

# Det liturgiske møte

Språk og gudsmetaforer i  
Den norske kirkes høymesse

Marit Rong



Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD)  
ved Universitetet i Bergen

2009

*Til Andreas og Katrine*

## Forord

I 1998 ble jeg tildelt Olavsstipendet for å skrive om inkluderende språkbruk i kirken. Dette resulterte i boken *Tale i bilder*. Komiteen som i 2003 tilkjente meg kompetanse som førstelektor oppmuntret til å gå videre med denne tematikken med sikte på en doktoravhandling. Når jeg nå kan føre forordet til avhandlingen i pennen, må takken først og fremst gå til Høgskolen i Bergen ved avdeling for lærerutdanning som viste meg tillit, gav meg forskningstid og -midler til å gjennomføre dette prosjektet. Det gjorde det mulig å tilbringe våren 2006 ved Luther Seminary i St. Paul, Minnesota. Videre har jeg hatt forskningsfri det akademiske år 2007-2008. Høgskolen la også til rette for to ”workshops” som ble en uvurderlig ressurs for arbeidet. De som deltok der fortjener takk for bidrag og engasjement. Spesielt vil jeg takke prodekan og FOU-leder Eiliv Olsen som har fulgt arbeidet tett det siste året. Takken går også til Vestnorsk Nettverk som har tilrettelagt opplæringsprogrammet og bistått administrativt gjennom arbeidet med selve avhandlingen. Spesiell takk til professor Bente Wold og administrativt ansvarlig Reidun Erland.

Uten veiledere, ingen avhandling. Eller rettere: Uten veiledere blir veien betydelig lengre og mer kronglete. Jeg vil takke professor ved Høgskolen i Bergen, Aslaug Nyrnes, førsteamanuensis ved Senter for vitenskapsteori ved Universitetet i Bergen, Rasmus Tore Slaattelid og førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo, Inger Marie Lindboe for velvillig lesning, konstruktive innspill og utfordrende samtaler som har bidratt til ny innsikt. Å skrive flerfaglig byr på mange utfordringer. Det er krevende, men i høy grad lærerikt å måtte vurdere sitt eget faglige ståsted i lys av andres fagkunnskaper.

Jeg har hatt mange gode lesere og samtalepartnere underveis. Jeg har betraktet dere som mine medvandrere. Her kan ikke alle nevnes, men alle som på en eller annen måte har bidratt i samtalen kan føle seg inkludert. Gode og stimulerende fagmiljøer gir verdifullt fellesskap. Det er viktig å være en del av inspirerende sammenhenger som gir faglig påfyll og personlige vennskap. Her vil jeg fremheve mine faglige fellesskap, særlig Leitourgia, en nordisk økumenisk organisasjon for liturgisk forskning og praksis, og North American Academy of Liturgy, der jeg har vært medlem i flere år.

Sist, men ikke minst må mannen min, førsteamanuensis ved Griegakademiet Stig Wernø Holter, takkes. Han har ytt en spesiell innsats i avhandlingens slutfase med gjennomlesning, korrekturlesning og konstruktiv kritikk. På hjemmebane har vi hatt mange gode faglige samtaler.

For mange år siden fikk jeg en nå gulnet tegneseriestripe med ”Knøttene” av min nå avdøde svigerfar, professor dr. theol. Åge Holter. Den har fulgt meg gjennom all skriftlig produksjon. Det er en samtale som foregår mellom Linus (Eспен) og Sofie, og jeg synes den er en god opptakt for lesningen.

Linus: Greit – du fant ordet ”søster” i Bibelen. (Sofie ser selvtilfreds ut.)

Linus: Hva beviser det?

Sofie: At jeg vet mer om Bibelen enn du regnet med!

Linus: Stod det i det gamle eller det nye testamente?

Sofie: I hva?

Linus: AHA!!

Sofie: Tiden er snart inne for mer slående argumenter!

Bergen, mars 2009

Marit Rong

## Innhold

<b>DEL I: UTGANGSPUNKT</b>	11
<b>1 INNLEDNING</b>	12
1.1 Språket om Gud	12
1.2 Liturgi som møte	15
1.2.1 Gudstjenesten som møtested	16
1.2.2 Et grenseoverskridende møte	19
1.2.3 Å tale sant om Gud og mennesker	22
1.2.4 Møte og identifikasjon	28
1.3 Avhandlingens problemstillinger og mål	31
1.4 Metode: flerfaglig tilnæringsmåte	33
1.4.1 Teologisk fundament	34
1.4.2 Andre fagfelt	35
1.4.3 Muligheter og begrensninger ved en flerfaglig tilnæringsmåte	36
1.5 Veiviser – oversikt over avhandlingens innhold	36
<b>2 MATERIALE</b>	39
2.1 Liturgisk tekst som materiale	39
2.2 Primærmateriale	42
2.2.1 Den norske kirkes høymesseliturgi av 1977	42
2.2.2 Avgrensning av materialet	42
2.2.3 Anvendelse av materialet	45
2.3 Sekundærmateriale	46
2.3.1 Norsk liturgisk materiale	46
2.3.2 Liturgisk materiale fra andre kirker	47
2.4 Øvrige kilder	48
<b>3 FORSKNINGSSITUASJONEN</b>	50
3.1 Liturgisk forskning	50
3.2 Gudsbilde og gudsmetaforer	53
3.3 Gudsrelasjon	55

II: FORANKRING	57
<b>4 TEORETISK BAKGRUNN</b>	58
4.1 Gudstjenestens sted	58
4.2 Det liturgiske språkets egenart	62
4.2.1 Liturgi som skapende språk	62
4.2.2 Den liturgiske dialogens særtrekk	69
4.2.3 Den liturgiske tekstens særtrekk	73
4.2.4 Sammenhengen mellom liturgiens struktur og innhold	77
4.3 Metaforteoretisk grunnlag	82
4.3.1 Rotmetafor som bærende konstruksjon	83
Kriterier for valg av rotmetafor applisert på ”møte”	86
4.3.2 Metaforforståelse	89
Metaforteoretiske tolkningsvarianter	89
Metaforens vilkår	92
Stivnede metaforer	93
4.3.3 Modellforståelse	94
4.4 Feministteologisk grunnlag	96
4.4.1 Synliggjøring	97
4.4.2 Definisjon av kjønn	99
4.4.3 Konstruksjon av kjønn	104
DEL III: DRØFTING	107
<b>5 SPRÅKET OM OG TIL GUD</b>	108
5.1 Språket om Gud i <i>Gudstjenestebok for Den norske kirke</i>	108
5.1.1 Transcendens – immanens	108
5.1.2 Gudstjenestebokens trinitariske struktur	109
5.1.3 Gudstiltaler og gudsomtaler	110
5.2 Språket om Gud sett i et tekstteoretisk perspektiv	113
5.2.1 Guds annerledeshet	113
5.2.2 Taushet eller tale	115
5.2.3 Augustin og Thomas Aquinas	118

5.2.4	Å tale om Gud	121
5.2.5	Gudsnavnet	123
5.3	Språket om Gud sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv	125
5.3.1	Transcendens og hellighet	125
	<i>Tremendum et fascinosum</i>	125
5.3.2	Guds indre liv – <i>Deus in se</i>	128
	Den guddommelige dansen	130
	Til Faderen, ved Sønnen, i Ånden	131
	Hvem sin Far er Gud?	133
	”Ånden blåser hvor hun vil”	135
	2+1=1	136
5.3.3	Guds liv rettet mot jorden – <i>Deus pro nobis</i>	137
	Jesus – menneskets frelser eller venn?	139
	Treenighetstiltaler og treenighetsomtaler	142
5.4	Språket om Gud sett i et kjønnsperspektiv	145
5.4.1	Gud og kjønn	145
	Den moderlige Far – den feminiserte mannen	145
	Feminine gudsmetaforer	147
	Gud og kropp	148
5.4.2	Mystikernes gudsspråk	149
5.4.3	Gudsforestillinger	151
	Verbal og total tradisjonsformidling	151
	Gud vår mor – en avgud?	152
	Retningslinjer for inkluderende språkbruk om Gud	154
5.5	Sammendrag og avsluttende refleksjoner	155
<b>6</b>	<b>SPRÅKET OM MENNESKET</b>	157
6.1	Språket om mennesket i <i>Gudstjenestebok for Den norske kirke</i>	157
6.1.1	Immanens – transcendens	158
6.1.2	Omtalen av mennesket	159
6.1.3	Menneskets selvforståelse	161
6.2	Språket om mennesket sett i et tekstteoretisk perspektiv	162
6.2.1	Språk og virkelighet. Møtets kontekstuelle ramme	162
6.2.2	Inkluderende språkbruk. Hvem er møtets målgruppe?	165
	Begrepet ”inkluderende språkbruk”	165

	Liturgikommisjonens behandling av språkspørsmål	166
	Spørsmålet om ”inkluderende språkbruk” i den svenske kirke	167
	Kjønnsinkluderende språkbruk i teologisk sammenheng	167
6.3	Språket om mennesket sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv	168
6.3.1	<i>Imago Dei</i>	168
	Gudbilledlighet i skapelsesfortellingene	169
	Guds bilde og kjønn	172
	Bilde og likhet	173
6.4	Språket om mennesket sett i et kjønnsperspektiv	175
6.4.1	Språk og erfaring. Hvem konstituerer møtet?	175
	Erfaring i Gudstjenesteboken	176
	Erfaring: utgangspunkt eller mål?	177
	Kroppen som erfaringsbærer	179
	Kvinner og menns erfaringer	180
6.4.2	Underordning – myndiggjøring	183
	Relasjonen Gud – mennesket	183
	Prestens mellomposisjon mellom Gud og menigheten	185
	Relasjonen kvinne – mann	187
6.5	Sammendrag og avsluttende refleksjoner	189
<b>7</b>	<b>MØTET I DET LITURGISKE SPRÅKET</b>	190
7.1	Det liturgiske møte og valg av liturgiske modeller	190
7.2	Møtet i det liturgiske språket sett i et tekstteoretisk perspektiv	192
7.2.1	Stilnivået i den liturgiske teksten	192
7.2.2	Liturgisk språk – dagligspråk	193
7.2.3	”Hellig språk”/ekstraordinært språk – ordinært språk	195
7.2.4	Arkaisk språk – moderne språk	197
7.2.5	Norsk kirkespråk kontra folkespråk	199
7.2.6	Nærspråk og fjernspråk	200
7.2.7	Liturgisk språk som meningsskapende	202
7.3	Møtet i det liturgiske språket sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv	203
7.3.1	<i>Lex orandi – lex credendi</i> . Et skapende eller fastlagt møte?	203
7.3.2	Gudstjenestebokens tekst: belæring eller bønn?	206
	Enhetsprinsipp mot lokalt mangfold	206
	Gudstjenestebokens tekst som undervisning	208



	Kollektbønnens karakter og innhold	209
7.4	Møtet i det liturgiske språket sett i et kjønnsperspektiv	212
7.4.1	Treenigheten som samlende modell	212
	Modellens validitet	212
	1. Treenighetsmodellens posisjon i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon	212
	2. Treenighetsmodellens koherens	212
	3. Treenighetmodellens nåtidige aktualitet	213
	4. Treenighetsmodellens mulighet for individuell tilslutning	213
7.4.2	Modellen ”Guds familie”	215
	Modellen anvendt på <i>Gudstjenestebok for Den norske kirke</i>	215
	a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Guds familie”	215
	b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Guds familie”	215
	c. ”Guds familie” og menneskets selvforståelse	217
	Modellens validitet	218
	1. ”Guds familie” i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon	218
	2. ”Guds familie” og modellens koherens	218
	3. ”Guds familie” og modellens nåtidige aktualitet	220
	4. ”Guds familie” og modellens mulighet for individuell tilslutning	221
7.4.3	Modellen ”Guds rike”	223
	Modellen anvendt på <i>Gudstjenestebok for Den norske kirke</i>	223
	a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Guds rike”	223
	b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Guds rike”	224
	c. ”Guds rike” og menneskets selvforståelse	225
	Modellens validitet	225
	1. ”Guds rike” i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon	225
	2. ”Guds rike” og modellens koherens	226
	3. ”Guds rike” og modellens nåtidige aktualitet	228
	4. ”Guds rike” og modellens mulighet for individuell tilslutning	229
7.4.4	Modellen ”Kristi legeme”	230
	Modellen anvendt på <i>Gudstjenestebok for Den norske kirke</i>	231
	a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Kristi legeme”	231
	b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Kristi legeme”	232
	c. ”Kristi legeme” og menneskets selvforståelse	233

Modellens validitet	234
1. "Kristi legeme" i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon	234
2. "Kristi legeme" og modellens koherens	234
3. "Kristi legeme" og modellens nåtidige aktualitet	235
4. "Kristi legeme" og modellens mulighet for individuell tilslutning	235
7.4.5 Syntese	237
7.5 Sammen drag og avsluttende refleksjoner	240
DEL IV: UTBLIKK	243
<b>8 "NÅR JORD OG HIMMEL MØTES HER"</b>	244
Vedlegg:	248
A. Primærmateriale: Den norske kirkes høymesseliturgi av 1977	248
B. Kollektbønnene	258
Forkortelser og henvisninger:	269
Generelle forkortelser	269
Henvisning til bibeltekster	269
Henvisninger til primærmaterialet	269
Kilder:	270
Utrykte kilder	270
Litteraturliste	270

# DEL I

## UTGANGSPUNKT

# 1 INNLEDNING

## 1.1 Språket om Gud

*Si comprehendis, non est Deus* (hvis du har forstått [Gud], da er det ikke Gud [du har forstått]) (Augustin av Hippo, 418:100). Augustins utsagn i Sermo 117, 3.5<sup>1</sup> har vært utgangspunkt for mange teologiske og filosofiske debatter. Problemet med å si noe om den uutsigelige har fulgt kirken gjennom hele dens historie. Til tross for den usikkerhet og mangetydighet som hefter ved språket om Gud, vil jeg påstå at denne uvissheten ikke har vært synliggjort i det språklige uttrykket om Gud opp gjennom kirkens historie. Teologisk forskning og praksis har tradisjonelt neglisjert Bibelens mangfold av gudsmetaforer og bare anvendt et relativt begrenset utvalg. Disse metaforene har i hovedsak vært antropomorfe og maskuline, og de har som oftest blitt tolket bokstavelig<sup>2</sup> eller analogt<sup>3</sup>. Metaforisk tolkning<sup>4</sup> av språket om Gud har hatt magre levekår. Dette er ikke særskilt for norsk kirkevirkelighet, det gjelder den vestkirkelige tradisjon generelt.<sup>5</sup>

Spørsmålet fikk imidlertid aktualitet og ny vinkling gjennom den feministiske kritikken som oppstod på 1970-tallet. En debatt om behovet for ”inclusive language” eller ”inkluderende språkbruk”<sup>6</sup> ble reist på generelt grunnlag. Debatten startet i USA, men spredte seg via engelskspråklige land til andre land i Europa inklusive de nordiske land. Spørsmålet ble viktig også i kirkelig debatt. Et hovedanliggende i denne diskusjonen er hvordan Gud kan eller bør omtales og tiltales. Begrepet ”inkluderende språkbruk” hadde utgangspunkt i kjønnsdebatten, men har i ettertid blitt et overordnet begrep som omfatter mer enn kjønn. Derfor vil jeg i samsvar med Evangelical Lutheran Church in Americas (ELCA) retningslinjer definere ”inkluderende språkbruk” som en språkbruk som har som mål å ikke diskriminere,

<sup>1</sup> Augustin tar opp samme emne i Sermo 52, 6.16 *Deus incomprehensibilis est* (Augustin av Hippo, 410-412).

<sup>2</sup> Bokstavelig tolkning forstår jeg som konkret, eksakt betydning av en term uten hensyn til hvilken tid og sammenheng ordet eller utsagnet står i, en måte å definere på som er i samsvar med John D. Witvliets definisjon av ”literal speech” (Witvliet, 1997:12).

<sup>3</sup> Analog tolkning forstår jeg som referensiell. Den tar utgangspunkt i et kjent begrep eller ord som anvendes på et annet område som ikke er kjent. Da starter en prosess som leter etter likheter mellom det kjente og det ukjente. Sally McFague sier at analogien som ”the symbolic way, rests on a profound *similarity* beneath the surface dissimilarities; what we see and speak of must be differences, but we rest in the faith that all is empowered by the breath of God, Being-Itself” (McFague, 1982:12). Jeg vil utdype nærmere hva analog tale innebærer i kap. 5.2.

<sup>4</sup> Jeg vil i kap. 1.2.1 og 4.3.2 drøfte nærmere hvordan jeg forstår metaforisk tolkning. Hovedtanken i metaforisk tale er at det skapes en kvalitativt ny mening, metaforen er ikke primært en sammenlikning med noe som allerede eksisterer.

<sup>5</sup> Den norske kirke (Dnk) er en del av den vestkirkelige tradisjonen. Jeg vil i hovedsak anvende og referere til liturgier som står i denne tradisjonen. Denne tradisjonen omfatter den romersk-katolske kirke og de protestantiske kirkesamfunnene, og den har sitt geografiske tyngdepunkt i Vest-Europa og Nord-Amerika.

<sup>6</sup> Jeg vil anvende termen ”inkluderende språkbruk”. I norsk faglitteratur og populærvitenskapelig litteratur brukes ofte betegnelsen ”inkluderende språk”, underforstått som språkbruk.

overse eller usynliggjøre noe menneske på grunn av kjønn, rase eller sosial tilhørighet (ELCA, 1989:2). Til tross for at begrepet ”inkluderende språkbruk” har en videre betydning, vil min bruk av begrepet være spesielt relatert til spørsmål om kjønn.<sup>7</sup> I kap. 6.2.2 vil jeg drøfte noen av de implikasjoner begrepet ”inkluderende språkbruk” kan ha for møtet mellom Gud og mennesker.

Når jeg anvender termen ”kjønn” i denne avhandlingen, er det med referanse til den menneskelige to-kjønnstenkningen fordi denne tenkningen har ligget til grunn for debatten om Gud som far eller mor, til tross for at Gud overskrider kjønn. Jeg vil utdype min forståelse av kjønn nærmere i kap. 1.2.2 og 4.4.2.

I Norge kom spørsmålet om inkluderende språkbruk anvendt på språket om Gud for alvor på dagsordenen i 1993. Kirkerådets 8. mars-gruppe utarbeidet da en egen liturgi for kvinnedagen 8. mars. Syndsbekjennelsen åpner med bønneropet ”Gud, vår mor og far, fra dypet roper vi til deg” (Kirkerådet, 1996:24). Formuleringen førte til skarp teologisk debatt om gudsbildet. I kjølvannet av debatten fant Kirkerådet det nødvendig å offentliggjøre følgende vedtak: ”Kirkerådet er enig i at et par av formuleringene kan gi grunnlag for misforståelser, og at en god intensjon har fått uheldige uttrykk” (Kirkerådet, 1996:9). I 1996 – tre år senere – ble heftet med Kirkerådets offisielle liturgi for 8. mars-gudstjeneste publisert. Syndsbekjennelsens formulering var endret til ”Gud, du er som en barmhjertig mor og en kjærlig far for oss. Fra dypet roper vi til deg” (Kirkerådet, 1996:60). Den direkte tiltalen til Gud som mor var erstattet med similen.<sup>8</sup>

Debatten om Kirkerådets 8. mars-liturgi er illustrerende for problemstillingene i denne avhandlingen. Det er flere grunner til dette. For det første er debattens sentrum gudsbildet og spørsmålet om hva et metaforisk språk om Gud kan bety for forståelsen av hvem eller hvordan Gud er. Dette spørsmålet leder til en diskusjon om hvor grensene går for hva det menneskelige språket evner å uttrykke om Guds vesen. For det andre har debatten sitt sted i liturgisk tekst og liturgisk praksis. Gudstjenesten som et møte mellom Gud og mennesker er basis for denne avhandlingen, jf. kap. 1.2. Et møte innebærer relasjon. 8. mars-liturgien reiste

---

<sup>7</sup> *Guidelines for Avoiding Bias in Publications of The American Lutheran Church* fremhever at det bør være sammenheng mellom kjønnsinkluderende språk og språk om minoritetsgrupper: ”Although these guidelines have dwelt on problems of gender-related language, it is important to note that the language which refers to those of other races, nations, and ethnic groups must also reflect the true nature of Christian community” (The American Lutheran Church, 1978:26). Det har vist seg at dersom man bruker språket inkluderende om én utsatt gruppe – f.eks. kvinner – innvirker dette på hvordan man omtaler øvrige minoritetsgrupper, f.eks. funksjonshemmede eller minoritetskulturer.

<sup>8</sup> 8. mars-liturgien er Merete Thomassens primærmateriale i hennes doktoravhandling. Hun undersøker kjønnets språk om Gud med henblikk på om feministisk liturgisk språk bidrar til å fremme likestilling mellom kvinner og menn (Thomassen, 2008:21). I avhandlingen presenterer hun en utfyllende redegjørelse om liturgiens tilblivelse og reaksjonene den utløste (Thomassen, 2008:95-106).

spørsmål om hva de to tiltaleformene forteller om relasjonen mellom Gud og mennesker, og hvordan ulike uttrykksmåter kan virke inn på denne relasjonen. For det tredje viser debatten hvordan feministisk teologi har utfordret kirken til kritisk prøving av tradisjonelle teologiske standpunkter. Debatten handler om hvorvidt noen gudsmetaforer er mer adekvate enn andre, og hva som styrer valget av gudsmetaforer.

Spørsmålene som 8. mars-liturgien reiser, er av prinsipiell karakter. De gjelder mer enn spesifikt feministiske liturgier.<sup>9</sup> Problemstillingene har implikasjoner for hvordan teologien generelt omtaler Gud. Jeg mener de er relevante og essensielle for all teologisk tekst. Spørsmålene begrenser seg imidlertid ikke til utelukkende å omhandle kvinners gudsforståelse; de er vesentlige for hvordan så vel menn som kvinner forstår seg selv som skapt i Guds bilde. På grunn av spørsmålenes overordnede karakter har jeg valgt å drøfte mine problemstillinger med bakgrunn i Den norske kirkes (Dnk) høymesseliturgi, ikke den mer situasjonsbestemte 8. mars-liturgien. Det er er minst to grunner til dette. Som menighetens faste ukentlige hovedgudstjeneste er høymesseliturgien retningsgivende for utarbeidelse av kirkens øvrige og mer situasjonsbetingede liturgier. Videre mener jeg høymessens felleskirkelige posisjon og struktur er bedre egnet for sammenligning av ulike kirkesamfunns liturgiske teologi og praksis, og kan slik bedre synliggjøre generelle og overordnede liturgiske spørsmål.

Når jeg bruker høymesseliturgien som undersøkelsesmateriale, er ikke dette tilfeldig. Jeg har arbeidet teoretisk med dette materialet over lang tid. I 1998 ble jeg tildelt Dnk's ettårige Olavsstipend for å undersøke gudstjenesten ut fra prinsippet om inkluderende språkbruk. Dette arbeidet resulterte i boken *Tale i bilder. En analyse av språket i gudstjenesten* (Rong, 2004). Utgangspunktet mitt er ikke nøytralt. Som teolog og prest har jeg forholdt meg til høymesseliturgien både på et teoretisk og et praktisk plan. Den er en tekst jeg har levd med og levd i, både fra kirkebenken og som mangeårig prest i Dnk. Høymessens ord og uttrykksformer sitter i kroppen min. Dette betyr ikke at jeg er ukritisk til liturgiens innhold

---

<sup>9</sup> Med termen "feministisk liturgi" menes liturgier som fokuserer på kvinner og kvinners erfaringsverden. Ninna Edgardh Beckman har i sin avhandling *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie* gjort rede for noe av den historiske diskusjonen omkring begrepet (Beckman, 2001:71f). I feministiske gudstjenester er målgruppen tradisjonelt kvinner. Beckman sier at "[j]ag har selv valt att tala om "feministisk liturgi" därför att det är just spänningen mellan innebörden i den feministiska kritiken, och vad ordet liturgi hittills fått beteckna, som står i fokus för min studie" (Beckman, 2001:72). I norske debatter og populærteologisk faglitteratur omtales liturgiene ofte som "kvinneliturgier" og "kvinnegudstjenester". Thomassen viser til hvordan flere norske biskoper advarte mot å kalle noe "kvinneliturgi" fordi det ble forbundet med tiltalen av Gud som mor (Thomassen, 2008:100f). I Kirkerådets saksdokument nr. 17.2 1990 *Kirker i solidaritet med kvinner* omtales gudstjenesten i forbindelse med åpningen av det økumeniske kvinnetiåret som "[e]n økumenisk kvinnegudstjeneste" (Dnk Kirkerådet, 1990a:33). Jeg vil primært anvende termen "feministisk liturgi" fordi den har et språklig innhold og anliggende som angår både kvinner og menn, der begge kjønn er naturlige deltakere.

eller at jeg ikke kan distansere meg fra den. Snarere tvert imot. På grunn av sin påvirkningskraft mener jeg det liturgiske uttrykket kritisk må etterprøves for å se om det er i tråd med evangeliets hensikt. Derfor finner jeg det viktig å undersøke materialet fra et vitenskapelig ståsted. For øvrig er det vanskelig å forfekte absolutt nøytralitet uansett hvilket emne som tas opp til diskusjon. Alle faglige tilnærminger avspeiler på en eller annen måte eget ståsted og egne verdivalg, noe Nils Gilje og Harald Grimen fremholder når de drøfter forholdet mellom samfunnsvitenskap og verdirelatert forskning.

