

HALVÅRSSKRIFT FOR

# PRAKTISK TEOLOGI

1-2006  
LUTHER FORLAG



**TEMA:**  
**GUDSTJENESTEFORNYELSE**

**Jørund Midttun:**  
*Fra alterbok til møtested*

**Jan Schumacher:**  
*Fra rubrikker til ordo*

**Geir Hellemo:**  
*Gudstjenestereformen – fornyelse og tradisjon i samspill*

**Kr. Edvard Skaar:**  
*Ny gudstjeneste i nye og eldre menigheter*

**Eivind Ørum:**  
*Se det usynlige?*

**Karl Gervin:**  
*Gudstjenestene i Oslo Domkirke*

**Rune Rasmussen:**  
*Gudstjenesten i nye menigheter*

**Terje Hegerun:**  
*Gudstjenestefornyelse i frikirke-Norge*

**Ex Libris**

MINNIGHETSFAKULTETETS  
BIBLIOTEK

## INNHold NR. 1/2006 – 23. ÅRGANG

- 1 Leder
- 4 Ad fontes
- 5 Jørund Midttun: Fra alterbok til møtested  
En gjennomgang av den pågående gudstjenstereformen i Den norske kirke, sett i lys av den liturgiske utviklingen i noen søsterkirker
- 19 Jan Schumacher: Fra rubrikker til ordo  
Liturgisk teologi i en reformtid
- 32 Geir Hellemo: Gudstjenstereformen – fornyelse og tradisjon i samspill
- 40 Kr. Edvard Skaar: Ny gudstjeneste i nye og eldre menigheter  
En utfordring til fornyelse av høymessen
- 55 Eivind Ørum: Se det usynlige!  
Prinsipielt og praktisk om metaforers plass i preken  
Fra praksisfeltet:
- 68 Karl Gervin: Gudstjenestene i Oslo Domkirke
- 72 Rune Rasmussen: Gudstjenesten i nye menigheter
- 76 Terje Hegertun: Gudstjenestefornyelse i frikirke-Norge  
– noen observasjoner
- 80 Ex Libris

# Halvårsskrift for praktisk teologi

---

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Leif Gunnar Engedal, Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet,  
P.b. 5144 Majorstua, N-0302 Oslo. E-post: hpt@mf.no

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth

ABONNEMENT Bestilles fra Luther Forlag P.b. 6640 St. Olavs pl. N-0129 Oslo

Pris: Nkr. 90,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Tidsskriftet praktiserer en referøe-ordning, der artikler blir vurdert av én eller flere eksterne konsulenter før trykking. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt fem eksemplarer av angjeldende hefte.

# Liturgi i forvandlingens tegn

Når temaet kommer opp om hva gudstjeneste er for noe, tenker jeg på noe som *William Shakespeare* sier om dikteren, at «ettersom hans fantasi / vil fange en usett verdens bilder, gir hans penn / dem form og liv». Å «gi en usett verdens bilder form og liv» er slett ikke noe dårlig utgangspunkt for å samtale om gudstjenesten og målestokk for hva god og dårlig liturgi er for noe. Sitatet er hentet fra komedien *En Midtsommernattsdrøm*, der det inngår i en monolog som rommer noe av det mest dypsindige Shakespeare har sagt om diktning. Paradoksalt nok er dypsindigheten lagt i munnen på Thesevs, som er en tvers igjennom upoetisk mann. Han lar seg bare bestemme av livets harde fakta og har intet annet enn forakt til overs for enhver som ter seg som om de så det usynlige: «en sinn syk, en forelsket og en dikter består av fantasi». Vi vil altså føye til: det gjelder også den som feirer gudstjeneste.

Hvilken «verden» er det gudstjenesten skal gestalte? Svaret er at det er en «usett verden», men en vi likevel har tilgang til i bilder, og disse bildene kan faktisk gestaltes, de kan få form og liv. Hva slags verden er det vi snakker om? Det er den verden der det ikke er jøde eller greker, ikke slave eller fri, ikke mann og kvinne. Det er den verden der det er ett brød som gir verden liv, og dette brødet deles så det blir nok til alle. Det er den verden der ett bad er nok for å gjøre alle rene. Det er den verden der folk tilgir hverandre hele sju ganger sytti ganger, – det vil si til de kommer helt ut av tellingen. En verden hvor kjærlighet vokser og gror i stedet for hat, hvor enhet overvinnes splid, lyset skinner i mørket, og det som er attråverdige er å trøste, forstå og elske, – vel vitende om at det er ved å miste sitt liv at en vinner det, og at det er ved å dø at en

oppstår til evig liv. Kort sagt: det er den verden som vi ber om i Fadervår – om riket som kommer og Guds vilje som skjer, og det midt i vår lengsel og frykt og skyld. Følger vi Fadervår er det to tegn som gir denne usette verden form og liv: tilgivelsen («slik vi tilgir våre skyldnere») og at det er et daglig brød som vi deler. Disse to tingene er vinduer til den nye verden

Slikt trekker verdens Thesevs'er på skuldrene av og sier: en slik verden som den dere mener å kunne gestalte, har vi aldri sett, og vi tror slett ikke at den vil kunne fungere, så hva skal det da være godt for? Gudstjenestens glade vannvidd er likevel å gestalte denne verden, og det ved hjelp av de bildene som er for hånden, gamle og nye. Og mens Thesevs tillegger diktningen evner som kan gi «et luftig intet» en bolig og et navn, så konvergerer alle metaforer og ritualer i den kristne liturgien om et hellig og helliggjørende nærvær. Alt det vi gjør og sier i gudstjenesten er en ydmyk bønn om dette nærvær. Alt det vi gjør og sier i gudstjenesten er et nådefyllt svar på denne bønnen. Dette er virkelig en hellig handling. Som salmedikteren sier: her «mottar vi vårt livs forvandling» (Svein Ellingsen).

Dette er ikke lenger noe prestene har monopol på. Alle vi som kommer sammen, er med på å gi det nye gudsriket form og liv. Dette er summen av hva kirkene i fellesskap har erfart og lært i løpet av det 20. århundre. Og enhver reform av gudstjenesten ved begynnelsen av det 21. århundre vil måtte stå under dette imperativet. Dette vil kreve en kompetanse ut over det å kunne lese høyt av en manual. Liturgi er ikke bøker men handling. Vi har visst det lenge, men det er langt stykke å gå før vi har gjort alvor av det. Her er det også noe med norsk

mentalitet som vi gjør vel i å regne med. Å oppfatte seg selv som aktivt deltakende i liturgien er noe som sitter langt inne hos Ola og Kari Nordmann, aller verst stelt i så måte er det kan hende Ola som er. Betraktet utenfra signaliserer en norsk høymesse fremdeles at det i hovedsak er de profesjonelle som er liturgiens viktigste subjekter. Eller slik *Marit Rong* treffende karakteriserer norsk gudstjenestekultur i boken *Tale i bilder*: «de dominerende gestene i høymessen er de asymmetriske», det vil si at det er presten som står for gestene, mens «mennesket i høymesseliturgien fremstår som det underordnede, først og fremst under Gud, men også under presten».

I en forelesning som den amerikanske liturgikeren *Gordon Lathrop* holdt under et besøk i Norge for noe år siden sa han at å lede en gudstjeneste egentlig innebærer å være den som sier «La oss be Fadervår sammen» og skritt for skritt får forsamlingen med på denne bønningen ut fra en innsikt om hvilken altomfattende rekkevidde den har. Å ta denne bønningen på alvor betyr å gjøre bønnens «vi» og «oss» til så vide og inkluderende ord som mulig. Det vi gestalter, det som vi i gudstjenesten gir form og liv, er vår og hele verdens trang og nød. Og samtidig gir vi form og liv til Guds svar på denne bønningen i og gjennom den korsfestedes og oppstandnes nærvær.

Ved siden av dette, at liturgi er noe som har hele menigheten som subjekt, så er det altså dette med innbruddet av det nye. Også dette har kirkene vunnet stadig økende bevissthet om i løpet av de siste årtiene. Det er Kristi oppstandelse vi feirer når vi kommer sammen. Ikke som et tilbakeskuende minne, men på bibelsk vis, der «minne» står for et vitnesbyrd om Guds store handlinger som er fylt av et nærvær. Også dette har vi visst lenge, men innsikten har ikke riktig fått den tyngde som skal til for å utfordre andre konkurrerende måter å se gudstjenesten på. Budene på hva gudstjenesten er og skal være, har vært og er mange, men dette er den viktigste: Kristus er stått opp fra de døde og er her midt iblant oss! Vi må bli tydeligere på at det er dette som får form og liv hver gang vi kommer sammen. Det gjør vi ved å besinne oss på at det faktisk er de enkle tingene

som vi gjør, som er de sterke symbolene. Vil vi være tydelige på dette, vil det kreve et språklig fornyelse av vår liturgi. Den må starte med at vi innrømmer at det er mye i vår liturgiske tradisjon som taler så høyt at folk som kommer til gudstjeneste ikke hører hva det er som blir sagt til dem. Innsikten i at sentrum for det kristne mysteriet er hans nærvær som brøt dødens lenker og som gir oss framtid og håp, skulle være den sterkeste drivkraft for en kontinuerlig reform av gudstjenesten.

Vi innledet med den skeptiske Thesevs. Vi runder av disse betraktningene med hans langt romsligere og kloke ektemake Hippolyta. Hun har også hørt historiene om de merkelige tingene som skal ha skjedd. Men hun har lagt merke til noe mer: «alle aktørene er forvandlet»; og det tyder på, legger hun til: «at mer enn fantasi har vært på ferde, for her er noe skapt med varig virkning, iallfall er det merkelig og stort». En gudstjeneste som ikke berører, er en gudstjeneste i dyp krise. Men det må handle om *berøring*, som innebærer noe langt mer enn å røre. Det er lett å røre folk for den som kan den kunsten. Det er lett å gjøre gudstjenesten om til underholdning, og effektene vil ikke vente på seg og responsen vil gjerne være god. Berøring, derimot, er noe som tar tid. Berøring handler også om noe mer enn å kjenne seg igjen. Og jeg vet ikke om uttrykket livstolkning er så treffende heller. For det er snakk om noe som vender opp-ned på alt.

Gudstjenesten skulle være et sted der tro og liv blir eltet sammen. Da snakker vi gjerne om *erfaringer*, og det ordet reserverer vi gjerne for det som er selve grunnvilkårene i menneskelivet. Det betyr å rykkes ut av det tilvante for gradvis å oppdage en verden som vi ikke visste fantes. Gradvis å bli var en verden som vi ikke ser, men som like fullt gjør oss seende. En gudstjeneste som berører i denne mening av ordet, vil av den utenforstående kunne registreres som en forvandling. Slikt kan selvsagt ikke være resultat av intensjoner og målsettinger. Våre egne reformtiltak kan ikke avstedkomme dette. Men vi bør ha det i tankene når vi arbeider med våre gudstjenester – og det må vi virkelig legge arbeid i langt mer enn tilfelle er i dag – at i det rommet vi fyller med sang og

bønn, ord og måltid, i det rommet der vi gjør vårt beste for å gi en usett verden liv og form, – i dette rommet må det være rom for at det kan skje som vi ikke har for vane å omtale med så store ord, – at menneskeliv forvandles.

**JAN SCHUMACHER**

Gjesteredaktør for temanummeret

## Fra praksisfeltet

Tidsskriftet introduserer fra dette nummeret en ny type bidrag under vignetten «Fra praksisfeltet». Dette dreier seg ikke om referee-vurderte artikler, men om korte bidrag som rapporterer fra det kirkelige praksisfelt. Vi håper også denne type bidrag kan være til nytte for den praktisk-teologiske refleksjon blant tidsskriftets lesere.

**RED.**

## AD FONTES

# Det diktet som er vår tro

Denne gangen har redaktøren valgt noen linjer fra den amerikanske forfatterinnen *Kathleen Norris*. Hun er en høyt skattet lyriker og essayist. Blant hennes bøker kan nevnes «*Dakota*»: *A Spiritual Geography*», «*Amazing Grace: A Vocabulary of Faith*», og «*The Cloister Walk*», som det føl-

gende utdraget er hentet fra. I den sistnevnte boken reflekterer Kathleen Norris over de erfaringene hun gjorde med sin presbyterianske bakgrunn mens hun oppholdt seg i flere perioder hos amerikanske benediktinere og lærte å verdsette det liturgiske livet der

Den gamle oppfatningen av kristen gudstjeneste går ut på at den, – med et uttrykk fra liturgikeren *Aidan Kavanagh*, «er opphav til teologisk refleksjon, og ikke motsatt». Hvor opplagt sant dette er, innser vi om vi flytter oppmerksomheten over til poesi og tenker over hvordan en kan vokse inn i troen på noenlunde samme vis som en skriver et dikt. Det krever tid, tålmodighet, disiplin og et hjerte som er i stand til å lytte. Sikkerhet er det fint lite av, ofte mye kamp, men også glede når vi oppdager noe. Men den gleden vi erfarer er ikke synlig eller kvantifiserbar; vi har bare ordene og formen som diktet består av, og dette utgjør resultatet av vår oppdagelsesferd. I ettertid kommer tenkerne og de som vet å definere og behandler disse resultatene som var det alt: «La oss nå se: her har hun benyttet en metafor, og se: har hun ikke laget en rimfletting. La oss ta vare på det. La oss undervise om det. La oss gjøre det til en regel.»

La oss vende tilbake til situasjonen i klasserommet, bortsett fra at vi denne gangen skal utforske tro så vel som poesi. Et dikt, uttalte *Mallarmé* engang, består ikke av ideer, men av ord, og troen uttrykker seg også gjennom slikt som er levd, åndet, ytret og overlatt til taushet. Dersom troen i likhet med poesien er en prosess og ikke et produkt, da vil en slik klasse vise seg å bli langt vanskeligere å håndtere enn vi kan forestille oss. Skal vi lage det diktet som er vår tro, må vi lære oss å ikke slå oss til ro med en falsk visshet, men i stedet hilse tvetydigheten og mysteriet velkommen. Målet vårt må være å

avdekke vår opprinnelige frihet, vår barnlige (men aldri barnslige) visdom. Det kommer til å være vanskelig å gi slipp på vår voksne selvbevissthet (her kan den disiplinerte skrivingen komme oss til unnsetning), vanskelig å unngå å forveksle tilbedelse og selvutfoldelse. (Det å oppfordre til kreativitet i forbindelse med gudstjeneste fører bare så altfor ofte til rett og slett dårlig kunst.)

Vi trenger en sterk katalysator. Mens det i enhver institusjon bestandig vil finnes en hellig «måte vi alltid har gjort dette på», og helt sikkert rom for tradisjoner som gjenspeiler en slik holdning, så er det også en ånd på ferde som handler mer om det å *være* enn det å *gjøre*.

Poeter er oppslukt av prosessen, men med «prosess» mener jeg ikke en formløs tåke, men disiplin. Hardt skrivearbeid har lært meg at når det gjelder våre dypeste anliggender, slik som det å skrive eller det å tro, så finnes det ikke noen vei som er riktig eller gal, men bare ditt livs vei. Bare det å være årvåken vil kunne lære deg hva det er som bærer frukt og hva som ikke gjør det. Men det vil bli nødvendig å omarbeide – rable, stryke over, viske ut, til og med krølle sammen ting – for at sluttresultatet skal bli riktig.

Utdrag fra: *The Cloister Walk*, av Kathleen Norris. New York 1996. Oversatt av Jan Schumacher

# Fra alterbok til møtsted

En gjennomgang av den pågående gudstjenestereformen i Den norske kirke, sett i lys av den liturgiske utviklingen i noen søsterkirker.



AV JØRUND MIDTTUN

joerund.midttun@kirken.no

Den norske kirke er for øyeblikket inne i det som kunne kalles en fullskalareform av høymessen<sup>1</sup>. De bærende prinsippene i denne reformen er behovet for større fleksibilitet i liturgien, en økende involvering av menigheten både i planlegging og gjennomføring av gudstjenesten, og en større mulighet for lokal tilpassning. Dette er tanker som er blant de mest sentrale i den gjenoppdagelse av liturgien som litt grovt sett kalles «den liturgiske bevegelse», og som har preget utviklingen av det liturgiske liv i økumenisk sammenheng gjennom særlig siste halvdel av det 20. århundre. De var også sentrale forrige gang Den norske kirke fikk nye gudstjenesteordninger, men på flere hold har det vært uttrykt at Høymessen fra 1977 likevel oppleves som uforløst og ikke radikal nok på dette området. Utviklingen i liturgisk tenking, så vel som den generelle kulturutviklingen den siste generasjon tilsa også at tiden var moden for en revisjon av liturgiene. I det følgende vil jeg gå inn i bakgrunnen for og utviklingen av reformprosessen så langt, med særlig fokus på de grunnleggende prinsippene. Jeg vil også vise hvordan disse tankene er en del av en internasjonal utvikling, og hvordan dette kommer til uttrykk i flere av våre søsterkirker.

## Den norske reformen av gudstjenestelivet

### *Fra en reform til den neste*

Den nåværende Ordning for høymessen i Den norske kirke ble innført første søndag i advent

1977, og har altså vært brukt en snau generasjon. Den avløste høymessen i Alterboken fra 1920, og denne var igjen var en revisjon av høymesseordningen fra 1886, som gjeninnførte prosamessen i Den norske kirke. Høymessen av 1977 var resultatet av en lang prosess. Liturgikommisjonen som forberedte ordningen var nedsatt alt 12 år tidligere, i 1965, og hadde gjort et omfattende utredningsarbeid, bl.a. med utsendelse av en egen prøveliturgi i 1969, som ble brukt i nesten hundre prøvemøter og gav Liturgikommisjonen verdifull informasjon. Kommisjonen var også påvirket av den omfattende liturgiske utvikling i økumenisk sammenheng, ikke minst gjennom det annet Vatikankonsil. Liturgikommisjonens forslag innebar derfor en stor utvikling i forhold til Alterboken av 1920. Det var et sterkere innslag av lek deltakelse i gudstjeneste, flere varianter, og en løsere tilnærming til rubrikkene enn det som hadde vært normen.<sup>2</sup> Dette forslaget ble i siste runde sterkt beskåret av Bispemøtet, med hensyn til valgmuligheter, men de fleste av disse kom inn igjen ved senere justeringer av liturgiene. Først i 1992 anså man revisjonsarbeidet med alle kirkens ordninger som så avsluttet at de ble trykket i en egen bok; Gudstjenestebok for Den norske kirke. I løpet av 1980-årene ble det også tatt flere initiativ i kirken for å gi kunnskaper og skape interesse for valgmuligheter og potensiale i de nye ordningene. Størst suksess hadde opplegget Nytt i

Guds hus (NIGH), som var et kursopplegg for prester og kantorer og andre kirkelig ansatte. Et annet, noe mindre, men i denne sammenheng meget viktig prosjekt var «Sammen om gudstjenesten», som gikk ut på å vise hvordan mulighetene i de nye ordningene kunne utnyttes best mulig lokalt. Kirkens forsøksutvalg vedtok alt i 1983 å sette i gang et forsøksprosjekt om ulike gudstjenesteformer. Bakgrunnen for dette var nok også et ønske om en fortsatt prosess rundt fornyelse av gudstjenesten, ut fra en bekymring for at den fremdeles ikke kommuniserte godt nok i vår tid. Over en treårsperiode gikk noen prøvemenigheter inn i et intensivt opplegg med lokale gudstjenesteutvalg og bruk av de mange valgmulighetene og av annet ressursmateriale. Forsøket ble avsluttet i 1989.<sup>3</sup>

I 1990 fikk Kirkemøtet fullmakt til å fastlegge alle kirkens liturgier, og gudstjenestefornyelse ble en av hovedsakene under møtet dette året. I forkant av møtet ble det forberedt en lengre rapport, som ble trykket under tittelen *Liv i gudstjenesten, gudstjenesten i livet*, som fortsatt er noe av det mest utfyllende Den norske kirke har sagt om emnet. I forlengelsen av Kirkemøtets vedtak satte Kirkerådet i gang et prosjekt om gudstjenestefornyelse med en prosjektleder i halv stilling. I regi av prosjektet ble det utgitt flere informasjonshefter om gudstjenesten og sammen med Kirkens gudstjenesteråd arrangerte prosjektet Norsk gudstjenestekonferanse i Stavanger i 1993.

For å gi rom for en stadig fornyelse opprettet man også et eget fagorgan, kalt Kirkens gudstjeneste- og evangeliseringsråd (KGE), senere Kirkens gudstjenesteråd (KGR), og endelig Nemnd for gudstjenesteliv (NFG). Fagnemnda forberedte i perioden 1992–2003 en rekke større og mindre liturgiske endringer som også har gitt flere valgmuligheter innenfor høymessen, bl.a. knyttet til Menighetens forbønn og nattverdhandlingen. Disse endringene behøvde ikke å fremmes i Kirkemøtet, men kunne vedtas av Kirkerådet og tas i bruk av menighetene som prøveordninger etter bestemte regler. Det har hersket en del uklarhet rundt disse prøveordningene. For det første har de vært svært lite kjent. Og i den grad man faktisk har kjent noe til ordningene, har prosedyren for å ta dem i

bruk vært enda mindre kjent og antagelig i svært liten grad etterlevd. Det er mye som tyder på at prøveordningene i stor grad har vært sett på som ressursmateriale som man kunne ta i bruk permanent, og uten noen særlig grad av forutgående vedtak. Det gjelder ikke minst Familiemessen, som formelt har status som prøveordning, men som antagelig av de aller fleste blir sett på som en normal gudstjenesteordning på linje med de andre. På flere måter kan det derfor sies å være en glidende overgang fra (det tidligere) NFGs arbeid og over i reformen. (Denne overgangen understrekes av at den nye ordningen for gravferd som kom i 2002 opprinnelig var forberedt som en prøveordning, men den endret status underveis i prosessen, og ble vedtatt av Kirkemøtet som en ordinær liturgi. Da man satte i gang en tilsvarende prosess for Vigsels, ble denne fra begynnelsen forberedt av NFG som en ny normalordning). Da Kirkerådet vedtok en full reform av høymessen var NFG alt i gang med et forslag om en fleksibel bruk av Gudstjenesteboken, som et forsøk på å gjennomføre den friheten som helt fra begynnelsen av var tenkt i høymessen av 1977.

På Kirkemøtet i 1993 var Ung i kirken en av hovedsakene. Blant de tiltakene som ble vedtatt i forbindelse med denne saken var Ung messe, dvs gudstjenester hvor det liturgiske uttrykket var særlig tilpasset ungdom. Det ble vedtatt at minst en gudstjeneste i halvåret kan ha preg av Ung messe. Noen egen ordning for dette ble ikke laget, men i ettertid laget særlig Norges KFUK/KFUM et omfattende ressursmateriale for Ung messe. Det lokale gudstjenestelivet var imidlertid heller ikke uten friksjon. Særlig var det konflikter mellom kirkemusikere og ungdomskor og andre ungdomsmiljøer om hvilke musikkuttrykk som passet i gudstjenesten, men også i møte mellom ungdommer og forrettende prest. Opplevelsen, særlig i ungdomsmiljøer, var at nye forslag og ideer ble ofte avvist med henvisninger om hva som var «lov» å ta med. Dette var særlig en problemstilling i forhold til høymessen, dvs den forordnede gudstjenesten på søndag formiddag, fordi den har strengere rammer for hvordan gudstjenesten skal gjennomføres. Samtidig er det nettopp



høymessen som er sentrum i gudstjenestelivet, og hvor behovet for en variasjon i stil opplevdes størst. Etter hvert var det derfor høymessen kritikken ble rettet inn mot. Ungdommens kirke-møte hadde saken oppe første gang i 2001, og i 2003 vedtok møtet uttalelsen «Hva slags gudstjeneste vil vi ha», som ble oversendt Kirkerådet. Saken ble fanget så å si i luften av preses, og medlem av Kirkerådet biskop Finn Wagle, som i Kirkerådets septembermøte samme år foreslo en gjennomgripende reform av høymessen.<sup>4</sup> Dette forslaget ble uten videre vedtatt i prinsippet, og man bad Kirkerådet ta saken opp igjen i mars 2004, på grunnlag av et prosessnotat. Vedtaket etterlot de fleste som fulgte møtet i nærmest måpende forbauselse. I Kirkerådets sekretariat gikk stemningen også nokså omgående over i en viss forskrekkelse, etter-som det ble klart at vedtaket innebar omfattende ressursmessige og organisatoriske konsekvenser uten at man kunne regne med vesentlig tilføring av ressurser utenfra. Det skjedde heller ikke, men ved å disponere midler fra Opplysningsvesenets fond, samt omprioritere oppgaver for noen medarbeidere, ble det raskt stablet på bena et relativt omfattende apparat for gjennomføring av reformen.<sup>5</sup>

Man skulle tro at en såpass grunnleggende prosess for kirken var noe som skulle vedtas av Kirkemøtet, men Kirkerådets vedtak ble fattet på et tidspunkt da Kirkemøtets dagsorden for 2003 allerede var vedtatt, og det kunne dermed ikke følges opp som egen sak på Kirkemøtet. Det ble derfor vedtatt at vedtaket skulle følges opp med et prosessnotat i Kirkerådets marsmøte i 2004. Dermed oppsto den situasjon at den antagelig viktigste reformen for Den norske kirke i dette tiåret, ved siden av trosopplæringsreformen, ble satt i gang uten noe vedtak, ja uten en gang noen formell behandling i Kirkemøtet. Pussig nok er det ingen som har bemerket denne fremgangsmåten. Man kan bare spekulere i årsakene til det, men det er ikke urimelig å tro at de som sto sentralt i prosessen ønsket å sette i gang så raskt som overhode mulig, og ikke ønsket den forsinkelsen som ville oppstå ved at man ventet et år på et formelt vedtak i Kirkemøtet. Slik saken var blitt fremmet, fremstod den også til en viss grad

som et svar på utfordringen med å svare på ungdommens behov, hvor liturgireform ble et middel for et annet mål.

Nå ble riktignok reform av høymessen tatt opp på Kirkemøtet på Lillehammer i november 2003, men da som en åpen samtale utenom dagsorden, og uten at det ble gjort noen form for vedtak. Gudstjenestereform ble likevel en av de sentrale sakene dette året. Finn Wagle holdt en innledning der han gjennomgikk prosessen til da og argumentene for en reform, som langt på vei støttet opp om notatet fra Ungdommens kirkemøte. Han kom også med noen visjoner både for tidsperspektiv, 3–5 år så han for seg som en naturlig periode, og innhold i den videre prosessen: En gudstjeneste preget av mangfold, men med en fast struktur, festet i den liturgiske arv.<sup>6</sup> I den påfølgende samtalen var det 27 talere som uttalte seg. En felles trend var en klar støtte til initiativet fra Ungdommens kirkemøte, ellers gikk talerne i mange retninger. Et flertall talte for en reform, men noen advarte også mot å skape så mye fornyelse at menighetene mistet tryggheten i gudstjenesten. Større mulighet for involvering av menigheten var også et tema som mange talere berørte, og dermed også behovet for opplæring av prester og andre ansatte.<sup>7</sup>

Kirkemøtet gjorde altså ikke noe vedtak. Det var Kirkerådet som på sitt møte i mars 2004 satte i gang reformen med følgende vedtak:

Kirkerådet oppnevner en nemnd til å lede arbeidet med reform av kirkens gudstjenesteliv med sikte på økt fleksibilitet, involvering og stedegngjøring. Til KR's møte i september bes nemnda legge fram et notat med en grunnleggende visjon for gudstjenestelivet i spenning mellom kontinuitet og fornyelse.

Første setning i dette vedtaket har en viktig presisering. Man gikk over fra å snakke om reform av høymessen til å si reform av kirkens gudstjenesteliv. Denne endringen i språkbruk ble gjort i en erkjennelse av at den reformen man var i ferd med å sette i gang, ikke bare, eller ikke en gang først og fremst, var en revisjon av liturgiske tekster, men vel så mye en reform av måten å tenke gudstjeneste på, presisert ved de tre begrepene fleksibilitet, involvering og stedegngjøring. Videre i vedtaket ble det også nærmere definert hva reformen skulle inneholde, nemlig

reform av høymesseliturgen, nattverdliturgien, dåpsliturgien, salmene, musikken og lesningene (Kirkeårets tekster). Det siste punktet var for øvrig i forlengelse av et tidligere vedtak i Kirkemøtet om en revisjon av Kirkeårets tekster.

Nemnd for gudstjenesteliv (NFG), som var Kirkerådets faste fagutvalg for gudstjenestelivet, oppnevnt for en fast periode, ble i vedtaket omdefinert til en ny liturgikommisjon som skulle sitte sammen til reformen var gjennomført.<sup>8</sup> Det var også forutsatt at det ble oppnevnt underutvalg tilsvarende hovedområdene i reformen. Videre ble det vedtatt en tidsplan for reformen. Den forutsetter at Kirkemøtet får saken til avsluttende behandling i 2009, og at nye ordninger skal foreligge i 2010. Før det skal saken opp til foreløpig behandling i Kirkemøtet i 2006, og i Kirkerådet i september 2006, som er siste mulighet for det nåværende Kirkerådet å komme med innspill og eventuelle endringer av kursen.

NFG begynte sitt arbeid i mai 2004, og hadde i løpet av dette året tre møter, som først og fremst ble brukt til å oppfylle Kirkerådets bestilling om en «grunnleggende visjon». I januar 2005 møttes så nemnda sammen med de fem oppnevnte underutvalgene, og med det begynte selve grunnlagsarbeidet for alvor. Ettersom dette er en prosess vi nå er midt inne i, vil det ikke være riktig å gå nærmere inn i den videre prosessen. Imidlertid er det opprettet et eget nettsted for reformen, der alle dokumenter og protokoller legges ut, slik at det er mulig for alle å følge reformprosessen steg for steg og komme med innspill underveis. Ett vedtak må likevel nevnes: Etter forslag fra NFG vedtok Kirkerådet på sitt septembermøte i 2005 at det skal lages en ny salmebok knyttet til reformen. Denne vil bli mindre enn dagens salmebok og er ment å skulle inneholde kjernen i vår kirkes salmeskatt. Samtidig med denne vil det gis ut en enklere bok med nytt salme/sangmateriale. Denne siste boken vil kunne byttes ut med kortere mellomrom. Det skal dessuten være en tredje ressursbase, antagelig elektronisk, som skal kunne fange opp «døgnfluene», og annet materiale som ikke har fått plass i bøkene. Slik mener man å kunne legge til rette for en mer dynamisk forvaltning av kirkens salmeav.

### *Idégrunnet bak reformen, en vurdering*

Som det fremgår av det foregående ble prosessen med å reformere høymessen tilsynelatende satt i gang ganske plutselig. Slik vi har vist i ovenstående gjennomgang, oppleves likevel reformen ved nærmere ettersyn som en moden frukt av en utvikling som har foregått innad i kirken. Dette inntrykket forsterkes når en ser på utviklingen i økumenisk sammenheng, jf. nedenfor. I første omgang kan det være interessant å analysere litt nærmere uttalelsen fra Ungdommens kirkemøte (UKM). Det er vanskelig å si hvor representativt denne uttalelsen er for den opplevelsen norske barn/ungdommer har av gudstjenesten. Her spriker nok erfaringen en god del. Men dokumentet er interessant fordi det har vist seg å ha fått en stor innflytelse på den videre utviklingen.<sup>9</sup>

UKM presiserer innledningsvis at det er høymessen, dvs menighetens hovedgudstjeneste på søndag man kritiserer. Hovedankepunktet mot denne er at den er for regelstyrt. I dette legges at de liturgiske ledd og salmer som er tillatt brukt i gudstjenesten, er vedtatt av sentrale organer. Man er seg bevisst at hensikten med dette er å skape en enhetlig liturgi, men etter UKMs mening blir den for enhetlig, og virker hemmende på lokal tilpasning, kreativitet og medvirkning. Det påpekes dessuten at i praksis er mange menigheter mer fleksible enn Gudstjenesteboken gir åpning for. Målet er ikke en spesiell ungdomsgudstjeneste, men en fleksibel ordning for hele menigheten, og man lister opp en rekke argumenter for en slik fleksibilitet: Det foregår allerede, det kan være ønskelig med lokal tilpasning og større medvirkning fra hele menigheten. UKM ønsker derfor å gå over fra en regelstyrt til det man kaller en «mål- og kompetansestyrt» ordning. Det er nokså uklart ut fra teksten hva som egentlig menes med dette. Dokumentets egen definisjon er at «gudstjenesten styres av de mål man setter seg og den kompetansen man har». Disse målene skal styres av et sett «kjerneverdier», som senere blir regnet opp:

- Hele menigheten skal delta og få ansvar i så vel forberedelsen til gudstjenesten som gjennomføringen av denne. Dette gjelder også tradisjonelle «presteoppgaver» som preken og forbønn.

- Alt som formidles må kommuniseres med språk og andre uttrykksformer på en måte som gjør det ekte og relevant, og dermed gir gjenklang i mennesker liv.
- Innholdet i forkynnelsen må være livsnært og ha fokus på Ordet.
- Det må fremmes kreativitet og engasjement
- Det må skapes en større forståelse for gudstjenestens innhold, gjennom kursing av menigheten, og opplæring under selve gudstjenesten.
- Gudstjenesten profileres som menighetens storsamling, med fokus på fellesskapet med Gud og med mennesker.
- En bevissthet om liturgi som et «språk om Gud», men et språk som påvirkes av alder, kjønn, tilhørighet og geografi. En vil jobbe for et språk som kan inkludere alle, og som er mest mulig dialogisk.

Dokumentet fremhever også at man ønsker å beholde en grunnstruktur, for å kunne bevare en gjenkjennelse som en trygghetsskapende og inkluderende faktor. Denne strukturen bør være utgangspunkt for alle gudstjenester og inneholde «de elementene som minst bør være med i en gudstjeneste». Man velger å kalle disse elementene for «steder», og lister opp seks forskjellige av disse: Sannhetens sted, Lovsangens sted, Ordets sted, Bønnens sted, Bordets sted og Utsendelsens sted. Denne strukturen er altså nokså identisk med Gudstjenestebokens, med den forskjell at man har delt det Gudstjenesteboken kaller Inngang, og regner også salmene med i lovsangen.

Ofte er kritikken av det bestående lettere å formulere presist enn visjonene for forandring. Det preger til en viss grad også dokumentet fra UKM. Utgangspunktet for uttalelsen er helt tydelig en opplevelse av fremmedhet i forhold til høymessen slik den stort sett fremstår i dag, kombinert med erfaringen av å bli møtt med at dette var vedtatte ledd som det ikke gikk an å gjøre noe med. Vi skal i denne sammenheng la ligge i hvor stor grad dette er en rettferdig kritikk av dagens høymesse – det er selvsagt også avhengig av hvor radikale endringer som ønskes. Hvis en anlegger en riteteoretisk synsvinkel virker det imidlertid nokså klart at doku-

mentet representerer en trend som er synlig i mange sammenhenger, og som dypest sett kanskje har å gjøre med en økende motstand i vår tid mot å godta fastlagte autoriteter. I liturgisk sammenheng arter dette seg som en utvikling fra en situasjon der liturgien/riten ble sett som noe endelig gitt, som menigheten skulle leve seg inn i (jf Alterboken), og mot en situasjon der liturgien blir et redskap, et språk, til å uttrykke seg med. Man ritualiserer for å uttrykke seg i bestemte situasjoner. Det er lite trolig at UKM har vært seg dette bevisst, men det er ikke urimelig å tro at en slik tenking ligger bak begrepet «mål- og kompetansestyrt». Dette begrepet oppleves i første omgang noe malplassert. Tankene går i retning av en analogi med næringsliv, eller evt offentlig forvaltning, hvor man går over fra regelstyring til målstyring, altså med et mindre detaljert regelverk og dermed større frihet og rom for skjønn for den enkelte ansatte. Sett i lys av dokumentet som helhet er dette ikke en urimelig tolkning. Spørsmålet er så hva som skal være målene. Her henviser dokumentet til settet med kjerneverdier man ønsker at skal prege gudstjenesten. Disse blir dermed helt sentrale i en vurdering av uttalelsen som helhet. De oppsatte kjerneverdiene spriker noe<sup>10</sup>, men hovedtendensen er ønsket om en gudstjeneste der flest mulig er trukket med i forberedelse og gjennomføring, som er mest mulig kommunikativ, og basert på en liturgisk grunntenking. Med andre ord liturgi som objekt, som redskap. UKMs dokument munner ut i et vedtak som legger vekt på at det skapes fleksibilitet. Uten at de nevnes eksplisitt legger dermed UKM-dokumentet grunnen for de tre kjernebegrepene i den påfølgende reformen; fleksibilitet, involvering og stedegengjøring.

Disse tre ordene var, som vi har sett, sentrale i Kirkerådets vedtak i mars 2004, og har fortsatt å være de sentrale begreper. I et intervju om reformen med Åge Haavik i Kirkens årbok for 2005 innleder Haavik med å si at han har tre ledestjerner i arbeidet: Fleksibilitet, involvering og stedegengjøring.<sup>11</sup> De har også vært sentrale i andre presentasjoner av reformen.<sup>12</sup> Slik sett er disse tre begrepene så langt blitt mye viktigere som styreredskaper i reformarbeidet enn

det visjonsdokumentet som den nye NFG la fram for Kirkerådet i september 2004. NFG understreker for øvrig selv at visjonene må sees på som et ledd i en videre prosess. Vi skal likevel kort se på hva NFGs visjonsdokument sier. Hele dokumentet kan for øvrig leses på reformens nettsted «Møtestedet» ([www.kirken.no/gudstjeneste](http://www.kirken.no/gudstjeneste))

NFG begynner med å sette opp en hovedvisjon for gudstjenesten, som en slags overskrift over arbeidet. Denne visjonen samles i begrepet «møtestedet». Det trekkes frem som særlig viktige tre dimensjoner av dette begrepet:

Gudstjenesten er stedet for menneskers *møte med Gud*. Den er videre stedet for menneskets *møte med seg selv og sitt eget liv*. Dette danner grunnlaget for menneskets *møte med sine medmennesker*.<sup>13</sup>

På denne måten fokuseres det sterkt at gudstjenesten handler om relasjoner, og at disse relasjonene foregår på forskjellige plan, både vertikalt og horisontalt. Også dette er en formulering av grunnleggende tema i den liturgiske bevegelse. I en kultur som fortsatt er preget av det individuelle i en gudstjenestelig sammenheng; den enkeltes møte med Gud, gjerne formidlet ved prestens preken, blir en slik presisering og utvidelse av den relasjonelle dimensjon viktig som en uttalt portal over reformprosessen. En tilsvarende tematisering av gudstjenesten finnes også i nyere nordisk liturgisk litteratur.<sup>14</sup>

Videre settes det opp 7 visjoner for gudstjenestelivet, som i utgangspunktet ble formulert av et av NFGs medlemmer.<sup>15</sup> Disse blir supplert med ytterligere fem visjoner fra hele nemnda. Det blir understreket at visjonene må virkelig gjøres ved bruk av de tre kjernebegrepene. UKMs begrep «kjerneverdier» blir også videreført, og UKMs forslag blir omarbeidet og supplert, slik at man kommer ut med 18 formulerte kjerneverdier. Disse verdiene fremstår som en temmelig uensartet samling utsagn, fra korte ord som glede og undring, til mer utfyllende setninger om språk, og om menighetens deltakelse i forberedelse og gjennomføring av gudstjenesten. Det går ikke eksplisitt frem av dokumentet om man ønsker å bruke kjerneverdibegrepet på samme måte som UKM<sup>16</sup>.

Siste del av NFGs dokument handler om prosessen og behandler det som senere skal formuleres som en «åpen og erfaringsbasert prosess». I tillegg til de tre kjerneordene, er «åpen og erfaringsbasert» en sentral verdi i NFG, som har vært styrende for nemndas arbeid. Man ønsker hele tiden i størst mulig grad å være i dialog med grunnplanet i kirken. Det er likevel nokså uklart hva som egentlig ligger i begrepet «åpen og erfaringsbasert», og hvordan de sentrale aktørene vil gjøre seg nytte av de erfaringene som blir gjort. NFG har via brev fra biskopene til alle menighetene oppfordret til lokale forsøk, men uten noen klar tidsplan for tilbakemelding og evaluering, slik at eventuelle lokale erfaringer kan bli brakt inn i prosessen. Både nemnda og noen av underutvalgene har dessuten bedt enkeltmenigheter om utprøving av konkrete forslag. Dessuten har NFG opprettet nettstedet «Møtestedet», hvor alle relevante dokumenter for prosessen legges ut og kan responderes på. Tiden vil vise i hvilken grad man er i stand til å nyttegjøre seg de signaler som måtte komme fra ulike nivå i kirken.

### Nyere liturgisk utvikling i andre kirker

Hittil har vi bare beskrevet den indre norske prosessen. Det er imidlertid påfallende hvordan den føyer seg inn i en internasjonal bevegelse med hensyn til gudstjenestefornyelse, som har foregått det siste decenniet eller lenger. Det har ikke i den norske prosessen vært en uttalt tendens at man har latt seg inspirere av andre kirker, men det er vanskelig å tro at ikke dette på forskjellige måter har spilt inn. I det følgende skal vi se på trendene i noen av våre nærmeste søsterkirker, med særlig fokus på hvordan man der behandler spørsmålet om fleksibilitet, involvering og lokal forankring.

### Svenska kyrkan

Den nåværende gudstjenesteordningen i Svenska kyrkan, fiksert i *Den svenska Kyrkohandboken*, er fra 1986. I denne ordningen oppfordres det både til lek deltakelse i forberedelse og gjennomføring av gudstjenestene, og at de skal ha ledd som er lokalt forankret. Det er da også en rekke valgmuligheter og fakultative ledd, som

gjør at gudstjenestelivet i Svenska kyrkan er relativt variert og bygget på lokale avgjørelser. På slutten av 1990-tallet oppsto det et behov for å revidere Kyrkohandboken, av flere grunner. De viktigste var at det var kommet en ny svensk bibeloversettelse, og at man ønsket et mer inkluderende språk i liturgien. Et forslag til revidert utgave av Kyrkohandboken ble lagt frem på Kyrkomötet i 2000. Der ble det imidlertid ikke vedtatt. Hovedgrunnen var skepsis mot det som ble hevdet å være en for radikal praksis i forhold til inkluderende språk. For øyeblikket ligger altså det liturgiske reformarbeidet i Svenska kyrkan i dødvanne. Det er likevel interessant å se hva forslaget består i, ikke minst fordi det har vært en inspirasjonskilde for liturgisk tenkning også i Norge.

Det nye forslaget viderefører linjen med lokalt forankret fleksibilitet og bred involvering. I forkant av revisjonsarbeidet ble det foretatt en større spørreundersøkelse blant menighetene i Svenska kyrkan, som viser at føringene i den nåværende Kyrkohandboken langt på vei synes å ha fått gjennomslag. Undersøkelsen fikk også en betydelig innflytelse på de senere forslag. Den viste at det var en økende tendens til at lekfolk tok ansvar i gudstjenesten. 41 % av menighetene hadde en eller flere gudstjenestegrupper som forberedte gudstjenesten. 59 % hadde opplæring av tekstlesere og 29 % opplæring av forbedere til menighetens forbønn. For øvrig deltok også kyrkvården<sup>17</sup> i forbønnen hos 82 % av de spurte.<sup>18</sup> (Kyrkohandboken gir anvisninger om at forbønnen helst bør være lokalt forankret, og forberedt av prest og/eller lek-menn<sup>19</sup>). Som et resultat av dette presiserer forslaget at en ny kyrkohandbok bør betraktes ikke som en alterbok, men som en arbeidsbok for menighetens arbeidsgrupper. Den bør derfor kunne utgis også i billige utgaver som gir flest mulig anledning til å bruke den.

Utformingen av boken er også gjort med særlig henblikk på gudstjenestegruppene, med den konsekvens at rubrikker myntet på presten er sløffet til fordel for en samlet fremstilling av hvordan gudstjenesten kan gestaltes.<sup>20</sup> Som en del av dette har forslaget det man kaller «bruksanvisninger». I begynnelsen av boken er det en generell bruksanvisning på ca 20 sider, som

inneholder råd om gudstjenesten som felles handling, om struktur, om musikken i gudstjenesten, kirkerommet, kirkeåret og til slutt de enkelte moment i messen.<sup>21</sup> Også hvert enkelt kapittel har en bruksanvisning ved innledningen, med unntak av kapittelet «Huvudgudstjänst», hvor den generelle innføringen antagelig har vært sett på som tilstrekkelig. Disse bruksanvisningene er enkle innføringer i prinsipper og detaljer vedrørende gudstjenestelivet, skrevet for leke menighetsmedlemmer. Foran hver ordning står det dessuten en oppstilling av de forskjellige momenter som er med i den bestemte gudstjenesten. Dermed blir det et sterkere fokus på selve strukturen. For høymessen er det satt opp tre grunnstrukturer: Høymessens tradisjonelle utforming, en forkortet høymesse, og en form som er tenkt spesielt med tanke på barn.<sup>22</sup> (Men det er altså ikke en egen ordning for familiegudstjeneste).

