de kristne miljøet, for å si det på det viset.*

Ellen har fortsatt denne holdningen om seg selv. Hun er for lite kristen til å gå jevnt til nattverd, men som man kan lese mer om i kap. 5.8.5, gikk hun likevel til nattverd som femtiårskonfirmant.

### **5.7.3 Jeg går ikke til nattverd fordi jeg føler at jeg ikke trenger det**

Jeg er ikke så sikker på om Gunnar rettmessig er plassert innen denne gruppen. Men på spørsmål om han mener at han ikke har behov for nattverd, svarer han først ganske spontant "ja". Han begrunner også folks mulige trang til å gå til nattverd med et behov for trøst. De er kanskje svakere som mennesker og får det kanskje bedre med seg selv ved å gå.

Videre kobler han nattverden til det å få tilgivelse. Da forestiller han seg nokså konkret at det handler om tilgivelse for de virkelig store tingene.

Men Gunnar gjør seg samtidig tanker om at nattverden er for alle. Dette er svaret han gir når jeg spør om tankene hans om nattverden har forandret seg siden han var ung:

*... nei, det hadde jeg jo ikke den gang, men nå har jeg jo den tanken at alle kan gå til nattverd. Alle **bør** jo gå til nattverd - som tror på Gud.*

Som konfirmant hadde han ikke gjort seg store tanker om nattverden og begrunner dette i at man uansett ikke hadde så djupe tanker som tenåring og konfirmant. Konfirmantnattverden

var bare et ritual som ”alltid” hadde vært og som alle var pålagt å ta del i. Siden den gang har han observert at mye har forandret seg. Han opplever nok også at hans egne argumenter ikke henger helt på greip lenger. Han har nok oppfattet en forkynnelse rundt temaet nattverd som har rokket noe ved gamle forestillinger. I alle fall tenker han mer i retning av at det handler om gammel vane å bli sittende.

Ivar hviler nok desto mer i en forestilling av at han ikke har behov for nattverd:

*... jeg har aldri følt trang...*

Han begrunner dette i en slags ”jeg gjør nå så godt jeg kan” – argumentasjon.

Likevel tenker han at nattverden er åpen for alle, hvis folk føler for å gå dit. Selv har han aldri kjent på noen trang til å gå fram. Han har ikke hatt noe forhold til dette å gå til nattverd og ser ingen grunn til å endre på dette forholdet. Han har absolutt respekt for at andre ser annerledes på det, men forbeholder seg retten til å bli sittende. Skulle det oppstå en situasjon der han følte på en slags tvang til å gå fram, vil han slutte å gå i kirka. Hans hovedmotivasjon for å gå til gudstjeneste handler om musikken og sangen og i mindre grad dette som handler om forkynnelsen.

Både Gunnar og Ivar tilhører ca. samme aldersgruppe, dvs. de er blant de eldste informantene. De er ikke å regne som akademikere og tilhører begge Misvær menighet.

#### **5.7.4 Jeg går ikke til nattverd fordi spesifikke opplevelser hindrer meg**

Ivars kone er til stede ved deler av intervjuet og forteller om en episode fra ungdommen som siden har holdt henne borte fra nattverden. Der har ikke hun noe å gjøre på grunn av det som skjedde den gang. Selve saken ser hun jo annerledes på i godt voksen alder, men likevel sitter opplevelsen der som en sperre mellom henne og nattverdbordet. Ivars manglende trang til å gå fram kan jo eventuelt også handle om en selvvalgt solidaritet med kona.

Den som særlig knytter sin manglende deltakelse ved nattverdbordet til spesifikke opplevelser er nok Jorun. Hun forteller i klare ordelag om svartkledde og bistre mennesker som stilte spørsmål ved hennes måte å være på som ung nattverdgjenger. Hennes glede ved å være gammel nok til å gå fram ble ganske brutalt sloknet av gamle kirkegjengere, og siden har hun ikke gått til nattverd, i alle fall ikke i heimemenigheten. (Se kapittel 5.9.)

#### **5.8 Årsaker til at man går til nattverd**

Årsaksangivelsene for å gå til nattverd er vanskeligere å klassifisere. Grensene er flytende. Det er vanskeligere å gruppere informantene. Jeg kommer likevel fram til at følgende

kategorier kanskje kan brukes for å dele nattverdgjengerne inn i grupper basert på deres motiver for å gå til nattverd:

- Indre følelser for å gå til nattverd vektlegges.
- Det er naturlig for meg å gå til nattverd.
- Fellesskapstanken er sterk for meg.
- Formidlingen av Jesu budskap (på konkret måte) er sentral.
- En særskilt opplevelse fikk meg til å gå til nattverd.

Siden grensene mellom disse forskjellige grupperingene er ganske flytende, vil flere av informantene være å finne innenfor to eller flere typer av motivasjonsgrupper. Jeg vil poengtere at kategoriseringen her er gjort kun ut fra det faktiske intervjumaterialet. Det kan svært godt hende at noen ville svart annerledes om de hadde fått et mer direkte spørsmål om motivet for å gå til nattverd. Dette valgte jeg ganske bevisst ikke å gjøre for å gi dem mest mulig rom for egne fortellinger. Dermed tar jeg her først og fremst utgangspunkt i deres beskrivelser av forholdet til nattverden og videre utsagn underveis i samtalen som kan angi motivasjonsfaktorer. I den grad det er naturlig vil jeg også knytte tankene om nattverd til utsagn om hva som oppfattes som det mest sentrale i den kristne tro. Hos noen kan dette ha større sammenheng enn hos andre. Samtidig har noen svart desto mer utfyllende på disse spørsmålene enn andre:

*Fig. D*

<b>Indre følelser for å gå til nattverd vektlegges</b>	<b>Det er naturlig for meg å gå til nattverd</b>	<b>Fellesskaps-tanken er sterk for meg</b>	<b>Formidlingen av Jesu budskap (på konkret måte) er sentral</b>	<b>En særskilt opplevelse/ anledning fikk meg til å gå til nattverd</b>
Arnold	Arnold	Christian	Arnold	Arnold
	Brita	Dag	Brita	Ellen
	Christian		Christian	
			Dag	
Frida				Frida
Haldis				Jorun

### 5.8.1 Indre følelser for å gå til nattverd vektlegges

De indre følelsene vektlegges i mer eller mindre grad hos disse tre jeg har valgt å plassere innenfor denne kategorien. Haldis er vel den som framfor alt holder seg til at det handler om den indre trangen til å gå til nattverd. Et behov, en følelse, gir motivasjonen til å gå fram. I samtalen vår var det framfor alt dette med hvorvidt man *følte* for å gå som ble poengtert. Hun har både vært fast gudstjenestedeltaker og nattverdgjenger i mange år og har dessuten vært aktiv i kristent foreningsliv. Det er i grunnen ganske sannsynlig at hun også har tanker om mer enn det følelsesmessige i tilknytning til nattverden. Men siden hun altså ikke kommer inn på andre faktorer i samtalen vår, finner jeg ikke grunn til å plassere henne i noen av de andre kolonnene.

Arnold snakker også om følelser. Han knytter dette til den foregående følelsen av en sperre opp til alterringen. Den nye følelsen er annerledes. Noe ble forandret da han begynte å gå til nattverd. Følelsen av sperre gikk over til å gi en følelse av at det var riktig å gå. Han føler likevel ikke alltid like sterkt for å gå fram, og det hender en sjelden gang han blir sittende:

*Det kan være noe inni meg som gjør at i dag så kjenner jeg ikke at jeg liksom får det til...*

Det kan virke som om det faktisk er følelsen som styrer hvorvidt han har noe ved nattverdbordet å gjøre eller ikke.

Frida har også denne tanken om at det handler om en indre trang, en følelse, et behov:

*Jeg føler ikke det samme hver gang jeg går til alters , det kan jeg ikke si. Noen ganger føler jeg, ja at det er veldig godt, jeg føler at jeg har behov for å komme, nær sagt for å få styrke...*

Følelsen for å gå fram og ta i mot nattverden handler altså særlig om et behov for å styrkes. *Hva* som skal styrkes utdyper hun ikke. Det kan handle om å styrke troen. Men det kan også tenkes at det er hennes egen identitet som kristen som trenger å styrkes. Dette slutter jeg ut fra det hun i samme avsnitt sier om hva hun tenker *de andre* kanskje tenker om hennes nattverdgang:

*... altså, jeg må slå fra meg sånne tanker. For jeg føler at dette er noe mellom meg og Jesus eller Gud.*

Nattverden er hennes forbindelseslinje til Gud, til Jesus, og det å gå til nattverd styrker denne linjen ytterligere. Følelsen av at denne styrkingen faktisk finner sted er ikke alltid like sterk, men Frida føler likevel på behovet for å gå fram.

### **5.8.2 Det er naturlig for meg å gå til nattverd**

Brita og Christian poengter at det faller dem naturlig å gå til nattverd. Begge har gått mer eller mindre jevnt til nattverd siden konfirmasjonstida. Arnold påpeker at nattverd er en naturlig del av gudstjenesten. Jeg plasserer ham inn i denne gruppa med utgangspunkt i dette utsagnet, selv om han ikke direkte sier at det er naturlig for ham å gå til nattverd. I den grad de går til gudstjeneste, er det også i hovedsak naturlig for disse tre å ta del i nattverden. Christians motiver for å gå til kirke setter han særlig i forbindelse med et tiltalende forhold til ritualer. Nattverden må absolutt kunne regnes med blant ritualene i gudstjenesten. Han forteller også om et kristent ungdomsmiljø der det å gå til nattverd hørte med når de feiret gudstjeneste. Han opplevde det allerede den gang ikke som så *spesielt* å gå til nattverd, ikke mer spesielt enn noe annet av det som foregikk i kirka.

Brita poengterer at hun vokste opp i en familie der alle over konfirmasjonsalder gikk til nattverd. Dermed ble det naturlig at hun også gjorde dette da hun ble gammel nok, selv om få andre ungdommer på hennes alder tok del i gudstjenestelivet etter konfirmasjonen. Hennes nattverdidentitet ble framfor alt formet via familien, mens Christian desto mer støttet seg til en gjengs praksis i ungdomsmiljøet. Brita forteller om en episode fra tidlig voksenalder. Hun ville prøve sitt eget ståsted i forhold til nattverden ved å stille spørsmål til hvorfor hun skulle gå fram. Etterpå snudde det seg desto mer til et spørsmål om hvorfor hun *ikke* gikk. Siden har nattverden for henne fortsatt å være en naturlig del av gudstjenestelivet.

### **5.8.3 Fellesskapstanken er sterk for meg**

Christian og Dag framhever begge nattverdfellesskapet som noe særskilt. Christian forteller om opplevelsen av å knele sammen med sterke meningsmotstandere, og hva denne opplevelsen gjorde med ham:

*... vi gikk jammen til samme nattverd! Altså, det var noe om Guds familie og at vi er forskjellige og bare må akseptere det. Men når det kommer helt til bunns altså, så står vi jo like ribbet. Det var en anskueliggjøring av det altså.*

Når jeg spør ham om hvem han mener kan gå til nattverd, spør han tilbake om hvem som kan gå til gudstjeneste. Utsagnet over står dermed i nær sammenheng med hans forståelse av hvem nattverdbordet faktisk er ment for. Hans opplevelse av dette fellesskapet bunner i at vi står likt overfor Gud tross alle forskjeller for øvrig. Dette gir i neste omgang en opplevelse av sårhet på vegne av fellesskapet når han observerer at mennesker han absolutt mener hører til der ikke tar del i nattverden.

Dag nevner også fellesskapet som viktig i forbindelse med nattverden. Han poengterer dette ikke nødvendigvis som det *viktigste*, men kommer fram til at nattverden gir et godt bilde på nettopp fellesskapet. Her samles alle slags kristne med ståsted i forskjellige slags leire og kneler sammen for å ta del i det samme måltidet:

*Noe av det mest positive synes jeg er å være til stede med alle avskygningene av kristenlivet! Eller organisasjonslivet! Der du kan ha liksom litt sånn ytterfløyene i kristenlivet i Norge, som i hvert fall i andre sammenhenger kanskje synes de burde vært aleine der! Men da er det litt sånn stort å ha det fellesskapet.*

#### **5.8.4 Formidlingen av Jesu budskap (på konkret måte) er sentral**

Alle de fire nattverdsgjengerne i Skjerstad menighet sier noe om at nattverdens konkrete formidling er viktig for dem. Arnold antyder at nattverden er med på å holde troen oppe. Han knytter det til Jesu oppfordring først til disiplene og så til alle andre, om å holde dette måltidet. Uten nattverden – som det konkrete måltidet dette jo er – ville det ikke være mye igjen til å holde troen oppe etter hans syn.

Brita tenker på nattverden som en gave som gis av Gud. Etter hennes syn er den ment for alle. Hun knytter nattverden til ordene i Joh. 3.16 og tenker at det handler om en konkret formidling nettopp av disse versene. I forholdet til hva den kristne troen for henne først og fremst handler om, tenker hun også at Kristi frelsesverk er det mest sentrale.

Christian sier enda mer om dette konkrete ved nattverden. Han har forut slått fast at troen for ham i særlig grad handler om Jesus. Kristus er sentrum i den kristne tro, og all form for kristendom som ikke setter Kristus først, gir ham grunn til å stusse. Nattverden blir for ham i svært stor grad noe som handler om en konkret formidling av Jesus. For ham blir det også viktig å slå fast at det å innta et måltid ikke forutsetter noen særlig intellektualitet.

Kristendommens mest sentrale budskap – Kristus – kan dermed gjennom nattverden formidles til langt flere enn bare dem som er i stand til mer avansert tenkning:

*Jeg synes jo at det er særlig viktig fordi det er den eneste plassen der forholdet til Jesus blir noe i nærheten av noe konkret! I stedet for at det bare blir ord! Så er det rett og slett – **spise!** Og **drikke!** Og det er liksom for alle! Det trenger du ikke å ha noen intellektuell kapasitet for - for å greie å spise!*

Dag belyser også det konkrete ved nattverden. Troen er blitt vanskeligere å sette ord på etter hvert som han er blitt eldre. Det konkrete i formidlingen av brød og vin blir dermed desto viktigere for ham:

*Og så er det (nattverden) bilde på det som jeg kan finne vanskelig å sette ord på, men på det **konkrete** i gudstroen.*



Det som ikke så lett kan settes ord på blir dermed noe som kan tas på, spises og drikkes. En diffus, abstrakt størrelse som troen kan være, er gjort om til noe fysisk, konkret. Her gir Dag et godt eksempel på Christians forestilling, selv om han absolutt kan regnes blant de intellektuelt oppegående. Dag utvider på en måte Christians definisjon ved å slå fast at det konkrete i nattverden imøtekommer både dem som ikke er i stand til stort annet enn å spise og drikke, men også alle som ikke finner ord for å beskrive alle troens indre hemmeligheter.

### **5.8.5 En særskilt opplevelse fikk meg til å gå til nattverd (foruten konfirmasjonen)**

Arnold velger å svare med en fortelling fra sin egen troshistorie når jeg spør etter det mest sentrale i den kristne troen. En aha-opplevelse i tilknytning til en tekst fra Johannesprologen ga støtet til å gå til nattverd for første gang siden han var konfirmant. En kvinnelig nattverdsgjenger i menigheten spurte direkte hvorfor han ikke gikk til nattverd og henviste til Bibelteksten for å hjelpe ham på vei.

