



Gudstjenestefelleskapet

En analyse

Ilse de Raad

*Mastergradsoppgave i religionsvitenskap, studieretning teologi
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Våren 2010*

Takk til

veilederen Roald Kristiansen for ro og tålmodighet samt konstruktive tilbakemeldinger rundt skriveprosessen av denne masteroppgaven

Kari Veiteberg for tips underveis

prestene og menigheten i kirken der jeg fikk mulighet til å gjøre mine observasjoner

bibliotekaren på hjemstedet Jorunn Schotting som velvillig har skaffet alle de bøkene jeg trengte for til slutt å ende opp med en beskjeden litteraturliste i denne oppgaven..... Det skulle bli så stort.....

15 mai 2010

Ilse de Raad

Innhold

Innledning.....	4
Kapittel 1. Faghistoriske og teoretiske perspektiver	5
1.1 Liturgifagets utvikling.....	5
1.2 Teoretiske vinklinger.....	6
1.3 Liturgi og ritualteorier	10
1.4 Teologisk perspektiv	12
Kapittel 2. Metode.....	14
Kapittel 3. Gudstjenestene.....	16
3.1 Kirkerommet og dets symboler	16
3.2 Aktørene i gudstjenestene	17
3.3 Presten	18
Kapittel 4. Analysen	20
4.1 Kriterier	20
4.2 Kirkerommet og dets symboler	22
4.3 Aktørene i gudstjenesten	25
4.3.1 Introitus	25
4.3.2 Dåpen	29
4.3.3 Nattverden	33
4.3.4 Forbønnen.....	37
4.4 Presten	39
Kapittel 5. Konklusjon	43
Litteraturliste	46

Innledning

Da jeg begynte å utforme denne masteroppgaven hadde jeg lyst å skrive om kropp og liturgi. Med 30 års erfaring som fysioterapeut bak meg ville det vært spennende å trekke kroppen med meg inn i teologien. I tillegg har jeg alltid hatt interesse for faget liturgi, dets historie, dets utforming i gudstjenesten og liturgens formidling i gudstjenesten.

Jeg begynte oppgave skrivingen med spørsmål om hvordan liturgien i Den norske Kirken fungerer i praksis. Jeg ønsket å ha mitt hoved fokus på kropp. Gjennom observasjon og analyse av to forskjellige gudstjenester ønsket jeg å få svar på min problemstilling. Underveis i prosessen, rundt analysen av det empiriske materialet, så jeg at ”fokus på kropp” i liturgisk praktisk sammenheng ble alt for vanskelig å definere. Alt mennesker gjør i liturgisk praksis er kroppslig. Jeg så at jeg egentlig analyserte et fellesskap. Hvordan denne endringen i fokus underveis har påvirket skriveprosessen og konklusjonene i oppgaven vil jeg komme tilbake til i avsluttende kapittel.

Min hovedproblemstilling i denne oppgaven er følgende:

Hvordan fungerer gudstjenesten i Den norske Kirke med mulighet for å kunne være et inkluderende fellesskap, bygd på relasjoner mellom mennesker, mellom mennesket og Gud og innom mennesket selv?

Følgende spørsmål er knyttet opp mot hovedproblemstillingen:

Hvordan deltar mennesker i en gudstjeneste?

Hvordan er gudstjenesten utformet og hvordan påvirker utformingen mulighet for deltagelse?

Hvordan er kirkerommet og dets symboler utformet med tanke på mulighet for deltagelse i gudstjenesten?

Hvordan deltar presten i gudstjenesten?

Kapittel 1 gir en kort faghistorisk oversikt i forhold til liturgifaget samt de tre teoretiske perspektiv jeg bruker med hensyn til besvarelsen av hovedproblemstillingen. Kapittel 2 tar opp metoden jeg har brukt, dets muligheter og begrensninger. Kapittel 3 beskriver observasjon av to gudstjenester og er empirien i denne oppgaven. Analysen i kapittel 4 innledes med en definisjon av gudstjenestefellesskapet, formål med analysen og kriterier jeg bruker. Videre følger selve analysen. Det siste kapittelet tar opp konklusjon samt noen avsluttende ord.

Kapittel 1. Faghistoriske og teoretiske perspektiver

1.1 Liturgifagets utvikling

Faget teologi har tradisjonelt hatt flere forskjellige disipliner som har fungert som en arbeidsfordeling innen faget i en akademisk verden. Praktisk teologi er en av disiplinene ved siden av dogmatikk, kirkehistorie og eksegese. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) anses for å være grunnleggeren til den praktisk-teologiske disiplinen. Han forestiller seg teologien som et tre der dets røtter er den filosofiske teologien, stammen er den historiske teologien (som innbefatter den dogmatiske teologien) og kronen er den praktiske teologien som alle de andre disipliner munner ut i. Til tross for at han kaller den praktiske teologien for ”teknikk” ser han på disiplinen som en *teori om praksis* (Harbsmeier 2004:13).

Liturgikk, i tillegg til homiletikk, kateketikk, sjelesorg og pastorallære er i den skandinavisk-tysk lutherske tradisjonen blitt plassert inn under denne praktisk-teologiske fagdisiplinen.

Veiteberg problematiserer atskillelsen mellom den praktiske teologien og annen teologi ved å påpeke at fagdisiplinen gjennom historien etter Schleiermacher har fått en lavere status innenfor teologien ved at dogmatikken, læren om de teologiske meninger, er kommet i første rekke med gudstjenester og liturgier som sekundær uttrykksform. Men, sier hun: ”*Frå ei side sett er praktisk teologi, liturgikken medrekna, den verkelege klassikeren: Den klassiske forma for teologi er jo dette at det vert preika, drive sjelesorg og feira gudstjeneste*” (Veiteberg 2006: 41ff). Det er den liturgiske teologien i academia som, slik jeg oppfatter det, har forsøkt å gjenopprette det likeverdige forholdet mellom liturgi og lære. Senere i oppgaven tar jeg opp denne teologiske fagdisiplinen som eget tema.

Utviklingen av faget liturgi har nær sammenheng med fagets tilnæringsmåter. For at min posisjonering i denne oppgaven skal bli mer tydelig vil jeg kort si noe om ulike faglige tilnæringer.

Den historiske interessen for liturgi kom i tråd med den generelle interessen for historie på 1600-tallet. Denne tilnærmingen var fremtredende frem til 1960- og 1970-tallet. Tilnærmingen er opptatt av forskjellige liturgier gjennom historien, deres røtter og den påfølgende utviklingen. I Norge står kirkehistorikeren Helge Fæhn som en sentral nåtidig representant for denne tradisjonen med sin fremstilling av gudstjenestelivets historie i Norge (Fæhn 1994).

Den *systematiske tilnærmingen* handler om vekselvirkningen mellom *liturgi og lære*, og har tatt frem den oldkirkelige formuleringen: *lex orandi - lex credendi* som uttrykker at måten man ber på, har forrang i forhold til måten man tror på ("bønnens lov – troens lov"). Den ortodokse teologen Alexander Schmemmann (1921–1983) blir betraktet som opphavsmann til den moderne liturgiske teologien som har påvirket mange teologer de siste 20 år.

På 1960- og 1970-tallet skjedde det en *antropologisk vending* i teologien. Som reaksjon på den dialektiske teologiens vekt på det *guddommelige* (guds tale i forkynnelsen), ble det *mennesket* som skulle stå sentralt i studiet av liturgifaget. Fokuset på forkynnelsen ble forskjøvet over til et fokus på menneskelig handling og kommunikasjon (Oskamp og Schuman 2001: 94f). Denne måten å tilnærme seg faget liturgi på gav nye muligheter til både definisjon og utforskning av faget. I Norge er det Kari Veiteberg (2006) som i den senere tid har gitt et betydelig bidrag til denne tilnærmingen.

Den *fenomenologiske tilnærmingen* er opptatt av liturgifenomenenes betydning. Den trekker inn både antropologiske og teologiske perspektiv. Liturgi er menneskelig handling som har betydning for både dets sosiale, kulturelle og ideologiske virkelighet. I Norge er det Stig Wernø Holter (2008) som har representert denne tilnærmingen. Han skriver at liturgien er et "[...] fenomen som gjøres og oppleves av konkrete personer til en bestemt tid og på et bestemt sted, i en gitt kontekst, i et fysisk rom og med en bestemt regi"(*ibid.*,12). Martin Modeus (2005) er en annen representant for denne tilnærmingen. Han er svensk teolog og har i Norge fått mye gehør for hans tanker rundt fornyelsen av gudstjenestelivet.

I denne oppgaven vil jeg hovedsakelig knytte meg opp mot Modeus' fenomenologiske og Veitebergs antropologiske tilnærminger.

1.2 Teoretiske vinklinger

Terminologiske avklaringer

Avhengig av konfesjon og den enkeltes faglige tilhørighet har begrepet liturgi fått forskjellige navn: gudstjeneste, liturgi, ritual, kult og messe kan bli brukt om ett og samme fenomen. "Gudstjeneste" brukes gjerne i den protestantske tradisjonen mens "messe" og "liturgi" er mer brukt i katolske og ortodoks tradisjonen. Siden jeg selv står innenfor den lutherske tradisjonen velger jeg å bruke termene gudstjeneste og liturgi. Disse vil stå for samme fenomen. Gudstjeneste betoner en større enhet, mens termen liturgi vil både kunne være gudstjenesten som helhet eller en del av gudstjenesten (for eksempel nattverdsliturgien

eller dåpsliturgien). Termen ritual betoner i større grad et utenfra perspektiv. Den vil jeg kunne bruke både når jeg henviser til hele eller mindre del av liturgien

Det greske ordet *leitourgia* er sammensatt av ordene ”*laos*” (folk) og ”*ergon*” (arbeid/ tjeneste). Etymologisk henger altså begrepet liturgi sammen med folkets arbeid eller folkets felles tjeneste i kulten. Ordet hadde en juridisk og verdslig betydning som betegnet forskjellige tjenester til beste for fellesskapet. Etter hvert fikk ordet en religiøs betydning og kom i senjødedommen til å handle om prestenes og levittenes tjeneste for Gud i tempelet på vegne av folket. I Det nye testamentet henviser ordet både til den gammeltestamentlige betydningen, men også til dets nye kristne betydning. Wernø Holter (2008) skriver: ”*Liturgi er dermed noe som angår hele folket eller menigheten, ikke bare prest, kantor og andre tjenestegjørende. Menigheten er verken tilhørere eller tilskuere, men deltagere i en felles handling*” (ibid.,38)

Liturgi som performance

Ut ifra ordets ovennevnte betydning åpner *Kari Veiteberg* (2006:20) for å omtale liturgi som en felles/ alminnelig offentlig handling som folk utfører når de samles. Dette gjenspeiler hennes antropologiske tilnærming. Deltagelse, samhandling og fellesskap er sentrale begrep i gudstjenesten. Å trekke inn disse fasetter i forståelsen av fenomenet liturgi, betyr at liturgi handler om *hva* mennesker gjør i gudstjenesten, *hvordan* de gjør det og *hva* deres handlinger betyr.

Kari Veiteberg skrev i 2006 sin doktoravhandling ”*Kunsten å fremføre gudstjenester. Dåp i den norske kirke*”. Med innspill fra teaterpraksis og teaterteori ønsket hun å få i gang en refleksjon om måten gudstjenester blir fremført på. Hun nærmer seg liturgien og gudstjenesten som en forestilling. Hun bruker teatervitenskap og performance-teori som en teoretisk referanseramme når hun analyserer dåpen i Den norske Kirke. Gjennom denne innfallsvinkelen gir hun innspill på faktorer som spiller en rolle i forhold til mulighet for deltagelse i gudstjenesten. Her nevner hun spillerommets utforming, måten forestillingen blir utformet på i dette spillerommet og måten presten spiller sin rolle på i dette rommet. I siste kapitlet av boken sin forsøker hun å gi forbedringsforslag med hensyn til disse tre faktorene. Veiteberg analyserer gudstjenesten med teaterbriller som performance. Med henvisning til antropologen Roy Rappaport vil hun betrakte gudstjenesten som et ritual heller enn et drama. Drama har tilskuere, ritual har forsamlinger. For skuespillere er drama en lek, mens ritual for skuespillere, er virkelighet.

Når Veiteberg definerer gudstjenesten skriver hun at den i utgangspunktet ikke primært er en tekst, men en levende handling som utspilles mellom mennesker i et rom. Den er ikke bare sosial handling, men også en hellig handling. I en liturgisk tilnærming regner man med at gudstjenesten kan gjøre mennesker medvirkende i en transcendent virkelighet. I dette rommet, mellom disse mennesker formidles sakramentene. Dets transcendent virkelighet er ikke tilgjengelig for empiriske analyser. Om barnet blir frelst i dåpshandlingen, om realpresensen i nattverdelementene er virkelighet kan hennes tilnærming ikke si noe om. Men måten fremføringen av gudstjenesten blir gjort på er ifølge henne avgjørende for hvordan mennesker opplever og deltar i gudstjenesten. Det er hennes tilnærming som i stor grad har inspirert valg av tema og utforming av denne oppgaven.

Liturgi som relasjonsbygging

Martin Modeus er svensk teolog som representerer en fenomenologisk tilnærming til faget liturgi (jf kap 1.1). I 2005 kom hans bok ”*Mänsklig gudstjänst, Om gudstjänsten som relation og rit*”. Med bakgrunn i det dobbelte kjærlighetsbudet i Matt 22:37,39 skriver han at gudstjenesten er en *gestaltning av relasjoner mellom mennesker og Gud, mellom mennesker og mennesker og innom mennesket selv* (Modeus 2005: 26ff). Gudstjenesten skal være en plass der alle mennesker skal kunne møte hverandre, Gud og seg selv ut ifra sine egne personlige premisser.