[V]itenskapelig forskning er alltid *verdirelatert*. Verdioppfatninger leder vår interesse i en bestemt retning og gir oss et perspektiv på virkeligheten. [...] Selv om disse verdioppfatningene er subjektive, forhindrer ikke det at vi kan nå fram til objektiv erkjennelse med pretensjon om å være gyldig for alle. (Gilje & Grimen, 1993:229)

Teologi er i aller høyeste grad en verdibasert vitenskap, og objektiv erkjennelse med allmenn gyldighet er ikke et realistisk mål. Men det er viktig å vurdere eget ståsted og egne verdivalg mot andres synspunkter med tanke på konsistens og konsekvens.

## 1.2 Liturgi som møte

Hovedtittelen i denne avhandlingen er ”det liturgiske møte”, og termen ”møte” blir et nøkkelord i avhandlingen. Et møte foregår på mange nivåer. Møter kan være både konkrete og metaforiske. Et møte innebærer alltid en eller annen form for kommunikasjon enten den er énveis, toveis eller flerveis. Når møtebegrepet brukes, tenker man gjerne i første omgang på møter mellom personer. Det finnes ulike typer møter, formelle og uformelle, møter der partene er fysisk til stede og nettmøter. Møter kan være planlagt, eller de kan være tilfeldige. I et møte innehar partene ulike posisjoner eller roller. Et møte kan være hierarkisk ordnet ut fra oppgaver og status, for eksempel når én person er møteleder og de øvrige inntar andre posisjoner, alt fra å være nestleder til å være observatør. Familiemøter eller vennesamlinger er gjerne basert på en flat struktur der man posisjonerer seg eller definerer seg i lys av andre kriterier, for eksempel ut fra slektskap eller interesser. Ofte følger et møte en forventet struktur alt etter hvilken type møte det er snakk om. Møter kan ha dagsorden og sakslister, eller de kan være uformelle sammenkomster der det å møtes i fellesskap er selve hensikten med møtet. Møter kan være resultatorienterte, konkludere med overenskomster eller ikke ha noe mål ut over det å være sammen. Disse refleksjonene beskriver konkrete møter. Møter kan også være tekstmøter som foregår mellom en tekst og en person, jf. hvordan gudstjenestedeltakeren møter Gud gjennom en fastlagt tekst, kap. 4.2. Videre kan et møte forstås

metaforisk. Et menneske kan for eksempel møte farer; i slike situasjoner kan det brukes uttrykk som å ”møte sin skaper”, ikke nødvendigvis i religiøs betydning, men som et generelt uttrykk for å beskrive alvorlighetsgraden i en faresituasjon. I denne avhandlingen ligger hovedvekten på det liturgiske møte mellom Gud og mennesker.

### 1.2.1 Gudstjenesten som møtested

Et møte mellom Gud og mennesket er et særegent møte bl.a. fordi det foregår mellom et immanent menneske og en transcendent Gud som ikke kan fysisk sees eller høres. Den troende betrakter dette møtet som et virkelig møte der Gud møter mennesket i form av en reell dialog. Teologien regner med at Gud kan møte mennesker når som helst og hvor som helst, for eksempel i naturen, gjennom individuelle bønnesvar, i drømmer, gjennom arkitektur og bildekunst, poesi og musikk, i et møte med et medmenneske, gjennom bibellesning, forkynnelse osv.

Avhandlingen hviler på den grunnforståelse at det liturgiske møte er gudstjenestens bærende prinsipp. I denne avhandlingen er termen ”bærende prinsipp” ekvivalent med termen ”rotmetafor”<sup>10</sup>. Rotmetaforen bygger på én samlende tanke. Den summerer opp et tekstmaterials fundamentale grunntanke ved å benytte seg av og knytte til seg en rekke sentrale metaforer og modeller, jf. videre utdyping i kap. 1.2.1 og 4.3.1. Rotmetaforen kan være både et systematisk begrep eller en metafor eller modell som er bærer av et stort bildepotensial. Den er som trådene eller renningen i en vev.

Det finnes mange forskjellige definisjoner av hva en rotmetafor er. Jeg velger i likhet med Sally McFague å støtte meg på Earl A. MacCormacs definisjon: ”[A] root-metaphor is the most basic assumption about the nature of the world or experience that we can make when we try to give a description of it” (McFague, 1982:28).<sup>11</sup>

Modellene står i en mellomstilling mellom metaforen og rotmetaforen. McFague omtaler en modell som ”dominant metaphors with comprehensive, organizational potential” (McFague, 1982:39). I likhet med metaforen består modellen av bilder som står i et spenningsforhold til hverandre. Samtidig nærmer modellene seg begrepet i langt større grad enn metaforen, fordi en systematisk tankegang er underliggende. Det er mange måter å

<sup>10</sup> Termen ”rotmetafor” ble introdusert av Steven Pepper i 1942 (Witvliet, 1997:14 note 23), og har siden blitt anvendt bl.a. av Max Black og Paul Ricœur. David Tracy, Mark Searle og McFague har tatt den i bruk som fagterm i den systematiske teologien.

<sup>11</sup> Vincent Brümmer foretrekker termen ”key model” i stedet for ”root metaphor” eller ”dominant metaphor” fordi han mener at disse termene er ladete og negative (Brümmer, 1993:20, fotnote 46). Jeg vil ikke drøfte hans anliggende, men finner det viktig å gjøre oppmerksom på hans skille mellom dem fordi jeg vil bruke hans kriterier når jeg skal begrunne mitt valg av rotmetafor og modeller, jf. kap. 4.3.1.



definere en modell på. Også Max Blacks enkle definisjon av modellen som ”sustained and systematic metaphor” er egnet som grunnlag for min bruk av modell-begrepet (Black, 1962:236). Om modellens funksjon sier han:

Use of a particular model may amount to nothing more than a strained and artificial description of a domain sufficiently known otherwise. But it may also help us to notice what otherwise would be overlooked, to shift the relative emphasis attached to details ... in short, to *see new connections*. (Black, 1962:237)

Den teoretiske bakgrunnen for min bruk av modellbegrepet vil bli mer utførlig drøftet i kap. 4.3.3.

Tradisjonelt har liturgiforskere foretrukket rotmetaforer som er nært knyttet til liturgiens vesen og særtrekk. Det finnes imidlertid ikke én felles liturgisk rotmetafor. Forskerne argumenterer for ulike rotmetaforer ut fra forskjellig teologisk og konfesjonelt ståsted. Fra et katolsk ståsted foretrekker Mark Searle ”påskemysteriet” som liturgiens rotmetafor. På bakgrunn av Guds sakramentale<sup>12</sup> handling gjennom nattverden hevder Searle at

[a]ll Christian liturgy plays out a single root metaphor, that of the death and resurrection of Jesus as the disclosure, for those who will enter into it, of ultimate reality. For the Christian, Jesus is the metaphor of God, [...] the liturgy may be said always to be an enactment of the root metaphor of the paschal mystery of the death and resurrection of Jesus as the disclosure of God, ... (Searle, 1981:111f)

Denne rotmetaforen passer ikke uten videre inn i luthersk sammenheng. I en luthersk kirke innebærer ikke høymesse uten videre nattverd. Siden reformasjonen har søndagens høymesse vært feiret med eller uten nattverd, eventuelt med dåp, men alltid med prekenen i sentrum. Dette er fremdeles praksis, selv om diskusjonen om nattverdens betydning har fått fornyet aktualitet de siste 20–30 år. I luthersk sammenheng har hovedsaken i gudstjenesten vært menighetens møte med Gud der det å høre ordet, be bønnene og døpe barna har vært like sentralt eller sågar viktigere enn nattverdfeiring.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Tradisjonelt har gudstjenestens ledd vært delt i to kategorier. De sakramentale ledd har vært bestemt som tekstlesninger, preken, absolusjon, hilsen og velsignelse og nattverd. De sakrifisielle leddene, bønner, takk, lovprisning, trosbekjennelse og salmer, forutsetter mennesker som i tro svarer på Guds forutgående tale eller gjerning. Salmer av mer didaktisk karakter, læresalmene, kan defineres som sakramentale. Disse har likevel ofte et avsluttende bønnevers og endrer dermed karakter fra sakramental til sakrifisiell, se f.eks. ”Guds kirkes grunnvoll ene” (Dnk, 1985: nr. 537).

<sup>13</sup> I Kirkeritualet av 1685 ble høymessen kalt ”Høiprædiken”. Her er nattverden en kirkelig handling. I alterbøkene av 1889 og 1920 ble høymessen kalt ”Høimessegudstjeneste”, begge steder med nattverden som en integrert del av liturgien (S. W. Holter, 1991:206-215).

I protestantisk teologi er tanken om gudstjenesten som et ”møte” eller ”personlig møte” mellom Gud og menigheten den vanligste rotmetaforen. I dette møtet har dialogen en sentral plass. Forrester, McDonald og Tellini beskriver gudstjenestens hovedintensjon som

both a personal and corporate encounter with God [...] We understand worship as being an encounter with God, which can be illumined by analogies among human beings. An encounter takes place between people; it is intersubjective. The whole Christian understanding of God and his dealings with people rules out an understanding for worship which is less than a personal meeting. (Forrester, Tellini, & McDonald, 1996:40, 53)

I norsk kirkelig sammenheng settes ofte ordet ”personlig” sammen med ordet ”kristen”. Merkelappen ”personlig kristen” er blitt en betegnelse for mennesker med et uttalt kristent engasjement, noe som i andre kulturer gjerne omtales som å være praktiserende kristen. I denne avhandlingen er ikke det ”personlige” uttrykk for individuell fromhet eller private avtaler mellom Gud og den troende, men et uttrykk for en relasjon som betegner samspillet mellom Gud og den enkelte gudstjenestedeltaker.

Termene ”individuell” og ”privat” er nær knyttet til termen ”personlig”, og jeg vil derfor presisere hvordan jeg bruker dem gjennom avhandlingen. Mens termen ”individuell” skiller folk fra hverandre, har termen ”personlig” en betydning som kan inkludere andre. Det personlige anliggende kan ha et fellesmenneskelig aspekt som kan føre til solidaritet og omsorg for individet. Slik blir det personlige et kollektivt ansvar. Private anliggender av mer intim art, hører ikke hjemme i en gudstjenestlig sammenheng, de hører til i sjelesorgens rom. Å skjelne mellom private personlige anliggender og private intime anliggender kan være en vanskelig grenseoppgang.

Tanken om gudstjenesten som et møte har vært underliggende for Dnk’s liturgiske praksis. Så vidt jeg vet har dette møtet aldri vært betegnet som ”rotmetafor” eller ”bærende prinsipp”. I sin redegjørelse om prinsipiell liturgikk uttrykker Ingemann Ellingsen seg slik om gudstjenesten som møte:

Fordi det eneste samfunn med Gud som mennesket kan stå i, er det samfunn Gud tilbyr i Kristus, blir gudstjenesten en nødvendighet for menneskets samfunn med Gud. Gud treffes ikke hvor som helst. Han møter oss der vi møter Kristus – i ord og sakrament. (Ellingsen, 1980:9)

Med *Den norske kirkes høymesseliturgi av 1977* (H 77) som referanse sier Helge Fæhn om høymessens egenart at ”[i] høymessen ... er det Gud som møter sitt folk; det dreier seg om kommunikasjon, ja om «kommunion,» om fellesskap mellom Kristus, Kirkens hode, og menigheten, hans legeme” (Fæhn, 1998:24). I *Liturgi. Forslag til Ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke* er ”[g]udstjenesten som møtested” det første av

forslagets grunnleggende begreper. Her presiseres det at ”[h]elt siden apostlenes generasjon har gudstjensten vært et møtested. ... [K]jernen i gudstjenesten er fortsatt den samme” (Dnk Kirkerådet, 2008:13). Ut fra dette vil jeg hevde at ”møte” har fungert som rotmetafor eller bærende prinsipp for høymessen i Dnk. I kap. 1.2.1 og 4.3.1 vil jeg drøfte nærmere hva ”møte” som rotmetafor innebærer, og i kap. 7 vil jeg undersøke hvordan det liturgiske møte utfolder seg i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (GB), som er denne avhandlingens primærmateriale.

Høymessen er menighetens hovedsamling og det grunnleggende sted for det liturgiske møte. Dette er en økumenisk forståelse som de fleste vestkirkelige kirkesamfunn, inklusive de lutherske kirker, enes om, jf. Kirkenes Verdensråds (KV) Lima-dokument *Dåp, nattverd og embete* (Kirkenes Verdensråd & Asheim, 1983). Jeg legger denne fellesforståelsen til grunn for mitt arbeid med Dnk's høymesse, noe jeg vil redegjøre nærmere for i kap. 2.1 og 4.1. Strukturen i det liturgiske møtet er basert på dialog gjennom ord og handling. Dette vil bli drøftet i kap. 4.2.1 og 4.2.2.

I tråd med norsk språkbruk anvender jeg termene ”høymesse” og ”gudstjeneste” om hverandre, selv om termen ”høymesse” normalt innbefatter nattverdfeiring og er spesifikt knyttet til menighetens hovedgudstjeneste søndag formiddag, mens termen ”gudstjeneste” kan omfatte alle former for gudstjenester, høymessen inklusive.<sup>14</sup>

### 1.2.2 Et grenseoverskridende møte

Kunnskapen om hvordan Gud ”virkelig” er, er forbeholdt Gud selv. Ingen mennesker har tilgang til Guds transcendent sfære. Doktrinen om Guds ubegripelighet er en naturlig følge av den guddommelige transcendens. Alle menneskelige forestillinger og alt menneskelig språk om Gud er følgelig indirekte. John Bowker omtaler språkets utilstrekkelighet med hensyn til å gi en fullstendig forklaring på hvordan Gud er, samtidig som han understreker at

den langvarige interessen for Gud, ... har finsiktet og rensset menneskenes forståelse. Dette har skjedd fordi mennesker i stor grad har funnet ut noe om Gud som har gjort dem i stand til å lage tilnærmede og stadig nye bilder som er blitt ansett pålitelige og troverdige som grunnlag for å nærme seg Gud i bønn og andre former for tilbedelse. Opplevelser vi har i verden, fører til erkjennelse av Gud. (Bowker, 2003:17)

---

<sup>14</sup> Stig Wernø Holter drøfter forholdet mellom termene ”høymesse” og ”gudstjeneste” i norsk liturgisk historie. Han henviser til Alterboken av 1920 der navnet *høymesse* brukes ”på søndagsgudstjenesten kl. 11.00 uansett om det holdes nattverd eller ikke og uansett gudstjenestens utforming ellers. *Høymesse* blir således mer et kirkerettslig begrep enn et liturgisk/teologisk begrep” (S. W. Holter, 1991:17).

Mitt anliggende er nettopp å undersøke hvordan det språklige uttrykket om Gud påvirker tilbedelsen av Gud. Hva er et liturgisk immanent religiøst språk i stand til å formidle av Guds transcendent vesen? Intensjonen med det liturgiske møte er at to ”virkeligheter” skal møtes. Liturgiens språk skal prøve å tilrettelegge for dette møtet på en slik måte at de menneskelige erfaringsgrensene sprenges. Prefasjonslovprisningen i GB omtaler dette slik: ”... og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge.” (samtlige pref.bønner).

Det er viktig å presisere at det som sies om Gud gjennom denne avhandlingen, ikke prøver å beskrive eller å finne ut hvem Gud er, det er et umulig prosjekt. Når jeg bruker ordet ”Gud” i denne avhandlingen, menes et begrep om Gud. Jeg anvender termen ”gudsbegrep” synonymt med ”begrep om Gud”. Jan-Olav Henriksen bruker begrepet ”ikke-objektiverbarhet” om teologiens måte å behandle dette på. Blir Gud et objekt, ”er det vi som er subjekter og det bestemmende utgangspunkt for det som sies om Gud” (Henriksen, 2001:33). Han utdyper dette i *Imago Dei*:

Selve begrepet Gud er med på å markere grensen mellom mennesket og det gitte, mellom det vi kan frembringe og det som ikke kan forstås som et resultat av vår aktive handling. Begrepet Gud er [...] med på å markere det som er forskjellig. Ikke bare forskjellig fra oss, men også fra alt annet som vi kan møte i verden. (Henriksen, 2003:112)

Dette innebærer at Gud transcenderer kjønn. Gud er verken artsspesifikk eller kjønnsspesifikk. Derfor unngår jeg i denne avhandlingen å tale om Gud som ”han” eller ”hun”. Bare når kjønnsspesifikke termer om Gud forekommer i sitater fra materialet og faglitteratur, blir Gud omtalt som han eller hun.

Språket om Gud er en menneskelig konstruksjon for å si noe om Gud. Derfor er det viktig å klargjøre hvordan termene ”gudsspråk”, ”språket om Gud” og ”talen om Gud” anvendes i denne avhandlingen. Alle er vanlige uttrykk for hvordan man gjennom språket prøver si noe om Gud. Når jeg anvender disse termene, refererer de til språkbruk, altså til måter som mennesker omtaler Gud på. I forskningslitteraturen så vel som i populærvitenskapelig teologisk litteratur blir betegnelsene ”gudsspråk”, ”språket om Gud” og ”talen om Gud” ofte brukt synonymt, og slik vil de for en stor del bli brukt også i denne avhandlingen. Hanne Løland definerer ”gudsspråk” som ”en samlebetegnelse på språklige fremstillinger eller representasjoner av Gud” (Løland, 2006:18). Henriksen bruker konsekvent termene ”språket om Gud” og ”talen om Gud”. Han fremhever at alt språk er menneskeskapt, også språket om Gud. Derfor må mennesket forholde seg kritisk til alt språk om Gud.

En språkbevisst teologi vet at den ikke avbilder Gud direkte, men at den åpner for å artikulere noen erfaringer av Gud, ... Dette er en utfordring for språket om Gud, og viser hva som gjør at vi stadig på nytt må foreta nye konstruksjoner av talen om Gud – i et uendelig Sisyfos-arbeid. (Henriksen, 2002:118f)<sup>15</sup>

Jeg vil anvende alle tre termene. Flyten i setningen avgjør hvilken term som brukes. Dog er det en viss nyanse mellom dem. ”Språket om Gud” kan omfatte både skriftlig tekst, muntlig tale samt non-verbale bilder, uttrykk og gester. ”Talen om Gud” oppfatter jeg først og fremst som muntlig tale og det skriftlige tekstuttrykket om Gud. En annen grenseoppgang er forholdet mellom ”talen om Gud” og ”Guds tale”. ”Talen om Gud” er et generelt uttrykk som refererer til menneskers omtale av Gud. ”Guds tale” refererer tekst som har til hensikt å formidle utsagn fra Gud, dvs. tale på Guds vegne, for eksempel i bibeltekst eller liturgisk tekst. Gudstjenestens sakramentale ledd kan ut fra denne definisjonen betegnes som ”Guds tale” til menigheten, jf. kap. 4.2.2.

I forlengelsen av dette er det også nødvendig å klargjøre hvordan jeg anvender termene ”liturgisk språk” og ”liturgisk tekst”. ”Liturgisk språk” omfatter mer enn ”liturgisk tekst”. Det siste er i hovedsak reservert liturgiens skriftlige utforming. ”Liturgisk språk” omfatter både et språklig uttrykk og en handlingsside. Liturgien kan ikke eksistere utelukkende som et skriftlig materiale, den blir først virksom ved at mennesker utøver den gjennom tale og handling. Den benytter både verbalt og non-verbalt språk. Hovedtyngden av det liturgiske språket er basert på en fastlagt, skriftlig tekst. Men liturgi er noe man gjør. Den forutsetter aktiv deltakelse fra alle menighetsleddene; tilskuerrollen bryter med den liturgiske intensjonen. På søndagen møtes menigheten for i fellesskap å ”fremføre” den liturgiske tekst understøttet av gester og symbolske handlinger. I *Renewing Worship. Principles for Worship* definerer ELCA liturgisk språk slik: ”The language of worship is spoken, heard, sung, and enacted in the gathered assembly” (ELCA, 2002:6). Jeg vil utdype dette i kap. 4.1.

Tross dette vil bare liturgiens språklige uttrykk være gjenstand for drøfting i denne avhandlingen. Det er imidlertid vanskelig å skille konsekvent mellom begrepene ”liturgisk språk” og ”liturgisk tekst” fordi liturgisk tekst må forstås ut fra sin kontekst. Derfor blir det for snevert å bare anvende termen ”liturgisk tekst”. Når det skjer, er det som oftest som eksplisitt referanse til liturgiens skriftlige uttrykk. Hovedregelen er at liturgisk tekst er en del

---

<sup>15</sup> Henriksen uttrykker nøyaktig det samme i sin bok *Gud – fortrolig og fremmed* (Henriksen, 2001:94f). Her utdype han også Guds tilstedeværelse i språket ved å si at ”[i] språket er Gud nærværende og fraværende på en gang” (Henriksen, 2001:27). I kap. 6.2.1 og 6.4.1 vil jeg diskutere Henriksens syn på språket om Gud og hvilke implikasjoner det har for valg av gudsmetaforer.

av det liturgiske språket og må tolkes i lys av sin kontekstuelle ramme. Jeg vil drøfte det liturgiske språkets egenart i kap. 4.2 og kap. 7.2.

Det som sies om Gud er på den ene siden avhengig av menneskers forestillinger om Gud. Det immanente språket har sine begrensninger i forhold til hva og hvordan det evner å gi uttrykk for forestillinger om den transcendenten Gud, altså for å si noe om det mennesker ikke nøyaktig vet noe om. Per Lønning omtaler dette forholdet ved å si:

Tanken selv må erkjenne tankens grense. [...] Tanken kan bare romme en bevissthet om Gud når den samtidig inneholder en bevissthet om sin egen uavsluttethet – og sin egen uavsluttbarhet. Det vil samtidig si at den er seg bevisst å fungere i forhold til det ufrakommelig-utilgjengelige.  
(Lønning, 1979:136f)

På den annen side er det en teologisk grunnforestilling at Gud taler til mennesker gjennom sin selvåpenbaring. Dette betyr imidlertid ikke at språket om Gud er identisk med Guds essens eller vesen. Også Bowker viser til menneskets muligheter for å omtale Gud når han sier at ”historien om Gud ikke kan fortelles fra Guds synsvinkel, siden Gud per definisjon er uten begynnelse og ende” (Bowker, 2003:27). Historien om Gud må fortelles fra menneskers synsvinkel og er en stadig kamp ”for å nå fram til Guds muligheter og fortelle *noe* [min utheving] om det underfulle og praktfulle ved det som skjer” (Bowker, 2003:27) og samtidig vite at ”*Deus semper maior*, ”Gud er alltid større” (Bowker, 2003:27). Møtet mellom Gud og mennesker forutsetter med andre ord en eller annen form for språk, jf. videre drøfting i kap. 5.2. Arild Utaker omtaler forholdet mellom språk og virkelighet i litteratur. Hans utsagn ”[o]rd er viktige fordi de ikke er det viktigste” (Utaker, 1992:37) er treffende for teologiens språk om Gud. Det språket som er tilgjengelig, er det immanente språket. På den annen side har språket om Gud sine begrensninger, ikke først og fremst i mangel av menneskelige ord og begreper, men fordi de menneskelige forestillingene om Gud alltid vil komme til kort.

### 1.2.3 Å tale sant om Gud og mennesker

Helge Kvanvig og Solfrid Storøy fremhever det metaforiske som et særtrekk ved språket om Gud. I et notat til Norsk Teologisk Nemnd (NTN): *Ad NTN 30/92 Det internasjonale tiåret for kvinner 1988-1998. Inkluderande språkbruk* hevder de at

[i]fylgje dei antropomorfe uttrykka som er brukt om Gud i Det gamle testamentet, og som Det nye byggjer på, kan ein for den del sjå Gud som Far og Mor. Det kjem an på korleis ein vil uttrykke seg. Begge er utrykk for metaforar. Alt språk om Gud er metaforisk.  
(Kvanvig & Storøy, 13.04.1993:6)

Jeg vil spørre om det er tilfelle at alt språk om Gud er metaforisk og eventuelt hva det innebærer. Først finner jeg det nødvendig med noen avklaringer når det gjelder metaforbegrepet.

Det finnes mange måter å definere en metafor på. Jeg vil legge Paul Ricœurs definisjon til grunn: "Metaphor is nothing other than the application of a familiar label to a new object which first resists and then surrenders to its application" (Ricoeur, 1975:86).<sup>16</sup> I en metaforisk tale eller utsagn finner det sted et skifte i utsagnets mening, noe Ricœur omtaler som "the metaphorical twist" (Ricoeur, 1981:166). Ricœur nytolker forståelsen av den hermeneutiske sirkelen. Tradisjonelt er ansvaret for å forstå plassert hos lytteren/leseren og dennes evne til å sette seg selv over i talerens/skriverens verden. I "the metaphorical twist" forskyves tyngdepunktet fra så vel lytter som taler til den verden som det metaforiske arbeidet åpenbarer. Normalt forutsetter den hermeneutiske sirkel en forforståelse som uttrykker hvordan leseren allerede forstår seg selv og sitt tekstarbeid. Ricœur bestrider dette.