Ellen har gått én eneste gang til nattverd i voksen alder. Dette som en oppfyllelse av et løfte hun ga seg selv på konfirmasjonsdagen: Levde hun så lenge at hun fikk bli 50-årskonfirmant, skulle hun gå til nattverd da. Og det gjorde hun. Denne dagen var nattverden formidlet ved intinksjon, noe hun seinere gir uttrykk for er for *enkel* (se Kap. 5.14). Slik jeg tolker det, ville hun ha gått til nattverd denne dagen selv om den hadde vært rundt alterringen. Kanskje ble det opplevd noe skuffende at det "bare" var intinksjon. Hun vet også at det ble registrert av andre at hun gikk:

*Det bryr ikke jeg meg om!*

Likevel har ikke dette gitt noe "puff" til videre deltakelse ved alterbordet. Der anser hun skillet mellom seg selv og de andre for stort.

Å gå til nattverd på denne femtiårsmarkeringen handlet altså om noe hun knyttet til konfirmasjonen og løftet hun ga seg selv den gang. Det var ikke å ta et skritt videre og tre inn i gruppen "aktive kristne". Slik jeg ser det, finnes det særlig i benkesitternes bevissthet dermed to slags nattverdsgang:

- Nattverdsgang med tilknytning til konfirmasjonen.
- Nattverdsgang med tilknytning til valget å stå for en kristen tro.

Den førstnevnte anledningen ser ikke ut til å være så nært knyttet til den andre i flere informanternes bevissthet. Den handler nemlig mer om å være med på noe som forventes av deg. Nattverdsgangen er del og fullførelsen av selve konfirmasjonshandlingen. Den andre

formen for nattverdgang handler om at du definerer deg inn i gruppen aktive kristne, slik Ellen sier det. Christians framstilling av det naturlige og selvfølgelig virker fremmed for den gruppen informanter som ikke går til nattverd.

Fridas fortelling om hennes første nattverdgang i voksen alder går kanskje ikke inn under de helt spesielle opplevelsene, men siden hun viser til den som en avgjørende grense mellom et *før og etter*, får den likevel plass her. Hun gikk til nattverd i forbindelse med sønnens konfirmasjon etter oppfordring fra sin egen mor. For henne ble moras påminning om at nattverden ikke handlet om hvorvidt man var verdig eller ikke, avgjørende for videre altergang. Denne moras levetid faller i stor grad sammen med tida der forkynnelse om verdighet og nattverd sto nært knyttet til hverandre. Likevel er det hun som gir dattera et ”spark” fram mot nattverdbordet. Det handler ikke om *det*, får Frida høre. Denne førstegangsopplevelsen er også i tilknytning til en konfirmasjon. Men her står ikke hennes egen konfirmasjon i sentrum. Sønnens store dag blir rammen rundt Fridas avgjørende valg. Joruns historie vil få desto mer plass i neste kapittel. Men dette at hun valgte å gå til nattverd ved barnebarnets dåp i ei fremmed menighet fortelles som en stor opplevelse.

### **5.9 Negative minner knyttet til nattverdgang**

Noen informanters minner og refleksjoner rundt enkeltopplevelser blir belyst i dette kapitlet. Andre minner som på en måte rammer inn selve nattverdminnet gis plass der dette faller naturlig i sammenhengen.

Blant nattverdgjengere er minnene stort sett positive når de ser tilbake på sin ”nattverdkarriere”. Selve konfirmasjonsnattverden har de enten få minner fra eller nevner dette som en fin opplevelse. I det heile tatt får jeg inntrykk av at denne mer eller mindre forpliktete nattverdgdustjenesten ikke har satt så store spor hos informantene. De forteller om den som et slags vedheng i forbindelse med konfirmasjonen:

*Det var sånn det skulle være. Så jeg synes at det var ikke noe negativt. (Haldis)*

Alle husker at de gikk til nattverd denne dagen, men det er få som har spesielle minner knyttet til det at de gikk fram, knelte og tok i mot brød og vin for første gang. Det var mer ”sånn som det skulle være”. Minnene fra denne spesielle dagen knyttes heller til andre ting enn dem selv og egne reaksjoner til nattverdhandlingen, hvis de faktisk husker noe spesielt. Ellen hadde et minne om ei som gråt ved alterringen. Men det kommer ikke fram om dette handlet om en medkonfirmant eller en annen. Hendelsen skjedde iallfall mens hun selv var konfirmant. Hun husker at presten etterpå hadde sagt til konfirmantgruppa at vedkommende hadde opplevd det som stort å gå til nattverd. For hennes egen del kan dette minnet

oppleves positivt selv om det handler om noen som gråt. For en tenåring kan det oppleves sterkt å se en jevnaldring eller eldre person gråte i møte med det hellige.

Brita forteller om en sjelssettende opplevelse da hennes konfirmantkull skulle gå til alters. Hun husker det slik at det nok lå en forventning om at alle konfirmanter skulle gå fram, men en eneste gutt hadde tydeligvis bestemt noe annet. Han ble sittende igjen i benken. Minnet som festet seg handlet om bildet av en pappa som dro gutten sin ut på kirkegolvet og dyttet ham fram sammen med de andre. Dette viser at det lenge var sterkt forventet at konfirmantene skulle gå til nattverd. Samtidig at det nok fra kirkas side, da dette rundt 70-tallet fant sted, var opplyst om at det å gå til nattverd var frivillig. Ellers vil jeg tro at gutten nok ikke hadde valgt å bli sittende.

I den tida jeg har arbeidet med denne oppgava har det dukket opp flere eksempler på negative minner knyttet til både forholdet til kirka og til nattverden. Fellesnevneren er at de fleste handler om insidere som med all tydelighet har definert grenser overfor dem de mente sto utenfor. Av alle disse fortellingene velger jeg her å presentere Joruns, både fordi den har svært konkrete gjengivelser og fordi hun så godt beskriver både de negative og de positive erfaringene. Samtidig sier fortellingen hennes noe om forskjellen mellom Misvær og Skjerstad. Den bidrar også en del til inntrykket av KFUK/M's betydning for nattverdgangen på Skjerstad. Hun gir et godt bilde av ei brytningstid mellom noe gammelt og noe nytt.

Jorun var konfirmant tidlig på 70-tallet. På denne tida brukte KFUK/M – den gang NKUF – å arrangere svært populære påskeleirer i Misvær. Jorun var gjerne innom disse leirene som deltaker eller stakk bare innom og var med så langt ledelsen tillot det. Andre kristne leirer deltok hun også på. Hun forteller om en venneflokk i 14-årsalderen som gikk rundt i bygda med Testamentet på bukselomma:

*Da var det et sånt oppbluss med at vi møttes og vi leste mye i Testamentet. (...) det var nesten som at **alle** gjorde det, egentlig. I hvert fall vi jenter. Og vi fôr og gikk med dem i "ræv-lomma"(...) Store, svære sånne... trekors hadde vi. Med lærreim. Det var en sånn trend, kan du nesten kalle det for.*

"Jesus-bevegelsen" hadde altså satt sitt preg på Misvær, høres det ut som. Jorun hadde sett fram til å kunne gå til nattverd, dette "voksne", hellige, ritualet som hun var veldig nysgjerrig på. Etter denne første gangen som konfirmant, deltok hun også i nattverden de følgende gangene hun var tilstede ved nattverd gudstjenester. Hun forteller i vi-form. Det er tydelig at hun snakker om vennegjengen hun vanket sammen med. De var flere som fant det som rett og rimelig at de var medregnet ved alterbordet.

Men Jorun forteller at de ble kritisert av det hun beskriver som eldre religiøse mennesker med svarte klær og bistre blikk. Ungdommene ble veldig kritisert for at de ”dreiv på og gikk til nattverd” og at de blant annet lo for mye:

*... vi var antakeligvis for **glad!** Vi flirte for mye, vi hadde det for mye artig utenfor kirka.*

Dermed sluttet Jorun å gå til nattverd:

*Ja, da gikk jeg ikke lenger til nattverd, for jeg tenkte – hvis det skal være så...*

Den avstanden hun siden har hatt til det å gå til nattverd, knytter hun tett opp til den skarpe kritikken hun opplevde at de eldre aktive i menigheten møtte de ivrige ungdommene med. Når hun nå som godt voksen ser tilbake på denne tida tenker hun mer at det handler om et tilbakelagt stadium. Alle rundt henne kan være enige i at det var dumt gjort av disse eldre, etablerte. Hun innrømmer at kritikken deres nok egentlig ikke gjelder lenger. Men fortsatt sitter hendelsen fast i minnet og preger hennes valg av handling den dag i dag:

*Jeg vet jo i dag at det er bare tøv. Men det blir en sperre av en eller annen merkelig grunn! Det er rart!*

Kritikken og ”bisterblikkene” til de svartkledde religiøse i menigheten gjorde slutt på Joruns og også ganske sikkert hennes venners altergang. Slik forholdene på denne tida hadde blitt i Skjerstad menighet, ville kanskje utfallet vært annerledes om de tilhørte denne menigheten. Selv om påskeleirene til KFUK/M ble arrangert i Misvær, hadde de aktive innen organisasjonen her omkring sitt heimsted i Skjerstad menighet. Når Jorun snakker om sine gudstjenestebesøk *her*, sier hun det slik:

*Jeg synes at det var bestandig mer folk i den kirka på Skjerstad. Og så syntes jeg alle gikk til nattverd!*

Som godt voksen bestemor, gikk Jorun til nattverd den dagen et av barnebarna var til dåpen. Dette fant sted i en helt annen menighet. Hun innrømmer selv at det å være i ei fremmed menighet kanskje var en medvirkende årsak, men sier samtidig at det å overvære dåpen til barnebarnet også var en avgjørende faktor. Å gå til nattverd tenker hun da som en slags understreking av det de hadde ment med å få barnet døpt. I heimemenigheten er terskelen i alle fall ennå for stor. Hun ser at andre fra menigheten går fram til nattverd og skulle så gjerne vært blant dem som glade kommer ned fra sin altergang. Og kanskje med bakgrunn i sin egen lengsel tolker hun større emosjonelle reaksjoner inn i nattverdgjengernes ansikt enn det som er reelt. Samtidig minnes hun sin egen glede over å

ha gått til nattverd denne festdagen i familien og i ei menighet med stort sett fremmede mennesker:

*Jeg tenker at de er kjempeheldige som gjør det! Og jeg skulle ønske at jeg var kommet dit. Jeg synes at de er kjempeheldige! Og jeg ser at de er så glade når de kommer ned derifra. Jeg ser jo det! Jeg ser at de føler seg veldig... ja, jeg tenker, som på den gangen (da barnebarnet ble døpt), det var nesten så du fikk lyst til å...  
**hoppe litt!***

### **5.10 Tanker om "de andre"**

Gjennomgående hadde nattverdgjengerne ingen uttalte forestillinger av at de som ikke gikk til nattverd representerte en annen type tro, la si en mer mindreverdige tro enn deres egen. Men de fleste tenkte seg at mange benkesittere nok *selv* gjorde seg slike forestillinger. Av de som *ikke* gikk til nattverd hadde Ellen og Gunnar ganske klare forestillinger av at troen til de forskjellige gruppene hadde ulik karakter. Men de hadde overraskende nok en ganske motsatt holdning til disse som gikk til nattverd. Ellen mente at de som gikk til nattverd hadde en sterkere tro. Hun forestilte seg at der var en forskjell på de som gikk og ikke gikk til nattverd. På spørsmål fra meg svarte hun positivt på dette at nattverdgjengerne nok var mer religiøse. Hun satte sin egen synsvinkel ganske snart i forbindelse med egen oppvekst, der hun mente det var poengtert at man måtte være religiøs, eller sterkt kristen, for å gå til alters. Selv anså hun seg ikke som *aktiv nok* i det kristne miljøet.

Gunnar tenker derimot helt motsatt. Han hadde en ganske annen forestilling av nattverdgjengerne. *De* var kanskje den svakere part i forsamlingen, etter hans framstilling. Dette har klar sammenheng med tankene han har til hvorfor man faktisk *går* til nattverd. Å gå til nattverd handler i hans hode først og fremst om å få tilgivelse for ting man har gjort. Den som føler seg svak og elendig søker sikkert styrke i nattverden. Han kunne nok tenke seg å gå til nattverd om han hadde gjort noe veldig galt, men om han dermed ville få det bedre med seg selv, visste han ikke. Her kobler han en slags magisk virkning til nattverdhandlingen. I utgangspunktet tenker han om seg selv at han gjør så godt han kan, og siden dette går høvelig greit, er det ikke nødvendig for ham å gå til nattverd. Dit får de gå, de som har behov for ekstra styrke og tilgivelse.

Verken Ellen eller Gunnar regnes blant nattverdgjengerne. Begge tenker at troen er annerledes hos de som går, men der den ene tenker at nattverdgjengerne nok er sterkere i troen, ser den andre det annerledes. Nattverd knyttes til noe som skal gi hjelp, kraft, styrke til den som er svak. Her tenker jeg det i stor grad handler om hvordan nattverd generelt

defineres: Hvem er nattverden ment for? Hva er meningen med den? Hvorfor går man til nattverd?

Ellen klarer ikke å sette ord på dette hva nattverden betyr, men hun knytter den til noe *stort*. Noe som er større enn det hun har ord for å beskrive.

Dermed blir nattverdbordet et sted for dem hun anser å tilhøre en annen, noe høyere klasse/dimensjon enn den hun selv definerer seg som del av.

Ivar og Jorun var ganske klare på at der ikke var forskjell på nattverdgjengere og de andre. Men utgangspunktet var framfor alt: *"De er ikke noe bedre enn oss – bare fordi de går til nattverd!"* Her viste de nesten en slags trassig holdning til nattverdgjengere. Jorun hadde beskrevet svarte mennesker som kritiserte henne (se kap. 5.9). Ivar beskrev sin opplevelse av en gudstjeneste i Skjerstad kirke, der han og kona ble sittende igjen som de eneste i benkene når de andre gikk fram. Situasjonen hadde gjort ham usikker. Det hadde nok føltes ubehagelig, slik jeg tolker hans fortelling. Men konklusjonen hans er klar: Han nekter å tvinges til nattverd! Skulle det bli slik i framtida at det ikke å gå til nattverd medførte at man ble uglesett, ville han sløyfe gudstjenesten helt. Han hadde selv valgt ikke å gå til nattverd. Det var ingen andre som hadde noe med om han gikk eller ikke eller *hvorfor* han ikke gikk.

Å tenke annerledes om de andre har altså forskjellige valører:

- Man tror de andre tenker annerledes om *seg selv*.
- Man tror de andre tenker annerledes om *meg/oss*.

Begge måter å tenke på er å finne innen både gruppen av nattverdgjengere og benkesittere. Men den sistnevnte ser jeg hyppigere brukt blant nattverdgjengere. Disse frykter at benkesitterne tenker høyere om dem enn de selv gjør. De er redde for at de selv er del av årsaken til at noen ikke tør å gå fram.