Modeus er opptatt av hvordan disse tre fundamentale relasjonsnivåer skal kunne få sitt kroppslige uttrykk, sin gestaltning, slik at gudstjenesten ikke bare blir til en ideologi og fine ord. Mennesker må virkelig kunne oppleve disse relasjonsnivåene. Han skriver ”[...]gudstjänsten[...]handlar inte om relationer, utan det vi gör är relation” (ibid., 39). Når man betrakter gudstjenesten som en relasjonsgestaltning bør man spørre seg hvilken Gud mennesker møter i en gudstjeneste? Hvilke Gudsbilder presenteres her? Gir det teologiske innholdet rike og komplekse bilder av Gud slik at forskjellige mennesker skal kunne kjenne seg igjen i Gudsrelasjonen? Hjelper gudstjenesten til å oppleve at jeg er elsket av Gud, at her er plass for min ufullkommenhet, min sorg og min glede? Hvordan blir jeg møtt av andre mennesker i gudstjenesten? Blir jeg sett av andre? Ser jeg andre de andre deltagere? Er gudstjenesten utformet slik at jeg kan føle meg trygg? Gudstjenesten som relasjonsgestaltning skal i følge Modeus gi deltagere mulighet til å komme bakom sine deformerte bilder av hverandre, seg selv og Gud. Gudstjenesten skal være en plass der mennesker kan være seg selv.

Modeus sin bok forsøker å være et bidrag til gudstjenestefornyelse i den Svenska Kyrkan. Han nærmer seg gudstjenesten, i likhet med Veiteberg, som en rite og er opptatt av hvordan ritens utforming påvirker deltagerens opplevelse. Gudstjenestefornyelse handler for han om å lære oss å være mennesker i gudstjenesten og om å gjøre gudstjenesten menneskelig. For at dette skal være mulig mener han at relasjon og ritual må møtes slik at begge deler kan komme til sin rett. Han skriver: ”[...] Riten är en Guds gåva för att hjälpa människan att möta sig själv, sina medmänniskor och Gud. Genom riterna skapar vi fysiska och mentala rum, där vi kan ta plats i dessa livets grundrelasjoner” (ibid.,20).

Modeus skriver videre at søndagens gudstjenesten konstituerer felleskap og kan derfor forstås som en form for relasjonsbygging. Kristen tro handler teologisk og historisk om en tro som vi har felles med andre mennesker. Allerede i Guds treenighet ligger fellesskapet dypt forankret. Fellesskap tilhører Guds identitet. Bibelen bruker flere forskjellige bilder på dette fellesskapet (Kristi kropp, gudsfolket, vinstokken og oliventreet med dets grener). Felles for disse bildene er at de er fysiske. Fellesskapet er dermed noe som er synlig, ikke noe som kun er teologisk (ibid., 107ff).

Det kristne fellesskapet har sitt utgangspunkt i evangeliet om Jesus Kristus. I dette fellesskapet skal menneskene oppleve å bli sett og bekreftet samt frigjort fra det som tynger dem. Her handler det ikke om fine ord eller teologier. Her handler det om hvorledes vi møter hverandre som medmennesker, hvordan vi tar plass i relasjonen til Gud og hvordan vi får hjelp til å møte oss selv. Dette handler om det Modeus kaller ”gudstjenestens ånd” (ibid., 177ff). Gudstjenestens ånd bør være preget av *menneskelig varme, inkludering og tillitt*. Menneskene i en gudstjeneste skal bli sett og se hverandre, uten at varmen forveksles med intimitet. Heller ikke skal de oppleve fellesskapstvang. Men miljøet skal være gjestfri og menneskene som deltar i en gudstjeneste skal kunne oppleve en hjemmefølelse i forhold til kirkebygget og gudstjenesten.

En inkluderende liturgi

Menneskelig varme, inkludering og tillitt skal få sitt konkrete uttrykk i hvordan vi utformer våre gudstjenester. Det er der, i det fysiske, i det konkrete, evangeliet skal kunne oppleves. Modeus skriver at gudstjenester konkret skal bygges på *delaktighet, igenkännendets glädje og självbärende liturgi* (ibid., 185ff).

Modeus presenterer fem forskjellige nivåer av delaktighet. *Praktisk delaktighet* handler om at gudstjeneste deltakerne deler på de oppgavene som skal utføres. *Representativ delaktighet* handler om at individer kan identifisere seg med andre personer som er synlige i liturgien. Det handler mest av alt om en gestaltning av ulikhetene blant deltagerne i gudstjenesten. Denne formen for delaktighet gir et inntrykk av at de som deltar kan være seg selv. *Dialogdelaktighet* handler om hvordan vi bygger gudstjenestens agenda og hvordan deltakerne blir utfordret til å ta del i det liturgiske handlingsforløpet. *Perspektivdelaktighet* handler om hvordan grunnperspektivene i gudstjenesten bygges opp og kommer til uttrykk i liturgiens utforming, språk og tiltale. *Maktdelaktighet* handler om hvem som eier gudstjenesten, hvem som tar beslutningene i vesentlige spørsmål og hvilken organisasjonsstruktur som ligger i menigheten.

I et langsiktig perspektiv, fra søndag til søndag, skal gudstjenesten være gjenkjennbar slik at menneskene som deltar skal oppleve en hjemmefølelse, ikke fremmedhet. *Igenkänendets glädje* handler for Modeus om deltagelse i ukens faste rytme og bekreftelsen som ligger i gjenkjenningen.

Den *självbärende* liturgi forsøker å ta bort prestasjonene i gudstjenesten og vil fremme deltakernes trygghet.

Det er hovedsakelig disse perspektivene hos Modeus som jeg vil knytte meg opp til i denne oppgaven.

1.3 Liturgi og ritualteorier

I kapittel 1.2 har jeg skrevet at både den antropologiske og den fenomenologiske tilnærmingen til liturgifaget trekker inn ritualteoretiske perspektiver. Begge tilnærminger gir åpning for å betrakte liturgi og gudstjeneste som ritual/ ritualisering. Veiteberg (2006:26) henviser til Catherine Bell sin bok *”Ritual. Perspectives and Dimensions”* (1997) som gir en historisk oversikt over ritualstudier. Bell ser en gevinst ved å bruke ordet ”ritual” i stedet for ”liturgi” siden det førstnevnte åpner for tverrfaglige samtaler (Bell 1997:218).

I tillegg henviser Veiteberg til liturgiforskeren Mark Searle (1992) som mener at den empiriske adferdssiden ved liturgi har med ritual å gjøre. *”The study of liturgy as ritual is to study liturgy, whether in history or the present, in its empirical reality as a species of significant human behaviour* (siteret i Veiteberg 2006:27).

Catherine Bell og Ronald Grimes er to sentrale forskere innenfor antropologisk orienterte ritualstudier. Begge problematiserer begrepet ritual og er mer opptatt av ”hvordan”

enn ”hva” karakteristikker. Ronald Grimes (1990:13ff) vil ikke gi noen definisjon av ritual fordi han mener det vil gjøre begrepet alt for statisk. Han velger heller å lage en liste med kvaliteter over karakteristikker av rituell handling. Ikke alle karakteristikker vil være aktivert samtidig. Der noen av dem er til stede samtidig kan en handling betegnes som en rituell handling. Han nevner følgende karakteristikker: ritual er *“performed, embodied, stylized, repetitive, rhythmic, collective, patterned, traditional, deeply felt, condensed, symbolic, dramatic, paradigmatic, transcendent, adaptive and conscious”* (ibid., 14).

Samme forsker har beskrevet 6 forskjellige kategorier med tanke på kartlegging av et ritual. Han nevner: *det rituelle rommet, rituell aktivitet, rituelle objekter, rituell tid, rituell identitet* samt *rituell lyd og språk* (Grimes 1982: 24ff). Under hver kategori foreslår han forskjellige spørsmål som kan bidra til å kaste lys over forståelsen av ritualets betydning. En del av de spørsmålene han stiller har vært nyttige for å kunne reflektere dypere om det empiriske materialet i denne oppgaven.

Bell og Grimes plasserer seg begge innenfor den ritualteoretiske retningen som kalles for *performance*-teori. Gjennom blant annet teatervitenskapen kom den på 1960- og 1970-tallet inn i ritualstudiene. Før den tid hadde mange ritualteoretikere vært mest opptatt av ritualets innhold, hva det er og hvilket meningsinnhold det kommuniserer. Performance-teorien nærmer seg ritualet som en *performance*, dvs. som en forestilling (jf Veiteberg i kap. 1.2).

Catherine Bell (1997) gir en oversiktlig oppsummering over hva performance-teori står for. Hun skriver at performance-modeller i større grad viser til aktørenes aktive rolle i forhold til dannelse av meningsinnhold i et ritual *“ritual does not mold people; people fashion rituals that mold their world”* (ibid.,73).

Hun nevner tre basale konsepter som ligger til grunn for performance-teori. For det første anses ritual for å være en *“[...] event, a set of activities that does not simply express cultural values or enact symbolic scripts, but actually effects changes in people’s perception and interpretation”* (ibid., 72ff). Herved vektlegges de fysiske og sanselige aspekter ved rituell aktivitet. For det andre er teorien opptatt av *“framing”* som rituell aktivitet. Begrepet henviser til *“[...] the way in which some activities or messages set up an interpretive framework within which to understand other subsequent or simultaneous acts or messages”* (ibid). Rammeverket avgjør om vi fortolker en aktivitet som lek eller krig. For det tredje er performance-teoretikere opptatt av den særegne virksomhet rituell aktivitet bringer frem.

Dette skiller rituell aktivitet fra bokstavelig kommunikasjon på den ene siden og pur underholdning på den andre siden.

Nyere ritualteori er opptatt av *hvordan* mennesker handler i forhold til fenomenet ritual/ ritualisering. Dette er først og fremst deskriptive teorier. De fleste vil si at ritualer formidler meningsinnhold. Disse teoriene sier dog ingenting om hvilket meningsinnhold de formidler. Det vil være avhengig av kontekst og funksjon. I denne oppgaven vil ritualteoretiske perspektiver kunne hjelpe meg med å fordype analysen av det empiriske materialet i denne oppgaven.

1.4 Teologisk perspektiv

I kapittel 1.1 har jeg henvist til den systematiske tilnærmingen i faget liturgi. Denne tilnærmingen er opptatt av sammenhengen mellom gudstjenestens praksis og kirkens lære. I lang tid har disse to felt innen teologien vært atskilt. Det siste århundret er der imidlertid kommet en ny bevissthet om det gjensidige avhengighetsforholdet mellom disse to disipliner innen teologifaget.

I doktoravhandlingen sin henviser Kari Veiteberg (2006:40ff) til en manglende definisjon av det liturgisk-teologiske faget. Hun beskriver det som "[...] *en skoleretning som øver teologisk kritikk av liturgien og en liturgisk basert kritikk av teologien*" (ibid. 43). Tross manglende definisjon av faget finner hun noen karakteristiske felles trekk hos de forskjellige liturgiske teologer.

- Gudstjenestelivet er teologiens kilde: først praksis, så lære. Liturgien er *theologia prima* mens refleksjonen over denne praksisen er *theologia secunda*.
- I forskningsområdet til den liturgiske teologien holdes liturgikk, dogmatikk og gudstjeneste praksis ikke atskilte.

Denne måten å betrakte sammenhengen mellom praksis og liturgi bunner i tanken fra oldkirken om *lex orandi – lex credendi – lex agendi*: slik vi ber (feirer gudstjeneste), slik vil vi tro og leve som kristne. Det er den ortodokse teologen Alexander Schmemmann (1921-1983) som har forsøkt å ta den liturgiske teologien inn i vår tid på nye måter. Ved å sette sammenhengen mellom liturgi og teologi på dagsorden, revitaliseres både liturgien og teologien (Veiteberg 2006: 45).

Gordon Lathrop er en Luthersk liturgisk teolog som har forsøkt å vise til mønster i liturgien som kjennetegner vår måte å feire gudstjeneste på. I innledningen til boken *Holy Things* (Lathrop 1993: 1ff) henviser han til Schmemmann når han definerer sitt faglige ståsted. Lathrop nærmer seg fenomenet liturgi fra et normativt ståsted. Han tar utgangspunkt i enkle, hverdagslige ting som sidestilles (juxtaposition) med tekster og handlinger. Dette er helt sentralt for Lathrop. Vårt brød, vårt vann, våre vanlige hverdagslige ting sidestilles i liturgien med gamle tekster og ritualer og blir dermed til noe annet, til noe nytt. I møtet med denne sidestillingen fornyes livet og fellesskapet.

I sidestillingen brukes det vanlige, menneskelige "things". Som de vesentlige primære "things" nevner han objektene *brød, vin og vann, ord* (representert ved en bok), *plass og tid* samt *mennesker*. Alle disse ting kaller han for "sacred" fordi disse tingene i seg selv kan ses på som symboler som henviser til et hav av betydninger og til eksistensielle opplevelser for menneskene. Det kristne fellesskapet samler seg i gudstjenesten, i liturgien rundt disse "tingene". Men for dette fellesskapet er disse ting "holy" fordi det kristne fellesskapet anser dem som gaver fra Gud (ibid., 116).

Lathrop (1993: 33ff) henviser (i likhet med Schmemman) til liturgiens *ordo*. Denne ordo er en grunnstruktur i gudstjenesten som har eksistert gjennom hele den kristne kirkens historie. Lathrop peker på de tre grunnleggende faktorer i denne ordo. Her nevner han *søndagen, ordet og måltidet*¹. Deretter identifiserer han *bønnen* (bygd opp av lovprisning og anklage), *dåpen* (bygd opp av undervisning og bad) samt *kirkeåret* med *påskan* som sentrum. For Lathrop er det vesentlig at disse elementene finns i ordo, ikke hvordan de utformes. Det vil være lokalt forskjellig. Ordo som grunnleggende struktur peker på relasjonen mellom den lokale og universelle kirken.

Den liturgiske teologien peker på et viktig poeng for denne oppgaven. Nemlig at liturgien/ gudstjenesten produserer teologi og vice versa. Hvis måten kirken feirer gudstjeneste på sier noe om hva menneskene tror, betyr det at forskjellige måter å feire gudstjeneste på, produserer forskjellige teologier. Lathrop taler for at så lenge gudstjenestens grunnleggende ordo bevares kan denne lokalt utformes på forskjellige måter.

¹ Lathrop (1993) henviser til Emmaus fortellingen (Luk 24:13-32) som gestaltning av søndagens møte. Der forekommer måltid og brød som sidestilt og munnner ut i gudstjenestens indre kjerne: gjenkjennelse av den oppstandne Kristus midt i vårt fellesskap (ibid.,48) . Denne grunnleggende struktur kan så spores videre via middelalderens messe, Luthers messeordninger og inn i vår tid (ibid., 43ff)

Kapittel 2. Metode

Jeg er opptatt av hvordan gudstjenesten i Den norske Kirke fungerer med hensyn til å kunne være et inkluderende fellesskap (jf innledningen i denne oppgaven). Siden gudstjenesten og liturgi alltid er mer enn ord og bøker (Veiteberg 2006: 19ff) ønsker jeg å finne ut av hvordan liturgiens utforming i praksis gir menigheten mulighet for deltagelse i gudstjenesten og hvordan dette kan bidra til eller motvirke gestaltning av et inkluderende fellesskap. Gjennom observasjon, gjennom å se på hvordan gudstjenesten utformes og hvordan deltagere deltar i gudstjenesten ønsker jeg å kunne få noen svar på dette.