For øyeblikket er altså dette forslaget lagt på is, men det både reflekterer og oppfordrer til en gudstjenestefeiring der menigheten i fellesskap forbereder og utfører gudstjenesten.

### *Den evangelisk-lutherske kirken i Finland*

I Finland er det som kjent to statskirker. Den klart største av disse, den evangelisk-lutherske kirken vedtok i 2000 en ny gudstjenesteordning. Det hadde da pågått et omfattende revisjonsarbeid i nær 12 år, med bl.a. en utstrakt prøving av de forslag som ble utarbeidet. Erfaringene som på denne måten ble hentet inn, var viktige i forhold til det endelige resultatet av reformen og de ble også, som en del av reformarbeidet, gjenstand for en doktoravhandling<sup>23</sup>. Forsøksvirksomheten ble oppsummert med at gudstjenestelivet gjennom fornyelsen var på vei til å bli mer fleksibelt, få friere former og gi medlemmene større menighetstilhørighet.<sup>24</sup> Denne konklusjonen ble fulgt opp i håndbokkomiteens egne motiveringer. Her la man vekt på at den kristne gudstjenesten er en frihetens fest, som ikke har en fullstendig bundet form, men er påvirket av en rekke faktorer, også menighetenes tradisjoner og ressurser, og aktuelle hendelser i verden og nærmiljøet. En målsetting med den nye håndboken er å tilby bedre muligheter til å planlegge og gjennomføre

gudstjenestelivet ut fra et lokalt utgangspunkt. På den annen side fremhever man også behovet for et enhetlig gudstjenesteliv i den finske kirken.<sup>25</sup> Videre legges det stor vekt på at gudstjenesten er menighetens sak. Menigheten er gudstjenestens subjekt. Derfor er det alles oppgave i egenskap av dømte medlemmer å delta i planlegging og gjennomføring av gudstjenesten. Det er dermed ikke presten som delegerer oppgaver nedover til andre, men snarere menigheten som overlater enkelte av de gudstjenestelige oppgavene til presten.<sup>26</sup> Svarene fra forsøksmenighetene var også entydige i å si at lekfolks deltakelse i planlegging og gjennomføring var en berikelse av gudstjenesten. Det blir derfor i motiveringene lagt stor vekt på å legge forholdene til rette for en bredest mulig deltakelse, gjennom kurs og annen opplæring for menighetene, og opparbeiding av rutiner som gir en stabil og bred deltakelse.

Også i forordet til selve Kyrkohandboken blir det understreket at gudstjenesten er et felles ansvar. Det anbefales at det er en planleggingsgruppe til hver gudstjeneste, og at det legges mer langsiktige planer for gudstjenestelivet.<sup>27</sup>

Tilsynelatende er altså fleksibilitet, involvering og lokal tilpasning viktige verdier i den nye finske gudstjenesteordningen. Hvordan dette arter seg i praksis er vanskeligere å si. De liturgiske ordningene virker ganske stramme, og valgmulighetene er ofte begrenset til nokså få fikserte alternativ, også på det musikalske området. Slik sett virker ordningene nokså like de nåværende norske. En uvitenskaplig spørsmålsrunde blant noen finske prester og liturgikere bekrefter dette inntrykket.<sup>28</sup> Det blir opplevd som et fremskritt å ha flere serier av ordinarieledd å velge blant, samt å kunne opprette en fast ordning med tekstlesere og forbedere, men forberedelse og bestemmelse angående gudstjenesten synes likevel i liten grad å tas i gudstjenestegrupper. Dette er ikke nærmere undersøkt, men forskjellen til f.eks. Sverige synes å være merkbar.

### *The Evangelical-Lutheran Church of America (ELCA)*

Også i den overlegent største av de lutherske kirkene i USA, ELCA, har det i de senere år

foregått et omfattende liturgisk reformarbeid, som man fortsatt er midt inne i. Det amerikanske kirkeliv er meget vitalt både på menighetsplan og på det akademiske plan. Man har vært opptatt av å identifisere hva som liturgisk er det særegent lutherske, og peker på at lutheranere instinktivt ønsker seg frihet i måten å feire gudstjeneste på, samtidig som de er opptatt av at liturgien skal avspeile kirkens tro. Det er dessuten påpekt som et viktig poeng at all gudstjenestefornyelse gjøres best når den skjer i en åpen og deltakende prosess.<sup>29</sup> Disse punktene har vært sentrale i den pågående fornyelsen.

Den nåværende *Lutheran Book of Worship* (LBW) er fra 1978, og er en felles gudstjenestebok for det som da var flere mindre lutherske kirker. Allerede i denne boken var det et bærende prinsipp at menigheten skulle ta mest mulig aktivt del i gudstjenestefeiringen. På slutten av 1990-tallet begynte forberedelsene til en ny reform, bl.a. ved at «Churchwide Assembly» i august 1997 vedtok dokumentet *The Use of the Means of Grace*, etter en lengre prosess. Dette er en prinsipputtalelse for retningslinjer og praksis vedrørende gudstjenestefeiring i ELCA.<sup>30</sup> Uttalelsen består av 54 «principles», som tar for seg ulike sider ved bruken av nådemidlene, dvs feiring av gudstjenester og kirkelige handlinger. Den viser dermed hva menighetene i ELCA selv er enige om som karakteristisk og sentralt å vektlegge ved luthersk gudstjenesteliv. Det vil føre for langt å gå detaljert gjennom dokumentet, vi skal her derfor ta fram noen få prinsipper som belyser vår tematikk. I Prinsipp 4 heter det at kirken ønsker å oppmuntre til enhet i nådemiddelforvaltningen, men ikke vil pålegge uniformitet.<sup>31</sup> Videre heter det i Prinsipp 8 at alle dømte deler ansvaret for forkynnelsen av Ordet og opplæringen av menigheten. Dette er presisert ved at lekfolk kan være «assisting ministers», som tekstlesere, forbønnsledere og kantorer.<sup>32</sup> Samtidig blir det presisert i Prinsipp 9 at «ordained ministers» er ansvarlige for prekenen, og vanligvis utfører den. Prinsipp 40 understreker at en «ordained minister» også leder nattverden og ber «Den store takkebønnen»,<sup>33</sup> men også her balanseres dette av understrekningen av at lekfolk kan inneha en

rekke lederroller i rammen av nattverdgdustjenesten (Prinsipp 41)<sup>34</sup>

I november 2000 vedtok Church Council å gjennomføre planen for det som snart ble gitt navnet «Renewing Worship». De påfølgende fem årene har det foregått en intens prosess, som har produsert en imponerende mengde nytt liturgisk materiale. Dette er basert på en omfattende konsultasjon foretatt i årene 2001–2002, som diskuterte praktiske konsekvenser av dokumentet *The Use of the Means of Grace*. De ulike ordningene ble godkjent i august 2005, og man har nå gått inn i en prosess hvor det nye materialet skal innføres i menighetene. Dette er planlagt gjennomført i løpet av 2007. Det sier en god del om dynamikken i amerikansk kirkeliv at man her i løpet av forbausende kort tid har vedtatt en omfattende reform, både innholds- og profilmessig, med en – i alle fall tilsynelatende – bred deltakelse fra menighetene. En nøkkel i denne sammenheng, både i gjennomføringen av prosessen og i den videre utvikling er nettbaserte løsninger som gjør det mulig for menighetene straks å motta nytt materiale og å tilpasse det til eget bruk. Reformen har sitt eget nettsted, [www.renewingworship.org](http://www.renewingworship.org), hvor alt nytt liturgisk materiale, samt kommentarstoff er lagt ut.

Det nye materialet som er utarbeidet blir presentert på flere forskjellige nivå, og klart forskjellig fra presentasjonen av LBW 1978. På det tidspunkt den boken ble utarbeidet var de daværende amerikanske lutherske kirkene i en samlingsprosess, og det var et sterkt behov for felles ordninger som var mest mulig like for alle.<sup>35</sup> I dagens kirke er behovet annerledes. Man ønsker langt større variasjon og mulighet for selv å velge. Ikke minst er det et sterkt behov for å gjøre liturgien mest mulig kontekstuell og lokalt basert.

Etter noe diskusjon besluttet likevel Church Council at det skal utgis en ny Lutheran Book of Worship, som vil foreligge i oktober 2006, og inneholde det man oppfatter som kjernestoffet i luthersk liturgisk tradisjon. Argumentene for dette er at en konkret bok fortsatt vil være det som gir bredest mulig tilgang til materialet, og at til tross for at gudstjenesten bør være lokalt basert og oppbygd, vil en for stor bruk av

lokale valg risikere å fjerne lokalmenigheten fra det større kirkelige fellesskap. I tillegg til boken vil det også være tilgjengelig elektronisk en stor mengde «Worship Resources» (inkludert den nye LBW), som menighetene kan plukke fra, og lage sine egne lokale gudstjenesteordninger. Men i prosessen legges det også sterk vekt på det man kaller den fortsatte samtale, ut fra en betraktning om at gudstjenestefornyelse er en stadig pågående prosess. I denne fortsatte samtale vil fokus fortsatt legges på det man kaller «flere folk» (more people): Hele tiden bør det involveres flere mennesker som kan være med i utforming av det lokale gudstjenestelivet og ta ansvar i gjennomføringen av det.<sup>36</sup>

Plassen tillater ikke her en utfyllende gjennomgang av de forskjellige liturgiske ordningene som er utformet, men en gjennomlesning bekrefter det inntrykket som gis ved lesning av grunnlagsmaterialet. Ordningene er på den ene siden preget av den klassiske vestlige tradisjon, slik den har utviklet seg i takt med den liturgiske bevegelse i forrige århundre. Slik sett ligger de tett opp til den katolske og anglikanske/episkopale tradisjon. Samtidig er det et stort rom for variasjon i forhold til hvilke momenter som tas med, musikalske og andre tilrettelegginger osv. Det er dessuten interessant å legge merke til hvordan det er en balansering av ulike behov. Behovet for frihet balanseres mot behovet for en fast kjerne. Behovet for stor og variert deltakelse fra menigheten balanseres mot en klart definert lederrolle for presten. Hvordan dette fungerer i praksis er selvsagt vanskelig å si bare ved å lese ordningene, men her burde det være mye å lære og la seg inspirere av også for norske forhold.

Ettersom amerikanerne nå står i overgangen mellom en reformprosess og innføringen av nye liturgier, er det fristende å trekke en parallell til den norske reformprosessen, fordi kontrasten mellom måten de to reformene ble initiert og gjennomført på er såpass slående. I ELCA hadde man i forkant hatt en langvarig og dyptgående prosess om de grunnleggende prinsippene for luthersk gudstjenesteliv (*The Use of the Means of Grace*). Deretter ble en reform vedtatt i kirkens høyeste organ, og man hadde i forkant lagt en grundig og omfattende plan for hvordan

prosessen skulle gjennomføres i alle ledd. Man telte kanonene på forhånd, så å si. Dermed var man i stand til å gjennomføre en reform som, i alle fall tilsynelatende, var både grundig, effektiv og rask. I Den norske kirke skjedde det nærmest på motsatt vis. Uten noen bred prinsipiell debatt ble gudstjenestereformen vedtatt så å si over bordet, og lett karikert kan man si at det var to mål for reformen: gudstjenesten skal bli annerledes og det skal gå fort. På Kirkemøtet 2003 ble 3–5 år antydning som en rimelig tid, til tross for at man også hadde foran seg en helt nødvendig prinsipiell gjennomtenking av hva som skulle være målsetting med reformen og profilen på de nye ordningene. I skrivende stund er tidsplanen 2009/10. Tiden vil vise om dette var tilstrekkelig, eller om det vil gå vesentlig utover kvaliteten på arbeidet.

### *Church of England*<sup>37</sup>

Vi har hittil sett noen lutherske nabokirker. I norsk gudstjenestefornyelse har imidlertid også inspirasjonen fra England vært stor, derfor tar vi med en kort redegjørelse for fornyelsen der. Som vi skal se, er det de samme grunnprinsippene som dem vi har funnet både i Svenska kyrkan og i ELCA, som går igjen også her, men i en anglikansk tapning.

I Church of England har det pågått et mer eller mindre kontinuerlig liturgisk utviklingsarbeid i flere tiår. Det er brakt til en foreløpig konklusjon med *Common Worship* (CW), som kom i 2000. Den kanskje viktigste milepælen på veien mot CW var *Alternative Service Book* (ASB), som kom ut i 1980, som et supplement til den gamle *Book of Common Prayer* (BCP) fra 1549/1662, og kom i utstrakt bruk. Da hadde man allerede fra 1960-tallet eksperimentert med ulike former og ordninger. Det var mange motstridende reaksjoner da ASB ble tatt i bruk. Noen syntes den var for naken i uttrykket, noen reagerte på språket og ville ha mer tradisjon, mens atter andre syntes den var for lite radikal og ville ha noe enda enklere.

Men allerede ved utgivelsen av ASB var man seg bevisst at den bare var et skritt på veien mot en endelig liturgibok. Og revisjonsarbeidet fortsatte. Et prosjekt som fikk relativt stor betydning kaltes «Faith in the City», et prosjekt for

bymennesker som var helt fremmede for gudstro og tradisjonell kristendom. Ut fra denne gruppen og andre liturgiske forsøkestekster, særlig *Lent, Holy Week, Easter* utarbeidet man rundt 1990 boken *New Patterns for Worship*. Denne er en kombinasjon av instruksjonsbok for menighetene og en samling av liturgier. Denne boken er senere utgitt på ny med ordninger som er tatt ut av CW, og den fungerer derfor som en ressursbok for menighetene når de skal skape gudstjenester.

I *New Patterns* er innholdet i liturgien redusert til fire ord: Word, Prayer, Praise, Action (s.15). Man eksperimenterte også f.eks. med nattverdbønner uten innstiftelsesord, men disse ble ikke godkjent i CW.

*New Patterns* er også et viktig skritt på veien i retning av en endret tenking om hva en liturgibok er. Den opprinnelige *Book of Common Prayer* (som fortsatt er en gjeldende ordning, og i utstrakt bruk) har ingen varianter, det er én felles liturgi. I ASB er det lagt inn en rekke steder med mulighet for å utelate ledd, eller velge mellom forskjellige varianter. Likevel er også den bygd opp slik at man kan finne frem til en ordning og følge den fra begynnelse til slutt. Det er ikke på samme måte mulig i CW, fordi det her finnes en rekke alternativer for så å si hvert eneste ledd. Slik vi har sett i det svenske materialet, begynner også hver ordning i CW med en enkel opplisting av strukturen i gudstjenesten. CW legger dessuten vekt på å understreke gudstjenesten som en rekke felles *handlinger*. Dette illustreres godt i oppstillingene som innleder hver ordning, en måte å tenke på som har inspirert flere andre, og som vi derfor gjengir her: I innledningen til ordningen for Holy Communion heter det f.eks.:

«The people and the priest:

- greet each other in the Lord's name
- confess their sins and are assured of God's forgiveness
- keep silence and pray a Collect
- proclaim and respond to the Word of God
- pray for the church and the world
- exchange the Peace
- prepare the table
- pray the eucharistic Prayer
- break the bread
- receive communion
- depart with God's blessing»<sup>38</sup>



Denne oppstillingen angir de handlingene som skal være med i messen, og med et par unntak også hvilken rekkefølge de skal være i. Men både ordlyd og musikkuttrykk etc er det opp til den enkelte menighet å bestemme, enten helt fritt eller ved å velge mellom fastlagte alternativer. Man har dessuten ordningen «A Service of the Word» som består nesten utelukkende av anvisninger for hvordan gudstjenesten kan foregå. Fordi det altså finnes så mange valgmuligheter, setter de fleste menigheter derfor sammen sine egne liturgihefter og bruker CW bare som base. Et nøkkelement i denne utviklingen er de nye teknologiske muligheter som nå er tilgjengelig for stadig flere. Alle ordninger og enkeltvarianter finnes på Internett til gratis nedlasting, noe som gjør det meget enkelt å sette sammen gudstjenesten slik man ønsker.

På tross av at det altså teknisk sett er enkelt å få til, har den nye tenkingen vært en stor utfordring for prestskapet og menighetene i Church of England. Variasjonene i gudstjenestelivet er meget store, fra gudstjenester som mest minner om førkonsiliære romerskkatolske messer, til møtepregede gudstjenester, uten bruk av messeklær og tradisjonelle liturgiske uttrykk. På tross av, og kanskje et stykke på vei også på grunn av, den store friheten som er gitt etter mange år med liturgisk forsøksvirksomhet, er det ikke alle steder lokalt man følger de anbefalinger og føringer som finnes i CW, men lager sine egne varianter. Dette gjelder nok særlig i store og ressurssterke menigheter. På den annen side er det mange menigheter som sliter med å finne fram til gode varianter. Sentralt har man en viss pågang fra prester med spørsmål om hvordan man kan sette sammen en ordning som ligner mest mulig på den man er vant til fra ASB. Det er også et åpent spørsmål hvem som velger mellom alle de mange variantene. Noen steder har man gudstjenesteutvalg, men svært mange steder er det presten som mer eller mindre alene avgjør profilen.<sup>39</sup> Direkte involvering i å planlegge gudstjenester er det nok atskillig mindre av, selv om materialet ligger godt til rette for det.<sup>40</sup> Kirken har også tatt konsekvensen av de utfordringene som følger den nye måten å tenke liturgi på. Det er produsert svært mye hjelpemateriale for ulike typer

gudstjenester, og kirken sentralt har nylig opprettet en stilling som skal drive veiledning for lokalmenighetene i å sette sammen gode gudstjenester.

### Oppsummering: Tilbakeblikk og fremtidsvyer

For en som har fulgt den norske debatten og begynnende fornyelsesprosessen ganske tett de senere årene, er det oppsiktsvekkende hvor parallell den er med tilsvarende utviklinger i andre kirker. Dette kan selvsagt delvis forklares med at de i Norge som arbeider med liturgisk fornyelse har latt seg inspirere av utviklingen andre steder. Likheterne er imidlertid for store til at dette alene kan være forklaringen. Jeg tror man må sette utviklingen på gudstjenestefeltet inn i et større bilde som viser en generelt økende demokratisering og differensiering i kirken, en økende bevissthet om at et levende menighetsliv krever deltakelse fra og ansvar for flere enn presten og andre ledere. Slik sett er retningen og hovedmålsettingene for den norske gudstjenestereformen en naturlig del av en større utvikling både i vår kirke og i en større økumenisk sammenheng.

Når det er sagt kan det imidlertid også være grunn til å sette spørsmålsteget ved enkelte sider av utviklingen slik den er kommet konkret til uttrykk i Den norske kirke. For det første gjelder det måten reformen kom i stand på. I forbindelse med vedtaket om å sette i gang en reform ble det påpekt at mye av den fleksibiliteten og dynamikken som Ungdommens kirke-møte mente manglet, faktisk finnes innenfor dagens system, den er bare ikke tatt i bruk<sup>41</sup>. Da reformvedtaket ble fattet hadde det gamle NFG, som respons på kritikken fra UKM, alt forberedt en sak om fleksibel bruk av Gudstjenesteboken, dvs mulighet for å bruke alle ordningene i GB som ressurser i høymessen. Dette forslaget, som nå er vedtatt av Kirkerådet, sammen med tidligere forslag fra NFG, ville etter mitt syn gitt tilstrekkelig armslag til at kirken kunne tatt seg tid til en mer grunnleggende debatt om hva slags gudstjeneste man ønsket innenfor rammen av en luthersk tradisjon. I stedet må man nå ta den debatten underveis i en reformprosess med et meget strengt tids-

skjema, og har potensiale til å bli mer heseblesende enn sakens alvor burde tilsi. Det er grunn til å være bekymret for at dette vil kunne svekke kvaliteten på det endelige resultatet av reformarbeidet. Denne bekymringen styrkes av at det kan virke som om det er ikke ubetydelige spenninger i synet på hva som bør bli det endelige resultatet av reformen. I de utenlandske kirkene som er presentert i tidligere denne artikkelen har man kombinert en økende frihet og fleksibilitet med en klar bevissthet om å bevare den klassiske liturgiske arv. Bevisstheten om denne kombinasjonen synes ikke å være like selvsagt hos oss. I enkelte miljøer synes det å være skapt en forventning om at den nye messeordningen skal gi en nærmest fullstendig frihet til å innrette gudstjenesten lokalt. I NFG føres det nå en debatt om disse spørsmålene, men denne debatten bør snarest tas opp både offentlig og i kirkelige organer, med sikte på å klargjøre hvilken struktur og hvilke rammer man ønsker for en gudstjenestefeiring i Den norske kirke. Hvis dette ikke blir klargjort frykter jeg at det vil oppstå mye forvirring, spenninger og frustrasjoner i lokalmenighetene.

En annen stor utfordring for reformen er målsettingen om at den skal være en åpen og erfaringsbasert prosess. Som tidligere nevnt er det nokså uklart hva dette innebærer i praksis. Et stykke på vei synes tenkningen å være at nye liturgier ikke bør innføres gjennom diktat ovenfra, slik det har vært tidligere, men at de bør oppstå på grasrotplanet, nærmest av seg selv, for så å tas opp i hele kirken. Dette virker unektelig demokratisk, men risikerer også å være en devaluering av den liturgiske fagkunnskap som også finnes i sentrale institusjoner. Det viser seg også at denne tenkningen ikke er så lett å gjennomføre i praksis. Innsats fra sekretariatet mangler det ikke på. I flere omganger har man gått ut og bedt om lokale erfaringer, mest systematisk ved brevet fra biskopene med oppfordring om å starte lokale forsøk. Så langt i prosessen har man imidlertid fått inn få lokale erfaringer, og det er i liten grad lagt strategier for hvordan evt. forslag skal behandles. Dermed kan man risikere å oppnå det motsatte av det som var hensikten, nemlig at de som fak-

tisk driver med lokale forsøk, og det er ikke så få, opplever å ikke bli hørt eller tatt på alvor. For å sikre åpenheten har Kirkerådet også opprettet nettstedet Møtestedet, hvor alle forslag, vedtak og protokoller legges ut offentlig. I den forbindelse blir det stadig hevdet at dette står i motsetning til den forrige liturgireformen, som var en lukket prosess. Dette er i beste fall en sannhet med modifikasjoner. Det kan neppe sies at Liturgikommisjonen ikke var i dialog med kirken. Den hadde en rekke høringer og konsultasjoner, i tillegg til Prøveordningen, som er omtalt ovenfor. NFG har på sin side så langt stort sett hatt interne møter. Dersom nemnda virkelig skal få til en åpen prosess, må det legges opp en offensiv plan for å møte folk direkte. All erfaring med kontakten mellom lokalplanet og sentrale organer i kirken tilsier at dersom NFG fortsetter arbeidet som hittil, vil svært mange i kirken oppleve reformprosessen som meget lukket.

### *Hvordan blir fremtidens gudstjenestefeiring?*

Ut fra de prinsipper som er lagt til grunn for gudstjenestereformen så langt, vil utvilsomt det mest kritiske punkt i reformen bli innføringen i menighetene. Det er nemlig ikke først og fremst radikalt nye ordninger som er hovedsaken, men en ny måte å tenke omkring gudstjenestefeiring på. Hvordan fornyelsen oppleves vil dermed langt være avhengig av presentasjonen: Hvor grundig veiledning som blir laget i forbindelse med den nye reformen, i hvilken grad menighetene kan gis opplæring i form av kurs og lignende tiltak, i hvor stor grad man lokalt blir tilført og selv makter å skaffe til veie de nødvendige ressurser for vitalisering av gudstjenestelivet. I etterkant av den forrige liturgireformen fikk vi NIGH kurs, vesentlig for prester og kantorer. I neste runde må denne type kursvirksomhet omfatte hele menigheten, og det må gis grundige innføringer i hvilke mekanismer og prosesser som trengs, med opprettelse av gudstjenesteutvalg osv. Planleggingen av denne type kursvirksomhet er ennå i startfasen, men Liturgisk senter arbeider med et kursopplegg, som tenkes gjennomført i samarbeid med bispedømmene.

Med den store bredden av variasjon som det

legges opp til, vil det også bli svært viktig å avklare prosesser for hvordan avgjørelser fattes lokalt, og av hvem. Det er et stort potensial for konflikt dersom ulike grupper i en menighet har ulikt syn på hvilken profil høymessen skal ha. Konfrontasjoner mellom for eksempel prester eller kantorer på den ene siden og ungdomsgrupper på den andre, vil neppe ha svakere kår etter reformen, snarere tvert imot. Det er derfor vanskelig, for ikke å si umulig, ikke å tenke seg at det mange steder vil måtte skje en differensiering av gudstjenesteformen, på bekostning av en felles gudstjeneste for «alle», dersom en slik felles gudstjeneste bare samler en liten del, og kanskje bare bestemte grupper innen menigheten. På ikke så veldig lang sikt vil det også lett kunne tenkes at reformen vil bidra til en nytenking rundt soknestrukturen på større steder. Dersom man først forlater prinsippet om at høymessen skal være mest mulig lik alle steder, er veien kort til å tenke at man i større grad rendyrker ulike gudstjenesteprofiler i forskjellige menigheter.

På den annen side vil det antagelig være viktig å avklare hva som skal være et krav og hva som skal være et tilbud i rammen av den nye reformen. Et stort antall menigheter vil ikke ha ressurser til å foreta store forandringer, eller de trenger en lengre periode for å innføre nye ting. Uansett tilsier erfaringene både fra norske forhold og andre kirker, at den klart største utfordringen ved denne gudstjenestereformen vil bli introduksjonen og gjennomføringen av en ny tenking rundt hvordan den lokale høymessen gjestaltes. Derfor er det svært viktig at reformen både fremstilles og i praksis framtrer ikke som et krav til lokalmenigheten, men som et tilbud og en mulighet til å skape et rikere gudstjenesteliv. Først da vil den kunne bli en berikelse for kirken i fremtiden.

## Kilder

### Protokoller

Protokoll fra Kirkemøtet 1990, 1993, 2003  
 Protokoll for Nemnd for gudstjenesteliv  
 Kirkerådets protokoll

## Publisert litteratur

- Alternative Service Book* 1980. Oxford University Press, Oxford 1980  
*Common Worship. Services and Prayers for the Church of England*, Church House Publishing, London 2000.  
*Den svenska kyrkohandboken*, Verbum förlag, Stockholm 1987  
*Gudstjenestebok for Den norske kirke*, Verbum forlag, Oslo 1992  
*Holy Communion and Related Rites*, Foreløpig utgave. Augsburg Fortress Minneapolis 2004  
*Kyrkohandbok 1 för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland*  
*Gudstjänstboken*, Församlingsförbundets förlag ab  
*Kyrkohandbokens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, 2000:1*: Gudstjänstordning, 2000:3 Motiveringar. Svenska kyrkans utredningar 2000.  
*Liv i gudstjenesten, gudstjenesten i livet*. Betenkning om gudstjenesteliv og gudstjenestefornyelse i Den norske kirke, Kirkerådet 1990  
*Motiveringar til den av kyrkomötet år 1988 tillsatta handboks-kommitténs betänkande*, Helsingfors  
*Principles for Worship*, Augsburg Fortress Minneapolis 2002  
*Renewing Worship in the Evangelical Lutheran Church in America. Report to the November 2004 Church Council*. Hentet fra [www.renewingworship.org](http://www.renewingworship.org)  
*Sammen om gudstjenesten*. Forsøksrapport, Kirkerådet 1990  
*The Book of Common Prayer etc.*, SPCK, London  
 Bradshaw, Paul (ed.): *Companion to Common Worship* vol 1, Alcuin Club Collections, London 2001  
 Modéus, Martin: *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*, Verbum Förlag, Stockholm 2005

## Noter

- 1 Begrepet «høymesse» har fra enkelte hold blitt kritisert. I norsk tradisjon står høymesse for den forordnede hovedgudstjenesten på søndag formiddag. Slik er det også brukt her. Ettersom også begrepet «hovedgudstjeneste» er blitt anfektet, kan det ytterligere presiseres at fokus i gudstjenestereformen og i denne artikkelen er den gudstjenestetype som i vestlig tradisjon kalles messe, altså natverdsgudstjeneste. Det vil antagelig i fremtiden være tjenlig i større grad å bruke begrepet messe, uten noen prefiks, hverken «høy-» eller andre.
- 2 Forslaget finnes i NOU 1976:5 *Ny ordning for høymessen*.
- 3 Se forsøksrapporten *Sammen om gudstjenesten* Kirkerådet 1990. En kortere gjennomgang av den liturgiske utviklingen på 1980 og -90 tallet finnes i artikkelen *Liv i gudstjenesten* som finnes på [www.liturgisksen.no](http://www.liturgisksen.no) Søk på Artikler.
- 4 Saken ble drøftet i en privat samtale mellom Åge Haavik og Finn Wagle i forkant av Kirkerådets behandling av saken på Hedalen pilegrimsgård i september 2003. Utgangspunkt for samtalen var hvordan man skulle reagere på UKMs innspill, men etter hvert oppsto en erkjennelse hos dem begge av at tiden var mer enn moden for en gjennomgripende revisjon av høymessen. Opplyst i notat fra Åge Haavik 28.11.05.
- 5 Ordet «relativt» er her et nøkkelord. Kirkerådet har i utgangspunktet én rådgiver med ansvar for liturgispsørsmål, samt en prosjektmedarbeider som har det som en av to hovedoppgaver. Disse ble satt til å være hovedsekretærer. I tillegg er det en full stillingsressurs fordelt på fem sekretærer for underutvalgene i 20 %

- stilling. To av disse er i samarbeid med henholdsvis IKO og Liturgisk senter. Kirkerådet har også bevilget tilstrekkelig med midler til av NFG og underutvalgene kan holde tilstrekkelig antall møter. Det sier litt om DNKs økonomiske stilling at dette må ansees å være et betydelig løft.
- 6 Protokoll fra Kirkemøtet 2003, s.198–202
  - 7 Internt notat fra Kirkerådet med talereferat.
  - 8 Følgende personer ble oppnevnt til å sitte i NFG: Biskop Finn Wagle (leder), kantor Gro M. Bergrabb, kantor Ivar Jarle Eliassen, rektor ved PTS Geir Hellemo, leder av Kirkelig kulturverksted Erik Hillestad, prest Margit Holte, kateket/rådgiver Kirsti Melangen, stud.med. Silje Osberg, forsteam. Jan Schumacher og prest i Kirkens bymisjon Kari Veiteberg. Vara: Stud. theol. Aleksander Gullaksen og koreograf Per Roar Thorsnes. Det ble på et visst tidspunkt foreslått at NFG skulle fortsette som før, med løpende liturgisaker, og at det nye utvalget skulle få et nytt navn: Reformutvalget for kirkens gudstjenesteliv (RKG). Denne modellen vant imidlertid ikke tilslutning i Kirkerådet.
  - 9 Protokoll fra Ungdommens kirkemøte 2003. Uttalelsen er for øvrig å finne i sin helhet på reformens hjemmeside; [www.kirken.no/gudstjeneste](http://www.kirken.no/gudstjeneste)
  - 10 Det er vel rimelig å anta at det har vært litt forskjellige agendaer innad i Ungdommens kirkemøte når kjerneverdiene skulle vedtas. Slik sett illustrerer de utfordringene med å skape gudstjenester som kan møte til dels motstridende behov.
  - 11 Årbok for Den norske kirke 2005, s.9.
  - 12 For eksempel Kari Veitebergs presentasjon på Mikkelmesskonferansen i september 2005.
  - 13 Fra visjonsdokumentet s. 1
  - 14 For eksempel den leseverdige boken av Martin Modeus *Månsklig gudstjenst. Om gudstjensten som relation och rit* Verbum 2005. Se s.26ff
  - 15 Erik Hillestad
  - 16 Ettersom undertegnede selv som medlem av NFG har deltatt i den endelige utformingen av dette dokumentet overlater jeg til andre å gi en nærmere analyse eller vurdering av det.
  - 17 «Kyrkvårdarna er utsedde av kyrkorådet bland dem som är döpta och röstberättigade i församlingen (KO kap 4) med uppdraget att ha ett särskilt ansvar i gudstjänsten.» Förslaget til Kyrkohandbok. Gudstjänstordning s. 15–16.
  - 18 Förslaget til kyrkohandbok. Motiveringar s. 38.
  - 19 Kyrkohandboken s. 11/125
  - 20 Förslaget til kyrkohandbok. Motiveringar s.39
  - 21 Forslag til Kyrkohandbok. Gudstjänstordning s.13–34
  - 22 Ibid s. 66
  - 23 (Utdyp avhandlingen)
  - 24 *Motiveringar til den av kyrkomötet år 1988 tillsatta handboks-komiténs betänkande s. 77*
  - 25 Ibid s. 58
  - 26 Ibid s.59.
  - 27 *Kyrkohandboken II s.9*
  - 28 Samtale med bl.a. Frederic Cleve og Bernice Sundquist i Åbo 02.12.05
  - 29 Se *Renewing Worship in the Evangelical Lutheran Church in America. Report to the November 2004 Church Council s.7*
  - 30 Ibid s. 1.
  - 31 *Principles for Worship s.100.*
  - 32 Ibid s. 102
  - 33 Ibid s. 131
  - 34 Ibid s. 132
  - 35 *Report to the November 2004 Church Council, s. 10*
  - 36 Ibid s. 13
  - 37 Mye av fremstillingen i dette avsnittet skriver seg fra en samtale i Church House, London 22.10.05 med noen representanter for det engelske liturgiarbeidet.
  - 38 *Common Worship s. 166*
  - 39 Dette kan riktignok delvis ses i lys av en annen viktig faktor i anglikansk kirkeliv, nemlig rendyrking av den liturgiske profilen. En høykirkelig menighet kaller til seg en høykirkelig prest etc. Slik sett kan man si at menigheten indirekte har innflytelse på hvilken profil gudstjenesten får.
  - 40 Det er meg bekjent ikke gjort noen omfattende kartlegging av disse forholdene. Disse betraktningene baserer seg derfor på mer eller mindre kvalifisert synsing fra informert hold innenfor den anglikanske kirken.
  - 41 Se bl.a. notat fra tidligere leder i NFG, Arne J. Solhaug, i forbindelse med nemndas siste møte i des 2003.

## Sammendrag:

Den norske kirke er i gang med en ny runde med gudstjenestereform. Den ble vedtatt av Kirkerådet i 2003, på bakgrunn av et notat fra Ungdommens kirkemøte. Kritikken mot dagens gudstjeneste var at den er for regelstyrt, og gir for lite rom for fleksibilitet. Kirkerådet har derfor vedtatt en reform som skal være avsluttet i 2010 og bygge på prinsippene om fleksibilitet, involvering og stedegjøring. Artikkelen beskriver og kommenterer prosessen så langt, og sammenligner med noen andre kirkesamfunn. Svenska kyrkan, den evangelisk-lutherske kirken i Finland, The Evangelical Lutheran Church of America (ELCA) og Church of England har alle gjennomført reformer i de senere år, og artikkelen gjør kort rede for disse.

# Fra rubrikker til ordo

## Liturgisk teologi i en reformtid



AV JAN SCHUMACHER

Janschum@msn.com

«The gaps in belief are filled  
with ceremonies and processions.  
The organ's whirlwind follows  
upon the still small voice  
of conviction, and he is not  
in it.»

R.S. Thomas, fra: «*Mass for Hard Times*» (1992)<sup>1</sup>

«There's a crack in everything. That's how the light gets in»  
Leonard Cohen: *Anthem*, fra albumet *Future*, 1992.<sup>2</sup>

Konturene av den nylig igangsatte gudstjenestereformen i vår kirke forteller oss at den teologiske grunnutdanningen i årene framover kommer til å stå overfor en rekke nye utfordringer. Skal teologien leve opp til målet om å gi en relevant profesjonsutdanning for preste-tjenesten, vil det bli nødvendig å tenke nytt og friskt over hvilke krav som må reises på det fag-området som tradisjonelt bærer navnet liturgikk. I den grad reformen av gudstjenestelivet går i retning av en framtid uten liturgiske bøker med rubrikker slik vi kjenner det i dag, og med en hittil uprøvd fleksibilitet og stort spillerom for stedegenhet som ledestjerner, vil dette kreve en annen faglig forberedelse av studentene til en tjeneste der arbeidet med gudstjenestene vil stille nye og omfattende krav. Hvilke disse vil være, kan vi ikke gå i detalj om her. Vårt utgangspunkt skal være at det er som *teologer* de framtidige prestene skal inneha en kompetanse som blant annet skal være i stand til å lede menigheter med antatt store forventninger om liturgisk mangfold. Ett behov som utvilsomt vil

melde seg, er en kritisk teologisk refleksjon over den påtagelige dyrkelsen av kreativitet innefor deler av nåtidskulturen.<sup>3</sup>

### Liturgisk teologi – fra deldisiplin til samlende perspektiv

Når det i det følgende skal reflekteres over liturgi og teologi, vil jeg forsøke å favne videre enn det som tradisjonelt har dannet rammen om faget liturgikk. Det er derfor vi har valgt å la uttrykket «liturgisk teologi» stå som overskrift for det som følger. Dette er en betegnelse som har rukket å oppnå en posisjon internasjonalt og økumenisk, noe som blant annet betyr at det finnes mange samtalepartnere som kan bidra til å stimulere en slik faglig refleksjon.<sup>4</sup> Å snakke om «liturgisk teologi» i denne sammenhengen innebærer slik jeg oppfatter det, noe mer enn en oppdatering av liturgikk som et fag blant de andre teologiske disiplinene. Snarere dreier det seg om et helhetsperspektiv på teologien der samtlige teologiske disipliner inviteres til å komme sammen på ett og samme «sted», – nærmere bestemt der hvor mennesker i Jesu Kristi navn kommer frem for den levende Gud –, for på dette stedet og ut fra det som utspiller seg der, å reflektere kritisk over det teologen(e) hører, ser og erfarer. Ut fra liturgien å forsøke å tale meningsfylt om Gud i vår tid og for vår tids mennesker, det er hva liturgisk teologi skulle etterstrebe. Med liturgisk teologi forstår jeg et helhetsperspektiv på teologien

som påstår at på denne måte å «samles i Herrens hus» ikke betyr at fagteologen dermed går i isolat og svikter sin oppgave i samfunnet.<sup>5</sup> Liturgisk teologi er klar over at det kan rettes anklage mot kirken og i særdeleshet dem som har vært «opptatt av liturgiske spørsmål» for å ha brukt mye tid på tilsynelatende uvesentlige detaljer. Liturgisk teologi skal ikke forsvare liturgi for enhver pris, tvert imot: den skal være i front når det gjelder å kritisere dårlig liturgi på samme måte som en engasjert scenekunstner vil være rede til å øve kritikk mot dårlig teater, uten et øyeblikk å miste troen på hva han eller hun holder på med. Men liturgisk teologi vil også hevde at beskyldninger om å kaste bort tid på liturgiske «snurrepipier» ofte har vist seg å komme fra en tradisjon som har frakjent troens ytre sansbare uttrykk betydning, forsømt handlingsaspektet ved gudstjenesten og gjort den til en arena for virkemidler av forskjellig slag, – alt etter deres kraft som virkemidler –, i alt vesentlig i «ordenes» tjeneste. I vår egen kirkelige tradisjon har likegyldighet overfor liturgi stundom vært sett på som særlig luthersk. Under henvisning til at liturgiske skikker er å oppfatte som adiafora har gudstjenesten langt på vei blitt til en teologifri sone og liturgikken endt opp med renommé som subjektiv smaksdom.

Når liturgisk teologi kaller fagdisiplinene sammen til det hellige stedet er det ikke for at teologien kan berge liturgien. Forut for fagteologiens språklige ressurser foreligger liturgien som et egenartet betydningsunivers. Hos flere moderne representanter for liturgisk teologi omtales dette som «primær teologi».<sup>6</sup> Dette betyr at liturgien er å betrakte som et grunnleggende utgangspunkt. Her er det ikke tanker om Gud som rår grunnen, men handlinger som dåp og måltid, sammen med lesning av tekster, lovprisning og klage. Videre er kunnskapen om Gud i liturgien formidlet i et språk som er primært i den forstand at det er dominert av metaforer og fortellinger. Det betyr videre at det er en kunnskap om Gud som er «stykkevis» (1 Kor 13) og kan lignes med «lyden av en svak susing» (1 Kong 19, 12).<sup>7</sup> I uttrykket «primært» ligger det også en henvisning til at gudstjenesten er et «sted» der deltagerne får sine erfaringer fortolket og gjør nye erfaringer. Liturgisk

teologi kan sammenlignes med det 19. århundres erfaringsteologi. Men mens den sistnevnte retningen søkte sitt utgangspunkt i den individuelle troserfaringen som teologiens «gjenstand», så er den liturgiske teologiens horisont bestemt av en kollektiv erfaring.<sup>8</sup>

### Liturgisk teologi som «erfaringsteologi»

Som «erfaringsteologi» vil liturgisk teologi stå overfor et tilsvarende problem som dens motstykke på 1800- og 1900-tallet. Å fortolke erfaringer vil si å rekonstruere dem i en annen form, og det med hjelp av det materiale som måtte være tilgjengelig. I like stor grad som erfaringsteologien vil liturgisk erfaring være avhengig av en eller annen tradisjon. I dag vil vi imidlertid åpent innrømme det, mens erfaringsteologene tenkte ut fra en oppfatning av erfaring som var mer romantisk. Erfaring har ikke lenger egenvekt som tidligere, psykologi har måttet vike for retorikk og geni for tradisjon; erfaring må fortolkes, og slik tolkning er et resultat av at vi «tar det vi har» fra den sammenheng vi hører hjemme i.<sup>9</sup> 1800-tallets og senere vekkelsesteologiers *ordo salutis* var ikke så objektiv som erfaringsteologene regnet med, men hentet sin overbevisningskraft fra de sosiale sammenhengene der den hadde gyldighet i kraft av å være tradisjon. Tilsvarende må liturgisk teologi unngå å tilsløre forbindelsen mellom erfaring og tradisjon. Erfaringer i en liturgisk sammenheng er ikke primære i den forstand at de er unndratt å måtte konstruere en tolkning ut fra det som forefinnes.

Moderne studier av ritualer vil påstå at det er en kløft mellom ritualer og den mening som deltageren er fri til å legge i disse handlingene. Tenker man denne tanken helt ut, løses forbindelsen mellom bønnens lov og troens lov, mellom gudstjenesten som ritual og den tradisjonens trosnorm som inngår i gudstjenesten og gjør krav på å fortolke den. Å påstå at et liturgisk forløp er åpent for subjektive tolkninger er, som *Anna Marie Aagaard* påpeker, ganske illusorisk: «det er et betydningsunivers, som er kodet af overleveret trostradition, båret av menighet og præst».<sup>10</sup> Liturgisk teologi vil hevde at det er viktig å holde fast på forskjellen mellom å overvære en gudstjeneste og å feire

gudstjeneste. Liturgisk teologi påstår at kunnskapen om den treenige Gud er bundet til det å delta i kristen praksis, og denne praksis kalles for Den hellige Ånds gjerning, og Ånden gjør som navnet tilsier: den er Helliggjøreren.<sup>11</sup>

### Nåtidens utfordring

Liturgisk teologi må starte med bevisstheten om at vi har å gjøre med en moderne kultur der det vi mener med liturgi langt på vei har tapt sin evne til å fortrylle.<sup>12</sup> Ikke så å forstå at bildet er helt entydig. For noen oppleves gudstjenesten som stiv, høytidelig og ekskluderende, mens andre finner den for lite sakral og tømt for den sans for det hellige som er nedfelt i mennesket. Dette er et resultat av en lang historisk prosess som ikke bare handler om en omsegripende sekularisering, men hvor markante kristne tradisjoner også har gitt sitt bidrag til den samme avsakralisering (og fremdeles gjør det). Det er derfor viktig gjennom gudstjenestens historie å reflektere samfunnsmessig og kulturell kontekst.<sup>13</sup>

Hvordan har kirkene i praksis møtt denne utfordringen? Bildet er selvsagt sammensatt, men forenklet sagt er det tre strategier som har vært rådende.<sup>14</sup> Den ene måten å forholde seg til problemet kjennetegnes av en fast tro på at de tradisjonelle liturgiske tegnene har en vedvarende evne til å kommunisere med mennesker uten at kulturelle kontekster som modernitet eller postmodernitet gjør noen nevneverdig forskjell. I praksis betyr dette at det er kompetanse i tradisjonen som er meningsberettiget når det handler om å gi liturgien mening i vår tid. Det er kirkens undervisning som helt og holdent bidrar til å gjøre liturgien meningsfull for menighetene. Liturgireform blir da i hovedsak et kateketisk anliggende, noe som for øvrig slett ikke er av ny dato i liturgiens historie.<sup>15</sup> Liturgi og trosopplæring har alltid vært nært forbundet med hverandre, uten at det har betydd at liturgi – like lite som billedutsmykning – er å oppfatte som anskuellesundervisning i kristendom.<sup>16</sup> Men lar det seg gjøre å reflektere over hva ord og tegn i liturgien betyr uten å ta hensyn til dem som deltar på ikke-profesjonelle premisser og hører hjemme i et samfunn som fungerer uten liturgi og gudstro? Neppe. Må en ikke

innse at moderniteten på radikalt vis har endret forutsetningene for ureflektert å snakke om hellige tegn og handlinger?