Brita gjør seg for eksempel tanker om at de andre kanskje ser på nattverdgjengere som mer kristne, og at denne holdningen avgrensner dem fra selv å gå fram:

*... de som går til nattverd, og de er .. og mange sier sikkert **veldig** kristen.*

Noe av det samme finner jeg også hos Dag:

*... de har den der, litt sånn der gammeldagse måten å sette en strek, at "der er jeg utenfor, mens de andre er innenfor."*

Haldis er noe eldre enn disse to, men frykter også for at man i kirka aktivt holder folk borte fra nattverdbordet. Med oppgaven å lese opp kunngjøringene har hun selv aktivt forsøkt å unngå misforståelser. Hun forteller at hun en gang forandret ordlyden der det på arket sto at

”de kristne” var velkomne til nattverd. Her hadde hun tenkt at ”de andre” kanskje ikke torte å tenke ”så stort” om seg selv – at de var kristne. Personlig forestilte hun seg at de som døpte også var kristne. Dermed var i grunnen alle i utgangspunktet å regne som selvsagte nattverddeltakere. Hun kuttet derfor dette at det var ”de kristne” som var velkomne til nattverden.

Brita føler sterkt på et slags ansvar for eventuelt nye nattverdgjengere. Samtidig frykter hun for at folk opplever et ekskluderende skille mellom de som går og de som ikke går. Hun spør seg selv om kirka, hun selv medregnet, gjør nok for å komme disse i møte. Samtidig er hun redd for at det blir feil å gjøre for mye.

Noen av nattverdgjengerne innrømmer at de tenkte annerledes om benkesitterne før. Noe beskjemmet tar de seg selv i at de ennå i dag kan betrakte nye nattverdgjengere med tanker som kan ha rot i en gammel måte å tenke på. Arnold innrømmer en slags skepsis når han ser at enkelte kan finne på å gå til nattverd. Da handler det om folk han i utgangspunktet ikke hadde trodd ville gjøre det. Han innrømmer at han tenker at opplevelsen av ”noe” har gitt denne personen grunn til å gå til nattverd.

Det å gå til nattverd knyttes altså til behovet for at der først må ha funnet sted en slags omvendelse. Slik bekreftes tross alt noe av den holdningen benkesitterne kan vise til – for eksempel at man må være ”mer kristen” (jfr Ellen). Der har i alle fall vært et ganske tydelig opplevd skille mellom benkesittere og nattverdgjengere for ikke lang tid tilbake. Både nattverdgjengere og benkesittere gir vitnesbyrd om dette gjennom sine fortellinger.

### **5.11 Menighetskultur og nattverd**

Jeg opererte i kap. 2.5.3 med forskjellige begreper for å beskrive de ulike kulturene som var å finne innen ei menighet og hvordan enkelte kulturer setter særlig preg på en menighet.

Herunder vil jeg se noe nærmere på hvem av informantene som kan sies å representere henholdsvis trosfellesskapet og folkekirken. Dette temaet er i stor grad behandlet i Hegstads bok<sup>104</sup>. Jeg vil dermed ikke bruke så stor plass på å analysere denne forskjellen her. Likevel kan det være naturlig å gjøre en skilnad mellom informantene også på dette området. Framfor alt velger jeg å fokusere på det som handler om de akademiskes svar til forskjell fra de ikke-akademiske før jeg tilslutt føyer til et lite kapittel der Britas tanker om *folkekirken contra den folkelige kirken* får komme til orde.

Men først noen ord om forskjellene mellom trosfellesskaps- og folkekirkeinformantene.

---

<sup>104</sup> H. Hegstad (1996).

### 5.11.1 Trosfelleskaps- og folkekirketilhørighet

Å trekke grenser mellom mennesker vil alltid handle om grensetrekkerens subjektive mening og oppfattelsesevne. De linjene jeg trekker her handler om hvorvidt jeg tolker disse ti menneskene inn i et "innenfor" eller "utenfor". Gruppen "innenfor" er da i grunnen temmelig sammenfallende med det som informant Ellen betegner som "det kristne, aktive miljøet". Disse har gjennom det meste av sin levetid ikke bare funnet sin kristne identitet gjennom kirka, men også gjennom misjonsforeningsliv og annen kristen virksomhet:

Fig. E

NAVN	Trosfelleskaps-tilhørighet	Folkekirketilhørighet	Nattverd-gjenger	Ikke nattverd-gjenger
Arnold	X	(X)*	X	
Brita	X		X	
Christian	X		X	
Dag	X		X	
Ellen		X		X
Frida	X		X	
Gunnar		X		X
Haldis	X		X	
Ivar		X		X
Jorun	(X)*	X		X

*\*Arnold er vokst opp med mye kristen aktivitet, men sier selv at han ikke har tilhørighet innen noen spesiell utenomkirkelig, kristen gruppering i dag. Han er likevel såpass ofte å se i slike sammenhenger at jeg velger å definere ham som del av trosfelleskapsgruppa. Jorun har tilhørt et trosfelleskap som ung. I voksen alder er det ikke lenger tilfelle.*

Som man ser av skjemaet sammenfaller resultatet temmelig godt med Ellens definisjon av hvem som hører til ved nattverdbordet. Alle nattverdgjengere er aktive også i et kristent miljø utenom kirka. Alle benkesittere er å finne i den andre gruppa, de folkekirkelige.

### 5.11.2 Akademikere og ikke-akademikere

Skjemaet som skiller mellom akademikere og ikke-akademikere er temmelig sammenfallende med Fig.E:



Fig. F

Navn	Akademiker	Ikke-akademiker	Nattverd-gjenger	Ikke nattverd-gjenger
Arnold	X		X	
Brita	X		X	
Christian	X		X	
Dag	(X)*		X	
Ellen		X		X
Frida	X		X	
Gunnar		X		X
Haldis		X	X	
Ivar		X		X
Jorun		X		X

\*Dag har noe akademisk utdanning og kan vel mer kalles akademiker enn ikke-akademiker.

Alle med en akademisk utdanning er å finne blant nattverd-gjengerne. Her er det bare Haldis som kan sies å befinne seg på omtrent samme lavere utdanningsnivå som de fire ikke-nattverd-gjengerne. De fleste med akademisk utdanning kan man se tilhører Skjerstad menighet. Den av informantene fra Misvær med akademisk utdanning er også nattverd-gjenger. Fem personer kan ikke gi hele bildet av sin menighets kirkegjengere, men dette viser i alle fall en *tendens*.

Skiller de akademisk utdannede informantene mine seg på ytterligere måter fra de med mindre/annen type utdanning? For å finne ut av dette, vil jeg se på intervjuene som helhet, og også på forskjeller i forhold til måten å svare på og svarlengde på enkelte spørsmål. Det er ikke gjennomgående slik at de intervjuene som ved transkripsjon fikk flest sidetall, handler om informanter med akademisk utdanning. Ved nærmere ettersyn vil jeg heller trekke fram flere andre forhold som har styrt intervjulengden: Er intervjuet blant de første i rekken, og intervjueren dermed noe mer usikker? De to første intervjuene er også de to korteste, til tross for at de ble gjort med to akademikere. En samtale to kvinner i mellom kan gi andre utslag enn om jeg som kvinne fører samtale med en mann. Et av de lengste intervjuene ble gjort med en kvinne uten akademisk utdanning. Andre forhold kan ha med intervjusituasjonen generelt å gjøre. Måtte vi være ferdig innen et visst tidspunkt? Dette gjaldt kun ett av intervjuene, men dette ble ikke kortere enn alle andre intervju, og alle

spørsmål var tilstrekkelig utfyllende besvart. Var noen andre til stede i rommet eller i nærheten? Dette så ikke ut til å påvirke intervjusituasjonen nevneverdig. Alle var overraskende åpne i sine svar, selv om en ektefelle stullet omkring i huset. I all hovedsak holdt de til i et annet rom så lenge intervjuet fant sted.

Det som kanskje her er mer interessant å se på, er *hva* den enkelte informant faktisk bruker mer ord på å uttale seg om og hvordan de formulerer seg. Er det et mønster i forhold til *hva* den enkelte informant velger å bruke mer ord og vendinger på? Er akademikerne mer opphengt i enkelte temaer til forskjell fra ikke-akademikerne? Kan dette si noe i forhold til holdninger til nattverden? Det er umulig å konkludere på vegne av alle kirkegjengere ut fra det jeg her kommer fram til. Men mine sammenligninger kan likevel vise en viss tendens. I de følgende underkapitlene velger jeg å fokusere på en representant fra hver av disse to gruppene for å belyse dette temaet.

### **5.11.3 Akademikeren**

Christian får her representere akademikerne. Transkripsjonen av intervjuet med ham bød på mange timers arbeid før alt var skrevet ned. Jo lenger ut i intervjuet vi kom og spørsmålene mer og mer gikk i dybden, desto mer ordrikt valgte han å formulere seg. Christian stilte gjerne spørsmål tilbake. Han viste til kirkas totusenårige tradisjon, han flettet inn eksempelhistorier for å utdype egne synspunkter, og han bruker mye tid på å drøfte slikt som for eksempel egne synspunkter og forskjellige ulikheter. Blant spørsmål han bruker mye tid og ord for å svare på, er de som handler om nattverden direkte og fabulering rundt forskjeller mellom de to menighetene. Han står i svært liten grad fast i møte med dyptgående spørsmål. Det er tydelig at det meste av det jeg spør om handler om ting han allerede har gjort seg dels mange tanker om forut. Dette tilsvarer i stor grad også måten Brita har valgt å svare på.

### **5.11.4 Ikke-akademikeren**

Ivar representerer her ikke-akademikerne. Transkriberingen av intervjuet med ham tok forholdsvis kort tid. Hans svar er atskillig kortere enn Christians og blir heller ikke lengre og mer utfyllende etter hvert som spørsmålene blir dypere. Han svarer kort og greit, ofte med ja og nei uten særlig videre utdyping. Spørsmål om egen tro blir for vanskelig å sette ord på. Ivar viser også mer til egen umiddelbar oppfattelse av for eksempel intinksjon enn å bruke tid på å fabulere rundt spørsmål om årsaker til at man velger denne formen. Da skiftes heller tema. I det hele tatt drøftes de ulike temaene lite og ingenting. Han gir heller ikke inntrykk av å ha brukt så mye tid på å fabulere rundt særlig mange av mine spørsmål

forut. Mye av måten Ivar svarer på kan sammenlignes med intervjuene med både Gunnar og Ellen.

### **5.11.5 Tendenser**

Det jeg ut fra mine betraktninger kommer fram til, er at akademikerer i ganske stor grad svarer mer utfyllende på spørsmålene enn ikke-akademikerer. Dette gjelder særlig de mer dyperegående spørsmålene. Svarene er mer drøftende. Akademikerer fabulerer mer rundt de enkelte temaene og har i mye større grad gjort seg tanker om dype spørsmål rundt troen og det å gå til nattverd. Akademikerer er også desto mer opptatt av det som kan være til hjelp for andre framfor å poengtere eget følelsesmessige forhold. Dermed blir det for eksempel mer et poeng at intinksjon bidrar til å senke terskelen for potensielle nattverdgjengere, enn å fokusere på egen subjektiv mening. Ikke-akademikerer har i slike spørsmål i større grad fokus på egen oppfattelse. Ikke-akademikerer som likevel gir lengre og mer utfyllende svar på enkelte spørsmål, velger å bruke tid på egne opplevelser og fortellinger fra livet og i mindre grad på generell drøftelse.

Jeg er i grunnen overbevisst om at disse funnene er med på å understøtte min teori om at menighetskultur basert på utdanningsnivå er med på å fargelegge de enkelte menighetene. Der menigheten har en overvekt av akademikerer observeres nok en annen måte å forholde seg til nattverden på enn i en menighet der de fleste kirkegjengerne ikke er akademikerer. En akademisk utdannet kirkegjenger har ofte i større grad gått dypere inn i spørsmålene tilknyttet troen og måter denne skal komme til uttrykk på. Slik tolker jeg iallfall mine akademiske informanternes måte å svare på. Med en mer reflektert tro utvikles gjerne en større emansipasjon fra mer udefinerte tanker og følelser, noe som begrepet uverdighet her kan være eksempel for. Akademikerer har gjerne opplevd mer av verden utenfor egen menighet både i utdanningstid, evt. arbeidsperioder andre steder og i stor grad også gjennom verv i større kristne sammenhenger enn på heimemenighetsnivå. Motsatt har den ikke-akademiske kirkegjengeren i større grad bodd mer eller mindre fast i sin heimemenighet gjennom hele livet. Diverse verv har i mindre grad vært utenfor de nære sammenhengene. Ikke-akademikerer har etter disse observasjonene ikke i samme grad hatt mulighet til å utvikle avstand fra de etablerte formene. Disse tingene kan jeg påstå både ut fra intervjuene og ved kjennskap til informantene for øvrig. Konklusjonen jeg kan trekke ut fra dette, handler bl.a. om en mer frigjort holdning til nattverd fra akademikerens side.

### **5.11.6 Folkekirken – den folkelige kirke**

Brita har fabulert en del rundt forskjellene mellom Misvær og Skjerstad. Hun var kommet fram til to av disse to begrepene hun mente kunne passe godt som beskrivelse av disse menighetene. Misvær betegnes som *folkekirken*, den litt ”folkekirke-runde”, som hun også sier. Hun mener at det settes fokus på ulike ting i disse menighetene, som gir ulik valør i de to. Hun mener at Skjerstad menighet som den *folkelige kirke* kanskje har mer fokus på selve det kirkelige innholdet, men samtidig vil hun poengtere at dette fokuset holdes på et *folkelig* plan, uten at hun utdyper dette ytterligere. I Misvær støtter man i stor grad opp om kirka si, med særlig fokus på selve byggverket slik Brita poengterer det. Man greier for eksempel i større grad å tromme sammen en dugnadsgjeng for vedlikehold og rengjøring her. Trykket legges på begrepet *folk* når hun snakker om Misvær menighet, mens det for Skjerstad menighets del mer legges trykk på *kirke*. Brita vil også poengtere at hun på ingen måte har ment å si noe om hva som er mer rett eller mer galt. Hun ønsker bare å sette sine egne ord på de betraktningene hun har gjort om ulikhetene menighetene i mellom.

Selv kan jeg lett knytte hennes tanker til mine egne. I underkapittelet ovenfor konkluderer jeg at det må være en forskjell basert på graden av utdanningsnivå mellom menighetene. Disse forskjellene kan i stor grad sammenlignes med de observasjonene Brita har gjort. Der hun ser ei folkekirke-rund Misvær menighet med stort engasjement for kirka som fysisk bygning, setter jeg fokus på ei gruppe mennesker som i mindre grad går inn på de ”dype spørsmålene”. De fleste ikke-akademikere er å finne i Misvær menighet.

Hun snakker om Skjerstad menighet som den folkelige kirke med fokus i desto større grad på det jeg tror hun tenker som det mer abstrakte innholdet i kirka. Der viser jeg til at menigheten i større grad består av akademikere med hang til desto mer å drøfte og fabulere rundt de dype spørsmålene. Som man ser av Fig. F gjør denne kjensgjerningen også utslag i forhold til nattverdgangen.

### **5.12 Organisasjonstilhørighet og nattverd**

Spørsmålet mitt handlet om det fantes en organisasjon informantene særlig følte tilhørighet til. Alternativt om de først og fremst ville si at tilhørigheten gjaldt kirka og menigheten. Utgangspunktet for å spørre om dette kan begrunnes i at man innenfor de forskjellige organisasjonene nærmer seg temaet nattverd på forskjellig måte. For eventuelt å forklare forskjellen i nattverdsøkning mellom Skjerstad og Misvær, kan det fokuseres på hvilke typer organisasjoner som dominerer på stedet. Tilhørighet kan også knyttes til mulig

deltakelse i kristent arbeid i oppveksten. Dette handler om hva som kan ha vært med og formet forståelsen av hva nattverd er og videre hvordan man med utgangspunkt i dette har forholdt seg til nattverden.