But I believe that the hermeneutical circle is not correctly understood when it is presented, first, as a circle between two subjectivities, that of the reader and that of the author; and second, as the projection of the subjectivity of the reader into the reading itself. [...] Thus the hermeneutical circle is not repudiated but displaced from a subjectivistic level to an ontological plane. The circle is between my mode of being – beyond the knowledge which I may have of it – and the mode opened up and disclosed by the text as the world of the work. (Ricoeur, 1981:178)

Metaforisk språkbruk forutsetter metaforisk tenkning. McFague får frem denne avhengigheten når hun definerer metaforen som

seeing one thing *as* something else, pretending "this" is "that" because we do not know how to think or talk about "this," so we use "that" as a way of saying something about it. Thinking metaphorically means spotting a thread of similarity between two dissimilar objects, ...  
(McFague, 1982:15)

Dette viser at den analoge tankegang er helt fundamental for den menneskelige tankegang i betydningen "dette minner meg om det". Strukturene i den analoge tenkningen kan variere etter menneskers kulturelle sammenheng, for eksempel det land, det språk og den tidsperiode brukeren lever i. Som Bowker sier: "Analogiens rolle er nettopp å gjøre det abstrakte tenkelig ved hjelp av det kjente" (Bowker, 2003:45).

<sup>16</sup> Andre definisjoner er f.eks. Gail Ramshaws definisjon: "Metaphor is that use of speech in which the context demonstrates that a factually or logically inaccurate word is on the deepest level true" (Ramshaw, 1996:7). Ramshaw vektlegger en kontekstuell metaforforståelse der konteksten er gudstjenesten/liturgien. Virginia Ramey Mollenkott fokuserer på interaksjonen mellom metaforens termer når hun sier at "metaphor has been defined as figurative language of transference in which something unknown or imperfectly known is clarified, defined, or described in terms of a known (Mollenkott, 1996:178).

Det metaforiske språket inngår i analog tenkning. Men ikke all analog tenkning eller språkbruk er metaforisk. Teologien anvender dessuten flere språkformer enn analogi og metaforiske utsagn, bl.a. begrepspråk. Liturgien står imidlertid i en særstilling hva anvendelse av metaforisk språk angår. Derfor er det relevant å spørre om alt språk om Gud er metaforisk. Når Kvanvig og Storøy fremsetter denne påstanden, forutsetter det visse vilkår. For det første må metaforene brukes innenfor en ramme det er enighet om. I norsk liturgisk språk – som i teologisk språk generelt – er denne rammen skrift og bekjennelse. For det andre kan det ikke tolkes dithen at metaforisk språk er teologiens eneste språklige hjelpemiddel for å tale adekvat om Gud. Bibelen inneholder mange sjangere som ikke nødvendigvis er preget av utstrakt metaforbruk, for eksempel fortellinger, taler, hilsener, apologier m.fl. Bekjennelsen er systematisk dogmeskrift. Det liturgiske språket om Gud er altså ikke alltid metaforisk. Trosbekjennelsens tilhørighet i den liturgiske strukturen viser dette. Når Nikenum sier ”født, ikke skapt”, er dette en læremessig avvisning mot arianismen, jf. kap. 4.2.3.

Tross dette trenger teologien og liturgien metaforisk språk om Gud på en spesiell måte. Teologien vil aldri komme dit hen at analogien er tilstrekkelig for å tale om Gud fordi menneskers språk om Gud er utilstrekkelig. Analogt språk om Gud har menneskets virkelighet som utgangspunkt. En utelukkende immanent kunnskap vil aldri være fyllestgjørende for talen om Gud. Metaforen er her et alternativ fordi dens intensjon er å sprengre grensene for tanke og språk. For det første vil den skape ny mening, for det andre er metaforisk tale åpen, og for det tredje innbyr den til mangfold, dvs. den åpner for ulike tolkningsalternativer. Hensikten med metaforisk språkbruk er å tilføre språket mening som ikke er mulig å uttrykke på annen måte. I vår søken etter mening utvider metaforen grensene for den menneskelige forståelse.<sup>17</sup>

Metaforens mål er ikke å beskrive eller peke på virkeligheten, men å nyskape og redefinere virkeligheten, noe John D. Witvliet understreker:

What metaphor discloses is thus not a picturesque glimpse of a world that already exists, but a new *world* (one that can't be manipulated or controlled by ordinary means of measurement and analysis) – and a *new way of being in the world*. (Witvliet, 1997:96)

Når metaforens kjente faktor hentes fra menneskers liv og erfaring, og den ukjente faktor er Gud, skapes en semantisk forandring som hjelper oss å se verden på en ny måte, en måte som ellers ikke er mulig. Langt på vei kan vi si at på grunn av Guds transcendent

---

<sup>17</sup> Bowker sier om mening at den blir ”konstruert, husket og forsterket på særdeles komplekse måter, så det er ikke overraskende at menneskene fyller sine omgivelser med både tegn, symboler og rituelle skikkelser. Gjennom denne prosessen kan selv de mest abstrakte ideer, som tid, rom og Gud, bli personifisert og gjort tilgjengelig. De kan knyttes til erfaringsverdenen, selv om man vet at de ”ikke er nøyaktig slik” (Bowker, 2003:45).



utilgjengelighet og de menneskelige begrensninger som ligger i språket og tanken med hensyn til å uttale seg om Guds vesen, kan det hevdes at alt språk om Gud er metaforisk. Den nye mening som metaforen skaper, ligger ikke åpenbar og klar i teksten, den ligger foran teksten, noe som er Ricœurs anliggende når han sier:

For us, the world is the totality of references opened up by texts. [...] It implies that the meaning of a text lies not behind the text but in front of it. The meaning is not something hidden but something disclosed. What gives rise to understanding is that which points towards a possible world, by means of the non-ostensive references of the text. (Ricoeur, 1981:177)

Metaforisk teologi destabiliserer. Den vante tankeverden blir satt på prøve og vakler. Slik vekker metaforen uro fordi den ikke kan kontrolleres. Hva som oppstår fra en god metaforisk prosess, er ikke gitt på forhånd. Gode metaforer sidestiller ulikheter, de utfordrer den ordinære oppfatningen av et ord eller et utsagn, de har en iboende spenning, og de kan være revolusjonerende. Searle får frem dette poenget når han understreker hvor viktig det er å oppgi forsøk på kontroll og bevege seg over på bildets premisser.

[M]etaphor calls for the hearer or reader to yield his ground, to part with his usual descriptions of variety, to move over onto the ground of the image, to live inside it, to look around and get the feel of it. It calls for a suspension of disbelief, a closure of critical distance, commitment of trust to this way of seeing. (Searle, 1981:111)

Også Turid Karlsen Seim fremhever disse trekkene ved metaforens virkemåte. Hun har diskutert liknelsenes metaforiske poeng<sup>18</sup> i lys av Ricœurs språkteori. Liknelsene virket destabiliserende for jøders tankegang. Karlsen Seim sier:

Ved sine poetiske og dikteriske kvaliteter gjør lignelsesfortellingene oss fortrolige med en sannhet som ikke bare er et speilbilde av vår virkelighet slik vi erfaringsmessig kjenner den, men den krysskobler og transcenderer sammenhenger. Ricoeur ser denne realitets-fjernheten i billedspråket som utløsningsfaktor for et annet og nytt realitetsforhold. (Seim, 1995:65)

Dette er en prosess som er ønskelig i det liturgiske møtet. Når det immanente og det transcendentet møtes, kan ikke dette utelukkende skje med bakgrunn i den menneskelige kjente virkelighet, da ville møtet skje på menneskers premisser. Å sette ord på det ukjente og transcendentet er derfor nødvendig, men spesielt utfordrende og komplisert. Når menneskelig språk brukes for å omtale Gud, er det risikabelt fordi det lett fører til en menneskeliggjøring av Gud. McFague er opptatt av hva den metaforiske teorien kan tilføre teologien for å revitalisere det antropomorfe språket om Gud:

---

<sup>18</sup> Seim anvender liknelsen om den barmhjertige samaritan (Luk 10,25-37) som undersøkelsesmateriale.

The tasks of a metaphorical theology will become clear: to understand the centrality of models in religion and the particular models in the Christian tradition; to criticize literalized, exclusive models; to chart the relationships among metaphors, models, and concepts, and to investigate possibilities for transformative, revolutionary models. (McFague, 1982:28)

Jeg vil utdype metaferteoretiske tolkningsvarianter som er relevante for liturgisk tekst i kap. 4.3.2.

Når det immanente språket ikke vet hvordan Gud skal omtales eller tiltales, må det språklige uttrykket om Gud være mest mulig åpent. Begreper forklarer og lukker, mens metaforer skaper og åpner for nye virkeligheter. Det har vært et mål for det teologiske og det liturgiske språket om Gud å finne språklige uttrykk som er mest mulig ”sanne” ut fra dogmatiske kriterier. Metaforen kan bidra til å oppfylle dette målet fordi metaforisk tenkning er åpen og sannhetssøkende. På den ene side er sannheten om Gud gitt som en gave via åpenbaring. På den annen side er det en komplisert oppgave og derfor en utfordring for det menneskelige språk å få frem sannheten om Gud fordi sannheten om Gud ikke er fullt ut tilgjengelig for menneskets tanke, og som sådan vil språket om Gud også kunne feile.

Metaforen innbyr til mangfold. Poenget er at den kan åpne for flere tolkningsmuligheter og flere ”sannheter” som bidrar til å utvide den menneskelige forståelseshorisont. Ulike skriftsyn og kirkesyn representerer alternative tolkningsrammer for hvordan det kristne sannhetsbegrepet konstrueres. Derfor er sann tale om Gud som prinsipp for liturgisk språk bare anvendelig ut fra visse normer.

Jeg har i tidligere arbeider definert liturgiens vesen som interaksjon mellom Gud og mennesker og hevdet at dette møtet skal tale sant om Gud og sant om mennesker (Rong, 1999:198). Merete Thomassen bruker dette som kriterium for å vurdere hvordan det liturgiske språket fremstiller menneskers likeverd og gudbilledlighet (Thomassen, 2008:16, 18, 22, 109, 256 *et passim*). Jeg vil uttrykke meg mer forsiktig i dag enn jeg gjorde tidligere. I den grad jeg bruker formuleringen ”sann tale om Gud”, krever det en presisering. Å tale om noe som sant eller ikke sant reiser fundamentale spørsmål om hva sannhet er. Sannhetsbegrepet står sentralt i Johannesevangeliets tilknytning til Logos-filosofien. I Johannesevangeliet omtales Gud som den sanne Gud (Joh 17,3), Gud taler sant (Joh 3,33), sannheten kom ved Jesus Kristus (Joh 1,17), og Jesus omtaler seg selv som veien, sannheten og livet (Joh 14,6). De øvrige bibelske skriftene forutsetter også at det finnes en sannhet om Gud. Menneskene skal for eksempel vandre i Guds sannhet (Sal 86,11), og nattverden feires med ”renhets og sannhets usyrede brød” (1 Kor 5,8).

Mot dette er det Pilatus stiller sitt relativiserende spørsmål til Jesus: ”Hva er sannhet?” (Joh 18,38). Diskusjonen av forholdet mellom tro og fornuft eller vitenskap, går som en rød tråd gjennom teologiens historie fra Justin Martyr (Justinus, Skarsaune, & De Presno, 2004:15f) til Paul Tillich (Henriksen, 2001:29f), uten at det i denne sammenheng er mulig eller hensiktsmessig å gi et overblikk over aktørene og deres standpunkter.<sup>19</sup> Jeg legger imidlertid skillet mellom vitenskapelige sannheter og trossannheter til grunn. Ettersom Gud er bortenfor den immanente virkelighet, ikke sansbar og ikke gripbar, kan ikke Guds egenskaper – langt mindre Guds eksistens – påvises vitenskapelig. Selv de klassiske gudsbevis var aldri ment som annet enn en hjelp for tanken.<sup>20</sup> Tvingende bevis er uforenlige med tro ettersom troen forutsetter menneskers valgmulighet.

At liturgien ”skal tale sant om Gud og sant om mennesker” er nærmest blitt et slagord som anvendes stadig mer blant feministteologer. Gyrid Gunnes sier at ”[m]ålet for oss som kirke er å snakke sant om Gud, ...” (Gunnes, 2008). Thomassen hevder at ”[d]en norske kirkes gudstjenestespråk taler ikke sant om Gud og mennesker” (Thomassen, 2008:16). Også Nemnd for gudstjenesteliv (NFG) bruker denne beskrivelsen. Utsagnet fremsettes som et kriterium på kvalitet: ”Gudstjenesten må alltid tale sant om Gud og sant om mennesket og livet” (Dnk Kirkerådet, 2004a). Disse utsagnene forutsetter at sannheten om Gud er trosutsagn, og slik sett kan den være både subjektiv og objektiv. Jeg stiller meg derfor i dag spørrende til hva kravet om at liturgien skal tale sant om Gud innebærer. Jeg vil ikke etterstrebe å finne et språk om Gud som er mest mulig dogmatisk beskyttet, men jeg ønsker å finne ulike måter å tale om Gud på som gir rom for flere tolkningsmuligheter. Det metaforiske språket om Gud kan etter min mening legge til rette for et fyldig og mangfoldig gudsbilde. Ved å innby til metaforisk mangfold vil metaforens destabiliserende effekt kunne motvirke det truende. En liturgi rik på metaforer er kontekstuell i den forstand at den evner å inkludere ulike mennesker og samfunnsforhold. Ut fra dette mener jeg at forskningen innen liturgisk teologi nå bør vektlegge språkteoretiske perspektiver ved den liturgiske teksten, ikke bare dogmatiske og liturghistoriske perspektiver slik det har vært gjort i Dnk til nå.

At liturgien skal tale sant om mennesker er et krav som først i vår tid har begynt å gjøre seg gjeldende med full tyngde. Jeg har det samme forbeholdet overfor dette postulatet

<sup>19</sup> Teologisk språk har måttet ta i bruk begreper fra filosofien for å spenne en bro mellom tro og fornuft. Løsningen på dette spørsmålet har variert fra å måtte forsake fornuften til fordel for troen (*sacrificium intellectus*) til tilnærmet harmoni mellom tro og fornuft.

<sup>20</sup> Bowker oppsummerer Thomas Aquinas’ gudsbevis ved å vise til sannheten: ”Aquinas mente at menneskene har en naturlig lengsel etter Gud fordi de har en naturlig lengsel etter sannhet. Hvis du utrettelig søker etter sannhet, vil du komme til den konklusjon at Gud finnes. Likevel vil du ikke vite fullt *hva* Gud er (Bowker, 2003:267).

som kravet om sann tale om Gud. Det finnes ingen enhetlig sannhet om mennesket, selv om det kanskje er lettere å uttale seg om en immanent enn en transcendent verden. Liturgien har lite rom for menneskelig erfaring. Dette er en tungtveiende innvending fra feministteologisk hold. Menneskelig erfaring er individuell. Enhver individuell erfaring er sann erfaring for individet. Liturgien er menighetens – kollektivets – møte med Gud. Spørsmålet blir da hvem sine erfaringer og hvilke erfaringer som skal målbæres gjennom kollektivet. Til syvende og sist blir det spørsmål om hvor generell erfaring må være for å kunne tale sant om mennesket. Likevel mener jeg at en liturgi som undertrykker eller usynliggjør at både kvinner og menn er skapt i Guds bilde, ikke taler sant om mennesket. Mitt korrektiv til utsagnet om å tale sant om mennesker skyldes nettopp faren for generalisering i den forstand at et eventuelt menneskelig erfaringsgrunnlag vil stå i fare for å bli forholdsvis ensartet, enten det nå tar utgangspunkt i menns eller kvinners liv og erfaring, og at individuell erfaring må speiles mot kollektiv erfaring, jf. drøftingen i kap. 6.4.1.

Jeg vil altså slutte meg til Kvanvigs og Storøys utsagn om at alt språk om Gud er metaforisk med visse forbehold. Det samme er tilfelle for utsagnet om å tale sant om Gud og sant om mennesker. I den grad et slikt utsagn brukes, må det være fremsatt som en trossannhet og ikke en empirisk sannhet. Sann tale avhenger av normer og tolkningsrammer. I rammen av slike kan utsagnet om sann tale om Gud og mennesker forsvares, uten slike rammer vil et slikt utsagn kunne forstås utelukkende subjektivistisk: det som er sant for meg er også sant for alle andre.

#### **1.2.4 Møte og identifikasjon**

Personale, kjønnede gudsmetaforer er sentrale for liturgiens språk om Gud. Guds møte med mennesket og *vice versa* innebærer relasjon. Å leve i relasjon til hverandre hører til de menneskelige grunnvilkår. Guds relasjoner foregår på to plan. Gud har både et indre liv – *Deus in se* eller *Deus ad intra* – og et ytre liv rettet mot skapningen – *Deus pro nobis* eller *Deus ad extra* (LaCugna, 1991:2f). Det indre liv i Gud omtales i forskningslitteraturen som enten ”det indretrinitariske forhold” eller som ”den immanente trinitet”. Den treenige Guds utadrettede virksomhet mot skapningen omtales som den økonomiske eller frelsesøkonomiske trinitet. På tross av at Gud overskrider kjønn, relaterer den treenige Gud til seg selv som Far, Sønn og Ånd, sammen relaterer den treenige Gud også til skapningen. LaCugna hevder at det ikke er mulig å skille Guds indre og ytre trinitet fra hverandre:

Indeed, I argue that an ontological distinction between God *in se* and God *pro nobis* is, ... inconsistent with biblical revelation, with early Christian creeds, and with Christian prayer and worship. (LaCugna, 1991:6)

Guds relasjoner som henholdsvis *Deus in se* og *Deus pro nobis* får betydning for hvordan mennesket forstår seg selv og for hvordan det identifiserer seg i forhold til Gud, jf. kap. 5.3.2 og 5.3.3. Den grunnleggende teologiske forutsetningen for relasjonen Gud - menneske er at mennesket er skapt i Guds bilde – *imago Dei* (1 Mos 1,26f). *Imago Dei* er et uttrykk for menneskets objektive gudbilledlighet – altså uavhengig av individuell tro – til forskjell fra den øvrige skapningen. Jeg vil foreta en nærmere drøfting av begrepet *imago Dei* i kap. 6.3.1.

Jeg har påstått at Gud som transcendent vesen overskrider kjønn, jf. kap. 1.2.2. Samtidig fremstilles Gud i Bibelen ved hjelp av kjønnede termer som et personalt vesen. Mennesket er skapt i Guds bilde som mann og kvinne, som kjønnsspesifikke skapninger. Når Gud omtales som person i kjønnede termer, er det ut fra menneskets kunnskap om og erfaringer av kjønn. Om mennesket forstår seg selv som skapt i Guds bilde primært som art eller primært som kjønn, innvirker på møtet mellom Gud og mennesket – herunder også det liturgiske møte.

Når jeg gjennom avhandlingen bruker begrepene ”Guds bilde” og ”gudbilledlighet”, er dette uttrykk for artsspesifikke termer knyttet til beskrivelsen av menneskets tilhørighet til Gud med utgangspunkt i 1 Mos 1,26f. Termen ”gudsbilde” er også et vanlig teologisk uttrykk for menneskers forestillinger om Gud. Thomassen bruker dette konsekvent i sin avhandling. Hun ønsker ”å utfordre det andromorfe gudsbilde” (Thomassen, 2008:84), og hun taler om de bibelske gudsbildene til forskjell fra de ubibelske gudsbildene (Thomassen, 2008:99f). Martin Ravndal Hauge skriver i artikkelen *Visio Dei: Forfra. Bakfra* om gudsbilde og gudsforestillinger. Humoristisk omtaler han Word-programmets rettefunksjoner på disse ordene. Ordet ”gudsbilde” tillates, men ordet ”gudsforestilling”<sup>21</sup> avvises (M. R. Hauge, 2006:5). Selv understreker han hvor viktig det er å se det religiøse verdensbildet som teosentrisk, ikke antroposentrisk. Han problematiserer menneskers

trang til å sette opp et konsistent gudsbilde [...] [Dette er] uttrykk for et prosjekt som er dømt til å mislykkes [...] fordi det simpelthen ikke er sant: [...] Derfor kan heller ikke det som utsies ved ordet ”Gud” spikres fast til ett bilde, hvor gjerne vi så skulle ønske det. Kanskje enda mer: gudebildet, min gudsforestilling, er et uttrykk for mitt ønske om å manipulere virkeligheten. (M. R. Hauge, 2006:15)

<sup>21</sup> Retteprogrammet foreslår i stedet ”gudsforestilling” (M. R. Hauge, 2006:5)

”Gudsbilde” er altså en generell teologisk term som kan omfatte mange betydninger. Det kan romme både en objektiv forståelse av Gud og en subjektiv forståelse av hvilket syn på Gud det enkelte mennesket har. Som objektivt begrep innbefatter det hvordan Gud presenterer seg selv i det bibelske materiale, som subjektivt begrep forteller det noe om hvilket bilde eller hvilke bilder mennesker har av Gud, og hvordan mennesket oppfatter seg selv som skapt i Guds bilde. Det er viktig å ha denne dobbeltheten i tankene når ordet ”gudsbilde” brukes, og den er viktig for å si noe om relasjonen mellom Gud og mennesker. Menneskers gudsbilder kan være både artsspesifikke og kjønnsesifikke. Ordet ”gudsbilde” vil i stor grad brukes i denne avhandlingen, og om ikke annet presiseres, omfatter det både en menneskelig forståelse av hvem og hvordan Gud er, og en subjektiv forståelse av hvordan mennesket forstår seg selv som skapt i Guds bilde.

For avhandlingens videre forløp er det nødvendig å presisere bruken av begrepene ”identitet” og ”identifikasjon”. For mitt behov er riktignok en grundig drøfting av den generelle bruken av disse begrepene unødvendig. Jeg bruker dem slik at identitet er overordnet identifikasjon. Identitet står for individets verdigrunnlag, mens identifikasjon representerer individets (subjektive) opplevelse av tilhørighet. Den subjektive forståelsen skaper mulighet for gjenkjennelse – sosialt, kulturelt og religiøst. Her er det viktig å skjelne mellom gjenkjennelse på det horisontale (sosiale og kulturelle) plan og det vertikale (religiøse) plan. Dette er i samsvar med hvordan identitetsbegrepet beskrives i *Identitet og dialog. Kristendoms-kunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning* (NOU 1995:9). I utredningen defineres identitet som ”både noe en tildeles innenfra, gjennom språklige og psykologiske identitetsformer – og mottatt utenfra gjennom inntrykk fra og samspill med omverdenen” (NOU 1995:9, :31). Individet må være i stand til å forholde seg til seg selv så vel som til samfunnet rundt seg. For å definere religiøs identitet støtter utredningen seg på Clifford Geertz i det de sier at religionen fungerer

identitetsskapende og integrerende ved at den forbinder etikk og livsførsel med verdensbilde og virkelighetsoppfatning. [...] Religionen sørger for identitet og integrasjon gjennom meningsperspektiver som motvirker kaos og uorden. Det kan skje gjennom ritualenes kaosavvergende og angstdempende gjentakelseshandlinger, eller gjennom mytenes enkle grunnfortellinger og felles samlende meningsperspektiver. (NOU 1995:9, :31)

Jeg merker meg at utredningen understreker ritualers betydning for identitetsdannelse. Mine problemstillinger omfatter primært gjenkjennelse på det vertikale plan, mennesket *coram Deo*. Gjenkjennelse og identifikasjon er da en opplevelse av det liturgiske møte som

relevant for individet. Forutsetningen er at det finnes visse berøringspunkter mellom Gud og mennesker som gir grunnlag for relasjon og identifikasjon. I denne relasjonen foreligger det både et element av selverkjennelse, noe som innebærer mulighet for korrektiv, og et element av selvbekreftelse. Negativt vil manglende identifikasjon slå ut som avvisning eller likegyldighet. Identitet kan likevel påvirkes og endres. Repetisjon over tid, for eksempel gjennom ritualer, vil kunne påvirke identitet og bli en del av et menneskes verdigrunnlag.

Sett i lys av det liturgiske møtets intensjon er det ønskelig at mennesker skal kunne ”identifisere seg med Gud”. Begrepet gudsidentifikasjon har fått fornyet aktualitet gjennom den feministteologiske kritikken. Begrepet er ikke entydig, det rommer mange diskusjoner og defineres sjelden. Det liturgiske møte forutsetter at liturgien kommuniserer på en måte som vekker gjenkjennelse og vilje til tilslutning. Men på tross av at menigheten fremstår som en kollektiv størrelse, er gudsidentifikasjon et subjektivt og individuelt fenomen, og det er vanskelig å stille opp objektive kriterier for når og hvordan slik identifikasjon oppstår. Et mer realistisk mål for denne avhandlingen vil være å påpeke forhold som i en gitt tid og kontekst kan henholdsvis åpne for gudsidentifikasjon eller være til hinder for slik identifikasjon.

Forutsetningen for identitetsdannelse og identifikasjon i det liturgiske møte vil alltid være at mennesket som skapt i Guds bilde så å si er utstyrt med et mottaksapparat for Guds tale. For å kunne omtale noe som et møte, må det eksistere berøringspunkter mellom hvordan Gud fremstår og den verden og virkelighet som mennesket lever i og kjenner. Både artsidentitet og kjønnsidentitet er viktig for menneskets selvforståelse og vilje til identifisering. Derfor er også personale, kjønnede gudsmetaforer viktige i det liturgiske språket. Dette vil bli videre utdypet i kap. 5.4.