Jeg er opptatt av gudstjenestens funksjon og virkning ikke av dets prinsipielle teologi. Prinsippet *lex orandi – lex credendi* peker dog på at enhver gudstjeneste og liturgi implisitt eller eksplisitt gjenspeiler teologi. Dette rettfærdiggjør mitt prosjekt som relevant innen faget teologi.

Metoden og min fremgangsmåte har sine begrensninger. Liturgi som praksis handler også om ordene som blir talt i gudstjenesten. Det mennesker hører vil kunne bidra eller motvirke deres opplevelse av å være deltagere i et inkluderende fellesskap. Dette aspektet har jeg ikke tatt med i min observasjon.

Gjennom observasjon kan jeg ikke finne ut av om relasjonsgestaltningen virkelig finner sted i gudstjenesten, om deltagerne virkelig opplever deltagelse i et inkluderende fellesskap. Skulle målet vært å få tak i det måtte jeg ha brukt intervju metoden. Men gjennom observasjon vil jeg kun se hvordan og på hvilken måte muligheter ble skapt for deltagelse i fellesskapet.

Jeg er teologi student og har selv et eksistensielt forhold til gudstjenesten og liturgien i Den norske Kirken. Jeg deltar selv regelmessig i gudstjenesten. Fordelen med dette kan være at jeg som observatør ikke trenger å anstrenge meg for å forstå hva som skjedde med hensyn til gudstjenestens utforming. Samtidig kan jeg ut ifra denne posisjonen vanskelig distansere meg fra det jeg observerer. Min kjennskap til gudstjenestens utforming kan også gjøre meg ”blind” for ting som jeg tar som en selvfølge. Jeg er nok delvis forutinntatt med hensyn til det jeg observerte. Jeg har en slags ”agenda” med denne oppgaven. Jeg ønsker at Den norske Kirken i praksis skal kunne være mere inkluderende med hensyn til dens utforming av sine gudstjenester. Særlig med tanke på vektlegging av kroppens betydning for liturgien. Disse fasetter begrenser mine muligheter med hensyn til objektivitet i møtet med det empiriske materialet.

Mitt observerende blikk vil også være preget av 30 års erfaring som praktiserende fysioterapeut. Menneskets kropp er utgangspunktet i dette faget. Grunnutdanning og videreutdanning innen psykiatrisk og psykosomatisk fysioterapi samt praksiserfaringen har bidratt til at jeg i dag forstår *kroppen som uttrykk for og erfaring av levd liv. Å være i verden, å eksistere, er først og fremst noe vi gjør som kropper. Sanseinntrykk og –uttrykk, bevissthet og følelser er alltid kroppslige.* Min forståelse av hva kroppen er vil prege observasjonene jeg gjorde hva jeg la merke til og hvordan jeg fortolket det jeg så.

Bosted og delvis tidspress begrenset mine muligheter for praktisk gjennomføring av mine observasjoner. Dermed valgte jeg å observere to forskjellige gudstjenester i samme kirkerom og samme menighet. Omfanget og bredden av det empiriske materialet er preget av dette.

Jeg hadde ingen forkunnskap om verken menighet eller kirkerommet. På forhånd, i telefonsamtale, informerte jeg stedets prester om mitt prosjekt. De samtykket i deltagende observasjon av to gudstjenester i fastetiden. Jeg har verken brukt video eller båndopptak under observasjonene. Notater ble tatt under begge gudstjenester. Samme dag som observasjonene ble gjort har jeg renskrevet fyldig notater av materialet. Det ble avtalt at beskrivelsen av gudstjenestene i denne oppgaven skulle bli anonymisert.

I forkant av min observasjon hadde jeg laget meg en liste med hva jeg ville fokusere på:

- Kirkerommet: dets fysiske utforming, plassering av benkene, alteret, døpefonten, prekestolen, lysgloben og orgelet. Eventuelle andre symboler samt utsmykning av rommet. Kirkerommets tilgjengelighet med tanke på funksjonshemmede.
- Aktørene i gudstjenesten: Hvem deltar og i hvilken rolle. På hvilken måte blir deres rolle synliggjort (for eksempel liturgiske klær, bæring av symboler med mer).
- Hvordan deltar aktørene kroppslig, hvilke sanser blir ”utfordret”: bevegelse, hørsel, syn, stemme (sang)?
- Aktørenes kroppslige bevegelser i de forskjellige liturgiske ledd: hvilke bevegelser gjør de i den rituelle sammenhengen, hvordan beveger de seg i forhold til kirkerommet og symbolene?
- Hvordan markeres overgangene mellom de forskjellige liturgiske ledd og hvordan markeres gudstjenestens begynnelse og avslutning?

Kapittel 3. Gudstjenestene

Jeg observerte to forskjellige gudstjenester. Begge i kirkens fastetid. Den første gudstjenesten var en høymesse. Denne vil jeg i den videre beskrivelsen benevne som "GT 1". Den andre var en fastegudstjeneste der konfirmantene hadde sentrale roller under hele gudstjenesten. Denne vil jeg i den videre beskrivelsen benevne som "GT 2". Begge gudstjenestene fulgte rekkefølgen i høymesse liturgien slik den står beskrevet i *Gudstjenesteboken for Den norske Kirke* (1992) (videre i denne oppgaven vil jeg benevne den som GB). Her deles høymesseliturgien inn i fem forskjellige deler: (I) Innledning: bønn og lovsang, (II) Forkynnelse av Guds Ord, (III) Menighetens forbønn, (IV) Samling om Herrens bord, (V) Avslutning: signing til tjeneste.

Under GT 1 var det barnedåp. Denne var lagt inn mellom del I og del II i høymesseliturgien. Bortsett fra forbønnen i del III fulgte denne høymessen tekstene slik de står beskrevet i GB. På grunn av fastetiden ble forbønnen erstattet med Litaniet. Bortsett fra nattverdsliturgien denne dagen fulgte man i GT 2 ikke tekstene fra GB. Andre liturgiske tekster ble brukt. Disse var utskrevet på egne ark som menigheten fikk utdelt ved inngangen. Syndsbekjennelsen i denne gudstjenesten var lagt inn under del III i begynnelsen av og som en del av forbønnen.

3.1 Kirkerommet og dets symboler

Selve kirkerommet er utformet som en vifte. Inngangen til rommet ligger rett ovenfor viftehjørnet og alt i rommet peker og går i retning av dette viftehjørnet. Her, i dette hjørnet er alterringen plassert. Innenfor den står alterbordet i midten, døpefonten på den ene siden og prekestolen på den andre.. Et lite trappetrinn opp mot prekestolen gjør at den står litt høyere opp enn både alterbord og døpefont. Bak alterområdet er sakristiet.

Alterbordet er plassert slik at forrettende prest står vendt mot menigheten. På alterbordet står det to lys samt to vaser med blomster på hver side av bordet. Nattverds elementene stod klare på alterbordet før gudstjenesten startet.

På den ene siden av alterringen, godt synlig plassert, står orgelet inntil veggen. Der er noen rader med faste korbenker mellom orgelet og alterringen. På den andre siden av alterringen står lysgloben inn mot skråveggen. På samme siden der lysgloben står, er det plassert noen stoler der presten og medarbeidere kan sette seg under deler av gudstjenesten.

Kirkebenkene er plassert på hver side av gangpartiet mot alteret, slik at alle i kirkerommet ser alteret og det som skjer der. Kirkebenkene står ikke fast. De kan flyttes, men selve rommet

har ikke så mange variasjonsmuligheter med tanke på flytting av benkene. På den ene siden av rommet er noen av de ytterste benker blitt plassert slik at de står vendt mot hverandre med et bord i mellom. Andre av de ytterste benkene på samme side er plassert slik at de former en halvsirkel.

Rommet er utsmykket med et vevd alterteppe, samt en Kristus skulptur rett foran dette teppet. Der er mye vindusvegger i dette kirkerommet noe som bidrar til mye lys i rommet. Det som er av steinvegger er utsmykket med barnetegninger og noe lokal kunst.

Kirkebygget og dermed kirkerommet var tilrettelagt for rullestolbrukere. Alterringen var flytbar slik at eventuelle rullestolbrukere kunne delta i nattverden rundt alterringen.

3.2 Aktørene i gudstjenestene

Menigheten

I GT 1 ble menigheten ønsket velkommen inn i kirkerommet av en vennlig, smilende person som delte ut salmebøker. Gudstjenesten begynte med inngangsprosesjon. Foran gikk en person som bar et kors. Deretter fulgte dåpsforeldrene med barnet. Bakerst gikk presten. Inngangsprosesjonen ble akkompagnert av orgelspill.

I denne gudstjenesten deltok få mennesker kanskje fordi det var meget dårlig vær og vanskelige kjøreforhold. Hele menigheten den dagen telte omtrent 25 mennesker, hvorav 14 mennesker tilhørte et dåpsfølge. Disse satt fremst i kirken som en egen gruppe. Slik jeg observerte dem var de uvant med gangen i liturgien. De deltok lite i salmesangen og var usikre på de kroppslige bevegelser (sette seg og reise seg) under gudstjenesten. Ingen i dåpsfølget deltok i nattverden som denne dagen ble holdt rundt alterringen der menigheten knelte under nattverden.

De andre menighetsmedlemmer var vant med liturgiens gang. De satt under mesteparten av gudstjenesten. De reiste seg på de "foreskrevne" momenter i liturgien. Ingen denne dagen benyttet seg av å tenne lys i lysgloben under gudstjenesten.

Der var påfallende få eldre mennesker i kirken den dagen, noe som antagelig hadde med dagens værforhold å gjøre. Bortsett fra to barn som fulgte dåpsfølget var der et annet barn til stede under denne gudstjenesten.

Før GT 2 begynte hadde menigheten, sammen med organist og prest øvd på de ukjente salmene og liturgiske ledd. Deretter fulgte informasjon om dagens gudstjeneste av dagens kirketjener. Hun avsluttet sin informasjon med ordene "La oss være stille for Gud". Hun gav menigheten god tid til å være stille før hun ringte tre klokkeslag som markerte begynnelsen på

høymessen denne dagen. Ikke alle tilstedeværende så ut til å føle seg like komfortabel med denne stillheten. Noen ble urolig, vendte blikkene sine litt rundt, så på hva andre gjorde.

I GT 2 var mange mennesker til stedet. Alders spennet i menigheten denne dagen var preget av stor variasjon. Ung og gammel var til stede, men helt sentral denne dagen stod konfirmantenes deltagelse. Det var nok deres foreldregenerasjon og deres søsken som preget aldersvariasjonen mest. Der var mye liv i kirkerommet under hele gudstjenesten uten at dette, slik jeg oppfattet det, forstyrret gangen i liturgien. Barna fikk lov å gå litt fra og til sine plasser idet de hadde mulighet til å sitte og tegne mens gudstjenesten foregikk. De var til stede under hele gudstjenesten.

Konfirmantene hadde en helt sentral rolle i GT 2. Noen delte ut salmebøker og dagens liturgi ved inngangen til kirkerommet. Noen sang i et lite jentekor, ledet av organisten, andre tok inn gavekollekten mens menigheten satt i kirkebenkene. Noen leste dagens bibeltekster. Forbønnen i denne gudstjenesten var lagt opp som en vekselbønn mellom fire forskjellige konfirmanter, presten og menigheten.

Med at alle deltagere i GT 2 hadde fått utdelt en skriftlig liturgi klarte de fleste å følge med i liturgiens gang både med ord og i kroppslige bevegelser. Det siste handlet om å reise seg og sette seg i tillegg til at det var lagt opp til en noe annen forbønnsform. Forbønnen skulle uttrykke en bønn for hele verden. Den var delt opp i fire ledd. Hvert ledd innholdt en fortelling om ungdom fra en annen verdensdel. Som avslutning på hvert ledd oppfordret presten menigheten til å vende seg mot en spesiell himmelretning, for eksempel be mot vest, mens presten bad for våre søstre og brødre i vest. I løpet av hele forbønnen hadde så menigheten vendt seg både mot vest, øst, sør og nord. Alle deltok men noen så ut til å være noe usikker.

Nattverden i GT 2 ble gjennomført ved intinksjon² foran alterringen. Der var stor nattverdsdeltagelse denne dagen av både unge og gamle.

Begge gudstjenestene ble avsluttet med mulighet for kirkekaffe. Dette foregikk i selve kirkerommet. I GT 2 var det konfirmantforeldrene som hadde stått for baking av kakene denne dagen.

3.3 Presten

I GT 1 var presten hovedaktøren under hele gudstjenesten. Han kom i prosesjon inn i kirkerommet sammen med dåpsbarnet og dets foreldre. Fra da av var han fremme i alterringen hele tiden. Stolaen på prestens klær hadde kirkeårets farge: lilla. Presten var meget tydelig i

² Intinksjon": dypping av brødet i vinen under mottaking av nattverden

sitt kroppsspråk gjennom hele høymessen. Han brukte klare kroppslige tegn som korsing, kneling, orant-stillinger med armene og så ut til å ha et meget bevisst forhold til det. Dette kom særlig godt frem under både dåpshandlingen og nattverden. For eksempel avsluttet han bønner ved dåpsvannet med korsing av vannet. Under hele dåpsliturgien kommuniserte han veldig klart til dåpsforeldrene, faddere og barnet både med blikk og kroppstegn og kroppsrørelser. Under nattverden, mens han sa innstiftelsesordene, holdt han elementene tydelig frem og viste slik at hele menigheten kunne se dem. Mens han delte ut nattverdselementene så han direkte på hver nattverdsdeltager. Da han selv tok del i nattverden knelte han mens han tok til seg elementene. Han drakk vinen slik at begeret ble tømt. Prekenen fremførte han med en klar og tydelig stemme. Han snakket til hele menigheten.