For det første kan informantene deles inn i hvorvidt de *har* sterk organisasjonstilhørighet eller ikke. For det andre handler det også om *type* organisasjon.

Av de ti kan man si at Christian, Dag, Frida og Haldis har et mer eller mindre sterkt forhold til en kristen organisasjon i dag. De andre har delvis *hatt* sine erfaringer med forskjellige kristne organisasjoner, men definerte sin kristne identitet mer direkte i tilknytning til kirka.

Ellen var antakelig den som fysisk hadde hatt minst med kirka å gjøre i oppveksten. Dette forklares med geografiske forhold. Det var kronglete å komme seg til kirkestedet. Slike utflukter ble forbeholdt de store anledninger. Der hun bodde var det likevel et ganske rikholdig foreningsliv, både i kristen og mer verdslig regi. Av kristne aktiviteter nevner hun spesielt Frelsesarmeens møtevirksomhet som hun gjerne deltok på når de innimellom kom til stedet og hadde oppbyggelse. For øvrig var det radiogudstjenesten som sammen med lukta av brunsaus skapte søndagsstemning i huset.

Hvor ofte er det nattverd i en radiogudstjeneste? Uansett er det vanskelig å ta del i den, *om* det mot formodning skulle forekomme. Nattverden er da uansett for de andre, de som er tilstede der gudstjenesten sendes fra.

Store anledninger er gjerne identisk med dåpssøndager, bryllup, jul og påske. Selv om de deltok på gudstjenester med nattverd, var det ikke vanlig at noen i Ellens familie gikk fram. Hun tolker også prestens ord fra konfirmasjonstida slik at om man ville gå til nattverd, måtte man tilhøre et kristent miljø. Siden hun da i dag ikke er aktiv i noe av det hun tolker som et kristent miljø (misjonsforening, bibelgruppe eller lignende) anser hun ikke seg selv som kristen nok for å gå til nattverd.

Gunnar hadde ingen som helst organisasjonstilknytning, men var ofte med til gudstjeneste i kirka sammen med sin familie i oppveksten. Han beskriver det som svært givende å være i kirka, men markerer likevel en avstand til det mer ”indre-kristelige”. Begrepet ”personlig kristen” gjelder ikke ham selv, til tross for at han er å regne som fast kirkegjenger. I en annen sammenheng kunne jeg problematisert bruken av personlig kristen og diskutere hvorvidt det i det hele tatt er et brukbart begrep. Men jeg slår her kun fast at begrepet er i bruk og at en aktiv kirkegjenger som Gunnar altså ikke regner seg som del av denne kategorien.

Ivar hadde heller ingen spesiell organisasjonstilhørighet. Gudstjenestebesøkene i oppveksten var særlig knyttet til de store anledningene. Likevel har han funnet sin plass i benkene i voksen alder. Både Gunnar og Ivar poengterer sangen og musikken som sterke motivasjonsfaktorer for å gå til gudstjeneste.

Gunnar forteller om vekkelser (i NLM's regi i Misvær – på 70-tallet?) der unge mennesker overga seg til Gud. Her ble det observert at flere både gikk på disse møtene og vitnet om omvendelse. Men at de dermed begynte å gå til nattverd var tydelig ingen selvsagt konsekvens:

*Jeg kan ikke huske at det var noen ungdommer som gikk (til nattverd). Selv under de her... det var sånn her møter.. de sa de ble omvendt, de ungdommene, jeg kan ikke huske at de gikk til alters heller! Nei, jeg kan ikke huske at de gikk til alters, men de gikk på disse møtene, og de bad til Gud offentlig og sånt. Men jeg kan ikke huske at de gikk til alters!*

I Misvær var altså NLM ganske aktiv i store deler av mine informanters liv. Det var vekkelser og aktivt foreningsliv, og særlig Frida kan sies å ha sin tilhørighet til denne organisasjonen.

Det Gunnar forteller om nattverden i denne forbindelsen, tenker jeg gir en interessant pekepinn på forholdet til nattverden i Misvær i hans yngre dager. Han slår fast at det bare var gamlinger som gikk, og selv de unge som kunne defineres som omvendte og aktive innen NLM gikk ikke til nattverd.

Haldis har mer tilhørighet til Normisjonen og Det Norske Misjonsselskap (NMS).

Kvinneforeningen i Misvær er tilknyttet Normisjonen. Der møter fortsatt seks - sju kvinner, selv om de nå stadig blir færre.

Samtidig som det i Misvær bare var gamlinger som gikk til alters, var det blitt mer og mer vanlig at det i Skjerstad gikk unge mennesker fram. Dette var også påpekt av Misvær-informantene. Overraskelsen var kanskje likevel størst når for eksempel Jorun observerte hvem som faktisk gikk til nattverd på Skjerstad. Flere av dem passet ikke inn i det mønsteret som nattverdsgjengerne i heimemenigheten fulgte:

*Jeg synes at det var bestandig mer folk i den kirka på Skjerstad. Og så syntes jeg **alle** gikk til nattverd! Ja! Ja, det er altså min oppriktige mening! Dem **fôr** til nattverd. Og jeg husker at jeg syntes at det var veldig rart, for noen kunne jeg ha truffet på en fest kvelden før. Og så sprang dem til nattverd! Jeg skjønnte ikke helt sammenhengen!*

Haldis, som er en generasjon eldre enn Jorun, knytter dette til at der var mange på Skjerstad som hadde sin tilhørighet til KFUK/M:

Lisbeth Torsvik Gieselmann  
*Til Alters*

*Ja, spesielt når det er nattverd, så er det jo veldig mye flere ungdommer der på Skjerstad som går til nattverd. Og det har det jo vært nå i mange år. Og det har vel sammenheng med.. tror jo jeg, at KFUK/M har stått sterkt der ute. Det har det jo ikke vært her inne.*

Av informanten fra Skjerstad menighet, er det Christian og Dag som framfor alt har organisasjonstilhørighet innen KFUK/M, tidligere populært kalt "Ungdomsforbundet" (NKUF). Brita og Arnold betrakter mest *kirka* som første tilhørighetssted. Men begge har et forhold også til kristen aktivitet utenom kirkas egen regi, for eksempel Normisjonen og Det Norske Misjonsselskap.

*Fig. G*

<b>Kirka</b>	<b>NLM</b>	<b>NMS</b>	<b>Normisjon</b>	<b>KFUK/M</b>
Arnold		(Arnold)	(Brita)	Christian
Brita				Dag
Ellen				
Gunnar	Frida	(Haldis)	Haldis	
Ivar				
Jorun				

Navn i parentes angir et mer sekundært forhold til organisasjonen.

Siden jeg jo allerede hadde fått slått fast ved flere anledninger at den høye nattverdeltakelsen i Skjerstad menighet kunne ha sammenheng med KFUK/M's virksomhet, fant jeg det interessant å gå litt mer inn på KFUK/M's formidling av nattverden i sine sammenhenger.

I Norges KFUK/M's egne lover finnes det ingen spesifikke regler for organisasjonens forhold til nattverd. Men i lovens kapittel 1 om formål og idégrunnlag slås følgende fast:

*Norges KFUK-KFUM er forpliktet på Guds ord og Den norske kirkes bekjennelse og har til formål å hjelpe mennesker til levende tro på Jesus Kristus.*<sup>105</sup>

Tolkningene og vektleggingene av hvordan dette forfektes, kan nok ha hatt noe forskjellig utslag på landsbasis gjennom de årene organisasjonen har eksistert. Dermed kan praksis også være forskjellig, for eksempel i forhold til nattverden. Der man i noen landsdeler finner en mer konservativ tolkning og praksis, har nok vår egen krets trolig landet på en

<sup>105</sup> Pkt. 1, § 1-2 Formål. <http://kfuk-kfum.no/side1037>

løserer tolkning og tilhørende praksis allerede tidlig i kretsens arbeidstid (fra 60-tallet av). Dette bekreftes blant annet ved informantenes fortelling.

Christian har alltid hatt et positivt forhold til nattverd. Han knytter dette til oppveksten innenfor Ungdomsforbundet, der han mener at det ikke ble poengtert som så veldig spesielt å gå til nattverd. Samtidig som han mener at det ble formidlet en bevissthet rundt det å gå til nattverd, forstår jeg det slik at nattverden ikke fikk noen særstilling som det spesifikke omvendelsesstedet slik andre gir inntrykk av. Nattverden hørte mer naturlig med. Som man naturlig tok del i gudstjenesten, kunne man også gå til nattverd:

*... det var ikke det at det var så spesielt, liksom.*

Han poengterer også det *avslappede, naturlige*, der flere av de andre informantene har snakket i helt andre ordelag. Både det store ved nattverden og problematikken rundt dette med verdighet og opplevelsen av at der er en sperre, er desto mer framtrædende hos flere av de andre med annen bakgrunn.

Dag understreker Christians framstilling ved at han sier han begynte å gå til nattverd da han ble med i Ungdomsforbundets arbeid i slutten av tenårene. Her opplevde han det nok naturlig å gjøre som de andre i miljøet.

NLM har egne retningslinjer for nattverd som hovedstyret vedtok i 2004. Her understrekes i pkt. 5:

*Ved innbydelse til nattverd må det understrekes at nattverden er for de som bekjenner Jesus som sin frelser.*<sup>106</sup>

Selv om retningslinjene er av nyere dato, viser disse linjene at organisasjonen i stor grad vektlegger bekjennelsen som forutsetning for å gå til nattverd. Selv om det kun er én av informantene som føler særlig tilknytning til NLM, kan hun stå som representant for flere av sine sambygdinger. NLM hadde som sagt en god del aktivitet i flere bygder tilhørende begge menigheter tidligere og da særlig Misvær. Informantene har ingen minner om at det var arrangert nattverd ved møtene, verken i misjonssambandsregi eller som på Skjerstad i indremisjonsregi.

På Skjerstad fantes det fra midten av 1900-tallet av og framover både de som hadde sin tilhørighet i NLM og også NMS og Indremisjonen. Indremisjonsfolket bygde sitt bedehus, og emissærer innen NLM hadde sitt bosted her. Christian forteller at han som ung voksen tok del i bibelgruppa som kan sies å ha bestått av en temmelig broket forsamling.

---

<sup>106</sup> Ordninger. Dåp og nattverd, salving og forbønn for syke, s. 36  
[http://www.nlm.no/Documents/Resursser/Viktige%20dokumenter/ordninger\\_dap\\_nattverd\\_salvingogbonn.pdf](http://www.nlm.no/Documents/Resursser/Viktige%20dokumenter/ordninger_dap_nattverd_salvingogbonn.pdf)



Diskusjonsnivået var svært høyt. Møtene betegnes som en sann prøvelse. Han forteller om en gang da han etter et slikt sterkt konfliktfylt møte gikk til nattverd. Historien vitner om en ganske sterk personlig opplevelse av nattverdens vide invitasjon. Han oppdaget nemlig en av sine bitreste motstandere fra bibelgruppa på kne på motsatt side av ringen (se også sitatet i begynnelsen av kap. 5.8.3).

Christian har gjort seg en god del tanker om det han mener kan være bakgrunn for den høye nattverddeltakelsen, både av KFUK/M-folk og de med annen tilhørighet. Han knytter dette til en svært så heldig kombinasjon gjennom flere år. Først peker han på et sterkt indremisjonsmiljø som har kommet over dette at å gå til alters var noe man bare gjorde en gang i året. Det å tilhøre et slikt kristent miljø ga grunn god nok for å kunne gå fram.

Deretter trekker han fram at mange her er rekruttert fra KFUK/M-miljøet:

*... der du har folk som har vært kristne siden ungdommen og som alltid har gått til nattverd.*

Til sammen har dette utgjort en svært stor del av Skjerstads gudstjenestedeltakere. Når alle disse gikk til nattverd har det smittet over på de andre som var til stede:

*Så vi har nok en del her på Skjerstad som ikke ville gått til nattverd, hadde det ikke vært for at alle andre gjorde det.*

### **5.13 Om unger og nattverd**

*Skal du være med til gudstjeneste i dag?*

*Ja, er det nattverd?*

*Ja.*

*Jippi!*

(Dialog mellom mor og sønn tidlig en søndag morgen, fortalt av en av informantene)

Først vil jeg påpeke det faktum at absolutt ingen informanter hadde noe prinsipielt i mot at det i deres tid var åpnet for at unger kunne motta nattverd.

Også benkesitterne var hovedsakelig positive til at unger hadde fått tilgang til nattverden.

Når det ble påpekt negative sider ved dette, viste enkelte informanter mer til *andres* mulige oppfattelse. Noen hadde også negative opplevelser i forbindelse med barn og unges mer

utagerende holdninger til nattverden og stilte spørsmål ved måten invitasjonen ble

formidlet. Var den for "løs"? Burde man kreve at foreldre eller foresatte gikk sammen med barna fram til en viss alder? Spørsmålene ble i særlig grad stilt av nattverdgjengere, mens

benkesitterne hovedsakelig forholdt seg til mer enkle svar på om barn kunne ta i mot

nattverd eller ikke. Flere påpekte det faktum at unger forstår mer enn vi voksne aner og at

nattverd som fenomen er minst så vanskelig for en voksen å forklare som for et barn. Skulle

jeg videre forsøke å lage en skjematisk framstilling på grunnlag av informantenes utsagn, blir det vanskelig å sette navn inn i de enkelte kolonnene. Flere av dem nevner kanskje lite om sin holdning, mens andre har mye å si til enkelte problemstillinger. Et skjema ville nok dermed i stor grad gi en skjev framstilling av informantenes holdninger. Jeg velger dermed å la være å framstille informantenes holdning til unger og nattverd skjematisk. Jeg forsøker heller å gå tematisk inn i enkelte problemstillinger knyttet til temaet unger og nattverd og vise til informantutsagn for å underbygge de funnene jeg mener å ha gjort. Slike problemstillinger kan handle om unger har forstand nok og om noen alltid bør følge dem? Har ungers nattverdgang kanskje forandret informantens tanker om nattverd? Blir nattverden altfor alminneliggjort når ungene deltar? Videre stiller noen spørsmål til om (små) unger skal kunne være med og dele ut nattverd.

### **5.13.1 Har unger forstand nok?**

Flere av informantene påpeker det faktum at dette med nattverd er vanskelig å forklare for noen og enhver. Vi forstår ikke så mye av den, vi voksne heller.

Konklusjonen blir dermed at det ikke skulle være noe i veien for at unger også kan gå til nattverd. Det spørres uansett ikke etter forstand. Det må være andre ting som motiverer til nattverdgang. Da kan man likegodt begynne med de små. Dag setter ungenes nattverdgang ganske klart inn i en slik sammenheng:

*Det var nok mer et skille i hodet mitt før óg, at de burde kanskje være så stor at de skjønnte det, og så videre. Men etter hvert som jeg skjønner mindre og mindre, så er det helt greit!*

Gunnar poengterer at ungene ved å gå til nattverd får en god anledning til å lære dette med å be om tilgivelse selv om de kanskje ellers ikke har gjort seg så store tanker om nattverdets innhold. Det å få innarbeidet en god vane virker dermed som sentralt i Gunnars svar på spørsmålet om hans tanker om barn og nattverd.