### **1.3 Avhandlingens problemstillinger og mål**

Mitt hovedfokus i denne avhandlingen er det liturgiske møte mellom Gud og mennesker. For å undersøke dette møtet tar jeg utgangspunkt i språket om Gud slik det fremstår i liturgien. Mitt hovedspørsmål er om – og i tilfelle hvordan – det liturgiske møtet mellom Gud og mennesker kan rotfestes i den treenige Guds innbyrdes møte.

Innledningsvis har jeg gjort rede for teologiens forståelse av Guds transcens. Fordi Gud er noe kvalitativt annet enn den skapte verden, transcenderer Gud kjønn. Likevel anvender både Bibelen og liturgisk materiale i stor grad antropomorfe gudsmetaforer. Disse kan være både personale og funksjonelle. Ved å undersøke og drøfte hvordan Gud tiltales og omtales i liturgien, ønsker jeg å spisse problemstillingen mot de personale gudsmetaforene,

dvs. undersøke hvordan Gud omtales og tiltales i kjønnede termer. Et delspørsmål blir derfor hvordan et antropologisk språk om Gud – enten det er nøytralt eller spesifikt kjønn – innvirker på relasjon og dialog mellom Gud og mennesker.

Jeg har gjennom de innledende drøftingene argumentert for at metaforisk språk er spesielt egnet til å omtale og tiltale Gud. Med utgangspunkt i påstanden om at språket om Gud er metaforisk vil jeg spørre hvilke muligheter språket om Gud generelt – og det treenige språket spesielt – gir for bruk av feminine gudsmetaforer. Fordi maskuline gudsmetaforer så å si er enerådende i liturgisk språk så vel som i teologisk språk for øvrig (i min avhandling eksemplifisert gjennom Dnk's høymesseliturgi), har dette lagt mer til rette for en analog enn en metaforisk forståelse av gudsbegrepet.

Min hovedtese er at et metaforisk språk om Gud som begrunnes ”ovenfra” med forankring i Guds indre liv (*Deus in se*) åpner for muligheter til å anvende både maskuline og feminine gudsmetaforer. En slik bruk av gudsmetaforer får frem at Gud transcenderer kjønn. Et metaforisk språk om Gud som overskrider de menneskelige kjønnskategoriene, vil bedre kunne tilrettelegge for relasjon mellom Gud og mennesker enn hva de tradisjonelle maskuline gudsmetaforene alene evner.

Samtidig er et liturgisk språk som sprenger de patriarkalske og hierarkiske gudsbildene – uten å gi avkall på personale gudsmetaforer – nødvendig for at både menn og kvinner skal kunne se seg selv som skapt i Guds bilde. Jeg mener at feministteologien med rette har etterlyst erfaringens betydning for teologien. Gjennom sin kritikk har den feministteologiske forskningen tilført teologien nye perspektiver. Likevel ønsker jeg å nærme meg problemstillingene omkring språket om Gud fra en annen synsvinkel. Jeg ønsker å utforske om og hvordan et mangfoldig metaforisk språk om Gud kan begrunnes ”ovenfra”, dvs. fra det innbyrdes møte i Gud selv, heller enn ”nedenfra”, dvs. fra menneskers liv og erfaringer. Så vidt jeg vet har ikke liturgiens språk om Gud vært undersøkt på denne måten tidligere.

Jeg vil stille disse spørsmålene ut fra et bestemt sted, gudstjenesten. Hovedgrunnen er at liturgiens dialogiske struktur har til hensikt å tilrettelegge for et møte mellom Gud og mennesker. Det trinitariske språket om Gud er sentralt i liturgisk tekst og derfor egnet til å drøfte spørsmål knyttet til Guds indretrinitariske møte og den treenige Guds felles møte med skapningen.

Målet med denne avhandlingen er å klargjøre det teologiske grunnlaget for en utvidet og rikere bruk av gudsmetaforer enn det som til nå har vært tilfelle i tradisjonelt teologisk og liturgisk språk. De resultatene som utkrystalliserer seg gjennom avhandlingens drøftinger, vil



ikke være begrenset utelukkende til liturgisk språk, men vil forhåpentlig ha overføringsverdi til teologisk språk generelt ettersom all kristen litteratur avspeiler bestemte gudsbilder som virker inn på forståelsen av hvem og hvordan Gud er. Jeg håper også at avhandlingen kan bidra til en diskusjon omkring teoretiske og språklige premisser i forbindelse med liturgisk reformarbeid.

#### **1.4 Metode: flerfaglig tilnæringsmåte**

Denne avhandlingen har et teologisk utgangspunkt og en teologisk forankring. Problemstillingene som reises, er derfor teologiske. Teologien omfatter flere disipliner, og jeg vil benytte meg av flere av dem. Dette medfører at jeg må foreta en grenseoppgang innen de teologiske disiplinene, jf. kap. 1.4.1. Denne avhandlingen forutsetter at gudstjenesteutøvelse skjer ut fra sitt eget sted og sin egen kontekst, dvs. med basis i den lokale menighet, jf. kap. 4.1. For å gjennomføre mine undersøkelser vil jeg bruke et begrenset utdrag av Dnk's høymesseliturgi av 1977. Mitt primærmateriale ligger i sin helhet ved som vedlegg (A og B). Jeg finner det nødvendig allerede nå å understreke at mitt arbeid ikke er en fullstendig analyse av Dnk's høymesseliturgi, men at mine problemstillinger drøftes gjennom henvisninger til og eksempler fra materialet. Jeg vil redegjøre for disse avgrensingene og hvordan jeg anvender materialet i kap. 2.2.2 og 2.2.3. Jeg mener at de henvisninger og eksempler som brukes vil være tilstrekkelig til å se hovedtendenser i materialet og til å trekke noen konklusjoner om liturgiens språk om Gud og det liturgiske møtet.

Teologien drar veksler på en rekke andre fag og fagområder, og den benytter seg tidvis av deres teorier og metoder. Fordi teologien i sitt vesen er kontekstuell, mener jeg at andre fagfelt kan tilføre teologien viktige synspunkter. Derfor vil en flerfaglig tilnæringsmåte kunne bidra til å utvide og videreutvikle teologisk kunnskap og forskning. Jeg vil bruke teori og innsikter fra andre fag som verktøy, først og fremst fra tekstteori og feministisk teori, jf. kap. 1.4.2. Jeg har bevisst brukt termen "flerfaglig" og ikke "tverrfaglig". "Tverrfaglig" innebærer at flere fagdisipliner møtes til en felles diskusjon på samme nivå og samme vilkår, "flerfaglig" innebærer at et problemfelt diskuteres med basis i ett hovedfagfelt der andre fagfelt trekkes inn som kritisk referanseramme og slik tilfører kunnskap som hoveddisiplinen ellers ville mangle.

### 1.4.1 Teologisk fundament

Avhandlingen skrives ut fra et ekklesiologisk<sup>22</sup> ståsted. På den ene side har liturgikk ekklesiologi som sin forutsetning. Uten kirke (i betydning lokalmenighet), ingen liturgi. På den annen side kan ikke kirken eksistere som kirke uten en eller annen form for liturgi som konstituerer og opprettholder den. Det er altså et gjensidig avhengighetsforhold mellom dem. Denne avhandlingen avgrensers seg til den liturgiske ekklesiologien. Den liturgiske disiplinen blir følgelig avhandlingens sentrale faglige ståsted. Liturgikk omfatter både læren om liturgien (liturgisk teori og liturghistorie) og de liturgiske ritualer.<sup>23</sup> Liturgisk forskning har overveiende vært historisk og i noen grad dogmatisk basert. Fokus i det foreliggende arbeidet er det liturgiske språket.

Jeg vil i hovedsak undersøke hva tekst- og metafor-teori kan tilføre forståelsen av det liturgiske språket, og da med basis i den amerikanske forskningstradisjonen der Ricœurs forskning er sentral (Ramshaw, 2002a:270).

Ettersom dogmatiske lærespørsmål er av stor betydning for innholdet i liturgisk tekst, vil den liturgiske teksten også måtte drøftes i lys av en mer omfattende teologi enn det ekklesiologien tilbyr. Derfor må jeg dra veksler på de øvrige teologiske disiplinene, i første rekke den systematiske teologi. Liturgisk tekst er sterkt forankret i bibeltekst, både gjennom direkte bibelsitater og ved å henspille på bibelske ord og begreper. Disse tekstene vil ikke bli drøftet eksegetisk i lys av den gammeltestamentlige eller den nytestamentlige disiplinen, men i lys av systematisk bibeltolkning. Liturgi og liturgisk språk har nedfelt seg gjennom generasjoner og er bærer av en lang tradisjonshistorie. Jeg vil anvende den kirkehistoriske disiplinen for å drøfte de tradisjonshistoriske tema som er nødvendig for mine problemstillinger. Dette synliggjøres ved at jeg i drøftingskapitlene – kap. 5, 6 og 7 – vil se underpunkt 3 i et systematisk og teologihistorisk perspektiv, noe som innebærer at jeg vil forholde meg til det liturgiske språket i et tradisjonshistorisk og kontekstuellt perspektiv. Fordi kirken er universell og har et utstrakt økumenisk samarbeid, fokuseres det stadig mer på

<sup>22</sup> Ekklesiologi er et mer overordnet begrep enn liturgi ettersom den opererer med en rekke kjennetegn ved kirken, bl.a. liturgi, diakoni, vitnetjeneste, misjon.

<sup>23</sup> Begrepet ritual kan brukes synonymt med liturgi, liturgien er et ritual. Ikke alle ritualer er liturgier, denne termen er forbeholdt det kristne ritualer. I avhandlingen har jeg valgt å anvende termen "liturgi" fordi dette er den vanligste termen for kristne ritualer og fordi den avgrensers de spesifikke kristne ritualene mot øvrige ritualer. Jeg vil ikke gå nærmere inn i riteforskningen i denne avhandlingen. Min forståelse av det kristne ritualbegrepet har jeg redegjort for i en artikkel i *Prismet* 2/2001: "Ritualers betydning i barns liv" (Rong, 2001:63-72). Det teoretiske fagstoffet i denne artikkelen er i stor grad hentet fra *Liturgy Digest's* spesialnummer om ritualer nr. 1/1993 (Mitchell, 1993). For øvrig henvises det til Catherine Bells (Bell, 1997), Ronald Grimes' (Grimes, 1993) og Aidan Kavanaghs (Kavanagh, 1982) arbeider.

liturgiens kontekstuelle side.<sup>24</sup> Et kontekstuell grunnsyn vil være underliggende, men ikke styrende for avhandlingens drøftinger. Derimot vil verken religionssosiologiske eller religionsdidaktiske spørsmål bli behandlet til tross for at dette er viktige aspekter for en kontekstuell teologi. I kap. 4.1 vil jeg redegjøre for konstituerende trekk ved gudstjenesten.

#### 1.4.2 Andre fagfelt

Avhandlingens problemstillinger vil som nevnt trekke veksler på tekstteori og feministisk teori. I min språkteoretiske tilnæringsmåte vil jeg spesielt drøfte hvordan metafor-teori kan gi nye perspektiver på språket om Gud. Det finnes mange metafor-teorier, og landskapet er ikke uten videre enkelt å orientere seg i. Derfor vil jeg måtte velge bestemte teorier som grunnlag for mitt arbeid. Jeg vil da bruke teorier som er anvendt i den liturgiske forskningen.

Jeg vil undersøke det liturgiske språket som skapende språk i lys av J. L. Austins teori om talehandlinger, ”performative utterances” (Austin, 1975). Stilistiske virkemidler som er bygget på retoriske begreper for stilnivå fra den klassiske retorikk, har vært dannende for liturgisk tekst. Gail Ramshaw definerer liturgisk tekst som ”the category used to designate the vocabulary, imagery, syntax and tone of the speech of worshipping assemblies” (Ramshaw, 2002a:270). Dette kommer tydeligst til uttrykk i kollektbønnene. Den er språklig og innholdsmessig en stramt oppbygget bønn med en fast struktur hentet fra den antikke retorikk (Jungmann, 1962:483). Jeg vil undersøke stilnivået i den liturgiske teksten, jf. kap. 7.2 og 7.3.2. I hvert av drøftingskapitlene, kap. 5, 6 og 7, vil underpunkt 2 drøftes i lys av et tekstteoretisk perspektiv.

Feministisk teori er ikke en entydig størrelse, selv om en i kirkelig sammenheng av og til kan få dette inntrykket. Feministisk teori settes da opp som konkurrent til dogmatikken. Et typisk eksempel på dette er hvordan feministteologiens krav om bruk av feminine gudsmetaforer utløste et veldig engasjement i forhold til gudsbildet generelt, jf. 8.-mars-liturgien. Det ble hevdet at feministene ville avskaffe tiltalen til ”Gud vår far” til fordel for ”Gud vår mor” (A. Hauge, 1993). Det er lett å overse at den feministiske forskningen på tross av sin unge alder har utviklet seg og endret karakter. En samstemt feministisk kritikk og forskning finnes imidlertid ikke. For mine drøftinger trenger jeg ikke et bredt generelt feministteoretisk grunnlag. Noen teoretiske valg må likevel foretas. Jeg vil i hovedsak benytte

---

<sup>24</sup> LVF-dokumentet *The Nairobi Statement on Worship and Culture: Contemporary Challenges and Opportunities* fra 1996 (Stauffer, 1996:23-29) er grunnlagsdokument for ELCAs *Principles for Worship*. Gudstjenesten omtales som *transcultural, contextual, counter-cultural, cross-cultural* (ELCA, 2002:ix).

meg av den feministteologiske forskningen omkring gudsbildet.<sup>25</sup> Drøftingskapitlene 5, 6 og 7 vil skje i lys av et kjønnsperspektiv. Her har jeg bevisst valgt termen ”kjønnsperspektiv” fordi den er videre og omfatter mer enn hva betegnelsene ”kjønnsteoretisk perspektiv” og ”feministisk perspektiv” omfatter.

### **1.4.3 Muligheter og begrensninger ved en flerfaglig tilnæringsmåte**

Den flerfaglige tilnæringsmåten vil prege hele avhandlingen. I drøftingskapitlene blir dette imidlertid svært synlig fordi jeg vil bruke den flerfaglige tilnæringsmåten som metodisk grep. Hvert kapittel (kap. 5, 6 og 7) er bygget over en felles struktur der kapitlets hovedtema drøftes i henholdsvis et tekstteoretisk perspektiv, et systematisk og teologihistorisk perspektiv og et kjønnsperspektiv. Både materialet mitt og aktuell teori utdypes gjennom disse perspektivene. Mitt liturgiske materiale vil bli særskilt omtalt i underpunkt 1 i drøftingskapitlene 5 og 6, og i kap. 7 vil funnene fra kap. 5.1 og 6.1 blir sammenstilt i metaforiske modeller.

Å skrive flerfaglig stiller store krav til kunnskap og oversikt over flere disipliner. Å beherske alt like godt er ikke mulig. Denne avhandlingen er derfor i likhet med andre flerfaglige monografier et risikabelt prosjekt. En flerfaglig avhandling krever også et stort og bredt litteraturtilfang. Jeg vil anvende både internasjonal, nordisk og norsk litteratur gjennom hele avhandlingen. Hovedvekten vil ligge på liturgisk og systematisk litteratur, men faglitteratur fra avhandlingens øvrige tilnæringsmåter vil også bli benyttet. Debatten om liturgisk språk og språket om Gud er en internasjonal og økumenisk debatt, mitt norske undersøkelsesmateriale og den norske konteksten krever spesiell vekt på norsk faglitteratur. En avhandling som beveger seg over flere fagfelt gir ikke rom for å gå i dybden på alle spørsmålsstillinger og kryssreferanser som melder seg etter hvert som arbeidet skrider frem. En bred og oversiktsmessig drøfting står alltid i fare for å bli overfladisk. Jeg tror likevel min tilnæringsmåte kan kaste nytt lys over en teksttype som tradisjonelt har vært drøftet dogmatisk og historisk. Med ankerfeste i den liturgiske teksten håper jeg å kunne belyse avhandlingens problemstillinger fra nye perspektiver som igjen kan gi økt innsikt.

## **1.5 Veiviser - oversikt over avhandlingens innhold**

Jeg har valgt å bygge opp avhandlingen i fire deler.

---

<sup>25</sup> Se spesielt Beckmans, Erikssons, Hauges, Johnsons og Ramshaws arbeider slik de er referert i litteraturlisten.

*Del I: Utgangspunkt* er avhandlingens inngangsportale. Så langt (i kap. 1) har jeg drøftet avhandlingens grunnlagsproblemer og presentert avhandlingens problemstillinger, mål og metode. I kap. 2 vil jeg redegjøre for hvorfor jeg mener liturgisk tekst egner seg for mitt formål, og jeg vil beskrive primærmaterialet mitt, som er et begrenset utdrag av Dnk's høymesseliturgi av 1977. Videre vil jeg gjøre rede for min metodiske anvendelse både av primærmaterialet og sekundærmaterialet. I kap. 3 vil jeg gjennomgå forskningssituasjonen. I dette kapitlet vil jeg bare presentere de viktigste forskningsbidragene som har relevans for de problemstillinger jeg reiser. Øvrig forskningslitteratur vil bli presentert gjennom hele avhandlingen tilknyttet drøftingene.

*Del II: Forankring* er avhandlingens teoretiske hovedkapittel som skal danne en plattform for drøftingskapitlene (kap. 4). I kap. 4.1 vil jeg presentere min grunnforståelse av hva en gudstjeneste er. Denne forståelsen er et svært viktig fundament og vil være underliggende for alle problemstillinger og drøftinger i avhandlingen. Resten av kapitlet er metodisk inndelt og følger min flerfaglige tilnæringsmåte. Jeg vil presentere grunnleggende teori innenfor hvert av avhandlingens fagfelt.

*Del III: Drøfting* utfolder avhandlingens problemstillinger. Gjennom tre kapitler bygget over samme struktur drøftes materialet teoretisk. Også her vil den flerfaglige tilnæringsmåten bli gjennomført.

Kap. 5 tar utgangspunkt i liturgiens språk om Gud. Først vil dette synliggjøres ved henvisning til materialet. Deretter vil jeg undersøke talen om Gud ut fra dogmatikkens og liturgikkens forståelse av Gud som transcendent vesen, for så å drøfte treenighetsbegrepet mer inngående. Jeg vil avrunde dette kapitlet med å diskutere noen av de innvendinger den feministiske kritikk har rettet mot liturgiens gudsmetaforer og mot teologiens androsentriske fremstilling av Gud.

I kap. 6 vil liturgiens syn på mennesket stå i fokus. Også her vil jeg først løfte frem hovedtendenser som kan leses ut fra mitt materiale. Jeg vil gi konkrete eksempler på dette. Deretter vil jeg drøfte hvordan det immanente språket brukes for å beskrive menneskers liv, og jeg vil se hvilke utfordringer dette byr på i henhold til Guds transcendens. Når liturgien ses som et møte mellom Gud og mennesker, er det viktig å undersøke hva liturgien sier om begge parter. En inkluderende henholdsvis ekskluderende språkbruk innvirker på relasjonen mellom Gud og mennesker. I dette kapitlet vil undersøkelsen av gudbilledlighet være sentral. Spørsmålet om hvordan liturgiens språk fremmer kvinners og menns likeverd vil være essensielt for drøftingene. Det vil også bli viktig å undersøke hvilket rom menneskelig erfaring bør tildeles i liturgisk språk, og hvilke posisjoner som er tilgjengelige i det liturgiske

materiale for henholdsvis kvinner og menn. Dette vil være spesielt viktig for drøftingene av hva relasjon innebærer.

I kap. 7 sammenholdes materialet fra de to foregående kapitlene og settes sammen i metaforiske modeller. Her vil jeg utfolde hva det gudstjenestlige møtet kan innebære for relasjon. Dette kapitlet vil i stor grad oppsummere hele avhandlingen. Det liturgiske møte er viktig i dette kapitlet. Så vel språklige som teologiske overveielser ligger til grunn for hvor åpne eller fastlagte liturgiens gudsmetaforer er. Gjennom modellene ”Guds familie”, ”Guds rike” og ”Kristi legeme” ønsker jeg å vise at språket om Gud og mennesker er mer mangfoldig enn det GB gir uttrykk for. Avslutningsvis vil jeg peke på hvordan bruk av andre gudsmetaforer, for eksempel feminine, kan innvirke på relasjonsforholdene i det liturgiske møte.

*Del IV: Utblikk* vil kort svare på avhandlingens hovedspørsmål og vurdere resultatene i forhold til min hovedtese (kap. 8).

Noteapparatet i avhandlingen er reservert for utfyllende kommentarer. Mange av dem er historiske, utdypende og oppklarende sitater og presiseringer. Litteraturhenvisninger er gitt fortløpende i teksten, men vil i noen grad suppleres i noteapparatet. Det samme er tilfelle for bibelhenvisninger og henvisninger til primærmaterialet mitt. Hele materialet mitt – dvs. mitt utdrag av Dnk’s høymesseliturgi – vil være tilgjengelig som vedlegg (A og B). Deretter følger en oversikt over generelle forkortelser som blir brukt i avhandlingen, og en oversikt over hvordan jeg henviser til det liturgiske materialet og til bibelsk tekst.

## 2 MATERIALE

### 2.1 Liturgisk tekst som materiale

Jeg har valgt å drøfte avhandlingens hovedspørsmål med basis i den liturgiske disiplinen. Mine spørsmål kan også belyses ut fra andre teologiske disipliner, for eksempel fra den systematiske og de bibelfaglige disipliner. Det er flere grunner til at jeg finner liturgisk tekst spesielt egnet for mitt formål.

Med utgangspunkt i møtebegrepet er liturgiens dialogiske struktur spesielt relevant for min undersøkelse. Hensikten med den liturgiske dialogen er å legge til rette for et gjensidig relasjons- og kommunikasjonsforhold mellom Gud og mennesker. Her møtes to ”virkeligheter” – den transcendenten Gud og det immanente mennesket, jf. kap. 1.2.1. Ettersom dialogen er essensiell for liturgisk språk, vil jeg drøfte dialogens særtrekk mer inngående i kap. 4.2.2. Dette er relevant for å undersøke hvordan den liturgiske dialogen fungerer som møtested mellom Gud og mennesker.

Liturgisk tekst spenner over fortid og nåtid, men også fremtid. Dette stiller særegne krav til det tekstlige uttrykket. Språket tøyes mot sine yttergrenser i sitt forsøk på å sette ord på den transcendenten og det transcendenten. For å kunne forholde seg til denne usikkerheten anvender den liturgiske teksten mange litterære uttrykksmåter på ulikt nivå, bl.a. metaforer, begreper, retoriske virkemidler, poetiske virkemidler av ulike slag. Jeg vil undersøke hvordan tekstens stilnivå legger føringer for valg av gudsmetaforer i kap. 7.2.

Siden 1887 har det i Norge gjennomsnittlig gått ca. 40 år mellom hver revisjon av liturgien. Liturgien står derfor – i kraft av sin repeterende karakter og relative stabilitet – i en særstilling med hensyn til å kunne prege menneskers religiøse identitet. Dette kan både åpne for og hindre gudsidentifikasjon, jf. kap. 1.2.4. Menigheten er ikke bare passivt lyttende; dens aktive deltakelse gjennom salmer og svar er et av kjennetegnene ved gudstjenesten. Liturgiens stadig repetererte utsagn – for eksempel om Gud – bidrar til å forme gudstjenestedeltakerens forståelse av hvem og hvordan Gud er, noe som igjen har betydning for hvordan han eller hun ser seg selv som skapt i Guds bilde.

Liturgisk tekst øser av flere historiske kilder, for eksempel bibeltekst, kirkens bekjennelsesdannelse, eldre liturgier og salmediktning. Sjangermessig dreier det seg altså om en sammensatt tekst med bidrag fra mange generasjoner. Når det gjelder tekster hentet direkte fra Bibelen, har man i Norge tradisjonelt fulgt Bibelselskapets oversettelse. I denne avhandlingen anvender jeg Det Norske Bibelselskaps bibeloversettelse av 1978 med rettinger

av 1985 (Det Norske Bibelselskap, 1985) fordi GB anvender denne oversettelsen, og fordi den er en idiomatisk oversettelse som åpner for å oversette ord og begreper i tråd med nåtidige språklige normer.<sup>26</sup>

Trosbekjennelsene er felleskirkelige dogmer som er grunnleggende for alle kirkers liturgiske arbeid. Bare to av de tre trosbekjennelsene er i bruk som liturgisk tekst. For de lutherske kirkene danner i tillegg *Confessio Augustana* (CA) og Luthers lille katekisme en felles plattform. Diskusjonen om dogmenes innhold hører hjemme i den systematiske disiplinen, ikke i den liturgiske, og vil derfor ikke være gjenstand for drøfting i denne avhandlingen.

Liturgisk tekst henter også innhold fra samtidens kirke- og samfunnsforhold. Dette kan være av generell karakter, eller det kan avspeile dagsaktuelle tema.<sup>27</sup> Tekstmaterialet i denne avhandlingen er sluttproduktet til Den norske kirkes liturgikommisjon oppnevnt i 1965 (LK). Mandatet foreskrev bl.a. at revisjonsarbeidet både skulle ta hensyn til liturgihistoriske forskningsresultater (oldkirken, den lutherske reformasjon og dansk-norsk tradisjon nevnes særskilt) og nåtidige revisjoner (Fæhn, 1998:115). Dagsaktuelle tema får etter sin natur ikke faste formuleringer i den liturgiske teksten, men tilordnes ledd som egner seg for regelmessig nyformulering. Forbønnen (bønn for kirken og verden) er et eksempel på hvordan liturgisk tekst beveger seg i spenningsfeltet mellom tradisjon og fornyelse.