En annen strategi kan kalles den «evangelikale» og kjennetegnes av en markant ideologisk distanse til «moderne» og «postmoderne» utvikling samtidig som en forsyner seg mer eller mindre uhemmet av den samme modernitetens kulturelle uttrykksformer. Denne tendensen er arvtager av en protestantisme som har bidratt til moderniteten gjennom aktivt å ha brutt ned former for sakralitet til fordel for det dagligdagse. Den framstår i dag som en egenartet symbiose mellom en antimoderne kristendomsoppfatning og stor åpenhet for det moderne i betydning teknologi, massemedia og andre virkemidler som anses som formålstjenlige for en kristendomsforståelse som setter ordet i sentrum.<sup>17</sup> En tar da for gitt at de virkemidler som tas i bruk og de massemediale modellene for fellesskap de er hentet fra («entertainment», «talkshows») ikke berører kristendommens «innhold». Strategien er i det hele tatt avhengig av at det er mulig å skjelve skarpt mellom «innhold» og form, samt at kjernen i dette innholdet oppfattes som et «budskap».<sup>18</sup>

En tredje måte å møte tapet av fortryllesen på går ut på å ta dette tapet for gitt og legge det til grunn for måten å tilnærme seg liturgien. Tapet av det hellige som en eller annen form for fortryllelse har brakt kirken inn en verden der det hellige finnes i det hverdagslige og mellommenneskelige. Gud er immanent og fornemmes i lignelse av nære og gode og aksepterende relasjoner. Og Gud gestaltes liturgisk ved hjelp av kategorier som bekrefter at det er i de nære aksepterende møtene at hverdagslivet kan by på glimt av det hellige.<sup>19</sup> Dette kan imidlertid få den konsekvens at i seg selv viktige anliggender som inkulturasjon og stedegengjøring får en dreining i en retning som gjenspeiler intimitetskulturens sterke posisjon.<sup>20</sup>

Kan tradisjonelle ord og symboler overhodet gi mening for oss som lever i den moderne tilstand? Slik spør også *Gordon Lathrop* innledningsvis i *Holy Things*.<sup>21</sup> Hvordan plasserer han seg inn i dette landskapet? For det første vil han gi dem rett som kritiserer liturgisk teologi for å ende opp med en slags oppslagsbok med autori-

tative svar på hvordan lekfolket skal forholde seg i gudstjenesten og hvorfor. En slik form for liturgisk teologi blir klerikal og har mistet kontakten med livet ute i samfunnet. Men den risikerer i tillegg – og det er et viktig anliggende hos Lathrop – å glemme en viktig side ved kirkens liturgi, nemlig at den har sine røtter i Bibelen. Forfølger vi liturgien inn i Bibelen, vil vi finne at handlingene og symbolene og metaforene som utgjør liturgiens byggesteiner, har en lang og dynamisk historie der symbolenes evne til å knytte forbindelser til kulturer i stadig endring er et gjennomgående motiv. En slik tilnærming til liturgi som bibelsk retorikk rommer imidlertid en kritikk av den evangelikale løsningen, som når det kommer til stykket, har vist seg villig til å gi slipp på denne formen for bibelsk realisme.<sup>22</sup> Til oppfatningen om at kirken må avfinne seg med det grunnleggende tapet av hellighet med de følger dette må få for liturgien, har Lathrop to ting å si. For det første finnes det en liturgikritikk som retter seg mot autoritetene; slik liturgikritikk skal også liturgisk teologi bedrive. For det andre vil Lathrop si at det som kirken sitter igjen med etter at moderniteten har fullført sin kritikk, er ord og handlinger som rommer mer enn det som kan måles og veies. Brød og vin og vann og olje har en historie i den bibelske litteraturen som kan vekkes til live igjen, men samtidig har disse tingene også symbolske konnotasjoner langt utenfor de formelle liturgiske rammene. De er symboler i den forstand at de samler opp i seg menneskers håp og lengsler og drømmer om felleskap. At det finnes en slik korrespondanse mellom det de kristne tradisjonelt gjør når de kommer sammen, og de bruddstykker av felles symboler for håp og lengsler, utgjør for Lathrop en viktig grunn for kirkene til fremdeles å komme sammen, – og til gjennom kontinuerlig reform å tydeliggjøre disse forbindelsene ved å gjøre symbolene sterkere og kirkens dører åpnere.<sup>23</sup>

Lathrop snakker ikke om «de hellige tingene» alene i betydningen det som tekster og riter viser til – eller *signifieds*, for å bruke en lingvistisk term – men liturgiens høyst konkrete og ordinære bestanddeler, slik som en bok, et kar med vann, og brød og vin på et bord (*signifiers*). Slike ting er det liturgi dreier seg

om, uansett hvilken konfesjonell tradisjon en måtte tilhøre, enn si hvilken historisk epoke en ønsker studere hvordan den kristne gudstjeneste er blitt gestaltet. Det dreier seg om ordinære, hverdagslige ting hentet fra den felles menneskelige livsrom og erfaring.

### Liturgisk teologi i historisk perspektiv

Hva som menes med «liturgisk teolog» hører hjemme innenfor så vel en snever som en videre ramme. I vid mening finnes «liturgisk teologi» i betydningen refleksjon over det de kristne gjør når de kommer sammen i Kristi navn, gjennom hele den kristne tradisjonens lange historie. Fra *Justin Martyren* over *Cyrrill av Jerusalem* og fram til *Ambrosius av Milano* var framstillinger av liturgiens meningsfylde en måte kirkefedrene gjorde rede for det håp som bodde i dem. Sammenhengen der en slik innføring ble gitt, var i første rekke den kateketiske forberedelsen til dåp, samt innføringen i de kristne mysteriene for de nydøpte.<sup>24</sup> Senere endret denne sjangeren karakter ettersom vilkårene for oldkirkens katekumenat endret seg. Løsrevet fra katekese og prekener utvikles en ny type liturgiforklaringer. Det var under karolingene, på 7–800-tallet, denne sjangeren så dagens lys. Spørsmålet om hvorfor prestene gjorde slik og slik ble stadig mer påtrengende. Bakgrunnen var den målbevisste utbredelsen av den romerske liturgien på bekostning av eldre former, ved siden av at latinen mistet fotfestet i store deler av det som nå kom til å utgjøre de sentrale kristne områdene i den nye rikskirken nord for Alpene. Endelig brakte germanermisjonen med seg nye og store utfordringer for presteskaper, noe som gjenspeilte seg i den utdanningsreformen som Karl den store og hans etterfølgere iverksatte.

Dette danner til sammen bakgrunnen for messeforklaringene. Når disse ble omtalt som «messefortolkninger» (*expositiones missae*) lå det i navnet at vi her har å gjøre med en form for teologisk refleksjon som stod skriftutlegningen nær og som langt på vei anvendte seg av samme metoder som denne.<sup>25</sup> Middelalderens liturgiforklaringer ble til i klostrene og var beregnet på den internt pålagte åndelige lesning, men la oss ikke glemme at slike tekster også ble sett på som



så viktige at de fortjente å oversettes til talemålet. Det er ikke noen grunn til å tvile på at dette hadde sammenheng med opplæringen av kristenfolket. Det skulle være nok å minne om at en omfattende forklaring av tidebønnene og messen hørte til det bokmanuskriptet som vi kjenner under navnet *Gammelnorsk homiliebok*.<sup>26</sup> Og også prekenmaterialet fra middelalderen forteller om et syn på liturgi som gikk ut på at å delta i den var å anse som den beste form for opplæring i den kristne tro.<sup>27</sup> Middelalderen var imidlertid kjennetegnet av at liturgien var langt mer enn opplæring. Gudstjenesten var ikke en innføring, men en «innpodning» i den frelsesplanen som var åpenbart av Gud.<sup>28</sup>

Middelalderteologen Anselms kjente uttrykk om at det «ikke er slik at jeg søker å forstå for å kunne tro», men tvert imot at det er ut fra troen en skal søke forståelse (*fides quaerens intellectum*), har også med liturgi å gjøre. Munken Anselm levde i et miljø der intet var viktigere enn den daglige gudstjenestefeiring.<sup>29</sup> Troens praksis var liturgisk, men denne ytre praksis var samtidig et «vindu» inn til en høyst stykkevis erkjennelse om troens mysterium. Ifølge Anselm endte denne refleksjonen ikke før teologen fornemmet hvorledes det liturgiske liv var en foregripelse av det kommende. Slik fremgår det i alle fall av sluttkapitlene i Anselms teologiske meditasjon *Proslogion* som er viet til en meditasjon over hva det vil si å tre inn til sin herres glede.<sup>30</sup>

Som vi skjønner så er det ikke lett å sette snevre grenser for liturgisk teologi i middelalderen.<sup>31</sup> Dette har som konsekvens at mang en religiøs tekst fra denne perioden er vanskelig å forstå fordi den forutsetter en fortrolighet med liturgien som er gått tapt hos den moderne leser. Den brede tradisjonen som går under navnet mystikken kan ved nærmere ettersyn vise seg å være liturgisk teologi nettopp i meningen troens refleksjon over egen praksis i liturgiens sammenheng. Slik kan både en *Hildegard av Bingen*, en *Gertrud av Helfta* og en *Mechthild av Magdeburg* stå som representanter for liturgisk teologi i den forstand at de i brev, traktater og bønner gjør egne erfaringer i gudstjenesten til gjenstand for teologisk refleksjon. Det som går under navnet kristen mystikk i

middelalderen gikk langt på vei ut på å prøve ut hvilke muligheter for livstolkning liturgiens tekster og riter inneholdt. Samtidig tøyde mystikerne det liturgiske språkets grenser dit hen der det ikke handler om gjenkjennelse, men om å bli forvandlet til Herrens bilde, «fra herlighet til herlighet» (2 Kor 4). Liturgien forstått som et slikt salig bytte, foregrepet i liturgiens ord og handlinger «som i et speil, i en gåte», kan trygt kalles selve jordsmonnet som den kristne mystikken vokste opp av. Når kristne mystikerne gjerne er blitt oppfattet som å stå fjernt fra den «offisielle» kirkelighet, så kan det henge sammen med at mange av deres moderne fortolkere har manglet gehør for det liturgiske språket og delt en moderne protestantisk oppfatning av liturgien som et dødt seremoniell.

Reformasjonen betydde ikke slutten for liturgisk teologi i denne vide meningen av ordet. Som *Gordon Lathrop* minner oss om, så etterlot både *Martin Luther* og opprørspresten *Thomas Müntzer* tekster som kommer inn under kategorien liturgisk teologi. Luthers to liturgiske tekster, *Deutsche Messe* og *Formula missae*, er med sine fortaler formet som beskrivende beretninger om messens forløp med kritikk av tradisjonen. For øvrig poengterer *Lathrop* med rette at det også utover disse klassiske tekstene finnes mange «liturgi-teologiske» ytringer hos *Luther*, og *Lathrop* kan for øvrig vise til hvordan hans egen yndlingsuttrykk om liturgiens bindende «ordo» kan trekke vekslers på *Luthers* redegjørelse for hvordan Kristus for å hindre sekter og splittelser har satt en skikk og lov i kirken, nemlig messen.<sup>32</sup> *Thomas Müntzers* bidrag er for øvrig interessant fordi det føyer seg inn i rekken av liturgisk teologi med sterk affinitet til mystikken. Men det er, slik vi allerede har antydnet ovenfor, for enkelt å forstå det dit hen at *Müntzer* trekker mystiske begreper ned over liturgien. Påvirkningen kan godt vise seg å ha gått andre veien slik at liturgien ikke er en sekundær illustrasjon av guds erfaringene, men selve det sted der de utvalgte gjør slike erfaringer.<sup>33</sup>

Som et av de mest lysende eksemplene på liturgisk teologi i århundret etter reformasjonen trekker *Lathrop* med full rett fram den engelske presten *George Herbert*, som døde i 1633.

Herberts bidrag til liturgisk teologi var en diktsamling som han kalte *The Temple*, og at det er snakk om dikt, er noe som for Lathrop langt fra er tilfeldig. Som vil skal se er det noe med måten liturgien avlegger vitnesbyrd om den kristne tro på, som ligger poesien nær. Dette har noe å gjøre med at det både i poesien og liturgien dreier seg om at noe avsløres og tilhyles på en og samme tid.

Vi har dvelt så pass lenge ved denne delen av historien fordi den så ofte er ute av blikkfeltet når det dreier seg om liturgisk teologi, og det er fortjenstfullt at Lathrop etablerer en dialog med denne tradisjonen. I norsk sammenheng vil man også kunne trekke linjene fra den før omtalte norrøne forklaringen av tidebønnene og messen og videre framover til de kirkeordningene som kom i forbindelse med reformasjonen og den senere konsolideringsfasen.<sup>34</sup> Den fortløpende debatten om gudstjenestereform fra opplysningstidens kirkestyre og innover på 1800-tallet inneholder tallrike kilder for den som vil følge den liturgiske teologien. Her er som en vil vite merken grundig beredt gjennom *Helge Fæhns* grundige studier.<sup>35</sup> Og så må endelig *Gustav Jensens* navn nevnes, i vår sammenheng fordi han i tuftet liturgireformen på genuin liturgisk teologi i betydningen teologisk refleksjon over det de kristne gjør når de kommer sammen i Kristi navn.<sup>36</sup> Endelig til sist: også i vår egen salmetradisjon, fra Grundtvig til Elias Blix og fram til Svein Ellingsen, finnes det eksempler på liturgisk teologi.<sup>37</sup>

### Liturgisk teologi som moderne fenomen

Lathrops program for liturgisk teologi hører imidlertid også hjemme i en langt snevrere kontekst, og denne konteksten er den liturgiske bevegelse som i løpet av det 20. århundre har nådd å sette sitt preg på et bredt spekter av kirkesamfunn.<sup>38</sup> Den liturgiske bevegelse utgjør et omfattende kapittel av det 20. århundres kirkehistorie og er i seg selv en del av en større sammenheng som handler om ekklesiologien og dens plass i det samme hundreårs kirkehistorie.<sup>39</sup> En liturgisk teologi innenfor denne konteksten kom til å bli utformet under forutsetninger som var helt nye i forhold til den tradisjonen Lathrop selv henviser til og stedvis

trekker veksler på. Vi snakker om en del av kirkenes moderne historie.

Den liturgiske bevegelse omfatter en hel rekke ulike momenter. Først og fremst dreier det seg om en teologisk refleksjon over den kristne liturgien som kom til å skille seg ut fra dens forløpere under 1800-tallet. Denne forhistorien til den liturgiske bevegelse hadde hovedsakelig orientert seg ut fra historiske studier. En imponerende innsats med det historiske kildematerialet hadde gått hånd i hånd med en ide om at liturgisk fornyelse var knyttet til å gjeninnsette fortidige liturgiske idealer. På katolsk hold dreide det seg om en gjenoppdagelse av middelalderen, mens tilsvarende strømninger på luthersk og anglikansk mark viste nær forbindelse mellom liturgisk og konfesjonell fornyelse.

Historien om den fornyede interessen for liturgi faller således i to ulike epoker. En amerikansk liturgihistoriker mener at det i denne forbindelse er fruktbart å snakke om den romantiske og den modernistiske fasen.<sup>40</sup> Den første var dominert av historisk interesse for kildestudier og pastoral interesse for restaurering. Det som omtales som den «modernistiske fasen» skulle da tilsvare en vending fra en historisk-filologisk betraktning av liturgi fortrinnsvis som tekster, til en gradvis mer systematisk betraktning. Og sammenholder en perspektivet på liturgi med det paradigmeskiftet i oppfatningen av litteratur og kunst som fant sted rundt første verdenskrig, ser en hvordan en strukturalistisk tilnærming gradvis vinner innpass.

Dette kom til å innebære en gradvis endring av faget liturgikk. Fra å være en kombinasjon av historisk betraktning og en gjennomgang av rubrikker, kom liturgikk til å utvikle seg i retning av en systematisk vitenskap. I denne sammenhengen fikk strukturparadigmet stor betydning, ikke minst skulle det bli tilfelle etter som liturgikk kom til å etablere seg som fag ved amerikanske colleger og universiteter. Mens det historiske paradigmet hadde virket konserverende, kom dette nye strukturalistiske paradigmet til å søke ut over de trange grensene som de liturgiske rubrikkene hadde satt. Liturgisk fornyelse ble det pastorale programmet som lå i forlengelsen av denne nyorienteringen.

Denne teologiske nyorienteringen kom til å

innebære en forskyvning i minst to henseender. For det første ble den historiske horisonten for liturgikken utvidet bakover til den oldkirkelige epoken, forut for middelalderens forvanskning og reformasjonstidens desintegrering. Dernest kom det til å kjennetegne den liturgiske bevegelse at en ikke lenger satte likhetstegn mellom liturgisk restaurering og liturgisk fornyelse. Heller ikke oldkirkens liturgi lot seg nemlig vekke opp fra fortiden, men samtidig beholdt den sin posisjon som et viktig referansepunkt for liturgisk tenkning. Å svare på hva det var ved oldkirkens liturgi som var viktig ble imidlertid stadig vanskeligere ettersom de historiske studiene av kildene brakte et stadig større mangfold fram i lyset. En måte å tenke historisk utvikling som gikk ut fra at liturgiske former hadde utviklet seg fra det enkle og til det mer kompliserte, fikk stadig større problemer med å komme til rette med det bildet av fortiden som ble avdekket.<sup>41</sup> Løsningen på dette dilemmaet ble som allerede antydnet, å søke i betraktningen rundt liturgiens form eller struktur.<sup>42</sup>

### Lekfolkets aktive deltagelse

Et tredje perspektiv skulle imidlertid komme til i ytterligere grad å reise nye utfordringer for den liturgiske teologien, og dette gikk ut på at hele menighetens aktive deltagelse i liturgien var blitt satt på dagsordenen. Flere framstillinger av den liturgiske bevegelsen trekker i denne forbindelse inn pave Pius X's encyklika *Motu proprio* om kirkemusikken fra 1908.<sup>43</sup> Encyklikaen baserte seg på det restaurasjonsarbeidet som hadde foregått gjennom flere decennier i Frankrike i tilknytning til klosteret i Solemnes. Dette var et restaurativt arbeid som hadde framhevet den gregorianske sangen som norm på bekostning av andre folkelige liturgiske former. Dette var et reformarbeid som gikk ut på fornyelse gjennom restaurasjon av fortiden, men det hadde bare i liten grad nådd brede lag av befolkningen. I så måte var Solemnes lite typisk for den liturgiske bevegelse slik denne skulle komme til å utvikle seg i løpet av det 20. århundre. Typisk for det som skulle komme var imidlertid engasjementet for å fremme menighetenes aktive deltagelse, blant annet uttrykt i slagord som: «du skal ikke be i messen, du skal

be messen». Herfra går det en linje fra pavens encyklika og fram til det annet Vatikankonsil, med dets understrekning av forståelse og deltagelse som mål for liturgisk teologi.<sup>44</sup>

Den liturgiske bevegelse i det 20. århundre kom til å romme svært sammensatte og mange-tydige tendenser. At det ble slik, henger sammen med at formål som «forståelse» og «aktiv deltagelse» selvsagt ikke er entydige, men i høy grad kulturelt betinget. Her hadde de protestantiske kirkene en tradisjon med seg fra både reformasjonstiden og opplysningstiden som hadde vektlagt forståelighet på en måte som hadde ført med seg et skille mellom ord og riter.<sup>45</sup> Samtidig fantes det felles anliggender på katolsk og protestantisk hold, som handlet om hvordan kirken skulle kunne motvirke moderne individualisme og sosial disintegrasjon, og en felles overbevisning om at liturgien her kunne spille en viktig rolle, ja en hovedrolle. Men da måtte liturgien fornyes, slik at den ikke lenger framstod som en ramme rundt den enkeltes fromhetspraksis. Med dette var det også gitt nye faglige horisonter for diskusjonen omkring liturgi, med ett ord, alle former for *kulturstudier* blir nå interessante samtalepartnere for liturgikken.<sup>46</sup>

Kontakten med samfunnsvitenskap og kulturstudier har klart kommet til å farge honnørord som «forståelse» og «deltagelse» og bidratt til at de har blitt sett på som nært beslektet med hverandre, ja egentlig to aspekter ved det samme. Forståelse etableres bare gjennom delaktighet og motsatt er delaktighet resultat av en dypere forståelse. Innenfor den liturgiske bevegelse er det blitt skjelnet mellom tre faser eller tre former for engasjement som hele tiden har overlappet hverandre. Det første mange tenker på er hvordan den liturgiske bevegelse er blitt preget av noen toneangivende utkast til en liturgisk teologi. Til forskjell fra en tidligere konsentrasjon omkring historiske spørsmål, kom den liturgiske tekningen til å sette fokus på hva liturgi egentlig er for noe på tvers av alle de skiftende historiske ytringene. Liturgisk teologi i denne meningen tok nettopp sikte på forståelse, men nå søkte man å etablere en slik forståelse ved å spørre etter grunnmotivene i de liturgiske tekstene.

### «Bønnens lov skal fastsette troens lov»

Som allerede påpekt hadde denne innfallsvinkelen til liturgien mye til felles med strukturalismen. Et karakteristisk trekk i denne forbindelsen var også tendensen til å se på liturgien som primær i forhold til øvrig teologisk diskurs. Det betyr at gudstjenestens lovprisning av Gud kan og bør danne fundament for teologien. Liturgi er grunnleggende kristen praksis, som teologien så ettertenker. I denne sammenheng fikk forholdet mellom bønnens lov (*lex orandi*) og troens lov (*lex credendi*) stor betydning.<sup>47</sup> Begrepsparet stammer fra den sydgalliske biskopen Prosper av Aquitaine på 400-tallet, og sier i sin opprinnelige form at «bønnens lov skal fastsette troens lov» (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*). Med dette argumentet gikk Augustin-tilhengeren Prosper i rette med pelagianerne og satte dem til veggs ved å vise til at de kristne alltid hadde bedt Herrens bønn, inklusive bønnen om daglig syndsforlatelse, en liturgisk praksis som altså skulle motbevise Pelagius' lære om mennesket. For øvrig er denne måten å argumentere fra liturgisk praksis til dogme, for ikke å snakke om at liturgien derved får en sterk stilling som troens kilde, mer karakteristisk for de østlige kirkene enn for kirken i vest.<sup>48</sup>

I moderne liturgisk teologi har prinsippet *lex orandi lex credendi* sitt motstykke i den måten å tenke på som kjennetegnet strukturalismen i forhold til kunstverket, der det var helt avgjørende å framheve verkets primære status. Og det var et anslag mot denne status dersom kunstverket ble forsøkt innordnet i en historie som handlet om noe annet enn verket. Dersom verket ble sett på som uttrykk for en bestemt ideologi, eller det ble innordnet i kunstnerens biografi, så ble dette ansett som å svekke den egenart verket hadde. På lignende måte kom den liturgiske teologien til å bli preget av en sterk bevissthet om liturgiens egenverdi i forhold andre former for kristen diskurs, og det er i denne mening den gamle formelen om at det er *bønnens lov som fastsetter troens lov* blir gjeninnsatt som et viktig prinsipp og får en historie i det 20. århundrets teologi. Liturgi skulle ikke sees på som et sekundært uttrykk for noe som kunne sies bedre ved hjelp av begrepsapparatet

fra den tradisjonelle dogmatikken. Snarere var det liturgien som gjennom sin språklige egenart kom til å innebære en viktig påminnelse om det teologiske begrepspråkets begrensninger.

### «Jukstaposisjon»

Det er karakteristisk for en slik strukturalistisk betraktning av liturgien når Gordon Lathrop framstiller liturgisk teologi som en virksomhet preget av kritisk klassisisme.<sup>49</sup> Dette uttrykket forklarer han som en grunnleggende villighet til å motta tradisjonelle mønstre og arkaiske symboler i den antagelse at slike klassiske former har en iboende myndighet og gyldighet i kraft av et slumrende meningspotensiale. Men likesom det kritiske paradigmet Lathrop viser til, i sin tid også hevdet at tradisjonen ble endret av det nye, føyer Lathrop til at liturgisk teologi også må være villig til å underkaste tradisjonen kritikk ut fra nåtiden.<sup>50</sup> Vi gjør oss selv fattige dersom vi glemmer at gamle symboler hører til de mest omfattende ressurser vi har i språket. Samtidig narrer vi oss selv om vi tror at intet forandrer seg. Tradisjonen er vår største resurs for å kunne se verden på en ny måte. Men vel og merke under den forutsetning at tradisjonen kontinuerlig gis mulighet til å forkynne en nåde som er *ny*.

Beslektet med strukturalismen er videre den sterke understrekningen av liturgien som radikalt nåtidig. Dette går igjen i Lathrops gjentatte poengtering at det hører til liturgiens vesen at den er «poetic», og i den grunnformelen som er hans bud på hva som er den kristne liturgiens konstante grunnmotiv: *jukstaposisjonen*. Alt det Lathrop skriver om liturgien i *Holy Things* lar seg sammenfatte i dette: mening blir til gjennom strukturen, ved at en ting settes side om side med en annen.<sup>51</sup> Eller «one part against another across a silence» som det heter med et uttrykk som han har hentet fra en bok om lyrikk.<sup>52</sup>

Når vi snakker om mening gjennom struktur handler det om hva det er som gjør poetiske tekster så tagale.<sup>53</sup> En poetisk struktur representerer et språklig kraftfelt som er motsetter seg våre forsøk på å avgrense («definere») meningen for et ord eller en handling. Alle ord og handlinger har en mening som en kan «slå opp». Alle slike definisjoner beror på generali-

seringer. Når ord og handlinger sammenstilles, «avsløres» de. Det ordene sier, viser seg å være enten for lite eller for mye.

Hvert ord eller handling i en jukstaposisjon øver kritikk overfor sin motpart. For den som er fortrolig med bibelsk poesi skulle noe lignende være kjent. Salmenes bok fremviser utallige eksempler på det som Lathrop omtaler som jukstaposisjon: «de ropte til deg og ble berget» (Salme 22, 7) – to utsagn som er stilt ved siden av hverandre, og det uten at spenningen mellom dem er forsøkt utjevnet ved hjelp av ord som «dersom» eller «da». Tvert imot er de to utsagnene forbundet med hverandre ved et mellomledd som forblir unevnt («*across a silence*»).

Liturgiens mest grunnleggende stilmiddel er jukstaposisjonen eller *parataksen*, som dette også kalles innenfor retorikken.<sup>54</sup> Det gjelder for liturgien som helhet og for hver enkelt del som liturgien er sammensatt av. Tekster settes sammen med andre tekster, de står i spenning til hverandre, kan hende motsier de hverandre. Tekster er plassert side om side med muntlig tale om Jesus (preken). Ordene settes side om side med et måltid. Og det er mulig å peke på en rekke andre slike parataktiske strukturer: taksigelse og klage, sang og stillhet, ett folk og en som leder. Hver for seg får disse elementene ny mening ut fra den konteksten som de flyttes inn i, og denne konteksten er å forstå som en troskontekst. Bibeltekstene som leses blir nye i denne konteksten, de «oppfylles» i og med at de taler om det som skjer, nemlig at det skjennes livsfellesskap med den Treenige Gud.<sup>55</sup>

Dette er hva liturgiens «*ordo*» eller «*shape*» – begge sentrale begreper i det 20. århundrets liturgiske teologi<sup>56</sup> – går ut på ifølge Lathrop, dette er svaret på hva liturgi er, uttrykt i retoriske termer. Dette er liturgisk retorikk i betydningen metaforiske strukturer som forefinnes, og ikke kommer innenfra, slik intimitetskulturen vil ha det til.<sup>57</sup> Og denne ordo gjenfremkaller og etterligner Bibelens egen retoriske struktur: å bruke gamle ord til å utsi ny nåde ved å stille gammelt og nytt ved siden av hverandre.<sup>58</sup> Når de første kristne talte om Kristus, brukte de det gamle Israels håp og symboler. Men dermed er det ikke sagt at forbildene «stemte med» oppfyllelsen. Snarere er det slik at det var under forut-

setningen av at de gamle ordene «brast» at de var i stand til å forkynne en ny nåde i Kristus. Det nye var for stort og veldig og uventet og nytt, på samme måte som «Jesaja» forkynte tilbakekomsten fra eksilet som et nytt eksodus som aldeles sprengete kategoriene fra eksodus-tradisjonen. Men det er i og med at de gamle ordene brister at nådens lys bryter igjennom. Slik også i all kristen gudstjeneste: de gamle ordene settes inn i en ny kontekst som forvandler dem. Og denne nye konteksten er den oppstandne og nærværende Kristus som nok en gang pleier omgang med syndere og spiser sammen med dem.

Å føre en samtale om liturgiens mening lar seg ikke gjøre uten å gå veien om en gjennomtenkning av språkets muligheter og språkets begrensninger. Det siste er ikke minst viktig i en sammenheng der avgjørende vekt legges på liturgiens evne til å kommunisere og på dens mulighet for å skape gjenkjennelighet. Ved siden av at ord i liturgien er mer enn ord og innbefatter også materielle ting og handlinger, så er det mest bemerkelsesverdige med liturgien at mening er knyttet til de enkelte delenes innbyrdes forhold. Meningen er strukturell i den forstand at den framtrer i forskjellene; i forskjellen mellom klage og lovprisning, mellom gamle ord og nye ord, mellom ord og handlinger. Hele veien er det slike dobbeltmønstre som går igjen og som bidrar til å gi liturgi mening gjennom stadig på ny å torpedere misforståtte former for entydighet og klarhet. På dette viset får liturgisk teologi hos Lathrop et umiskjennelig ikonoklastisk preg.<sup>59</sup>

Lathrop har levert et original og engasjerende bidrag til dette synet på liturgien, og det er vår tese at hans konsepsjon reflekterer hvorledes en strukturalistisk innfallsvinkel har spilt en sentral rolle i den liturgiske teologien i store deler av det 20. århundre. Mens liturgien tidligere var blitt skrevet inn i en annen historie – dogmehistorien eller fromhetslivets historie – er det et karakteristisk trekk ved liturgisk teologi at den toner ned slike forbindelseslinjer for å gjøre krav på at liturgien har sin helt egen historie. Liturgien hviler i seg selv, som var den et «dikt» som er stumt i den forstand at det motsetter seg oversettelse til et annet språk. Diktet

viser snarere gjennom sin egenartede tale at det taler åpent om det som andre former for diskurs tier om, nemlig språkets egen begrensning. Overført på den liturgiske teologien innebærer dette paradigmet et brudd i forhold til tradisjonen. Liturghistorien er blitt til liturgivitenenskap, og i den overgangen kom strukturalismen til å bety at en understrekte liturgiens selvstendighet.<sup>60</sup>

Et illustrerende eksempel på dette finner vi hos *Yngve Brilioth*, en av de skandinaviske pionerene innenfor liturgisk teologi.<sup>61</sup> I innledningen til sin avhandling om nattverden i evangelisk gudstjenesteliv kommenterer *Brilioth* de mange forsøkene som var blitt gjort ved hjelp av historisk forskning på å komme tilbake til det opprinnelige sjiktet av liturgiens historie. Men denne opprinnelige urformen kommer en ikke fram til ved å redusere liturgiens mening til et enkelt moment. Idealet om at liturgi skriver seg tilbake til en enkelt grunnidé er forkastelig. Det ligger i de liturgiske formene selv at de ikke kan bøyes inn under et slikt diktat. Like lite som tilfellet er med kirketanken finnes det en enkel normativ urtype for hva liturgi er. Det som imidlertid finnes, og som lar seg lese ut av kildene, er i følge *Brilioth* nettopp et mangfold, «en indre spenning av dobbelt karakter». Og denne strukturen, for det er en struktur han i realiteten beskriver, la seg ikke overskrive ved hjelp av en enkel formel. Å forsøke noe slikt kunne beskrives som å sette *lex credendi* over *lex orandi*. Mangfoldet, det tilsynelatende motsigelsesfulle mangfold, bærer imidlertid «livets eget innseg». Skulle ett av momentene kreve hegemoni, noe som stadig har vært tilfelle i liturghistorien, da forringes kirkens gudstjenestefeiring.<sup>62</sup>

Slik har oppfatningen om en ordo som ikke så lett lar seg sette på en formel, preget den liturgiske teologien. Liturgisk teologi skal ivareta denne ordo – slik *Brilioth* uttrykte det: «*för mysteriets skuld*». *Lathrop* beskriver ordo ved hjelp av begrepet jukstaposisjon, og fremholder at det er det viktigste som kan sies om hva liturgi er. Om det kan fortone seg som lite, så viser *Lathrops* tre binds verk om hellige ting, hellig folk og hellig mark hvordan dette er en tenkning som er rik på konsekvenser.

## Liturgisk teologi i en reformtid

En viktig konsekvens i en reformtid er at det finnes rom for en åpen og kritisk samtale om gudstjenesten. «Jukstaposisjon» er en fruktbar modell for denne samtalen. Viktige begreper på stille sammen, slik som: teori og praksis, fornyelse og kritikk, liturgi og politikk. Liturgiens verdensbilde må utfordres. I hvilken verden befinner kirken seg når den ber? Hvordan utfordrer kirkens gudstjeneste det bestående? Kommer de undertrykte, de marginaliserte til orde, eller snakker kirken bare «om» dem? En annen konsekvens er at kritisk lys kastes inn over dem som er engasjert i å reformere. Så langt i reformprosessen har begreper som «stedegenhet» og «gjenkjennelse» utkrystallisert seg som viktige «verdier». Men de samme begrepene må samtidig måtte finne seg i kontinuerlig å bli kalt fram for å bli minnet om sine motpoler: at det i den kristne liturgi aldri handler om en Gud som er «vår egen»; og at gjenkjennelse langt fra er det samme som bekreftelse, men hele tiden stilles side om side med den fornyelse som Det nye testamente beskriver som å bli «forvandlet til bildet av Herrens herlighet», og at «dette skjer ved Herrens Ånd» (2 Kor 3, 18). Vi feirer en nåde og en guddommelig gjerning som ikke bekrefter, men som gjør alle ting nye, eller «helliggjør», for å si det med vår barnelærdom (Luthers Lille Katekisme, forklaringen til 3. trosartikkel). Derfor: «Liturgi er ikke Gud. Våre henvendelser til Gud, våre metaforer for Gud er ikke Gud. La oss i stedet tenke på dem som det å ta skoene av føttene. Bare en er hellig. Og likevel, denne ene Helliges nåde skjenker hellighet til jorden dine føtter trår på. For det er dette som menes med «hellighet» her: Gud er den hellige. . . som gir sin hellighet bort».<sup>63</sup>

## Noter

- 1 R. S. Thomas, *Collected Later Poems 1988–2000*. Tarsset, Northumberland, 2004 s. 185.
- 2 *Leonard Cohen Files*: <http://www.leonardcohenfiles.com/>
- 3 Et tankevekkende bidrag til en slik samtale er den høyst personlige kulturkrikken som kommer fram i essayet av Arne Bergren, *En intens motvilje mot allsang. Om kreative demoner og fordomt kreativitet*. Oslo 2005. Et verdifullt praktisk-teologisk bidrag til refleksjon over den skapende dimensjonen ved gudstjenesten er Clayton J. Schmit, *too deep for words. A Theology of Liturgical Expression*. Louisville, Kentucky og London 2002.

- 4 Litteraturen til dette temaet er meget omfattende, og bidragsyterne er mange, derfor er flg. problemorienterte oversikter over feltet nyttige som innføring: David Fagerberg, *What is Liturgical Theology?* Collegeville, Minnesota 1992. Kevin W. Irwin, «Liturgical Theology» i: Peter E. Fink (ed), *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville Minnesota 1990 s. 721–733; Jill Y. Crainshaw, *Wise and Discerning Hearts. An Introduction to Wisdom Liturgical Theology* Collegeville Minnesota 2000 s. 23–63; noen sentrale aktører fra forskjellige kirkelige tradisjoner vil vi nevne her: Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*. New York 1966 (ortodoks); Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology*. Collegeville, 1984 (romersk-katolsk); David Power, *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy*. New York, 1984; Don E. Saliers, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*. Nashville 1994 (metodist); Gordon Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis 1993 (luthersk). Den siste boken er senere fulgt opp av henholdsvis *Holy People. A Liturgical Ecclesiology* (1999) og *Holy Ground. A Liturgical Cosmology* (2003). En utmerket antologi med bidrag fra flere av disse forfatterne, er: Dwight W. Vogel (red), *Primary sources of liturgical theology: a reader*. Collegeville, Minnesota, 2000. Flere av de nevnte forfatterne anlegger et tydelig praktisk-teologisk perspektiv; et eksempel på en mer systematisk-teologisk tilnærming til feltet liturgisk teologi – men med mange viktige praktisk-teologiske konsekvenser! – er Graham Hughes, *Worship as Meaning. A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge 2003. Av nyere skandinaviske bidrag til liturgisk teologi, kan nevnes: Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i liturgi*. Stockholm 2003 og Martin Modeus, *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm 2005.
- 5 «Exploring worship is a way into some of the richest veins of theology» David F. Ford, *Theology. A Very Short Introduction*. Oxford 1999 s. 51.
- 6 «Primary theology is the communal meaning of the liturgy exercised by the gathering itself» Lathrop, *Holy Things* s. 4–8 og passim
- 7 Jfr. Lathrops uttrykk om liturgien: «... what we will see – hear, learn, be gathered into – will only be a little thing. It will be «knowing something a little . . .» «This «little» of the Christian liturgy will be that unburned burning bush. . . [T]he point of all . . . is to draw us before the living God. The liturgy is not God. . . let [it] be thought of as removing the sandals from our feet» *Holy Ground*, s. 217 f
- 8 «the meaning resident in the experienced participation in the whole event» Lathrop, *Holy Things* s. 5.
- 9 «We have slowly learned [ . . . ] meaning is both 'making' and 'finding'». Hughes, *Worship as Meaning*, s. 64 og passim.
- 10 Jfr. Anna Marie Aagaard, «Gamle ord. Ny nåde. Liturgisk teologi», i, idem, *And har krop. Teologiske essays*. København 2005 s. 114.
- 11 Jfr. Anna Marie Aagaard, op.cit. s. 99. Det er verdt å merke seg at Martin Luther i katekismen satte «helliggjørelse» som overskrift over forklaringen til den tredje trosartikkel: å stille spørsmålet om hva det vil si at Ånden gjør oss hellige, er et fruktbart utgangspunkt for liturgisk teologi, det er da også en viktig rød tråd hos Lathrop. jfr, hans *Holy Things*. Minneapolis, 1993, s. 11; her siterer Lathrop for første (og slett ikke siste gang!) den gamle østkirkelige liturgiske dialogen i forbindelse med kommunionen: «Det hellige for de hellige». «En er hellig, en er Herre: Jesus Kristus til Guds ære», for så å tilføye:» it may be regarded as the expression of the core meaning of all liturgical interactions» (vår uth.), jfr. Ibidem. S. 116 og 133 f.; se også idem, *Holy People*. Mineapolis, 1999 s. 17 og 211 f. og endelig i idem, *Holy Ground*. Minneapolis 2003 s. ix f., der Lathrop understreker hvor sentral denne formelen er i hans tenkning, siden den innbyr oss «til en vedvarende kritikk av all slags hellighet knyttet til ting, folk, liturgi, kirker, symboler og verdensbilder av alle slag» (den tredje og siste hoveddelen av *Holy Ground* har «One Is Holy» som overskrift); at ordet «helliggjørelse» i vårt norske kristelige vokabular (i den grad ordet ennå brukes!) ikke forbindes med liturgien, burde være et godt argument for å forsøke å sette det i omlop i liturgisk teologi; om formelen «*la hagia tois hagiois*» og bakgrunnen for den, se Robert Taft, «Holy Things for the Saints» i: Gerard Austin (ed), *Fountain of Life*. Washington D.C. 1991 s. 75–88.
- 12 Til motivet «the disenchantment of modernity» som en utfordring for liturgisk teologi, se Hughes, op.cit passim.
- 13 «. . . Protestantism is inherently part of modernity. It represents the breaking open of sacrality into ordinari-ness» Hughes, op.cit. s. 241; om forbindelsen mellom liturgi og kulturelle endringer, se Alf Härdelin, *Liturgi idag – tecken och stösten*. Stockholm 1970 s. 69–84.
- 14 Til det flg., se Hughes op.cit. s. 225 ff.
- 15 Om en slik konservativ tolkning av Det annet Vatikankonsilets encyklika om liturgien, se F. Senn s. 629 f.
- 16 Om bilder som langt mer enn kunnskapsformidling, se Alf Härdelin, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*. Stockholm 2005 s. 310–313.
- 17 At kristendom i denne tradisjonen i alt vesentlig oppfattes som ord som skal kommuniseres, kommer blant annet til uttrykk i bruken av musikk: «Musically, the music used in evangelical worship is practically indistinguishable from its contemporary, secular counterparts; its singular aspect defining it as 'gospel' is its linguistic component». Hughes op.cit p. 244.
- 18 For en kritisk vurdering av en utoert form for denne liturgiske tenkningen slik den kommer til uttrykk innenfor amerikanske «mega-Churches» der liturgien langt på vei henter forbildene sine fra fjernsynets «(talk) show», se Gordon Lathrop, «New Pentecost or Joseph's Britches? Reflections on the History and Meaning of the Worship Ordo in the Megachurches.» *Worship* 72 :6 (1998) s. 521–538.
- 19 Et illustrerende eksempel på denne typen liturgisk tenkning finnes hos J.G. Davies, *Everyday God. Encountering the Holy in World and Worship*. London 1973; om Davies, se for øvrig, Christopher Irvine, *They Shaped Our Worship. Essays on Anglican Liturgists*. London 1998 s. 138–144 og Jan Schumacher, «Spiritualitet – liturgi – inkarnasjon : – noen utfordringer etter Porvoo». *Ung Teologi* 32:1 (1999) s. 61–75.
- 20 Jfr. Richard Sennett, *Intimitetstyraniet*. Oversatt av Eivind Tjønneland. Oslo 1992.
- 21 *Holy Things* s. 1.
- 22 Til uttrykket «bibelsk retorikk», se G. Lathrop, «A rebirth of images : on the use of the Bible in liturgy». *Worship* 58: 4 (1984.) s. 291–304; Lathrop roper her og andre steder (*Holy Things* s. 81, note 23 og 161) innflytelse fra den kanadiske litteraturteoretikeren Northrop Frye .
- 23 Til dette, se Gordon Lathrop, «Strong center, open door: a vision of continuing liturgical renewal» i: *Worship* 75: 1 (2001) s. 35–45.
- 24 En klassisk innføring i denne undervisningen med sær-