Brita slår fast at:

*... et barn er jo et likeverdig kristent menneske! (...)Men om de har vett og forstand på å **forstå** nattverd, det er jo en annen ting.*

For henne ble det viktig å ta egne unger med til gudstjeneste og videre fram til nattverdbordet, siden hun selv anså det som naturlig å både gå til gudstjeneste og til nattverd. Slik ønsket hun at ungene skulle få vokse inn i denne vanen, tradisjonen, på en naturlig måte. Da Haldis var småbarnsmor var det nok vanskeligere å kombinere nattverdgang med barnepass.

Jorun henger seg lite opp i dette med forstand i forhold til unger og nattverd. Hun knytter i større grad nattverden til dåpen og påpeker at når det gjelder unger, er det jo ikke så lenge siden de faktisk ble døpt:

*På en måte, så føler jeg at det blir en fornyet pakt av den her dåpen du har vært igjennom. Og at du stadig får lov å gjøre det! Og at du ikke må vente fra du er døpt til du blir konfirmert! Sett nå at du ikke **blir** konfirmert...!?*

Brita er vel den som snakker mest om kunnskap i tilknytning til nattverden. Men da handler det nok mer om at hun skulle ønske at *voksne* visste mer om nattverden.

Flere var mer opptatte av at ungene måtte lære seg noe om hvordan man skulle oppføre seg i møte med nattverden. Det oppleves som viktig at det hellige ved nattverden ikke forstyrres av barn og unges ofte utagerende vesen.

### **5.13.2 Ungers nattverdgang har rokket ved min forståelse**

For noen ble det tvunget fram nye tanker i forhold til hva nattverd *er*. Særlig Ellen påpekte at hun for egen del opplevde en slags *kræs* i tankegangen da hun så at unger fikk gå til nattverd. Hennes egne definisjoner i forhold til hvem nattverden var ment for holdt ikke lenger. Hun hadde jo en forestilling om at nattverden var forbeholdt de aktive kristne og forestilte seg nok da at dette måtte handle om voksne, bevisste mennesker som aktivt deltok i kristne forsamlings også utenom gudstjenesten. Eldre unger kunne enda gå greit, men når de små plutselig sprang oppetter kirkegolvet og fikk motta brødet og vinen fikk hennes forestilling en knekk. Den oppfatningen hun selv kunne hvile bak, så kanskje ikke ut til å holde lenger.

Haldis bekrefter nærmest Ellens oppfatning om hvem som forut hørte til ved nattverdbordet:

*Det var ikke så vanlig at alt slags folk gikk til alters! Det var de som var med i kristent arbeid og sånn...*

Hun sier samtidig at åpningen av nattverd for barn for hennes egen del ikke har forandret noe på hva hun tenker nattverden innebærer. Hvordan henger dette sammen med det siterte utsagnet? Hvordan forholdt nattverdgjengerne seg til ikke-nattverdgjengere for noen tiår siden? Hadde de virkelig den gang en oppfattelse av at disse ikke hørte til ved nattverdbordet? Hvis nattverdets innhold går ut på det samme for Haldis i dag som før, hvordan kan det forsvares at man nå gir nattverd til og med til "uvitende" unger, når den for noen tiår siden ikke engang var forbeholdt andre enn aktive kristne?

Forholdt man seg den gang desto mer til "det som var vanlig" og mindre til logiske slutninger? Slik kan i alle fall flere av informantenes framstilling av før og nå tolkes. Samtidig må det innrømmes at det i de eldre kirkegjengernes levetid både i kirka og samfunnet forøvrig har foregått et paradigmeskifte som innebærer forandringer på mange felt: For eksempel ikke minst i forhold til hvordan man forholder seg til unger, samfunnsklasser og kjønn.

Dag er noe yngre enn Haldis og Ellen, men også han påpeker at forestillingene rundt nattverden ble forandret etter at unger fikk adgang. Før hadde han en formening om at man måtte være stor nok til å forstå det som foregår. Etter hvert som han er blitt eldre mener han at han forstår stadig mindre selv. Dermed tenker han at unger har minst like mye der framme å gjøre som han selv. Dette tenker jeg, ut ifra tidsrommet denne utviklinga hos Dag faktisk finner sted, handler om en parallell utvikling: Nattverdbordet åpnes for unger og mer bastante formeninger viker for en modnere form for visdom. Hadde han forholdt seg tilsvarende til egen tenkning om nattverden *ikke* var åpnet for unger?

Brita, som jo tross alt hadde gjort seg tanker om kunnskap i tilknytning til nattverden, hadde nok følt litt på dette da ungene fikk adgang: Hva med kunnskapen? Men hun konkluderer altså med at unger jo er likeverdige kristne mennesker.

### **5.13.3 Unger til nattverd er med på å alminneliggjøre den**

Når informantene snakker om alminneliggjøring av nattverden, tenker de mer i en negativ retning. Nattverden får mindre høytidelig preg, det hele forflates og dette kan igjen holde folk borte.

Haldis har en oppfatning av at nattverd for unger for enkelte har gitt desto flere grunner for å holde seg borte fra alterringen:

*Jeg vet om de som har uttalt at de synes nattverden er blitt mer en skikk, enn at det betyr veldig mye for folk flest.*

Dette nevnes i forbindelse med at unger får ta i mot nattverd, men Haldis har også påpekt noe tilsvarende med hensyn til bruk av intinksjon. Dermed viser hun til at kirkas forskjellige nye grep for å nå flere også kan virke mot sin hensikt i forhold til enkelte målgrupper. Her tenker jeg det handler om en frykt for at det høytidelige, hellige ved nattverdhandlingen blir nedtonet eller helt borte. Haldis er nattverdsgjenger og så gjerne at de faste benkesitterne gikk sammen med henne fram til alteret. Hennes tanker vitner om en omsorg for jevnaldrende kirkegjengere i Misvær menighet med en mulig gammeldags definisjon på nattverden. Når jeg da snakker med noen av disse som faktisk blir sittende

igjen i benkene og som kanskje kunne være blant disse som Haldis tenker på, vitnes det om en annen holdning. Både Gunnar og Ivar er positive til at unger får gå til nattverd, men det kan hende at Haldis har andre i tankene og at disse for eksempel er kvinner. Ivar ser gjerne at unger går til nattverd, men påpeker at det ikke må bli ”en mote”:

*... at de ikke bare går i kirka bare for å gå til alters...*

Han understreker videre at det siste utsagnet ikke handler om at unger ikke har mindre å fare med. De kan gjerne forstå mer enn man aner.

Christian stiller også spørsmål til om det er greit at små unger springer fram bare av rein nysgjerrighet. Massenattverd for småunger er han skeptisk til og tenker at det tross alt bør være en ramme rundt nattverdhandlingen, nattverden bør stå i en større sammenheng. Men samtidig tenker han at det ikke bør være for mange skrevne regler for dette. Det bør etter hans mening alltid være slik at de yngre ungene går i følge med en voksen. Dermed unngår man antakeligvis det jeg ut fra hans beskrivelse forstår som en slags forflating.

#### **5.13.4 Kan små unger være med og dele ut nattverd?**

Innvendingene i forhold til temaet unger og nattverd handlet mer om at flere ikke anså det som naturlig at yngre barn skulle være med på å *dele ut* nattverden. Hovedsakelig hadde de fleste informantene en positiv holdning til at konfirmantene kunne være med på utdelingen. I alle fall måtte de som skulle være assistenter ha fått en slags opplæring forut og helst være håndplukket av presten. Jorun tenker det kan være greit om også mindre unger deler ut nattverd, men hun er opptatt av at uansett om det er gammel eller ung som er nattverdassistent må det handle om noen som er hyret for oppgaven. Da mener hun nok at de bør være håndplukket fortrinnsvis av presten og godt forberedt.

#### **5.14 Om intinksjon**

De mest overraskende svarene var kanskje knyttet til det som hadde med intinksjon å gjøre. Her hadde Kyrre Kolvik i sin Masteroppgave konkludert:

##### ***Intinksjon senker terskelen***

*Menigheter som har fulgt en friere liturgisk ordning i senere år, der gjerne intinksjon som utdelingsform og bruk av barn og unge i medhjelperroller har vært faste elementer, har sett at terskelen til nattverden er blitt senket og har gjort gode erfaringer med at flere deltar i den.<sup>107</sup>*

Flere av informantene mine – og faktisk *alle* de som ikke gikk til nattverd – syntes lite om intinksjon som nattverdform:

---

<sup>107</sup> K. Kolvik (2010): s. 43.

*Nei, den synes jeg var for enkel! Ja, jeg synes det!* (Ellen)

*Nei, det er ikke noe for meg. Altså, det er den stille stunda framfor... på kne på alterringen. Delvis så synes jeg det er ei forhasta stund, man skulle ta seg bedre tid.* (Gunnar)

*...jeg synes det er usanitært!* (Ivar)

*Ja, det der kan jeg ikke fordra! Jeg tenker at hvis de hadde kommet inn her, de som har med renslighet å gjøre, jeg er ikke så sikker på at de synes det hadde vært så greit! Nei, jeg liker ikke det der. Jeg synes at det blir for lite høytidelig!* (Jorun)

Intinksjon er altså ikke nødvendigvis veien å gå for å få den eldre, trofaste kirkegjenger til å gå til nattverd. Her har man antakelig framfor alt nådd ei målgruppe av yngre garde:

Foreldre med barn, konfirmanter og andre unge. Foreldre med små barn trenger ikke stresse så mye med å måtte passe på at ungen oppfører seg ved alterringen. Tenåringene kan tiske og hviske sammen på vei opp, midt i flokken av folk i kø og dessuten straks returnere.

Dessuten blir det på denne måten lettere å svelge "den ekle vinen", slik unger på sitt ærlige vis ganske spontant kan betegne dette hellige nattverdelementet.

De eldre har minner om nattverdgangen fra konfirmasjonstida. Nattverd var forbundet med noe *høytidelig*. Det handlet om å ha blitt *stor nok* til å kunne gå til nattverd. Det som de hadde sett de voksne gjøre, var de nå store nok til å ta del i selv. Selve debuten der framme ved alteret ble også satt i sammenheng med en annen høytidelighet, konfirmasjonen. Det handlet om å nærme seg *det hellige*. Alterpartiet fylles med overnaturlige kvaliteter slik at det høytidelige ved å gå til alters er gitt av seg selv bare ved å skulle gå fram til dette hellige stedet og i ærbødighet knele. En ganske så emosjonelt ladet handling! Forestillingen om at det som er innenfor alterringen er hellig grunn, får jeg stadig bekreftet i møte med særlig den eldre garde. "Kan jeg gå innafor der, da?" var spørsmålet da ei dame (i 60-årene, ikke nattverdsgjenger) ble spurt om å blåse ut lysene på alteret etter salmekvelden nylig. Nattverdhandlingen nedenfor trappa opp til koret oppleves forhastet og foregår ikke der oppe ved "det aller helligste". For de som holder seg i benkene, virker det som om det er veldig greit at nattverden med hele sitt høytidelige ritual faktisk foregår sånn som den helst skal gjøre. Bare det å se at andre går fram og kneler rundt alterringen er rett og slett slik det skal være. Her vil jeg henvise til dette som handler om *representativitet*.<sup>108</sup> Mange kjenner på at de gjerne skulle vært blant dem som går fram og kneler, men inntil dette skjer er det fint at andre faktisk gjør det. Og da skal det foregå "på ordentlig"!

Dette gir likevel ikke et entydig bilde på hvordan folk forholder seg til intinksjon, heller ikke i Skjerstad eller Misvær. 1. påskedag 2011 var det nattverd både ved intinksjon og på

---

<sup>108</sup> Kapittel 2.5.6

vanlig vis ved alterringen i Skjerstad kirke. Ved begge stasjoner gikk både gammel og ung, og det var gjerne tenåringer som gikk fram til alterringen, mens mange av de gamle kom til intinksjonsstasjonen. Her slapp de også den besværlige knelingen.

Jorun synes intinksjon blir for lite høytidelig. Ja, ganske spontant utbrøt hun at hun ikke kunne *fordra* denne formen for nattverd! Etter hvert modererte hun seg noe, men det var helt klart den knelende formen som etter hennes syn utgjorde nattverd slik den skulle være:

*Jeg synes at det blir litt mer sånn personlig. Blir litt mer sånn ro over det, og du føler litt, ja nærvær til presten...* (Jorun)

Nærvær til presten kan kanskje uttrykke følelsen av nærvær til det hellige? Det er nok ikke i første omgang personen hun også kjenner fra andre mindre høytidelige sammenhenger hun knytter dette hellige nærværet til. Her er det rollen som prest og sakramentforvalter som fungerer som objektivisert, hellig symbol:

*Jeg føler at det blir sånn... tyngde. Det blir litt mer sånn... går det an å si at det er stilig? Ja.* (Jorun)

Flere av informantene brukte begreper om intinksjonen som kan knyttes til at de syntes den var for lett, og den ganske så uhellige og lite høytidelige betegnelsen ”Dip & Go” passer nok godt til denne opplevelsen. Jorun mener den knelende formen gir mer tyngde. Hun har sansen for det stilfulle.

Brita holder også en knapp på det høytidelige. Hun er fast nattverdgjenger og setter for sin egen del en knapp på den knelende varianten. Men hun gjør seg også tanker om det praktiske, som for eksempel gjennomføring av nattverd ved de folkerike anledningene. Som flere av nattverdgjengerne gjør, også blant informantene, tenker hun at intinksjon også kanskje er med på å åpne for at flere skal finne veien fram til sakramentet. Samtidig er hun redd for at det høytidelige går tapt på veien. Videre understreker hun, som faktisk alle gjorde tross øvrige meninger om intinksjon, at hun ikke ser det slik at selve nattverdinnholdet reduseres.

Jorun, som jo ikke er noen nattverdgjenger, åpner også for at andre kanskje tenker annerledes enn hun selv:

*Kanskje mange ikke vil ha akkurat det her... stilfulle.. holdt jeg på å si. Kanskje de føler at det blir for stivt?*

Det som uansett kan trekkes ut fra intervjuene om temaet intinksjon, er at alle ti tenker at det de særlig forbinder med ordentlig nattverd, handler om å gå til alters – å knele ved alterringen. Intinksjon regnes for noen nærmest som en nødløsning. Fire av de ti tenker at intinksjon velges for at det skal gå fort unna, mens seks tenker, eventuelt i tillegg, at

terskelen dermed blir lavere. En av de eldste informantene tenker det har med variasjon å gjøre. Én bruker begrepet ”tidsmessig”, noe jeg der og da uten videre tolket i forhold til tidsbruk. I ettertid ser jeg at det også kan være ment som en motesak.

Intinksjon passer for manges del greit nok for de helt store anledningene, i gudstjenester med mange folk. Noen, særlig nattverdgjengerne, åpner altså likevel for at intinksjonsformen kanskje bryter ned terskler og bør kunne brukes innimellom for å få flere til å gå til nattverd. Her tenker altså jeg at man kanskje da særlig når de yngre i menigheten. Disse som ikke forbinder nattverden med den store høytideligheten i forbindelse med konfirmasjonen. Dette nevnes ikke direkte av noen informanter, men deres noe motvillige aksept for denne for dem nye formen for nattverd begrunnes bl.a. også med at det ikke var slik før. De er ikke vokst opp med at nattverden ble delt ut ved intinksjon og forbinder dette ikke med det høytidelige konseptet de tenker nattverdhandlingen hører heime i.