Spenningen mellom historiske kilder og de nåtidige kirke- og samfunnsforhold har betydning for valg av gudsmetaforer. Bibelen er kontekstuell og universell, den er tidløs og samtidig en historisk bok som er blitt til over et langt tidsrom der tekstens adressater representerer et mangfold både hva samfunnsforhold og tolkningsrammer angår. Et eksempel er Paulus' tale på Areopagos der han bruker tilhørernes kulturelle og religiøse bakgrunn som tilknytningspunkt for forkynnelsen av det kristne budskapet (Apg 17,16-34). Slik kan et gjensidig påvirkningsforhold mellom Bibelens forestillingsverden og nåtidens etterlysning av andre gudsmetaforer støttes. Salmediktningen har brukt denne frihet til nytolkning og

---

<sup>26</sup> Bibelselskapets siste oversettelse av Det nye testamentet *Godt nytt. Det nye testamentet* (Bibelselskapet, 2006) har også vært vurdert som henvisningskilde fordi denne har en mer inkluderende språkbruk om menneskelige forhold enn oversettelsen av 1978. Jeg valgte denne bort fordi det pr. 2009 bare er NT som foreligger, og fordi det vil være mer problematisk å sammenholde denne bibelteksten med GBs bibelbruk (Dnk, 1992a). Norsk Bibels oversettelse *Bibelen. Den Hellige Skrift* (Norsk Bibel A/S, 1988) er en konkordant oversettelse (Norsk Bibel, 2008). Et slikt oversettelsesprinsipp er alltid nyttig når eksakt mening av en konkret bibeltekst skal undersøkes. Jeg har valgt bort denne oversettelsen fordi dette ikke er en eksegetisk undersøkelse, og i denne avhandlingen er meningsinnhold viktigere enn grammatisk mening. Ved engelskspråklige bibelsitater anvender jeg *Holy Bible. The New Revised Standard Version* (NRSV) (*Holy Bible. New Revised Standard Version*, 1989). NRSV ligger til grunn for avhandlingens engelsk-språklige liturgier, og den er en idiomatisk oversettelse.

<sup>27</sup> Dette varierer en del innen de ulike kirkesamfunn fordi det bl.a. avhenger av i hvor stor grad den liturgiske teksten er autorisert og fastlagt.



nyformulering, noe som viser seg gjennom salmenes rike anvendelse av metaforer.<sup>28</sup> Liturgisk språk drar i stor grad veksler på de bibelske metaforene, men det står også fritt til å lansere nye metaforer med klangbunn i nåtidige samfunnsforhold. Dette gjør den liturgiske teksten godt egnet til å diskutere språket om Gud i lys av tradisjon og fornyelse.

Liturgisk tekst er på den ene side en ”fri” tekst som de enkelte kirkesamfunn selv har myndighet til å sette sammen og redigere. Luthersk teologi krever ikke liturgisk uniformitet. I luthersk sammenheng er ingen liturgier uforanderlige. Dette er nedfelt i CA VII:

Og til sann enhet i kirken er det nok å være enig om evangeliets lære og om forvaltningen av sakramentene. Men det er ikke nødvendig at det alle steder er ensartede menneskelige overleveringer [fotnote 41: *traditiones*] eller skikker [fotnote 42: *ritus*] eller seremonier [fotnote 43: *ceremonias*] som er fastsatt av mennesker. (Den norske kirke & Brunvoll, 1972:48f)

Jeg mener at den frihet som liturgiske forskjeller mellom kirkesamfunnene gir – også innenfor den lutherske kirkefamilien – danner et godt grunnlag for diskusjon og komparasjon.

På den annen side er liturgisk tekst i praksis likevel relativt ”bundet” og fastlagt. Lang tradisjonshistorie og felleskirkelig samarbeid har gjort det ønskelig med en noenlunde enhetlig høymessestruktur. De vestlige kirkesamfunn har siden 2. Vatikankonsil nærmet seg hverandre hva liturgisk struktur og innhold angår. Lima-dokumentet utdyper det teologiske fundamentet for denne strukturen, men uten å nedfelle en bestemt felles modell (Kirkenes Verdensråd & Asheim, 1983:32f), jf. kap. 1.2.1. I KVs ”Faith and Order”-dokument ”So We Believe, So We Pray” fra 1994 blir *ordo* et nøkkelbegrep for den felleskirkelige arv og plattform. *Ordo* defineres som

the undergirding structure which is to be perceived in the ordering and scheduling of the most primary elements of Christian worship. This *ordo*, which is always marked by pairing and by mutually re-interpretive juxtapositions, roots in word and sacrament held together. (World Council of Churches, Best, & Heller, 1994:I.4)<sup>29</sup>

Ettersom *ordo* er et nøkkelbegrep for den felleskirkelige arv og plattform, finner jeg en referanseramme som setter Dnk inn i en bredere liturgisk kontekst tjenlig. Dette åpner for

<sup>28</sup> Olav Hillestads salme ”Se universets Herre” er en salme med mange varierte metaforer. Den prøver å sammenholde transcendens og immanens: ”1.Se universets Herre i rommets kongesal, velsigner hele kosmos fra himlens katedral! Men han ser òg i støvet og kommer ganske nær, han ser vår ferd på jorden og husker hvem vi er. 2.Se han som tenner lyset i rommets kirkesal, velsigner hele kosmos fra himlens katedral! Men han ser òg i nåde til jordens lave krypt, han rekker sine hender mot oss som falt så dypt. 3.Se han som skaper livet i rommets dunkle skjød, som hersker over altet og over liv og død! Men han bor òg i hjertet hos sine barn på jord, han skaper liv av døde og frelser den som tror.” (Dnk, 1985: nr. 290)

<sup>29</sup> Nyere kirkesamfunn, f.eks. pinsemenighetene, føler seg ikke i like stor grad forpliktet på KVs beslutninger og vedtak. De ønsker større liturgisk frihet med mer rom for variasjon så vel i struktur som ordvalg. Likevel vil det også i disse kirkesamfunnene over tid feste seg bestemte ord og uttrykk som blir en del av en fastlagt møtestruktur.

resonnementer på et generelt og overordnet plan. Spenningen mellom liturgisk tekst som fri på den ene side og bundet på den annen side er spesielt egnet for å diskutere sammenhengen mellom liturgiens form og innhold, noe jeg vil utdype nærmere i kap. 4.2.4.

Sist – men ikke minst – har jeg valgt liturgisk tekst som diskusjonsplattform fordi det er en avgrenset tekst som er håndterlig hva omfang og størrelse angår. Innenfor en helhetlig gudstjenesteliturgi er det mulig å foreta ytterligere avgrensinger, hvilket jeg har gjort. Jeg vil begrunne dette i kap. 2.2.2.

## 2.2 Primærmateriale

### 2.2.1 Den norske kirkes høymesseliturgi av 1977

Mitt primærmateriale er Den norske kirkes høymesseliturgi av 1977 med senere tilføyelser slik den fremkommer i *Gudstjenestebok for Den norske kirke Del I* (Dnk, 1992a).

Liturgisk materiale revideres som nevnt relativt sjelden. Dnk's siste revisjon av høymessen ble gjennomført i 1977. GB erstattet Alterboken av 1920 (Dnk, 1920). I årene 1969-1971 brukte 90 utvalgte menigheter *En prøveordning for høymessen i Den norske kirke* av 1969 (Liturgikommisjonen av 1965, 1969). Som en del av LKs prøvemateriale ble denne liturgien forløperen til den nåværende høymesseliturgien. Prøveordningen ble revidert og redigert i samsvar med innkomne høringsuttalelser. LK la frem sitt endelige forslag til ny høymesseliturgi i 1975 (NOU 1976:5). Etter en del endringer ble den nye høymesseordningen godkjent ved kongelig resolusjon av 16. september 1977.<sup>30</sup> GB ble trykt i 1992, og alle vedtatte endringer etter 1977 var da innlemmet. Dette er mitt primærmateriale. I etterkant har Kirkerådet åpnet for flere alternativer til enkelte av de liturgiske leddene, særlig forbønnene. Disse vil ikke være en del av materialet i min undersøkelse. Når jeg i avhandlingen omtaler og refererer til GB som mitt primærmateriale, mener jeg mitt avgrensede materiale.

### 2.2.2 Avgrensning av materialet

Høymesseliturgien har en helhetlig struktur bygget opp omkring fire eller fem hoveddeler.<sup>31</sup> På grunn av *ordo*'s indre samspill er det en vanskelig avveining om jeg kan utelate ledd, og i tilfelle hvilke, fra mitt materiale. Siden mine problemstillinger er avgrenset til å omhandle

<sup>30</sup> Den norske liturgihistoriske fremstillingen er godt dokumentert av Fæhn (Fæhn, 1998:114), (Fæhn, 1994:337ff) og Holter (S. W. Holter, 1991:220-227).

<sup>31</sup> For Dnk's vedkommende ble denne inndelingen innført i H 77. I tråd med økumenisk praksis er messen delt inn i fem hoveddeler: 1. Samling med bønn og lovsang, 2. Forkynnelse av Guds Ord, 3. Forbønn for kirken og verden, 4. Samfunn om Herrens bord, 5. Signing til ny tjeneste. "I disse fem korte setninger [...] har man hele høymessen i et nøtteskall" (Liturgikommisjonen, 1970:153).

språket om Gud og relasjonen mellom Gud og mennesker, mener jeg likevel å kunne forsvare noen markante valg. Således blir tekstlesninger og menighetssalmer, som varierer fra søndag til søndag, i sin helhet utelatt. Disse leddene er hver for seg store nok til egne avhandlinger, og å ta dem med som materiale ville sprengte rammene for denne avhandlingen. Å innlemme tekstlesningene ville bl.a. nødvendiggjøre en drøfting av bibeloversettelser, og det ville igjen innebære en drøfting av gudstjenestens homiletiske aspekt. Menighetssalmene er gjenstand for fritt valg i hver gudstjeneste, og de kan også brukes selvstendig utenfor den gudstjenestlige rammen.<sup>32</sup> Hymnologi er dessuten en egen disiplin i skjæringsfeltet mellom musikk og liturgikk.

Jeg vil også utelate ledd som har bekjennelsesstatus. Kirkehistorisk og økumenisk står trosbekjennelsene og Fadervår i en særstilling. Det krever en høy grad av kirkelig konsensus å foreta språklige endringer i trosbekjennelsen ut over rent grammatiske justeringer og språklige oppdateringer. Jeg er bevisst at trosbekjennelsene er et viktig grunnlag for mine diskusjoner om treenigheten, og jeg anser det treenige gudsbegrepet som grunnleggende for all liturgisk og teologisk tekst. Som nevnt i kap. 2.1 er diskusjonen om grunnlaget for treenigheten først og fremst en systematisk og en kirkehistorisk oppgave. Med hensyn til Fadervår skjer språklige endringer gjennom bibelrevisjoner. I forbindelse med innføringen av H 77 kunne menighetene velge om de ville be Fadervår i gammel eller ny språkdrakt.<sup>33</sup> Å innlemme Fadervår som del av mitt drøftingsmateriale ville innebære en større teologisk drøfting av Fadervår som Jesu mønsterbønn for sine disipler, noe som ligger i randsonen av mine problemstillinger.<sup>34</sup>

Dåpsliturgien vil bli utelatt fra materialet selv om mange norske menigheter praktiserer å feire høymesse med dåp og uten nattverd. Dåpen har aldri hørt med blant høymessens faste deler. Historisk sett har den vært plassert i forkant eller etterkant av hovedgudstjenesten eller som en egen kirkelig handling. For utdyping av Dnk's dåpsliturgi

<sup>32</sup> I norsk sammenheng foreligger salmeboken som egen bok i tillegg til gudstjenesteboken. I mange kirkesamfunn, f.eks. amerikanske, er det vanlig praksis at gudstjenesteboken omfatter både liturgien og salmene, f.eks. Lutheran Book of Worship (LBW) (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978).

<sup>33</sup> Det samme er tilfelle for Nemnd for gudstjenestelivs forslag til ny høymesseliturgi. Forslaget inneholder to alternative tekster til Fadervår, alt. A (Dnk, 2008b), som er i samsvar med nåværende liturgi og alt. B, som følger teksten slik den foreligger i Bibelselskapets nye oversettelse *Godt nytt* (Bibelselskapet, 2006).

<sup>34</sup> Jeg velger bort Fadervår til tross for at NOU 76's eneste språklig-teologiske drøfting gjaldt tiltalen i Fadervår. LK ønsket å starte bønnen med tiltalen "Vår Far i himmelen" (NOU 1976:5,:87). Når ny liturgi skulle innføres, mente kommisjonen det var viktig å ligge i forkant av språket fordi det liturgiske språket skal være holdbart over mange år. "Fader vår, du som er i himmelen" ville bli stående som en språklig sterkt foreldet form, og de teologiske innvendinger mot formen vil stadig skape diskusjon" (NOU 1976:5,:88). Aller helst ville kommisjonen innledet Fadervår med ordene "Far i himmelen". De foreslo likevel ikke denne kortformen fordi "[i]nnholdskomponenten i ordet "vår" må være med; Gud er v å r alles Far" (NOU 1976:5,:88). Kommisjonens forslag ble ikke tatt til følge. Bispemøtet bestemte at den tradisjonelle innledningsform, "Fadervår, du som er i himmelen", skulle beholdes uten å gi noen nærmere begrunnelse for dette.

henvises til Veitebergs avhandling *Kunsten å framføre gudstenester. Dåp i Den norske kyrkja* (Veiteberg, 2006).

Drøftingene vil skje ut fra liturgiens språklige uttrykk, til tross for at non-verbale uttrykksformer er svært viktige for forståelse og opplevelse. Ord og gester understøtter og utfyller hverandre. Selv om noen av gudstjenestens non-verbale uttrykksmåter er foreskrevet i rubrikkene, f. eks. kneling, håndspåleggelse, har jeg valgt å utelate dette viktige perspektivet. Kirkerommets kunst, arkitektur og symboler og de foreskrevne liturgiske gestene vil variere med ulike lokale forhold og hvordan ulike personer utfører de liturgiske handlingene. Det liturgiske melodimaterialet og rubrikkenes forskrifter vil også bli utelatt.

Mitt drøftingsmateriale omfatter høymesseliturgiens faste ledd med de varianter som finnes for de ulike kirkeårstidene.

Etter GB's ordlyd og rekkefølge gjenstår følgende ledd:

- Inngangsord
- Syndsbekjennelse
- Bønnerop – *Kyrie*
- Lovsang – *Gloria*
- Dagens kollektbønn
- Forbønn
- Menighetens takkoffer
- Prefasjonsdialog (*Sursum corda*)
- Lovprisning – Prefasjon
- Hellig – *Sanctus*
- Herrens innstiftelsesord – *Verba*
- Du Guds Lam – *Agnus Dei*
- Nattverdønsket
- Takkekollekt for nattverden
- Velsignelse – *Benedicamus*
- Utsendelse

Noen av leddene krever en nærmere presisering.

Jeg velger å la kollektbønnene for alle ordinære kirkeårsdager (76 bønner) inngå i drøftingsmaterialet. Kollektbønnene vil bli behandlet som samlet enhet selv om det bare brukes én variabel kollektbønn per gudstjeneste. Disse bønnene er svært innholdsmettede og representerer et rikt kildemateriale med hensyn til gudstiltaler og gudstøttaler, og de beskriver

hvordan mennesket ser sin egen posisjon i forhold til Gud. Kollektbønnene innehar de mest varierte gudstiltalene i det liturgiske bønnematerialet.

Forbønnens primære sikte er å be for verden, kirken og de nødlidende. Møtet mellom Gud og mennesker skal utruste menigheten til et kristent liv i verden basert på omsorg og nestekjærlige handlinger (jf. nestekjærlighetsbudet i Luk 10,27). Martin Modéus argumenterer for at det ikke er mulig å løsrive relasjonen mellom Gud og mennesket fra menneskenes innbyrdes relasjoner (Modéus, 2005:27). Jeg mener likevel dette kan forsvares ut fra mitt anliggende. Menneskenes forhold til hverandre – det etiske grunnlaget – er en følge av gudsforholdet. I forbønnen (med varianter) undersøker jeg bare omtaler av og tiltaler til Gud samt menneskets beskrivelse av sin egen situasjon i forhold til Gud.

Nattverdliturgien inklusive de ulike kirkeårsvariantene er en selvsagt del av mitt materiale, selv om gudstjenesteordningen i Dnk ikke forutsetter nattverd hver søndag. Liturgi-historisk har nattverden alltid vært betraktet som en fast del av høymessen. *Verba* inngår i undersøkelsesmaterialet på grunn av leddets konstituerende funksjon selv om ordlyden er fastlagt omtrent som i Fadervår.

### 2.2.3 Anvendelse av materialet

I tillegg til Dnk's høymesseliturgi har jeg også behov for å utforske møtet mellom Gud og mennesker ut fra andre eksempler og andre språklige uttrykk enn det GB kan tilby. Disse eksemplene vil jeg hente fra andre lutherske kirkers liturgier, henholdsvis fra den svenske kirkes og ELCA's liturgier.<sup>35</sup> Jeg vil bruke disse kirkenes materiale som sekundærmateriale ved primært å sammenligne hovedtendenser mellom dem og GB. Jeg har ikke sammenlignet ordlyden i de respektive tekstene. Jeg vil også se GB i lys av tidligere norske liturgier. Primærmaterialet og sekundærmaterialet skal i hovedsak belyse avhandlingens overordnede spørsmål. På denne bakgrunn finner jeg det nødvendig med en nærmere presisering.

Mitt primærmateriale begrenser seg til de tekstavsnitt, ord og begreper i GB som fremstiller relasjoner mellom Gud og mennesker. Jeg vil se etter tendenser som aktualiseres gjennom problemstillingene mine, dvs. at jeg ikke behandler liturgiens enkelte ledd som fullstendige tekstuttrykk. Jeg vil velge teksteksempler uavhengig av hvilke ledd de forekommer i og uavhengig av kirkeårsperiode og alternativer, dvs. at jeg ikke vil bruke materialet kronologisk. Materialet vil gjennom sitater, referanser og drøftinger synliggjøres i alle avhandlingens drøftingskapitler.

---

<sup>35</sup> Blant de amerikansk-lutherske kirkesamfunnene er ELCA Dnk's søsterkirke.

Jeg har valgt en kvalitativ tilnæringsmåte, ikke en kvantitativ. Det er flere årsaker til dette. En nøyaktig registrering av ord og uttrykk i materialet vil alltid innebære fare for unøyaktighet ettersom klassifisering og plassering av enkeltord avhenger av tolkning. En kvantitativ oppregning av enkeltstående ord og uttrykk vil heller ikke gi et korrekt helhetsbilde av en gudstjeneste. Mange av gudstjenestens faste ledd har likelydende tekst hver søndag gjennom hele kirkeåret. Andre ledd har tekst som enten varierer med kirkeårsperiodene eller gir mulighet til valg mellom to eller flere tekstlige alternativer. Innenfor disse variasjonene og alternativene kan for eksempel samme gudstiltale forekomme i alle, men i praktisk bruk blir denne tiltalen anvendt bare én gang innenfor rammen av en høymesse, for eksempel tiltales Gud som ”hellige Herre, allmektige Far, evige Gud” i alle prefasjonsbønnene. En kvantitativ kartlegging av språket om Gud vil ende opp med en stor overvekt av maskuline gudsmetaforer. Å regne opp og diskutere hver av de ulike gudsmetaforene inngående er en annen diskusjon som hører mer hjemme i den eksegetiske eller systematiske disiplinen. Å undersøke gudsmetaforer ut fra forekomst har vært et anliggende for den tidlige feministteologiske forskningen på 1970- og 1980-tallet.<sup>36</sup> Dette medfører at oppregning eller kvantifisering som metode ikke vil være tjenlig for mine undersøkelser.

Likevel kan jeg ikke helt unngå å angi frekvens. Dette er i blant nødvendig for å drøfte tendenser, for eksempel for å se forholdet majoritet mot minoritet, altså for å undersøke dominans. Min diskusjon må peke ut over primærmaterialets egne ord og uttrykk og spørre hvilke mulige virkninger det anvendte språket om Gud har for relasjonsforholdet i det gudstjenestlige møtet.

## **2.3 Sekundærmateriale**

### **2.3.1 Norsk liturgisk materiale**

For å se primærmaterialet i lys av norsk liturghistorie vil jeg konsultere *Tekstboken av 1918* (Dnk, 1918), *Alterboken av 1920* (Dnk, 1920), *En prøveordning for høymessen i Den norske kirke* (Liturgikommisjonen av 1965, 1969) og NOU 1975:5 *Ny ordning for høymessen* (NOU 1976:5). I noen grad vil også Kirkerådets nye høringsutkast av 2008 *Ny ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke – høringsutkast* (Dnk, 2008b) bli anvendt, men minimalt fordi dette høringsmaterialet forelå svært sent i forhold til ferdigstillingen av denne avhandlingen.

---

<sup>36</sup> Løland omtaler dette utviklingsstadiet i den feministteologiske forskningen som ”mapping” (Løland, 2007b:12, 14).

### 2.3.2 Liturgisk materiale fra andre kirker

For å belyse og sammenligne primærmaterialet med internasjonale lutherske søsterkirker vil jeg anvende ELCAs gudstjenestebøker av 1978, 2001-2005 og 2006. *Lutheran Book of Worship* (LBW) (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978) er godt egnet som komparasjonsmateriale fordi den er utgitt omtrent samtidig med mitt norske primærmateriale. ”Renewing Worship” var ELCAs prøvemateriale i forkant av utgivelse av ny gudstjenestebok. For denne avhandlingen er heftene som omhandler høymessen, nærmere bestemt *Principles for Worship* (ELCA, 2002), *Holy Communion* av 2004 (ELCA, 2004b) og *The Church’s Year* av 2004 (ELCA, 2004a) relevant. *Evangelical Lutheran Worship* (ELW) av 2006 (ELCA, 2006) er ELCAs nye gudstjeneste- og salmebok utarbeidet på grunnlag av erfaringene med ”Renewing Worship”. Både ”Renewing Worship” og ELW har ”inkluderende språkbruk” blant sine liturgiske prinsipper.

Fra den svenske kirke vil jeg konsultere følgende liturgiske materiale: *Den svenska kyrkohandboken* av 1986 (Svenska kyrkan, 2003b). Arbeidet med den svenske høymesse-liturgien pågikk parallelt med den norske revisjonen. Det svenske materialet var ferdig i 1986, ni år etter det norske. Denne gudstjenesteboken åpner for flere alternative tekstformuleringer til de enkelte ledd enn det GB gjør. Kyrkohandboken av 1986 er fremdeles den svenske kirkes autoriserte materiale. I 2000 startet den svenske kirke det offisielle arbeidet med en total liturgisk revisjon. Tre arbeidsgrupper utarbeidet forslag til alle eksisterende liturgier, eksklusive salmebok. Arbeidet ble oversendt til den svenske kirkes kirkemøte for behandling i 2002. Fra dette utredningsmaterialet vil jeg anvende *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska Kyrkan. Motiveringar* (SKU, 2000d), *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska Kyrkan. Gudstjänstordning* (SKU, 2000c), *Evangelieboksgruppens förslag till Evangeliebok för Svenska Kyrkan. Motiveringar* (SKU, 2000a) og *Hjärtats samtal. En liten bönbok. Bönboksgruppens kommentarer* (SKU, 2000b). *Den svenska evangelieboken* (Svenska kyrkan, 2003a) og bønneboken *En liten bönbok* (Svenska kyrkan, 2005) ble vedtatt av Kyrkomötet henholdsvis i 2002 og 2005. Forslaget til gudstjenesteliturgier ble avvist før det hadde kommet opp til vurdering og votering. Kritikken rettet seg først og fremst mot manglende prinsippdiskusjon for hva inkluderende språkbruk om Gud innebærer og hvordan dette kan nedfelles i konkret liturgisk tekst (Nisser, 2001:39). Dette gjør det svenske materiale spesielt relevant for mine drøftinger.

I denne avhandlingen er både primær- og sekundærmaterialet avgrenset til lutherske liturgier. Det kan innvendes at dette er et for snevert grunnlag i forhold den vekt økumenisk samarbeid har i dagens kirker. Valget er likevel bevisst og overveid. På tross av at den

gudstjenestlige strukturen i de romersk-katolske, metodistiske og anglikanske kirkesamfunnene (som de mest nærliggende) i stor grad er sammenfallende med de lutherske, vil en komparasjon mellom utelukkende lutherske kirkesamfunn av dogmatiske årsaker lettere tydeliggjøre de spørsmål som avhandlingen reiser. For eksempel ville den liturgiske ordlyden omkring transsubstansiasjonslæren måtte diskuteres mot realpresensen dersom katolske liturgier skulle anvendes som sekundærmateriale. Å forholde seg til flere konfesjoner vil nødvendigvis medføre drøfting av læremessige forskjeller, noe som ligger utenfor denne avhandlingens rammer. Liturgisk og tradisjonshistorisk materiale fra disse kirkene vil imidlertid bli brukt som referansemateriale når det kan tilføre mine drøftinger informasjon og viktige perspektiver. På grunn av lang felles tradisjonshistorie er stoff fra den romersk-katolske kirke spesielt aktuelt. Også materiale fra den ortodokse kirke vil bli benyttet.