- lig fokus på liturgiens bibelske (det vil i denne forbindelse si: gammeltestamentlige) røtter er Jean Danielou, *The Bible and the Liturgy*. Notre Dame, Indiana 1966.
- 25 Om denne litterære sjangeren, se A. Ekenberg, *Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*. [Bibliotheca Theologiae Practica 41] Stockholm 1987s. 9–29.
- 26 Teksten ble i sin tid utgitt av Oluf Kolsrud under tittelen *Messusk-ringar. Liturgisk symbolikk frå den norsk-islandske kyrkja i millomalderen* [Norsk Historisk Kjeldeskrift-institutt] Oslo 1952; en moderne norsk oversettelse av deler av dette verket er tilgjengelig i kildesamlingen *Gjør døren høy. Kirken i Norge i 1000 år*. Oslo, 1995.
- 27 Denne siden av prekenmaterialet i *Gammelnorsk Homiliebok* er belyst i mitt bidrag om kristendommen i norsk høymiddelalder i Arne Bugge Amundsen (red), *Norges religionshistorie*. Oslo 2005; en utmerket innføring i temaet liturgi og teologi i tidlig middelalder finnes hos M. Bradford Bedingfield, *The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England*. Woodbridge, 2002.
- 28 Om dette grunnleggende prinsippet for liturgisk teologi i middelalderen, se Alf Hårdelin, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet I medeltidens Sverige*. Stockholm 2005 s. 181 f., 300 ff.
- 29 «*Ergo nihil operi Dei praeponatur*» Regula Benedicti 43:3. Denne horisonten for Anselms (1033–1109) skrifter kommer tydelig fram i *Benedicta Wards fine innledning til antologien The Prayers and Meditations of Saint Anselm*. Harmondsworth 1973, s. 27–35; se også David Hogg, *Anselm of Canterbury. The Beauty of Theology*. Aldershot, 2004, s. 19–53 [«The Beatific Vision: The Ecstasy of Thought and Prayer»]; jfr. Mary Carruthers kommentar om liturgiens ordo som meningsgivende kontekst for Anselms teologiske refleksjon i hennes *The Book of Memory* Cambridge 1990, s. 199–203.
- 30 En engelsk oversettelse av dette Anselm-skriftet finnes i Ward, op.cit. s. 238–267; til de siste kapitlene, se kommentaren i: Regis Prenter, *Guds virkelighet*. Fredericia 1982 s. 125–129.
- 31 Et lite påaktet eksempel på liturgisk teologi fra middelalderen er den populære samlingen med «gyldne legender» (*Legenda aurea*) av Jacobus de Voragine, som ved siden av helgenlegender også inneholder omfattende fortolkninger av de ulike periodene i kirkeåret, jfr. William Granger Ryan (utg.), *Jacobus de Voragine: The Golden Legend. Readings of the Saints*. (2 bind) Princeton, 1993.
- 32 Se Luthers *Sermon von dem neuen Testament* fra 1520 [WA 6:354] og Lathrops kommentar i *Holy Things* s. 217.
- 33 Thomas Müntzers (1489–1525) liturgiske skrifter foreligger i en moderne engelsk oversettelse i Peter Matheson (ed), *The Collected Works of Thomas Müntzer*. Edinburgh 1988, s.s. 162–182.
- 34 Noen eksempler på slike tekster finnes i antologien *Gjør døren høy* (jfr. note 4), se blant annet utdraget fra *Lewis Baylays «gudfrytigheds øvelse»* s. 241 ff.
- 35 Helge Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Oslo, 1994.
- 36 Se den korte skissen i Lars Flatø, *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1856–1926*. Oslo, 1982 s. 262–269; se også Jan Schumacher, «Folkekirke og nattverdmenighet hos Gustav Jensen». *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1988 hefte 2, s. 23 ff. Bernt T. Ofsted, «Gustav Jensen – en norsk liturgiker i moderne tid». *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 13:2 (2000) s. 161–176; en interessant parallell skikkelse i svensk liturgisk teologi samtidig med Gustav Jensens reform er utførlig behandlet hos Oloph Bexell, *Liturgins teologi hos U.L. Ullmann*. [Bibliotheca Theologiae Practica. Kyrkovetenskapliga studier 42] Stockholm 1978
- 37 Lathrop omskriver liturgiens ordo med noen verselinjer fra N.F.S. Grundtvig: «Til badet og bordet, til bønnen og ordet, jeg kalder hver søgende sjæl», se «Strong center, open door: a vision of continuing liturgical renewal». *Worship* 75:1 (2001), s. 35–45; norske eksempler på liturgisk teologi i salmeformat er *Norsk salmebok* nr. 616 (Elias Blix om dåpen) og nr. 650 (Svein Ellingsen om nattverden)
- 38 For en oversikt over den moderne liturgiske bevegelse, se John Fenwick og Bryan Spinks, *Worship in Transition. The Twentieth Century Liturgical Movement*. Edinburgh 1995; Frank Senn, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Minneapolis 1997 s. 609–636.
- 39 «Throughout Christendom this [i.e. the 20th century] was a time of new attention to the centrality of worship. . . [a] fundamental redefinition of the church as, in its essence, the worshipping community» Jaroslav Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*. [The Christian Tradition vol 5] Chicago og London 1989, s. 295.
- 40 Frank C. Senn, op.cit understreker interessen for liturgi-ens struktur som noe som forbereder de nye liturgikere med modernismen, og som fra et teologisk ståsted skulle bidra til å overvinne historismen.
- 41 En god oversikt over forskningen og ikke minst debatten om metode i studiet av den eldste kirkens liturgiutvikling, se Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*. Revidert og utvidet utgave London 2002; se også idem, «Ancient Church Orders: A Continuing Enigma» i: Gerard Austin o.p. (red), *Fountain of Life* [In Memory of Niels K. Rasmussen, o.p.] Washington D.C. 1991 s. 3–22.
- 42 Jfr. Lathrops bemerkning til Bradshaws diskusjon ang. «splitters» og «unifiers», *Holy Things* s. 35
- 43 En engelsk oversettelse er tilgjengelig på nettstedet *Adoremus*: <http://www.adoremus.org/MotuProprio.html#anchor40133476>
- 44 Jfr. Annet Vatikankonsils Konstitusjon om liturgien, *Sacrosanctum Consilium* §21: «In this restoration, both texts and rites should be drawn up so that they express more clearly the holy things which they signify; the Christian people, so far as possible, should be enabled to understand them with ease and to take part in them fully, actively, and as befits a community.» Samtidig slo denne paragrafen også fast et annet tema, nemlig at liturgien slik den var nedarvet gjennom tradisjonen, bestod av «unchangeable elements divinely instituted, and elements subject to change»; forestillingen om en ordo kom til å tjene som en nærliggende løsning på hvordan en skulle skjelne mellom det som kunne forandres og det som var guddommelig innstiftet, svarende til hva som i *Sacrosanctum Consilium* omtales som liturgi-ens «nature»: «The latter [i.e. the elements subject to change] not only may but ought to be changed with the passing of time if features have by chance crept in which are less harmonious with the intimate nature of the liturgy . . .»
- 45 Jfr. diskusjonen hos Senn, s. 300 f.
- 46 Også i arbeidet med liturghistorien er slike perspektiver blitt tydeligere, et eksempel på dette er C. Clifford Flanagan, Kathleen Ashley og Pamela Sheigorn, «Liturgy as Social Performance: Expanding the Definitions» i: Thomas J. Hefernan og Ann Matters (red),



- The Liturgy of the Medieval Church*. Kalamazoo Michigan, 2001 s. 695–714.
- 47 Til dette, se Øystein Bjørdal, *Lex Orandi, Lex Credendi: a lutheran approach to liturgical theology*. Minnesota: Luther Northwestern Theological Seminary, 1983.
- 48 Jfr. Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven og London 2003 s. 166 ff. som viser til uttrykket in den nikensk-konstantinopolitanske bekjennelse fra 381 om Den hellige Ånd som «æres og tilbes sammen med Faderen og Sønnen» som det beste eksemplet på dette prinsippet.
- 49 *Holy Things*, s. 4.
- 50 For en meget verdifull diskusjon av denne dobbeltheten i strukturalisme og nykritikk der også teologien trekkes inn, se John Coulson, *Religion and Imagination. 'in aid of a grammar of assent'*. Oxford 1981
- 51 Ref. til Lathrop se Graham Hughes s. 150 note 7 og 8.
- 52 G. Lathrop, *Holy Ground* s. 127, med henvisning til John Ciardi, *How Does a Poem Mean?* Boston 1959.
- 53 «A poem should be palpable and mute / A a globed fruit» Archibald MacLeish.
- 54 En retorisk definisjon av paratakse kan lyde slik: «Sideordning av hovedsetninger stedet for å uttrykke det tankemessige forhold mellom setningene ved underordnede bisetninger», Tormod Eide, *Retorisk Leksikon* Oslo, 1999 s. 103; om paratakse, se utførlig hos John Coulson, *Religion and Imagination*. Cambridge, s. 113 og passim; Den katolske teologen John Coulson, som dessverre døde altfor tidlig, arbeidet systematisk med en form for teologisk refleksjon i dialog med modernistene og med den sene John Henry Newman; selv om han ikke gikk spesifikt inn på liturgiske spørsmål, så torde hans synspunkter ha betydning for liturgisk teologi.
- 55 Dermed sees for eksempel tekstene som leses i løpet av gudstjenesten under perspektivet «forvandling»; til dette, se det utfordrende essayet «Poetisk teologi – en ikke-eksisterende disiplin», i Erik A. Nielsen, *Solens fødsel. Seks tekster om kristendommens hemmeligheter*. København 1998 s. 33–61.
- 56 Til begrepet «ordo», se Alexander Schmemmann, op.cit. s. 28 ff.
- 57 Til uttrykket «liturgisk retorikk», se Gail Ramshaw, *Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language [Second Thoughts on Christ in Sacred Speech]*. Akron, Ohio 2000 s. 1–14; til kritikk av moderne «pseudo-informality», ibid. s. 11
- 58 Mer utførlig om dette hos Gordon Lathrop, «A rebirth of images: on the use of the Bible in liturgy». *Worship* 58: 4 (1984.) s. 291–304.
- 59 Til dette ikonoklastiske motivet, se særlig kapitlet «Antiliturgica» i *Holy Ground*., s. 179–197
- 60 Jfr. D. Fagerberg op.cit. s. 20 som siterer Robert Taft: «In the history of liturgical explanation . . . there has been a contrary shift from structure to symbolic interpretation. Most medieval liturgical commentators attended only to meaning, and their interpretations often did violence to structure. In the Reformation period structure was bent to serve theology. . . In my own work I attempt to reverse this process, insisting with the structuralists the importance of imminent analysis of the structure before relating to other disciplines such as history, sociology – or even theology».
- 61 Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangelisk gudstjenstliv*. 2. oppl. Stockholm 1951 (først utgaven av avhandlingen utkom i 1926).
- 62 Jfr. det som Brilioth sier om forholdet mellom de to delene av messen- «ordet» og «bordet»: «Åven for mysteriets egen skuld, likesom for gudstjensten i dess helhet, är det av vikt att sambandet mellan högmässa och nattvard bevaras: det behöver den vidare orientering, som katekumenmässan ger, likaså förkunnelsens rationella moment som et korrektiv; å andra sidan behöver högmässan i sin helhet den helgd, den intensivare andakt, som mysteriets närhet skapar» s. 419.
- 63 Gordon Lathrop, *Holy Ground*, s. 218; et nylig utkommet bidrag til Lathrops liturgiske teologi er artikkelsamlingen *Ordo: Bath, Word, Prayer. Table*, redigert av Dirk Lange og Dwight Vogel. The Order of St. Luke Publications 2005

## Sammendrag:

Artikkelen tar utgangspunkt i «liturgisk teologi» forstått som et helhetsperspektiv på teologien og vil invitere samtlige teologiske disipliner til å reflektere over den kristne tro ut fra det som de kristne konkret gjør når de kommer sammen «i Herrens navn». En slik agenda kan knyttes til en bred økumenisk konsensus, og artikkelen drøfter hva liturgisk teologi står for først og fremst i tilknytning til bidraget fra den amerikanske lutherske teologen Gordon Lathrop.

Det vises hvorledes Lathrops posisjon fører videre en lang tradisjon i kirken som har knyttet sammen liturgisk praksis og teologiske refleksjon, samtidig som hans prosjekt plasseres i rammen av den liturgiske bevegelse i det 20. århundre. Forutsetninger og bakgrunn for denne bevegelsen blir gjort rede for, og i den forbindelse understrekes særlig slektskapet med en strukturalistisk tenkning. I forbindelse med nåtidig praktisk-liturgisk reformarbeid, vil forfatteren understreke hvordan liturgisk teologi blant annet har en viktig rolle å spille i den grad en slik teologi rommer potensial til en liturgikritikk.

# Gudstjeneste – fornyelse og tradisjon i samspill<sup>1</sup>



**AV GEIR HELLEMO**

g.t.hellemo@teologi.uio.no

Det kan høres ut som om det er vanskelig å arbeide med gudstjenestereformer, dersom samspillet mellom tradisjon og fornyelse skal utgjøre en hovedføring for arbeidet. Umiddelbart tenker vi oss gjerne at tradisjonen står for noe ganske annet enn fornyelsen. Vi er forhåndsprogrammert til å tro at fornyelse nettopp er oppbrudd fra tradisjon. Tenker vi slik, forsetter vi gjerne to posisjoner som står mer eller mindre steilt mot hverandre: Den ene er konservativ og tviholder på tradisjonen. Den andre er liberal og krever endring.

For meg er dette et falskt dilemma. Eller mer treffende: Det er et dilemma som henter sine forutsetninger i en snever tradisjonsforståelse – hvor tradisjon oppfattes mer eller mindre som det vi har for hånden. Og det vi har for hånden i Den norske kirke, framstår for de fleste som sjelden entydig. Vi er vant til å operere med enhetlige liturgiske skikker som bare forandres en sjelden gang. Det er helt karakteristisk at i tiden fra 1685 og fram til slutten av 1800-tallet – det vil si i ca. 200 år – var søndagens hovedgudstjeneste hos oss så å si den samme. Fra generasjon til generasjon ba nordmenn overalt på samme måte. Når vi blir minnet om at eneveldet ble innført i 1660, aner vi i forlengelsen at de felles ritene lett kunne tjene så vel den politiske konsolidering som den samfunnsmessige stabilisering.

Når liturgisk praksis ensrettes over lang tid, venner en seg smått om senn til tingenes til-

stand, og tror til sist at det må være slik. Og så kan en komme til å tenke at det er ikke bare kongen som ser seg tjent med enhetlige liturgiske skikker, men at Gud gjør det samme. Mer eller mindre bevisst oppfattes til sist kirkeloven som Guds egen lov.

Stilt overfor slike tendenser, som er både naturlige og nærliggende, kan det være befriende å arbeide med liturgisk materiale fra tidligere tider. For da oppdager en at verden faktisk er annerledes enn en trodde. Studiet av fortiden rommer selvsagt så mangt, både av veksling og kontinuitet. Om kontinuiteten vil jeg i denne sammenhengen bare minne om at det er forbløffende at den kristne kirke gjennom to tusen år – med skismaer og konfesjonalisering som viktige innslag i den kirkelige utvikling – faktisk har bevart så pass stor enighet omkring den rituelle praksisen som den har. Et velvillig blikk vil kunne fastholde at strukturmessig er kristen gudstjenestefeiring i dag bygd over samme lest som i kristendommens morgen. Og det er ikke lite av verdi som knyttes til en slik konstatering. Det bør minne alle som arbeider med gudstjenestereformer om at det er et dramatisk skritt å forlate den vel innarbeidede grunnstruktur. Argumentet mitt for denne strukturen er ikke at den er uovertruffen, men at den er økumenisk, og derfor viktig å ta vare på innenfor en kristenhet som i vår egen tid trues av alvorlige nye splittelser, ikke minst på grunn av ulike syn på etiske spørsmål. Da blir

det viktig at alle umiddelbart i alle fall kan kjenne gudstjenesten igjen hos hverandre. Slik er det i stor grad i dag. Jeg husker fortsatt hvor overrasket jeg ble da jeg under en ortodoks gudstjeneste kunne kjenne igjen de ytre rammene som til forveksling likner våre egne, på tross av alle ordene som jeg ikke forsto.

Likevel må jeg vedgå at det mest interessante ved studiet av kristen rituell praksis opp gjennom tidene for meg har vært knyttet, ikke til kontinuiteten i de rituelle uttrykkene, men snarere til de sider ved gudstjenesten som tillegges stor vekt i den aktuelle gudstjenestereformen. Kjerneordene er her stedegengjøring, fleksibilitet og involvering.<sup>2</sup> I denne sammenheng er det viktig å legge vekt på at Ungdommens kirkemøte har spilt en viktig rolle i lanseringen av dem. Det må ikke forlede oss til å tro at de er blitt funnet opp i vårt hjemlige miljø. Honnørordene spiller en viktig rolle i gudstjenestelig reformarbeid nå om dagen, samme hvor det foregår. Men det er også honnørord om vi ser nærmere på særtrekk ved liturgiske tradisjoner opp gjennom tidene.

Fornylse og tradisjon er altså for meg ikke tendenser som står mot hverandre. Jeg ser det slik at fornyelsen først og fremst henter næring i tradisjonen. Ikke bare der, men først og fremst der. Derfor skal jeg redegjøre for hvor viktig det er å gjøre seg kjent med liturgisk kildemateriale, især fra kirkens første århundrer, og så skal jeg si noe om hvordan jeg tenker omkring nye utfordringer som ikke uten videre kan løses ved å søke bakover, men hvor konflikt mellom tradisjon og fornyelse ved første øyekast synes ufrakommelig.

### Om stedegengjøring

Mange har opplevd det som frigjørende å få vite at syndsbekjennelsen som fast innslag i menighetens fellesgudstjeneste vant innpass i vår kirke gjennom gudstjenestereformene på 1880-tallet. Dette historiske argumentet spiller en viktig rolle fordi så mange strever nettopp med syndsbekjennelsen, slik den er utformet hos oss. Jeg har ikke tenkt å diskutere syndsbekjennelsen her og nå, for det gjør vi så ofte. Jeg skal heller vise at det er mange av de liturgiske leddene vi opplever som selvsagte, som slett ikke er det.

Et interessant eksempel er Credo. En trenger ikke gå lenger enn til Kellys store bok om trosbekjennelsen for å forstå at Credo har hatt mange ulike plasseringer i den kristne hovedgudstjenesten, samtidig som begrunnelsene er høyst varierende. Når trosbekjennelsen blir tatt inn i høymessen, ja, så er det såkalte kjettere som på 400-tallet gjør det i et forsøk på å bevise for seg selv og andre at de er rettroende.<sup>3</sup> Dette skjer i øst. I vest er bakgrunnen for å ta den med den motsatte av i øst – her er det storkirkens kamp mot arianere som fører til at den kommer inn. Og da plasseres den slett ikke på det stedet vi er fortrolige med. Snarere setter antiarianerne den inn før kommunionen for at menigheten skal kunne motta Jesu legeme og blod med hjerter som er rensset av troen – hva nå det måtte bety.<sup>4</sup> Og så til sist plasseres den på Karl den stores tid på det stedet som har størst hevd i den vestlige tradisjonen, nemlig etter evangeliet som en tilslutningsformel som gjør det tydelig at det en har hørt forkynt, slutter en seg til, ikke bare med hjertet, men som felles proklamasjon.<sup>5</sup>

Denne historiske skissen er viktig for den forteller oss ikke bare at her finnes mange muligheter, men også at vi er nødt til å velge blant de foreliggende mulighetene. Vi kan ikke nøye oss med å si at vi gjør som en før har gjort; vi må i tillegg gjøre oss opp en mening om hvorfor vi vil følge den ene eller den andre tradisjonen.

Dette innebærer at historien ikke i seg selv er et endegyldig argument for noe som helst. Gudstjenester ble faktisk feiret uten trosbekjennelse i Roma fram til i alle fall 1014. Da ble nemlig Henrik II sjokkert over at messen kunne feires uten Credo.<sup>6</sup> Derved reises nye store spørsmål: For her dreier det seg ikke bare om plassering og begrunnelse for et liturgisk ledd i messen, men mer grunnleggende om trosbekjennelsens plass i menighetens hovedgudstjeneste overhodet. Vår kunnskap omkring dåpsliturgien kan brukes til å gjøre spørsmålet enda mer påtrengende. Trosbekjennelsen er jo som kjent blitt til i tilknytning til den kristne feiringen av dåpen hvor den har sin selvfølgeligelige «Sitz im Leben». Så hvorfor har vi Credo som obligatorisk innslag i messen?

Slik kan vi fortsette å granske ledd etter ledd. Hensikten med denne type undersøkelse er ikke å nå fram til en minimumsvariant av kristen gudstjeneste, men snarere å utvikle et aktivt, reflekterende forhold til gudstjenestelige uttrykk som mange har et passivt og lite engasjert forhold til. For meg har denne typen refleksjoner med gudstjenestens *stedegenhet* å gjøre. Ulike tider har tenkt på forskjellige måte omkring hva som hører hjemme hvor og hvorfor det bør være slik. De har foretatt endringer fordi det har vært fornyende og frigjørende for dem. Kjennskap til slike diskusjoner er viktig, først og fremst fordi det hjelper oss med å få et aktivt og bevisst forhold til vår egen gudstjeneste.

Så langt kan det høres ut som om liturgiske refleksjoner i første rekke vedrører forståelsen og plasseringen av fastlagte liturgiske ledd. Vi har foreløpig latt være å drøfte innholdet i Credo. Men det kan vi godt gjøre. Også denne teksten har sin tilblivelseshistorie som det ikke er unaturlig å se i lys av kontekstuelle perspektiv. Bekjennelsen, slik den lød ved dåpen, får jo en rekke presiserende tillegg under de store teologiske stridighetene omkring ariansk teologi på begynnelsen av 300-tallet. Gjennom disse tilpasningene endres faktisk bekjennelsens grunnkarakter. Mens den ved dåpen gir uttrykk for tilslutning, får den nå i tillegg et polemisk, avgrensende preg.<sup>7</sup> Men det er ikke slutt med det. Det siste tilskuddet i så måte er tilføyselsen av *filioque* som i dag i første rekke står fram som en vanskelig økumenisk utfordring, og knapt mer enn det.<sup>8</sup>

Den gudstjenestelige stedegengjøring innbefatter altså også det teologiske innholdet i de enkelte liturgiske leddene. I kirken fantes det omtrent fra starten av ulike teologiske tradisjoner som diskuterte heftig med hverandre, men som i det store og hele ble ansett som legitime uttrykk for kristendom. Jeg tenker da i første rekke på antiokenerne og alexandrinerne som jo utviklet teologiske tradisjoner som hadde klart forskjellig teologisk profil. De ekstreme posisjonene ble riktignok anatemisert, men i det store og hele levde ulike teologiske tradisjoner side om side, omtrent slik som de gjør det i dag. Poenget i denne sammenheng er at disse teologiske tradisjonene – som den naturligste

del i verden – utvikler forskjellige liturgiske plattformer. Vi ser det tydeligst i eucharistibønnene som jo fra de eldste tider har vært oppfattet som et samlende uttrykk for hva kristendom er. Derfor er det ikke snakk om totalt ulike bønner. De handler overalt om de samme tingene; vi kunne godt kalle dem for variasjoner over et grunntema, men den teologiske profileringen på de forskjellige bønnene er like fullt merkbart forskjellig.<sup>9</sup>

Fra den tidlig-kristne kirke kjenner vi ikke bare to slike hovedtradisjoner. Snarere var det slik at hvert område med litt respekt for seg selv utviklet en liturgisk tradisjon som hadde sine kjennetegn. Fra hjemlige forhold kjenner vi til hvordan Nidaros etter hvert føyer seg selvbevisst inn i dette bildet.

Den standarisering som på det liturgiske området vinner terreng ut over i middelalderen, og hvor vestkirken i det vesentlige samler seg om den romerske måte å gjøre tingene på, er verken selvfølgelig eller nødvendig. Og det fører ikke på noen måte til den type ensretting som vi kjenner fra vår egen statskirkelige tradisjon. Middelalderen forble en liturgisk smeltedigel som først ble borte i kjølvannet av den konfesjonalisering som kom til å prege vestkirken etter reformasjonen. Stedegengjøringen kom da i miskreditt, og det har den vært helt opp til vår egen tid. Som kirke ble vi fattigere under denne utviklingen. Vi mistet et ekklesiologisk kjennetegn som dypest sett rører ved noe så grunnleggende som forståelsen av inkarnasjonen.

### Fleksibilitet

Fra refleksjonene over gudstjenestens stedegenhet ledes vi naturlig over til drøftingen av et annet moment som er viktig i all liturgisk refleksjon, nemlig spørsmålet omkring hvor ritualisert, eller ferdig formulert, de liturgiske uttrykkene skal eller bør være. Vi er jo vant til at gudstjenestens ordlyd er fastlagt til punkt og prikke, bortsett fra prekenen og salmesangen. Selv om vi har vent oss til at gudstjenestene er foreskrevet ned i minste detalj, kan vi ikke si at denne måten å be på er uproblematisk for norsk religiøs mentalitet, som i så stor grad er preget av vekkelse og pietisme. Dette merkes aller tydeligst ved at så mange liturger oppfatter

den ritualiserte uttrykksform som et stengsel for det spontane uttrykket. Dette søker en gjerne å bryte ved å legge inn oppmyknende, tolkende kommentarer som forteller hva de ritualiserte uttrykkene egentlig betyr. Derved introduseres en form for dobbelkommunikasjon som i bunn og grunn avdekker manglende tro på de foreskrevne, ritualiserte formene.

Gudstjenestefeiringen i tidlig-kristen tid var ikke fastlåst på denne måten, og slik trenger den heller ikke være i dag. Den eldste klare redegjørelsen for hvordan de kristne feiret gudstjeneste, viser at lesningene varte «så lenge som tiden tillot». Om nattverdsfeiringen fortelles det at gudstjenestens leder sendte bønner og takksigelser opp til Gud, «så godt han formådde».<sup>10</sup> Det innebærer at nattverden i prinsippet hadde en fri form. Luther er her helt i pakt med god gammel tradisjon, der han sier at nattverdformaningene kan utformes på fastlagte eller frie måter. Når han føyer til at for folkets skyld bør en framsi den «i ferdig fastlagte eller foreskrevne vendinger på én bestemt måte, slik at ikke én gjør det slik i dag, en annen på en annen måte i morgen, og enhver her skal vise hvor flink han er», da tror jeg han ligger tett opp til tidlig-kristen praksis.<sup>11</sup> Alt tyder på at det raskt utviklet seg klare normer for hvordan en nattverdbønn burde se ut. Det forhindrer ikke at den i prinsippet har en improvisatorisk karakter.

Jeg synes disse observasjonene er viktige, fordi de kaster lys over vår måte å tenke om liturgi på. Vi trenger aldeles ikke faste liturgiske formularer på alt og ett. Og liturgen trenger det i svært begrenset grad. Det er i grunnen bare ett sted ritualiseringen i gudstjenesten er viktig, og det er i tilretteleggingen omkring menighetssvarene, og da blir den viktig ut fra rent pragmatisk-pedagogiske hensyn: Skal mange slutte seg til det som lederen har sagt, må de vite hva de skal si.

Dette innebærer ikke at jeg gjør meg til talsmann for avskaffelse av standardisert, ritualisert språk i vår gudstjeneste. Enhver som har forsøkt å formulere liturgiske tekster, vet hvor vanskelig det er. Det taler for at vi hjelper hverandre og bygger på den erfaring andre har ervervet seg før oss. Men jeg synes det er viktig at vi bryter

med den tilvante oppfatningen av at en liturges fremste oppgave er å lese godt innenat.

Et sted blir den fastlåste standardiserte opplesningen direkte sjenerende, og det i forbønnsdelen. For å bøte på dette, utviklet den forrige liturgikommisjonen flere alternative forbønner. Men egentlig bør etter mitt skjønn forbønnen nyformuleres nær sagt hver gang gudstjeneste skal feires. Prinsippet bør være slik det var i de eldste litaniene vi kjenner. Der lå menighetssvaret – Kyrie eleison – fast, og så ble nye bønneemner ustoppelig lansert i evig veksling med menighetens tilsvar. Slik er opprinnelsen til fredslitaniet som jo i vår fasong er hentet fra den ortodokse gudstjenesten. Jeg liker fredslitaniet godt, men synes bønneformuleringene der er utdaterte. Derfor oppfordrer jeg stadig til å utforme nye bønneemner som bare blir lagt inn på de foreliggende resitasjonsmelodiene.

### Involvering

Gudstjenestens naturlig fleksible strukturer griper inn i og setter sitt preg på menighetens måte å te seg på. Gjennom sine svarrop kommenterer den det som gudstjenestens leder sier på dens vegne. Slike stadfestelser preger enhver gudstjeneste. Bønner avsluttes med menighetens «Amen». Lovprisning kommer til uttrykk gjennom akklamerende tilrop av typen: «Vi lover deg, vi priser deg, vi tilber deg, vi opphøyer deg» som er gudstjenestens variant av spontane, folkelige akklamasjoner, slik vi fortsatt kan møte dem på idrettsarenaen. I det hele forutsetter gudstjenesten at menigheten uavlatelig forholder seg aktivt til det lederen gjør på dens vegne. Sier liturgen «Nå skal vi lovprise Gud», så er det selvfølgelig at menigheten svarer «Ja, det vil vi». I tillegg har vi – særlig i luthersk tradisjon – blitt vant til at menigheten synger mange salmer og på den måten skaffer seg et eget reflekterende rom for sin tilegnelse av det som blir sagt i lesninger og tekstutlegning. Hymner finner vi jo allerede i de bibelske tekstene, men salmen som vesentlig, strukturerende innslag i gudstjenesten hører i første rekke protestantisk, etterreformatorisk tid til.

Etter mitt skjønn er våre gudstjenester – i alle fall ut fra denne typen kriterier – sterkt

involverende. Enhver regissør kan misunne oss det aktive samspillet som under en gudstjeneste utspiller seg mellom leder og forsamling. Delaktigheten har mange steder blitt videreutviklet langt ut over dette, og utnyttede muligheter finnes selvsagt fortsatt, men et hovedproblem for oss er at vi ikke regner de ritualiserte uttrykksformene med når vi tenker på involvering. Det blir liksom mer deltagelse av å skrive individuelle bønnelapper enn å gi ekstatisk uttrykk for tilslutning til hovedinnslag i den felles bønn. Jeg registrerer bare med en viss undring at det er slik.

Men så vil jeg gjerne føye til: Det er de faste benkene som i vår kirke utgjør det store hindret for videreutvikling av aktiv deltakelse fra menighetens side. Dersom menigheten hadde fått anledning til å bevege seg friere i rommet under selve gudstjenestene, og samle seg på de steder hvor de liturgiske handlingene foregår, ville en skape nye forutsetninger for medvirkning som er av en helt annen karakter enn slik det er i dag. Dessuten ville de store kirkene som slett ikke er bygget for den jevne søndagsmesse, ikke se så uhyggelig ødselige ut dersom de var blitt kvitt alle de tomme benkene. Til sist ville en del kirkebygninger gjennom et slikt grep vinne tilbake de særegne kvalitetene som selve rommene bærer i seg, og som vi i dag bare stifter bekjentskap med i sydlige egner.

Jeg vil altså mene at det er mye å hente i revitalisering av de eksisterende rituelle uttrykksformene. Når vi *vet* mer om hva vi driver med, vil vi også *gjøre* gudstjeneste annerledes. Kunnskap er altså for meg en viktig forutsetning for at gudstjenesten skal bli eksistensielt viktig. Det er først når vi vet hva de rituelle handlingene inneholder av meningsbærende innhold, at vi blir i stand til å utføre dem i tråd med intensjonen. Men, som vi har sett, åpner også slik kunnskap for medvirkning og lokal tilpassing som går langt ut over det som er mulig innenfor dagens ordning. Dette stiller store krav til alle som skal være aktører i gudstjenestearbeidet. For her dreier det seg ikke bare om å ha elementær kunnskap om hovedtrekkene i en gudstjeneste. Skal nyformulering av liturgisk tekst permanent stå på dagsordenen, forutsetter det kunnskap og erfaring av en ganske

annen art enn det vi i dag finner i norske menigheter. Selv om det på mange måter er en tiltalende tanke å sette norske menigheter på permanent liturgisk etterutdanningskurs, maner prosjektet også til besinnelse: Alle som har prøvd, vet at det er krevende å formulere tekster som ivaretar en religiøs dimensjon innenfor en moderne, kollektiv livserfaring.

### Språklig fornyelse som tradisjonsbesinnelse?

Det jeg har sagt så langt, kan tyde på at jeg oppfatter gudstjenestereform først og fremst som et vitaliseringsprosjekt. Men noe er også annerledes, grunnleggende forskjellig i dag fra slik det var i tidligere tider. I den vestlige verden har vi utviklet sosiale strukturer som vi ikke finner forbilder for i vår tradisjon. Dette skaper nye utfordringer til så vel rituell praksis som til rituell språkbruk.

Det er umulig å overse at dagens gudstjenestespråk i stadig større grad oppfattes som ubehagelig lite inkluderende, særlig for kvinner og barn. Det sier seg selv at når alle nattverdbøner innledes med en omtale av den første person i treenigheten som «hellig Herre, allmektig Far, evig Gud», så legger det føringer for vår gudsforståelse som lett vil lukke seg om Gud som maskulin maktperson. Ønsket om å komme ut av en slik situasjon setter sitt preg på det aller meste av dagens liturgiske reformarbeid, i alle fall i de miljøer som det for oss er nærliggende å sammenlikne oss med. Det faller definitivt utenfor dette bidrags ramme å skulle gi en oversikt over de hovedutfordringene som dukker opp i denne type arbeid.<sup>12</sup> Derimot kan temaet for dette bidraget være en anledning til å se nærmere på hvorvidt tradisjonen i dette stykke bare er forkastelig, eller om den også kan gi innsikter som kan medvirke til å fornye religiøs språkbruk på en inkluderende måte. Mine refleksjoner preges selvsagt av at jeg selv erfarer gudstjenesten som kjønnets vesen.

For å komme på sporet av interessante temaer, er det ofte nødvendig å stille kritiske motspørsmål. Til spørsmålet om gudstjenestens patriarkalske struktur kan motspørsmålet lyde: Er det så selvsagt at gudstjenesten er så patriar-

kalsk som vi ofte forutsetter? Kanskje er vi, det vil si den tradisjonelle norske menighet som i sin ordningstenkning har hentet viktige forutsetninger i statlig embetsmannskultur, langt mer patriarkalsk enn selve det strukturelle rammerket for vår gudstjeneste. Jeg vil mene at empiri bekrefter at dette er et fruktbart spørsmål. Ved en presteordinasjon for noen år tilbake var alle liturgene kvinner, bortsett fra meg. Det var en sterk opplevelse. Det viste ikke bare hvordan det oppleves å være i mindretall, men også hvor mye liturgisk representasjon betyr for gudstjenestens kjønnspektiv. Jeg vil hevde at det nærmest er umulig å fastholde at gudstjenesten gjennomføres av patriarkalske over/underordningsstrukturer i det øyeblikk kvinner utgjør den dominerende visuelle referansen i det faktiske, rituelle lederskapet. Når kvinnelige liturger leder menighetens gudstjeneste, rokkes altså etter mitt skjønn gudstjenestens makt- eller kjønnsbalanse på en helt fundamental og grunnleggende måte.

Det er selvsagt mulig å tenke seg at kvinner som leder gudstjeneste, overtar og viderefører en uakseptabel rolle, altså nærmest blir mannliggjort og i forlengelsen av dette inngår i en hierarkisk struktur. Men selv om rollen i seg selv skulle være forhåndsprogrammert på en måte vi ikke vil gi vår tilslutning til, så blir nå uansett den billedlige referanserammen som ligger til grunn for å tenke menighet i kvinnelige kategorier, grunnleggende utfordret når en kvinne trer inn på den tradisjonelle mannsiden, dvs. sammen med Kristus og brudgommen. Kvinnelige liturger skaper i slike tilfeller en form for «kjønnet uorden» som jeg verdsetter, fordi den også fristiller mannen fra den feminine identifikasjonmodellen han tilbyr når han får vite at han skal forstå seg selv som Kristi brud.<sup>13</sup> Den kjønnede uorden gjør det lettere å forstå metaforer som spiller på relasjonene mellom brud og brudgom slik de opprinnelig var tenkt, som uttrykk for den personlige nærhet og intimitet som hører det religiøse feltet til. Kvinnelige liturger har bidratt til å vise at noe så ubekvemt som brudemetaforer ikke har over/underordning som primær eller selvsagt tolkningshorisont. Det gjør det lettere å hevde at rollene liturg/menighet ikke

trenger å tolkes i lys av over- og underordningskategorier. For meg dreier det seg om likeverdige roller som er ulike, og den store utfordringen er å fastholde dette likeverd, nettopp i utøvelsen av dem. I det stykket utgjør kvinnelige liturger et viktig, kanskje helt nødvendig korrektiv.

Hva så med alle ordene? Jeg er av den oppfatning at ordene i gudstjenesten alltid vil måtte utfordre oss, simpelthen fordi det liturgiske språk er så klart forankret i det bibelske språket. Men jeg er ikke like sikker på om bibelspråket er så fastlåst som mange vil ha det til. Riktignok omtales relasjonen Gud/Jesus i stor grad i Far/Sønn-kategorier, men det bibelske farsbildet stemmer så vidt jeg kan se ikke godt med det farsbildet som har vært knyttet til den norske presten som statlig embetsmann. Et lite eksperiment: Om vi nå leser fortellingen om det bortkomne sønnen i Lukas 15, så synes jeg at faren i denne teksten i liten grad preges av utilbørlig maktbrynde. Snarere framstår han slik vi tradisjonelt tenker oss at mødre pleier å oppføre seg. Når den yngste sønnen krever å få sin del av arven, noe som sikkert var like uhørt den gang som nå, er faren slett ikke sterk og myndig og forteller ham hvor uhørt forslaget er. Nei, han er ettergivende og skifter arven mellom barna sine. Og når han som har gjort krav på arveoppgjøret, kommer tilbake etter å ha ødslet bort alt sammen, ter faren seg på tradisjonelt moderlig vis. Ingen vil stusse over kjønnsrollemønsteret om vi erstatter faren med en mor og sier: Da moren fikk se ham, syntes hun inderlig synd på ham. Hun løp sønnen i møte, kastet seg om halsen på ham og kysset ham (jfr. Luk. 15.20). Og etterpå er han typisk snill og ettergivende nok en gang: «Finn fram de fineste klærne og ta dem på ham, gi ham ring på fingeren og sko på føttene. Og hent gjøkalven og slakt den, så vil si spise og glede oss» (Luk. 15.22). Akkurat slik kunne en god mor ha tedit seg. Men i teksten har altså faren denne rollen.

Det betyr at farsbildet i denne teksten i det minste er tvetydig. Det har så vidt jeg kan se en relativ selvstendighet i forhold til klassiske, patriarkalske tenkemåter.<sup>14</sup> Dersom dette er tilfellet, er det et viktig innspill i forhold til framtidig bruk av overlevert, liturgisk språk. Det

innebærer at de religiøse metaforene har løsnet på tilknytningen til de foreliggende sosiale strukturer som språket opprinnelig næres av. Metaforen er domsligere enn dagligtalens språkbruk. Men det kan igjen innebære at formuleringer som benytter Faderens og Sønnens navn, ikke for evig tid er bundet til å oppfattes i lys av de farsbildene som har vært dominerende i vestlig kultur de siste hundreårene. En kan faktisk tenke seg at formuleringene ganske utvungent kan reflektere en farsforståelse som vi kan vedstå oss, og som samsvarer godt med farsbildet i Lukasfortellingen.

Poenget kan videreutvikles gjennom et studium av andre bibelske tekster. I Matteusevangeliet taler Jesus om at ingen vil gi sin sønn en stein når han ber om et brød. Og så sier han: «Når selv dere som er onde, vet å gi barna gode gaver, hvor mye mer skal ikke da den Far dere har i himmelen, gi gode gaver til dem som ber ham» (Matt. 7.11). Det han sier, er at far som metafor overskrider de erfaringshorisontene vi opererer med. Jeg vil jo mene at Jesus selv til syvende og sist oppløser og gjennomhuller familiemetaforenes tette tilknytning til slektsstrukturer når han sier: «Den som gjør Guds vilje, er min bror og søster og mor» (Mark.3.35). Det svarer godt til mitt gudsbilde. Jeg er helt sikker på at min erfaring som far og min erfaring som sønn blir overskredet i den religiøse talen som langt på veg er fristilt fra den måten jeg forvalter min fars- og sønneoppgave på.

Denne overskridelsen er for meg viktig. En skal ikke lete lenge for å finne eksempler på hvor viktig den er i etablert kirkelig språkbruk. Når Jesus omtales som Sønn, ville det vært nærliggende å forstå ham som underordnet Faderen, om vi nå knytter den religiøse talen tett opp til gjengse hverdagerfaringer. Jeg tror i alle fall vi trygt kan si at erfaringsmaterialet fra antikken trekker i en slik retning. Likevel blir det ikke slik den tidlige kirken ender opp med å forstå relasjonen mellom de to personene i treenigheten. Metaforens erfaringsramme blir sprengt da kirken på 300-tallet føyer inn i trosbekjennelsen at Sønnen er «av samme vesen» som Faderen, dvs. ontologisk likestilt med ham. På liknende vis forholder det seg med Jesu mor. Når kirken insisterer på at moren

samtidig er jomfru, går den målbevisst ut over alle kjente erfaringsrammer, og utfordrer på den måten enkle koblinger mellom sosiale strukturer i kirke og samfunn på den ene siden og religiøs tale på den andre.

I det hele er det viktig å være oppmerksom på at sammenhengen mellom metafor og erfaring er en skjør ting. Små språklige justeringer kan lett føre til at for eksempel den religiøse farsmetaforen mister den åpne, bibelske referansen, og i stedet kommer til å henvise til farsroller som er hentet fra sosiale strukturer som i likestillingssammenheng er problematiske. Anne Louise Eriksson berører denne tematikken i en kommentar til såkalte gyno-morfe gudsbilder. Hun hevder på den ene siden at det er bra at kvinner «görs lika Gud», men minner samtidig om at en slik forandring innebærer at kjønnsordningen «återställs».<sup>15</sup> Den gjør det lettere å knytte direkte forbindelser fra det hun kaller genus uten kropp til genus med kropp – det vil si fra forestillingen om Gud som mor til virkelige kvinners liv og erfaring. Men det var jo nettopp dette som Jesus, slik jeg leser ham, bryter med, og som etter mitt syn bidrar til å fristille både gudsbegrepet og våre kjønnsroller fra fastlåste og dårlige mønstre.

Jeg er altså av den mening at det er viktig å gjøre seg fortrolig med de muligheter som bibelspråket faktisk byr på. Her finner vi selv sagt litt av hvert, men i de tunge bibeltekstene er så vidt jeg kan se ikke fedre tyranner, og konger og herrer utøver forunderlige, høyst komplekse herredømmer. Evangelienes forståelse av hva som innholdsmessig ligger i Jesu «allmakt», er i så måte et interessant studium.

Dette innebærer ikke at jeg tror alle problem er løst ved å pusse støv av Bibelen, eller gamle liturgier for den del. Vi må gå kritisk gjennom den språkbruk som vi finner i våre liturgiske ordninger for å utvikle et rikere og mer nyansert gudsbilde. Men jeg fastholder at den bibelske språkbruk er åpnere og langt mer utfordrende enn den patriarkalske samfunnsstruktur fra forrige århundre som vi så lett leser tekstene i lys av. På det tekstlige nivå tror jeg altså at bibelspråket representerer en kilde til fornyelse, først og fremst om vi interesserer oss for metaforenes åpenhet og mangetydighet.



Og så vil jeg føye til: Muligens består vår største utfordring i å trekke sosiale konsekvenser av de religiøse metaforene som Jesus har gitt oss. Vår hovedoppgave er kan hende å fornye de sosiale handlingsmønstrene, slik at de gir rom for omsorgsfulle fedre, nye morsroller som er mer mangfoldige enn dem vi har med oss, men aller mest sosiale strukturer som på tvers av slektsbånd kan omtales i familierelasjonsterminologi.

Jeg er meget usikker på hvor mye den kristne tradisjon har å by på av gode forbilder innen for sosial likestilling. Det eneste jeg er sikker på, er at bildet i det minste er langt mer mangfoldig enn vi har lett for å tro. Det monogame ekteskap som ledes og styres av han far sjøl, har ingen monopolstatus i kristen kontekst. Snarere er det slik at andre kollektive livsformer stort sett har blitt foretrukket innenfor andre kristne tradisjoner enn den lutherske. Det har skapt et åpnere rom så vel for såkalte enslige og skeive som for gifte mennesker enn vi sann uten videre forestiller oss. Jeg vet slett ikke hvor mye det kaster av seg å studere disse livsrommene nærmere. Det viktigste for meg ved denne anledningen er å minne om at Jesus var mer radikal enn vi noensinne vil bli. I Jesuskikkelsen ligger det en kime til fornyelse av menneskenes sosiale rammebetingelser som framstår som evig utfordrende. Denne impulsen vedkommer selvsagt også ethvert arbeid med liturgiske spørsmål. Det er en tanke som det er verd å dvele lenge ved når vi nå skal fornye våre gudstjenester.

## Noter

- 1 Artikkelen er en lett bearbeidet versjon av foredrag på Mikkelmesskonferansen i Trondheim, september 2005.
- 2 Se [www.kirken.no/gudstjeneste/](http://www.kirken.no/gudstjeneste/)
- 3 J.N.K. Kelly, *Early Christian Creeds*, third edition, London 1972, s. 348.
- 4 Op.cit. s. 351.
- 5 Op.cit. s. 354.
- 6 Op.cit. s. 357.
- 7 De anti-arianske innslagene i den nikenske trosbekjennelse er markert ved understrekning i E. Molland, *Konfesjonskunnskap*, 2. utgave, Oslo 1961, s.40f.
- 8 Jfr. vedtak i Den norske kirke om å kunne bruke Nikenum uten filioque på økumeniske gudstjenester.
- 9 Kortfattet oversikt til tematikken i J.A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg 1967, s.187ff.; se også oversikt over ulike tidlig-kristne eucharisti-bønner i G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 2nd ed. Glasgow 1947, s. 156-207.
- 10 J.A. Jungmann, op.cit. siterer de aktuelle passasjene fra Justin på s.56.
- 11 M. Luther, «Den tyske messen.» *Verker i utvalg V*, utg. ved S. Hjelde, I. Lønning og T. Rasmussen, Oslo 1982, s.25f.
- 12 En lett tilgjengelig oversikt over hovedspørsmål som knyttes til arbeid med inkluderende språk, finnes i M. Thomassen: «Kjønnsinkluderende språk som kritisk og konstruktivt prosjekt», *St. Sunniva* 3-4/2005, s. 202-215.
- 13 A.L. Eriksson benytter termen «könad o-ordning» i «Genusinkarnationer i kyrkans rum. En könad o-ordning», *Kvinnovetenskapligt tidskrift* 3-4 (2003).
- 14 Iakttagelsen er helt i tråd med synspunkt som fremmes av S. McFague i *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia 1982: «if one looks to the parables and Jesus as a parable to gain some preliminary understanding of what 'person' means and what 'relationship' means, both applied to us and to God, one finds not a baptizing of conventional hierarchies of relationships, whether these be of class, race, sex, og whatever, but a radical transformation of our expectations. For instance, if we are to say 'God is father' it is both true and untrue, and even where true, it is different from conventional views of patriarchal fatherhood», s.21.
- 15 A.L. Eriksson, op.cit. s. 21.