I GT 2 forrettet to prester. Disse hadde en klar fordeling i forhold til sin ”opptreden”. Den ene presten (som også forrettet i GT 1) var aktiv til og med prekenen. Del III, IV og V i GB ble forrettet av den andre presten. Dette var en kvinne med en vakker sangstemme som hun brukte under forrettelsen av nattverden. Hennes kroppslige uttrykk var noe mindre markert. Med dette mener jeg at hun brukte færre kroppslige uttrykk enn hennes kollega gjorde. Hun hadde en mild og behagelig stemme.

Kapittel 4. Analysen

4.1 Kriterier

Med bakgrunn i Modeus (2005) sin fenomenologiske tilnærming vil jeg definere gudstjenesten som en gestaltning av relasjoner, en *gestaltning av relasjoner mellom mennesker og Gud, mellom mennesker og mennesker og innom mennesket selv* (Modeus 2005: 26ff). Gudstjenesten ifølge Modeus konstituerer fellesskap. Et fellesskap bygd på ovennevnte relasjoner. Et fellesskap der mennesker deltar i møte med andre mennesker, Gud og seg selv. Målet for dette fellesskapet er at det skal kunne oppleves som et inkluderende fellesskap.

Opplevelse av et inkluderende fellesskap handler for Modeus om gudstjenester der mennesker skal bli sett og se hverandre, uten at varmen forveksles med intimitet. Heller ikke skal de oppleve fellesskapstvang. Men miljøet skal være gjestfritt og menneskene som deltar i en gudstjeneste skal kunne oppleve en hjemmefølelse i forhold til kirkebygget og gudstjenesten.

I denne oppgaven ønsker jeg å undersøke hvordan gudstjenesten fungerer med tanken på å være et inkluderende fellesskap som bygger på ovennevnte relasjoner. Modeus skriver at inkludering i fellesskapet får sitt konkrete uttrykk i hvordan vi utformer våre gudstjenester. Det er der, i det fysiske, i det konkrete, relasjonene skal kunne oppleves. Her skriver han at gudstjenesten konkret skal bygges på *delaktighet, igenkänendets glädje og självbärende liturgi* (ibid., 185ff).

Med utgangspunkt i dette synspunkt vil jeg analysere deltagelse og mulighet for deltagelse i de gudstjenestene jeg observerte. Målet for analysen er å kunne undersøke hvordan deltagelsen og mulighet for deltagelse vil kunne bidra til eller motvirke dannelsen av et fellesskap bygd på relasjon og inkludering.

Skal jeg kunne bruke deltagelse som kriterium i denne analysen må jeg drøfte begrepet i denne sammenhengen. Deltagelse er ikke kun det jeg observerer av kroppslige bevegelser i en gudstjeneste. Deltagelse handler om *hele* meg. Deltagelse handler om hele kroppen (jf min egen forståelse av begrepet kropp) Deltagelse handler dermed også om opplevelse og følelser. Modeus skriver at deltagelse er heller en kvalitet enn en aktivitet, men, skriver han: *"[...]det finns aktiviteter som möjliggör kvaliteten"*. Han skiller mellom fem forskjellige betydninger av begrepet deltagelse og mener at disse til sammen kan skape den kvaliteten som vi kaller deltagelse (jf kap 1.2). I analysen vil disse fem nivåene som ligger i begrepet deltagelse kunne

hjelpe meg til å trekke inn opplevelses aspektet med tanke på relasjonsbygging og inkludering i gudstjenestefellesskapet.

Veiteberg (2006) nærmer seg liturgien og gudstjenesten som en forestilling (jf kap 1.2). Hun gir innspill på faktorer som spiller en rolle i forhold til mulighet for deltagelse i gudstjenesten. Her nevner hun spillerommets (kirkerommets) utforming, måten forestillingen (ritualet) blir utformet på (hvordan produksjonssiden har tilrettelagt for deltagelse) og måten presten spiller sin rolle på. Både kirkerommets utforming, måten gudstjenestens forskjellige deler er utformet på og prestens måte å fremtre på, vil være kriterier jeg bruker i denne analysen siden disse faktorene spiller en rolle med hensyn til mulighet for opplevelse av relasjonsbygging og inkludering i gudstjenestefellesskapet.

Å nærme seg gudstjenesten, liturgi som en forestilling kan være problematisk og vil jeg drøfte her. En forestilling har tilskuere, en gudstjeneste har deltagere. Veiteberg (2006:71ff) henviser her til performance teoretikeren Richard Schechner (1988 Performance Theory). Han kommer fra teatervitenskapen og er opptatt av ritualets *virkning*. Han påpeker hva som binder ritual og teater sammen, snarere enn hva som skiller disse to uttrykksformer. Han vil ikke tenke i enten – eller kategorier men foreslår et kontinuum der teater, med dets karakteristiske egenskap ”*entertainment*”, og ritual, med dets karakteristiske egenskap ”*efficacy*”, står på hver sin ytterkant.

Schechner skriver at kontekst og funksjon til slutt avgjør hva handlingen er (teater eller ritual). Interessant for analysen i denne oppgaven er hans påstand “[...]...*The move from theater to ritual happens when the audience is transformed from a collection of separate individuals into a group or congregation of participants*” (Schechner 1988 s. 120). Han sier dermed at ritualets virksomhet øker når tilhørere i større grad blir til deltagere. Jeg vil undersøke gudstjenestens mulige virkning som relasjonsbyggende og inkluderende fellesskap. Både Modeus og Veiteberg argumenterer for en tilnærming av gudstjenesten, liturgi som et ritual. Med begrunnelse i Schechners innsikter peker Veiteberg på muligheten for å nærme seg gudstjenesten som forestilling.

Modeus (2005: 221ff) henviser til tre tolkningsnivåer av et ritual med hensyn til analysen av en gudstjeneste. *Det ideologiske nivået* er det nivået der vi fortolker et ritual i teologisk og ideologisk terminologi. Det er oftest ekspertene (for eksempel prestene) som ”eier” dette nivået. *Anvendingsnivået* kaller Modeus for ”folkemodellen”. På ritens

anvendingsnivå handler det om hva ritualer er til for. Selve anvendelsen er på en måte fortolkningen. *Strukturnivået* handler om det fysiske i ritene som er så vanskelig å sette ord på. Men som han skriver: ”*trots detta så känns den i kropp og ”maggrop”*” (Modeus 2005: 226). Alle de underliggende, mer eller mindre selvfølgelige, kulturelle innkodede perspektiv som status, makt, tilhørighet, opposisjoner innenfor/ utenfor, over- og underordnet, passiv/ aktiv hører til dette strukturnivået til ”[...] *den vanlige rituella funktionen att skapa samhörighet och gemenskap verkar till stor del på strukturnivån*” (ibid., 228). Disse tre tolkningsnivåene vil være redskapet jeg bruker i analysen.

4.2 Kirkerommet og dets symboler

Kirkerommet og dets symboler kan ses på som et premiss for hvilke muligheter mennesker har for deltagelse i gudstjenesten. I dette avsnittet vil jeg analysere kirkerommets utforming og plassering av dets symboler med hensyn til mulighet for deltagelse i gudstjenestefellesskapet.

Kirkerommet i seg selv kan betraktes som et symbol. Et vifteformet kirkerom har en annen symbolsk, teologisk, betydning enn langkirkens form. Wernø Holter (2008:20ff) skriver at himmelretningene spiller en viktig rolle i langkirkens utforming. Den teologiske tanken er at menigheten er et folk på vandring i retning av det himmelske målet, mot øst, symbolisert ved alteret og korpartiet. Det vifteformede rommet kalles også for sentralkirke. Denne formen fokuserer teologisk på *inkarnasjonen*. Gud, som i Kristus, er kommet midt iblant oss. Alteret, nattverdsbordet er sentrum i rommet der hele menigheten samler seg omkring.

Modeus (2005:249ff) henviser til symbolenes betydning for ritualisering og skriver at bruk av symboler skaper *felles rammer* rundt og i en gudstjeneste.³ Han klassifiserer tre forskjellige typer symboler ut ifra dets funksjon i ritualiseringen (Modeus 2005: 248ff). Som *legitimerende symbol*⁴ spiller kirkerommet, særlig langkirkene, i vår kultur en viktig rolle som ramme for ritualiseringen i kraft av å være annerledes. Som sterk legitimerende symbol skaper kirken forventninger om hva vi skal gjøre her og kunne oppleve her (jf ”*framing*” i kapittel 4.3.1). For mange mennesker i vår kultur er det vifteformede kirkerommet ikke en ”ordentlig” kirke.

³ Mer om symbolbruk og dets betydning vil jeg komme tilbake til i kap. 4.3.2

⁴ *Legitimerende symboler* er symboler som gjennom historien gang på gang dukker opp i et rituelt system. Innenfor kulturens rammer er de velkjente og gir en fornemmelse av at ritene er legitime og korrekte. I den kristne gudstjenesten er presten, korset, bibelen, døpefonten, prekestolen og kirkerommet slike legitimerende symboler.

Kirkerommet understreker dog underliggende *opposisjoner/ motsetningspar*⁵ på ritens strukturnivå. Motsetningspar som frem-bak, over-under, høy-lav, kan kobles til det tradisjonelle kirkerommet (Modeus (2005:229)). Disse motsetningene er ikke nøytrale eller avbalanserte og skaper asymmetriske relasjoner med hensyn til hierarki og makt. Disse opposisjoner på strukturnivå ser man særlig i langkirkene der kor og alterparti er langt fremme og kirkebenkene står et stykke unna. Prekestolen i mange av disse kirkene er plassert opp på en av sideveggene fremme i kirkerommet. Opposisjonen opp – ned, lav – høy blir tydelig.

Det empiriske materialet i oppgaven beskriver et vifteformet kirkerom. I hjørnet av vifteformen står kirkens sentrale symboler: alterbordet, døpefonten og prekestolen. Benkenes plassering i det kirkerommet jeg observerte bidrar til at alle kan se frem mot alteret og det som skjer der. I tillegg kan alle se hverandre i øynene, prest og menighet fordi alterets plassering i dette rommet inviterer presten til å forrette liturgien *versus populum*. Presten ”vender ikke ryggen til” menigheten, verken i bokstavelig eller overført betydning. Han eller hun kan gjøre de rituelle handlingene sammen med menigheten. Musikerne var i tillegg godt synlige. Opposisjonen fram-bak er i dette rommet mindre dominerende og samling rundt et sentrum er fremtredende. Prekestolen er plassert på gulvet, fremme i kirken. Opposisjonen høy-lav, over-under finnes ikke i dette kirkerommet. Utformingen av det vifteformede kirkerommet kan motvirke i større grad opposisjoner på strukturnivå. Samling og fellesskap betones i dette kirkerommets utforming..

Prinsippet *lex orandi, lex credendi* understreker at kirkerommet uttrykker teologi. Det vifteformede kirkerommet legger mer vekt på fellesskap enn på individet. Rommets utforming bidrar til at alle er synlige. Det innebærer også større mulighet for ”sårbarhet” og ”utlevering”.

I dette rommet stod alterbord, døpefont og prekestol sentralt plassert i kirken. Det lå et sterkt fokus på disse symbolene ved denne plasseringen. Tilstedeværelse av disse tre symboler og dets sentrale plassering henviser til det Lathrop nevner som grunnleggende faktorer i gudstjenestens ordo. De henviser til måltid, dåp og Ordet. Disse symboler peker på gudstjenestens relasjonelle gestaltning. I dette rommet skal mennesker kunne møte hverandre og seg selv i relasjon til Kristus.

⁵ Iflg Modeus ligger det i ritens natur å splitte opp virkeligheten i *opposisjoner*(Jf 4..3.3). Bruk av symboler, som del av ritualisering, tar på strukturnivå del i denne oppsplittelsen av virkeligheten.

Det er skrevet ovenfor at kirkerommets utforming teologisk fokuserer på inkarnasjonen. Plasseringen av alteret er sentral i denne symbolske betydningen.

I oldkirken, var alterbordet et frittstående bord som var til for nattverdsmåltidet. Gjennom historien har utformingen av alteret endret seg, noe som gjenspeilet endring i det teologiske synet. Alteret var ikke bare et måltidsbord lenger men ble oppfattet som det stedet der Gud holder til, et bønnested, et utgangspunkt for forkynnelsen av Guds ord. Det ble et ”hellig” sted der kun prestene kunne holde til. Alterbord ble stående fast inntil altertavlen der presten forrettet store deler av liturgien med kroppen vendt mot alteret og ryggen vendt mot menigheten. Slik ser de fleste alterpartier i langkirkene enda ut i dag. Nattverdsringen rundt alteret og alterbordet har forsterket dette bildet ved at alterområdet fungerer som en slags forbudssone. Menigheten har ingen adgang innenfor alterringen. Kun presten skal oppholde seg der. Alterringen blir derved et symbolsk skille mellom det hellige og profane. Opposisjoner på strukturnivå som innenfor-utenfor blir forsterket. Slik blir ringen noe som begrenser fellesskapet mellom prest og de andre deltagere i gudstjenesten. Den begrenser også nærheten mellom det hellige og det profane.

Alteret i kirken slik det blir beskrevet i det empiriske materialet, var et løst stående alter. Om man betrakter alterbordet fra et symbolsk perspektiv, dvs. som et hellig sted, der Gud holder til og der sakramentene brød og vin skal stå, uttrykker dets plassering nærhet isteden for distanse. Ikke kun presten står i dette rommet nær Gud men hele menigheten er kommet nærmere. Alterets plassering i rommets sentrum betoner inkarnasjonen som sentrum for gudstjenestefeiringen og gir dermed mulighet for møtet mellom mennesker og Gud..

Veiteberg (2006:228) problematiserer en noe statisk oppfatning av alterets symbolikk som stedet for Guds nærvær. Jeg har påpekt ovenfor at denne oppfatningen fikk først sitt gjennomslag i middelalderen. Veiteberg henviser til den svenske presten Bengt Linnvall som legger frem en tolkning av Guds nærvær i kirkerommet tilhørende det stedet der gudstjenesten til en hver tid har sitt fokus. Disse steder kaller han for ”himmelske nedslag”. Spørsmålet om tolkning av Guds nærvær i rommet blir dermed mer åpent og fleksibel. Et kirkerom kan både være statisk og fleksibelt på samme tid. Alteret kan fortolkes som et hellig sted og samtidig kan andre steder i rommet fortolkes som ”himmelske nedslag” avhengig av hvor fokuset i gudstjenesten ligger. Dette gir mening med hensyn til gudstjenestens relasjonsgestaltning. Gud, ”himmelske nedslag” og mennesker kan også møtes andre plasser enn kun rundt alteret.