## 2.4 Øvrige kilder

Jeg har undersøkt deler av LKs arkivmateriale for årene 1965 til 1992, altså fra kommisjonens arbeid startet frem til GB forelå. Materialet befinner seg i Riksarkivet (Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen) og består av kommisjonens møtoreferater, saksforberedende dokumenter, korrespondanse med bispemøtet, de teologiske utdanningsinstitusjonene, innspill fra de frivillige kirkelige organisasjonene, utdrag av avisdebatter, samt en del brev fra enkeltpersoner og enkeltmenigheter. I tillegg har jeg konsultert kommisjonslederens – Helge Fæhns – private arkiv og korrespondanse. Dette befinner seg på Liturgisk Senter i Trondheim. Jeg har søkt etter materiale som omtaler liturgisk språkbruk, og da språket om Gud spesielt. Særlig var jeg interessert i å undersøke om LK hadde vurdert den liturgiske teksten ut fra språklige prinsipper. Bortsett fra en enkeltmappe merket ”Språket” (L0056 / 0001 Møte om språket, 1973) finnes det lite konkret materiale. Dokumentene i denne mappen handler i hovedsak om språklige endringer med henblikk på oppdatering til gjeldende språknormer. Noen spredte kommentarer om språket finnes i enkelte høringsuttalelser og i dokumenter der teologiske drøftinger er sentrale. Dette gjelder først og fremst dokumenter om kollektbønnene. Det språklige uttrykket er ikke hovedsak i diskusjonen om bønnene. Mine funn var med andre ord magre. Dette er i samsvar med muntlige opplysninger jeg har innhentet fra Fæhn, Åge Haavik (Kirkerådets konsulent for liturgiske spørsmål) samt kommisjonsmedlemmene Trond Kverno og Arve Brunvoll. På en konferanse i 1998<sup>37</sup> opplyste Brunvoll at spørsmålet om inkluderende språkbruk aldri hadde vært debattert i LK. Hva gudsbetegnelser angikk, var

<sup>37</sup> ”Gudstjenesten i et kjønnsinkluderende perspektiv”. Konsultasjon 23. januar 1998, Oslo i regi av Teologisk Nemnd og Komiteen for Det økumeniske tiåret.



utelukkende de kirkelige bekjennelsesskrifter og eksisterende liturgier lagt til grunn. Bibeltekster ble tatt inn i liturgien etter gjeldende bibeloversettelse uten videre spørsmål om de var inkluderende eller ekskluderende. I avhandlingens drøftingskapitler vil jeg anvende det lille, relevante kildematerialet jeg fant.

### 3 FORSKNINGSSITUASJONEN

#### 3.1 Liturgisk forskning

Den liturgiske forskningen i Norge har vært mest kirkehistorisk orientert. Den har konsentrert seg om å forklare de gjeldende liturgiars historiske utvikling og sammenligne Dnk's liturgier med andre kirkesamfunns liturgiske forståelse. Fæhns forskning står i en særstilling. Han kan omtales som den ubestridte nestor for liturgisk arbeid i Norge gjennom de siste 50 år. Som sekretær og senere leder for Liturgikommisjonens arbeid har han ført så å si alt revisjonsmaterialet i forbindelse med GB i pennen. Bl. a. ved å hente opp og basere det liturgiske arbeidet på den oldkirkelige tradisjonen, ble han en pådriver for å sette norsk liturgi inn i en økumenisk sammenheng. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* er et historisk standardverk (Fæhn, 1994). *Messe med mening* er en mer populærteologisk og praktisk redegjørelse for intensjonene med H 77 (Fæhn, 1998). På tross av bokens mer personlige enn vitenskapelige preg, gir den verdifull førstehåndsinformasjonen om LKs basis og arbeidsprosess. Stig Wernø Holters lærebok *Kom tilbe med fryd. Innføring i liturgikk og hymnologi* (S. W. Holter, 1991) er en annen viktig kunnskapskilde om den liturgihistoriske utviklingen generelt og norsk liturgisk historie spesielt. Ved siden av Ellingsens *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (Ellingsen, 1980) er dette så vidt jeg vet de eneste bøkene som drøfter H 77.

I noen grad har norsk liturgisk forskning vært dogmatisk orientert. Forpliktelsen på dogmet har stått sentralt i utformingen av liturgisk materiale. Generelt har den rette lære alltid vært viktig i utformingen av liturgier. I LKs materiale gjenspeiles ikke kommisjonens teologiske drøftinger. I sin oppsummering av LKs arbeid kommenterer Fæhn denne saken. Den økte menighetsdeltakelse skulle føre til større forståelse av at liturgiske ordninger er ”dogmet og bekjennelsen i funksjon” (Fæhn, 1998:21).

Jeg vil undersøke det liturgiske møte fra et tekstteoretisk perspektiv. Det vil være galt å si at liturgisk tekst ikke har vært viktig ved utformingen av nye liturgier, men i Dnk har liturgiars språklige uttrykk aldri vært gjenstand for drøfting. Så vidt jeg vet ble denne spørsmålsstillingen for første gang offisielt reist i Norge da Kirkemøtet i 1990 vedtok at Dnk skulle slutte seg til det økumeniske kvinnetåret 1988-98. Dokumentene *Kirker i solidaritet med kvinner. Framdriftsplan* (Dnk Kirkerådet, 1990a) og *Kirker i solidaritet med kvinner. Ressursstoff til framdriftsplanen* (Dnk Kirkerådet 1990b) var underlagsmateriale for kirkemøtets vedtak. ”Inkluderende språkbruk” og ”Gjennomgang av kirkens liturgier” er omtalt som egne prosjekter (Dnk Kirkerådet, 1990a:71-74). Språket om og til Gud ble ikke

omtalt verken i premisser eller vedtak selv om dette var underliggende i ressursdokumentene (Dnk Kirkerådet, 1990b:26f). Behovet for å drøfte liturgisk fornyelse i Dnk reises med andre ord ut fra et feministteologisk perspektiv. Det hittil siste tilskudd til denne forskningen er Thomassens avhandling *Kjønnsinkluderende liturgisk språk. En analyse av norske gudstjenester under Det økumeniske tiåret 1988-1998* (Thomassen, 2008). Med bakgrunn i 12 gudstjenester beregnet på 8. mars diskuterer hun om det er en asymmetri mellom kvinners og menns gudbilledlighet og om språket om Gud skaper en normativ maskulinitet. Thomassens arbeid er en oppfølging av kirkerådets 18 år gamle vedtak. I mellomtiden har Kirkerådet fattet et nytt vedtak om revisjon av GB.

Ungdommens kirkemøte var utløsende faktor for å starte den nye revisjonsprosessen i Dnk. Den eksisterende høymesseliturgien ble av ungdommen opplevd som regelstyrt, fremmedgjørende, stivnet i formen og akterutseilt hva innhold angår (Dnk Kirkerådet, 2003). NFG ble oppnevnt for å gjennomføre revisjonsarbeidet. De vedtok et visjonsdokument med vekt på relasjon og kommunikasjon (Dnk Kirkerådet, 2004b) sammenfattet i kjerneverdiene *fleksibilitet, involvering* og *stedegengjøring* (Dnk Kirkerådet, 2004a). I et foredrag i 2005 sammenfattet NFGs nestleder Kari Veiteberg nemndens grunnlagstenkning i begrepet ”Møtestedet”, jf. også kap. 1.2.1. Disse punktene er sammenfallende med hovedtanken i Modéus’ bok *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit* (Modéus, 2005), der han definerer disse tre relasjonene som gudstjenestens bærende grunntanke.

Internasjonalt har tyngdepunktet i den liturgiske forskningen de siste femti år skiftet fra innhold til form. Dom Gregory Dix’ standardverk *The shape of the liturgy* av 1945 (Dix, 1945) fikk stor innflytelse for forståelsen av gudstjenestens struktur, og boken ble banebrytende for senere liturgisk forskning. Fæhn bygget på Dix’ arbeid.<sup>38</sup> I sine respektive hovedgudstjenester følger de vestlige kirkesamfunn i dag stort sett en felleskirkelig struktur under betegnelsen *ordo*, ikke ”shape”, jf. kap. 2.1. For mitt arbeid er Gordon Lathrops forskning viktig. Trebindsverket *Holy Things* (Lathrop, 1993), *Holy People* (Lathrop, 1999) og *Holy Ground* (Lathrop, 2003) er et standardverk innenfor prinsipiell liturgisk teologi. For Lathrop omfatter *ordo* mer enn liturgiens rammeverk; strukturens indre dialektikk er meningsskapende for hele liturgien. Lathrop var også medlem av KVs Faith and Order-kommisjon da vedtakene om felleskirkelig struktur ble fattet.

<sup>38</sup> LK ble i mandatet av 1965 bedt om å bl.a. ta hensyn til: ”a) de liturghistoriske forskningsresultater særlig hva angår oldkirken, reformasjonstidens lutherske ordninger og vår egen (dansk-) norske tradisjon” (Fæhn, 1998:115). Den liturgiske bevegelse i det 20. århundre bygget på omfattende liturghistorisk forskning både fra romersk-katolsk og protestantisk hold. LK ble bedt om å være oppdatert på forskningsfronten pr. 1965. For dansk-norsk tradisjon betydde dette i hovedsak den forskning Fæhn allerede hadde gjort.

Den svenske feministteologiske forskningen, der liturgi er et vesentlig anliggende, har stått i fremste rekke innen Norden. I de senere år har flere svenske teologer disputert for doktorgrader som på ulike vis har relatert til liturgisk forskning. To av dem er svært relevante i forhold til mitt tema. I avhandlingen *The Meaning of Gender in Theology: problems and possibilities* (Eriksson, 1995) har Anne-Louise Eriksson undersøkt høymessen i den svenske kirke med henblikk på hvordan kjønn avspeiler seg i liturgien. Hennes hovedanliggende er å vise hvordan kjønn konstrueres og hva kjønn konstruerer i en teologisk kontekst. Hun ser språket om Gud i lys av liturgiens struktur og legger mindre vekt på det liturgiske tekstinnholdet. Gjennom sin modell "Frame of meaning in the Sunday high mass" vil hun vise hvordan presten alltid lokaliseres i subjektets posisjon og agerer på Guds vegne, menigheten blir utelukkende objekt. Erikssons skjema kan i forenklet utgave gjengis slik:

Det guddommelige/hellige	Det menneskelige/profane
Mannen	Kvinnen
Det maskuline	Det feminine
Oppvurderte egenskaper: makt, autonomi, virksomhet	Nedvurderte egenskaper: underordning, passivitet
Subjektets posisjon	Objektets posisjon
Presten	Menigheten
Det guddommelig/hellige	Det menneskelige/profane

På den ene siden står Gud på toppen i en meningsskapende vertikal struktur. Det menneskelige/profane danner en parallell vertikal struktur. Samtidig er det en horisontal forbindelse mellom "aktørene" på begge sider av den vertikale strukturen som står som dikotomier og utelukker hverandre (Eriksson 1995:68). Sammenstillingen overordning – underordning er sentral i Erikssons arbeid, jf. nærmere drøfting i kap. 6.4.2.

Ninna Edgardh Beckman har i sin avhandling *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie* (Beckman, 2001) undersøkt svenske feministiske gudstjenester. Hun spør hva en kristen gudstjeneste er, hvilke kriterier som skal legges til grunn når nye gudstjenesteformer skapes og hvem som skaper det gudstjenestlige språket. Beckman mener den feministiske gudstjenestep praksis er et viktig korrektiv til de tradisjonelle (høymesse)liturgiene. Samtidig anser hun ikke dette korrektivet som et særansvar for kvinner. Hun konkluderer med at den feministiske liturgiske bevegelsen, dvs. den feministiske praksis, vil tjene på en ekklesiologisk organisering der både kvinner og menn kan utvise et felles engasjement for å utvikle feministteologiske analyser og visjoner. "Jag har funnit att rörelsens möjligheter ligger i att skapa alternativa gemenskaper på kristen feministisk grund, där teologisk tolkning i ritens

och reflexionens form kan fortgå, men som samtidig står i tydelig relation till en vidare gemenskap” (Beckman, 2001:420). Spesielt relevant finner jeg Beckmans drøfting av hvordan feministiske liturgier kan tilføre den ordinære høymesseliturgien kvaliteter som den ellers vil mangle.

### 3.2 Gudsbilde og gudsmetaforer

Feministteologien har satt kritisk søkelys på den tradisjonelle maskuline fremstillingen av Gud. Forskningen har hatt to hovedfokus: For det første å undersøke Bibelens feminine gudsmetaforer og for det andre å drøfte hva det vil si å være skapt i Guds bilde.

Utgangspunktet har vært at det er vanskelig for kvinner å identifisere seg med en maskulin, patriarkalsk Gud. Mary Dalys utsagn ”if God is male, then the male is God” (Daly, 1974:19) har utløst stor debatt. Ifølge Rosemary Radford Ruether er feministteologiens oppgave å kreve at kvinner tilkjennes full menneskelighet. ”Any principle of religion or society that marginalizes one group of persons as less than fully human diminishes us all” (Ruether, 1983:20). Hun har sammen med flere andre feministteologiske forskere tatt til orde for at metaforen ”Gud vår far” bør erstattes med ”Gud vår mor” (Ruether, 1981:65f).

Treenighetsformelen, og dermed også treenighetslæren, er viktig for liturgisk tekst. Personbegrepet i treenighetslæren har gjennom analog og patriarkalsk tolkning vært premissleverandør for hvilke gudsmetaforer som har fått innpass i liturgisk materiale. I boken *God For Us. The Trinity and Christian Life* har Catherine Mowry LaCugna levert et stort forskningsbidrag om treenigheten forstått som *theologia* og *oikonomia* (engelsk: the economy). Ved å undersøke de kristne liturgiene fra kirkens fire første århundrer med fokus på treenighetens personrelasjoner, ønsker hun å aktualisere og utvide den teologiske diskusjonen om gudsbegrepet (LaCugna, 1991:1, 9, 17). Med bakgrunn i de kappadokiske kirkefedres forståelse av treenigheten understreker hun sammenhengen mellom det indretrinitariske forholdet og treenighetens utadrettede virksomhet mot verden. I norsk sammenheng har Svein Rise diskutert den indretrinitariske relasjonen i lys av Wolfhard Pannenberg's kristologi. I avhandlingen *Identitet og relevans. Wolfhart Pannenberg's kristologi i lys av de oldkirkelige grunnkategorier liv og død* (Rise, 1993) drøfter han bl.a. hvordan Guds identitet blir virkeliggjort i verden ved at mennesket får del i det indre liv i Gud (Rise, 1993:296). Forskningen om treenighetslæren i den systematiske teologi, og til dels i andre disipliner, går i dag på tvers av konfesjonene. Den er vel så synlig i katolske og ortokse kontekster som i lutherske. Diskusjonen og forskningen er med andre ord økumenisk.

McFagues bok *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language* (McFague, 1982) er et standardverk for metaforsteologisk tenkning. McFague har pekt på hvordan metaforsteorisk forskning kan tilføre teologien nye språklige impulser. Jeg ønsker å undersøke liturgiens språk om og til Gud ut fra et metaforisk perspektiv. Jeg vil se McFagues forskning i lys av George Lakoff og Mark Johnsons undersøkelse av konseptuelle metaforer. I boken *Metaphors we live by* (Lakoff & Johnson, 2003) fremhever de hvordan metaforer strukturerer og påvirker dagliglivets tanker. Ut fra språk og erfaring setter mennesket ubevisst flere metaforer sammen til større strukturer eller enheter. Dette er sammenfallende med McFagues modellbegrep.

Ramshaw har levert betydelige forskningsbidrag om liturgisk språk og tekst.<sup>39</sup> Jeg vil spesielt benytte meg av hennes arbeid med liturgiens tekstteoretiske uttrykk. I heftet *Liturgical Language. Keeping It Metaphoric, Making It Inclusive* (Ramshaw, 1996) betegner Ramshaw metaforisk språk som det liturgiske språkets metode. "To say the unknowable God and to describe mercy, the community relies on metaphor" (Ramshaw, 1996:10). I boken *God beyond Gender. Feminist Christian God-Language* (Ramshaw, 1995) drøfter Ramshaw gudsbegrepet i lys av metaforisk teori. Hennes hovedanliggende er å vise hvordan et metaforisk språk om Gud kan åpne for flere tolkningshorisonter. Når mange metaforer sidestilles uten å forklares, evner det liturgiske språket å uttrykke et meningsinnhold som er langt større enn det ordtilfanget skulle tilsi. *God beyond Gender* var grunnleggende for den svenske kirke da den startet sin revisjon av høymessen i år 2000 (SKU, 2000a:15).

I norsk sammenheng har Løland drøftet språket om Gud i lys av metaforisk teori. Hennes doktoravhandling av 2007 *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49* grenser opp til mitt emne (Løland, 2007b). På bakgrunn av de tre tekstperikopene i Jesaja-boken drøfter Løland sammenhengen mellom språk og gudsbilde. Hun har undersøkt "the concept and significance of gender in (or of) the gendered god-language" (Løland, 2007b:27). Lølands avhandling er en eksegetisk avhandling med basis i den gammeltestamentlige disiplinen og fokuserer primært på gudsforståelse og gudsspråk i den hebraiske Bibel. Hun bruker den systematiske disiplinen for å diskutere de tre faktorene Gud, språk og kjønn. Avhandlingen er altså eksegetisk og systematisk basert, ikke liturgisk eller ekklesiologisk. For mitt arbeid er

---

<sup>39</sup> Hennes produksjon har stor teologisk spennvidde. Fra et feministisk ståsted har hun bl.a. diskutert sammenhengen mellom Guds transcendens og kjønn, drøftet hva et metaforisk gudsbegrep innebærer, behandlet den kirkehistoriske utvikling av treenighetslæren med vekt på liturgiens treenighetsformel og undersøkt liturgiens tekstteoretiske uttrykk, se bl.a. bøkene *Worship. Searching for Language* (Ramshaw, 1988), *Treasures Old and New* (Ramshaw, 2002b), *Under the Tree of Life. The Religion of a feminist Christian* (Ramshaw, 1998).

Lølands undersøkelse av sammenhengen mellom gudsspråk og kjønn viktig, særlig drøftingen av gudsspråkets metaforiske karakter. Presentasjonssammendraget i forkant av disputasen konkluderer slik:

Avhandlingen svarer ikke endelig på spørsmålet om Gud's [sic] kjønn, men understreker at også det kjønnede gudsspråket er med og bidrar til det bildet eller den forståelsen av Gud (concept of God) som etableres i lesningen av den enkelte bibeltekst. (Løland, 2007a)

Jeg vil drøfte hva Lølands konklusjoner innebærer for valg av gudstiltaler og omtaler i liturgisk tekst.

### 3.3 Gudsrelasjon

Debatten om gudbilledlighet er viktig for denne avhandlingens spørsmålsstillinger. Den omfatter et stort forskningsfelt og spenner fra eksegetisk forskning, via systematisk forskning til feministteologisk forskning. Jeg vil bare i liten grad anvende eksegetisk faglitteratur. Mine problemstillinger er avgrenset til spørsmål som handler om gudsrelasjon. I boken *Imago Dei* har Henriksen drøftet gudbilledligheten som forankret i Guds transcendens. Gudbilledligheten er en felles bestemmelse som omfatter begge kjønn der begge har lik mulighet til identifikasjon og livsutfoldelse (Henriksen, 2003:149-153). I artikkelen "Skapt til hetero i Guds bilde: Om heteroseksualiseringen av gudbilledligheten" (Børtnes, 2005) undersøker Jostein Børtnes hvordan mennesket som skapt i Guds bilde alltid er blitt androsentrisk tolket.

Jeg ønsker å undersøke hvordan menneskets mulighet til å se seg selv som skapt i Guds bilde påvirkes av bruk av henholdsvis feminine og maskuline gudsmetaforer. Elizabeth A. Johnson har skrevet et standardverk om hvordan ulike lesemåter av feminine gudsmetaforer kan brukes for å fastholde forskjellige kvinnesyn. I *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (Johnson, 1992) ønsker Johnson å vise at det ikke er nok i seg selv å anvende feminine gudsmetaforer. Måten det blir gjort på, avgjør om de bidrar til kvinners frigjøring eller ikke (Johnson, 1992:56ff). I boken *In her own right. Constructing feminist liturgical tradition* (Procter-Smith, 1990) lanserer Marjorie Procter-Smith begrepet "emancipatory language". Hun ønsker å synliggjøre kvinner og kvinners erfaringer ettersom disse har vært undertrykt og usynliggjort gjennom kirkens historie. Dette er på mange måter en videreføring av Elisabeth Schüssler Fiorenzas tanker. I boken *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Schüssler Fiorenza, 1994) ønsker Schüssler Fiorenza å rekonstruere kvinners historie i urkirken. Hun mener kvinners frigjøring

kan legitimeres ved å vise at Jesu kvinnelige disipler hadde likeverdig status med de mannlige.

I norsk sammenheng har Astri Hauge levert mange artikler som spenner over alt fra den feministteologiske historie til kritikk av den norske bibeloversettelsens språkbruk hva kjønn angår. I ”Kjønnsløs teologi? Hvorfor et kjønnsperspektiv er både relevant og nødvendig for teologisk refleksjon” (A. Hauge, 2002b) drøfter Hauge hvilke utslag sammenhengen mellom et patriarkalsk gudsbilde og en hierarkisk samfunnsforståelse har for kvinners mulighet til gudsidentifikasjon. Artikkelen ”Erfaring av Gud i kirken – og ellers? Et kjønnsperspektiv på Gudsbilde og Gudserfaring” fremhever nettopp erfaringen som viktig tolkningsramme for å se seg selv som gudbilledlig (A. Hauge, 2002a). Også Beckman og Eriksson har bidratt med mange fagartikler som omhandler gudsrelasjon, spesielt vil jeg nyttiggjøre meg Beckmans ”Guds tal eller vårt? Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk” (Beckman, 2003) og Erikssons ”Likt och olikt i en kvinnoinklusiv kristologi” (Eriksson, 1999). For mine problemstillinger er deres drøfting av antropologien viktig.



## DEL II

### FORANKRING

## 4 TEORETISK BAKGRUNN

Fordi liturgisk språk foregår ut fra sitt eget sted – den gudstjenestefeirende menighet – vil jeg i dette kapitlet først redegjøre for hva som konstituerer og er særegent for dette stedet, kap. 4.1. Dette er viktig fordi referanserammen for avhandlingen hviler på denne forståelsen av hva en gudstjeneste er. Jeg ser også liturgisk språk som egenartet innenfor det teologiske språket, noe jeg vil drøfte nærmere i kap. 4.2. Først finner jeg det nødvendig å undersøke hva som menes når liturgisk språk karakteriseres som skapende språk (kap. 4.2.1). Dette er et viktig grunnlag for i det hele tatt å tale om hva som skjer i møtet mellom en immanent forsamling og en transcendent Gud. Fordi det liturgiske møte er ”redigert” i rammen av en dialog, vil jeg i kap. 4.2.2 klargjøre hva dialogbegrepet innebærer i det liturgiske språket. Deretter vil jeg undersøke hvordan liturgisk tekst skiller seg fra andre teksttyper (kap. 4.2.3). Jeg mener den liturgiske teksten har særtrekk som gjør at den kan defineres som et eget formspråk som skiller seg fra andre språkformer. Jeg har valgt å drøfte tekstens stilnivå først i kap. 7.2. I kap. 4.2.4 vil jeg undersøke i hvor stor grad liturgiens struktur og innhold er avhengig av hverandre. Dette er viktig for forholdet mellom bundethet til en struktur og friheten til å fastsette og endre tekst innenfor denne strukturen.

### 4.1 Gudstjenestens sted

I kap. 1.4.1 pekte jeg på ekklesiologiens fundamentale betydning for liturgisk praksis. Her vil jeg kort redegjøre for *ekklesia*-begrepet som sentralt for forståelsen av gudstjenestens innhold og form. *Ekklesia* er et bibelsk uttrykk for Guds folk som ukentlig samles til gudstjeneste om Guds ord og sakramenter (oppbyggelse), og som derfra sendes ut til et kristent liv i verden (misjon), noe som synliggjøres i GBs struktur bygget over fem hoveddeler: I Innledning: Bønn og lovsang, II Forkynnelse av Guds ord, III: Menighetens forbønn, IV: Samling om Herrens bord, V: Avslutning: Signing til tjeneste. *Ekklesia* omfatter først og fremst den lokale menigheten som en samling av personer (Lathrop, 1999:30f). I norsk språk er ikke dette like tydelig som i engelsk språkbruk der det skilles mellom ”assembly” og ”community”, forsamling og fellesskap, som begge oversettes med ordet ”menighet”. Jeg vil i hovedsak vektlegge menigheten som forsamling i denne avhandlingen, selv om alltid menighetsfellesskapet og menighetslemmenes omsorg for hverandre er vesentlig for hvordan forsamlingen fungerer. I norsk språk omtales menigheten som en personal forsamling også som ”kirken”. Betegnelsen ”kirke” brukes også som betegnelse på det fysiske kirkehus. I denne avhandlingen brukes ordet ”kirke” om menigheten som forsamling.