## Sammendrag:

I det gudstjenestelige reformarbeidet som nå pågår i Den norske kirke, framheves stedegengjøring, fleksibilitet og involvering som retningsgivende for virksomheten. I artikkelen drøfter forfatteren hvorvidt disse innfallsvinklene representerer brudd med tradisjonen eller videreføring av tidligere tiders liturgiske praksis. Artikkelen analyserer også bruk av inkluderende språk i lys av den samme tilnærmingen.

# Ny gudstjeneste i nye og eldre menigheter

– en utfordring til fornyelse av høymessen



AV KR. EDVARD SKAAR

Mange menigheter opplever at det er få deltakere under 50 år på en vanlig høymesse. Man har spurt seg hva det skyldes. Er den tradisjonelle høymessen så fremmed for 20, 30 og 40 åringer at de ikke finner seg til rette der? Hvorfor fører ikke den åndelige lengselen som finnes hos mange mennesker i dag, til at flere av disse søker til høymessen? Er det bare forholdsvis eldre folk som tiltales av høymessen slik den er utformet i ord og toner? Føler de yngre at den ikke angår dem og deres hverdag? I en del menigheter vil man svare ja på disse spørsmålene. Derfor har man forandret sin høymesse både i nye og eldre menigheter.

Med betegnelsen «nye menigheter» tenkes det her på menigheter eller forsamlinger som har sett dagens lys de siste 10–15 årene. «Eldre menigheter» står for tradisjonelle menigheter innen den offisielle kirkeordningen som har eksistert i 30 år eller mer.

Undertegnede har undersøkt liturgien i en del av disse menighetene. I denne artikkelen redegjør jeg først for de forandringene man har foretatt i forhold til den vanlige høymessen i Den norske Kirke, og viser så hvordan selv liturgien gjerne er utformet. Deretter foretar jeg en vurdering etter nærmere angitte kriterier. Jeg avslutter så med å presentere en del utfordringer til arbeidet med ny høymesse i vår kirke ut fra disse nye gudstjenestene.

Det er 22 menigheter med fornyede gudstjenester som behandles i denne artikkelen. Av

disse tilhører 12 de eldre menighetene. De andre 10 er dels et par nye menigheter med en løstere tilknytning til Den norske Kirkes offisielle ordning enn det som er vanlig, og dels forsamlinger eller menigheter som har sin primære tilknytning til en av organisasjonene innen vår kirke. De fleste av dem tilhører Normisjon, mens én er knyttet til Indremisjonsforbundet og én til Misjonsambandet. Av disse 22 menighetene befinner de aller fleste seg i byer.

Undersøkelsen har foregått ved samtale med en ansvarlig for menighetens gudstjenester, men også ved å studere tilsendt liturgi og i mange tilfeller ved selv å være tilstede ved en slik gudstjeneste. I samtalen ble det benyttet et enkelt spørreskjema som jeg utarbeidet.

De nye gudstjenestene det her er tale om, er menighetens hovedgudstjeneste med forkynnelser og nattverd. Den kalles enten «høymesse» eller «gudstjeneste» og enkelte steder for «møte» i de menighetene som ble undersøkt. Den holdes enten søndag formiddag, ettermiddag eller på kveldstid. I noen av de eldre menighetene feires det bare høymesse med en ny utforming noen ganger hvert halvår. Men siden liturgien da er (nesten) lik fra gang til gang, er de tatt med i undersøkelsen. (Det er ikke tilfellet med de gudstjenestene som kalles «Ung Messe». Der kan variasjonene være ganske store fra messe til messe i samme menighet, så det er vanskelig å tale om en fast utformet liturgi.)

## Hensikten ned forandringene

Målet for fornyelsen av den vanlige høymesseliturgen i disse menighetene kan formuleres slik: Å nå mennesker som ikke går til gudstjeneste – særlig yngre – med det kristne budskapet og få dem med i gudstjenestefellesskapet. Man ønsker altså at både kirkeuvante og kristne som ikke pleier å gå til gudstjeneste, skal bli faste kirkegjengere. Derfor hevder man at gudstjenesten/høymessen må utformes med tanke på at mennesker i dag skal føle seg møtt og oppleve den som et godt sted å være. Da vil de få lyst til å komme igjen. For personer under 40/50 år vil svært sjeldent gå jevnlig til gudstjeneste av plikt. Det er mer naturlig for den eldre generasjonen.

I en av de eldre menighetene er dessuten en av målsettingene for utformingen av den nye gudstjenesten at flere fromhetsretninger skal sette sitt preg på den. Da regner man med at mennesker som er vant med forskjellige fromhetstyper, skal finne sammen i en felles høymesse. Man mener at det gir best uttrykk for kirkens alminnelighet – jfr. trosbekjennelsen! Noen menigheter ønsker spesielt å nå mennesker i 20 års alderen eller barnefamilier.

På grunn av denne målsettingen for gudstjenestelivet hevder man at det må foretas en god del endringer i den tradisjonelle høymesseordningen. Dette har resultert i en annerledes og til dels ny gudstjeneste/høymesse – både i nye og eldre menigheter. Man begrunner dette med den avstanden som det er mellom de kulturelle ytringsformene som er vanlig i høymessen og dagens kultur som særlig yngre mennesker er preget av.

I de undersøkte menighetene sies det at den postmoderne kulturen må føre til at gudstjenesten forandres for å kommunisere bedre med mennesker under 40/50 års alderen. Med disse nye gudstjenesten ønsker man i de aller fleste av menighetene å operere med en *dobbel troskap*: Troskapen mot Gud og evangeliet – som tilsier at innholdet i det kristne budskapet ikke forandres, og troskapen mot dagens mennesker – som tilsier at man endrer formene som dette budskapet ikles.

## Karakteristiske forandringer

Den moderne kulturen er preget av popmusikk. Nyere musikk må vel sies ikke bare å være en musikkstil, men en livsstil for yngre mennesker som stadig lytter til slik musikk. Annen musikk oppleves lett som uvant og skaper en fremmedfølelse – bl. a. overfor den tradisjonelle høymessen.

Det skal være under 10% av samtlige solgte plater som er klassisk musikk. Resten er rock- og popmusikk. I den klassiske musikken er det dessuten bare en del som er orgelmusikk. Mange ønsker orgelmusikk ved høytidelige handlinger i kirken som vielser og begravelser. Men også der er det flere og flere som ber om å få spilt eller avspilt populære melodier som de kjenner fra ulike media.

Denne kjensgjerninger har man tatt konsekvensen av når det gjelder arbeidet med de nye gudstjenestene. De nye menighetene har en annen og mer moderne musikkprofil enn det som er vanlig i de fleste eldre menighetene som er undersøkt. Ingen av dem benytter orgel. Enten har man band, gitarist(er) eller kanskje et orkester. Man mener at nyere sang og musikk taler mer til følelsene enn den klassiske kirkemusikken. Moderne musikk har større kraft til å rive folk med seg, skape engasjement, glede og begeistring. Dette må utnyttes i en kristelig ramme for å møte yngre mennesker med det kristne budskapet og føre dem inn i lovprisning og tilbedelse av Herren. Derfor legger også de nye menighetene stort sett mer vekt på at det synges mange nyere lovsanger enn i andre menigheter. De har enkle melodier og de gjentas som regel flere ganger. Dermed kan alle lett synge med selv om sangene er nye og ukjente. Slike sanger gir – sier man – bedre uttrykk for hengivelse, inderlighet og kjærlighet i forholdet til Gud enn de fleste andre sanger eller salmer. Dessuten fremmer de lengsel etter å være nær Herren og omsluttet av Ham lik et barn i sin fars favn. Dette tiltaler dagens mennesker som er mer følelsesorientert enn fornuftstyrt. Også i de nye gudstjenestene i de eldre menighetene finner man denne nye lovsangstonen, men her er nyere musikk ikke så dominerende.

For å bygge ned barrieren mellom høymes-

sekulturen og dagens folkekultur hevder man i begge typer menighet at liturgien må bli enklere og at gudstjenesten må foregå i en varm atmosfære og ha en uformell stil. Det må benyttes hverdagslige formuleringer både i preken og liturgi. Prekenene og bønnene skal oppfattes som livsnære.

Følelser og erfaringer har stor vekt for dagens mennesker. Derfor vil man utforme gudstjenesten slik at den ikke taler så meget til forstanden som en vanlig høymesse med en nokså intellektuell preken. Isteden ønsker man å tilgodese det hele mennesket både ved prekenen og gudstjenesteutformingen. Dermed blir de nye gudstjenestene mer følelsescentrert enn det vi har vært vant til.

Disse momentene gjelder først og fremst gudstjenesten i de nye menighetene. Men mange av dem legger man også vekt på i de eldre menighetenes nye gudstjenester. Deres gudstjeneste/høymesse foregår i et vanlig kirkerom. Men det er som regel ikke tilfellet for de nye menighetene. De samles ofte i en skole-aula/gymsal eller organisasjonenes forsamlingsal. Også andre lokaler benyttes f. eks. eldrester eller tidligere fabrikklokaler. Selv der menigheten har bygget et eget menighetsbygg, har gudstjenesterommet et lite sakralt preg.

## Gudstjeneste – utformingen

### 1) Liturgien i de nye menighetene

#### Selve ordningen

##### *Innledningsdelen*

*Synsbejkjennelsens* innhold og plassering har vært en del diskutert i det siste. Men dette synes ikke å ha påvirket gudstjenesten i de nye menighetene. For der hvor man har synsbejkjennelse, er den så og si alltid å finne i gudstjenestens innledningsdel. Ett sted er den plassert etter prekenen og da som innledning til forbønnen. Men selv om plasseringen er tradisjonell, gjelder det ikke synsbejkjennelsens utforming. Den varierer en del, og etterfølges ofte av løftesordene i 1. Joh. 1,9.

*Kyrie* og synsbejkjennelsen knyttes gjerne sammen slik at *Kyrie* sees som en del av den. Man kan f. eks. synges «*Kyrie eleison, Herre miskunne deg*» både før og etter selve bejkjennelsen. *Kyrie* forsvinner dermed som et eget

ledd. Til *Kyrie* benyttes musikk som er komponert de siste årene.

*Gloria*-leddet som vi finner i den vanlige høymessen, er erstattet av en eller flere lovsanger, primært av nyere karakter. Det mest alminnelige er å vise dem på en skjerm som gjerne er fast montert. I en gudstjeneste er synsbejkjennelsen, *Kyrie* og lovsangleddet knyttet tett sammen. Etter synsbejkjennelsen med *Kyrie* følger løftesordet fra 1. Joh. 1,9. Deretter sier L: «La oss derfor reise oss og takke og prise Gud!». Så følger nyere lovsanger.

*Kollektbønnen* er utelatt i alle liturgiene. Noen steder har man en innledende bønn tidligere enn på kollektbønnens tradisjonelle plass. Denne bønnes formuleres oftest spontant.

##### *Forkynnelsesdelen*

Ingen av liturgiene har med oppfordringen til å høre Herrens ord og heller ikke den påfølgende lovprisningen slik vi kjenner det fra Den norske kirkes høymesse.

*Tekstlesningene* reduseres ofte til to – lektie eller epistel og evangelium. Men i noen gudstjenester leses bare prekenteeksten. Det kan komme en sang/salme mellom denne teksten og selve prekenen. Hvis det er to lesninger før prekenen, er det vanlig å utelate salmen mellom dem. Tekstlekkene stiller man seg fritt til. I en og samme menighet kan tekstbruken variere fra gang til gang. Et sted ble det en vinter lest kontinuerlig fra ett av evangeliene. Et annet sted brukes bare tekstlekkene i høytidene. Der tekstlekkene ikke anvendes, velger man seg en tekst for prekenen som passer til det tema man har bestemt for gudstjenesten.

*Trosbejkjennelsen* er som regel med i gudstjenesten. Ett sted synges den nikenske trosbejkjennelsen på gregoriansk melodi som veksel-sang mellom forsanger og menighet, Ellers er det den apostoliske bejkjennelsen som er i bruk, og den fremsies av alle. Men i en gudstjeneste er trosbejkjennelsen utformet som en nydiktet sang. Enkelte menigheter har også med forsakelsen. Plasseringen av trosbejkjennelsen varierer meget. Den finnes etter synsbejkjennelsen, etter lovsangsavdelingen, etter tekstlesningen(e), rett før prekenen, like etter den eller rett før nattverdbønnen.

*Prekenen* er ofte over dagens tema. Utgangspunktet for den kan godt være folks behov som så predikanten ønsker å møte med en bibelsk forkynnelse. Den er ofte lengre enn en vanlig høymessepreken og har en mer personlig og direkte stil. Det hender rett som det er at predikanten forteller morsomme historier selv om de ikke settes i sammenheng med innholdet i prekenen. Hensikten er ikke bare å underholde, men at latteren skal gjøre tilhørerne mer åpne for det som forkynnes.

Prekenen kan holdes fra prekestol, lesepult eller predikanten vandrer rundt. Det er vanlig å illustrere innholdet med bilder el.l. på skjerm. Noen steder brukes overhead, men mange menigheter har anskaffet videokanon. Det skjer også at det vises klipp fra en film eller eget opptak i løpet av prekenen eller som en innledning til den. Slike virkemidler er tatt i bruk for å skape tilknytning til hverdagen og bygge en bro fra den og til Guds Ord. Det samme er også hensikten med drama som ofte forekommer. Et enkelt dramastykke eller rollespill kan plasseres før prekenen for å belyse dagens tema, men det kan også inngå som en del av selve prekenen.

#### *Forbønnsdelen*

*Kunngjøringene* innleder jo forbønnsdelen i den vanlige høymessen. Men verken de eller forbønnen har samme plass fra menighet til menighet. Kunngjøringene kan komme helt i begynnelsen av gudstjenesten, etter lovsangsavdelingen, etter trosbekjennelsen (som da er før prekenen), ganske umiddelbart før prekenen (som er det vanligste), etter nattverden eller ved gudstjenestens slutt. Et sted varieres det med kunngjøring helt i begynnelsen eller helt til slutt. I en annen menighet tas de ikke med, men det deles ut et kunngjøringsark. Ikke i noen av gudstjenestene har kunngjøringene den plassen som i den ordinære høymessen i Den norske kirke. Når kunngjøringene leses, kan det hende at de også visers på skjerm – enten i forkortet eller utvidet form.

*Forbønnens* plass skifter også en del. Ofte er den tatt med i forkynnesdelen og da like før prekenen slik det ofte er tilfellet i kristne møter. Men den kan også forekomme på samme sted som i den tradisjonelle høymessen. Forbøn-

nens innhold og utforming varierer; dels fra menighet til menighet og dels fra gang til gang i samme menighet. Det brukes både faste formulerte bønner og fri eller spontan bønn – gjerne med faste emner som er angitt i retningslinjer for bønnen. I en og samme forbønn hender det at både fast og fri bønn praktiseres. Det er vanlig å be i tilknytning til innleverte bønnelapper. Et sted er forbønnen erstattet av bønnevandring der man oppfordres til å be for bestemte emner på forskjellige bønnestasjoner. Forbønnen ledes som regel ikke av liturgen, men av en eller flere leke forbedere.

#### *Nattverddelen*

I to menigheter har man flyttet nattverddelen til etter gudstjenestens innledning og altså før tekstlesningene og prekenen. Begrunnelsen for denne helt uvanlige plasseringen er hensynet til barna. Man ønsker at de deltar i nattverden før de går til barnesamlingen.

*Kollekten/takkofferet* har heller ingen fast plass i de nye liturgiene. Den kan forekomme før tekstlesningene, like før prekenen som i de tradisjonelle møtene på bedehuset, eller på det vanlige stedet før nattverdhandlingen.

*Nattverdbønnen* (eucharistibønnen) er som regel forkortet i forhold til Den norske kirkes bønner. Den består oftest av en nyformulert bønn – evt. bønnen «Oppstandne Herre – – –», Herrens bønn og innstiftelsesordene (Verba) og noen ganger også Du Guds Lam (Agnus Dei). Men den innledende dialogen og prefasjonen kuttet altså ut. Det samme er som regel også tilfellet med Hellig, hellig (Sanctus). Men i en menighet synges den i en Taize – utgave. Et annet sted benytter man Sanctus i en nyere lovsangsutforming, men den er plassert der det er vanlig å ha Agnus Dei. En nyskrevet Sanctus – sang og Agnus Dei – sang forekommer i en av gudstjenestene. Enkelte steder formuleres bønnen før Verba spontant av liturgen. I en gudstjeneste har man ikke alltid med Herrens bønn.

*Utdelingen* av sakramentet innledes ganske ofte ved at presten eller en forsanger synger et fast vers (Tå imot ... ). Det gjentas av alle. Under den synges det som regel nyere lovsanger av menigheten og/eller lovsangsteamet. Etter utdelingen følger gjerne Den norske

kirkes tilsigelsesord (Den korsfestede og oppstandne ...). Noen steder kommer så den vanlige takkebønnen.

#### Avslutningsdelen

Gudstjenestens avslutning består vanligvis av salme/sang og velsignelse. Men den omvendte rekkefølgen finnes også. Alle menigheter utelater imidlertid den avsluttende lovprisningen som finnes i den vanlige høymessen. Et sted brukes en egen formulert velsignelse. Ellers er det den aronittiske som blir anvendt – evt. den fra 2. Kor. 13,12. Noen steder varierer man mellom disse to. I en gudstjeneste lyses velsignelsen av liturg og synges deretter av solist. I flere andre menigheter synger liturgen den aronittiske velsignelsen. Under avslutningen innbyr liturgen noen steder til personlig forbønn etter gudstjenesten.

#### Nåde-gaver og vitnesbyrd

De aller fleste av disse nyere menighetene er åpne for nådegaver som f. eks. profetisk tale eller at man forteller om en visjon(bilde) man har fått. Enkelte steder kan man bare gå frem til mikrofonen og fremsi sitt budskap. Men de aller fleste har en form for kontroll med det som skal sies. Enten henvender man seg til liturgen før gudstjenesten eller så i løpet av den. Noen menigheter har ingen fast plass i gudstjenesten der man gir anledning til bruk av slike nådegaver. Andre henviser dem til etter prekenen. Et sted sier vedkommende sitt budskap til en person som kan ha nådegaven til å prøve ånder. Denne bringer så budskapet videre til de andre som er til stede.

I de fleste gudstjenestene er det anledning til å avlegge et vitnesbyrd. Enten brukes det bevisst som en forberedelse til prekenen eller som en aktualisering i forlengelsen av den. Vitnesbyrdet er da avtalt på forhånd. Noen steder kan man også komme med sitt vitnesbyrd spontant, men etter at man har sagt fra til liturgen eller en annen som styrer de spontane innslagene.

#### Sang og musikk

De aller fleste av disse menighetene benytter vanligvis ikke salme- eller sangbok. Isteden vises sangene på en skjerm. Mange av sangene

er nyere lovsanger, men ofte synges det en variert blanding av eldre salmer, kjente bedehusanger og nyere sanger. Fellessangene ledes gjerne av et lovsangsteam med en leder som kan være fast ansatt. Teamet synger som regel selv en eller flere sanger i løpet av gudstjenesten.

Noen av de liturgiske leddene synges enkelte steder til (forholdsvis) nykomponert musikk. Det gjelder først og fremst Kyrie, men også Sanctus, Agnus Dei og velsignelsen. Melodien til Kyrie er av og til hentet fra Taize. I en menighet er det en fast, ny sang som synges rett før prekenen som en bønn om å høre Guds Ord rett.

Musikken ved disse gudstjenestene er mest pop- eller jazzmusikk. Selv om det finnes orgel, anvendes det ikke og piano brukes bare i liten utstrekning uten sammen med andre instrumenter. Isteden står gjerne et band, eller evt. et orkester, for musikken. Men det kan også forekomme at det bare er to stykker som spiller på ulike instrumenter. Fløyte blir ofte brukt. Noen steder og noen ganger er det en eller flere som danser. Det kan være for å understreke noe av sanginnholdet ved hjelp av bevegelser. Men det benyttes også som et mer selvstendig lovprisningsledd.

#### Sammenfatning

Undersøkelsen av liturgien i de nye menighetenes gudstjeneste/høymesse kan sammenfattes i følgende hovedpunkter:

- 1) Frihet i utformingen av liturgien.
- 2) De fleste stedene har man samme hovedstruktur som i høymessen for Den norske kirke.
- 3) Mindre liturgi enn den tradisjonelle høymessen.
- 4) Noe av den gamle møteformen preger mange av gudstjenestene.
- 5) Populærmusikk og nyere sanger med vekt på lovsang dominerer.
- 6) Sangen ledes av et lovsangsteam.
- 7) Prekenen er livsnær og ofte tematisk.
- 8) Mange deltar med oppgaver.
- 9) Anledning til vitnesbyrd og nådegaver (som er nevnt i 1. Kor. 12).
- 10) Bare en eller to tekstlesninger er det normale.

- 11) Drama og til dels dans benyttes ganske jevnlig.
- 12) Det subjektive ved troen fremheves.
- 13) Følelsene spiller en stor rolle.
- 14) AV-midler er flittig i bruk.
- 15) Uformell og uhøytidelig stil.
- 16) Varm og inkluderende atmosfære.
- 17) Frihet til å bruke kroppen slik det passer den enkelte.

### Liturgien i de eldre menighetene

Innen Den norske kirkes tradisjonelle menigheter finnes det også noen som eksperimenterer en god del med høymessen. Hensikten er stort sett den samme som i de nye menighetene: Man ønsker å fornye høymessen for å nå flere postmoderne mennesker med evangeliet og gjøre dem til gudstjenestedeltakere. Det er særlig aldersgruppen 20–45 år man har i tankene. Noen steder har man lagt den nye gudstjenesten til sen ettermiddag eller tidlig kveldstid et par ganger i halvåret eller en gang i måneden. Men siden man da sløyfer høymessen kl. 11, blir denne gudstjenesten med ny liturgi menighetens hovedgudstjeneste denne uken. Siden det både er preken og nattverd, kan den derfor kalles for høymesse.

En gjennomgang av de forskjellige liturgi-ene viser mange likheter, men også en del forskjeller i forhold til de nye menighetenes gudstjenester som er undersøkt.

### Selve ordningen

#### Innledningsdelen

Ingen av liturgi-ene har med en bønn som uttrykker menneskers verdi («verdibekjennelse») verken i innledningen eller annet sted i gudstjenesten.

*Synsdebekjennelsen* finnes i alle liturgi-ene. I de aller fleste er den plassert innledningsvis slik det er vanlig. Men i en menighet varierer det litt med plasseringen, og en annen har den rett før takkofferet. I innledning til synsdebekjennelsen sier liturgen der: «Vi skal nå bære fram for Gud vårt takkoffer. Våre pengegaver og brød og vin er et tegn på at vi gir oss selv og alt vårt til Herren. Men vi kan ikke bli mottatt av den helige Gud slik vi er, for vi er syndige mennesker. La oss derfor bekjenne våre synder for ham, så

vi kan få syndenes forlatelse ved Jesu frelse som gis oss i nattverden!»

Utformingen av synsdebekjennelsen er vanligvis den tradisjonelle. Men noen steder benyttes alt. 2 i kveldsbønnen.

*Kyrie* er med i alle gudstjenestene, men utformingen varierer ganske betraktelig. Et par menigheter ser den som en del av synsdebekjennelsen.

En menighet har en *Kyrie*-sang, og to andre et *Kyrie*-litani. I et slik bønn ber liturgen noen korte bønner som etterfølges av menighetens *Kyrie* eleison. Dette litaniet fungerer et sted som innledningsbønn siden synsdebekjennelsen er flyttet, mens det i den andre menigheten erstatter gudstjenestens forbønn.

*Gloria* finnes i halvparten av menighetene med omkvedet fra *Laudamus* som vanlig, men man fortsetter så med salme(r) eller nyere lovsanger. De andre har byttet ut den vanlige utformingen av dette leddet med andre lovsanger. *Gloria* fra Taize etterfulgt av nyere lovsanger er ett av alternativene. Men de fleste har bare nye lovsanger – evt. også enkelte gamle, men da som regel i en moderne musikkstil.

*Kollektbønnen* har ingen fast plass i de nye gudstjenestene. Den utelates i flere av liturgi-ene, og ett sted flyttes den og fungerer som innledningsbønn – ofte i en forkortet utgave. Der kollektbønnen mangler, har man ikke formulert en annen innledende bønn.

#### Forkynnelsesdelen

Oppfordringen til å høre Herrens ord finnes ikke alltid i disse gudstjenestene. Et sted der den er utelatt, har man isteden alltid en halleluja-salme før evangelielesningen. Det er ofte en som er skrevet til dette bruk, men salmer fra salmeboken anvendes også.

*Tekstlesningene* følger normalt de to oppsatte tekststrekene. Men hvis det er tema-gudstjeneste, avvikes det fra dem. Et par menigheter har bare en tekst, nemlig prekenteleksten. Der det er to tekster for prekenteleksten, hender det at salmen mellom dem, altså dagens høymesse-/hoved-salme, kuttes ut. I en av menighetene skjer det at de to første lesningene gis en innledning. Helt kort forklares innholdet i teksten

som skal leses. Da blir det lettere å forstå den for dem som er ukjente med bibelstoffet.

*Trosbekjennelsen* er bare utelatt i en av gudstjenestene. Der den finnes, er det den apostoliske som benyttes. Plasseringen av den varierer mellom det som er vanlig i høymessen og etter prekenen som et svar på forkynnelsen i tekster og preken. Det siste er tilfellet i de fleste av menighetene.

*Prekenen* har også her som mål å være livsnær og ta opp hverdagslige spørsmål i lys av Bibelens lære. Man ønsker at den skal oppleves personlig og direkte. Flere steder benyttes AV-midler som videokanon eller overhead. Det er slett ikke alltid predikanten står på prekestolen, men han kan benytte lesepult eller vandre litt rundt mens han taler. Drama eller rollespill kombineres i noen gudstjenester med prekenen. Men slike innslag kan også forekomme andre steder, f. eks. dramatisering til en av tekstlesningene.

#### *Forbønnsdelen*

*Kunngjøringenes* plassering varierer også en del i disse gudstjenestene, men flesteparten har dem der det er vanlig i den ordinære høymessen. Det kan imidlertid forekomme at de leses opp etter innledningsordene og helt ved slutten av gudstjenesten. Enkelte steder er det bare en kort utgave som leses mens en lengre skrives på ark som deles ut. Eller opplesningen kuttes helt ut til fordel for utleverte ark. Kunngjøringer på skjerm er ikke vanlig.

*Forbønnen* er nok det leddet i gudstjenesten som skiller seg mest ut sammenlignet med den tradisjonelle høymessen. Mange steder har man bønnevandring, enten istedenfor forbønn eller sammen med den. Under bønnevandringen kan det være anledning til personlig forbønn, enten ved alteret eller bak i kirkerommet så den kan skje litt mer anonymt. Bønnelapper blir enten levert liturgen eller bønnelederen for å bli bedt for i forbindelse med forbønnen eller de bes for senere i uken. Denne bønnevandringen foregår i en menighet ikke på forbønnsplassen, men under nattverdutdelingen. I en menighet er det alltid forbønn av vanlig type, men de fastsatte bønnsemnene byttes jevnlig ut med andre. Så om ikke alle bønneemnene fra de ordinære forbønnene

i høymessen er med hver gang, vil de bli bedt for i løpet av en periode. En annen menighet har ingen forbønn siden Kyrie-litaniet fungerer som det. Der det benyttes en mer tradisjonell forbønn, er den gjerne formulert annerledes enn de offisielle, f. eks. har lokalmiljøet og menigheten en dominerende plass. Denne forbønnen behøver ikke å ledes av presten, men det hender at han deltar i den f. eks. med en avsluttende bønn.

#### *Nattverddelen*

Nattverden har sin tradisjonelle plass i de eldre menighetenes nye gudstjenester, men med ett unntak. Der plasseres den tidlig i gudstjenesten.

*Kollekten/takkofferet* foregår som regel på samme plass som i den vanlige høymessen. Enkelte steder har man offertorium. I forlengelsen av takkofferinnsamlingen bringes da brød og vin til alteret sammen med pengegaven. Denne handlingen skal uttrykke at vi og hele jorden hører Herren til. Imens synges salmen før nattverden som gjerne inneholder takkoffermotiv. Flere slike salmer er skrevet til dette bruk og benyttes i noen av menighetene.

*Nattverdbønnen* som anvendes, er vanligvis en av de to som er bestemt til høymessebruk i Den norske kirke. Et sted benyttes imidlertid den fra familiemessen. En annen menighet har en av de to lengre bønnealternativene til bruk utenom høymessen, men forkorter den noe. Et tredje sted har man bare innstiftelsesordene, bønn og Fader vår.

Sanctus er som regel tatt med, men kan forekomme i en annen utforming som har mer lovsangspreg. Agnus Dei utelates i noen liturgier. I en menighet har den følgende utforming: «Guds Lam som bar all verdens synder, miskunne deg over oss. Gudfs Lam som bar all verdens synder, gi oss din fred». Melodien er komponert av T. Kverno. Den synges mange ganger mens nattverdrødet brytes i små stykker som gis til hver deltaker. Brødet er nemlig bakt som et nokså stort brød. Før brødsbrytingen sier L: «Brødet som vi bryter, gir oss del i Kristi legeme. Fordi vi er ett brød, er vi alle ett legeme». M svarer: «For vi får alle del i det ene brød» (1. Kor. 10.16).

*Fredshilsen* er ganske utbredt.



### Avslutningsdelen

I denne delen mangler ofte den avsluttende lovprisningen (La oss prise ... ) I en menighet synger lovsangsteamet velsignelsen etter at presten har lyst den. Kunngjøringer etter klokkingeringen kan forekomme.

### Nådegaver og vitnesbyrd

Ved enkelte av gudstjenestene gis det anledning til å komme med et profetisk budskap eller nådegave. Det skal da helst foregå etter prekenen. Enten før gudstjenesten eller under den må vedkommende ta kontakt med presten for å fortelle kort hvilket budskap han/hun mener Gud vil ha frem der og da.

Vitnesbyrd forekommer noen steder i eller etter prekenen, evt. etter kunngjøringene. Men i en menighet holdes det (rett) før prekenen som en innledning til den, og et annet sted etter Gloria/lovsangen og før tekstlesningene.

### Sang og musikk

Det er mange nye sanger – og gjerne lovsanger – som synges i disse nye gudstjenestene. Men i de fleste menighetene legges det også vekt på at eldre sanger skal benyttes slik at det blir en god blanding. Et sted ønsker man å inkludere ulike fromhetsretninger i denne type høymesse. Det får betydning for sang – og musikk – valget. Sangene består der av koraler, gamle bedehussanger, nye friske sanger og nyere lovsanger. Ofte vises sangene/salmene på en skjerm, mens det andre steder benyttes ark. Men det kan også veksle mellom skjerm eller ark og salmebøker ved samme gudstjeneste.

Det hender at nykomponert musikk tas i bruk f. eks. til Kyrie (gjerne av B. Eidsvåg) og dessuten også til Sactus, Agnus Dei og velsignelsen – selv om det er mer sjeldent. I en av menighetene har et lokalt menighetsmedlem komponert ny musikk til Kyrie og Gloria (Taize-ordlyden).

Orgel benyttes i de aller fleste gudstjenestene, men det er ikke så dominerende som i en vanlig høymesse. Foruten piano anvendes flere andre instrumenter – alt etter hva man har til rådighet. Som oftest er det også her et lovsangsteam som fungerer som forsangere og/eller korsangere.

Dans forekommer i to av menighetene og da

som eget lovsangsledd – ikke til underbygging av innholdet i enkelte salmer eller sanger.

### Sammenfatning

Også i de eldre menighetene som er studert, ønsker man at de nye gudstjenestene skal være mer i samsvar med samtidens dominerende kultur enn det som er tilfellet med den ordinære høymessen. Det gjelder særlig musikkformen. I de aller fleste av disse gudstjenestene legger man vekt på en frisk, moderne og populær musikkstil. Men den kan være noe mer avdempet enn i de nye menighetenes gudstjenester. Sangvalget domineres gjerne ikke av nyere lovsanger i samme grad som i de nye menighetene og det er mer variert.

Forandringene som gjøres i disse menighetene i forhold til de tradisjonelle høymessene, er ikke så radikale som i mange av de nye menighetene. Da ville man neppe heller fått godkjenning til de endringene som er foretatt.

Foruten sang – og – musikkutvalget preges også disse gudstjenestene som regel av en uformell stil. Man vil gjerne skape en åpen og varm atmosfære slik at folk kan slappe av og finne seg til rette. Også mange andre likhetstrekk finnes mellom de nye gudstjenestene i de nye og eldre menighetene – som f. eks. at mange lekfolk deltar med ulike oppgaver, bruk av AV – midler og drama.

Enkelte av gudstjenestene legger vekt på å være stedegne og har derfor fått en lokal betegnelse som f.eks. Bølermessen .

### Likheter og ulikheter

#### *i forhold til den vanlige høymessen*

#### Likheter

- Strukturen til høymessen i Den norske kirke beholdes i de fleste nye gudstjenestene.
- Både disse gudstjenestene og høymessen har samme veksling mellom faste liturgiske ledd og salmer/sanger som varierer fra gang til gang.
- Plasseringen av syndsbejennelsen er med et par unntak den samme, og det til tross for kritikken mot å plassere den i innledningen.
- Heller ikke disse nye gudstjenestene har med en eller annen form for »verdibejennelse» eller verdimarkering slik mange har etterlyst i gudstjenestens begynnelse.

### Ulikheter

- I to menigheter med ny gudstjeneste kommer nattverden før forkynnelsedelen.
- Noe av møteformen finnes i flere av de nye menighetene idet både kunngjøringene, forbønnen og kollektinnsamlingen skjer før prekenen.
- Musikken er ganske forskjellig.
- Orgel brukes lite eller ikke i det hele tatt i de nye gudstjenestene og erstattes av flere andre instrumenter.
- Det er mindre liturgi enn vanlig i flesteparten av de nye gudstjenestene.
- Ordningen for de liturgiske leddene varierer til dels ganske mye.
- Enkelte av leddene som er beholdt, er forkortet – f. eks. nattverdbønnen.
- Det er mindre lovsang og tilbedelse i en vanlig høymesse.
- De nye gudstjenestene legger mer vekt på å tale til følelsene enn i den tradisjonelle høymessen der intellektet spiller en større rolle.
- De fleste av de nye gudstjenestene har en mer uformell stil og en atmosfære som mange opplever både åpnere og varmere.
- Høymessen oppleves stivere og mer høytidelig.
- Flere lekfolk er aktive med ulike tjenester i de nye gudstjenestene.
- Disse utarbeides ofte fra tid til tid av en egen gruppe der lekfolk spiller en viktig rolle.
- Noen av de nyformulerte leddene har en mindre høytidelig og mer hverdagslig språkform.
- Prekenen i de nye gudstjenestene tar oftere opp folks behov og det tales gjerne både lengre og mer personlig og direkte til deltakerne.
- Det benyttes oftere AV-midler.
- Drama er et naturlig middel for forkynnelse.
- Dans forekommer som uttrykk for lovprisning.
- Vitnesbyrd og nådegaver er mer i bruk enn det som er vanlig i høymessene.
- Det er vanligvis større fleksibilitet bl. a. p.g.a. bønnevandring og friheten til å utelate et ledd enkelte ganger eller tillegge nye.
- Mer individuell frihet når det gjelder kroppsbruk og følelsesmessige uttrykk.

### Vurdering av de nye gudstjenestene

Vurderingen vil foretas utfra følgende kriterier: Kultur-relevans (1), livsnærhet (2), delaktighet (3) liturgisk tenkning og praksis (4), og bibelsk gudstjenestesyn (5).

#### 1) Kultur – relevans

Opplevs de nye gudstjenestene kultur-relevante? Mye er gjort for at deltakerne skal ha en slik opplevelse. Musikkstilen er mer i pakt med den populærmusikken som preger vår kultur. Mitt inntrykk er at det fører til at mange yngre mennesker føler seg mer hjemme i disse gudstjenestene. Men i undersøkelsen «Folkekirke 2000» svarte 40 % av gudstjenestedeltakerne at de likte orgelmusikken best av det de opplevde i kirken. Imidlertid var det vel primært «godt voksne» eller eldre som ble intervjuet og ikke yngre mennesker som ikke går til en vanlig gudstjeneste. For til de nye gudstjenestene som har en annen musikkstil med lite eller ingen bruk av orgel, synes det å komme langt flere yngre mennesker enn til de tradisjonelle høymessene. Det ser ut til at kirkeuvante i større grad oppsøker disse nye gudstjenestene enn vanlige høymesser der det ikke er dåp. Så selv om en annen og mer populær musikkform ikke automatisk resulterer i fulle hus, så viser nok den økte deltakelsen at de i 20-40 års alderen opplever denne gudstjenestetypen mer kultur-relevant.

Lovsangene som gjerne er både følesesladete og individualistiske synes nettopp derfor å tale til postmoderne mennesker. Bruken av drama, dans, bilder og filmklipp gir også gudstjenesten et gjenkjennelig uttrykk.

En noe uhøytidelig og uformell gudstjeneste er også noe yngre setter pris på. Det gjør det lettere for dem å trives der. Men i samme undersøkelse som nevnt ovenfor, oppgav hele 48% at de likte høytidsstemningen best. Men også i dette tilfellet var det nok mest de over 40 som uttalte seg.

Enkelte steder kan det imidlertid være at den hyggelige tonen i gudstjenesten blir for fremtredende, og at den får et visst underholdningsmessig preg som ikke er i samsvar med den spesielle egenarten ved en gudstjeneste

### 2) Livsnærhet

De nye gudstjenestene har i de fleste tilfeller et språk som er ganske hverdagslig. Både det som tales og det som bes, gis en uhøytidelig utforming som er nokså likt hverdagens talemåter.

Innholdet i bønnene – særlig da forbønnen – knytter an til folks liv og hverdag. Muligheten til bønnevandring og skriving av bønnelapper gir anledning til å uttrykke i bønn det som ligger en på hjertet. Konkrete bønneemner fra lokalmiljøet og menigheten sammen med navns nevning på personer som har bedt om forbønn, gjør også sitt til at gudstjenesten oppleves som livsnær.

Prekenen er ofte behovsorientert. Man velger et tema som mange kan kjenne seg igjen i og belyser det utfra Bibelen og kristen tenkning

Men ønsket om å være nær folks liv med dets utfordringer og problemer kan slå uheldig ut. For menneskers behov kan komme til å stå i sentrum. Det er en fare for at selve frelsen kan bli fremstilt som svaret på behovet av mening i livet eller som kraft til å klare hverdagen. Hvis man i stor grad holder seg til de oppsatte tekststrekene, er det med på å motvirke at behovstilfredsstillelsen blir det sentrale i gudstjenesten.

### 3) Delaktighet

Utfra det som fremkommer i undersøkelsen, ser det altså ut til at det kommer flere yngre mennesker til de nye gudstjenestene. Men blir de deltakere og ikke bare tilskuere? Og skjer det i større grad enn i en vanlig høymesse?

I disse gudstjenestene oppleves nok delaktigheten større idet det er flere som er aktive med ulike oppgaver. Sangene som ofte synges flere ganger, er enkle og melodiose. Det gjør at det er forholdsvis lett å delta i dem. Men ved flere av gudstjenestene har jeg lagt merke til at mange ikke synger med allikevel. Skyldes det den høye musikken som kan forekomme? Kanskje overlater folk sangen til lovsangsteamet? Eller blir det liten delaktighet i sangen fordi yngre mennesker ikke er vant til å synge så mye selv, men lytter desto mer til andre som synger?

Gudstjenestens form, prekenens innhold og sangene og musikken gjør at mange føler seg berørt på flere plan. Det fører nok til at de trives

og har derfor lettere for å dras med i det som skjer slik at de blir engasjerte deltakere og ikke tilskuere.

### 4) Liturgisk tenkning og praksis

Enkelte av de nye gudstjenestene virker til dels svært godt gjennomtenkt. Men det er dessverre de færreste. Der nattverddelen plasseres før forkynnelsen, begrunnes det med hensynet til barna. De skal få være med i den før de går til sitt eget opplegg. Men det kan vel godt være omvendt: Først egen barnesamling og så felles nattverd? En slik ordning strider mot almennkirkelig praksis til alle tider. Denne forandringen av høymessens hovedstruktur vitner om en vi-har-nok-med-oss-selv-holdning som ikke tar hensyn til liturgisk tenkning og praksis hverken i Den norske kirke eller i økumenisk sammenheng.

Når trosbekjennelsen og/eller kunngjøringene kommer i begynnelsen av gudstjenesten, synes ikke det å være godt nok gjennomtenkt. Trosbekjennelsen er et svar på forkynnelsen (J. fr. Rom. 10,17!) Kunngjøringer om hendelser i uken som kommer, kan lett bli glemt når de leses tidlig i gudstjenesten.

I noen av gudstjenestene i organisasjonenes regi finnes også flere andre mindre endringer i forhold til den klassiske ordningen; f. eks. er forbønnen gjerne plassert mellom de første tekstlesningene og prekenteeksten. Det stykker opp forkynnelsesdelen og gjør det vanskeligere å se helheten i gudstjenesten.

I en gudstjeneste har Fader vår og Sanctus byttet plass – uvisst av hvilken grunn. Samme nattverdbønn har utelatt den innledende dialogen som avslutter med at det er verdig og rett å takke Herren. Men allikevel begynner liturgen nattverdbønnen med et ja: «Ja, det er godt å takke deg ...». Mange andre steder kutter man også ut denne dialogen uten å erstatte den med en oppfordring til å takke Gud – f. eks.: L: La oss takke Herren vår Gud!. Nattverdbønnen får dermed en noe brå begynnelse.

Det viktigste i denne – og andre bønner – er imidlertid ikke formen, men innholdet. Når bønnen hentes fra Den norske kirkes nattverdbønner, er det vanligvis i en forkortet utgave. Dermed er det flere nattverdmotiv som utela-

tes, og menigheten får ikke den samme hjelpen fra liturgien til et vidt nattverdperspektiv. I enkelte av de nye menighetene inneholder de nyformulerte nattverdbønnene svært lite av kirkenes nattverddeologi. De kan derfor gi inntrykk av at menigheten neppe deler vår lutherske kirkes nattverdforståelse.

Imidlertid finnes det også eksempler på en liturgisk praksis som tilsier god liturgisk tenkning. Syndsbekjennelsen og Kyrie slås som tidligere påpekt, ofte sammen idet Kyrie sees som en del av bekjennelsen. Dette strider mot klassisk, liturgisk tenkning der Kyrie oppfattes som et bønnerop til Herren – ikke om tilgivelse, men om Hans nærvær og hjelp. Men sammenhengen mellom syndsbekjennelsen med integrert Kyrie og Gloria/lovsangen kommer godt frem i en av liturgiene. Et annet sted sees Kyrie som en bønn om at Kristus må komme og handle med oss i gudstjenesten. Leddet er formulert som et litani og fungerer som innledningsbønn. Etter litaniet sier liturgen: «Kristus kommer til oss som den levende Frelser og Herre. La oss derfor lovsynge Gud slik englene sang da Han kom som menneske til vår jord!». Så følger Gloria og nyere lovsanger.

Samme gudstjeneste gir et interessant forståelse av syndsbekjennelsen. Den er plassert i begynnelsen av nattverddelen, og liturgen innleder den ved å vise til sammenhengen mellom den og det etterfølgende takkofferet.

Men selv om det finnes enkelte nye og gode eksempler på det motsatte, preges dessverre de nye gudstjenestene stort sett av en heller dårlig liturgisk praksis og tenkning.

### 5) Bibelsk gudstjenestesyntese

Mange vil hevde at man ikke kan tale om et bibelsk gudstjenestesyntese. Men jeg vil påstå at det er tilfellet. For i NT finnes det både liturgiske prinsipper og en utforming av det som på sett og vis var den første «høymessen».