Christian er nok den som er mest positiv til intinksjon og kontinuerlig nattverd, selv om også han advarer mot risikoen med for mye forenkling:

*... det kan jo bli i meste laget hverdagslig. Altså hvis det ikke blir... rammen rundt det blir god nok.*

Han har deltatt i gudstjenester i andre land og har forestillinger om at det er denne formen som er mest internasjonal:

*Det er vel egentlig det som er mest standard i heile verden, er det ikke det?*

En skjematisk oppstilling angående forholdet til intinksjon kan dermed se slik ut:

*Fig. H*

Navn	Holdning til intinksjon			Tanker om årsak til intinksjon		
	+	+/-	-	Det skal gå fort unna	Oppnå lavere terskel	Variasjon
Arnold	X				X	
Brita	X				X	
Christian	X				X	
Dag	X			X		
Ellen			X	X		
Frida	X				X	
Gunnar			X	X*		
Haldis	X				X	
Ivar			X			X
Jorun			X		X	

*\* Gunnar brukte begrepet tidsmessig. Kanskje handler det om tidsbruk, men kan også tolkes som at han mener det er en motesak.*



### **5.15 Om å gå til nattverd i ei anna menighet**

Av de som ikke gikk til nattverd, var det noe delte meninger om hvorvidt det ville være lettere å gå til nattverd om de var i en fremmed menighet. Ellen tenkte ikke slik. Hun brydde seg lite og ingenting om hva folk flest skulle tenke. Hun hadde dessuten gått til nattverd den ene gangen som femtiårskonfirmant i heimemenigheten, uten å bry seg noe videre om hva andre måtte mene. Gunnar tenkte i lignende baner, selv om han aldri hadde gått til nattverd siden konfirmasjonen. Men skulle han finne på å gå fram, kunne det nok likegodt være i kirka heime:

*Jeg bryr meg ikke om folk, jeg er meg sjøl.*

Ivar tenker seg at det ville være lettere å gå til nattverd i ei menighet der ingen kjente ham:

*Ja, selvfølgelig.... Hvis man var på en fremmed plass og sånt, så kunne en godt finne på å gå til alters!*

Jorun har klare forestillinger om at det er lettere å gå til nattverd i ei fremmed menighet. Hun forteller jo om den gangen hun gikk, da barnebarnet ble døpt – i nettopp ei fremmed menighet. Hun er også den som framfor alt knytter sitt problem med å gå fram til nattverdbordet til det at folk i hennes egen menighet ganske så klart definerte henne bort fra dette fellesskapet. Dermed er terskelen nokså konkret formet av heimemenighetens folk. Denne typen terskel vil naturlig nok være atskillig mindre i ei fremmed menighet.

## **6 Analyseresultat contra teorisammendrag**

Her vil jeg forsøke å sammenstille hvert av de punktene jeg kom fram til mot slutten av teorikapittelet (kap. 2.5.8) med det som er kommet fram gjennom analysearbeidet.

Underkapitlene tilsvarener hvert punkt i teorisammendraget. Ved å holde hver påstand opp mot det som analysen har vist, kan forhåpentligvis mye være sagt i forhold til folks holdninger, forestillinger og opplevelser i møte med nattverden.

Dette kapittelet vil ut fra sin form og sitt innhold i stor grad framstå som et sammendrag av arbeidet i sin helhet. I hvert underkapittel vil jeg med utgangspunkt i en drøftelse mellom teori og analyse komme med mine egne konklusjoner.

### **6.1 Nattverd står i historisk, religiøs og øvrig samfunnssammenheng**

Slik jeg ser det, har informantene i stor grad bekreftet nettopp dette. Hvorvidt man hører heime i nattverdfellesskapet, kan på mange måter knyttes til de historiske forholdene. I våre sammenhenger handler det for det første om slutninger som er trukket på grunnlag av det som kalles "Det store nattverdfallet" på slutten av 1800-tallet.<sup>109</sup> Her tenker jeg informant Jorun best beskriver nettopp dette. Når hun forteller hvordan folk rundt henne definerte henne ut av nattverdfellesskapet, siterer hun bistre, svartkledde mennesker som hadde gitt seg selv en definisjonsmakt med tydelige lenker til den tids teologiformidling. Både Arnold og Frida bruker begrepet *verdige* i forbindelse med vegringen for å gå til nattverd, noe som også står i nær tilknytning til de historiske forholdene de selv er vokst inn i.

Det religiøse handler jo både om høyere teologiske slutninger og folkereligiøsitet og hvordan dette arter seg. Hvordan er nattverden formidlet gjennom informantenes liv? Når Ellen får forståelsen av at nattverden er ment for de aktive kristne, og dette budskapet faktisk formidles av presten selv, ligger en særskilt teologisk tolkning til grunn. De mer folkereligiøse definerer seg gjerne utenfor nattverdfellesskapet selv om de skulle forville seg til en og annen gudstjeneste. Informanter som ikke fant noen spesiell tilknytning til en religiøs organisasjon kunne dels defineres inn under de folkekirkelige. Heriblant fantes også de av informantene som ikke var nattverdgjengere. Dermed kan det se ut til at det er sammenheng mellom typen religiøs tilhørighet og det å gå til nattverd. Dette knyttet jeg også til noe jeg kalte for menighetskultur (se også kap. 6.4).

Begrepet menighetskultur har både religiøse og øvrig samfunnsmessige valører, idet jeg knytter begrepet både til dette som handlet om de forskjellige religiøse grupperingene og

---

<sup>109</sup> B. Sandvik (1998)

også til graden av utdanning. De kristne, aktive miljøene er likeså en svært aktiv størrelse i de samfunnene de er del av og er sterkt med på å prege øvrig samfunnskultur. Definerter grupper som de religiøse, de kristne osv. identifiseres ikke bare innenfor kirkas fire vegger (se også Hegstads bok *Folkekirke og trosfellesskap*<sup>110</sup>). Definisjonene har gjerne nær sammenheng med at folk innen de nevnte gruppene også er nattverdgjengere.

For øvrig tenker jeg at den samfunnsmessige tilknytningen nattverden har, til en viss grad kommer til uttrykk gjennom soknebudet. Dette er i store deler av samfunnet vel anerkjent som del av tilbudet til døende. Også folk som ellers ikke finner veien til nattverdbordet kan godt forestille seg å få tilbud om nattverd på dødsleiet.

At nattverden er brukt i en *Rites de Passage*-sammenheng (jfr det folkloristiske materialet jeg henviste til i teorikapittelet)<sup>111</sup> viser for eksempel Ellens nattverdgang ved femtiårsmarkeringen av konfirmasjonen. Jorun velger å gå til nattverd nettopp ved barnebarnets dåp. Dette kan også knyttes til at nattverdhandlingen blir del av eller utfyller en overgangsrite.

## **6.2 Nattverd er nært knyttet til emosjoner**

Flere informanter kunne henvise til forskjellige typer emosjoner i møte med nattverden.

Ellen fortalte om ei som gråt ved nattverden. Jorun ble så glad at hun kunne ha lyst til å hoppe på vei ned fra sin første og hittil eneste nattverd i voksen alder. Likeså fortelles det om en unge som spontant utbryter med ”jippi” når han får høre at det er nattverd.

Motsatt har folk følt på en sperre mellom seg selv og nattverden. Deres egen manglende verdighet, andres antatte tanker og formeningar med mer beskrives som emosjonelle sperrer som hindrer eller har hindret dem i å gå fram. Slik beskriver for eksempel både Arnold og Frida at det handlet om en stor overvinnelse å skulle forsere denne sperren for første gang. Den voldsomme nysgjerrigheten Jorun følte som barn, ble avløst av skuffelse og sinne når døra opp til nattverdbordet ble slengt igjen.

Følelsen av høytid og når denne høytideligheten blir rokket ved, nevnes av flere, også av dem som ikke går til nattverd. Ikke minst når det snakkes om intinksjon og forstyrrende unger, påpeker både nattverdgjengere og benkesittere at nattverd forbindes med noe høytidelig.

---

<sup>110</sup> H. Hegstad (1996). Her fortelles for eksempel om informanter i Mære som har sine oppfatninger av andre mennesker som ”religiøse”, dvs. mennesker som representerer et spesielt fellesskap i bygda. Oftest brukt for å beskrive seg selv som kontrast til denne gruppa. (Kap. 2b)

<sup>111</sup> Kap. 2.3

Alle disse eksemplene viser at det som Riis og Woodhead<sup>112</sup> sier om religiøse emosjoner i svært stor grad bekreftes av informantene mine. Flere typer emosjoner kan med sikkerhet knyttes til nattverden som religiøst objekt. Jeg vil her særlig påpeke at mange anser det som viktig at nattverden har et høytidelig preg. Har jeg forstått Riis og Woodhead rett, vil også følelsen av høytidelighet kunne knyttes til noe *lært* (se kap. 2.5.1). Gjennom erfaring og observasjon har mine informanter lært at situasjonen rundt nattverden er høytidelig. De ønsker at de neste generasjonene også bør få del i denne høytideligheten. Dette virket å være viktig for informanter fra begge menigheter, selv om følelesskalaen det vises til hos Riis og Woodhead kanskje kan sies å måle en noe mer ledig stemning i Skjerstad enn i Misvær under nattverden.

### **6.3 Nattverd som religiøst objekt tolkes på ulike måter**

Jeg tolket altså nattverden som et religiøst objekt, slik Riis og Woodhead definerte det (se kap. 2.5.2). Hvordan tolker informantene det religiøse objektet nattverd? Dette kom delvis fram underveis i samtale. De som velger å sitte igjen i benkene tolker hver for seg nattverden ulikt. Da handler det framfor alt om hvem nattverden som objekt er ment for. Her fantes forestillinger om at nattverden i hovedsak var for de svake, de som følte de trengte styrke og tilgivelse (Gunnar). Motsatt fantes formeninger om at nattverden var for de verdige, de aktive kristne eller også mer som et bekræftelsessted. Sistnevnte tenkes da både som stedet der de aktive kristne går for nærmest å få bekræftet sin tilhørighet (Ellen) og slik Jorun tolker det: Nattverden er stedet der dåpen din bekreftes.

Nattverdgjengere har også gjort seg ulike tanker om hva nattverden innebærer. Men ulikhetene er etter min oppfatning større, når det gjelder benkesitternes slutninger. Nattverdgjengere snakket framfor alt om et sted å hente styrke og kraft, et fellesskapssted, en naturlig del av gudstjenesten og ikke minst en konkret formidling av Ordet. De ulike informantene tolker nattverden ulikt med utgangspunkt i blant annet hvordan de også ellers definerer troen og dens kjerne. Dette kan jeg slutte ut fra deres forskjellige fortellinger.

### **6.4 Nattverdgang kan knyttes til menighetskultur**

Jeg har i oppgaven særlig skilt mellom begrep som folkekirkelighet og trosfellesskap, akademisk og ikke-akademisk menighet. Jeg har kunnet vise at nattverdgang har sammenheng med hvorvidt man kan defineres inn under den ene eller andre typen kultur.

---

<sup>112</sup>O. Riis og L. Woodhead: "A Sociology of Religious Emotion" (2010).

De forskjellige begrepene har jeg dels definert bl.a. ved hjelp av Hegstads bok<sup>113</sup> og dels også ved egen forklaring. Akademisk menighet er ikke et begrep jeg finner brukt i noen annen sammenheng. De fleste nattverdgjengere blant informantene hadde tilknytning til kristne trosfellesskap utenfor gudstjenesten. Informanter med høyere akademisk utdannelse går alle til nattverd.

Når jeg sammenligner de to menighetene, betegner jeg gjerne Misvær som den mer folkekirkelige, mens Skjerstad desto mer bærer preg av folk med trosfellesskapstilhørighet og akademikere. En informant snakket om Misvær som folkekirka mens Skjerstad fikk betegnelsen den folkelige kirke<sup>114</sup>. Som statistikk og informantutvalg viste, gikk flertallet til nattverd i Skjerstad, mens det motsatte er tilfelle i Misvær. Det ser dermed ut til at holdninger til nattverd dels er avhengig av hvilken kultur man identifiserer seg med.

### **6.5 Nattverdgang har tilknytning til vane og tradisjon**

Enkelte av de informantene som ikke gikk til nattverd, nevnte at det heller ikke var vanlig at foreldrene gikk til nattverd. ”Vi bruker ikke det i vår familie” ser ut til å være en klassisk bakgrunn for å bli sittende igjen i benkene. Slik argumenterte både Ivar og Ellen. Begge vokste opp i noe de vil karakterisere som en kristen heim. Det ble lest i Bibelen, man gikk gjerne til gudstjenesten eller lyttet jevnlig til radiogudstjenesten. Likevel var altergang forbeholdt en annen gruppe mennesker. Holdningen kan også se ut til å gå i arv videre, for på spørsmål om andre i nærmeste familie går til nattverd er svaret benektende. Barna og deres familier går heller ikke til nattverd.

For alle nattverdgjengernes del gikk minst én av foreldrene til nattverd.

Dette fenomenet kan nok i stor grad ses i tilknytning til kap. 6.4 om menighetskultur. Folk har i mer eller mindre grad arvet sine tilknytningspunkter til menighet og kirkeliv fra opphavet. En holdning basert på historiske fenomener arves videre gjennom generasjonene.

### **6.6 Nattverd for barn bidrar til nye tolkningsrammer**

Dette var i hovedsak Ellen som sa noe direkte om. Hennes utgangspunkt var at nattverd var forbeholdt folk som var aktive i det kristne miljøet. Når hun så at små unger også fikk ta i mot nattverden, opplevde hun det som et *kræsj* i tankegangen. Det måtte altså være andre kriterier for å kunne gå til nattverd enn det hun hadde trodd forut. Kanskje bidro dette også til lettere å oppfylle løftet hun hadde gitt om å gå til nattverd som femtiårskonfirmant. Brita

---

<sup>113</sup> H. Hegstad (1996).

<sup>114</sup> Kap. 5.11.6

hadde nok tenkt litt på dette med kunnskapsnivået, men hadde ganske snart konkludert med at unger jo var likeverdige som kristne.

Jeg viste i kap. 2.5.4 til Martin Modéus' bok *Mänsklig gudstjänst*<sup>115</sup> der han skriver om at barna i seg selv er antistruktur. I Ellens tilfelle bidro i alle fall ungenes medvirkning i nattverden til en slags anti- eller omstrukturering i forhold til nattverden. Det samme kan nok også til en viss grad sies for Britas del, når hun opplevde at kunnskapskravet falt bort. For øvrig snakket informantene mer om virkning enn om tolkning. Noen, for eksempel Haldis, snakket om en frykt for at alminneliggjøring av nattverden kunne bidra til en forflating som igjen holdt folk unna. Det høytidelige aspektet sto i fare for å bli borte, når unger sprang fram og tedde seg på ungers vis med høylytte utsagn og utagerende vesen. Christian hadde tross sitt naturlige forhold til nattverden også tanker om at unger måtte kunne holdes i tømme. Her virker det som om flere anser det som viktig at nattverden beholder sin høytidelighet. På den ene siden finner jeg hos informantene en frykt for at nattverdens høytidelighet blir forflatet, mens det på den andre siden handler om en frykt for at antistrukturen skal lede til kaos. Samtidig var det flere informanter som holdt fram at de særlig likte å være i kirka, når det skjedde mye. Familiegudstjenester og gudstjenester med barnedåp var av flere nevnt som høydepunkter. Dermed ser det ut til at den antistrukturen ungene bidrar med først og fremst ses positivt på. Likevel holder flere fram nattverden som stedet i gudstjenesten der denne antistrukturen bør holdes noenlunde i sjakk.