Den bibelske tanke om kirken som en organisme er beskrevet på ulike måter, bl.a. er kirken et legeme (1 Kor 12,12-31), den er en bygning (tempel) (1 Kor 3,10-17; Ef 2,19-22; 1 Pet 2,4-10) og den samles om et måltid (1 Kor 11,23-27). Menigheten samles ukentlig for å utlegge skriftene, be sammen og spise sammen (Apg 2, 42+46). Den samles på et bestemt sted omkring Guds ord og sakramenter representert gjennom elementene Bibel, brød, vin og vann. Dette er grunnelementene i en gudstjeneste nærmest uansett hvilket konfesjonelt ståsted deltakerne måtte tilhøre. Lathrop understreker disse elementenes ordinære og eksistensielle betydning. "These all are quite ordinary things; the stuff of Christian assembly is drawn from common experience and common life" (Lathrop, 1993:10). Han beskriver dette nærmere ved å henvise til en dansk innskrift funnet på en kirkeklokke i en dansk innvandrermenighet i Wisconsin: "Til badet og bordet, til bønner og ordet, jeg kalder hver søgende sjæl" (Lathrop, 1993:89, dansk oversettelse i fotnote 3). Lathrop mener at disse tingene – eller elementene – vil vise noe om alle ting fordi bad, bord og ord hører til menneskers grunnleggende behov.

Organismen er en levende enhet sammensatt av ulike deler som er innbyrdes avhengige av hverandre for å kunne fungere. Kirken fungerer på mange plan. Som *ekklesia* står menigheten både i en vertikal dimensjon til Gud og en horisontal dimensjon der neste-kjærlighet og mellommenneskelige forhold vektlegges. I den vertikale dimensjon befinner menigheten seg så å si på to steder samtidig. Den er en jordisk menighet, og den er en del av Guds himmelske menighet bortenfor tid og rom, noe GB gjenspeiler ved å omtale menigheten som "din menighet i himmelen og på jorden" (pref.).

På den ene side har menigheten del i Guds transcendent rike. "This assembly, surrounded by the eschatological presence of God's angels, is before the face of God, gathered into the very life of God, [...] which later Christians would call the holy Trinity" (Lathrop, 1999:35). Menigheten settes inn i den hellige Guds sfære. De kristne kalles hellige fordi de tilhører den gudstjenestefeirende menighet. Som troende menighet preges den jordiske menighet av Guds egenskaper. Det kultiske sted for møtet – kirken – er hellig, de gjenstander som brukes i gudstjenesten er hellige og de tilstedeværende blir betegnet som hellige (1 Pet 2,5+9). Denne forståelsen er også grunnleggende i GB. I Litani ber menigheten Gud om å styre og lede sin "hellige kristne kirke", og i prefasjonslovsangen betegnes selve nattverdmåltidet som et hellig måltid.

Menigheten er ikke en lukket forsamling. Den skal peke ut over seg selv og invitere og inkludere nye personer i fellesskapet.

Liturgy is not celebrated in a closed assembly constituted by the participants. There is always a bigger community as a whole. [...] The identity that was

established with the gathering is transformed into something that may be brought into the wider community. (Edgardh, 2008:6)

Misjonsoppdraget og kallet til et kristent liv i verden er grunnleggende kjennetegn ved kirken, men vil ikke bli drøftet eksplisitt i denne avhandlingen.

På den annen side er menigheten en fysisk forsamling med både en lokal og en universell forankring. Som sosial størrelse er kirken ikke vesensforskjellig fra en hvilken som helst menneskelig sammenslutning. Som Guds verk er den derimot bare synlig med troens øyne. Rise understreker dette når han sier at

[k]irken er ikke primært noe menneskelig, dens fundament er ikke det sosiale, og slett ikke det institusjonelle. [...] Kjennetegnet på trosmenigheten er ikke det medlemmene *gjør* eller arrangerer, men det de *er* i kraft av troen. Kirkens egentlige kjennetegn er *nåden*, hvis kilde er den levende Gud som definerer seg selv ved å gi. (Rise, 2002:145)

Den lokale menighet står i fellesskap med alle kristne menigheter verden over. De har en felles historisk bakgrunn, og de deler det samme eskatologiske fremtidshåpet, men som lokal størrelse utøver den enkelte menighet troen innenfor sin kontekstuelle ramme. Som trosfellesskap forholder menighetene seg til fortid, nåtid og evighet. I GBs prefasjonsbønn er dette særlig synlig. Her henvises det til Guds gjerninger som har betydning for gudstjenestedeltakerens nåtidige liv, og den peker frem mot et evig liv med Gud. I prefasjonsbønn for treenighetstiden alt. A uttrykkes dette slik:

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre, han som du sendte til frelse for verden, for at vi ved hans død skulle få syndenes forlatelse og ved hans oppstandelse vinne det evige liv. Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge: ...

Det kristne liv blir til enhver tid nytolket og aktualisert i lys av kirkens historie og dens fremtidshåp. Gudstjenesten er hovedsted for dette, ikke lokalt forstått, men som kirke samlet til tjeneste for Gud og hverandre, noe også Rise understreker: ”Ingen kan være delaktig i Gud uten samtidig å være delaktig i kirkefellesskapet” (Rise, 2002:143).

Som *ekklesia* eksisterer menigheten utelukkende som en kollektiv forsamling, ikke i kraft av individuell og privat religiøs praksis. Samtidig består menigheten av individer som utøver sin personlige tro. I kap. 1.2.1 redegjorde jeg for min bruk av begrepene ”individuell”, ”personlig” og ”privat”. De nytestamentlige skriftene var myntet på opplesning i menighetenes gudstjenestefeiring, ikke på private studier (Kol 4,16). Nattverden er et

fellesskapsmåltid.<sup>40</sup> Dåpen er inngangsriten som innlemmer i menighetsfellesskapet. Ingen kan døpe seg selv, det ville være en ugyldig dåp. I dagens kirke utfordres det kollektive aspektet mot individuelle behov.<sup>41</sup> Utfordringen ved *ekklesia* er at kollektivet består av enkeltpersoner som møter Gud, sammen på det kollektive plan og hver for seg på det individuelle plan. Intensjonen er at individets behov skal ivaretas gjennom et kollektivt uttrykk. Menigheten som organisme forutsetter et personlig fellesskap der enkeltpersonene er innbyrdes avhengige av hverandre. Menigheten som funksjonsfellesskap er avhengig av et mangfold av nådegaver og tjenester for å kunne vokse.

Mennesker som samles til gudstjeneste, er dermed ikke en ensartet kollektiv forsamling, den forutsetter at mennesker bærer med seg sine egne liv, sin historie, sine erfaringer, sin identitet og sitt selvbylde<sup>42</sup> inn i den gudstjenestlige sammenheng. Denne forskjellighet er en styrke for kollektivet og en del av menneskets gudbilledlighet. Det ideale trosfellesskapet skal ivareta de mange livsvirkeligheter innenfor gudstjenestens kollektive ramme, dog uten at individuelle og private anliggender blir toneangivende. Det er ikke uten videre selvsagt hvordan det gudstjenestlige uttrykk skal ivareta begge disse aspektene. Menigheten er preget av den virkeligheten den lever i, og menneskelige fellesskap er ikke fullkomne. De mennesker som samles til gudstjeneste har ulike interesser og preferanser, og som personer har mange et problematisk forhold til hverandre. På det mellommenneskelige plan kan det med andre ord være et stort sprik mellom ideal og virkelighet.

Den feministteologiske forskningen har tatt opp spørsmålet om balansen mellom det kollektive trosuttrykk og personlige anliggender. Dypest sett handler det om hvordan liturgiens dogmatiske uttrykk skal vektes mot den menneskelige erfaring. Dessuten er ikke grensen for hva som er individuell og privat erfaring fastlagt. Dette vil bli drøftet nærmere i avhandlingens kap. 6.4, hvor jeg vil holde fast ved det kollektive idealet som et grunnleggende og objektivt trekk ved *ekklesia*. Samtidig vil jeg kritisk etterprøve hvordan den foreliggende liturgiske teksten ivaretar individet på bakgrunn av dette idealet.

I kap. 1.2.2 redegjorde jeg for min bruk av termene ”liturgisk språk” og ”liturgisk tekst”. Jeg pekte på at liturgien først blir virksom ved at mennesker utøver den gjennom tale

<sup>40</sup> Et reformatorisk ankepunkt mot den katolske kirke var praksisen med privatmesser der presten alene forrettet på vegne av menigheten (eller en avdød) uten at de troende var fysisk til stede.

<sup>41</sup> Ramshaw går i rette med denne individualiseringen. ”Personlig reise” har blitt en populær metafor for kristenlivet. I denne sammenheng er ordet ”personlig” å forstå som synonymt med ”individuell”. Hun hevder at det individuelle ikke er i samsvar med bibelsk tankegang. Bibelen forteller om folk som reiste sammen. “The great dangers of the image of the personal journey are its denial of the community, its glorification of private perceptions over the assembly’s shared life, and its assumption of an affluent lifestyle filled with individual options” (Ramshaw, 1996:43).

<sup>42</sup> Med selvbylde forstår jeg den oppfatning et menneske har av seg selv, jf. *Norsk ordbok* (Guttu, 2005).

og handling. Også her spiller forholdet mellom ideal og virkelighet inn. I den norske folkekirke er det ikke uvanlig at menighetens lydelige uttrykk langt fra er fulltonig. Store deler av menigheten kan forholde seg taus gjennom hele gudstjenesten. Det kan være mange årsaker til dette, eksempelvis manglende fortrolighet med liturgien, mangelfull kristen kunnskap, fremmedhet i forhold til liturgiens uttrykksmåter eller at enkeltmennesker ikke opplever innholdet som relevant for dem. De kommer av andre årsaker enn å ta del i et fellesskap. Tross dette vil jeg omtale gudstjenestens menighetssvar som menighetens kollektive uttrykk fordi individer gjennom sin tilstedeværelse innordner seg liturgiens uttrykk og slik gir den sin tilslutning.

Alle disse kjennetegn ved gudstjenesten støtter grunnsynet om at den foregår ut fra sitt eget sted – *topos*, og det som skjer foregår på mange plan og nivåer. Det liturgiske språket blir særegent fordi det er knyttet til gudstjenestens sted. Selv om gudstjenesten utfolder seg innenfor en helt konkret fysisk ramme, bruker den spesielle og varierte uttrykksformer og egenartede tekstlige formuleringer. Ut fra kirkens selvforståelse åpner det liturgiske språket for et univers som ellers ikke er mulig å få del i. Utenfor den gudstjenestlige rammen har ikke liturgiens språk samme funksjonsbetingelser.

## 4.2 Det liturgiske språkets egenart

### 4.2.1 Liturgi som skapende språk

Ifølge Bibelen skjer skapelsen av verden gjennom Guds bydende ord i og med at Gud taler (1 Mos 1). Intensjonen med det liturgiske møte er at Gud og menigheten taler til hverandre. I liturgien er deler av Guds tale bydende, for eksempel *Verba*:

Vår Herre Jesus Kristus i den natt da han ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det, gav disiplene og sa: Ta dette og ét det. Dette er mitt legeme som gis for dere. Gjør dette til minne om meg. Likeså tok han kalken etter måltidet, takket, gav dem og sa: Drikk alle av den. Denne kalk er den nye pakt i mitt blod som utøses for dere til syndenes forlatelse. Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg.

Det er forskjell mellom hvordan Gud kan tiltale menigheten – byde menneskene – og hvordan menigheten kan tiltale Gud. Menigheten kan handle gjennom tale og non-verbale handlinger, men den kan aldri befale Gud å gjøre verken det ene eller det andre, den kan bare be eller tryggle Gud om et ønsket resultat – gjerne ved å appellere til Guds godhet og gjerninger, jf. GBs syndsbekjennelse:

Hellige Gud, himmelske Far. Se i nåde til meg, syndige menneske, som har krenket deg med tanker, ord og gjerninger og kjenner lysten til det onde i

mitt hjerte. For Jesu Kristi skyld, ha langmodighet med meg. Tilgi meg alle mine synder og gi meg å frykte og elske deg alene.

Det er altså forskjell på posisjonene mellom Gud og mennesket. Jeg vil utdype denne posisjonen nærmere i kap. 6.1.2 i forbindelse med GBs språkbruk om mennesket. Bønnens plass i det liturgiske møtet vil bli diskutert i neste underkapittel, kap. 4.2.2. Dette underkapitlet omhandler Guds tale som bydende handlinger og det liturgiske språket som handlende eller skapende språk.

Også verdslig språk omtales som handlende eller skapende, for eksempel teaterspråkets (dramaets) intensjon om å skape noe nytt. Både teaterets og gudstjenestens språk er bygget på dialog og skapende samhandling. Austins eksempler (se nedenfor) viser at visse deler av det juridiske språket i noen sammenhenger opptrer som handlende eller skapende. Teologisk språk er ikke alene om en skapende ”effekt”. Det spesielle med det teologiske språket er at den som taler de skapende ordene er en transcendent ”aktør”. For om mulig å si noe om hva som utløser eller konstituerer denne virkekraften, finner jeg det nødvendig å undersøke hva som er karakteristisk for et handlende språk generelt.

Austins talehandlingsteori har vært banebrytende innen språkforskningen (Austin, 1997:20ff), og jeg finner hans synspunkter viktige også for å vurdere det liturgiske språkets karakter som handlende. For mine problemstillinger er hans bruk av begrepet ”performativt utsagn” (performative utterances) av spesiell interesse. Austins teori om talehandlinger viser hvordan språk og virkelighet gjensidig påvirker hverandre og er innvevd i hverandre. Typiske performative utsagn er formularer som utarbeidelse av kontrakter og ritualer som å navngi og å avlegge løfter. Ifølge Austin skaper språket virkelighet, det har altså mer enn en deskriptiv funksjon. Det skjer noe når ting sies. Når presten eller vigselsmannen erklærer et brudepar for gift, er ikke det en beskrivelse av noe fremtidig som vil skje, ekteskapsinngåelsen er noe som juridisk faktisk skjer i det øyeblikk ordene uttales. Personene som er involvert i handlingen, er de samme, men virkeligheten for dem det gjelder blir transformert gjennom talehandlingen. En ny status eller en ny tilstand har oppstått som følge av taleutsagnet.

Performativene kjennetegnes av handlingsverb i presens indikativ. En ekteskapsinngåelse er en konstituerende handling der ordene som uttales er virkende faktor. ”Here we should say that in saying these words we are *doing* something, namely marrying, rather than *reporting* something, namely *that* we are marrying” (Austin, 1975:13). Gjennom de performative handlingenes utsagn – altså i og med at noe sies – utløses en kraft til endring, noe Austin betegner som ”illocutionary force” (Austin, 1975:99f). Et viktig trekk ved det performative språket er at det skaper en ny tilstand. Metaforisk språk åpner i første rekke for

ny mening som ikke er empirisk tilgjengelig. Ikke alt metaforisk liturgisk språk utløser kraft til endring av tilstand, men noe av liturgiens språk om Gud gjør det. GBs tydeligste uttrykk for dette er *Verba*. Dette er både et metaforisk gudstjenesteledd og et performativt gudstjenesteledd. Ifølge luthersk realpresenslære skjer forvandlingen av brød og vin i, med og under lesningen av innstiftelsesordene.

I performativt språkbruk kan ordene ledsages av tilhørende gester, for eksempel flaskeknusing ved skipsdåp. Talehandlinger kan ikke defineres som sanne eller usanne, men derimot som vellykkede eller mislykkede (happy/unhappy). Ifølge Austin gir det ingen mening å debattere en ekteskapsinngåelse som sann eller ikke sann, den er noe som faktisk skjer i et bestemt rom på et bestemt tidspunkt. Men en ekteskapsinngåelse eller en skipsdåp kan være vellykket eller mislykket. Dersom den er mislykket, inntreer ”the doctrine of Infelicities” (Austin, 1975:14).

Skal et performativt utsagn bli vellykket, må visse betingelser være til stede (Austin, 1975:14ff). For det første må talehandlingen foregå i den riktige kontekst. Både Austins talehandlinger og liturgiens språk er knyttet til et sted – et topos, jf. drøftingen av gudstjenestens sted i kap. 4.1. Den krever også allment aksepterte regler, en foreskrevet prosedyre som gjennomføres på korrekt måte av dertil autoriserte personer. En skipsdåp foretatt på feil tidspunkt av feil person er ingen gyldig dåp, selv om ordene uttales korrekt og flasken knuses mot skipssiden. Austin setter opp følgende betingelser for et vellykket performativt utsagn:

- (A.1) There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances, and further,
  - (A.2) the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked.
  - (B.1) The procedure must be executed by all participants both correctly and
  - (B.2) completely.
  - (Γ.1) Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further
  - (Γ.2) must actually so conduct themselves subsequently.
- (Austin, 1975:14f)

Jeg finner flere sammenfallende trekk mellom Austins betingelser og liturgiske handlinger som dåp, nattverd, ekteskapsinngåelse og gravferd. Gjennom disse handlingene endres



tilstand. I dåpen blir barnedøpte og voksendøpte tildelt en ny virkelighet eller tilstand: de blir Guds barn. I nattverden får elementene brød og vin ny virkelighet: de blir Jesu legeme og blod. Begge disse handlingene er også metaforiske fordi de ser en ting som noe annet, henholdsvis vannet, brødet og vinen. Ved ekteskapsinngåelse oppstår ny tilstand: en ny familiekonstellasjon. Ved gravferd oppstår ny virkelighet eller tilstand – sett fra troendes ståsted går den avdøde fra død til evig liv.

Jeg ønsker å vurdere om og hvordan Austins betingelser er sammenfallende med høymesseliturgien generelt. Dette forutsetter at talehandlingsteorien må kunne forholde seg til en transcendent virkelighetsforståelse der et trosaspekt er grunnleggende vilkår. Kirken forstår liturgien som performativ, handlende, uavhengig av de enkelte gudstjenestedeltakeres tro og meninger. På det individuelle plan må gudstjenestedeltakeren tro at Gud på tross av sin transcendens handler gjennom gudstjenestespråket for at gudstjenesten skal kunne aksepteres som en performativ handling. For liturgisk språks vedkommende er det derfor mer saksvarende å omtale de handlinger som skjer i gudstjenesten som gyldig/ugyldig enn som vellykket/mislykket. Fra kirkelig synspunkt kan verken dåp eller nattverd betegnes som vellykket eller mislykket. Derfor velger jeg betegnelsene gyldig/ugyldig når det er mer saksvarende for sammenhengen.

En gyldig liturgi hviler på en relativt fastlagt ordlyd og et handlingsmønster som uttales av prest og menighet i fellesskap etter et nærmere angitt dialogisk skjema (A.1). Den gudstjenestlige liturgiske handling finner sted i kirken der menigheten samles til fastsatt tid under ledelse av en liturg/prest (A.2). Prosedyren – gudstjenestens struktur – er kjent og følges både av liturgen og den deltakende menighet (B.1). Liturgien er et sammensatt hele som gjennomføres fullt ut. Rett nok kan det variere hvor omfattende en gudstjenesteliturgi må være for å kunne kalles gudstjeneste, minimumskravet er beskrevet i CA VII: ”Men kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett” (Den norske kirke & Brunvoll, 1972:48). En tradisjonell forståelse av høymessen innebærer nattverdfeiring. Eksempelvis er en nattverdfeiring uten innstiftelsesord eller elementutdeling ingen gyldig nattverd (B.2).

Hva de to siste punktene (Γ.1 og Γ.2) angår, er ikke overføringsverdien til den gudstjenestlige ramme like innlysende som de fire første. I Γ.1 og Γ.2 peker Austin på individets følelsesmessige og involverende engasjement. På den ene side er ikke det liturgiske ritualet avhengig av den individuelle gudstjenestedeltakers totale tilslutning eller følelsesmessige engasjement, ei heller av den eller de som leder liturgien, jf. CA VIII.

Både sakramentene og Ordet er virksomme på grunn av Kristi innstiftelse og befaling, selv om de meddeles av onde. [...] Fotnote 44: TT: «selv om prestene, som de gis gjennom, ikke er fromme».  
(Den norske kirke & Brunvoll, 1972:49)

Den liturgiske handling som Guds handling med menigheten skjer på tross av og uavhengig av enkeltindividenes følelser, vilje eller evne til å følge opp den liturgiske intensjon. Ikke alle er aktive i gudstjenesten (ikke alle synger eller ber), og ikke alle lever ut kirkens budskap i dagliglivet. CA fremhever Guds ord som virksomt på tross av menneskers manglende tilslutning. En korrekt gjennomført dåp er virksom uavhengig av om de som bærer barn til dåpen gjør dette helhjertet. De deltakende har underkastet seg liturgiens betingelser.

På den annen side krever den liturgiske handling en viss tilslutning fra menighetslemmenes side. A. C. Thiselton har diskutert liturgi som performativt utsagn i lys av Austins talehandlingsteori. Han understreker menighetens teologiske ståsted som avgjørende for hvilket liturgisk språk eller hvilke performative handlinger den vil akseptere. Et språklig uttrykk som avviker for mye fra flertallets teologiske grunnsyn, vil ikke fungere. Kirker som for eksempel ikke anerkjenner kvinnelig prestatjeneste vil ikke uten videre anse liturgiske handlinger utført av en kvinne som legitime og gyldige. En konservativ menighet vil heller ikke uten videre underordne seg en liturgisk tekst som etter deres mening har et liberalt innhold, for eksempel en tekst som anerkjenner homofilt samliv. Dette er sammenfallende med Vincent Brümmers kriterier for valg av teologiske modeller når han som sitt fjerde og siste kriterium setter krav til modellens mulighet til individuell tilslutning, jf. kap. 4.3.1. Spørsmålet gjelder liturgens autoritet.

[T]he liturgical reformer must first satisfy himself as to whether the theology of the community would allow for the use of performative language in this or that case. Sufficient room must be left [...] to allow the community's language to *do* what the community itself actually *does*.  
(Thiselton, 1975:20)

Dette innebærer at når teorien om performativt språkbruk anvendes på det liturgiske språket, må talehandlingene samsvare med menighetens teologiske grunnsyn fordi hele menighetsfellesskapet er involvert i disse handlingene. På tross av at den liturgiske handling ikke er avhengig av individet, men snarere hviler på troskollektivet, vil den transformerende effekt få følger for enhver gudstjenestedeltaker ettersom hans/hennes deltakelse gjennom bønn, lovprisning og tilsluttende svar gir uttrykk for forpliktelse. Til og med taushet kan tolkes som forpliktelse fordi den tause personen aksepterer liturgien gjennom sin tilstedeværelse. På

denne bakgrunn mener jeg at Austins talehandlingsteori kan anvendes på det liturgiske språket slik det fremtrer i en gudstjenestesammenheng.

Som nevnt drøfter ikke Austin performativene i lys av den transcendent dimensjonen. Det som skjer ved en talehandling får ifølge hans teori sin gyldighet ut fra immanente lover, regler og allmenn konsensus. Det betyr ikke at hans eksempler utelukker et transcendent aspekt, men virkningen av talehandlingene tilskrives ikke et transcendent vesens virke slik det liturgiske eller religiøse språket gjør. Spørsmålet om og eventuelt hvordan et immanent språk kan handle på vegne av en transcendent størrelse, må da reises.

Johannes Sløk har forsket på forholdet mellom verdslig og religiøst språk. Sløk mener det finnes et eget religiøst språk som ivaretar det menneskelige uttrykk om Guds transcendens, et språk han omtaler som ”oprindelsens sprog” (Sløk, 1981:155). Det religiøse språket trer i virksomhet i de ytterste situasjoner, dvs. situasjoner som overskrider det rasjonelle universets grenser. Når kirkens dåpsformel lyder: ”Jeg døper deg til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn”, er det ifølge ham prinsipielt ikke mer å si. Alt er sagt. Ordene lar seg ikke utlegge, de kan ikke forklares i rasjonell forstand. Ordene er en handling som ikke utspiller seg mellom presten (til tross for at hun/han låner stemmen sin til ordene) og barnet. Utsagnet tilhører ikke presten, ifølge Sløk taler det av seg selv som ren epifani. Utsagnet blir meddelt et barn som er ute av stand til å være tilhører i rasjonell forstand. Ordene handler med barnet utenfor dets egen makts sfære, de er ikke avhengige av barnets respons (Sløk, 1981:182-184).<sup>43</sup> Her forutsetter Sløk barnedåp og knytter handlingen til forstanden eller muligheten til å forstå. Dåpsutsagnet er ifølge luthersk teologi like handlende ved voksendåp, selv om voksne stort sett er i stand til å resonnerer over det som skjer på en helt annen måte enn et nyfødt barn. Forskjellen er at den voksne må aktivt selv stille seg i den posisjon at det lar ordene handle med seg uten å gjøre krav på å forstå. Dette er i samsvar med den lutherske lære slik den fremkommer i CA VII.