#### Liturgiske prinsipper i NT

I min artikkel «Liturgisk enhet og mangfold» i Tidsskrift for Teologi og Kirke nr. 1/89 har jeg pekt på noen gudstjenestepinsipper som jeg mener finnes i NT. Der legges det nemlig vekt på følgende når det gjelder en gudstjeneste:

#### Herrens nærvær

Gudstjeneste med ord og sakrament (høymesse) er primært en «Kristus-gudstjeneste» (Matt. 18,20). På Herrens dag kommer den levende Jesus Kristus, Herren og Frelseren, til sin menighet (Joh. 20,26). Gudstjenesten er et møte mellom den oppstandne Kristus og Hans folk på det lokale stedet. I tekstlesninger og preken forkynner Han ord fulle av Ånd og liv (Joh. 6,63b). I nattverdens brød og vin gir Han sitt legeme og blod (Matt. 26,26ff og parallell, 1.Kor.10,16). Marana ta ropet (1.Kor.16,22; Joh. Åp. 22,20b) sier også noe om hvordan man tenkte om gudstjenesten i urkirken. Ropet kan bety Herren har kommet, Herren kommer, og Herre, kom!

#### Andens virke

Jesu nærvær er knyttet til Hans Ånd, og Han handler i gudstjenesten (Ap.gj. 13,2). Der gjør Ånden Kristi frelsesgjerning nærværende og gir sine gaver og tjenester til menighetens oppbyggelse (Ef. 4,11ff). Ved Ånden forenes Kristus og Hans kirke, Hans legeme, og dette skjer særlig ved nattverden (1. Kor. 12,13). Gjennom dette sitt nåværende jordiske legeme virker Herren ved sin Ånd så menigheten kan ære Gud, tjene hverandre og andre mennesker (1. Pet. 2,5; Hebr. 13,15). Som Kristi legeme kan den bli tatt imot av Gud Fader som førstegrøden av Hans frelste skapning (Rom. 8,20ff).

#### Fellesskapet

Fellesskapet og omsorgen i menigheten og dens gudstjenester betones sterkt i NT (Ap. gj. 2,42 (samfunnet); 1. Kor. 11,19ff). Dette gir seg også utslag i praktiseringen av Åndens gaver i gudstjenesten (1. Kor. 12). Men tanken om menigheten som Kristi legeme uttrykker klart fellesskapsaspektet ved nytestamentlig gudstjenesteliv.

Av disse tre prinsippene for gudstjenestetenkning i NT er det første, Herrens nærvær, det grunnleggende

#### De nye gudstjenestene

vurdert utfra disse prinsippene.

Vurdert utfra disse bibelske gudstjenestepri-nsippene kommer de nye gudstjenestene ganske godt ut. Det gjelder spesielt fellesskapstanken.

Der man benytter et stort nattverdrød og ord fra 1. Kor. 10,16b–17 markeres fellesskapet og enheten mellom nattverddeltakerne ganske sterkt. I alle gudstjenestene forutsettes det at mange skal delta med ulike tjenester utfra deres evner og åndelig utrustning. Noen steder har man som nevnt en fredshilsen som utveksles mellom deltakerne. Andre steder er det vanlig at folk oppfordres til å hilse på sidemannen i begynnelsen av gudstjenesten. Slike handlinger er med på å bygge opp fellesskapet i gudstjenesten. Sangene og sangmåten skaper også fellesskap. Men i den tradisjonelle høymessen er det vanligvis flere liturgiske ledd der alle deltar. Liturgi er samhandling der man er deltaker og ikke publikum. Der det er få slike ledd, svekkes denne samhandlingen, og det gir negative konsekvenser for fellesskapsopplevelsen.

I mange av de nye gudstjenestene legger man mer vekt på Den Hellige Ånds gjerning enn det som er vanlig i en offisiell høymesse. Det er vel spesielt tilfellet i de (noe) karismatisk pregede menighetene. Der synges det en del Hellig Ånds sanger, og oppgavefordelingen i gudstjenesten foretas utfra de nådegaver Ånden har gitt deltakerne.

Men tanken om Herrens nærvær som det grunnleggende prinsippet for gudstjenesten er ikke så fremtredende. For selv om man kan være så Jesus – fokusert at det enkelte steder går på bekostning av 1. trosartikkel, synes ikke Kristi komme og Hans nødvendige nærvær å uttrykkes klart nok. Men enkelte unntak finnes. Og denne tanken er jo heller ikke fremme i særlig grad i den ordinære høymesseliturgien.

### Gudstjenestens hovedstruktur

Det finnes ingen gudstjenesteordning fra urkirkens dager. Heller ikke er det gitt noen normative momenter angående gudstjenestens oppbygging. Men Emmaus – beretningen (Luk. 24,13–35) kan forstås som den første «høymessen». Den har mange likhetstrekk med det vi vet var hovedordningen for høymessen omkring år 150: Først forkynnelse og deretter nattverd (J. fr. Ap. gj. 20,7 ff!). Den oppstandne kommer til sine disipler på sin oppstandelsesdag. Han lytter til dem, utlegger GT i lys av det

som skjedde med Han i påsken og holder måltid. Opp gjennom kirkens historie har høymessen fått samme oppbygning: Bønn, GT-lesning, evangelium med preken og nattverd.

De fleste nye gudstjenestene holder seg til denne klassiske strukturen. Men i noen menigheter innen den offisielle kirkeordningen i Rogaland har man, som tidligere påpekt, snudd om på rekkefølgen forkynnelse – nattverd. Med en slik ordning bryter man med en gudstjenestestruktur som synes å gå helt tilbake til urkirken.

Selv om høymessens ulike ledd kan og bør variere i antall, plassering og utforming, er det en stor fordel om dens klassiske hovedstruktur beholdes. Dermed plasserer den lokale menigheten og dens gudstjeneste seg innen en nasjonalkirkelig og økumensik ramme. Da kan dessuten folk kjenne seg (noe) igjen i en nyutformet gudstjeneste. Hensynet til det postmoderne mennesket og samtidens dominerende kultur skulle heller ikke tilsi at man bør forandre på høymessens hovedstruktur når det holdes nye gudstjenester.

### Utfordringer fra de nye gudstjenestene

Utfra studiet av de nye gudstjenestene og vurderingen av dem utfordres arbeidet med ny høymesse for De norske kirke særlig på følgende områder:

#### 1) Kulturell tilpasning

Høymessens utforming må tilpasses den enkelte menigheten og mennesker i lokalmiljøet som man ønsker å nå med evangeliet og gjøre til faste gudstjenestedeltakere.

#### Sang og musikk

Det er spesielt sang- og musikkstilen som bør forandres. Korallene og gamle salmer virker fremmede på dagens yngre mennesker og gir dem en negativ gudstjenesteopplevelse. Mange av de nye sangene har lovsangspreg og vitner om et inderlig gudsforhold. Slike sanger trenger vi flere av i en alminnelig høymesse. Men de nye sangene må vurderes bedre enn det som nå gjøres. Innholdet i dem må ikke være så ensidig at sentrale bibelske motiv savnes og vår lutherske lære fravikes.

For mange synes også orgelmusikken å være

fremmedgjørende. Derfor bør orgelet suppleres av andre instrumenter.

Dersom høymessen i Den norske kirke skal kommunisere med mennesker under 50 år, trengs det derfor:

- En ny, mer populær musikk til de liturgiske leddene.
- Nye sanger med nye melodier.
- Nye melodier til gamle salmer som det er ønskelig å videreføre til nye generasjoner

Både salmer og høymesseliturgien bør derfor få ulike melodier som menighetene kan velge mellom utfra den kulturen som dominerer i lokalmiljøet.

### Liturgisk variasjon og frihet

Det er stor variasjon blant de nye gudstjenestene. Muligheten til varierende høymesser bør gjelde for alle menigheter. Liturgien må derfor ikke være så regulert som nå. Det må gis anledning til å tilpasse den til den lokale menighetens ønsker og behov utfra den kulturen som gudstjenesten feires i. På grunnlag av en fast struktur må menighetene kunne velge mellom en enkel gudstjenesteutforming eller en rikere med flere ledd.

Det bør utformes en *basisliturgi* som angir grunnstrukturen i alle gudstjenestene som kalles høymesse. Basisliturgien bør ha denne ordningen:

#### Innledning

- Bønn(er)

#### Samling om Herrens Ord

- Tekstlesning(er)
- Tekstlesning med preken
- Trosbekjennelse
- Forbønn

#### Samling om Herrens bord

- Ofring
- Nattverd

#### Avslutning

- Velsignelse

Det vil være naturlig med sang og/eller musikk mellom (enkelte av) leddene og en syndsbe-kjennelse bør tas med.

Basisliturgien må utformes slik at den gir uttrykk for Guds vesen som en hellig og kjærlig Gud, Kristi nærvær og Åndens virke og være fellesskapsfremmende.

I denne liturgien oppføres det forskjellige alternativer for innledende bønn(er), forbønn og nattverd-liturgi. Dens takkebønn bør gis flere utfor-minger – alt fra den helt enkle til en lengre varianter med flere nattverdmotiv. Men dersom leddene Sanctus, Agnus Dei og Fader vår benyttes i takkebønnene, må de ha samme plassering i alle.

Foruten denne basisliturgien må det utfor-mes flere liturgiske ledd som kan benyttes i til-legg til den, og mange av dem må oppføres i flere alternativer.

På grunnlag av basisliturgien og de fore-slåtte tilleggsleddene kan så den lokale menig-heten utforme sin høymesse. Utfra prinsipper som fasthet og frihet, tradisjon og fornyelse, kontinuitet og kontekstualisering kan da menighetene skape en gudstjeneste der det også tas hensyn til den stedegne kulturen og folks alder.

De nyere liturgiene utfordrer til variasjon og fleksibilitet i høymesseliturgien.

Kulturell tilpasning av høymessen krever en fleksibel liturgi. Det bør være frihet utfra en fast grunnstruktur som er angitt i basisliturgien, til å ha varierte høymesser rundt om i menighe-tene. Ulike behov og ønsker kan vektlegges fra gang til gang. Men menighetene kan også forme sin faste høymesseliturgi som folk kjen-ner igjen når de kommer til den lokale kirken.

Til den liturgiske friheten hører også frihe-ten til å bruke kroppen eller la være. De nye gudstjenestene utfordrer til mindre stivhet på dette området. Det må gis anledning, ja, opp-fordres, til dette – f. eks. til å løfte hendene i lov-sang, sitte, stå, knele eller kanskje danse som uttrykk for lovprisning

### Nye formidlingsformer

De nye gudstjenestene gir anledning til å benytte nye formidlingsformer for det kristne budskapet eller andre innslag. Bruken av dans og drama er noe folk flest er vant med og setter pris på. Når dette benyttes i en gudstjeneste, kan det være med på å åpne for evangeliet. Ved drama kan dagens pretekst anskueliggjøres eller konkretiseres inn i deltakernes hverdag. Dansen kan bidra til at sinnet vendes mot Gud i lovprisning av Ham. Men dans i en gudstje-

nestelig sammenheng må ikke benyttes bare for sin egen skyld. Den skal formidle mer enn livsglede og fungerer best kristent sett hvis den ledsager sang som et uttrykk for innholdet i den.

AV-midler er flittig i bruk og videokanonen avløser overheaden. Slike AV-midler er en hjelp til å synliggjøre budskapet ved bilder og tegninger. Dessuten sliper deltakerne salmebøker eller ark hvis salmene vises på en skjerm, og sangene kan til dels bestemmes underveis – f. eks. etter prekenen for å få en som passer til den.

AV-midlene trenger en fast og godt synlig skjerm i kirkerommet, som ikke dominerer for mye. Men med ulike bilder som kan skifte alt etter kirkeåret og/eller gudstjenestens gang, kan den fungere som en del av kirkens utsmykning.

Slike nye formidlingsformer taler til mennesker i dagens kultur og bør derfor benyttes også i en vanlig høymesse.

## 2) Åndelig tilpasning

Utfra basisliturgien bør menigheten foreta en «åndelig tilpassing». Med det menes at den dominerende fromhetsretningen i den enkelte menighet må sette sitt klare preg på høymessen. Det gjelder både antall ledd som tas med og de alternativene som velges.

I en menighet med lavkirkelig profil vil høymessen da få en enkel utforming. I andre menigheter vil det være naturlig med en mer utbygd liturgi, og i høykirkelige kretser vil liturgien nok bli svært rikt utformet – men alt innen rammen av basisliturgien.

Men man kan selvsagt la ulike fromhetsretninger i menigheten komme til uttrykk i høymessen. Det kan skje i samme gudstjeneste, eller fromhetspreget kan veksle fra gang til gang. Det første alternativet er å foretrekke slik at flere skal kunne kjenne seg inkludert i hver høymesse. Det samme gjelder generasjonene. Voksne må tåle at (noe av) høymessens innhold er enkelt og lettfattelig av hensyn til barn, og kanskje også til kirkeuvante.

Med betegnelsen «åndelig tilpassing» tenkes det også på at høymessen må kunne være annerledes enkelte ganger idet den er tilpasset

dagens tema. Dersom temaet er omvendelse og syndstilgivelse, kan det legges mer vekt på syndsbekjennelsen enn ellers. Den kan f. eks. flyttes fra innledningen til etter prekenen og utvides med stillhet for selvransaking. Kanskje vil det da være naturlig å utelate en eller begge av de første tekstlesningene den dagen. På samme vis kan forbønnen utvides på bekostning av en eller flere salmer på bønnesøndagen. Eller lovsangsledet kan forlenges f. eks. i festtidene.

Men «åndelig tilpasning» må ikke bare gjelde forandringer som er forberedt på forhånd. Etter en preken der man erfarer at Gud taler og er nær på en spesiell måte, bør liturgen kunne bestemme at man nå er stille for Herren en lengre stund og/eller gi anledning til personlig forbønn. Dette kan skje på bekostning av forbønnsledet, og evt. velges det en kortere nattverdliturgi.

Anledningen til å foreta en slik spontan endring i liturgien viser at høymessen er fleksibel og ikke så stiv og høytidelig som mange kritiserer den for. Hvis man dessuten er åpen for spontane vitnesbyrd og profetisk pregede nådegaver, er det et tegn på at det i liturgien er rom for Åndens virke. Slik blir også dette et uttrykk for «åndelig tilpasning». Denne muligheten til å forandre liturgien – enten det skjer spontant eller er forberedt – er det mitt inntrykk av at mange savner i det de oppfatter som en formell og detaljregulert høymesseliturgi. De nye gudstjenestene utfordrer høymessen også på dette området.

## 3) Følelsenes plass

Vi er vant til å unngå følelser i gudstjenestene. Mange synes det blir for følelsesladet hvis noen begynner å gråte, løfte hendene i lovprisning eller vise andre tegn på å være grepet av budskapet. Men i flere av de nye gudstjenestene – særlig da i de nye menighetene – er dette ganske naturlig. Ved sangen og musikken taler man bevisst til følelsene og ønsker at mennesker skal hengi seg i lovsang og tilbedelse. Et slikt engasjement og hengivelse til Gud trenger vi mer av i våre vanlige høymesser. Der må det være en varm atmosfære som gjør deltakerne så trygge at de tør vise sine følelser.

#### 4) Markering av fellesskapet

I de nye menighetene deltar lekfolk mer aktivt med ulike tjenester enn det som er vanlig i den tradisjonelle høymessen. Det er flere tekstlesere og forbedere, barn eller voksne kan bære frem nattverdens brød og vin til alteret, noen deltar kanskje med drama eller dans. Det er flere musikere i aksjon, noen synger i et lovsangsteam, og det er ofte en annen enn presten som preker. Dessuten oppfordres det gjerne til å komme med vitnesbyrd om hva Gud har gjort i ens liv og å bringe videre budskap som man mener er gitt av Ånden. Dette har betydning for opplevelsen av å tilhøre et fellesskap. Som regel er det kirkekaffe etter gudstjenesten. Den er med på å utdype det åndelige og sosiale fellesskapet mellom gudstjenestedeltakerne.

Enkelte menigheter gir anledning til å hilse på sidemannen eller ønske vedkommende Guds fred før nattverden. Enkelte steder benyttes et helt nattverdrød. Dette er handlinger som både markerer fellesskapet og fremmer det. Det samme er tilfellet hvis man under nattverdutdelingen står i ring rundt et alter som ikke er «innegjerdet» av en alterring

Markeringen av fellesskapet i de nye gudstjenestene utfordrer til større vektlegging på fellesskap i en ny høymesseliturgi for Den norske kirke.

#### Avslutning

Undersøkelsen som jeg har foretatt av nye gudstjenester i nye og eldre menigheter, har vist at der skjer det mye nytt og kreativt på det liturgiske området. Alt er slett ikke like godt liturgisk sett, og noen steder legger man for mye vekt på liturgisk frihet på bekostning av kirkelig helhetstenkning. Men allikevel finnes det mange impulser til fornyelse av den tradisjonelle høymessen. Særlig gjelder det tilpassning til den postmoderne kulturen som preger mennesker under 40–50 års alderen. En slik kontekstualisering bør forgå lokalt i tilknytning til en felles basisliturgi for vår kirke. Den må gi mulighet til høymesser med både enkel og mer utbygde liturgi. Dette kan godt praktiseres uten at det teologiske innholdet i den gamle høymesseliturgien går tapt.

#### Sammendrag:

I mange menigheter foregår det et arbeid med fornyelse av høymessen. De fleste steder er hensikten å nå mennesker som ikke går til gudstjeneste – særlig yngre – med det kristne budskapet og få dem med i gudstjenestefellesskapet. Derfor hevder man at gudstjenesten/høymessen må utformes med tanke på dagens postmoderne mennesker slik at de kan oppleve den kulturrelevant.

Artikkelen er basert på en undersøkelse i 22 slike menigheter/forsamlinger av både nyere og eldre karakter. Den redegjør for de endringene som er foretatt i forhold til den tradisjonelle høymessen og viser hvordan liturgien der gjerne er utformet. Det foretas en vurdering av den etter nærmere angitte kriterier. Til slutt presenterer en del utfordringer til arbeidet med ny høymesse i Den norske kirke ut fra disse nye gudstjenestene. Den bør ha en basisliturgi som danner grunnlaget for en fleksibel og variert utforming av høymessen tilpasset kulturelle og kristne forhold i den lokale menigheten.



# Se det usynlige!<sup>1</sup>

Prinsipielt og praktisk om metaforers plass i prekenen



AV EIVIND ØRUM

edwinorum@hotmail.com

«I tro forstår vi at ... det vi ser, har sitt opphav i det usynlige.»

Hebr 11. 3

## Poenget er å nå frem – og inn

Som forkynner tror jeg at jeg har verdens viktigste budskap på hjertet. Målet er å formidle dette budskapet videre på en måte som gjør at tilhørerne kommer til tro eller blir styrket i troen.

Men hvordan skal dette gå til? Vår oppgave som forkynnere er å formidle evangeliet på en måte som fanger tilhørernes interesse. Vi skal nå frem til ørene i mer enn rent akustisk forstand, men lenger kommer vi heller ikke. Fra øret til hjertet er det bare Den Hellige Ånd som kan virke. Hvordan kan presten best mulig legge til rette for at Ånden kan ta bolig i tilhørernes hjerter? Spørsmålet har blitt viktig for meg. Det er lite som er mindre hensiktsmessig enn en forkynnelseringen lytter til! Poenget er å få budskapet hørt – ikke bare sagt!<sup>2</sup>

I bunn og grunn er det bare den tre-ene Gud som kan nå inn til tilhørerne slik at de kommer til tro eller blir styrket i troen. Uten Guds nærvær prekes det forgjeves. Det er slett ikke bare forkynneren det kommer an på. Gud kan skape tro i mennesker hvor og når Han selv vil. Men dette må ikke bli en hvilepute for forkynneren. Troen på Guds tiltale i prekenen må, slik det var hos Paulus og Luther, være forent med en grunnholdning som tar forkynneroppdragets kommunikasjonsside på alvor.<sup>3</sup> Predikanten skal anstrenge seg maksimalt for å formidle evangeliet på en måte som best mulig rydder

vei for Herrens komme i hver enkelt tilhørers liv. Ut ifra dette anliggendet har jeg valgt å fokusere på metaforbruk; hvorfor og hvordan kan metaforer tjene prekenen? Aller først må jeg imidlertid gå nærmere inn på metaforforståelsen.

## Hva er en metafor?

Metafor er opprinnelig et gresk substantiv.<sup>4</sup> Et forsøk på en norsk oversettelse kan være «overfører». En metafor fører noe over, eller forandrer noe, fra en «ting» og til noe annet. Den omplasserer ord fra en virkelighetsfære til en annen.<sup>5</sup>

Det pågår for tiden en heftig akademisk diskusjon innenfor mange fagområder om metaforforståelsen. Artikkelen omfang gjør at jeg ikke kan gå dypt inn i denne. Synspunktene går i flere retninger, og jeg har her valgt å hente inspirasjon fra ulikt hold. En mer kritisk-analytisk tilgang til problematikken må henvises til en annen sammenheng, og jeg velger her å gå rett på den metaforforståelsen som jeg legger til grunn for artikkelen.

En metafor er et språklig virkemiddel; et billedlig uttrykk som gir oss «two ideas for one»<sup>6</sup>. Metaforen gir oss en ny forståelse som ikke kunne blitt gitt oss like godt på noen annen måte. Det er imidlertid ikke noe stort poeng for meg å skille metaforen skarpt fra andre billedlige uttrykksmåter. Dette kan fort bli litt kun-

stig. Jesu lignelser, som jeg senere skal kalle utvidede metaforer, fremstår mange steder som similier: «Himmelriket kan lignedes med...» (Matt 13,24) I likhet med Craig Blomberg mener jeg at dette ikke påvirker lignelsens *funksjon*.<sup>7</sup> Det eneste som skjer er at den implisitte sammenhengen gjøres eksplisitt. Den toneangivende homiletikeren David Buttrick mener at lignelsene har den metaforiske kraften på tross av sammenligningen i begynnelsen, fordi lignelsen tvinger oss til å tenke over hvorfor «Himmelriket kan lignedes med...»<sup>8</sup>

Metaforforståelsen min hører først og fremst hjemme innenfor det som hos Soskice kalles «Interanimation theory».<sup>9</sup> Teorien konsentrerer seg om ordene og deres gjensidige påvirkning; ikke bare om gjenstandene som ordene viser til. På denne måten «strekker» et metaforisk språk vår forståelse utover det en rent bokstavelig språkbruk er i stand til å gjøre.

Men metaforen er noe langt mer enn bare et språklig virkemiddel. Den er ifølge McFague «the way language and, more basically, thought works».<sup>10</sup> Lakoff & Johnson, som har vært svært toneangivende for metaforforståelsen fra og med 1980, går enda lenger: «Metaphor is primarily a matter of thought and action and only derivatively a matter of language.»<sup>11</sup> Den er et grunnleggende hjelpemiddel for erkjennelsen. Mer presist uttrykt er metaforen det medium som hjelper oss til forståelse av noe ukjent, eller mindre kjent, via noe velkjent. Den primære funksjonen til metaforen er å gi en delvis forståelse av en type erfaring ved hjelp av en annen type erfaring. Lakoff & Johnson kaller det området vi sikter mot å forstå, for *target domain* (målområde), mens de benytter navnet *source domain* (kildeområde) om det området som vi henter materiale og hjelp til forståelsen fra.

Jeg vil på bakgrunn av dette legge til grunn en bred metaforbeskrivelse som altså fanger opp at en metafor er mer enn et rent språklig virkemiddel. Den har med forståelse og erfaring å gjøre. Dermed ender jeg opp med en beskrivelse av metaforens vesen slik den er uttrykt hos de nevnte Lakoff & Johnson: «The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.»<sup>12</sup>

## Kraften i det konkrete: Retoriske årsaker for å bruke metaforer

For en kristen forkynner, som vil bevege sine tilhørere og treffe dem med Guds tiltale, er det nødvendig å sette tilhørernes følelsesliv i sving. Det dreier seg om å ta hensyn til et faktum vi som mennesker vanskelig kommer unna: Vi styres mer ut fra følelsene enn ut fra tankene.<sup>13</sup> En forkynnelse som vil bevege, må altså nå inn til det sanselige nivå hos tilhørerne. «Den som preker må fylle menneskers bevissthet med forestillinger om Guds rike. De abstrakte resonnerer i forkynnelsen setter sjelden spor. De konkrete forestillinger, som er hentet fra livet selv, beveger og huskes.» (Nordhaug)<sup>14</sup> Det er her metaforen kommer inn i bildet. Metaforene er særlig egnet til å ramme våre sanser. De hjelper oss til å se det usynlige!

«Metaforer som taler til øynene virker mye mer levende og sterkt, idet de så å si plasserer innenfor sjelens synsfelt slike ting som vi ikke kan se med det legemlige øye. [...]Sjelens øye rettes lettere mot det vi har sett enn mot det vi bare har hørt om.

Metaforens fremste fortjeneste består i at den rammer våre sanser direkte.» (Cicero)<sup>15</sup>

Metaforen hjelper oss til å forstå det som vanskelig lar seg gripe på annet vis. Det skjer ved at den «overfører» til målområdet, som ikke lar seg beskrive fullt ut, fra kildeområdet; og omvendt! Den antatte likheten mellom kildeområdet og målområdet hjelper oss til å beskrive det u håndgripelige med det håndgripelige. Det skjer en interaksjon. Slik får vi hjelp til å forstå mer, men ikke alt, av det u håndgripelige. Ut ifra en slik tankegang sier Aristoteles: «Derfor skal en ikke hente sine metaforer langt borte fra, men, med det formål å gi det ubenevnte et navn, velge fra noe beslektet og likeddannet.»<sup>16</sup> Den gode metaforen får oss til å se tingene som de er, og oppfatte hva saken egentlig dreier seg om.

Det er helt nødvendig å tale på en slik måte at tilhørerne evner å skape bilder av det som forkynnes. Anskuelse er fundamentet for all erkjennelse<sup>17</sup> Vi må evne å møte menigheten der den befinner seg; i deres hverdag. «Der må vi treffe dem hjemme, ellers treffer vi dem ikke i det hele tatt. Vi kan berøre mennesker hvis vi kommer i kontakt med de forestillinger som

ligger nærmest det levende livet, sansingens nivå. Kraften ligger ikke i det abstrakte, men i det konkrete uttrykk.» (Nordhaug)<sup>18</sup> Hvis forkynneren tar i bruk konkrete forestillinger i prekenen, kan det, dersom det lykkes, få mennesker til å «se» og lytte med hele livet. En forkynnelse som skaper bilder hos tilhørerne, har ikke kommet helt til mål, men sannelig et godt stykke på vei. Det vi «ser», fester seg og berører oss lettere enn det vi bare hører om. Det er lettere å elske det vi ser, enn det vi aldri har sett. Derfor må prekenen gi noe til øyet for å kunne berøre hjertet. Uten at noe skjer med hjertet, vil det heller ikke skje noe med mennesket.<sup>19</sup>

### Språk beskriver og skaper virkeligheter: Kognitiv-semantiske årsaker

Metaforen er et grunnleggende hjelpemiddel for erkjennelsen. Det er nettopp derfor at metaforen også er et godt språklig virkemiddel. Metaforisk tenkning danner grunnlaget både for menneskelig tenkning og for språket. Helt fra vi er små, konstruerer vi verden gjennom og ved hjelp av metaforer. Derfor er ikke metaforen et kunstferdig, retorisk påfunn forbeholdt de innvidde. Den er slett ikke lagt ovenpå det vanlige språket. Metaforen er det vanlige språket!<sup>20</sup> Den svarer til hvordan hjernen vår fungerer. I hjernen foregår en prosess som forekommer så hyppig, og går så automatisk, at vi normalt ikke tenker over den. «When we learn a new thing, we invariably say, 'I see it now', meaning that I connect the new thing in some way with what I already know. We cannot learn or understand except through connection, through association.» (McFague)<sup>21</sup> Mennesket «forstår» noe ved å overføre betydning fra et kjent område til et område som er mindre kjent. Metaforen kan derfor ifølge Lakoff & Johnson defineres som en semantisk (betydningsmessig) kartlegging.<sup>22</sup> Metaforen har både en betydningsmessig og en kunnskaps- og erfaringsmessig funksjon; den har det vi kan kalle en kognitiv-semantisk funksjon. Den skal gi hjelp til å lære oss nye ting og til å sette ord på erfaringer.

Tenkningen vår forløper som en metaforisk

prosess når den konfronteres med fenomener som har en kompleks, flerdimensjonal eller ikke umiddelbart anskuelig betydning. Prosessen består i en konstant tilpasning av elementer fra kilde- til målområde. Resultatet av dette manifesterer seg i dagligspråkets vendinger. Metaforer, i denne kognitiv-semantiske betydningen, er «overførere» som knytter kontakt mellom disse to områdene. Slik forstått befinner metaforer seg på det latente plan, mens de avledede, metaforiske uttrykk og vendinger befinner seg på det manifesterte plan. Lakoff & Johnson befatter seg i hovedsak med hva de kaller for konseptuelle metaforer. (For eksempel «Diskusjon er krig».) Disse metaforer legger rammene for vår begrepslige omgang med de viktigste fenomener i tilværelsen. Derfor har de kalt sin bok om metaforer for *Metaphors We Live By*. De fleste metaforene fungerer som ubevisst strukturerende for vår oppfatning av omverdenen og oss selv. Dermed også for hva vi sier og gjør. Derfor er det treffende når Skårderud skriver: «Språk beskriver virkeligheter. Men det skaper også virkeligheter.»<sup>23</sup>

Den konseptuelle metaforen «Diskusjon er krig», kan for eksempel forklare en hel rekke av de uttrykk og vendinger, som vi uten å tenke nærmere over, bruker om diskusjonssituasjonen. Metaforen som språklig virkemiddel er avledet av de konseptuelle metaforene.

### Språket strekker ikke til: Teologiske årsaker

Kirkefaderen Augustin hevdet at vi bare har to alternativer knyttet til det å si noe om Gud; å snakke om Gud med «haltende», upassende ord eller å forbli tause.<sup>24</sup> Vår jødisk-kristne tradisjon har valgt å ikke forbli taus. Vi kan ikke forbli tause! Men dermed må vi være klar over at vi har valgt det andre alternativet: Vi er henvisst til å snakke om Gud på ufullkomment vis. Språket vårt er ikke i stand til å beskrive Guds herlighet. Ordene er laget for å beskrive det som sansene våre oppfatter<sup>25</sup> Derfor må vi bruke disse ordene for å prøve å trenge utover denne virkeligheten. Det kan metaforene hjelpe oss med.

Buttrick skriver om dette:

*«The only language we limited creatures have to speak of God is strained syntax and risky metaphor. How can human syntax, designed to talk of tables and chairs, encompass the sovereign glory of God? How can we paste earthly labels on a God who is unseen, unfathomable, and ultimately mysterious? Jewish brothers and sisters wisely do not speak a name of God. When we cannot name God precisely, and we cannot, then all we have left is metaphor.»<sup>26</sup>*

Metaforen blir stående fordi den er i stand til å strekke vår forståelse videre utover det rent bokstavelige. Den har evnen til å gi oss likheter mellom det som er hentet fra vår verden (kildeområde), og det som har å gjøre med Gud (målområde). Den ser likhetene i det ulike, slik at Gud beskrives ut fra noe i denne verden. Samtidig som den ser likhetene, er det noe ved metaforen som tar vare på ulikhetene. Metaforen inneholder en spenning som både bekrefter og avkrefter at noe er tilfelle. Den inneholder både spenning og motsetning: En ting sies å være noe annet, selv om dette i logisk forstand ikke er mulig.<sup>27</sup> Ifølge Paul Ricoeur er det «an implicit 'and is not' in any positive metaphorical statement.»<sup>28</sup> Dette svarer godt til at metaforenes oppgave er å peke i retning av en virkelighet vi ikke er i stand til å forstå fullt ut. Denne virkeligheten – Guds virkelighet – må vi likevel lære å kjenne best mulig.

Hvis én enkelt metafor hadde vært dekkende for å beskrive Guds vesen, ville alle andre metaforer vært unødvendige. «Saksområdet» ville vært uttømt. Men slik er det absolutt ikke. Hver for seg gir metaforene kun et lite glimt av hvem Gud er. Derfor må vi ta i bruk flest mulig metaforer (om enn ikke alle i samme preken); siden ikke én metafor evner å formidle fylden til Deus Semper Major. Brukt sammen i et fellesskap evner metaforene å tegne et *litt* mer utfyllende bilde av Den Usynlige.<sup>29</sup> Men vi får nok ikke se Ham som Han er på en stund ennå... På denne siden av døden er vi henvist til delvis, men likevel tilstrekkelig, viten om Gud. Det vi vet, vil alltid leve side om side med det vi ikke vet. Metaforbruken vår springer ut av disse «livsvilkårene».

*«All the metaphors which we use to speak of God arise from experiences of that which cannot adequately be described, of that which Jews and Christians believe to be 'He Who Is'.*

*The apophatic is always present with the cataphatic, and we are most in danger of theological travesty when we forget that this is so.» (Soskice)<sup>30</sup>*

Jeg mener Tor Johan S. Grevbo kan bidra med noe betydningsfullt i denne sammenhengen. Grevbo tar utgangspunkt i Luthers beskrivelse av dobbeltheten i det kristne gudsbildet: Vår Gud er til samme tid Deus Revelatus og Deus Absconditus. Grevbo tar leserne med i «refleksjoner over den maskerte Gud som den 'værensmakten' vi møter *over* alt og i alt».<sup>31</sup> Siden Gud har skapt alt og opprettholder alt, kan vi også møte han i alt. Og denne Gud *vil* møte oss, men det må skje på en maskert måte; fordi ingen mennesker kan overleve et møte hvor Gud åpenbarer seg i hele sin velde.

*«For at Gud skal komme oss i møte, må han komme maskert, og samtidig slippe gjennom så mye lys at vi ikke blir helt uten holdepunkter. Når Gud åpenbarer seg, viser han det vi trenger for å finne tilbake til ham, men ikke hvordan alt henger sammen.»<sup>32</sup>*

Grevbo ønsker å gjøre seg til talsmann «for en mysteriøs, utgrunnelig helhet, som vi nettopp trenger flere, spenningsfylte betegnelser for å bevite.»<sup>33</sup> Det skulle ikke komme som noen overraskelse at jeg mener denne gudsforståelsen gjør bruken av metaforer nødvendig. Metaforen er særlig egnet til å skape spenningen som Grevbo er ute etter. Siden metaforen både sier ja og nei til at noe er tilfelle, blir den «the most basic form of polar thought». (Wilson)<sup>34</sup>

Vi skal i våre preker være svært forsiktige med å overstige grensene til Mysteriet; det apofatiske. For det første gjør vi Gud urett, og for det andre er det svært lite troverdig. Den britiske teologen Ian T. Ramsey advarer klokelig mot å snakke om Gud med et for direkte språk: «Let us never talk as we had privileged access to the diaries of God's private life ... so that we may say quite cheerfully why God did what, when and where.»<sup>35</sup> Vi er nødt til å ta Guds transcensens på alvor.

Rekkevidden av Kristi verk og person sprenger rammene for språket. Denne utfordringen ble også de første kristne stilt overfor.<sup>36</sup> De prøvde ikke å forklare korsets betydning skjematisk og systematisk. I stedet tok de i bruk

bilder og metaforer som folk på den tiden hadde et forhold til. Metaforene de valgte, var ikke vilkårlige. De egnet seg til å danne en bro over gapet mellom korshendelsen og deres egne erfaringer. De ville ikke først og fremst forklare korset, men de forsøkte å få frem korsets betydning for livet de levde. Metaforene om forsoningen i tidlig kristen forkynnelse – Jesus som offer, løsepenge og erobrere<sup>37</sup> – knyttet sammen betydningen av korset med erfaringen av å være frelst til et nytt liv; her og nå.

Det eneste vi kan gjøre, hvis vi følger i Augustins fotspor, er å ta i bruk ord fra vår virkelighet for å prøve å beskrive det som overskrider denne virkeligheten. På haltende vis må vi ta i bruk begreper, bilder, fortellinger og andre virkemidler. Nordhaug kaller dette «forkynnelse mest utfordrende og omfattende teologiske prosjekt.»<sup>38</sup> Jeg kan vanskelig være uenig. På samme måte som poeter stadig vekker tyr til metaforer – siden de snakker om emner som ikke lar seg forklare; død, kjærlighet, frykt, glede, skyld, håp – må også forkynnere ta i bruk metaforer for å formidle noe om det ukjente.<sup>39</sup> Min påstand er derfor at metaforen er aller viktigst i dette homiletisk-teologiske prosjektet. Den evner å strekke språkets betydning utover det rent bokstavelige. Det er nødvendig når det er den Utsigelige som er tema for vår tale. Prekenen skal ikke ha som mål å forklare Gud. Den bokstavelige sannheten er alltid overfladisk; den kan ikke trenge inn i mysteriet om Guds nåde.<sup>40</sup>

Metaforen har, som McFague er inne på, en unik evne til å se noe som noe annet: «Most simply, a metaphor is seeing one thing as something else, pretending 'this' is 'that' because we do not know how to think or talk about 'this', so we use 'that' as a way of saying something about it.»<sup>41</sup> Det vi ikke evner å beskrive på noen annen måte, prøver vi å beskrive med metaforer. På denne måten hjelper metaforer og metaforisk tenkning oss til å oppdage likheter mellom to ulike objekter, hendelser eller lignende. Vi bruker det vi kjenner godt, til å beskrive det vi ikke kjenner like godt. Slik evner metaforen å gi trosforestillinger om det som ikke lar seg se.

I min lovprisning av metaforens fortreffelighet og teologiske nødvendighet er det nå på sin plass og minne meg selv og andre om at *metaforen aldri må bli viktigere enn inkarnasjonen*. Å mene noe annet vil være ringeaktet overfor Kristusåpenbaringen. *Gud ble tross alt menneske; ikke en metafor*. Og det var dette mennesket som viste oss hvem Gud er og hvordan han levde sitt liv for menneskene. Denne åpenbaringen vil alltid bli stående som noe mer og langt bedre enn en metaforisk fremstilling.

*«Den som ikke kan sammenlignes med noe, han som alle symboler og bilder bare er gåtefulle tegn for, har ved et gitt øyeblikk i historien gitt oss mulighet til ikke bare å beskrive ham, men også lære ham å kjenne, i et fellesskap som har et klart mål: 'å bli fylt av hele Guds fylde.' (Ef 3,19) Det øyeblikket er Jesus Kristus; hans inntreden i verden.»<sup>42</sup> (Halldorf)*

Derfor vil gjenfortelling av Jesu liv og virke for alltid ha en særstilling i kristen forkynnelse. Evangelieformidlingen gjør de historiske hendelsene gjeldende for oss, og Svein Tindberg har på overbevisende måte vist at evangeliet evner å stå støtt på egne bein.

Jeg tror imidlertid at en preken som både inneholder Kristusfortellingen og metaforen har en unik evne til å nå inn til tilhøreren. En velegnet metafor, gjerne innledningsvis, kan bane vei for at Kristusfortellingen går rett inn i tilhørerenes liv. Metaforen kan hjelpe til med å gjøre lytteren motivert for evangeliet.

### Spor av Gud i dagliglivet: Livstolkende årsaker

På en særdeles klarsynt måte skriver Martin Lønnebo i sin *Homiletik* om prekenens to brennpunkter; Gud og mennesket.<sup>43</sup> Prekenen kan bare overleve hvis den berører virkelig aktuelle og eksistensielle behov. Predikanten må finne tilhørerne der de er. Det er helt vesentlig å treffe menneskers livsnerve i forkynnelsen på en slik måte at det skapes ressonans i tilhørernes liv. «En förkunnelse, som inte söker sig ned mot livets djup, förmedlar inte en tro som kan hjälpa personer i livskriser.»<sup>44</sup> Men det holder ikke å tale sant om menneskelivet. Vi må også tale sant om Gud. Den homiletiske utfordringen er derfor å skape forbindelse mellom mennesket og Gud. Her kan metaforen fungere spesielt godt ved at den tar i

bruk det nære når aspekter ved Gud og Gud rike skal formidles.

Et av Piet Heins gruk lyder:

*Den Guds klarsyn falder på,  
ser det store i det små.<sup>45</sup>*

Jeg tror ordene kan være fruktbare å ta med seg i denne sammenhengen. Det som tilsynelatende er lite og trivielt bærer bud om noe mer.

*«If God can be fully present in a particular human being, then all creation has the potential for serving as a symbol of divine immanence. The natural and human orders of creation are not flat but two-dimensional: each thing is itself, but as itself it is also something else – 'news of God' ... The world is alive with the presence of God; it 'figures', shows forth, the divine in all its myriad particularity.» (McFague)<sup>46</sup>*

Det blir derfor fristende å omskrive Piet Hein en smule:

*Den Guds klarsyn falder på,  
ser Den store i det små.*

Et av prekenens store mål er å få mennesker til å oppdage dette; nærværet til Den Stadig Nærværende. Gud er både immanent og transcendent. Ifølge Buttrick er det denne spenningsfylte gudsforståelsen som gjør at prekenen bør ta i bruk metaforer.<sup>47</sup> De kristne trossannhetene om Gud og Guds rike handler ikke om en fjern og fremmed virkelighet. Det dreier seg om det daglige livet; her og nå. Derfor er den sentrale utfordringen å preke på en slik måte at den metaforiske sammenhengen mellom vår konkrete verden og Guds rike blir synlig.<sup>48</sup> Jeg tror vi kan se spor av Gud i livet vi lever. Dette er det viktig at predikantene formidler til dagens mennesker. – For at mennesker skal se mer av hvem Gud er, men også for å få øynene opp for at han er nær oss midt i hverdagen. De bildene og forestillingene som velges som metaforer for Gud eller Guds rike, «vokser» og «tar på seg» guddommelige kvaliteter ved å settes i interaksjon med det guddommelige.<sup>49</sup> Da Jesus sa «Jeg er veien» (Joh 14.6), gjorde han at alle veier overalt, og til alle tider, potensielt kan bety langt mer enn det rent konkrete. Det skjedde noe med veien. Siden den gang kan alle veier minne oss om Jesus. Denne metaforiske forbindelsen mellom det guddommelige og verden har sitt utgangspunkt i at Skaperen og Frelseren er den samme. Det er nettopp den skapte verden som er bestemt for

forløsning.<sup>50</sup> I det skapte blir vi minnet om Skaperen.

Det metaforiske perspektivet ser altså forbindelser mellom Gud og verden, men det er preget av spenning, diskontinuitet og overraskelse. Derfor mener teologen Sallie McFague at det er like galt å se en fullstendig likhet mellom menneskelige ord og den guddommelige virkelighet, som det er å ikke se noen forbindelse i det hele tatt.<sup>51</sup>

Fortellinger og bilder med metaforiske kvaliteter har derfor et stort potensiale som kilde for en kristen livstolkning.<sup>52</sup> Livsrommet utvides gjennom spenningen metaforen skaper mellom vår hverdag og den Gud som er større, men like fullt til stede i vår hverdag. Metaforene hjelper oss til ikke å se på verden rundt oss med rent materialistiske øyne. Hvis dette fungerer, kan prekenen møte tilhørerne i deres virkelighet og tolke deres liv. Om dette ikke skjer, tror jeg, som Nordhaug, at forkynnelsen taper «sin kraft, ikke bare som livstolkning, men også som nådemiddel.»<sup>53</sup>

I likhet med Lakoff & Johnson mener Buttrick at metaforene er mye viktigere enn det vi er klar over.

*«The rather frightening fact is that social metaphor systems are not mere rhetorical ornamentation, they disclose the models that shape our minds, and set our behavioural patterns with terrifying power. We live our lives in metaphor.»<sup>54</sup>*

Buttrick nøyer seg imidlertid ikke med å bli skremt av metaforenes betydning for livene våre. Han peker på den homiletiske utfordringen det stiller oss overfor. Siden metaforene har slik påvirkningskraft på oss, er det avgjørende at predikanter tar i bruk et metaforisk språk. Det kan forandre måten tilhørerne ser på tilværelsen. «Preachers who wish to transform human lives will have to grasp the sheer power of metaphorical language. With metaphors, we can rename the world for faith.»<sup>55</sup> Slik kan prekenen med metaforisk kraft kalle vår verden for Guds verden og forandre vår identitet ved å innlemme våre fortellinger i Guds fortellinger. Dermed kan prekenen konstruere en «trosverden», som er relatert til Gud, i vår bevissthet.<sup>56</sup> Det er denne

konstruksjonen av en «trosverden» som er Buttricks fremste homiletiske prosjekt. I forlengelsen av dette går Buttrick så langt som å si at metaforen er et paradigme for prekenen.<sup>57</sup> Metaforene lever gjennom spenningen som skapes når elementer fra ulike områder møtes. I dette møtet oppstår det ny forståelse. Derfor er metaforene egnet til å gi oss ny forståelse; ved at de setter livet som leves her og nå i sammenheng med mysteriet om den nærværende, men skjulte Gud.