### **6.7 Nattverd kontinuerlig imøtekommer subjektive trosformer**

Dette kan jeg ikke si at noen av inne informanter direkte var med på å understøtte. Ingen av de ti hadde en udelt positiv holdning til intinksjon som form. Dette foregår alltid som kontinuerlig nattverd. De eneste som man kan si tenkte positivt om intinksjon var Christian: Kunne det finnes om så bare én eneste ekstra i kirkerommet som ville gå til nattverd om den foregikk kontinuerlig med i intinksjon, ville det være grunn nok til å gjennomføre nattverden på denne måten. De andre nattverdsgjengerne forsvarte også nattverd i denne formen, hvis det handlet om å få flere til å gå.

Ingen av informantene kan sies å tilhøre den mer moderne gruppen av subjektivt troende, slik kap. 2.5.5 beskriver dette. De bekjenner seg alle desto mer til den konvensjonelle kirkas tro. Dermed måtte jeg ha hatt både en annen problemstilling og andre typer informanter for å understøtte dette utsagnet ytterligere. Boka *"The Spiritual Revolution"*<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> M. Modéus (2005)

<sup>116</sup> P. Heelas og L. Woodhead (m.fl.) (2005).

beskrev en kulturell endring som nok også har en viss utbredelse i bygdesamfunn her i Salten. Men forfatterne av boka slår selv fast at de mest radikale endringene ikke først og fremst er å finne blant dem som faktisk anser kirka og gudstjenesten som sin religiøse heim. Enkelte av de faste kirkegjengerne ønsker altså likevel at man i kirka imøtekommer mennesker som kanskje bekjenner seg til en mer subjektiv form for tro. De har nok selv observert endringene i samfunnet og innser at kirka må følge med om den fortsatt skal eksistere. De som faktisk ser ut til desto mer å gå til nattverd når det er intinksjon, er yngre enn informantene mine. Dermed kan noen av Paul Heelas og Linda Woodheads uttalelser understøttes av mine egne observasjoner. Det er særlig blant yngre generasjoner man i følge dem finner at subjektive trosformer har sin utbredelse. Samtidig viser undersøkelsen min at flere, særlig i Misvær, benytter seg av muligheten til å tenne lys i lysgloben. Dette skjer som regel før selve gudstjenesten og gjøres også av den eldre garde. Her henviste jeg i kap. 2.5.5 til boka *Religion i dagens Norge*<sup>117</sup>, der lystenning nevnes som en av flere nyere måter å la troen komme til uttrykk på. Et spørsmål som dermed kan stilles er, om det særlig er innenfor en mer folkekirkelig kultur at subjektive trosformer finner sine disipler. I tilknytning til nattverd som intinksjon stemmer dette likevel ikke om man skal gå ut fra mine informanters utsagn.

### **6.8 Nattverdhandlingen kan fungere representativt for noen**

Dette kan jeg på bakgrunn av intervjumaterialet ikke trekke noen konklusjon på her. Men når absolutt alle ikke-nattverdgjengere ytrer seg spontant negativt om intinksjon og foretrekker gammeldags kneling rundt alterringen, selv om de selv velger å ikke gå, kan dette også kanskje si noe om betydningen av representativitet. Nattverden skal utføres sånn, og ikke sånn. Dette virker særlig viktig for benkesitterne. Det vises til det høytidelige. Men jeg kan også tenke meg at det handler om nattverdets representative rolle. Det er et hellig rom der framme som dels er uopnåelig for dem selv. Terskelen opp er for høy, men likevel er det på en måte betryggende at der *faktisk* deles ut nattverd til dem som opplever det annerledes – muligens fram til den dagen de selv er klare til å gå fram. De som sitter igjen i benkene, har vært aktive med på liturgien. De synger med på salmen under nattverdhandlingen og deltar dermed på sitt vis. Det er nattverd i menigheten, noen i menigheten går fram, andre ikke. Likevel er det hele menighetens nattverdhandling.

---

<sup>117</sup> P. K. Botvar og U. Schmidt (red.) (2010)

Jeg viste i kap. 2.5.6 til et fenomen der presten ble sett på som *annerledes*. I boka *Der Pfarrer ist anders*<sup>118</sup> slår forfatteren fast at folk gjerne anser presten som noe annet enn et vanlig medlem av samfunnet. Han eller hun identifiseres med roller som ellers knyttes til kongen, høvdingen, medisinmannen etc., noe som gir spesiell status. For prestens del kan det observeres flere typer bekreftelser på denne annerledesheten fra menighetens side. Handlinger de selv synes blir for problematiske å forholde seg til, overlates til ekspertisen. Det ser ut til at det ikke bare er presten som tolkes som annerledes. Noen av dem som velger å sitte igjen i benkene anser andre grupper i menigheten som mer verdige mottakere av brød og vin enn dem selv, jfr for eksempel Ellen og de aktive kristne. Disse kan se ut til å være gitt en representativ rolle når presten innbyr alle til å delta i nattverden. At nattverden faktisk gjennomføres, virker viktig for informanter som Ellen. Selv er hun heller passiv enn aktiv deltaker.

Jeg viste i kap. 2.5.6 også til Hegstads bok *Folkekirke og trosfelleskap*<sup>119</sup>, der de religiøse ble gitt en representativ rolle i den religiøse oppdragelsen av barna. Omvendt kan man i våre sammenhenger observere at unger nærmest får representere foreldrene ved nattverdbordet. Selv synes de det blir for tøft å gå fram, men ungene er vokst opp i ei anna tid der nattverdterskelen er lavere enn i deres egen oppvekst. Jorun fortalte i denne forbindelse om en ønskedrøm, der hun så seg selv gå til nattverd sammen med barnebarnet. Barnet får i dette tilfellet fungere som mer enn representativ, nemlig som en hjelp til å senke terskelen.

Representativitet ser altså ut til å finne sted på flere plan: På samme måte som presten og kirka for mange representerer en aktivt utøvende tro de selv har problemer med å uttrykke, fungerer nattverdhandlingen representativt for benkesitterne. De anser terskelen for høy eller unntar på andre måter seg selv fra innbydelsen. Men de ser gjerne at andre, eventuelt egne barn eller barnebarn, går fram mens de selv heller synger på salmen under nattverden.

### **6.9 Nattverdgang i fremmed menighet understreker folks behov for anonymitet**

Ivar nevnte at det nok ville være lettere å gå til nattverd i ei fremmed menighet. Jorun hadde faktisk gått til nattverd, da hun deltok i barnebarnets dåp flere mil heimefra. Flere i familien registrerte jo hennes handling den gangen. Så det spørres om hun var så anonym da. Men det er klart, alle bistre, svartkledde kjerringer var jo blitt værende igjen som

---

<sup>118</sup> M. Josuttis (1982)

<sup>119</sup> H. Hegstad (1996)



kontrollerende spøkelser i hjørnene på kirka heime. Overfor dem hadde hun jo opptrådt anonymt.

De to andre benkesitterne er ganske klare på at de ikke bryr seg om hva andre tenker. Her ligger andre tanker til grunn som årsak til ikke å delta ved altergangen.

Det anonyme aspektet knyttet jeg i teorien blant annet opp mot mer subjektive trosformer. Her påpekes behovet for å gå sine egne veier og ikke risikere å bli tatt til inntekt for stedets mer faste, konvensjonelle trosretning. Videre viste jeg til Modéus tanker om anonymitet som en verdi i seg selv. Dette kommer også i våre kirker blant annet til uttrykk ved måten folk setter seg i kirkerommet. De fleste av mine informanter valgte å sette seg fra midten og bakover i kirkerommet, om de var nattverdgjengere eller ei. De som faktisk foretrakk de fremre benkeradene, var å finne blant dem som ikke var nattverdgjengere. Dermed kan det ikke gis noen entydig bekreftelse på overskriftas påstand. Det handler nok her mer om nattverden direkte enn om folks generelle eller eventuelt manglende behov for anonymitet. Nattverdhandlingen er i seg selv såpass problematisk at det for mange virker lettere å oppsøke den i mer anonyme omgivelser. Det handler ikke om et generelt behov for å være anonym.

### ***6.10 Nattverd ved livets slutt er mindre problematisk enn nattverd i gudstjenesten***

Dette er et område jeg på grunn av plassmangel måtte velge å legge til side i analysearbeidet. Jeg velger likevel ganske kort å nevne informantenes forhold til soknebud her, siden det tross alt også handler om nattverd. De fleste informantene ønsket å få tilbud om nattverd ved dødsleiet. Av dem som ikke gikk til nattverd ellers, gjaldt dette særlig Gunnar og Jorun. Ellen og Ivar var mer usikre. Men de så heller ikke bort fra at de ville ta i mot nattverd når den tida kom. Nattverdgjengerne Arnold og Dag tenker ikke det ville være viktigere med soknebud enn med noen annen form for nattverd. Dermed representerer de et ganske motsatt syn enn det som påstanden i overskrifta insinuerer. Gunnars og Joruns utsagn bekrefter derimot påstanden, idet de står fast ved at tilbud om nattverd ville være viktig ved livets slutt, selv om de nå velger å sitte igjen i benkene.

## 7 Utsyn

Jeg velger avslutningsvis å bruke litt plass på noe av det jeg tenker er viktig for utvikling av positive holdninger, forestillinger og opplevelser tilknyttet nattverden. Tankene jeg gjør meg er formet på bakgrunn av egne erfaringer, men selvsagt også sterkt preget av informantmaterialet jeg har lagt til grunn for denne oppgaven. Jeg beveger meg her bevisst nærmere en bibelteologisk drøfting enn det jeg har gjort forut i oppgaven. Samtidig forsøker jeg å knytte også dette til oppgavens praktiske teologiske innhold for øvrig. Jeg griper først fatt i det som på 1800-tallet ble oppfattet som problem – vanealtergangen. Videre velger jeg å knytte noen tanker til temaene barn og nattverd pluss høytidelighet og nattverd.

### 7.1 Vanealtergang – velkommen tilbake?

Hvis målet (jfr kap. 1, s. 6) er at nattverd må oppleves inviterende for alle kristne, alle kirkegjengere, gis kanskje samtidig signaler om at 1800-tallets forhatte vanealtergang ønskes velkommen tilbake? Men et slikt mål har tross alt Jesu egen oppfordring til sine venner som utgangspunkt<sup>120</sup>.

Det har gått over 100 år, og svært mye er forandret i forhold til norsk kirkeliv. Ikke minst har mye ny teologisk viten bidratt til kunnskap man ikke hadde den gang.

Hvorfor poengterte man på 1800-tallet faren ved å drikke seg til dom?

Den tids forkynnelse bar preg av

*... en sterk fokusering på syndenød og subjektiv trang...*<sup>121</sup>

Tolkningen av 1. Kor. 11 utfordret framfor alt til selvransakelse, men i dag ses teksten desto mer i en historisk kontekst. Paulus refser korinterne fordi menighetens enhet settes på spill. Han refser særlig de rikes frotsing på bekostning av de fattige. Måltidet starter lenge før arbeidere og slaver ankommer fra sin arbeidsdag. Disse hadde i tillegg lite å bringe med seg til dette fellesskapsmåltidet.<sup>122</sup> Når de rike eter og drikker seg til dom, handler det om å ha mistet Jesu kjernebudskap av syne: Kjærlighetsbudskapet om at Jesus gir seg selv for *alle*, både rik og fattig. Menighetens rike medlemmer har mistet kjærlighetens *sidesyn* og fokuserer først og fremst på seg selv og egne behov.

---

<sup>120</sup> *Gjør dette til minne om meg.* For eksempel Luk. 22, 19b.

<sup>121</sup> B. Sandvik (1998), s. 80.

<sup>122</sup> Kilde: Serien "Das Neue Testament Deutsch". Friedrich Lang: *Die Briefe an die Korinther* (1986), s. 147 – 150.

1800-tallets selvopptatthet får et annet uttrykk enn det Paulus sikter til, men like fullt skjer en splittelse av den enheten Kristi legeme skulle framstå som. Denne splittelsen vitner ti informanter om at mange fortsatt kjenner på. Noen er inside, andre outside.

Oppfordringen handler derfor framfor alt om å sjekke sidesynet, få blikket opp for vår neste, men da på ganske annen måte enn å kaste skjeve, kontrollerende skråblikk.

Slik vitnet Christian om sin aha-opplevelse: ”*Vi gikk jammen til samme nattverd!*” Tenk om vi alle kunne oppleve at ”vi går jammen til samme nattverd”!

Frelsesbudskapet knyttes i nattverden til konkret handling. Men vår konkrete handling kommer i andre rekke. Informantene vitnet i stor grad om egen og andres handling, eller egen og andres *manglende* handling, i møte med nattverden. Dette henger naturlig nok også sammen med hvilken type spørsmål jeg stilte. Jeg vil likevel vektlegge at nattverden først og fremst dreier seg om *Jesu* konkrete handling for oss.

Ti informanter har den gode, kristne vanen at de jevnlig oppsøker gudstjenestefellesskapet. At ikke alle fullbyrder denne vanen ved også å ta i mot nattverden, har flere forskjellige årsaker. Dette har jeg påpekt i denne oppgaven. Men like naturlig som å delta i gudstjenestefellesskapet, kan også det å delta i nattverdfellesskapet være. Ikke fordi en nedskrevet lov bestemmer det. Men fordi det er en god, kristen vane både å lytte til Guds Ord, ta del i lovsangen og å delta i nattverdfellesskapet.

## **7.2 Barn og nattverd – et positivt ”kræsj”?**

Ved å åpne nattverden for ungene er vi allerede kommet langt på vei mot en god vanealtergang. Å dele brødet med de små gir ganske konkrete signaler om at vi i vår kirke ser noe langt annet enn verdighetsprinsippet og kunnskapsnivået som grunn for deltakelse ved nattverden. At de tross alt også både absorberer og formidler kunnskap får en liten ettåring anno 1990 vitne om:

Hun hadde hele sitt korte liv vært med til gudstjeneste, også fram til nattverd hvor hun gjerne fikk en bit av mammas eller pappas brød. En søndag var det ikke nattverd. På vei ut etter postludiet snur jenta seg og stabber fram til alterringen. Her kneler hun ned og ser forundret og spørrende opp mot alteret: ”Mat!?!”

Noe manglet i denne gudstjenesten, nemlig det som en ettåring mest av alt har forstand på! Ei lita jente på ett år lærer oss dermed noe helt vesentlig om nattverdens gave. Det handler ikke om det vi forstår, men om det vi får!

Å sløyfe nattverd på familiegudstjenester og dåpssøndager kan umulig være veien å gå for å nå flere med dette budskapet. Selvsagt er det mange kirkefremmede tilstede, men er det

ikke mer fremmedgjørende å fortsette å la nattverden være forbeholdt insidene? Jeg har selv observert bestemødre og -fedre jeg aldri har sett ved nattverdbordet før, gå til nattverd med barnebarnet i handa. En av mine informanters lengsel etter å dele denne opplevelsen med barnebarnet, ble sist påske oppfylt.