Kirkerommet, slik jeg observerte det, gav også inntrykk av ønsket om å være et inkluderende fellesskap. Barnetegningene på veggen uttrykte deres "tilstedeværelse" i dette rommet og omplussingen av benkene på siden gav mulighet for barna å trekke seg ut av de vanlige kirkebenkene og holde på med tegning eller annen aktivitet. Barna hadde mulighet til å røre på seg. Alterringens puter var passe høye slik at også eldre mennesker kunne knele ved alterringen. Her var dessuten tilrettelagt for fjerning av alterringen slik at eventuelle rullestolbrukere kunne delta i nattverden på sin måte. Hele kirkebygget, også utenfor kirkerommet, var tilrettelagt for rullestol brukere. Disse aspekter gleder fysioterapeutens øye og handler i høyeste grad om mulighet for inkludering i fellesskapet.

Dette kirkerommets utforming og plassering av dets symboler betoner inkarnasjon og fellesskap. Gjennom tilstedeværelse av symboler som peker på gudstjenestens ordo er dette rommet tenkt som et rom der relasjon mellom mennesker og Gud skal kunne finne sted. Symbolenes sentrale plassering i rommet samt selve rommet gir inntrykk av ønske om samling og fellesskap. Andre aspekter i rommet kan fortolkes som ønske om å være et inkluderende fellesskap. I den videre analysen vil det være interessant å se på om gudstjenestens utforming slik beskrevet i det empiriske materialet understreket eller kanskje motvirket disse indikasjoner som ligger i rommet og plassering av dets symboler.

4.3 Aktørene i gudstjenesten

4.3.1 Introitus

Når mennesker kommer til gudstjenesten kommer de hver og en fra sine forskjellige hverdager, hver og en med sine forskjellige liv til noe annet enn hverdagen. De kommer til en plass der de skal delta i et fellesskap hvor de skal få mulighet til å møte Gud, andre mennesker og seg selv. I dette avsnittet vil jeg se på hvordan gudstjenestens begynnelse var utformet og hvordan dette påvirket mulighet for deltagelse i denne delen av ritualet.

Performance teori er opptatt av "framing" som rituell aktivitet. Begrepet henviser til "[...] *the way in which some activities or messages set up an interpretive framework within which to understand other subsequent or simultaneous acts or messages*" (Bell 1997:72ff). Rammeverket avgjør om vi fortolker en aktivitet som lek eller krig, som lek eller en kristen gudstjeneste, nattverd, dåp eller forbønn. Rammeverket avgjør hvordan vi kan forstå det som følger videre i gudstjenesten.

Begge gudstjenestene jeg observerte foregikk på en søndag. Både kirkebygg og søndag som ukedag er, etter min oppfatning, en del av det Bell kaller for ”framing”. En fast plass og et fast tidspunkt som gjentas om og om igjen. Søndagen for Lathrop er et av de tre grunnleggende faktorer i den kristne ordo (jf kap 1.4). Søndagen er i det kristne fellesskapet symbol for Kristi oppstandelsesdag. Den blir i den kristne tradisjon også kalt ”den åttende dagen”. Denne dagen åpner mot dagen utover de andre ukedager. Den åpner mot begynnelsen av noe nytt, et nytt liv, en ny skapelse med Gud. Det symbolske innholdet i denne dagen kan ut ifra dette understreke gudstjenestens relasjonelle gestaltning. Om deltagerne virkelig vil få mulighet til å oppleve det vil være avhengig av det de møter innfor dette bygget på denne søndagen.

Mottagelsen i fellesskapet forstår jeg også som en del av det Bell kaller for framing. I begge gudstjenester ble deltagerne ønsket velkommen ved inngangen til kirkerommet. I GT 1 av en vennlig, smilende kvinne som delte ut salmebøker. I GT 2 av ivrige og spente konfirmanter som delte ut dagens liturgihefter. Utdelingen av salmebøker, men særlig utdelingen av liturgiheftene bidro til mulighet for det Modeus (2005) kaller for *dialogdelaktighet* i disse gudstjenestene. Denne formen for deltagelse betrakter han som en viktig form for inkludering i fellesskapet. Kan deltagerne følge med i liturgiens agenda får de mulighet til aktiv deltagelse i den. De kan være med i de felles uttalte liturgiske ledd og de kan være med i salmesangen hvis de ønsker det. De kan slippe å føle seg usikker på det som skjer og kan slippe skuldrene noe mht det. I kapittel 4.3.2. vil jeg komme nærmere tilbake til denne formen for deltagelse.

Måten deltagerne i gudstjenesten blir tatt imot på handler om holdning. For at fellesskapet skal kunne være et inkluderende fellesskap med hensyn til alle tre relasjonsnivåer (menneske-menneske, menneske-Gud og menneske med seg selv) innebærer dette vennlighet og varme fra de som mottar. I begge gudstjeneste observerte jeg en slik holdning. Lathrop (1993: 119ff) påpeker et interessant poeng i denne sammenheng. Han mener at de som tar imot deltagerne til gudstjenesten bør være oppmerksomme på at alle som kommer til gudstjenesten kommer med samme utgangspunkt. Alle som kommer er til en viss grad fremmede i dette fellesskapet. Foran Gud, i møte med Gud står alle mennesker med likt utgangspunkt. Mange mennesker som kommer til gudstjenesten vil kjenne noen eller flere fra både det kristne sosiale fellesskapet eller fra andre sosiale relasjoner. I GT 2 var dette meget tydelig der konfirmantenes foreldre også var til stede. Mange kjente hverandre, mye småprat, hilsing og lignende foregikk her før gudstjenestens start. På små plasser kjenner mange

hverandre fra forskjellige sosiale sammenhenger. Men i gudstjeneste sammenheng, i dette fellesskapet, bør alle bli mottatt både som ”venner” men også som ”fremmede”. De som tar imot deltagerne bør være oppmerksomme med hensyn til måten de mottar på. Lathrop peker på at både menneskelig varme og tilbakeholdenhet bør prege dem han heller vil kalle for ”dørvakten”. Måten de mottar på kan peke på hvilken relasjonsgestaltning gudstjenesten ønsker å være uttrykk for.

Med hensyn til det Modeus kaller for *praktisk delaktighet* var de som ønsket velkommen representanter for de som var inkludert i dette fellesskapet. I det mennesker får en praktisk oppgave i gudstjenesten får de en større oppmerksomhet på gudstjenesten og dermed en større fortrolighet med det som skjer der. Det gir et ”eier-perspektiv”. Hele GT 2 var preget av rollefordelinger og praktisk delaktighet av de fleste konfirmanter. I GT 1 ble både mottagelse og tekstlesning ivaretatt av samme menneske. Rollefordeling (synlig og usynlig – her tenker jeg på de som stod for kirkekaffe i GT 1 og GT 2) og praktisk delaktighet gir mulighet for opplevelse av inkludering i fellesskapet. Både i kapittel 4.3.2 og 4.3.3 vil jeg komme tilbake til dette aspektet.

Alle de forskjellige deler i gudstjenesten har sitt eget rammeverk for å kunne forstå det som følger videre. Jeg velger å løfte frem det som skjedde i gudstjenestens begynnelse siden dette er rammeverket for ritualet som helhet og fordi begynnelsen av GT 1 og 2 ble utformet på to meget forskjellige måter. GT 1 begynte med prosesjon og GT 2 med stillhet.

I prosesjonen gikk dåpsbarnet og dets foreldre fremst. Presten kom etter dem. Det var ingen tvil om hvem det dreide seg om i denne gudstjenesten. Prosesjon er en måte å betone vektleggingen av dåpsbarnet på. Det er ikke tvil om hvem som er hovedpersonen denne dagen. Jeg registrerte smil og glede blant de som tok imot dette barnet i dette kirkerommet. Med at menigheten reiser seg og kan vende seg mot prosesjonen, samt med blikket følge dem mot kirkens sentrum, blir barnet synlig for hele menigheten. Menigheten får en kroppslig mer aktiv rolle fra kirkebenkene i mottagelsen av barnet og dåpsfølget. En større del av spillerommet blir benyttet (jf 4.3.1). I tillegg kan prosesjonen være en gestaltning av å inkludere dåpsbarnet og dets følge i dette kristne fellesskap.

På ideologisk nivå symboliserer prosesjon et folk på vandring. Mennesker kommer fra hverdagen inn i dette rommet på vei opp mot himmelen. På vei inn og i retning av rommets sentrale symboler. I prosesjonen er menigheten, representert ved de tjenestegjørende

deltagere, på vei inn i et fellesskap med Gud. Slik jeg oppfatter prosesjon er det en form for gestaltning av relasjon. Med vektlegging på relasjonen med Gud.

På strukturnivå kan prosesjonen assosieres med opposisjoner som innenfor-og utenfor stående, kanskje med makt. Den kan assosieres med utdeling av privilegerte posisjoner. Det kan være noe søkt i denne sammenhengen siden jeg registrerte både smil og glede hos deltagerne som mottok barnet. Men dette aspektet bør tas med i betraktning. Også med hensyn til utformingen av dette kirkerommet og dets teologi. Langkirkens utforming egner seg kanskje bedre for prosesjon enn det vifteformede kirkerommet.

GT 2 begynte med stillhet, ikke bare en ”rask” stillhet, men en som varte minst ett minutt. Stillheten stod i klar kontrast til det som skjedde rett foran nemlig innøvingen av de ukjente salmene og liturgiske tekster. Kanskje ble akkurat dette øyeblikket derfor enda mer tydelig. Den stod også i klar kontrast til det faktum at mange mennesker som denne dagen deltok i gudstjenesten så ut til å kjenne hverandre fra andre sosiale sammenhenger i plassen de bodde. Der foregikk mye småprat før gudstjeneste start. Rett før kirketjeneren innledet stillheten hadde prestene og organisten satt seg på sine plasser på skråveggen foran i kirkerommet. Som deltagere i gudstjenesten hadde prestene samme posisjon som alle andre menighetsmedlemmer.

Ikke alle deltagere i gudstjenesten så ut til å føle seg komfortabel med denne stillheten. Noen ble litt urolig der de satt eller vendte blikkene sine litt rundt. De utstrålte usikkerhet. I gudstjenesten er mennesker vant til å høre mange ord og hele tiden skjer noe enten felles sang eller felles bønn. Generelt er dagens kultur på mange måter preget av mye lyd og støy. Å være sammen i felles stillhet kan for mange oppleves som uvant.

Det ligger et annet aspekt i dette også. Nemlig at stillheten konfronterer mennesker i større grad med seg selv og kan i forhold til dette oppleves som vanskelig for noen. I stillheten vil man i større grad kunne kjenne på egne behov, lengsler, sårhet, uro, ”ondter” og spenninger, men også glede og takknemlighet og lignende. I gudstjenestens relasjonelle gestaltning gir stillhet en annen mulighet for møte med meg selv. Stillhet i gudstjenestens begynnelse, stillhet som ”framing” gir mulighet for gudstjenestens relasjonelle gestaltning som både betoner møtet med Gud og møtet med meg selv. Stillhet vil kunne gi deltagerne større muligheter for egen fortolkning av og egen plassering i gudstjenestens relasjonelle gestaltning. Med bakgrunn i dette vil jeg tale for at stillhet som mulighet for relasjonsgestaltning, generelt

skulle blitt mer brukt i gudstjenestene. Bli denne formen mer aktivt brukt vil deltagerne også bli mere vant med det.

Analysen i dette avsnittet peker på hvordan utforming av gudstjenestens begynnelse kan gjenspeile ønske om å være et inkluderende fellesskap. Som form for ”framing” avgjør gudstjenestens begynnelse hvordan mennesker kan forstå det som følger videre i gudstjenesten. Utdeling av liturgier og salmebøker gir deltagerne mulighet for *dialog delaktighet*. De som ønsker velkommen representerer selv en form for *praktiske delaktighet*. Søndagen som dag peker på gudstjenestens relasjonelle gestaltning ut ifra dets plass i ordo. Måten deltageren blir mottatt på peker på at hvilken relasjonsgestaltning dette fellesskapet ønsker å være uttrykk for. Her gjelder det vennlighet og tilbakeholdenhet. Forskjellen i utformingen av i disse gudstjenestene kan peke på forskjellige betoningene av de tre aspektene i relasjonsgestaltningen. Både prosesjon og stillhet betoner relasjonsgestaltningen i møtet med Gud. Stillhet kan i større grad også betone relasjonen innom mennesket selv.

4.3.2 Dåpen

Med bakgrunn i oppgavens problemstilling vil jeg i dette avsnittet se på hvordan dåpsfølget i GT 1 ble inkludert i gudstjenestefellesskapet. Jeg vil se på hvordan de deltok og hvilke muligheter de fikk for deltagelse. Jeg vil også belyse hvordan de andre deltagerne i denne gudstjenesten fikk mulighet til å delta i det som skjedde rundt dåpshandlingen.

I det empiriske materialet i denne oppgaven henviser jeg til barnedåp i GT 1. Her beskriver jeg et døpsfølge som satt fremst i kirken nærmest for seg selv. De var uvant med gangen i liturgien. De deltok lite i salmesangen og var usikre på de kroppslige bevegelser (sette seg og reise seg) under gudstjenesten. Ingen i dåpsfølget deltok i nattverden. Slik jeg observerte dem ”datt de av lasset”. På mange måter klarte de ikke å delta i det som foregikk i denne gudstjenesten. De så på en måte ut til å være utenfor dette fellesskapet. Men hvilke muligheter fikk de for deltagelse i ritualet?

I kapittel 4.3.1 har jeg henvist til inngangsprosesjonen. Som en form for *representativ deltagelse* av dåpsfølget var dette en måte å inkludere barnet og dets følget i det kristne fellesskapet. Men kun det aspektet av denne formen for deltagelse som angår ulikheten i forhold til aldersmessig variasjon (barn, foreldre). Det som berører ulikheten med hensyn til ”å være seg selv” så for meg som observatør, ikke ut til å gjelde. Jeg observerte usikkerhet

hos dem i forhold til deltagelse i resten av gudstjenesten. Usikkerhet bidrar ikke til ”å kunne være den man er”. Jeg vet selvfølgelig ikke hvilken grunner disse menneskene hadde for den usikkerheten de kroppslig gav inntrykk for. Et aspekt kan være at disse menneskene ikke så ofte går til gudstjeneste. Med hensyn til dette vil jeg her trekke inn deres mulighet for *praktisk deltagelse* i denne gudstjenesten.