### Hvordan bør metaforen være?

En metafor bør hentes fra noe vi har et forhold til. Den kan gjerne hentes fra dagliglivet slik at vi blir minnet om målområdet gjennom vår hyppige kontakt med kildeområdet. Dette vil styrke metaforens livstolkende evne og øke sannsynligheten for at vi stadig blir minnet om den. Jeg vil imidlertid ikke fremstille det som et krav for en god metafor at vi må ha daglig kontakt med det som brukes som kildeområde. Det er mange gode metaforer som ikke ville oppfylt et slikt krav. Et eksempel på dette er at hyrde-metaforen er egnet for å si noe om Jesus; også i et norsk samfunn hvor hyrder ikke er særlig vanlig. En metafor er derimot helt mislykket hvis vi ikke forstår betydningen av det som brukes som kildeområde. For min del synes jeg dette er tilfelle med sangen «Guds kjærleik er som stranda og som graset.» Jeg skjønner rett og slett ikke hva som menes. Jeg er ikke i stand til å se hvordan det er ment at stranda og gresset kan lære meg noe om Guds kjærlighet. Kildeområdet forvirrer meg! Og det er nettopp kildeområdet som skal gi oss en økt forståelse av det mer ukjente målområdet. Ifølge Cicero må en «kun bruke metaforer som enten gjør meningen tydeligere eller gir en klarere forestilling om hva saken gjelder.»<sup>58</sup>

Metaforene er egnet til å overraske – og dermed også behage – tilhørerne.<sup>59</sup> Likhetsrelasjonene, som taleren ofte etablerer på uventet vis, får oss til å se saken i et nytt lys. Det kan få mennesker til å komme frem til ny forståelse. I kristen forkynnelse tror jeg dette er særlig viktig. Forkynnelsen inneholder 2000 år gamle nyheter. For at mennesker skal se at det fortsatt er et

aktuelt budskap, er det ønskelig å trenge gjennom den vante, etablerte språkbruken. Predikanten må prøve å skape *Verfremdung* (fremmedgjøring/undring), et begrep som stammer fra dramatikerens Berthold Brecht. Med utgangspunkt i at budskapet har blitt selvfølgelig, må han nå prøve å skape undring og nysgjerrighet. Hensikten er å gjøre det selvfølgelige uforståelig, men da vel og merke bare for siden å gjøre det desto mer forståelig. Det er først da en *virkelig* forståelsesprosess kan komme i gang. En virkelig tilegnelse krever, slikt forstått, både en viss motstand og avstand. For å avdekke storheten i evangeliet om Jesus Kristus handler det, i forkynnelse til mennesker som har hørt evangeliet tidligere, om å si det gamle på en ny måte. Poenget er altså ikke å kaste vrak på det gamle, men nettopp å avdekke betydningen i det gamle. De nye ordene både forutsetter og bygger på kirkens gamle ordforråd.<sup>60</sup>

Gode metaforer involverer spenning. En metafor som fungerer er tilstrekkelig ukonvensjonell og sjokkerer slik at vi sier både ja og nei til den. Dette forhindrer oss i absoluttisme<sup>61</sup> og har å gjøre med «og-er-ikke-kvaliteten» til metaforer som jeg var inne på tidligere.

*«The most fruitful metaphors are the ones with sufficiently complex grids to allow for extension of thought, structural expansion, suggestion beyond immediate linkages. [...] The response to a metaphor is similar to the response to a riddle: one 'gets' it or does not, and what one 'gets' is the new, extended meaning which is a result of the interaction of the subjects.» (McFague).<sup>62</sup>*

Det som krever en viss mengde motstand i læringsprosessen – her forkynnelsen – fester seg best i oss. Denne motstanden kommer av forskjellen det tross alt er mellom Gud, og den kristne trosverden, og det skapte. Derfor kan det hende at det krever mye tankearbeid hos oss å oppspore likhetene midt iblant de åpenbare forskjellene.

Allerede Aristoteles var inne på hvordan en metafor burde være for å fungere best mulig i formidlingssituasjonen: «Skal en metafor slå an, må den ikke være for fremmedartet, for da er den vanskelig å overskue. Men den må heller ikke være overflatisk, så den ikke gjør noe inn-

trykk; i tillegg må den så å si stille tingene rett foran øynene på oss.»<sup>63</sup> Vi trenger det konkrete og synlige, men det skal ikke bli platt og banalt av den grunn!

### Metaforbruk i rammen av prekenen som helhet

Under de teologiske årsakene for metaforbruk skrev jeg at vi bør bruke flest mulig metaforer.

*«It is the sheer variety and plurality of metaphors which provide such a rich source of poetic understanding, enabling believers to transcend the limits of ordinary language, to glimpse and to encounter a reality which they cannot fully understand.» (Wright)<sup>64</sup>*

En slik rik metaforbruk finnes i mange av salmene i det Gamle Testamente. Metaforer og billedlige virkemidler «blandes» i et voldsomt (riotous) forsøk på å uttrykke rikdommen i Guds vesen.<sup>65</sup> Det er imidlertid forskjell på en poetisk tekst som er ment å bli lest eller sunget gjentatte ganger, og en preken som skal høres bare én gang. Derfor må predikanten gjerne variere metaforbruken og bruke flere metaforer i den samme prekenen, men det er viktig å ha et gjennomtenkt forhold til dette. Forkynneren må ikke haste fra den ene metaforen til den andre bare for å rekke over flest mulig. Det som tas med, må også gis plass. Jesu lignelser er et flott eksempel på dette. Lignelsene, som er utvidede metaforer, skildrer noe hentet fra vår virkelighet, mens de samtidig – og først og fremst – formidler sannheter om Guds rike. Jesus lot ulike lignelser fortelle noe om Gudsrike-tematikken. Han prøvde ikke å presse alt inn i én lignelse. Således skal heller ikke predikanter ha som mål å si absolutt alt som er å si i løpet av én preken. Samtidig gjelder det å være helt og fullt bevisst på, som jeg har vært inne på tidligere, at forholdet til det guddommelige er en så kompleks størrelse at én metafor ikke slår til.<sup>66</sup> Predikantene bør benytte metaforer som utfyller hverandre, slik at det tegnes et mest mulig sant bilde av Gud. Det blir feil å rendyrke ett gudsbilde. Guds storhet krever metaforrikkdom, og midt i alt annet er det én ting som er viktigere å formidle enn alt annet: «The norm by which we must judge all social role imagery is the disclosure of God-love in Jesus Christ crucified.» (Buttrick)<sup>67</sup>

Buttrick presenterer i sin betydningsfulle *Homiletic* det han kaller *image grid* («bildenett»)<sup>68</sup>. Et bildenett er en skjematisk fremstilling av prekenens momenter med fokus på prekenbildenes innhold og funksjon. Presentasjonen av bildenettet kommer i sammenheng med konstruksjonen av «trosverdenen» som jeg var inne på tidligere. Dette har å gjøre med metaforers, og andre bilders, kognitiv-semantiske egenskaper.

Jeg vil nå gå litt nærmere inn på hvordan dette bildenettet er ment å fungere. Det virkelig essensielle er å tenke helhetlig om prekenen. Bildene og forestillingene, deriblant metaforene, må kunne støtte hverandre og spille sammen slik at prekenen fremstår som en helhet. Prekenen består av flere *moves* (bestanddeler) – gjerne fem eller seks – hvor hver bestanddel varer i noen minutter. Hver enkelt bestanddel er ment å uttrykke en selvstendig mening. Illustrasjonene er viktige, men det er ikke nødvendig med illustrasjoner innenfor hver eneste bestanddel. Det må avveies ut ifra balanse og styrke; slik at hver bestanddel får omtrent like stor plass i prekenen. Hvis en skal bruke to illustrasjoner eller eksempler som ligner på hverandre, er det viktig at de ikke forekommer i to etterfølgende bestanddeler. Det ville i så fall ha økt sannsynligheten for sammenblanding. Illustrasjonene er ikke bare ment å belyse en bestemt idé i talen. De er ment å virke sammen i bevisstheten for å forme en meningsstruktur.

Poenget er å etterligne menneskers tenkemåte:

*«We are suggesting that sermons build a world, a faith-world, in consciousness, made from images, metaphors, illustrations and examples. Therefore, we tend to regard material as adjudged in two ways – by relating to a particular move, and by interrelating in the whole sermon structure. What we are after is a kind of imitation of the way in which humans grasp meaning. Meaning is never an abstract thinking, it incorporates images of lived experience. Thus, in a sermon ideas must be imaged, and images must interact so that sermons will be natural to modes of human consciousness. Preachers are not poets, but they should have a poet's eye. More, preachers should take delight in putting words and images together as they build a world for faith.»<sup>69</sup>*

Denne homiletiske tenkningen har helt klart mye for seg, og den er i tråd med min intensjon med dette essayet.

Det er den livsnære forkynnelsen som enga-



sjerer og treffer. Når preken formidles på en måte som er i samsvar med hjernens egen forståelsesprosess, er det utvilsomt større sjanse for å nå inn til tilhørerne. Dette er veien å gå for kristen forkynnelse!

### Praktisk eksempel: Vei-metaforen

Underveis i skriveprosessen oppdaget jeg en god metaforanvendelse på hjemmesiden til Harald Kaasa Hammer.<sup>70</sup> I en preken over Jesu utsagn om at Han «er veien, sannheten og livet» (Joh 14,6), forteller Kaasa Hammer om et personlig og selvopplevd møte med vei-metaforen.

Da jeg var 14 år, opplevde jeg noe spesielt med det jeg leste nå. Etter sommerferien var det en jente som sa at hun hadde vært på leir, og var blitt en kristen. Jeg var vokst opp med troen, så det var litt rart å høre om en på min egen alder som sa at hun var blitt en kristen. Men jeg visste jo at mange av kameratene mine hadde sagt nei til kristendommen, så da kunne vel noen ombe- stemme seg, og si ja.

Jeg husker da hun fortalte hvordan hun var blitt en kristen. Hun sa: Det var ett vers i Bibelen som jeg ikke kunne bli ferdig med. Det er det som Jesus sier: 'Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg.'

Jeg kunne det verset utenat, men jeg hadde aldri forestilt meg at de to setningene var så sterke at det gikk an å bli kristen av bare de to setningene. 'Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg.' Jeg ble veldig nysgjerrig på det bibelverset.

'Jeg er veien.' – Det er jo ikke logisk i det hele tatt. Hvordan kan et menneske være en vei? Hva var det den jenta hadde skjønnet som jeg ikke kunne skjønne?

Så fikk jeg høre en historie. Det var om en europeer på besøk i Afrika. Han skulle inn til en landsby langt inne i en jungel. Han fikk med seg en kjentmann. Kjentmannen gikk foran, og europeeren gikk bak. Til å begynne med gikk det greit. Kjentmannen fulgte stier innover i skogen, tok til høyre og til venstre. Europeeren merket at de gikk i én retning innover, så han var ganske trygg. Men etter hvert tettet skogen seg til. Ikke bare på bakken. Trekronene ble til et tett tak, stien forsvant, og kjentmannen måtte hogge seg vei i buskaset. Etter hvert mistet europeeren tilliten til kjentmannen. Han kunne ikke begripe hvordan han fant fram. Til slutt stoppet han kjentmannen og spurte: «Hvor er veien? Hvordan kan du finne fram? Det er jo ingen stier lenger, ingen skilt, og ingen sol å styre etter.» Da så kjentmannen på ham og sa: «Jeg er veien.» Han kjente terrenget og visste hvor de skulle, og de kom frem.

Da skjønte jeg litt mer av det Jesus sa: 'Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg.'

Jeg synes denne anvendelsen av vei-metaforen er forbilledlig. Kaasa Hammer forteller noe selvopplevd. Selvopplevde illustrasjoner har, som blant andre Buttrick er inne på, sine

begrensninger og svakheter, men presentert på en god måte er de interessante å høre på. Det livsnære beveger! Videre tar han tilhørerne med på noen faser i responsfasen. Det virker som om den unge Kaasa Hammer hadde et ubevisst forhold til vei-metaforen, men at han i møte med denne jenta begynte å tenke mer over hva metaforen egentlig ville si. Han ble oppmerksom, og bevisstgjort, på det motsetningsfulle: 'Jeg er veien.' – Det er jo ikke logisk i det hele tatt. Hvordan kan et menneske være en vei? Hva var det den jenta hadde skjønnet som jeg ikke kunne skjønne?

Kaasa Hammer presenterer sin undring over metaforen på en måte som egner seg til å skape en verfremdungs-effekt hos menigheten. Når han så har skapt undringen, skildrer han metaforen gjennom en fortelling som er veldig lett å se for seg. Fortellingen er gjenkjennelig og berører oss på dypet. Alle vet noe om fortvilelsen som kommer over oss når vi frykter at vi har gått oss bort. Frykten kan da «overdøve» den rasjonelle tenkningen. Europeeren slutter å stole på kjentmannen og kommer med sine innvendinger. Gjennom denne europeeren lar Kaasa Hammer naturlige og fornuftige innvendinger komme til orde. Det er troverdig. I tillegg er det viktig å formidle at det er rom for innvendinger. Siden denne fortellingen skildrer en erfaring de fleste mennesker kjenner seg igjen i, synes jeg ikke det er så farlig at selve fortellingen utspiller seg i afrikansk terreng, som nordmenn ikke oppholder seg i til daglig. Det er likevel mange gjenkjennelige elementer. Jeg tror de fleste greier å omsette fortellingen til norske forhold. Med små endringer kunne det like gjerne foregått i norsk terreng. For eksempel ved å bytte ut tett løvverk med tåke som årsak for frykten.

Da så kjentmannen på ham og sa: «Jeg er veien.» Han kjente terrenget og visste hvor de skulle, og de kom frem. Dette fikk i alle fall meg til å «se» mer om hvordan Jesus er, og hvordan han leder meg og andre mennesker gjennom livet. I spenningen mellom kildeområdet og målområdet oppsto det ny kunnskap. Livet kan mange ganger være uoversiktlig. Det kommer stunder hvor vi ikke vet hvor vi skal gå videre. Da kan de fleste av oss kjenne tvilen komme

sigende: Hvor er du Jesus? Skulle du ikke lede meg? Har du glemt ditt løfte om å være med alle slags dager? Denne utbygde metaforen hjelper oss til å se at Jesus er den som ønsker å lede oss gjennom hele livet vårt; også når vi har det vondt. Han er den beste veiviseren vi kan ha gjennom en hverdag som mange ganger er kaotisk og vanskelig. Jesu nærvær vil ikke gjøre at vi unnslipper alle ubehageligheter, men vi slipper å møte dem alene. Han er veiviseren som går foran oss gjennom den tette krattskogen hvor vi ikke greier oss selv. I døden – når alle andre er borte – vil han vise oss veien til stedet han har gjort i stand for oss. Han er den som overvant døden og er derfor den eneste som kan vise oss veien *gjennom* døden – og til livet! Den utvidede metaforen hjalp meg til økt og fornyet forståelse av dette.

### Farer og problemområder knyttet til metaforbruk

Det er mange farer ved å bruke metaforer. Hvis ikke predikanten er oppmerksom på det, kan det fort gå galt. Derfor er bildenettstenkningen til Buttrick spesielt viktig. De antikke retorikerne har sagt mye vettugt angående disposisjonen av talestoffet. Retorikerne påpeker viktigheten av fremdrift og sammenheng for at talen skal ha gjennomslagskraft. Quintilian hevder at «evnen til å disponere stoffet betyr like mye for talekunsten som feltherrens evne til å foreta disposisjoner i krig.»<sup>71</sup> Det er ikke nok å ha mange gode poeng. Poengene må disponeres og forvaltes på en gunstig måte. Quintilian minner også om at taler ødelegges på like mange måter som de utsmykkes. Derfor regnes upassende bruk av virkemidler, som i seg selv er gode, som feil.<sup>72</sup> Kill your darlings! Vi må «drepe» våre kjære bilder hvis de ikke er i stand til å bidra til å samle og konsentrere tilhørernes oppmerksomhet.<sup>73</sup> De virkelig gode bildene er ikke illustrasjoner av poenget, de er derimot selve poenget.<sup>74</sup> I tråd med dette kan vi heller ikke ta med metaforer i prekenen bare for å gjøre det. De må tjene talens hensikt! Kraften i metaforen – og hensikten med å bruke den – er tapt når tilhørerne tenker mer på ordet fra kildeområdet enn fra målområdet; mer på ordene som brukes for å illustrere enn

på det området det er ment å belyse.<sup>75</sup> Derfor må enhver metafor vurderes kritisk; passer den virkelig til formålet? Hvis vi kommer frem til at metaforen inneholder for stor bagasje av upassende assosiasjoner må vi la være å bruke den.<sup>76</sup> Vi må være forsiktige med metaforene. De bør ikke behandles lettvint.<sup>77</sup> Straks forkynneren har presentert dem, lever de sitt eget liv. Dette livet må ikke overdøve hva taleren ellers har å si.

«Støyen» fra metaforen er alltid en fare når vi bruker menneskelige metaforer om Gud. En dårlig farsrelasjon kan ødelegge mye av hva som sies om Gud som far. Et ødelagt eller turbulent ekteskap kan gjøre det lite oppbyggelig å høre om gudsforholdet skildret i ekteskapsterminologi. (Den retoriske situasjonen etter Knutby-tragedien må gjøre oss svært bevisste på bruken av «Kristi brud»-metaforen!) Slik kunne jeg fortsatt. Poenget mitt er ikke at vi *ikke* skal bruke disse metaforene. Slett ikke! De er noen av de mest beskrivende gudsmetaforene. Men for at det likevel bør gjøres, må forkynneren derfor vite mest mulig om hvordan tilhørerne har det i disse nære relasjonene. Da kan han, eller hun, ledsaget av visdom og innsikt, formidle noe om at feilene hos den jordiske faren ikke smitter over på Gud. Det er den *andre* veien påvirkningen skal gå! Slik Gud er, slik bør alle fedre være. Tilhørerne som opplever at dette spriket er ubehagelig stort, kan trenge å høre at Gud kan være den faren de ikke har hatt. Han kan gi dem den kjærligheten de ikke har blitt vist av sin jordiske far. Varsomhet, visdom, menneskekunnskap og kjærlighet må ledsage predikanten når forkynnelsen berører disse temaene. Arbeidet med disse gudsmetaforene er et særdeles viktig homiletisk emneområde som jeg ikke kan gå nærmere inn på her.

### Utvidede metaforer

Til sist vil jeg ta opp bruken av fortellinger. Jeg tenker da på fortellinger som er av en slik karakter at de kan karakteriseres som utbygde metaforer. Her er det Mesteren selv som er vår læremester. Hans lignelser er nettopp utbygde metaforer.<sup>78</sup> Det er derfor ikke særlig tvil om at vi beveger oss i et fotefar det er verdt å følge.

Med sine metaforer om Gud, Guds rike og livet i Guds rike traff Jesus, og treffer fortsatt, mennesker på et dypt eksistensielt nivå. Samtidig transcenderte han menneskers eksistens ved å sette de nære tingene i forbindelse med Gud. Det er krevende å følge i disse fotsporene. Målet er å sette vår virkelighet i forbindelse med Guds virkelighet. For å gjøre dette holder det ikke å være gode fortellere. Predikantene må også ha med den dypere dimensjonen som finnes i lignelsene; de må evne å bringe vår hverdag i kontakt med Gud ved hjelp av «the metaphorical twist».<sup>79</sup> «A common mistake of preachers who have discovered ways of naming God in experience, is to think that these stories can stand on their own, almost as self-evident 'proofs' of God or God's nature.» (Wilson)<sup>80</sup> Som predikanter må vi ikke glemme at enhver fortelling og enhver erfaring har mange mulige tydingner. Hvis noen av våre fortellinger blir løsrevet fra Bibelen, kan det hende at de implisitt kan antyde noe som ikke er sant om Gud. For å øke sannsynligheten for at våre fortellinger om Gud blir hørt korrekt, og får den ønskede teologiske fortolkningen, bør vi derfor la dem leve side om side med Bibelens fortellinger.<sup>81</sup> Forkynnelsen skal ikke først og fremst være stilig eller fengende. Den skal være bibelsk! Vi som forkynner evangeliet, må anstrenge oss for å male den usynlige virkeligheten for menighetens indre øyne. For at dette skal fungere, må vi leve nær både Gud og menneskene vi virker blant.

## Konklusjon

Jeg har vist til mange prinsipielle årsaker for at metaforen bør brukes i prekenen. Det har vært helt sentralt for meg å få frem metaforens evne til å hjelpe oss med forståelsen. Det som er ukjent, eller lite kjent for oss, kan metaforen gjøre mer forståelig ved at den bygger en bro over til det som er mer kjent. Siden Gud «er den salige og eneste mektige, kongenes konge og herrenes herre, den eneste som er udødelig, og som bor i et lys dit ingen kan komme, han som intet menneske har sett og heller ikke kan se,» (1. Tim 6.15–16) kommer vi til kort når vi skal beskrive Ham med våre ord. Metaforens innebygde spenning, dens evne til samtidig å se både forskjeller og likheter, gjør den egnet til å omtale

Gud uten å overstige grensene til mysteriet. Ved at metaforen tar utgangspunkt i det nære når den omtaler Gud, er den i stand til å utvide menneskers livsrom og hjelpe oss til å se vårt liv i Gudskapt perspektiv på en måte ingen andre hjelpemidler er i stand til. Metaforbruk er en nødvendighet i kristen forkynnelse!

Rent praktisk er det viktig at predikanten er i stand til å velge metaforer som evner å avdekke ny mening innenfor det kristne trosunivers. Dette kan gjerne skje ved at det skapes en ver fremdungs-effekt, slik at metaforene overrasker tilhørerne. En god tilegnelse er ofte forbundet med motstand. For at metaforene skal gis plass i prekenen, må de tjene prekenens intensjon. Buttricks bildenettstenkning er svært nyttig i denne sammenheng. Metaforene skal bidra til at prekenen imiterer måten hjernen tilegner seg kunnskap på. Dette vil bidra til å fylle menneskers bevissthet med forestillinger fra det kristne trosunivers. De best egnede metaforene er hentet fra hverdagen. Det er det livsnære – ikke det abstrakte – som fester seg!

I alt det positive som er å si om metaforer i prekensituasjonen, er det viktig ikke å overse farene som er forbundet med metaforbruken. Metaforene skal bidra til å samle tankene; ikke spre dem. De utbygde metaforene skal ikke løsriveres fra, men flettes sammen med, det bibelske trosgrunnlaget.

Brukt på rett måte kan de gode metaforene gi oss en *opplevelse* av kristentroens innerste mysterium: Den korsdrepte er nær! Det «er i ham vi lever, beveger oss og er til». (Ap 17.28)

## Litteratur

- Andersen, Ø.: *I retorikkens hage*, Universitetsforlaget AS, Oslo 1995
- Bibelen, Det Norske Bibelselskap, Oslo 1978
- Blomberg, C.L.: *Interpreting the Parables*, Apollos, Leicester 1990
- Buttrick, D.G.: *Homiletic. Moves and Structures*, SCM Press Ltd., London 1987
- Buttrick, D.G.: *The Mystery and the Passion. A Homiletic Reading of the Biblical Traditions*, Fortress Press, Minneapolis 1992
- Buttrick, D.G.: *Preaching the New and the Now*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1998
- Buttrick, D.G.: *Speaking Parables. A Homiletic Guide.*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2000
- Greene, G.: *Makten og æren*, Den norske bokklubben, Oslo 1967
- Grevbo, T.J.S.: *Den faktiske preken som tjeneste for ordet. – Et bidrag til debatten om prekenteori og prekenpraksis*, Skrivestua Menighetsfakultetet, Oslo 1986
- Grevbo, T.J.S.: *Guds masker i sjelsorgen. Hvordan forholde seg til det guddommelige maskespill teoretisk og praktisk?*, Skriftserien KOINONIA Nr. 5/2003, Institutt for sjelsorg, Modum Bad
- Halldorf, P.: *Jomfrumark. En moderne pilgrims ferd mot sine røtter*, Luther Forlag, Oslo 1994
- Hammer, H.K.: *www.hammerdata.net under: 3. søndag etter påske, 2. tekstrekke 1998*
- Hein, P.: *I folkemunde. Korte gruk 1*, Borgen, Herlev 1968
- Hilkert, M.C.: *Naming Grace. Preaching and the Sacramental Imagination*, The Continuum Publishing Company, New York 1997
- Lakoff, G. & M. Johnson: *Metaphors We Live By*, The Chicago University Press, Chicago 1980
- Liddell, H.G., R. Scott, H.S. Jones: *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>th</sup> ed. with revised supplement, Clarendon Press, Oxford 1940
- Lønnebo, M.: *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*, Verbum/Håkan Ohlssons, Lund 1977
- McFague, S.: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982
- Morland, K.A.: «Retorikken er verd en renessanse!» i: *Halvårsskrift for Praktisk Teologi Hefte nr. 1 1992*, Nye Luther Forlag, Oslo
- Nordhaug, H.: *...så mitt hus kan bli fullt*, Luther Forlag, Oslo 2000
- Nordhaug, H.: «Prekenen som livstolkning» i: *Halvårsskrift for Praktisk Teologi Hefte nr. 1 2001*, Luther Forlag, Oslo
- Nørager, T.: *Hjerte og Psyke*, Forlaget ANIS, Frederiksberg 1996
- Skjevesland, O.: *Det skapende ordet*, Universitetsforlaget, Oslo 1995
- Skårderud, F.: *Andre reiser*, Aschehoug & Co., Oslo 2004
- Soskice, J.M.: *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, London 1987
- von Wachenfeldt K.R.: «Den maskerte Gud» i: *Vårt Land 10. mai 2004*, Avisen Vårt Land A/S, Oslo
- Wilson, P.S.: *The Practice of Preaching*, Abingdon Press, Nashville 1995
- Wright, T.R.: *Theology and Literature*, Basil Blackwell Ltd., Oxford 1988

## Noter

- 1 Dette er en forkortet og bearbejdet utgave av et essay, skrevet ved MF vårsemesteret 2004.
- 2 Skjevesland 1995: s 117
- 3 Grevbo 1986: s 8
- 4 Liddell 1940: s 1118
- 5 Skjevesland 1995: s 140
- 6 Johnson sitert etter Soskice 1987: s 2
- 7 Blomberg 1990: s 141
- 8 Buttrick 2000: s 19
- 9 Soskice 1987: s 43. Jeg har ikke funnet en god norsk oversettelse på denne teorien. Et forsøk på oversettelse vil være «tverrlivlig teori».
- 10 McFague 1982: s 37
- 11 Lakoff & Johnson sitert etter Nørager 1996: s 38
- 12 Lakoff & Johnson 1980: s 5
- 13 Morland 1992: s 8
- 14 Nordhaug 2000: s 106
- 15 Cicero: De oratore III sitert etter Andersen 1995: s 75
- 16 Andersen 1995: s 74
- 17 Pestalozzi sitert etter Grevbo 1986: s 30
- 18 Nordhaug 2000: s 109
- 19 Nordhaug 2000: s 111
- 20 McFague 1982: s 16
- 21 McFague 1982: s 33
- 22 Jf. Nørager 1996: s 39. Resten av avsnittet bygger på Nørager 1996: s 38-40
- 23 Skårderud 2004: s 68
- 24 Jf. McFague 1982: s 1
- 25 Greene 1967: s 65
- 26 Buttrick 1998: s 122
- 27 Wilson 1995: s 244
- 28 Sitert etter Wright 1988: s 131
- 29 Wright 1988: s 139
- 30 Soskice 1987: s 160
- 31 Grevbo 2003: s 17
- 32 Grevbo sitert etter von Wachenfeldt 2004: s 22
- 33 Grevbo 2003: s 17
- 34 Wilson 1995: s 243
- 35 McFague 1982: s 7
- 36 Jf. Buttrick 1992: s 7-8.
- 37 Buttrick 1992: s 215
- 38 Nordhaug 2000: s 41
- 39 McFague 1982: s 15
- 40 Buttrick 1998: s 121
- 41 McFague 1982: s 15
- 42 Halldorf 1994: s 186
- 43 Lønnebo 1977: s 20
- 44 Lønnebo 1977: s 24
- 45 Hein 1968: s 50
- 46 McFague 1982: s 11
- 47 Buttrick 1987: s 116
- 48 Nordhaug 2000: s 121
- 49 McFague 1982: s 38
- 50 Nordhaug 2000: s 40 under henvisning til Ireneus.
- 51 McFague 1982: s 7 og s 14
- 52 Nordhaug 2001: s 8
- 53 Nordhaug 2001: s 9
- 54 Buttrick 1987: s 123
- 55 Buttrick 1987: s 123
- 56 Buttrick 1987: s 11
- 57 Buttrick 1987: s 123
- 58 Cicero sitert etter Andersen 1995: s 74
- 59 Avsnittet bygger på Grevbo 1986: s 23
- 60 Nordhaug 2000: s 91

- 61 McFague 1982: s 38  
 62 McFague 1982: s 39  
 63 Siteret etter Andersen 1995: s 75  
 64 Wright 1988: s 139  
 65 McFague 1982: s 24  
 66 Nørager 1996: s 45  
 67 Buttrick 1987: s 118  
 68 Buttrick 1987: s 153-170. Det følgende avsnittet er hentet derfra.  
 69 Buttrick 1987: s 169-170  
 70 Hammer 1998: www.hammerdata.net - 3.søndag etter påske 1998  
 71 Quintillian sitert etter Andersen 1995: s 46  
 72 Jf. Andersen 1995: s 65  
 73 Nordhaug 2000: s 193  
 74 Nordhaug 2000: s 131  
 75 Jf. Johnson sitert etter Wright 1988: s 136  
 76 Nordhaug 2000: s 136  
 77 McFague 1982: s 42  
 78 McFague 1982: s 15  
 79 Hilkert 1997: s 98  
 80 Wilson 1995: s 248  
 81 Wilson 1995: s 248

### Sammendrag:

Artikkelen er et forsøk på å møte utfordringen som dagens forkynnere står overfor; hvordan fremme evangeliets plass i tilhørernes liv? Denne utfordringen ledet raskt til arbeidet med metaforene. I første halvdel presenteres fire årsaker til hvorfor metaforene er så godt egnet i prekenen: 1) Fordi kraften ligger i det konkrete uttrykk, 2) fordi de hjelper oss med å forstå noe mindre kjent via noe velkjent, 3) fordi ordene våre ikke strekker til når vi skal beskrive Gud og 4) fordi metaforene hjelper oss til å se spor av Gud i vårt dagligliv.

Metaforene er velegnet i prekenen, men de må brukes med visdom. Fallgruvne finnes. Hvordan skal så metaforene benyttes? Jeg har valgt ut et praktisk eksempel på hva jeg anser for å være en vellykket metaforbruk i prekenen. Gjennom fremmedgjøring og overraskelse, samt en talende, billedrik fortelling, inviteres lytteren til å delta med hele seg i tilegnelsen av prekenen. Metaforen kan på denne måten rydde veien for evangeliet.

# Gudstjenestene i Oslo Domkirke



AV KARL GERVIN

sogneprest.oslo-domkirke@kirken.oslo.no

Det sies at på 1800-tallet skal Kirkedepartementet ha ment at normen for gudstjenestelivet i Den norske kirke var måten tingene ble gjort på i Oslo Domkirke. Det er jo lenge siden det kunne være slik, men Domkirken legger stor vekt på arbeidet med gudstjenestene, og forteller gjerne om hvordan vi har tenkt og hva vi gjør.

Oslo sentrum gjennomgår store forandringer, og dette har blant annet ført til at det bor få i Domkirkens nærmiljø. Litt lenger utover i menigheten er det flere, men ganske mange tilhører våre nye landsmenn. Nesten alle gamle konsernkontor og de fleste større bedrifter har flyttet ut av sentrum, og blant butikkene er det nå nesten bare kjedenes filialer tilbake. Det går nok mange mennesker opp og ned Karl Johan en lørdag, men de foretar seg ikke nødvendigvis noe særlig og kjøper ikke alltid så mye. Det er noe flyktig over livet i byens sentrum, noe som ikke var der på samme måte tidligere.

Domkirken har gode tall både når det gjelder besøkende og gudstjenestedeltakere. Vi kan glede oss over mange trofaste mennesker, og en rekke av dem påtar seg viktige oppgaver. Men svært mange som kommer til oss bor altså ikke her og kommer kanskje sjelden – det kan nok være ganske lenge mellom noe kirkebesøk.

Dette gir oss naturligvis spesielle utfordringer når vi skal legge til rette for Åpen Kirke og gudstjenester hver dag. Når det gjelder gudstjenestene betyr det at vi har gått langsomt frem, med kanskje bare én eller to justeringer hvert år. Vi har også lagt vekt på forklaringer i

intimasjoner og prekener, og i innledningene til gudstjenestehefter.

Vi har villet skape større variasjon og samtidig være klare og tydelige. Det er det ofte en temakonsentrasjon hver gang, samtidig som vi vil dvele ved alle de viktigste sidene av frelseshistorien i løpet av året. Oslos biskop Berggrav sa en gang at det er kirkeårets hensikt 'å sammenfatte alle Kristi år i ett eneste, så intet er glemt' Han viste hvordan 'Kristus vandrer gjennom kirkens år' med all sin glede og miskunn.

Når noe nytt sto for tur, har spørsmålet ofte vært 'Må vi dette' – og svaret er med en viss nødvendighet blitt 'nei'. Det er et problem at den sterke tendensen til konsentrasjon om 'det ene nødvendige' i gjengs luthersk tradisjon ikke gir mange tilskyndelser til å fornye gudstjenestelivet. Vi har derfor gått til kirkens brede tradisjon, og lagt vekt på at det vi overtar skal kunne forklares og forsvares også i vår sammenheng.

Luthersk spiritualitet gir tradisjonelt ikke mange tilskyndelser til å ta i bruk for eksempel flere symboler og symbolhandlinger. Når vi legger vekt på det visuelle inntrykket er belysningen et problem. Hos oss som i så mange andre kirker henger lysekronene der de måtte være i talglysens tid, for at menigheten skulle kunne se i sine salmebøker. I Domkirken strever vi med å få belyst koret slik at dette blir rommets tyngdepunkt: Det er likhetspunkter mellom en iscenesettelse på et teater og forbedelsen av en gudstjeneste.

Fordi vi er mange som skal ivareta oppgaver underveis i en messe, er det viktig med en

gjennomgang på forhånd. Den starter aldri senere enn en time i forkant og kan være ganske detaljert, men til gjengjeld er vi ganske avslappet underveis. Et viktig poeng er å gjøre ting med litt bravur – og også de gangene man måtte være på ville veier. Mye kan være vunnet på å fullføre det man har begitt seg ut på, for at det kan virke som om det var slik det som skjer var tenkt.

Alle høymesser starter likt – med en inngangsprosjesjon mens menigheten reiser seg og alle synger inngangssalmen. Dette har naturligvis den funksjon at vi blir minnet om at vi ikke skal være i denne verden spesielt lenge – vi er underveis. En like viktig funksjon er at det gir gudstjenesten en fast start: Ganske mange av dem som er til stede har altså ikke feiret gudstjeneste sammen før. Når alle reiser seg blir de ofte trukket mer direkte inn i det som foregår og folk synger gjerne bedre stående.

I en vanlig høymesse vil det ikke bli mer enn to eller høyst tre salmer til, og de kan derfor være ganske lange. Det gjør at vi velger dem med omhu, med tanke på plasseringen i kirkeåret eller innenfor tematikken denne søndagen. Et problem med mange av salmebokens salmer er at de er så temarike, og kan komme farlig nær en type bingoteologi der alle viktige tros-sannheter skal være med hver gang. Det kan også være et problem at en del salmer nok er vakre, men preget av en forestillingsverden som for mange i vårt sammensatte samfunn tydelig tilhører miljøer som ikke er deres.

Inngangssalmen følges nesten alltid av en intimasjon. Den bør være helt kort og er derfor noe av det vanskeligste vi har å formulere. I det hele tatt: Det som ikke er på plass i løpet av disse første minuttene av en gudstjeneste, kan vi nesten gi opp å få gjort noe med senere. Men det er viktig at det lykkes: Det er nå kirkeårstidens særpreg eller denne søndagens poeng skal bli tydelig. En gang i blant er dette også stedet for en praktisk beskjed eller for å knytte gudstjenesten sammen med begivenheter i media eller i lokalsamfunnet.

Grepene som er gjennomført har hatt den effekten at høymessene er kortere hos oss enn mange andre steder. Det betyr for det første at det i prinsippet alltid er mulig å ha barnedåp,

og det skjer da etter inngangssalmen. Er det dåp, har vi ofte sløyfet syndsbekjennelsen og Kyrie, og latt dåpshandlingen følges av en bønn og så av gloria. Det kan uansett være en utfordring å skape overgang til syndsbekjennelsen og Gloria som følger. Vi bruker fullstendig Gloria med støtte i den forsangergruppen som alltid er med fra Domkoret. Vi mener selv at det vi gjør også i fortsettelsen lar seg gjennomføre i en vanlig menighet, og med ganske beskjedne ressurser.

Gjennom intimasjonen er det skapt en klangbunn for det som følger i den neste hoveddelen av messen med tekstlesninger og preken. Vi sliter litt med kollektbønnene som ofte virker ganske gammelmodige – med noen unntak for blant annet dem som Eyvind Skeie fikk gjort noe med i revisjonen rundt 1980.

Særlig i fortsettelsen er det viktig for oss å få god sammenheng, og hovedgrepet er å stramme inn: Etter første tekstlesning følger alltid en bibelsk salme – ofte plukket ut med tanke på det som nettopp er lest, eller med henspilling på dagens preg, sjeldnere med tanke på tekstlesningen som følger. Etter denne andre tekstlesningen følger det en evangelieprosjesjon, hvor liturgen sammen med to lysbærere kommer med en Bibel eller tekstbok fra alteret til lesepulten. Samtidig synger korggruppen et halleluja som gjentas av menigheten, en forsanger synger en vesentlig setning fra evangeliet, og alle gjentar halleluja. Det samme halleluja gjentas når predikanten går til prekestolen. Om prekener skal det ikke sies stort i denne lille artikkelen, men de er nok gjennom årene blitt kortere hos oss. De følges alltid av trosbekjennelsen: Det er vanskelig å skjønne hvorfor det i løpet av liturgirevisjonen ikke var mulig å flytte den fra sin nokså uforståelige plassering mellom epistellesning og evangelielesning. Det vi nå oppnår er at det bibelske budskap lyder i sin sammenheng, og blir utlagt, før menigheten gir sin tilslutning ved å bekjenne sin tro. Vi synger alltid trosbekjennelsen.

Kunngjøringene har vært et problem. En lang stund sløyfet vi dem på dette punktet, og ga noen nødvendige opplysninger etter velsignelsen til slutt. Nå er kunngjøringene gjeninnført, og ideelt sett kunne de jo danne en innled-

ning til bønnene som nå følger for kirken og verden. Det har likevel vist seg vanskelig å få dette godt til.

Vi har kanskje gjort mindre med forbønnssdelen enn med andre ledd, men prøver å vekse mellom variantene. Et problem har vært at flere av dem er ganske ordrike og ikke spesielt vakert utformet. Det gjør at det blant annet kan være vanskelig å lese dem godt. Vi har vi iblant brukt et litani fra salmeboken, og ikke så sjelden nyformulert bønnen med litanipreg, der helt korte formuleringer avløses av menighetssvar.

Hos oss er det alltid nattverd søndag formiddag, og mens kollekten samles inn blir også nattverdelementene båret frem til alteret. Ofte er flere prester med under en høymesse, og da er vi som regel to om å dele på nattverdliturgien. Innholdsmessig har vi lagt vekt på nattverden som eucharisti – som takk og lovsang.

Etter at Agnus er sunget oppfordrer liturgien menigheten til en fredshilsn, og hilser selv på de nærmeste. Mens sakramentet deles ut har korggruppen ett eller to innslag, og mot slutten av utdelingen følger så den siste av høymessens salmer. Dette har sammenheng med rytmen og fremdriften i høymessene: Når liturgiens høydepunkt nå er over, vil messen ganske snart avsluttes med en utgangsprosesjon.

Til høymesser har vi iblant hatt gregoriansk musikk. Da har det vært et poeng, men ikke helt lett, å motvirke at menigheten kan føle seg litt passiv: Det kan være vanskelig å stimulere til den lyttende, meditative deltakelse. Nytt i år er den store satsingen på messer med musikk av Mozart. I disse gjennomkomponerte messene vil vi en rekke søndager året gjennom bringe Mozarts musikk tilbake til gudstjenesten der den hører hjemme.

I tillegg til høymessene har vi som regel også messer søndag kveld. Det kommer betydelig færre, og disse messene er oftest svært enkle. Vi bruker et transportabelt fremre alter, og står vendt mot menigheten for å få bedre kontakt. Liturgien kan variere fra en type forenklet høymesse til gjennomkomponerte messer, og det finnes mange av dem som lar seg gjennomføre med ganske få musikere.

Onsdager er det en messe klokken 1200,

og det har dessuten vært et mål å ha en kort ettermiddagsmesse alle øvrige hverdager. Vi er ganske omhyggelige med å kalle disse nattverd-gudstjenestene for messer, og bruke gudstjeneste eller for eksempel laudes om gudstjenester til andre tider. Til de korte messene, der det er størst sjanse for at det deltar mennesker som ikke så ofte kommer til gudstjeneste, bruker vi en enkel variant av høymessens nattverdliturgi. Vi har vært nokså nølende med å ta i bruk en del av gudstjenestebokens nattverdordninger: De nærmest forutsetter et gudstjenestehefte, for at menigheten skal kunne falle inn med svarene. Vi forsøker å gjennomføre iallfall vanlige høymesser slik at blikket kan komme opp av hefter og deltakerne mer aktive.

Med så mange messer har spørsmålet meldt seg om hva man bør gjøre med elementene etter at messen er over. Brød og vin er innviet og helliget med Guds ord og bønn, men det kan virke som helligheten blir slått på og av – når vinen så slås i vasken og brødet legges i et skap med mye annet. Vi har begynt å ta vare på brødet sammen med altersølvet – men er foreløpig ikke kommet lenger.

Hellig er en problematisk kategori for lutheranere. Vi merker mer og mer at sansen både for hellige tider og steder er svekket, og ser av og til dette i forbindelse med noen av gudstjenestene ved spesielle anledninger. Til flere og flere av disse venter nå musikere og andre en ganske avansert rigging, og lydnivået blir ikke så sjelden tilsvarende høyt. Det er et poeng at hverdagens virkemidler kan slippe til, men samtidig vesentlig å hegne om egenarten til det hellige rom.

Vi har mange slike gudstjenester – fra gudstjenester for døde rusmisbrukere til de store barnehagegudstjenestene som hvert år fyller domkirken med barn. Stat og bispedømme og felleskirkelige organisasjoner legger ofte markeringer til Domkirken.

I mange år har vi vært nær knyttet til Trefoldighetskirken, der gudstjenestene til dels er forskjellige fra Domkirkens. Vi mener det er en styrke at gudstjenestelivet i sentrumskirkene kan la tro komme til uttrykk på ulike måter.

La meg til slutt nevne noen gudstjenester



som kirkeåret preger på en spesiell måte, og ganske særlig påskens gudstjenester. Palmesøndag er kirken fylt av palmer og menigheten får palmeblad formet som kors med hjem. Skjærtorsdag holdes messen om kvelden, og avsluttes med at all pynt bæres ut og alteret ryddes, mens lyset gradvis slukkes. Så åpnes dørene i alle himmelretninger og menigheten forlater kirken med mye usikkerhet – for å bli minnet om hvordan det var den første skjærtorsdag. Langfredag er gudstjenesten kort, og det er ingen preken fordi vi er så nær mysteriet. En utførlig intimasjon innleder gudstjenesten der vekten ligger på lesningen av lidelseshistorien. Påskennattsmessen holder vi omtrent som det er skissert i Gudstjenesteboken. Det kan være grunn til å nevne at vi har rendyrket Allehelgensdags preg av å være viet de hellige menn og kvinner. For å ivareta behovet for å minnes alle døde feirer vi en requiemmesse dagen før, som er blitt vår Alle sjelersdag.

Det kommer mange mennesker til Oslo

Domkirke – i snitt og på årsbasis kan det kanskje dreie seg om tusen daglig – og vi forsøker å møte dem med et bredt tilbud: Prest eller diakon er til stede i kirken en stund hver dag, det er mange konserter, vi har bokhandel, ikke så lite undervisning, tallrike utstillinger, og nattåpent i helgene. Det er et poeng å skape forbindelser mellom mye av dette og gudstjenestene. Det skjer for eksempel ved at vi bruker noen av de mange forbønnsønskene som i løpet av uken legges ved Sølvalteret under søndagens høymesse. Vi bygger bro fra konsertene ved å trekke inn korister og musikk ikke minst i messene. Vi har viktige gudstjenester beregnet på mennesker som for eksempel er kommet til Åpen Kirke og går ut for å takle livskriser. Ikke minst er kirkekaffene etter onsdagsmessene viktige, og vi har med hell forsøkt oss frem med kirkekaffer etter høymessen i perioder høst og vinter. Da er det alltid et kåseri, som gir oss anledning til å ta opp temaer det ikke alltid er så nærliggende å gjøre noe med i messene.