Jesus har selv gitt oss nattverden som menighetsbyggingsredskap. Da må vi også kunne regne med guddommelig virkning.

Hvordan kan kirka nå fram med nye tanker om hvem nattverden er ment for?

Menighetsrådene må ikke glemmes som opplysningsarena. I tilknytning til trosopplæringsprogrammene i hver menighet har man i dag også store muligheter til å nå de unge i menighetene. De som vokser opp i dag har en annen bakgrunn for valgene de gjør i møte med nattverden enn foregående generasjoner hadde. Ikke minst er de velkomne fram til nattverdbordet fra de er små.

Da man åpnet nattverden for ungene, kunne man nok ha brukt ytterligere ressurser på folkeopplysning i menighetene. Hvorfor var plutselig unger verdige mottakere av nattverd? De teologiske skriftene med sine orienteringer har et heller smalt publikum. Fortsatt sitter altfor mange faste kirkegjengere med en oppfatning av at de selv ikke har noe ved nattverdbordet å gjøre, mens de samtidig, noe forvirret, ser at naboens rakkerunge løper fram og får både brød og vin. Ellen forteller om dette *kræsjet* (kap. 5.13.2).

### **7.3 Høytidelighet?**

Det virker som om folk faktisk *ønsker* at nattverdhandlingen skal være en høytidsfylt stund. Men det som noen opplever høytidelig og fint, kan andre se på som stivt og traurig. Her må ei folkekirke ta mange slags hensyn.

Det kan virke som et dilemma at kirka på den ene siden forsøker å skape lavere terskler opp til nattverdbordet, mens folk flest ser verdien i at det fortsatt finnes høytidelige arenaer.

Selv om man velger intinksjon og kontinuerlig nattverdform, er det fortsatt mulig å ivareta det høytidelige. Rommet med sin kunst og sin utforming, liturgien og musikken bidrar alle til dette. Høytidelighet kan oppleves både inviterende og godt. hvis man på andre måter først har meislet ned høye dørstokker og sperrer. Når man poengterer at nattverden ved sitt fellesskapsmåltid er gudstjenestemenighetens mest konkrete møte med både hverandre og den verdensvide kirka, Kristi kropp, har vi også det beste redskapet for å skape gode høytidelige rammer. En god vanealtergang må handle om å strebe mot et mål der alle kirkegjengere skal kjenne seg velkomne til å delta. Der det inviterende ikke går på

bekostning av det høytidelige, men i forventning av at det er Gud som handler i sakramentet.

Når ny liturgiutforming nå er vedtatt 5.-10. april 2011<sup>123</sup>, er det lagt til rette for en del lokale varianter. Akkurat nattverdliturgien<sup>124</sup> avviker ikke mye fra den vi ellers er vant til. Personlig er jeg noe skeptisk til ordtunge liturgier. Velges alle kan-ledd som foreslås, blir det fort mange ord. Viktigst er innstiftelsesordene som ikke må "drukne" i bønneformuleringer, veksellesinger og liturgiske sanger. Dette må heller fungere som rammer rundt innstiftelsesordene. En av informantene mine kommenterte faktisk at nattverdliturgien innimellom kunne bli for lang. Vedkommende viste særlig til at folk som var dårlig til beins måtte stå så lenge.

Greier man å holde Jesu egne ord oppe som nattverdliturgiens høydepunkt, understrekes både det høytidsstemte og høytidelige og også at det er Jesus og ikke presten som innstifter nattverden. Det er Jesus som inviterer til måltidsfelleskap, ikke i første rekke presten og vedkommendes nære klikk, det kristne miljøet (jfr. Ellen i kap. 5.10). Dermed understrekes det utvidede, både synlige og usynlige, fellesskapet, forent i Jesus Kristus.

Høytidelighet handler om en type emosjonell opplevelse man møter nattverden med. Emosjoner av alle slag bør tas på alvor, også de som gir opplevelsen av forskjellige slags sperrer. Men det er verken type eller grad av emosjoner som avgjør frelsesspørsmålet. Derfor er det viktig å fastslå en gang for alle at skillelinjen mellom dem som går til nattverd eller ikke, ikke må identifiseres med et skille mellom frelste og ufrelste, insidere og outsiders. Denne holdningen bør også prege sakramentforvalternes forkynnelse av og formidling om nattverden. Tilsigelsen etter måltidet sies tross alt til heile menigheten, både benkesittere og nattverdgjengere:

*Den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus har nå gitt oss sitt hellige legeme og blod som han gav til soning for alle våre synder. Han styrke oss og holde oss oppe i en sann tro til det evige liv. Fred være med dere.*<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Se: Kirkemøtets behandling av Kirkerådets forslag, april 2011, KM 4/11 [Gudstjenestereformen – hovedgudstjenesten med nattverdliturgi](#)

<sup>124</sup> Se Vedlegg - [Ordning hovedgudstjenesten bokmål.pdf](#) til sakliste for Kirkemøtet, april 2011. Fra punkt 20.

<sup>125</sup> *Gudstjenestebok for Den norske kirke, del I*, (1992), s. 80.

## 8. Avslutning

Det gjør noe med våre egne holdninger, forestillinger og opplevelser når vi innser at nattverdfellesskapet er større enn det vi ser.

I forlengelse av disse tankene overlater jeg de siste ordene til Svein Ellingsen, i håp om at vi alle kan utvikle holdninger, forestillinger og forestillinger som inkluderer mer enn de splitter, som vitner om at vår tid står i nattverdfellesskapets og ikke nattverdfallets tegn. I salmen opplever jeg det slik at nattverdfellesskapet også inkluderer de inviterte som av forskjellige grunner sitter igjen i benkene. Jesus har gitt sin kropp og sitt blod en gang for alle, også for dem. Det er dette budskapet som først og fremst må danne grunnlaget for våre holdninger, forestillinger og opplevelser i tilknytning til nattverden.

*Vi bærer mange med oss  
i dag når vi går frem.  
Hva Kristus gav og gir oss,  
er også gitt for dem.  
Du dekker bord for alle,  
her er de døptes hjem,  
vi bærer mange med oss,  
o Gud, vi ber for dem.*

*Vi ber for dem vi savner  
mens vi er samlet her,  
for dem som går i uro  
i tvilens vind og vær,  
for dem som vi har såret  
og drevet bort fra deg,  
for dem som høster smerte  
av våre ja og nei.*

*Vi ber deg for de mange  
som kjenner andres dom,  
for dem som vi har sviktet  
og ikke brydd oss om.  
Vi ber deg, Gud, om nåde,  
vi ber i manges sted:  
Gi at vi bringer med oss  
velsignelse og fred.*

Tekst: Svein Ellingsen  
NoS 657 (Trykt med tillatelse fra Svein Ellingsen)

## Litteratur

*Alterbog for den norske kirke* (1889)  
F. Beyers Forlag, Kristiania

*Alterbok (av 8de Oktober 1920)* (1922)  
Forlaget av selskapet til Kristelige Andagtsbøkers utgivelse.  
Grøndahl & Søns Boktrykkeri (Andet Oplag), Kristiania

Anders Bäckström (1999): *När tros- och värderingsbilder förändras  
En analys av nattvards- och husförhörssedens utveckling i Sundsvallregionen 1805-1890*  
Diakonivetenskapliga instituts skriftserie nr. 1/1999. Verbum Förlag, Stockholm.

*Bibelen/Det nye testamente* (2008)  
(oversettelser fra 1930 + 2005)  
<http://www.bibel.no/nb-NO/sitecore/content/Home/Hovedmeny/Nettbibelen/Bibeltekstene.aspx>  
Bibelselskapet/Verbum forlag, Oslo

Blomstrøm, Erik (høsten 1998): *Studie: Nattverdvegring, årsaker og mulige botemidler*  
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.) (2010): *Religion i dagens Norge  
Mellom sekularisering og sakralisering*  
Universitetsforlaget AS, Oslo.

*Dagsregister for Skjerstad kirke*  
1984 – (d.d. 2011)

Gieselmann, Lisbeth Torsvik (våren 2007): *Samfunnsfag + KRL = Sant*  
Eksamensoppgave i didaktikk, Praktisk Pedagogisk Utdanning, Høgskolen i Bodø.

*Gudstjenestebok for Den norske kirke* (1992)  
Verbum (Andaktsbokselskapet), Oslo.

Hammersley, Martyn og Atkinson, Paul (1987): *Feltmetodikk  
Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*  
Gyldendal Norsk Forlag A/S, Oslo.

Hegstad, Harald (1996): *Folkekirke og trosfellesskap  
Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*  
KIFO Perspektiv. Forskning i kirke, religion, samfunn. Skriftserie utgitt av Stiftelsen Kirkeforskning. Nr.1  
Tapir forlag, Trondheim.

Heelas, Paul and Woodhead, Linda (m.fl.)(2005): *The Spiritual Revolution, why religion is giving way to spirituality.*  
Blackwell Publishing, Oxford.

Lisbeth Torsvik Gieselmann  
*Til Alters*

Hodne, Bjarne (1980): *Å leve med døden*  
H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo.

Imsen, Gerd (1997): *Lærerens verden. Innføring i generell didaktikk*  
Universitetsforlaget, Tano Aschehoug, Oslo.

Josuttis, Manfred (1982): *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen  
Pastoraltheologie*  
Chr. Kaiser Verlag, München.

Kolvik, Kyrre (våren 2010): *Nattverdforvaltningen i Sør-Hålogaland Bispedømme – på  
sporet av en liturgisk strategi.*  
Masteroppgave, Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

Kvale, Steinar og Brinkmann, Svend (2009): *Det kvalitative forskningsintervju*  
Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.

Lang, Friedrich (1986): *Die Briefe an die Korinther*  
Bind 7 i serien: *Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk*  
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich.

Lappegard, Sevat (1984): "Folkekyrkja i det gamle bondesamfunnet"  
Artikkel i: *Kirke og Kultur*  
Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

Modéus, Martin (2005): *Mänsklig Gudstjänst. Prästmötsavhandling för Stockholms stift.*  
Verbum Förlag, Stockholm.

Motzfeldt, U. A. (1844): *Den norske Kirkeret*  
Forlagt af Johan Dahl, Christiania.

*Norsk Salmebok* (1984)  
Verbum (Andaktsbokselskapet), Oslo.

Pentikäinen, Juha Y. (1986): "Transition rites"  
Fra: U. Bianchi (red.): *Transition rites, cosmic, social and individual order. Proceedings of  
the Finnish – Swedish – Italian Seminar.* Roma.  
*Kompendium 1*, Folkloristikk grunnfag, Avdeling for Folkloristikk, Universitetet i Oslo.

Repstad, Pål (1981): *Mellom himmel og jord*  
Gyldendal Norsk Forlag A/S, Oslo.

Repstad, Pål (1995): *Den Sosiale forankring. Sosiologiske perspektiver på teologi*  
Universitetsforlaget AS, Oslo.

Repstad, Pål (1998): *Mellom nærhet og distanse*  
Universitetsforlaget AS, Oslo.

Riis, Ole (1996): *Metoder og teorier i religionssociologien*  
Aarhus University Press, Århus.



Riis, Ole og Woodhead, Linda (2010): *A Sociology of Religious Emotion*  
Oxford University Press, Oxford.

Ringnes, Hege Kristin (1999): *Når terskelen ikke er for høy.*  
KIFO-rapport, rapportserie fra Stiftelsen Kirkeforskning Nr. 11. Tapir forlag, Trondheim.

Råmunddal, Lars (2009): *Konsept og endring : En kvalitativ studie av hvordan lokale  
ekkesiologier formes gjennom initierte endringsprosesser i to norske menigheter*  
Avhandling (ph.d.), Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.

Sandvik, Bjørn (red.) (1988): *Folkekirken – status og strategier*  
Den norske kirkes presteforening, Oslo.

Skarsaune, Oskar (1998): *Kristendommens jødiske rødder II*  
Credo Forlag i samarbejde med Ordet og Israel. København.

Snorre (1979): *Norges kongesagaer*  
Gyldendal Norsk Forlag A/S, Oslo.

Statsarkivet i Trondheim (2011): *Kommunikantprotokoll for 1915*  
852.1.1c.4

*Store Norske Leksikon* (2010)

<http://www.snl.no/>

Utgiver: Institusjonen Fritt Ord og Sparebankstiftelsen DnB NOR

Tjora, Aksel (2010): *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*  
Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.

*Vårt Land* (1992)

Artikkel 11. september om Kong Olav, skrevet av initialene ”-god”.

Avisa Vårt Land, Oslo

*Vårt Land* (2003)

Artikkel 21. juni: ”Bibelbeltet bekreftet”, skrevet av Geir Ole Bjartvik

Avisa Vårt Land, Oslo

Wadel, Cato (1991): *Feltarbeid i egen kultur*

SEEK A/S, Flekkefjord

## **Internettadresser for øvrig:**

*Den norske kirke:*

[Gudstjenestereformen – hovedgudstjenesten med nattverdliturgi](#)

*Den norske kirke:*

<http://kirken.no/?event=doLink&famID=138575>

*Den norske kirke:*

[Ordning hovedgudsitenesten bokmål.pdf](#)

*Det teologiske Menighetsfakultet:*

<http://www.mf.no/doc//Forskning/Menighetsutvikling%20prosjektbeskrivelse%20nov%2007b.pdf>

*Forskning.no:*

<http://www.forskning.no/artikler/2009/mars/215187>

*KFUK/KFUM (Kristelig forening for unge kvinner/menn):*

<http://kfuk-kfum.no/side1037>

*Kulturdepartementet:*

<http://www.regjeringen.no/nn/dep/kud/Dokument/Rundskriv/2004/rundskriv-v-14b2004.html?id=109398>

*NLM (Norsk luthersk misjonssamband):*

[http://www.nlm.no/Documents/Resursser/Viktige%20dokumenter/ordninger\\_dap\\_natverd\\_salvingobonn.pdf](http://www.nlm.no/Documents/Resursser/Viktige%20dokumenter/ordninger_dap_natverd_salvingobonn.pdf)

*Statistisk Sentralbyrå:*

[http://www.ssb.no/kirke\\_koetra/tab-2010-06-16-01.html](http://www.ssb.no/kirke_koetra/tab-2010-06-16-01.html)

*Statsarkivet i Trondheim:*

[http://www.arkivverket.no/URN:kb\\_read?idx\\_kildeid=16631&idx\\_id=16631&uid=ny&idx\\_side=-66](http://www.arkivverket.no/URN:kb_read?idx_kildeid=16631&idx_id=16631&uid=ny&idx_side=-66)

Lisbeth Torsvik Gieselmann  
*Til Alters*

*Store Norske Leksikon:*

[http://www.snø.no/.nbl\\_biografi/Peder\\_Hansen/utdypning](http://www.snø.no/.nbl_biografi/Peder_Hansen/utdypning)

Turner, Victor: *Rites of Passage: A few Definitions:*

[http://faculty.mdc.edu/jmcnair/Joepages/rites\\_of\\_passage\(1\).htm](http://faculty.mdc.edu/jmcnair/Joepages/rites_of_passage(1).htm)

*Vårt Land:*

<http://www.vl.no/kristenliv/article102726.zrm>