I kapittel 4.3.1 har jeg skrevet at praktisk deltagelse gir et eierperspektiv. Å eie noe, å gjøre noe til sitt eget, gir større trygghet og mindre usikkerhet. Vektlegging av eierperspektivet i gudstjenesten kan bidra til *inkludering*, til mulighet for opplevelse av et inkluderende fellesskap. Her hviler det et ansvar på de som bestemmer over gudstjenestens utforming. Å gi dåpsfølget mulighet til praktisk deltagelse i gudstjenesten, gi dem oppgaver hvis de vil det. De kan lese tekster, tenne lys, selv vise frem barnet etter dåpshandlingen, helle dåpsvannet i døpefonten, bære dåpskannen med i inngangsprosesjonen, osv.

Inkludering av dåpsfølget gjelder også på det Modeus kaller for *dialogdelaktighet*. Mulighet for deltagelse i liturgiens agenda. Her handler det også om en form for deltagelse med stemmen sin. Med hensyn til GT 1 observerte jeg at det ble sunget en del ukjente salmer. I hvert fall for de som ikke går regelmessig til gudstjenesten. På *strukturnivå* kan dette bidra til opplevelse av utenfor kontra innenfor. Det er i denne sammenheng viktig å være klar over at mange av de som lar sine barn døpe i Den norske Kirken ikke tilhører de som regelmessig går til gudstjenesten. Kanskje tilhørte dåpsfølget denne gruppen. De som bestemmer over hvilke salmer som skal synges bør være oppmerksom på dette. Det kan vurderes om det var riktig å velge så pass ukjente salmer i en gudstjeneste der dåpsfølget var tilsynelatende ukjent med gudstjenestens gang. Men hvis man velger det kan dåpsfølget gis større mulighet for deltagelse gjennom innøving av de ukjente salmene på forhånd. Dette ble gjort i GT 2 der mange av deltagerne antagelig heller ikke tilhørte de som går til gudstjeneste hver søndag. Å øve på noe som er ukjent kan bidra til å bli medeier i dette ukjente. Det gir deltagerne større mulighet for deltagelse, også med stemmene sine, og dermed mulighet til opplevelse av å være inkludert i dette fellesskapet.

Inkludering av dåpsfølget i gudstjenestefellesskapet er også avhengig av hvordan presten kommuniserer med dem. Dette vil jeg komme tilbake til i kap 4.4.

Men hvordan fikk de andre deltagerne enn dåpsfølget mulighet til å delta i det som skjedde rundt dåpshandlingen. De som satt i kirkebenkene og så på det som skjedde foran i kirkerommet. I kapittel 4.2 har jeg henvist til rommets utforming og benkenes plassering som

gir hele menigheten mulighet til å se det som skjer rundt døpefonten. Men de hadde ingen andre muligheter for deltagelse enn å delta med øynene, stemmen sin, høre tekstene med ørene, alt sittende stille i benkene.

Deltagelse gjennom aktivering av flere sanser samtidig, eller flere sanser enn bare syn og hørsel, kan utnyttes av de som utformer gudstjenestene gjennom bevisst *anvendelse av symboler*. Både Modeus (2005) og Veiteberg (2006) er inne på dette. Begge henviser til symbolenes betydning for ritualisering. Modues skriver ”[...] *det viktiga för gruppens, familjens eller folkets gemenskap inte är att vi uppfattar symbolernas betydelse på samma sätt, utan att vi använder dem praktisk på samma sett.*” Modeus (2005:249). Bruk av symboler skaper felles rammer i en gudstjeneste. I disse gudstjenestene observerte jeg i tillegg til kirkens tre sentrale, legitimerende symboler nevnt i kap 3.2, en lysglobe samt lys og blomster på alterbordet. Modeus kaller disse for markerende symboler. I seg selv har symboler ikke noen betydning. De får det innefor dets rammer, innenfor ritualiseringen. Til tross for at symbolene i seg selv ikke har noen betydning mener Modeus at de har en meningsbærende funksjon som kan ligge på et ideologisk nivå eller et sosialt/ kulturelt nivå. Dette kaller han for det symbolske overskuddet. Modeus mener at vi i våre gudstjenester har mye å vinne på å la symbolene tale for seg, la de stå ufortolket slik at deres mulige mening og symbolske overskudd blir en måte å fremheve ulikhetene i fellesskapet. Blir fortolkning av symboler for mye definert blir de også intellektualisert. Intellektualisert symbolanvendning definerer Modeus som en av systemfeilene i gudstjenesten og hemmer gudstjenestens relasjonsgestaltning (jf kap 4.3.4). Med hensyn til symbolbruken i gudstjenesten ønsker han ortopraksi istedenfor ortodoksi! Hvis symbolene kan stå mest mulig ufortolket kan deres bruk bidra til et gudstjenestefelleskap preget av inkludering.

Dåpens viktigste symbol er vannet. Uten vann ingen dåp og omvendt. Som kristent symbol symboliserer vannet, sidestilt med tekster og ritualer død, oppstandelse og renselse. Gjennom dåpshandlingen får de døpte del i Jesu død og oppstandelse. Kandidatens gamle jeg dør, drukner, blir vasket bort og blir født på ny som kristen. Gjennom denne symbolske drukningsdøden og renselsen får de døpte tilgang til det kristne fellesskapet.

I oldkirken ble dåps kandidatene dukket helt ned i vannet. Etter å ha blitt symbolsk ”druket” og renses, kom de så opp igjen av vannet som nye mennesker, som kristne. Etter dåpshandlingen ble de så innlemmet i det kristne fellesskapet og kunne delta i det kristne måltidfellesskapet. Slik vannet ble brukt i oldkirken var den mer sansbar for hele kroppen. Først og fremst for dåps-kandidatene. Men også for de som eventuelt stod og så på.

Bruken av elementet vann i gudstjenesten er blitt mindre tydelig. Presten øser tre gangen litt vann over barnets hode i det han eller hun sier ”Jeg døper deg i Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånds navn”. Ordene i dåpshandlingen har en avgjørende betydning for fortolkningen av vannet som kristen symbol. Men vannet ”forsvinner” nesten i måten vi utfører dåpen på i våre gudstjenester i dag. Det kroppslige, sanselige elementet vann er nesten usynlig. Hvordan skal deltagerne oppfatte dåpen som symbolsk renselse, drukningsdød og oppstandelse utenom de ”forklarende” ord som er sidestilt vannet. Forståelsen av innholdet i ritualet har betydning for hvordan mennesker har mulighet til deltagelse i ritualet.

Min henvisning til dåpspraksisen i oldkirken betyr ikke at jeg mener det skal være slik i dag i gudstjenestene. Poenget mitt er hvordan bruken av dåpsvannet i større grad kan bidra til at dets symbolske innhold formidles mer direkte til *hele kroppen* enn bare ørene som hører de sidestilte, ”forklarende” tekster? Og hvordan dette vil kunne bidra til større mulighet for deltagelse av de som ser på dåpshandlingen sittende på kirkebenkene?

Veiteberg er opptatt av hvordan vi fremfører våre gudstjenester med dåp i Den norske Kirken og kommer i siste kapittelet av boken sin med forbedrings forslag. I sin analyse av det empiriske materialet i denne boken peker hun på symbolenes og symbolhandlingenes representasjon (2006: 143ff, 235ff). Hun henviser til C.S Pierce (1839-1914) sin tegn-teori som nevner tre forskjellige tegntyper: ikoniske tegn, indeksikale tegn og symboler. Av interesse er skillet mellom symbol og ikoniske tegn. Ikoniske tegn representerer objektet gjennom likhet. Symboler har en åpen sammenheng med objektet og kaller frem forestillinger som er bygd på konvensjon. Veiteberg tar til ordet for tegnbruk som stimulerer det ikoniske. ”... [...]det vil seie ein ”raus” symbolbruk som vekkjer til live forestillinger. Dåpen har vatnet som hovedsymbol og er ein raus med vatn, er eg overtydd om at vi som ser på, grip beinvegs poenget”(ibid., 228).

Bruken av rikelig med vann, slik at det sildrer, kan bidra til at menigheten hører at det er vann. Personen som heller vann i døpefonten kan gjøre det slikt at menigheten tydelig ser det som skjer og samtidig tydelig hører at det er vann som brukes. Presten kan øse godt med vann over barnets hode. Være tydelig, rolig og artikulert når han gjennomfører selve dåpshandlingen. Alt dette krever en bevissthet om vannets symbolske innhold og hvordan dette innholdet kroppslig, sanselig kan formidles til deltagerne i gudstjenesten. Liturgens rolle med hensyn til bruken av symboler spiller her en avgjørende rolle. Liturgen i GT 1 så ut til å

være seg bevisst symbolbruken i de gudstjenestene jeg observerte. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i kapittel 4.4.

I denne delen av analysen har sett på utformingen av dåpen i GT 1 og hvilken mulighet dåpsfølget fikk i forhold til deltagelse i gudstjenestefellesskapet. Med hensyn til *representativ* delaktighet var de et uttrykk for aldersmessig variasjon i denne gudstjenesten. Men de formidlet også usikkerhet. Jeg har sett på hva som kan ligge til grunn for det. Jeg er kommet frem til at deres mulighet for *praktisk* og *dialog delaktighet* var begrenset i GT 1. Større vektlegging av disse aspektene ville kunne bidratt til større inkludering av dem i gudstjenestefellesskapet. Anvendelse av symboler og måten dette blir gjort på vil kunne fremme mulighet for *dialog delaktighet* for *alle* deltagere i dåpshandlingen. På grunn av dets symbolske overskudd bidrar de til relasjonsgestaltning og inkludering hvis de får stå mest mulig ufortolket og blir anvendt med tydelighet.

4.3.3 Nattverden

I dette avsnittet vil jeg se på hvordan nattverdens utforming i GT 1 og GT 2 påvirket mulighet for deltagelse i denne delen av gudstjenesten.

Nattverden i den kristne tradisjonen er et symbolsk måltid. Dette måltidet, sidestilt med ordet, er for Lathrop det mest sentrale uttrykket i den kristne gudstjenesten. Han skriver: "[.....]*The ordo for the Sunday meeting is word service and meal. This twofold pattern of the assembly has been called by variety of names in the Christian East and West, but it has been universal.*" (Lathrop 1998:51) Tross for forskjellig praksis med hensyn til vektlegging av ordet eller måltidet i de forskjellige kristne tradisjoner mener Lathrop at "[...]...*that twofold action was the classic Christian norm for Sunday.*" (ibid., 51)

I begge gudstjenestene observerte jeg at brød og vin, symbolene i dette måltidet, var satt frem på alterbordet før gudstjenestene startet. Med hensyn til betydning av symbolbruk i gudstjenesten (jf 4.3.2) mener jeg at man i GT 1 gjerne kunne ha båret inn elementene i inngangsprosesjonen. På denne måten ville deltagere i større grad fått synliggjort måltidenes sentrale betydning for dette ritualet. De som stod på sine plasser i kirkebenkene, mens de fulgte inngangsprosesjonen med blikkene sine, kunne ha sett at dette er meget sentrale symboler for deltagelsen i dette ritualet. Dette handler om en form for "framing" og bidrar til deltagerens mulighet for dialogdelaktighet (jf kap 4.3.1).

I teologien henvises det til *communio* som et av nattverdens symbolske betydninger Wernø Holter (2008: 79ff). Nattverden er *communio*, samfunnsmåltid. Felleskap med Kristus gjennom måltidet hører alltid sammen med selve menighetens felleskap (1 Kor 10: 16-17, 11: 20-22). Nattverden kan dermed, etter min mening, betraktes som den delen av gudstjenesten der fellesskapet, både sosialt og symbolsk, betones sterkest i gudstjenesten. Prestens ord i nattverds liturgien etter Agnus Dei ”Kom, for alt er ferdig” betoner en sterk invitasjon til dette fellesskapet. Et fellesskap som teologisk er tilgjengelig for alle mennesker som er døpt i den kristne kirken. Et fellesskap som, ut ifra evangeliets budskap, skal være et inkluderende fellesskap. Deltagelsen i nattverden i GT 1 så derimot ut til å være den mest ekskluderende delen av gudstjenesten. Mens GT 2 gav et motsatt bilde.

Slik jeg beskrev det i empirien ble menigheten i GT 1 invitert til nattverden rundt alterringen. Dette innebar en handling der deltagerne knelte rundt nattverdsringen. GT 2 inviterte menigheten til nattverden som foregikk ved intinksjon. De aller fleste tilstedeværende i denne gudstjenesten deltok. Menigheten denne dagen var antagelig ikke ”kjerne- menigheten”, de som mest regelmessig går i kirken. Det samme gjaldt antagelig for dåpsfølget som i GT 1 så synlig ble stående utenfor i forhold til nattverdshandlingen. Hvilke faktorer spiller en rolle i en slik observasjon?

Et moment kan være at de som ikke deltok i nattverden under GT 1 ikke var døpt. Det vet jeg ikke noe om. Men nedgang i nattverdsdeltagelsen har generelt i DnK vært et problem. Arven fra pietismen, dets vektlegging av å være ”verdige nok” eller ”personlig kristen” som betingelse for nattverdsdeltagelse har per dags dato satt sine spor. Nattverdsdeltagelse ved kneling gjør mennesker veldig synlig og sårbar. Nattverdsutdeling ved intinksjon gjør en mer ”usynlig” i den forstand. Hvis mye av pietismens arv ligger igjen i deltagerens bevissthet kan det tenkes at terskelen for deltagelse blir lavere når nattverden utdeles ved intinksjon enn ved kneling.

Et annet moment i forhold til min observasjon rundt nattverdsdeltagelse kan ligge i to de meget forskjellige måter nattverden ble utformet på i disse to gudstjenester. Disse to utforminger innebar to forskjellige kroppsuttrykk.

Bell(1997) henviser til at aktivitetene i ritualiseringen virkelig endrer deltagerens opplevelse og fortolkninger av det som skjer. Hun skriver at ritualisering er en ”[...] *event, a set of activities that does not simply express cultural values or enact symbolic scripts, but actually*

effects changes in people's perception and interpretations"(ibid.,74). Ritualisering endrer deltageres opplevelse av virkeligheten.