### Sammendrag:

Gudstjenestelivet i Oslo Domkirke er naturlig nok mer mangfoldig enn mange andre steder og det er resultatet av en lang og skrittvis utvikling.

Artikkelen legger særlig vekt på utformingen av høymessene, og viser blant annet hvordan det burde kunne være mulig å gjennomføre mye av dette også i vanlige menighetsgudstjenester.

# Gudstjenesten i nye menigheter



AV RUNE RASMUSSEN

rune.rasmussen@lyse.no

I løpet av de siste årene har det vokst frem en rekke menigheter innenfor Den norske kirke som driver målrettet menighetsplanting og menighetsutvikling i forhold til nye geografiske områder eller definerte målgrupper. Felles for disse menighetene er vekten på gudstjenesten, sammen med en struktur av mindre fellesskap, gjerne kalt cellegrupper. Slike cellebaserte menigheter har ført til en ny gjennomtenkning av gudstjenestens form, funksjon og innhold. Bogafjell menighet utenfor Sandnes er et eksempel på dette. Flere av de praktiske eksemplene i denne artikkelen er hentet fra Bogafjell. Den generelle gudstjenestetenkningen er imidlertid felles for mellom 15–20 menigheter som har vokst frem de siste årene. Menighetene har oppstått i et samarbeid mellom Det Norske Misjonsselskap, sognemenigheter og bispedømmer. I det følgende vil jeg forsøke å beskrive noen av de vektlegginger og prioriteringer som har ført til en slik gudstjenestefornyelse.

## Cellegrupper og gudstjenester

Det er vanskelig å forstå dette gudstjenestearbeidet uten å se sammenhengen mellom gudstjenestene og de mindre fellesskapene. Her henter vi inspirasjon fra Apostlenes gjerninger kap. 2,46 som forteller om at den første kristne menighet hadde to typer samlinger, storsamlingen på tempelplassen og mindre samlinger i hjemmene. Ut fra dette er vi opptatt av å få tak i det dynamiske samvirke mellom gudstjenestene og cellegruppene i menighetslivet i dag. Dette er denne måten å tenke på som driver

menigheten frem til vekst og modenhet. I praksis betyr dette at tema og opplegg i gudstjenesten og de mindre gruppene bygger på hverandre og gjensidig beriker hverandre. Gudstjenesten sees ikke på som en enkeltstående hendelse, men som innledningen til en prosess der temaene og totalopplevelsen i gudstjenesten bearbeides videre i småfellesskapene. I en cellebasert menighetstype er det denne interaksjonen mellom gudstjenester og celler som skaper veksten i menigheten. Erfaringene fra en slik måte å tenke og arbeide på er gode. Vi ser at vekselvirkningen mellom gudstjeneste og celler gir et unikt eierskap til gudstjenesten, og at flere får økt frimodighet til å invitere naboer og venner med til gudstjenestene. Å få til tilsvarende bevegelser i flere norske menigheter er uten tvil en målsetning i tiden som kommer.

## Stedegen gudstjeneste

En stedegen gudstjeneste er en gudstjeneste bygd på menighetens egne ressurser. Utgangspunktet er en utvikling av gudstjenestens form og innhold som skaper tilhørighet og eierfølelse. En arbeider bevisst med å nå målgruppene som menigheten vil nå gjennom de lokale ressurser.

Nøkkelen til en stedegen gudstjeneste ligger i å få til et økt eierskap av gudstjenesten for de som deltar regelmessig. Ofte er det dessverre bare de ansatte og eventuelt de som sitter i et menighetsråd som virkelig føler at gudstjenesten er deres. Ved å la cellegruppene være aktive i gudstjenesten i forberedelse og gjennomføring skapes et unikt eierskap til gudstjenestefellesskapet.

Rent praktisk organiseres dette slik at f. eks. til cellegrupper har ansvar for gudstjenesten. I samarbeid med presten får disse ansvar for både det praktiske og innholdsmessige i gudstjenestene. Det hele utformes i nær dialog og samvirke etter en enkel og praktisk modell. Forberedelsesprosessen foregår gjerne på e-post og annen elektronisk kommunikasjon. I selve gjennomføringen av gudstjenestene er kanskje mellom 20–30 mennesker aktive og bidrar på forskjellige måter. Menighetskjernen har da dette ansvaret på omgang og på den måten bygges lojaliteten og trofastheten til menighetens felles samlinger.

Det er viktig for oss at gudstjenestene våre ikke skal være innadvendte, men hele tiden ha oppdraget med å inkludere mennesker og få dem til å kjenne seg hjemme som første prioritet. Mange som ikke er aktive kirkegjengere opplever slike gudstjenester som en god opplevelse og vil gjerne komme tilbake.

Ved systematisk å stille seg åpen for impulser fra menigheten og våge å ta ansvar for å gi mennesker frimodighet til å bidra, øker folks naturlige identitet til menighetens gudstjeneste. Prosessene styres ikke ovenfra, men fra den enkelte cellegruppe. Dette fører til at den enkelte gradvis får en større tilhørighet ved å delta i menighetens gudstjenestefeiring, som for mange oppleves helt unik.

En gudstjeneste slik vi tenker den må forankres i de natur- og nådegaver som finnes i fellesskapet. Folk må gis en følelse av at her er det enkelt og godt å delta. Vi må gi mennesker en forståelse av at hver enkelts bidrag er viktig og naturlig. Gjennom dette forløses mennesker til tjeneste og legemet bygges opp.

### Hva skal gudstjenesten være?

En gudstjeneste i våre menigheter er forankret i kirkens historiske tradisjoner. Samtidig inkluderes nye impulser og former. Gudstjenestene balanserer mellom gjenkjennelse og nærhet. I norsk sammenheng har gudstjenestetenkningen vært regelstyrt i forhold til de liturgiske bøkene. I andre kirker internasjonalt har den liturgiske rammen blitt byttet ut med såkalte søker-sensitive gudstjenester. Her har mye av de historiske formene blitt byttet ut med mer

nåtidige former. Salmesang har konsekvent blitt byttet ut med band og friske lovsanger. På den måten har en forsøkt å tilrettelegge for søkende og moderne mennesker og bygge ned tersklene mot menighetens gudstjenester. Dette er prisverdig, og vi trenger uten tvil en større åpenhet for dette i våre sammenhenger. Allikevel ser vi at utfordringen ligger i å finne former for fornyelse, uten å kaste ut den historiske tradisjon vår gudstjeneste står i. Derfor balanserer vår gudstjenestetenkning mellom fornyelse og kontinuitet. Vi tror at mennesker i dag søker det mystiske og det litt underfundige. Derfor kan en spiritualitet som er noe mer enn en kristen populærkultur vise seg å kommunisere godt med mennesker i vår tid. Vi er opptatt av ikke å skape motsetninger mellom ulike uttrykksformer og søker derfor å integrere ulike former side om side.

En aktiv integrerende gudstjeneste der flere får være med å prege form og innhold er vårt ideal. Derfor tror vi at det er viktig å bevege oss bort fra en lineær gudstjenestetenkning der leddene følger hverandre som perler på en snor til et større mangfold. Vi ser heller gudstjenesten for oss som en palett der ulike fargeklatter utfyller hverandre og beriker oss. Våre gudstjenester skal være fargerike og sammensatt. Her er det rom for rasjonalitet og struktur, men også for kreativitet og nyskapende former. Utfordringen for oss er å skape gudstjenester som er lærende, men ikke belærende. Strukturell, men ikke regelstyrt. Skapende, men ikke utflytende. Relevant og nåtidig, men ikke historieløs.

### Stikkord for gudstjenesteutvikling

Noe av den drømmen vi bærer på når det gjelder gudstjenesten kan uttrykkes gjennom følgende fire stikkord. Deltagerfokustert, erfaringorientert, rik på bilder og målgruppe- og kulturrelevant. I det følgende vil jeg fortelle litt om hvordan Bogafjell menighet jobber med dette.

### Deltagerfokustert

Først og fremst ønsker vi å skape en gudstjeneste der det er lett å delta og komme med forslag til endringer. Derfor får alle som skal delta tilgang

til hele liturgien og har anledning til å komme med innspill til alle deler av gudstjenesten.

I Bogafjell menighet ønsker vi å trekke menigheten med i planlegging av temarekker og det som undervises i gudstjenestene. Det øker motivasjonen og blir langt bedre enn om presten står med det alene. Biskopene våre oppfordrer oss til nytenkning og inspirerer oss til å jobbe seriøst med gudstjenestene. Gjennom at to celler er aktive i hver gudstjeneste er mellom 20–30 mennesker aktive og synlige i hver gudstjeneste. Det skaper en variasjon og nærhet som oppleves som god. Mellom 80–90 % av de som går til gudstjeneste i Bogafjell er synlige i gudstjenestene våre i løpet av noen måneder. Vi har ikke som ideal å skape «profesjonelle» gudstjenester (selv om vi gjør så godt vi kan), men vi er mye mer opptatt av å integrere og la folk få prøve seg. Vi ønsker å skape en holdning der folk løfter hverandre. Derfor velger vi ikke ut de som er best til å gjøre de enkelte oppgavene, men lar de som har lyst få prøve seg. Når noen lykkes, ønsker vi å løfte dem videre. Når noen ikke får det helt til, ønsker vi å inspirere dem til å gå videre og ikke gi opp eller prøve andre oppgaver. Vi har opplevd mange gode stunder der vi som forsamling løfter de som bidrar. Det kjennes riktig og godt, og er langt bedre enn det blankpolerte.

### Erfaringsorientert

Den kristne tro dreier seg om hele mennesket. Derfor ønsker vi også at gudstjenesten skal tale til alle sansene våre. Vi ønsker at den logiske sansen vår skal styrkes, og at forkynnelsen skal ha innhold, men vi ønsker også at gudstjenesten skal bære med seg erfaringsdimensjonen. Vi ser at postmoderne mennesker ønsker en erfaringsorientert kristendom som makter å kommunisere også på det intuitive og mystiske plan. En gudstjeneste som legger til rette for at mennesker kan oppleve Gud gjennom lystenning, ulike former for bønn eller ved dans og bevegelse.

Fortsatt har vi langt igjen her. Kreativiteten kan helt sikkert bli mye større. Generelt opplever vi at mennesker (også de som ikke bekjenner seg som kristne) gjerne kan være med å be. Mennesker i dag er åpne for det som ikke uten

videre kan forklares. Gjennom deltagelse i f. eks bønn og lystenning vokser og styrkes troen nesten uten at enkelte er klar over det. Vi tenker på det å nå mennesker i vår tid som å ta dem med ut på en vandring. Vi ønsker å ta med oss mennesker noen skritt nærmere Jesus, tettere inn i fellesskapet med ham.

Høsten 2005 har temaet for gudstjeneste og cellegrupper vært «Den store fortellingen». Fra skapelse og syndefall gjennom møte med en rekke bibelske personer i Det gamle testamente og fram til barnet i krybben. Den store fortellingen er fortellingen om den sammenhengende menneskelivet står i. Mellom skapelse der farger og livsutfoldelse presser seg på og en dyp nød over fallets konsekvenser for fellesskapet. Dette har vært et semester der den narrative teologi har stått i sentrum. Forhåpentlig har vi lært at disse store fortellingene dreier seg om oss og vår livssituasjon. Barna har gjennom dette fått lære mange bibelfortellinger som de ellers ikke ville ha lært f.eks. på skolen.

I denne forbindelse kan det være viktig å nevne at Bogafjell menighet har utviklet det vi kaller vår egen familiepedagogikk. Vi ønsker at barn og foreldre sammen skal høre forkynnelsen og ta del i gudstjenesten. Slik vi tenker er dette en forutsetning for at familien som en enhet kan fortsette en prosess rundt det som skjer på gudstjenesten når de kommer hjem. Det har for oss bl.a. ført til at vi har to prekenere i hver gudstjeneste. En forkynnesdel beregnet på hele familien der vi tar i bruk et utall av kreative forkynnesformer. Etterpå er det en preken beregnet på de voksne over samme tema, men etter at barna har gått ut til aktiviteter og livsutfoldelse i et eget barnarbeid som vi kaller BOG-gjengen. Dette har vært spennende og har gitt også voksne mange gode impulser. Det er så meningen at gudstjenesten skal bearbeides videre både i cellegruppene og i det enkelte hjem. Det er viktig i vår tid at familien får hjelp til å ha et kristent fellesskap sammen. Dette vektlegger vi gjennom det vi med et litt pretensiøst ord kaller vår familiepedagogikk.

### Visuell og rik på bilder

Tradisjonelt har en luthersk gudstjeneste vært ordbasert. Det er mange ord som kommer i

relativt rask rekkefølge. Det er viktig for oss å hjelpe formidlingen ved å tenke og formidle det som skjer i gudstjenesten mer i bilder. Dette refererer både til bruk av synlige bilder, men også en bruk av ord som tegner bilder på menneskers netthinne. Jesu egen bruk av lignelser og fortellinger er de beste eksempler på slike indre bilder.

Også når det gjelder konkret bildebruk tenker vi på samme måte. Det menneske både hører, ser og selv erfarer fester seg langt bedre igjen hos oss. Vi tenker da ikke bare på bilde i form av den mer eller mindre statiske kirkekunsten i kirkerommet, men ønsker å bildelegge gudstjenestens elementer for å tilføre erfaringen nye dimensjoner. Dette gjør vi konkret f.eks ved å bruke powerpoint i gudstjenestene. NMS har utviklet egne bildeserier til de ulike delene av gudstjenestene som for eksempel Fader vår og trosbekjennelsen. Dette gjør at våre egne indre bilder av trosbekjennelsens innhold blir brakt i dialog med bildene vi presenterer, og at disse kan gjensidig berike hverandre eller utfordre hverandre.

Vi ønsker å arbeide med at gudstjenestene våre går fra å være rent ordbaserte til å være bildeorienterte. Vi tror at den tiden vi lever i gir oss mulighet til og utfordrer oss til å bruke bildemediet på en helt annen måte en tidligere. Vi ønsker å skape ikoner som kan feste seg på menneskers netthinner og bevege seg videre ned i hjertene og berøre oss på dypet.

## Knyttet til kulturen og målgrupper

Et godt gudstjenestearbeid krever at formidlerne kjenner den kulturen vi arbeider i som bonden kjenner sine åkrer. Det er viktig at vi lærer den kulturen å kjenne som allikevel påvirker oss. Ofte tror vi at det å forstå vår egen lokale kultur nærmest kommer av seg selv fordi vi lever i den. Derfor tar vi oss ikke tid til å lytte og lære. Her gjør kanskje prester og menigheter sine største tabber. Jo mer vi kjenner menneskers lengsler og innerste tanker er vi som menigheter og prester i stand til å formidle til dem. Oftest forstår våre vanlige menighetslemmer bedre den kulturen vi jobber i. Først og fremst fordi de møter mennesker oftere enn oss og har en annen rolle enn den profesjonelle kristne arbeideren. Derfor kan vi med fordel lytte mer og snakke mindre når vi søker å finne frem til gudstjenester som taler til mennesker i vår tid.

Det viktig å for alle menigheter å definere målgruppen for gudstjenestearbeidet. Gudstjenester vil og skal være forskjellig avhengig av den målgruppe menigheten retter seg mot. Bruk av en aktiv målgruppetenkning vil hjelpe oss langt på vei mot et bedre lokalt gudstjenestearbeid.

Noe av det mest spennende som prest er å jobbe målrettet med gudstjenester slik jeg her har beskrevet. Et målrettet arbeid med gudstjenesten bærer frukt og gir glede blant barn, unge og voksne. Derfor ser jeg med stor gled frem til en fornyelse av gudstjenesten i kirken vår.

## Sammendrag:

Nye menigheter går nye veier også I sitt gudstjenestearbeid. Artikkelen beskriver hvordan menigheter i Den norske kirke arbeider med å utforme og virkeliggjøre en stedegen gudstjeneste. Gudstjenestearbeidet forankres i kirkens historiske tradisjoner samtidig som nye impulser og former integreres. Gjennom cellegrupper som deltar aktivt i planleggingen av gudstjenesten blir mange i menigheten synlige i gudstjenesten og presten får en annen rolle i gudstjenestearbeidet. Idealene for gudstjenestearbeidet beskrives gjennom ordene: deltagerfokusert, erfaringsorientert, visuell og rik på bilder og knyttet til kulturen og målgrupper.

# Gudstjenestefornyelse i frikirke-Norge – noen observasjoner



AV TERJE HEGERTUN

Terje.Hegertun@mf.no

Hva skjer med gudstjenester og møter i frikirke-Norge? Hvilke endringer er det man ser og hvor hentes de nye impulsene fra? Hvilke idealer er det som dominerer og hvilke teologiske refleksjoner ligger til grunn for endringene? Dette er blant de spørsmål vi berører i denne «rapporten fra praksisfeltet». Rammen for artikkelen er pinsebevegelsen i Norge og landets største pinsemenighet, Filadelfia i Oslo.

Det er neppe noen overdrivelse å si at endringer i gudstjenestens innhold og form har skapt betydelige spenninger i lokale frikirkelige menigheter, og her er pinsemenighetene ikke noe unntak. Uenigheten om gudstjenesteprofil er større enn i forhold til noe annet praktisk-teologisk temafelt. Det brytes på dypt vann, og det kan dessuten se ut til at spenningene rundt gudstjenestene ventilerer andre spenningsfelter som kan prege et lokalt menighetsfelleskap. Det gjelder for eks. styrkeforholdet mellom unge-eldre, musikksmak og den teologisk profil i sin alminnelighet. Arbeidet med å fornye gudstjenesten blir på den annen side en viktig signalgivende arena som menighetens ledelse benytter seg av for å si noe om hvilken retning den vil lede menigheten. Dermed er man også villig til å betale en viss pris ved at noen kan begynne å kjenne seg fremmed i sitt eget hus.

Gudstjenestefornyelsen i frikirkelige menigheter har flere felles kjennetegn:

1. Nye tanker om hva en gudstjeneste er
2. Den generelle profesjonaliseringen
3. Utviklingen av nye gudstjenesteformer

4. Impulsene fra søstermenigheter andre steder i verden
5. Lovsang og nye liturgiske elementer

## 1. Nye tanker om gudstjenesten

Filadelfiamenigheten i Oslo har en sentral posisjon i det samlede gudstjenestetilbudet i hovedstaden. Forstander er Egil Svartdahl, og sammen med seg har han en stab på om lag 25 ansatte personer (derav seks pastorer) som ved hjelp av ca. 700 frivillige medarbeidere driver et utstrakt arbeid blant menighetens 2400 medlemmer (inkludert barn og tilhørige). I 2001 utformet menighetsledelsen et verdidokument som inneholdt menighetens «kall og karakter». Dette styringsverktøyet har en del mål og verdier som menigheten skal ledes etter og vurderes i forhold til. Det første dreier seg om *tilbedelse* og har en særskilt adresse til gudstjenesten. Her heter det at «*tilbedelse er en livsstil som gjør at Gud æres og får det første av medlemmenes tid, midler og gaver. Hver gudstjeneste skal gjøres til en fest i Guds nærvær ved hjelp av hengiven tilbedelse og et mangfold av kunstneriske uttrykk*». Med dette som basis blir menighetens spesielle kall «*å forherlige Guds navn gjennom tilbedelse*».

Dermed er noe viktig sagt om hvordan mange aktive gudstjenesteentreprenører tenker omkring en gudstjeneste i pentekostal setting. I de teologiske samtaler som har vært ført innenfor rammen av menighetens ledelse, er det blitt understreket at utgangspunktet for enhver guds-

tjeneste ikke er vårt møte med Gud, men Guds møte med oss. Det bærende elementet er *koinonia-fellesskapet* som stikker så dypt at det oppløser spesifikke individinteresser. Gudstjenesten skal forsterke og fornye den kristne fellesskaps erfaringen og altså bidra til å bekrefte det fellesskap som allerede er. Hvis en slik bevissthet mangler, vil gudstjenesten bare bli prøvd på sin evne til å gjennomføre en forestilling mer enn at den skal avspeile troens fellesskap, og gjenspeile Guds skapende og frelsende nærvær.

Filadelfia forsøker dessuten å utvikle noen særskilte pentekostale gudstjenesteverdier:

- at deltakerne er sensitive for Åndens ledelse
- at det er en stor grad av deltakelse fra forsamlingens side
- at deltakerne formidler Guds nåde og er kanaler for Guds kraft
- at det er plass for vitnesbyrd og at det finner sted inkluderende innbydelser

Erfaringene de siste årene viser at det er på dette punktet at det har sviktet mest. Behovet for å utvikle en samlende forståelse for hva gudstjenesten er som hellig handling, har ikke vært gjenstand for tilstrekkelig oppmerksomhet. Og dermed har det heller ikke vært artikulert tydelig nok til menighetens medlemmer. Når så endringene har funnet sted, har det skapt spenninger fordi begrunnelsen for endringene ikke har satt seg i ryggmargen på forsamlingen som helhet.

## 2. Profesjonaliseringen

De siste 12–15 årene har frikirkelige gudstjenester, spesielt i store bymenigheter, blitt profesjonalisert i så stor grad at det er reist spørsmål om dette er rett ressursforvaltning. Det trengs for eks. opptil 50 personer for å kunne gjennomføre de ukentlige ungdomsmøtene en vanlig fredag kveld. Da snakker vi om sangere og musikere, møteverter, møteledere, taler, lyd – og lysteknikere, dansere og forbedere. Noe av den samme utviklingen gjelder også gudstjenesten søndag formiddag og Møtepunkt søndag kveld. Det sistnevnte møtekonseptet har til og med hatt sin egen «møteprodusent» som har koordinert innslagene og sørget for smidige overganger mellom de enkelte leddene i

selve avviklingen av møtet. Ikke få frikirkelige menigheter har investert hundretusener av kroner i teknisk utstyr, lysanlegg etc. Ingen menigheter i Den norske kirke er i nærheten av investeringsnivået på det tekniske utstyret sammenlignet med for eks. det som Filadelfia disponerer.

Profesjonaliseringen gjør at store hovedstadsmenigheter som Filadelfia og Storsalen blir attraktive arenaer der unge sanger og musikere kan utvikle sine talenter. Det er heller ikke uvanlig å leie inn profesjonelle musikere i en del sammenhenger.

Ingen grater over at det i dag arbeides mer bevisst med gjennomføringen av gudstjenestene enn hva tilfellet var for et par tiår tilbake. Få vil tilbake til tider preget av tilfeldighet og hastverk. Men også profesjonaliseringen kan ha sin pris og den har – i lys av hva en gudstjeneste i dypeste forstand er – definitivt også sine grenser: Hva skjer med forsamlingens deltakelse når aktørene på «scenen» blir så dyktige at man kan forveksle gudstjenesten med en hvilken som helst konsertforestilling? I hvilken grad bygges troen og møtet hos dem som ved å komme til gudstjeneste samtidig blir minnet om alle de andre som er så mye dyktigere enn meg? Og hva skjer med «aktørene»? Skapes det en ubarmhjertig elitekultur som hensetter det som skulle være den deltakende forsamling til en passiv og etter hvert kritisk publikumstilværelse? Hvor tar enkeltheten, spontaniteten og folkeligheten veien?

## 3. Utviklingen av nye gudstjenesteformer

Et annet trekk som frie kirker har hatt anledning til å gjøre, har vært å utvikle nye og alternative gudstjenesteformer. Det har gitt dem «søkersensitive» møteformer der idealet er den lave terskelen, det relevante budskapet, den brukervennlige profilen og den godlynte og lett avslappede stemningen. Filadelfiamenigheten har brukt både ungdomsmøtene på fredagene (spesielt de såkalte VIP-møtene) og søndagskveldene (Kveldsåpent) til å innføre møtekonsepter som har vært tilrettelagt spesielt for møtefremmede. Dette er gjort både ut fra en erkjennelse av at det var nødvendig å gjøre noe med stil og kommunikasjonsform, men også

for å virkeliggjøre menighetens kall til å nå nye grupper med evangeliet.

Resultatene er overveiende gode, og spesielt fornyelsen av søndagskveldene har flerdoblet antall møtebesøkende og i praksis gitt Filadelfia en «ny» forsamling av relativt unge mennesker som regner dette møtet som sitt faste ukentlige møte. Her får du et program lagt i hendene når du kommer, og undervisningen er både livsnær og tilpasset forsamlingens liv og virkelighet. Det er gjerne et kreativt innslag (dikt, et eller annet kunstnerisk framføring, drama etc), og den karismatiske profilen er lav. Du vil neppe høre verken tungetale eller profetiske budskap. Atmosfæren er åpen og inkluderende, og det utvises varsomhet under innbydelsen, som enten kan være til et eget forbønnsrom, nattverdsgang eller lystenning.

Å la ulike gudstjenesteformer leve side om side i en og samme menighet ser ut til å være den veien som store menigheter i dag tvinges til å gå; for at ikke spenningene skal bli for store generasjonene – og meningene – imellom. Man innser at man kan ikke «ofre» noen av aldersgruppene. De er alle like viktige som lemmene er for kroppen. I Filadelfia går det derfor i retning av at det blir innført flere gudstjenesten i løpet av søndagen, og at søndag formiddagsgudstjenesten skal opprettholde et relativt tradisjonelt preg.

#### 4. Impulsene utenfra

Til forskjell fra Den norske kirke og deres nasjonale kommisjoner som bruker årevis på å utvikle nye liturgier, har frikirkene er kortere vei å gå, og impulsene hentes kan hende mer utenfor enn innenfor landets grenser. Det er liten tvil om at store menighetssentra som *Willow Creek* utenfor Chicago og *Saddelback Church* i Los Angeles har hatt stor innflytelse på hvordan frikirkelige (og også mange statskirkelige) ledere skal gå fram for å bygge moderne kristne fellesskap. For pinsevennenes del er det likevel *Hillsong* som for tiden er den sterkeste inspirasjonskilden for en del unge ledere. Dette er en menighetsbevegelse som har sitt hovedsete i Sydney i Australia, men som har menighetsavleggere i store europeiske byer som Paris og London. At Hillsong har en slik tiltreknings-

kraft, skyldes deres sterke ytre vekst, karismatiske profil, deres nyskapende lovsanger, at de ser ut til å makte å bygge varme og bevisste fellesskap og at de tar i bruk alt av moderne medier i sin profilering.

Det faktum at norske (fri)kirker i så sterk grad henter sine impulser internasjonalt er ikke overraskende. De fleste er jo selv avleggere av internasjonale kirkesamfunn og vekkelsesbevegelser og har derfor en annen og videre horisont enn hva tilfellet er for Den norske kirke. Denne tendensen er likevel sterkere enn noen gang tidligere, og i tråd med at «verden blir mindre» bygges det gjerne pastornettverk og andre allianser like mye globalt som lokalt. Det problematiske kan være at viljen til å kontekstualisere impulsene ikke alltid er så sterk som ønskelig. Det kan også føre til at selve omløpshastigheten på gudstjenestefornyelsen blir for stor. Nye former fester seg knapt før de erstattes av andre. Det skal stor visdom til for å implementere endringer i trosfellesskap; som nettopp har religiøse tradisjoner som et av sine bærende kjennetegn; hva enten de er frikirkelige eller statskirkelige.

#### 5. Lovsang og nye liturgiske elementer

Den største enkeltendringen når det gjelder frikirkelige gudstjenester, er at lovsangsformen er blitt så dominerende. Den preger totalt Hillsong-menighetenes musikalske uttrykk og den er også helt dominerende i for eks. ungdomsmøtene i Filadelfia. Selv om dette som musikalsk og åndelig uttrykk for lengst har kommet for å bli, har det ikke gått smertefritt for seg. Og fremdeles er det en av de viktigste kimene til spenninger mellom generasjonene i frikirkelige menigheter. For mens lovsangen – og et stadig bredere uttrykk for den samme tradisjonen – også er blitt et tverrkristent kjennetegn på ungdomsgudstjenester over hele landet, er det mange som ønsker seg større variasjon. Under *Kveldsåpent* i Filadelfia synges det heller en sang av Bjørn Eidsvåg enn en lovsang, og både Petter Dass og Martin Luther kan høres i gudstjenesten søndag formiddag. Dette representerer en viktig tendens: at både det musikalske mangfoldet og nye liturgiske elementer finner sin plass i frikirkelige gudstje-



nester og får et stadig mer felleskristent preg. Trolig som et resultat av at kristne trostradisjoner i dag påvirker hverandre gjensidig.

Sist søndag var jeg til stede i gudstjenesten i Værnes kirke der presten oppfordret til fri bønn midt under høymessen. Og jeg kan være til stede i Filadelfia og bli invitert fram til lysten-

ning og selv gjennomføre en nattverdshandling preget av liturgisk stil som ethvert medlem av Den norske kirken ville kjent seg hjemme i.

Slik blåser det en stille, men dyp, ekumenisk vind over det norske kristenfolk. Lite synlig i avisdebattene, men desto viktigere: tydelig til stede når Kongen samler sitt folk til gudstjeneste.

### Sammendrag:

Begrepet «livstolkning», som benyttes i sammenheng med KRL-faget i skolen, angir etter forfatterens mening en viktig oppgave også for forkynnelsen i gudstjenestens rom. Artikkelen drøfter prekenen som helhetlig og trinitarisk anlagt livstolkning, i forhold til den tradisjonelle forståelse av prekenen som nådemiddel med et pmerksom

Bent Flemming Nielsen:

*Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke.*

København 2004: Forlaget Anis. 222 sider.

Hvordan kan det ha seg at ritualene i kirken beholder sitt grep på folk lenge etter at kristendommens innhold er blitt perifert og endog problematisk? Dette spørsmålet er utgangspunktet for denne meget leseverdige boken, og det temaet som blir tatt opp i den første hoveddelen. Det store flertallet av folkekirkens medlemmer kommer til kirken for å ta del i ritualene, og ikke på grunn av det som et flertall av prestene – og den aktive menighetskjernen – anser som det viktigste, nemlig kommunikasjonen av evangeliet. Er det slik at det finnes en religiøs folkevilje som i flere hundre år har representert en motpol til den kirkelige ledelse og en teologi som har villet definere gudstjenestedeltagelse i overensstemmelse med kirkens læregrunnlag som å høre Guds ord, mens det store flertallet har kommet for å «gjøre» ritene?

Bent Flemming Nielsen presenterer boken sin som et forsøk på et moderne liturgisk-homiletisk prolegomenon. Det er jo et viktig faktum at ingen kan komme til ritualene uten å få med seg en preken, og ritualene er da en god mulighet til å få folk i tale, slik at de kan bli nådd av evangeliet? En slik tankegang forutsetter at prekenen uten videre kommuniserer i en rituell sammenheng, og at den rituelle rammen når det kommer til stykket har liten innvirkning på prekenens kommunikasjon. Det er denne forutsetningen forfatteren vil problematisere, og det gjør han ved å ta ritualene på alvor. Hvordan griper den rituelle konteksten inn i kommunikasjonen av evangeliet? Gitt at ritual-kritikk inngår som en del av moderne protestantisme, hvordan kan det la seg gjøre å kommunisere evangeliet dersom det skjer på premisser som står i motsetning til selve ritual-situasjonen?

Homiletikk og liturgikk har skilt lag, – i Flemming Nilsens perspektiv: til stor skade for homiletikken.

Hvordan kan det ha seg at oppslutningen om ritualene består i de nordiske folkekirkene, ja kanskje til og med øker? Er det slik å forstå at vi er vitne til en slags slutfase i en prosess, i den forstand at ritualene representerer det ved religionen som sist slipper taket? Først mister «myten» – eller i dette tilfellet kristendommens læreinhold – taket på folk, eller blir problematisk, og like sikkert vil riten forsvinne. Den bare holder ut lengre, men er innholdsløs og tom, mer å ligne med krampetrekninger.

Nå finnes det som alle vet andre måter å lese ritene på, og det er disse lesemåtene forfatteren er opptatt av og ønsker å bringe innenfor horisonten av en praktisk-teologisk grunnproblematikk. Det kan jo ha seg slik at det at ritualene fremdeles lever, etter at mange har erfart at kristendommen ikke lenger har noe å si dem, betyr noe i retning av at ritualene fremdeles taler sitt betydningsfulle språk, men på frekvenser som teologien har hatt vanskelig for å oppfange. I stedet for å stole blindt på den interne teologiske diskurs om ritualer, vender forfatteren seg til andre fagtradisjoner som har arbeidet med ritualer, for å se om det ikke der finnes innsikt som kan fortelle oss noe om ritualenes vesen og deres betydning.

Hvordan er ritualene å forstå dersom de ikke er de siste rester av seiglivet kristendom? Begrepet «struktur» blir et viktig ord for å forstå ritualenes vesen. Ved hjelp av dette begrepet løses båndene mellom riter og myter (eller «logos») i den forstand at ritenesause, handlende tale får en egenverdi, ja framstår som mer vesentlig og konstituerende for mennesket enn *logos*. Det betydningsfulle består i at ritene er handlingsmønstre som knytter individet til et kollektiv, til «verden» som vi tilhører i kraft av vår kroppslighet. Samtidig representerer

riten som struktur noe universelt om mennesket, til forskjell fra det historisk begrensende som hefter ved de ulike formene for læreinnhold eller teologier.

Nå vil en betydelig del av nyere riteteori fastholde at ritene alltid vil inngå i en eller annen slags symbiose med religiøse forestillinger, men ritene viser seg ganske så fleksible og derfor overlegne. Andre vil løse båndene til religionen helt, og snakke om ritene som universelle strukturer som etterligner den verden som vi lever i, og som består av mange bånd som binder oss til andre mennesker og kulturen, men også til naturen og elementene. Langs denne tankegangen blir det å delta i ritene eller gudstjenestene å forstå som *mimesis* (etterligning), en handling der vi «gjenoppfører» samfunnets sosiale regelmessighet. I dag vil vi tenke videst mulig om begrepet «samfunn» i denne sammenheng, slik at ritene ikke bare blir en gjenspeiling av menneskelige fellesskap, men av denne kloden som et felles «hus» (*oikos*), et «økosystem» der vi er avhengige av hverandre og av naturen.

La oss legge til for egen regning at i dette perspektivet tilføres det nye dimensjoner til de konkrete, materielle «tingene» som inngår i de kristne ritene, og som vi er vant til å omtale som «elementene». Brød og vin og vann og olje er «ting» som hører hjemme på dette universelle planet som moderne ritualteorier snakker om. I tradisjonell liturgisk tenkning har disse elementene blitt tolket utelukkende med kristendommens *mythos* som referanse – tenk på katekismens vending: «uten Guds ord er vannet bare vann». Moderne protestantisme har dempet ned det stofflige ved sakramentene, noe som i lys av Flemming Nielsens drøftelse kommer til å framstå som en teologi som passer litt for godt sammen med det moderne prosjektet for å underlegge seg og utnytte jorden og de umælende skapningene som bebor den. En radikal alternativ til en slik liturgisk tenkning er det utkastet til en liturgisk kosmologi som Gordon Lathrop nylig har levert i boken *Holy Ground*.

I denne retningen går ikke Flemming Nielsens framstilling. For ham handler det om den liturgiens betydning for prekenen. Også dette andre

hovedpunktet i boken har preg av en kritikk av moderne teologi. Her viser han blant annet i tilknytning til Walter Ong, hvorledes kristendommens muntlighet er blitt satt over styr og hvorledes det dermed er blitt skapt avstand mellom forkynnelse og liturgi. Ritualets standhaftighet, – opplysning og pietisme til tross –, forteller oss imidlertid at kristendommen ikke lar seg redusere til et abstrakt livssyn. Derfor bør prekenen ta den liturgiske konteksten på alvor, og i sluttkapitlet av boken drøfter forfatteren noen ansatser i en slik retning. Prekenen må ikke ha liturgien i mot seg. Det er å unnlate å tale kontekstuell.

Flemming Nielsen viser hvordan moderne ritualteori trekker i retning av et *mimetisk* oppfatning av liturgien: liturgi er å etterligne handlingsmønstre som på helt grunnleggende vis gjenspeiler hva det vil si å leve som menneske. I lys av liturghistorien er det imidlertid viktig å merke seg at liturgien første og fremst har vært ansett som *mnemonisk*, det vil si at den har å gjøre med det å erindre («Gjør dette til minne om meg») den historien gudstjenestedeltakerne er en del av, og som i ytterste mening er «Guds frelsesplan i Kristus». Det betyr ikke nødvendigvis at gudstjenesten oppfattes som uttrykk for dogmatiske tanker, slik Flemming Nielsen litt kantete beskriver den danske liturgikommissionens høymesseforslag fra 1985. Og at det i folkekirken vitterlig finnes andre mulige tolkninger av liturgien enn den mnemoniske, behøver ikke å bety at denne tolkningen har utspilt sin rolle. Jeg tror at mimetisk og mnemonisk til sammen kan utgjøre et fruktbart tvisyn på gudstjenesten.

JAN SCHUMACHER

Marit Rong:

*Tale i bilder. En analyse av språket i gudstjenesten.*

Oslo: Verbum 2004. 134 sider.

Med boken *Tale i Bilder* ønsker Marit Rong nytt land på vår hjemlige liturgiske mark. Ved å rette søkelyset på språket i gudstjenesten, anlegger hun en måte å betrakte gudstjenesten på som har vært lite framme her på berget, for å si det mildt. Hun vil foreta et kritisk gjennomsyn av vårt liturgiske språk, men uten å underordne det en tradisjonell teologisk begrepsdiskurs. I stedet forankrer hun sin liturgiske tenkning i metaforisk teologi, med amerikanerne *Gail Ramshaw* og *Sallie McFague* som framtrepende representanter.

Marit Rong viser med all tydelighet at Den norske kirkes høymesse lider under en språklig slagside, og det på to måter. For det første viser en gjennomlesning av gudstjenesteboken at vår liturgi er fattig på metaforisk språk. Spekteret er for smalt og de billedfeltene som dominerer, har bidratt til å gi en markant maskulin dominans. Dermed er den andre slagsiden antydnet. Det er kombinasjonen av maskulin, hierarkisk dominans i det faktiske tilfanget av metaforer og fraværet av refleksjon rundt hva metaforisk språk er for noe. Dette utgjør til sammen utfordringen en står overfor når kirken skal fornye sitt liturgiske språk i en mer inkluderende retning.

Boken nøyer seg ikke med å undersøke liturgisk språk i snever forstand. Også gudstjenestens handlingsside vier forfatteren stor oppmerksomhet. Rollefordelingen mellom aktørene i messen forteller mye om hvordan gudstjenesten oppfattes. Det er en mangel på symmetri i gudstjenesten mellom liturgisk lederskap og den øvrige forsamlingen som er påfallende, og den er ikke blitt mindre etter forrige liturgireform. Snarere tvert imot opplever vi hvor vanskelig det er å få til en virkelig dialog i liturgien. Tidligere sa man at intet var så sikkert som «amen i kjerka». Slik er det ikke lengre. Tvert imot er det ofte slik at menighetssvarene sitter meget langt inne, og de som leder gudstjenesten har ikke tid til å få med seg menighetene. I tillegg er det blitt langt lettere å

dra i gang en applaus. At mange synes det er festlig, skulle likevel ikke få oss til å avstå fra å reflektere over hva slike endringer er et uttrykk for.

Utfordringen som gudstjenestefornyelsen står overfor, er ikke bare knyttet til ordningen i de gudstjenestelige bøkene som Marit Rong analyserer med god evne til iakttagelse. En like stor utfordring synes å ligge i et kulturelt klimaskifte som gir seg til kjenne i en form for pseudofolkelighet, og som qua liturgisk språk kjennetegnes ved stor fattigdom på metaforer, grunn teologi og sterkt innsalg av det sentimentale. Her torde det i forlengelsen av Rongs gjennomgang av norsk høymesseliturgi, ligge en interessant utfordring i å undersøke hvilket menneskesyn, hvilke maktstrukturer og ekskluderingsmekanismer slike kulturelle former beforder.

Marit Rongs gjennomgang av høymesseliturgien inneholder mange viktige og verdifulle observasjoner. Hennes synspunkter er både saklige og balanserte. Forslagene til endringer i retning av et mer inkluderende språk som det her argumenteres for, oppleves i dag, – 13 år etter 8. mars gudstjenesten i 1993 med dens formulering «Gud, vår mor og far» – , svært moderate. Verken trosbekjennelse eller fadervår står i fare for å bli endret som resultat av kravet om et inkluderende språk. Her henviser hun til disse formlenes bekjennelsesstatus. Det er som supplement Marit Rong forsvarer et mer kjønnsinkluderende språk som et konstruktivt prosjekt for liturgireform. Men like viktig for henne som å innføre kvinnelige metaforer for å fornye det liturgiske språket, er prinsippet om språklig mangfold. Her slutter boken seg til *Gail Ramshaws* tese om at det er den sjenerøse blandingen av metaforer som utgjør kjennetegnet på liturgisk retorikk.

Sammenlignet med det forfatteren får ut av analysen av rådende gudstjenestespråk, synes jeg ikke hun lykkes like godt i å tilrettelegge en metaforisk teologi. Selv om det selvfølgelig kun kan være snakk om en kort skisse, så strever jeg som leser med å følge hennes resonnement. I dette uoversiktlige landskapet trenger vi en som kan si oss noe om hva som er vesentlig og hva som ikke er vesentlig. Akkurat dette med å

opptre som «kjentmann» lykkes ikke forfatteren helt med. Og den definisjonen av metafor som hun henter inn fra Gail Ramshaw, utmerker seg verken ved sin klarhet eller som redskap. At «en metafor er et billedlig uttrykk der konteksten viser at et saklig eller logisk unøyaktig ord dyppest sett er sant» sier meg ikke så mye ut over det å ha en intellektualistisk slagside. Snakker vi om metaforer i en liturgisk kontekst, kommer vi ikke utenom å reflektere over hvorledes metaforen faktisk vil gjøre oss *delaktige* i en verden som er annerledes. Jeg er helt enig i at metafor bør være et sentralt begrep i liturgisk teologi og en refleksjon over hva gudstjenesten er og virker er å ligne med en poetikk. For å komme videre langs denne veien tror jeg det vil lønne seg å ta omveien til tradisjoner der man har reflektert over metaforer og hva de gjør uten straks å koble til liturgien. I litteraturvitenskap finnes det for eksempel innsikt om hva metaforer gjør i og med språket, som det er viktig å lære av. Slik unngår man å binde seg utelukkende til informanter som allerede har koblet metafor-teori og liturgi til hverandre, med den risiko for begrensninger som det medfører.

En ting til slutt: Det er fortjenstfullt av forfatteren å påpeke betydningen av ikke bare metaforer, men av mer omfattende billedfelter, slik som har vært benyttet for å svare på spørsmålet: hva er gudstjenesten å ligne med? En hel liturghistorie kunne skrives som svar på dette spørsmålet, og en ville få øye på et sant mangfold av slike overgripende strukturer. Jeg tror forfatteren har helt rett i at tankene om Kristi legeme spiller en altfor beskjeden rolle i vår tradisjon. Jeg stusser imidlertid når det framheves at «liturgiens bærende prinsipp» er «møtet mellom Gud og mennesket», uten at det legges mer vekt på at dette er et kjærlighetsmøte som ingen av partene forlater uten at det har fått følger – slik det sies så treffende med et uttrykk fra *Marjorie Procter-Smith* (som forfatteren for øvrig gjengir med tilslutning på side 38): «Og et uunngåelig resultat av det møtet er at vi blir forvandlet. Denne forvandling er alltid et resultat av en ekte dialog med en annen person [. . .] Men når dette genuine møtet er med Gud, skjer det en dyptpløyende forvandling». Som svar på

hva gudstjenesten dreier seg om, er metaforer som «dialog» og «møte mellom himmel og jord» simpelthen for svake. Da foretrekker jeg langt heller *Anna Maria Aagaards* forslag (i boken *Ånd har krop. Teologiske Essays*, 2005) om å bringe på banen det gammelkirkelige svaret på dette spørsmålet, og som går ut på at gudstjenesten er et bytte, eller *commercium* som det het den gang, eller det «salige bytte» som Martin Luther kalte det i skriftet om *Et kristenmenneskes frihet*, en tekst som gjerne anbefales som meditasjon over hva det er gudstjenesten taler om i bilder.

Marit Rong har skrevet en viktig bok for en liturgisk reformtid. Hennes nærlesning av vår egen nære tradisjon viser hvor viktig det er å ta arbeidet med det liturgiske språket på alvor.

JAN SCHUMACHER