Modeus (2005:280ff) henviser til sosiologen Pierre Bourdieu (1930-2002) sitt begrep "*the socially informed body*". I tillegg til våre fem fysiske sanser kan vi i hele kroppen kjenne på opplevelse knyttet til plikt, nødvendighet, sårbarhet, overbærenhet osv. Kroppen oppdras i kulturelle skjemaer, strukturer, som på praktisk nivå er langt mer enn det vi oftest kan sette ord på. Barnet lærer og får samfunnets sosiale strukturer inkorporert fra den er nyfødt, gjennom observasjon og deltagelse. Disse inkorporerte erfaringer gir så barnet mulighet til skape sine egne handlinger. Mentale strukturer med hvilken vi former vår verden er altså konstruerte av den verden som har formet oss. Dette er en sirkulær prosess og virker selvforsterkende. Dette gjelder også for ritualiseringen ifølge Bell (1992:94ff). Men som kroppslig handling er ritualiseringen "stum". Den er uartikulert. I ritualiseringen ligger et verdensbilde oftest "gjemt" for vår bevissthet.

Når Bourdieu henviser til samfunnets sosiale strukturer som inkorporeres fra barnet er nyfødt og Bell skriver at dette gjenspeiles i ritualiseringen vil jeg tilføye at ikke bare samfunnets sosiale strukturer inkorporeres i menneskets kropp. Også personlige, rasjonelle erfaringer inkorporeres. Psykomotorisk fysioterapi praksis er opptatt av hvordan traumatiske relasjonelle opplevelser, som for eksempel mental eller fysisk undertrykking, setter seg fast i kroppen. Disse opplevelsene fortrenses fordi de er for tøffe å kjenne på. Men kroppen "husker" dem og hver gang et menneske blir utsatt for en situasjon som minner dem om disse traumatiske opplevelser vil kroppen knyte og spenne seg. Ubehaget kjennes i magegropen, men fordi opplevelsene bak kroppens reaksjon er blitt fortrenge, vet mange ikke lenger hvorfor ubehaget er der.

Det er på strukturnivået jeg mener man kan finne motivene hvorfor nattverden ved kneling rundt alterringen gir et bilde av færre deltagere enn nattverden ved intinksjon. Kneling og oppreist stilling er to forskjellige kroppsuttrykk som innebærer forskjellige kulturelle, sosiale dimensjoner og emosjonelle dimensjoner.

I følge Modeus (2005: 229ff, 301ff) ligger det i ritens natur å splitte opp virkeligheten i *opposisjoner*. Enkle motsetningspar som utenfor-innenfor, frem-bak, høy-lav, aktiv-passiv, mann-kvinne. Opposisjonene er på ingen måte objektive men de skaper vår virkelighet. Han skriver: "*[...] Långt innan vi får riten förklarad för oss tar vi plats i den och formas av den. Och om riten skulle motsäga vår kroppsligen förankrade bild hur världen är intättad, så*

känner vi det instinktivt” (ibid.,302). Bell (1992:101ff) mener at disse opposisjoner er sentrale for ritens oppbygning og at de aldri er nøytrale og balanserte. De skaper asymmetriske relasjoner. Og fordi de er kroppsliggjort erfares de som ”naturlige”.

Kneling i vår kultur gir sterke assosiasjoner til maktforhold. I dette kroppsuttrykket ligger det en forestilling om noe/ noen som er større, som har mer makt, som jeg ”ser opp mot”. Jeg selv er mindre, maktesløs og underdanig kanskje underkuet.

Psykomotoriske fysioterapeuter assosierer dette kroppsuttrykket også med kontroll og sier noe om hvordan opplevelse av kontroll har sin fysiske gestaltning. Dess nærmere kroppen kommer mot gulvet, underlaget, dess mer forsvarsløse blir et menneske. Dess nærmere det kommer gulvet, jo vanskeligere blir det å flykte, komme seg vekk og bort fra en truende situasjon (jf dyrenes kroppslige uttrykk for kontroll kontra ikke-kontroll). Kneling kan dermed oppleves som å miste kontrollen i større grad enn en oppreist stilling. På det emosjonelle plan kan dette kroppsuttrykket bli for tøft for noen. Særlig hvis kroppen husker traumatiske relasjonelle forhold. Nattverden utdelt ved intinksjon innebærer at menneskene gis mulighet til opplevelse av å stå oppreist i møte med dets symbolske innhold, i møte med Gud, i møte med de andre deltagere i handlingen og den gis i større grad mulighet til å ha kontroll i møte med seg selv og sine egne emosjoner.

Men ”ikke-ha-kontroll” er ikke kun identisk med å gi seg over, med å bli undertrykt, slik man tenker ut ifra maktforhold. Den kan like godt være et uttrykk for *å gi seg hen* (jf kap 4.3.4). Et uttrykk for tilbedelse, for respekt, å åpne seg, å ta imot. Jo nærmere jeg kommer meg underlaget, dess mer støtte jeg får fra underlaget, dess større mulighet har jeg til å *slippe* den kroppslige, muskulære kontrollen *hvis jeg ønsker det*. Dermed også den mentale kontrollen slik at jeg kan åpne meg for deltagelse i det relasjonelle fellesskapet. Fellesskapet med Gud, med andre mennesker og meg selv.

På det ideologiske, det teologiske nivået kan begge former for nattverdsdeltagelse begrunnes med gode argumenter. Lathrop taler for at så lenge gudstjenestens grunnleggende ordo bevares kan denne lokalt utformes på forskjellige måter (jf kap 1.4). Kneling som kropps uttrykk på sruktturnivå kan kollidere med det ideologisk nivået. I dette kirkerommet ligger det dog etter min oppfatning sterke argumenter for å velge intinksjon frem for kneling siden både rommet og intinksjon på ideologisk nivå i større grad betoner Guds nærvær (nattverdselementene, realpresensen kommer til deltagerne, ut i rommet).

Begge former for nattverd bør dog kunne bestå. Også i dette rommet. Men jeg mener at de som bestemmer over gudstjenestens utforming i større grad bør ta i betraktning ovennevnte

dimensjoner med hensyn til kroppens uttrykk på strukturnivå. Skal gudstjenesten som relasjonsgestaltning kunne være uttrykk for et inkluderende fellesskap bør man ikke tenke enten eller. Kanskje bør man, der det praktisk er gjennomførbart, gi mulighet for begge former for nattverdsutdeling. Slik jeg observerte GT 2 hadde dette vært mulig.

Med hensyn til dette aspektet mener jeg at kirkerommene i DnK skulle ha hatt større mulighet for dette kroppsuttrykket. Som uttrykk for tilbedelse og mottagelse hører den etter min oppfatning hjemme i gudstjenestens relasjonelle gestaltning. Kneling ved kirkebenkene vil gjøre en mindre synlig og sårbar med hensyn til det sosiale fellesskapet. Samtidig som man kan få mulighet til dette kroppsuttrykket.

I denne delen av analysen har jeg sett at nattverdens påvirker mulighet for deltagelse. På strukturnivå uttrykker kneling (utdeling rundt nattverdsringen) og oppreist stilling (intinksjon) forskjellige kulturelle, sosiale og emosjonelle dimensjoner. Gudstjeneste deltageres egne livserfaringer med hensyn til disse dimensjoner vil kunne avgjøre deres valg om aktiv deltagelse i nattverden eller ikke. Skal gudstjenestefellesskapet kunne være uttrykk for relasjonsbygging og inkludering bør de som bestemmer over utformingen av nattverden ta disse aspektene med i betraktning.

4.3.4 Forbønnen

I gudstjenesten deltar mennesker i fastsatte bevegelser. Foreskrevne, formaliserte repetisjoner som utføres kollektivt. GT 1 og GT2 hadde valgt to forskjellige utforminger av forbønnen. I dette avsnittet vil jeg se på om og hvordan de bidrar eller motvirker mulighet for opplevelse av relasjonsgestaltning og inkludering. A

I GT 2 observerte jeg en noe utradisjonell utforming av forbønnen. Her deltok hele menigheten, også prestene, med kroppslige bevegelser som understreket tekstinnholdet i forbønnen. Tekstinnholdet ble på en måte mer kroppsliggjort. Menigheten fikk mulighet til å delta mer med *hele* kroppen enn bare ørene. Deltagerne fikk på denne måten en noe annen og muligens større mulighet for det Modeus kaller for *dialogdelaktighet*. Sitter man stille i benkene lenge kan man også lett ”forsvinne” i egne tanker.

Samtidig observerte jeg også litt usikkerhet blant noen få deltagere. Fordi denne utformingen var en uvant måte å delta på kan deltagerne lett bli opptatt av om man gjør det riktig eller ikke. Modeus (2005: 168) benevner det han kaller for ”systemfeil” i gudstjeneste. Perfeksjonisme, prestasjon og tvang benevner han som noen av dem. Han påpeker at systemfeilene hemmer relasjonsbygging og inkludering i gudstjenestefellesskapet. Jeg har ingen grunn til å fortolke min observasjon av forbønnens utforming i denne retningen. Heller

det motsatte. Måten de fleste tilstedeværende deltok i denne delen av gudstjenesten virket ganske uhøytidelig og avslappet.

I GT 1 observerte jeg kun ”tradisjonelle” former for bevegelser som å sitte, reise seg, å gå og kneling. De ”vanlige” foreskrevne bevegelser kan oppleves som kjedelige. Om de gjorde det for noen deltagere i denne gudstjenestens sammenheng, vet jeg ikke noe om. Interessant i denne sammenhengen er det den danske teologen teologen Bengt Flemming Nielsen(2004:99) skriver om ritualets gjentagende og faste orden:

[...]Ritualet har sitt eget rom og sin egen tid, der for den, der hengiver seg til dets forskrevne gentagelige og regelmessige orden, erfares det som frigjørende. Et gab åpnes mellom den ellers alltid medløbende subjektivitet og kroppens gjøren - et gab, som erfares som adgangsveien til et kvalitativt meningspring. Idet kroppen overtar handlingspræsriptets instruks og genopfører de fastlagte mønstre, så løsnes den fra bevidsthedens intentionalitet, og eksistensen erfares som præget av ”liden”, som ren passio og modtagelighet”

Slik jeg leser hans utsagn her kan ritualets faste og regelmessige orden, hvis man hengir seg til den, erfares som adgangsveien til et kvalitativt meningsprang. Hvis man hengir seg til dets faste bevegelser kan det bety at de også kan erfares som adgangsveien til relasjon med Gud. Leser jeg hans utsagn forstår jeg det slik at det ligger et potentiale for relasjonsgestaltning akkurat i deltagelse i de faste bevegelser og faste former.

Men skal man kunne hengi seg til ritualets bevegelser er det et poeng at det må gjøres, om og om igjen. De som bestemmer over gudstjenestens utforming bør være varsom på dette aspektet. Relasjonsgestaltningen finner kanskje ikke sin beste plass i stadig nye utforminger av gudstjenester.

Valget for en annen utforming av forbønnen i GT 2 hadde nok sammenheng med at dette var en temagudstjeneste der denne utformingen var begrunnet i tema for denne dagen.

Med henvisning til Nielsen vil jeg på ingen måte påstå at nye utforminger av ritualet ikke skal kunne finne sted. De trengs, kan være forfriskende og på sine måter skape inkludering i gudstjenestefellesskapet. Måten de fleste tilstedeværende deltok i denne delen av gudstjenesten på, virket som tidligere påpekt ganske uhøytidelig og avslappet. Avspenning

gjenspeiler å kunne være seg selv. Som form for *representativ delaktighet* fremmer den mulighet for opplevelse av inkludering i fellesskapet.

Men styrken som kan ligge i ritualets faste og regelmessige former med hensyn til dets relasjonsskapende potentiale bør ikke glemmes. Stadig nye utforminger kan tiltrekke nye deltagere til gudstjenestene og på den måte skape inkludering i fellesskapet. Med tanke på relasjonsbygging på alle tre relasjons nivå har de formaliserte og foreskrevne former og bevegelser en viktig funksjon.

Modeus (2005:163ff) er inne på dette aspektet når han nevner sceneperspektivet som en av systemfeilene i gudstjenestene. Ut ifra dette perspektivet blir gudstjenesten noe som man sitter og ser på. Noen er aktiv deltagende frem på en scene og andre ser passiv på i en sal. Modeus mener at de som utformer gudstjenestene ofte tenker ut ifra dette perspektivet når man ønsker å få flere mennesker til gudstjenesten. Det er et poeng at scenedistansen i større grad kan overbygges når flere deltar og flere kan få praktiske oppgaver i gudstjenesten. Det var dette jeg observerte som forskjell mellom GT 1 og GT 2. Men Modeus stiller et viktig spørsmål ved denne tankegangen som utgangspunkt for utformingen av gudstjenesten. Mennesker kan selvfølgelig oppleve delaktighet i den sceniske fremføringsmodellen, skriver han, og Gud kan virke også der. Men hva med gudstjenestens langsiktige relasjonsgestaltning? Den får man ikke frem i det sceniske perspektivet.

I dette avsnittet har jeg sett at en annen enn tradisjonell form på utforming av forbønnen kan bidra til mulighet for dialog og representativ delaktighet i gudstjenesten og at disse aspekter fremmer mulighet for opplevelse av inkludering. Faste, foreskrevne og gjentagende bevegelser har med hensyn til relasjonsgestaltningen en viktig funksjon. Innføring av nye utforminger bør gjøres med varsomhet.

4.4 Presten

Som avslutning av denne analysen vil jeg se på hvordan prestene deltok i gudstjenestene og om deres måte å delta på motvirket eller bidro til relasjonsskaping og inkludering i gudstjenestefellesskapet.

I det empiriske materialet beskrev jeg to prester. Han som forrettet GT 1 var meget tydelig i sitt kroppsspråk. Den kvinnelige presten som forrettet sammen med ham i GT 2

hadde et noe mindre markert kroppsspråk. Jeg har tidligere i analysen påpekt betydningen av symbolbruken i gudstjenesten. Prestens gester er en del av denne symbolbruken. Gjennom sine gester kan presten uttrykke det symbolske innholdet i sine handlinger. Begge prestene så for meg som observatør ut til å ha en medviten om symbolets ikoniske betydning. Her handler det om tydelighet for å få mest mulig samsvar mellom tegn og dets symbolske innhold. Det handler om tydelighet med tanke på mulighet for formidling til deltagere i det presten gjør og skal uttrykke og er viktig med hensyn til inkludering av menigheten i gudstjenestefellesskapet.

Presten i GT 1 brukte konsekvent orant stillinger når han bad. I hans embetsrolle representerer presten både menigheten gjennom sine bønner til Gud, og han eller hun representerer Gud, ved Kristus, når han eller hun taler til menigheten (Wernø Holter (2008: 23). Bruken av orant stillinger i dette rommet kan hjelpe menigheten til å forstå denne dobbelrollen i større grad siden presten i dette rommet ikke har mulighet å vende kroppen bort fra menighet til et faststående alter når han eller hun ber.

Prestens kroppsspråk bærer dog også en annen side i seg. Presten som forrettet GT 1 gav meg som observatør inntrykk av å være opptatt av en mer ”høy kirkelig” fremføring av liturgien enn det den kvinnelige presten gjorde. I det høy kirkelige miljøet er man opptatt av prestens rolle som embetsforvalter mer enn sin rolle som deltager på lik linje med resten av menigheten. I dette miljøet er man seg meget bevisst på sammenheng mellom kroppsspråket og det teologiske innholdet som kroppsspråket skal uttrykke. Det teologiske innholdet er det presten som er seg bevisst mens de fleste gudstjeneste deltagere ikke har samme forhold til dette. Dette kan uttrykke kollisjon mellom det ideologiske nivået og strukturnivået i ritualiseringen og skape avstand mellom prest og menighet.

Jeg har henvist i teorien til Veiteberg som nærmer seg liturgi og gudstjeneste som en forestilling. I denne forestillingen har de forskjellige aktører forskjellige roller. Hun påpeker med hensyn til dette at presten ikke kan komme seg unna at han eller hun også spiller et spill. Uansett hvor mye man mener at spillet er virkelighet. Presten bør ha en bevissthet rundt dette, hvordan han eller hun spiller dette spillet. Med bakgrunn i teatervitenskapen påpeker hun tre fasetter som kan hjelpe liturgen til å være en god liturg. Her nevner hun: Liturgen bør være seg bevisst hva forsamlingen vil se og høre, liturgen bør øve på selve håndverket, dvs kvaliteten på fremføringen og liturgen bør være medvitende hvordan han eller hun fremtrer som troverdig og nærværende (Veiteberg 2006: 231ff). Med hensyn til disse aspektene

observerte jeg i GT 1 og 2 prester som kunne store deler av både dåps- og nattverdsritualets tekster utenat. De hadde frigjort seg fra tekstboken og kunne dermed i større grad henvende seg til menigheten i det de utførte de liturgiske handlinger. Presten i GT 1 kommuniserte veldig klart og direkte til dåpsbarnet og dåpsfølget idet han utførte dåpshandlingen. De ble sett og tiltalt. De ble bekreftet i deres tilstedeværelse. Begge prestene så for meg som observatør ut til å ha bevisst forhold i hvordan de spilte sine roller. Bevissthet rundt sine roller anser jeg for å være et bidrag til inkludering av hele menigheten i gudstjenestefellesskapet.

Her vil jeg dog drøfte et aspekt som jeg mener ikke Veiteberg tar eksplisitt opp i sin bok men som jeg finner i større grad hos Modeus. Kravet med hensyn til å spille en rolle kan hjelpe presten til å skjerpe seg i det han gjør og måten han gjør det på. Det er mest ut ifra dette perspektivet jeg fortolker Veiteberg sine innspill. Men fokusering på prestens måte å fremtre på kan lett bli til prestasjonskrav. Dette kan være problematisk. Hvis presten opplever prestasjonskrav med hensyn til sin fremføring av gudstjenesten vil han eller hun oppleve anspenhet. I anspenhet blir man mer opptatt av seg selv og er mindre nærværende med hensyn til både de andre deltagere i gudstjenesten og i sin egen deltagelse i ritualet. Det vil hemme prestens egen mulighet for å åpne seg mot Gud i ritualiseringen (jf kap 4.3.4). Prestasjon og prestasjonskrav er hemmende for relasjonsgestaltningen i gudstjenesten. Presten bør ha en bevissthet om dette aspektet. Han eller hun bør ikke kun ha en bevissthet om kroppsspråket sitt i den rituelle handlingen. Hun eller han bør også ha et bevisst forhold til spenning og avspenhet i egen kropp. Hvordan disse arter seg hos akkurat han eller henne. Fokusering på egen kropp i denne sammenhengen handler om mulighet for relasjonsgestaltningen i prestens eget møte med Gud men også i prestens relasjon med de andre deltagere i gudstjenesten.

Tidligere i oppgaven har jeg henvist til gudstjenestens introitus delen (jf 4.3.1). I GT 1 kom presten inn i prosesjon. De som deltar i prosesjonen representerer hele menigheten, alle deltagere. Utformingen av gudstjenestens begynnelse i GT 2 åpnet med stillhet der prestene satt ved skråveggen i kirkerommet. Veiteberg (2006: 129) påpeker at måten prestene kommer inn i kirkerommet på gir føring for hvordan forsamlingen, de andre deltagere i gudstjenesten, oppfatter forestillingen. Kommer presten fram for alteret, fra en dør fremme, så fremtrer hun eller han som en som ikke hører til forsamlingen. Da kommer presten fra ”en annen verden” og blir noen som forsamlingen skal se på. Kommer hun eller han inn på denne måten er hun eller han ikke del av denne forsamlingen. Utformingen av begynnelsen i GT 1 og GT 2

betonet ut ifra dette synspunktet en forsamling der prestene stilte på lik linje med resten av menigheten. Alle, også prestene, kommer frem for Gud, på samme måten (dette forutsetter en oppfatning av at presten og de andre deltagere i prosesjonen representerer hele menigheten). Helge Fæhn (1998: 62) taler for at presten enten setter seg i kirkerommet før gudstjenestestart eller kommer inn ved inngangsprosesjon fordi "[...]da stilles alle på lik linje, og det kommer klart fram at som Guds folk er alle i kirken hverandres "medliturger". Måten gudstjenestens begynnelse i GT 1 og GT 2 var utformet på kan dermed bidra til nedtoning av det som ligger på strukturnivå som opposisjoner innenfor – utenfor.

I dette avsnittet har jeg sett at prestens kroppsspråk og bruk av symboler er et viktig moment i deltagerens mulighet for dialogdelaktighet i gudstjenestefellesskapet. Fokusering på prestens fremføring i gudstjenesten kan bidra til prestasjonskrav. Dette motvirker relasjonsgestaltningen i gudstjenesten både med hensyn til prestens mulighet for eget møte med Gud men også i relasjon til de andre deltagere i gudstjenesten.

Kapittel 5. Konklusjon

I dette kapittelet vil jeg svare på hovedproblemstillingen i oppgaven. Jeg vil se på hvordan de teoretiske perspektiv har bidratt til belysning av det empiriske materialet og hvordan de har hjulpet meg til å besvare mine spørsmål. I tillegg vil jeg gi en oppsummering av oppgavens skriveprosess og se på hvordan denne prosessen, særlig endringen på fokus underveis, kan ha påvirket det endelige resultatet.

Hovedproblemstillingen som utgangspunkt for denne oppgaven ble i det innledende kapittelet formulert på følgende måte: Hvordan fungerer gudstjenesten i Den norske Kirke med mulighet for å kunne være et inkluderende fellesskap, bygd på relasjoner mellom mennesker, mellom mennesket og Gud og innom mennesket selv? Jeg har vært interessert i hvordan dette fungerer i praksis. I to gudstjenester har jeg observert hvordan menighet og prest deltar i gudstjenestefellesskapet. Jeg har formulert noen underliggende spørsmål som jeg mente kunne hjelpe meg i besvarelsen av hovedproblemstillingen. Hvilket svar har jeg fått gjennom analysen i denne oppgaven?

Først må jeg si at formuleringen i hovedproblemstillingen ikke står i forhold til fylldighet i det empiriske materialet. Hva kan to gudstjenester si om Den norske Kirke generelt? Gudstjenestens ordo, slik Lathrop sier det, henviser til en struktur som finns alle gudstjenester i Den norske Kirken. Er ordo bevart kan den lokalt utformes på forskjellige måter. De to gudstjenester jeg observert foregikk i samme menighet og samme kirkerom. Ordo's grunnleggende struktur var til stede i begge gudstjeneste, men den ble utformet på forskjellige måter. Svarene jeg har fått har ingen allmenn *gyldighet* med hensyn til Den norske Kirken. Kanskje kan svarene ha noen *indikasjoner* som kan være av allmenn interesse. Svarene jeg har fått gjelder først og fremst hvordan disse gudstjenestene fungerte *lokalt, i denne menigheten, på denne søndagen* med hensyn til inkludering bygd på relasjoner.

Hvilke svar har jeg så fått gjennom analysen?

Jeg har sett at kirkerommets utforming og plassering av dets symboler betoner teologisk inkarnasjon og fellesskap. Gjennom tilstedeværelse av symboler som peker på gudstjenestens ordo (jf Lathrop) er dette rommet tenkt som et rom der relasjon mellom mennesker og Gud skal kunne finne sted. Symbolenes sentrale plassering i rommet samt selve rommet gir inntrykk av ønske om samling av mennesker i et fellesskap rundt sentrale symboler. Andre

aspekter i rommet kunne fortolkes som ønske om å være et inkluderende fellesskap. Både Modeus og Veiteberg påpeker at kirkerommets utforming og plassering av dets symboler setter premiss for hvordan gudstjenesten kan utformes og dermed hvordan mennesker kan delta.

Inkludering i gudstjenestefellesskapet, bygd på relasjoner mellom mennesker, mellom mennesket og Gud og innom mennesket selv, får sitt uttrykk i de forskjellige former for delaktighet Modeus nevner. Disse fem nivåene bør samvirke for at kvaliteten i delaktigheten skal bli god og tydelig.

Begge gudstjenestenes utforming hadde gitt mulighet for *praktisk delaktighet* i gudstjenesten. GT 2 mer enn GT 1. I GT 1 kunne særlig døpsfølget hatt større mulighet for inkludering i gudstjenestefellesskapet ved å gjøre dem mer praktisk delaktig i denne gudstjenesten.

Både utformingen av GT 1 og 2 gav deltagerne mulighet til *dialogdelaktighet*. På forskjellige måter og med vektlegging av forskjellige dimensjoner i relasjonsgestaltningen. Utlevering av salmebøker og liturgihefter, salmesang, symbolbruk og deltagelse i faste, både tradisjonelle og utradisjonelle bevegelsesformer bidro til dialogdelaktighet.

Symbolteori påpeker betydningen av ikoniske tegnbruk som mulighet for større dialogdelaktighet. Dette kunne blitt benyttet i større grad med hensyn til inkludering av døpsfølget i GT 1.

Ritualteori påpeker at forskjellige kroppsuttrykk i ritualiseringen, uttrykker forskjellige kulturelle, sosiale og emosjonelle dimensjoner på strukturnivå. Gudstjeneste deltageres egne livserfaringer med hensyn til disse dimensjoner vil kunne avgjøre deres valg om aktiv deltagelse eller ikke i for eksempel natteverden, som i GT 1 og GT 2 var blitt utformet på forskjellige måter. Med hensyn til mulighet for dialogdelaktighet i gudstjenesten bør de som har ansvar for utformingen av gudstjenesten ta disse dimensjoner med i betraktning.

Ritualteori påpeker den meningsbærende funksjon som ligger i de faste, gjentakende bevegelser i ritualiseringen. I gjentagelsen ligger det mulighet for erfaring av et kvalitativt meningssprang. Dette fremmer muligheten for møte med Gud. Hvis utformingen av gudstjenesten innebærer ofte nye bevegelsesformer vil dette kunne gå på bekostning av denne relasjonelle dimensjonen i gudstjenesten.

Forskjellen i utformingen av gudstjenestens begynnelse i GT 1 og GT 2 kan peke på forskjellige betoningene av de tre aspektene i gudstjenestens relasjonsgestaltning. Både

prosesjon og stillhet betoner relasjonsgestaltningen i møtet med Gud. Stillhet kan i større grad betone relasjonene innom mennesket selv.

Den *representative delaktigheten* i GT 2 var preget av stor variasjon i forhold til aldersgruppen. Tatt i betraktning at få mennesker var til stede gjaldt det samme for GT 1.

Inkludering i gudstjenestens fellesskap handler også om prestens måte å delta på i dette ritualet. Veiteberg påpeker at hans eller hennes kroppsspråk og bruk av symboler er et viktig moment i deltagerens mulighet for dialogdelaktighet i gudstjenestefellesskapet. Fokusering på prestens fremføring i gudstjenesten kan bidra til prestasjonskrav. Dette motvirker relasjonsgestaltningen i gudstjenesten både med hensyn til prestens mulighet for eget møte med Gud men også i relasjon til de andre deltagere i gudstjenesten.

Avsluttende ord:

Jeg har tidligere i oppgaven påpekt at problemstillingen i oppgaven har endret seg underveis i skriveprosessen. Dette har blant annet bidratt til at det empiriske materialet i denne oppgaven har lite bredde og dermed har begrenset min mulighet for fordypning med hensyn til analysen. Større fordypning i analysen ville vært mulig om jeg hadde klart å definere problemstillingen på et tidligere tidspunkt i prosessen. Da kunne jeg ha forsøkt å observere flere gudstjenester i forskjellige menigheter innenfor Den norske Kirken, helst i meget forskjellige kontekster. Men slik ble det ikke denne gangen.

Litteraturliste

Bell, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, NY 1997

Fæhn, Helge: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Universitetsforlaget. Oslo 1994

Fæhn, Helge, *Messe med mening*. Luther Forlag. Oslo 1998

Grimes, Ronald: *Beginnings in Ritual Studies*. Washington DC. 1982

Grimes, Ronald: *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Colombia. 1990

Gudstjenesteboken for Den norske Kirke. Del I Gudstjenester 1992

Harbsmeier, E., Raun Iversen, H.: *Praktisk teologi*. Forlaget Anis. DK Frederiksberg 2004

Lathrop, Gordon W. : *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis 1993

Modeus, Martin: *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Verbum Förlag. Malmö 2005

Nielsen, Bengt Flemming: *Genoppgørelser, Ritual, kommunikasjon og kirke*. Forlaget Anis. København 2004

Oskamp, P., Schuman, N. (red): *De weg van de liturgie. Tradities en achtergronden*. Meinema. Zoetermeer. 2001

Veiteberg, Kari: *Kunsten å fremføre gudstjeneste. Dåp i Den norske kirke*. Det teologiske fakultet, UiO 2006

Wernø Holter, Stig : *Kom, tilbe med fryd. Innføring i liturgikk og hymnologi*. Solum Forlag. Oslo 2008