Sløk har ikke drøftet sin forståelse av religiøst språk i lys av Austins talehandlings-teori. Likevel er det han sier om det religiøse språkets handlende karakter sammenfallende med Austins teori. Et viktig trekk ved liturgiens vesen er at ord og handling er ett. Liturgiens ord ledsages av handling, de er skapende ord, og det er Gud som handler med mennesket, uavhengig av menneskets respons. Som utelukkende skriftlig uttrykk har gudstjenesten ingen

---

<sup>43</sup> Sløk konkluderer ut fra dette med ”at i det rituelle utsagn er sproget virkelig komplet alene med sig selv. Ingen sier det, ingen hører det, ingen reagerer på det, og det har ikke noget rationelt begribeligt indhold. Man kan deraf slutte ét af to: enten er det rituelle utsagn ikke noget utsagn overhovedet; det har hverken sandhed eller mening; eller det rituelle utsagn er selve utsagn-begrebets tilblivelse, thi i sig selv som utsagn etablerer det sandheden og grundlægger meningen, og dermed er et kristenmenneske blevet til (Sløk, 1981:184).

egenverdi. Først gjennom selve utsigelsen får teksten tilslutning og virkekraft. Absolusjonen som følger etter menighetens syndsbekjennelse, kan tjene som eksempel for handlinger som ikke er knyttet til de kirkelige kasualia. Gjennom absolusjonen skjer det en reell tilgivelse av synd i form av at liturgen formidler tilgivelsen gjennom et direkte tilsagn fra Gud eller et løfte om tilgivelse fra Gud. I H 77 ble syndsbekjennelsen avsluttet med absolusjon gjennom løftesordet i 1 Joh 1,9: ”Dersom vi bekjenner våre synder, er Gud trofast og rettferdig, så han tilgir oss syndene og renser oss for all urett” (NOU 1976:5, :1). Det var derfor en ganske radikal endring biskopene foretok da de fjernet absolusjonen i den endelige liturgien. Den svenske kirke foreskriver absolusjon som en del av liturgien både i Kyrkohandboken av 1986 (Svenska kyrkan, 2003b:15) og i kyrkohandboksgruppens forslag til ny gudstjenesteordning (SKU, 2000c:130). De bruker imidlertid ikke løftesord, men direkte tilsagn om tilgivelse til den enkelte gudstjenestedeltaker. Også ELCA har absolusjonen som fast ledd etter syndsbekjennelsen (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978:56) (ELCA, 2006:96). Dersom absolusjonen i tillegg uttales sammen med håndspåleggelse – som i det alminnelige skriftemål (Dnk, 1992a:265) – virker dette som en forsterkning og tydeliggjøring av hva som skjer i den liturgiske handlingen.

Også Veiteberg har drøftet spørsmålet om liturgiens transformerende effekt. Fordi det hellige er et konstituerende element i gudstjenesten, ”er det noko ved denne handlinga som dreg seg unna refleksjon. Den strengt teologiske effekten i dåpen er heller ikkje empirisk tilgjengeleg, det er Gud som sørgjer for om dåpen er teologisk effektiv eller ikkje” (Veiteberg, 2006:80).<sup>44</sup> Veiteberg peker her på at dåpen gir ny virkelighet uten å være empirisk tilgjengelig. Her sammenfaller det performative utsagnet med metaforisk tale ettersom dåpsutsagnet skaper ny mening som ellers ikke ville være tilgjengelig, jf. ovenfor.

Selv om liturgen har en sentral plass og rolle i liturgien, er liturgi noe prest og menighet gjør i fellesskap. Mennesket er forventet å gi en respons på Guds handling, noe som kommer til uttrykk gjennom den sterke posisjon som dialogen mellom Gud og menigheten har. Jeg mener diskusjonen om liturgiens performative karakter har vist at dersom forutsetningen om troen på en transcendent dimensjon innebygges, er det fellestrekk mellom liturgisk språk og Austins talehandlingsteori om performativt språk. Liturgisk språk fremtrer som en kommunikativ handling basert på dialog, der det som skjer i liturgien er viktigere og rommer mer enn selve utsagnene, jf. Utakers utsagn om at ”[o]rd er viktige fordi de ikke er det viktigste” (Utaker, 1992:37).

---

<sup>44</sup> Veiteberg underbygger dette ved å peke på sammenhengen mellom Augustins syn på dåpsriten som sakrament og Luthers lære om forholdet mellom sakramentet og troen (CA VII) (Veiteberg, 2006:81f).

#### 4.2.2 Den liturgiske dialogens særtrekk

Det liturgiske møtet forutsetter involvering og sikter på forvandling. Denne forvandlingen omtaler Procter-Smith som *metanoia*, ”conversion” og ”transformation”, noe som skjer gjennom den liturgiske dialogen.

This process of transformation is central to the liturgy because the primary action of liturgy is dialogue. [...] Change is always the result of genuine dialogue with another person, since we cannot enter into such dialogue without being open to the perspective of someone other than ourselves. But when a genuine encounter is with God, a profound transformation is called forth. (Procter-Smith, 1990:59)

Ettersom liturgisk språk tar mål av seg til å ”iscenesette” et møte i skjæringspunktet mellom Guds transcendentale verden og menneskets immanente verden, må vilkårene for den liturgiske dialogen drøftes.

Den liturgiske dialogen har tre dialogpartnere, Gud, menigheten og presten/liturgen der presten står i en mellomstilling mellom Gud og menigheten. Guds ord eller tale formidles via fastlagt tekst, presten målbærer gudstjenestens sakramentale ledd (se nedenfor) og menigheten gir et lydelig og hørbart svar på Guds tale, også via fastlagt tekst. Parallelt med den ytre dialogens fastlagte uttrykk kan de enkelte menighetslemmer, enten i forlengelse av eller ved siden av den formelle ytre dialogen, føre mange indre dialoger med Gud. Om en dialog som foregår på så mange plan skal være meningsfull og handlende, må visse forutsetninger og en viss førforståelse være til stede.

For det første må dialogen hvile på regler og konvensjoner som er akseptert av menigheten, noe Thiselton fremhever.

Communication takes place only when there is a shared acceptance of these conventions, and some sort of understanding, however provisional, of the setting or form of life within which the language-use in question has emerged. (Thiselton, 1975:7)

Deretter er tro en grunnleggende forutsetning. Troen er plattformen som i det hele tatt gjør det mulig å snakke om tre dialogpartnere. Dialogens ytre tekst gjøres om til noe annet, den settes over på et annet plan. Troen er eksistensiell. Gjennom troen omtolkes teksten slik at det blir mulig for menigheten å respondere, å møte Gud, og den åpner muligheter for at ulik mening kan legges inn i det kollektive svaret. Parallelt med den ytre dialogen skjer det en indre dialog. Derfor gir det ingen mening å undersøke dialogen ved utelukkende å se på hvilke ord teksten målbærer, den må ses i lys av den virkning som skapes ut fra et trosperspektiv. Ordet ”tilgivelse” gir ingen tilgivelse, men troen skaper en plattform for at tilgivelse skjer. Dette er også i tråd med Austins betingelser for et vellykket performativt utsagn (Γ.1 og Γ.2).

Den største utfordringen for den liturgiske dialogen er at den foregår mellom en transcendent og en immanent part. På den ene side taler og meddeler Gud seg i liturgien gjennom hellig skrift, konkrete symboler og ved hjelp av menneskers stemme. Menigheten hører dette som Guds stemme. Thiselton reiser spørsmål om hva dette innebærer: "But what does "hear" mean when the voice in question does not make vibrations in the air" (Thiselton, 1975:3). Med henvisning til Ludwig Wittgenstein diskuterer han hvordan språkets mening eller funksjon er avhengig av sted og kontekst. Ettersom dialogen innebærer en transcendent, ikke fysisk hørbar part, blir premissene for dialogen ganske annerledes enn i en ordinær samtale. I *Zettel* finnes en fragmentarisk uttalelse fra Wittgenstein som omhandler Guds tale til mennesket: "«Du kan ikke høre Gud tale til noen annen, utenom når du er den tiltalte»" (Wittgenstein, 2001:211, fragment 717). I gudstjenesten blir det å høre Guds ord en reell virkelighet, noe som kommer til uttrykk i GB. Når menigheten i kollektbønn for 11. søndag etter pinse ber om at den må "høre[r] din røst hver gang du taler til oss", så kan menigheten virkelig høre Guds røst ut fra bestemte forutsetninger. I første rekke skjer Guds tiltale til menigheten gjennom lesning av bibeltekster, men alle de sakramentale leddene er uttrykk for Guds tiltale til menigheten. Ifølge Sløk er det religiøse språk i seg selv i stand til å tale, noe han eksemplifiserer gjennom dåpshandlingen. Når presten døper, er det en handling der dåpen er selve utsagnet, jf. kap. 4.2.1.

På den annen side kan det diskuteres om liturgiens sakrifielle ledd er en bønneholdning eller et svar på Guds tiltale. I liturgisk teori beskrives den liturgiske dialogen som *sacramentum* og *sacrificium*, Guds gjerning og troens gjerning. I luthersk teologi står *sacrificium* for menighetens takk- og lovofer, noe Apologien til CA XXIV utdyper slik:

Teologerna bruka med rätta skilja mellan sakrament (sacramentum) och offer (sacrificium), [...] Sakramentet (sacramentum) är en helig handling, vari Gud giver oss det, som tilljudes oss i det med denna handling förbundna löftet. [...] Däremot är offret (sacrificium) en helig handling, som vi göra åt Gud för att bevisa honom ära.  
(Samfundet Pro Fide et Christianismo, 1969:268)

Det menneskelige svar oppstår likevel ikke ut fra menneskets egen fornuft eller viljekraft, at menigheten kan svare Gud, er Åndens gjerning, og som sådan avhengig av Guds ønske om relasjon med mennesker (Ellingsen, 1980:12f).

Den liturgiske teori har tradisjonelt vist til gudstjenestens sakramentale ledd som Guds tale til menneskene. I noen grad anses de sakramentale ledd som svar på menneskers bønn. Prestens to retninger, enten vendt mot menigheten talende fra Gud til menigheten eller vendt mot alteret talende til Gud på menighetens vegne, brukes fortsatt som pedagogisk poeng for å

illustrere gudstjenestens dialogiske karakter. Men det er tvilsomt om den dialogiske strukturen er tilstrekkelig for å forklare forholdet mellom tiltale og svar. Edgardh mener en slik dualistisk forståelse "might imply that God is not present outside of liturgy and experiences of God in ordinary life are denied" (Edgardh, 2008:12). Et mer holistisk syn på gudstjenesten innebærer at det foregår en indre dialektikk mellom avsender og adressat innenfor alle de liturgiske leddene. "It is in the theology of the liturgy as a whole that our relation to God is expressed, not in any formal repetition of traditional ritual behavior" (Edgardh, 2008:8). Også Fæhn fremhever samme sak når han med henvisning til det tyske standardverket *Leiturgia* (Blankenburg, Müller, & Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands, 1954) sier:

Guds og menighetens handling i liturgien er så sammenvevet at alle ledd samtidig er både Guds handling (Sacramentum) og vår handling (Sacrificium). Det er alltid slik at den ene eller den andre side har størst vekt, men Guds handling vil alltid "ligge i bunnen". (Fæhn, 1998:22)

Et holistisk syn på hvordan de gudstjenestlige leddene innvirker på hverandre var altså ikke fremmed da H 77 ble utarbeidet.

Dette reiser spørsmål om forholdet mellom uttalt bønn som formidles høyt i menighetens fellesskap og stille bønn mellom Gud og de enkelte menighetsleddene. Stephanie Dietrich omtaler bønningen som "Grundparadigma und Sitz im Leben der Gotteskommunikation" (Dietrich, 1998:6). For henne er det en forutsetning at det forut for taus bønn eksisterer en verbal, grenseoverskridende forbindelse mellom Gud og mennesker, en forbindelse mellom et jeg og et du. "Gebet ist Ausdruck des direkten Umgangs des Menschen mit Gott und gegründet im menschlichen Gefundenwerden und Sich-findenlassen" (Dietrich, 1998:7). Anvendt på det liturgiske møtet må da dialogen tilrettelegges for en sammenheng mellom den som taler og den som hører (Dietrich, 1998:27).

Kommunikasjon forutsetter at deltakerne er beredt til å lytte til hverandre og at budskapet som formidles anerkjennes fra alle parter side. Dette gjelder også for den liturgiske dialogen, men ettersom en slik forståelse forutsetter tro og tillit til Gud, kan ikke den liturgiske dialogen uten videre sidestilles med mellommenneskelige dialoger. Den lar seg vanskelig betegne som en samtale, den er forskjellig fra vanlig menneskelig meningsutveksling. Jeg mener at bønn kan forstås i lys av Ricœurs nytolkning av den hermeneutiske sirkel. Den liturgiske dialogen er da å forstå som en hermeneutisk prosess som foregår kontinuerlig, på alle plan og mellom alle aktørene samtidig. Den er ikke strukturert, selv om den i liturgiens ytre tekstlige form tilsynelatende fremstår slik. Den liturgiske dialogen blir slik mer enn et språklig regissert uttrykk, den er først og fremst en holdning som

menigheten viser i møtet med Gud, men i motsetning til en ordinær daglig samtale kan ikke den ytre liturgiske dialogen endres i samtalens løp. Meningen ligger foran teksten og åpner for de mange parallelle dialoger mellom Gud og menighetsleddene.

Den liturgiske teksten rommer ikke Guds svar på konkrete bønneemner. Dette gjør det naturlig å spørre om liturgiens mange bønner frembringer et forventet resultat. Teologien avviser at bønn er magisk fordi det magiske er forbundet med kontroll og manipulasjon. Magi er derfor ikke forenlig med dialogens relasjonelle karakter, noe Duncan B. Forrester, Gian Tellini og J. Ian H. McDonald understreker: "But Christian theology has a well-grounded tendency to be suspicious of magical language in worship and prefers to understand prayer socially, or as a dialogue" (Forrester et al., 1996:102). Bønnesvar er da ikke noe verken menigheten eller det enkelte menighetslem kan diskutere eller forhandle seg frem til. Bønnesvar forutsetter den bedendes tro på Guds hjelp og makt til handling. Eventuelle svar unndrar seg kontroll.

Selv om den bedende ber i tillit til at Gud vil hjelpe, er bønnesvar ikke gitt på forhånd. Svar kan fra menneskers synspunkt utebli, noe bl.a. klagesalmene i Salmenes bok flere ganger formidler. I disse bønnene roper mennesker ut sin nød til Gud samtidig som det appellerer til Guds godhet og rettferdighet mer enn å forvente en konkret løsning. Salme 22 er et godt eksempel:

Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? Hvorfor er du så langt borte fra meg? Hvorfor hjelper du ikke når jeg klager min nød? Jeg roper om dagen, Gud – du svarer ikke, og om natten, men jeg får ikke ro.  
(Sal 22,2f)

De svarene som måtte komme, er heller ikke entydige. Den liturgiske dialogen forutsetter at bønner er åpne for mange svar. Både individets og fellesskapets begjæringer fremsettes uten forventning om umiddelbart svar eller konkret løsning på problemet. Svarene tolkes først og fremst av individet, ikke som et felles svar som oppfattes likt av hele menigheten. Bønn fremsettes i tiltro til at Gud vil hjelpe, men når denne hjelpen kommer, eller hvordan den synliggjøres, er ikke fastlagt ut fra den dialogiske replikkvekslingen.

Ramshaw hevder at den liturgiske dialogen er rituell tale. Rituell tale foregår på et annet nivå enn vanlig konversasjon, i den gudstjenestlige sammenheng er den en erstatning for den normale tale. I stedet for å uttrykke sin oppriktige mening om sine medmennesker – som slett ikke alltid er like hjertelig og preget av kjærlighet – ønsker man hverandre "Guds fred". "I have learned that in the early church, the Peace was a full kiss on the mouth, because



the idea was that the liturgy formed us all into brothers and sisters”.<sup>45</sup> En slik forståelse av den liturgiske dialogen understreker dens dannende karakter der idealet ivaretas gjennom den kollektive teksten. Individet kan lese seg selv ut fra det kollektive perspektivet og erkjenne at den fastlagte liturgiske teksten kan åpne for de mange indre dialogene.

### 4.2.3 Den liturgiske tekstens særtrekk

Hvilke metaforer og hvilke skriftlige uttrykk som velges som liturgisk tekst er viktig for tilretteleggelsen av det liturgiske møte. I dette underkapitlet vil jeg derfor drøfte noen sider ved det liturgiske tekstuttrykket, dvs. noen av prinsippene for hvordan det liturgiske vokabularet fastsettes. Geoffrey Wainwright har i kapitlet ”The Setting of the Liturgy” diskutert kompleksiteten i gudstjenestens språklige uttrykk. Han bruker Wittgensteins betegnelse ”språkspill” som illustrasjon.

[T]here is the recognition of a multiplicity of “language games”: the games have their own rules, techniques, and aims; in Christian worship, we are not playing the game of scientific description or of everyday social conversation, nor even the game of theological discourse, but rather the game of the community’s conversation with the God who is our creator and redeemer; this game has its ontological rules [...], it includes technical “moves” whose efficacy has been proved in past play, and the present enjoyment and permanent “point” of game lie in a growing communion of man with God. (Jones, Yarnold, & Wainwright, 1978:466)

Den liturgiske teksten bruker litterære uttrykksmåter på forskjellige nivåer. Det er en sammensatt tekst som inneholder både poesi, metaforisk tale, fortelling og prosaspråk. Den liturgiske tekstens bruk av metaforer er fremtredende, noe jeg vil komme tilbake til i kap. 4.3 og i avhandlingens drøftingskapitler. Den liturgiske teksten er også poetisk. Gjennom disse to språkformene åpner den for et eget univers. Den poetiske språkformen omfatter både anvendelse av poesi og syntaktiske virkemidler. Salmenes bok, sangene om Herrens lidende tjener (Jes 42, 49, 50, 52/53), de tre lovsangene i Lukasevangeliet (Luk 1-2), samt mange bibelske hymnefragmenter, for eksempel *Sanctus* (Jes 6,3) er poesi. GBs høymesseliturgi anvender noen av disse poetiske tekstene i liturgiens faste ledd, for eksempel englenes lovprisning ”Ære være Gud i det høyeste. Og fred på jorden blant mennesker som har Guds velbehag” (Luk 2,14) (*Gloria*) og serafenes hyllest for Guds trone ”Hellig, hellig, hellig, er Herren Sebaot, all jorden er full av hans herlighet” (Jes 6,3) (*Sanctus*). Flere liturgiske ledd innehar altså direkte poetiske bibelsitater, andre spiller på det bibelske materiale ved å bruke

<sup>45</sup> Privat korrespondanse av 16.6.2008.

en poetisk og hymnisk form, for eksempel det store *Gloria*: ”Vi hyller deg for din store herlighet, Herre Gud ...” (*Laudamus II/III*).

Bibelens bruk av rim og rytme er særegen. Den hebraiske poesien kjennetegnes av sine parvise verselinjer. Den anvender ikke bokstavrim eller enderim, derimot tankerim, noe som åpner for et meningsunivers eller metaforiske tolkninger (Albrektson & Ringgren, 1971:187f).<sup>46</sup> Dette er særlig synlig i Salmenes bok. Ettersom GB – i motsetning til Prøveordningen (Liturgikommisjonen av 1965, 1969: se s. 6, 9, 54 mfl.) og de amerikanske liturgiene (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978:62) – ikke har fastsatt en bibelsk salme som fast ledd i liturgien, kan ikke dette anliggendet forfølges videre her. Men muligheten til å erstatte høymessesalmen med en bibelsk salme finnes (Dnk, 1992a:37). Den språklige konsekvensen av dette er at GB anvender mindre bibelsk poetisk tekst enn dersom liturgien hadde foreskrevet fast bruk av bibelsk salme. Dette svekker også GBs metaforiske tilfang ettersom salmenes bok er svært rik på metaforer. Bibelsk salme er imidlertid foreslått som fast ledd i Kirkerådets forslag til ny gudstjenesteordning (Dnk, 2008b:43).

Tekstens poetiske grunnstruktur synliggjøres også gjennom tekstens syntaktiske sammensetning. For at en tekst skal kunne uttales i fellesskap, kreves et konsist språk basert på en knapp struktur, melodisk språk og metaforer som stimulerer til og åpner for et stort univers.

Wainwright har diskutert det liturgiske språket i lys av gudstjenestens sted. Ifølge ham henger gudstjenestens poetiske uttrykk sammen med et estetisk uttrykk som hviler på tekstens rytme, parallellismer, ordpar, kontraster, bibelsk gjenklang og poesi (Jones et al., 1978:473). På grunn av tekstens syntaktiske oppbygning er disse kjennetegn særlig synlige i kollektbønnene. Jeg vil eksemplifisere dette ved hjelp av kollektbønn for 2. søndag i faste slik den fremkommer i *Tekstbok for Den norske kirke* av 1918 og GBs kollektbønn for den samme søndag.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> I den hebraiske stilformen *paralellismus membrorum* svarer versets to linjer innholdsmessig til hverandre. Parallellismene kan være enten *synonyme*: første linjes tanker gjentas i andre linje med andre ord; *antitetiske*: første og andre linjes tanker uttrykker motsetninger; eller de kan fremstå som *klimatisk parallellisme* der andre linje utfyller første linjes utsagn (Albrektson & Ringgren, 1971:187f).

<sup>47</sup> Denne kollektbønnen er tilfeldig valgt. Enhver av kirkeårets øvrige bønner kunne vært anvendt. Hovedstilen er den samme, men hvordan de enkelte stiltrekk fremstår vil variere noe fra bønn til bønn, jf. f.eks. kollektbønnene for Midtfastesøndag, Maria budskapsdag eller 16. s. e. trefoldighet.

<b>Kollekt for 2. søndag i faste</b>	
<i>Tekstbok 1918</i>	<i>Høymessen 1977 (=GB)</i>
<p>HERRE GUD, himmelske Fader! Vi beder dig at du ved din Hellige Ånd vil styrke våre hjerter, og gjøre oss visse i troen og i håpet på din nåde og barmhjertighet. Og om vi enn har grunn til å frykte for vår synds og vår uverdighets skyld, så gi oss at vi med den kananeiske kvinne dog holder fast ved ditt ord,</p> <p>og i all vår nød og fristelse finner hjelp og redning hos dig, ved din elskede Sønn, Jesus Kristus vår Herre, som med dig lever og regjerer i den Hellige Ånds enhet, én sann Gud fra evighet og til evighet. (Dnk, 1918:114f)</p>	<p>Allmektige Gud, himmelske Far, du som hører oss når vi ber om din hjelp, vi ber deg: Gjør oss visse i troen på din nåde og barmhjertighet,</p> <p>så vi holder fast ved ditt ord selv om vi er uverdige. La oss i all motgang, nød og fristelse finne hjelp og redning hos deg, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet. (Gudstjenestebok for Dnk, 1992: koll. 2.s. i faste)</p>

En kollektbønn med god rytme kan messes. Tekstboken av 1918s kollektbønner var ment for messesang, men ut fra tekstens lengde og de mange innskutte setninger, kan det diskuteres om resultatet blir optimalt. GBs kollektbønn er mer egnet for messesang fordi den er kortere og strammere oppbygd. Den utstrakte bruk av parallellismer, ordpar og kontraster bidrar likevel til å skape rytme. Disse trekkene fremmer tekstens poetiske uttrykk. Tekstbokens sammenstilling av ”for vår synds og vår uverdighets skyld” er eksempel på parallellisme, ”nåde og barmhjertighet” på ordpar, ”i håpet på din nåde og barmhjertighet” ses i kontrast til ”vår synd og vår uverdighet”, og ”den kananeiske kvinne” henspiller på underfortellingen i Matt 15,21-28. GB mangler delvis disse poetiske uttrykk, både parallellismene og ordparene er færre. Det er ingen parallell til ”vår synd og uverdighet”, derimot en kontrast mellom ”holde fast ved ditt ord selv om vi er uverdige” som er et systematisk utsagn i prosa mer enn et poetisk utsagn. Den direkte henspillingen til bibelteksten mangler også. Ordparet i Tekstboken ”nød og fristelse” utvides i GB til ”motgang, nød og fristelse” og som derved ikke lenger fungerer som ordpar.

LK ble oppfordret til å styrke det poetiske språkuttrykket i arbeidet med H 77. I 1973 oversendte Presteforeningen LK en undersøkelse de hadde foretatt om foreningsmedlemmenes syn på Prøveliturgien fordi de håpet disse synspunktene ville komme LK til

nytte i det pågående revisjonsarbeidet. Ca. 100 lokallag hadde avgitt uttalelse.<sup>48</sup> Om bruk av poetisk språk sa de: ”Språket har altfor lite av den sakrale-poetiske prosa som kreves av en liturgi” (Bilag B), ”Har fratatt liturgien noe av dens poesi” (Bilag C) og ”Samtidig savnes den sakral-poetiske prosa som kreves av en liturgi” (Bilag D) (Riksarkivet, Oslo, Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen, L0011 / R 190, mars 1973, Prøveordningen for høymessen).

Presteforeningen mente at høymessens hadde mistet – eller i alle fall svekket det poetisk språklige uttrykk uten at de utdypet nærmere hva de bygget sin mening på.

Gjennom sin knappe, estetiske form er en av kollektbønnens hensikter å åpne opp mot de store horisonter. Ved bevisst bruk av stilnivå forsøker denne bønnetypen å utvide grensene i det immanente språket mot Guds transcendent rike, gjerne ved å sette jordiske og himmelske forhold i kontrast til hverandre, jf. kap. 7.3.2.

Ramshaw mener at liturgisk tekst er mer enn poesi. Poesi kan fungere uavhengig av et publikum eller en menighet (Ramshaw, 1988:109-116). Poesien kan leses så vel som høres, den henvender seg til enkeltindividet så vel som til en forsamling. Dette står i motsetning til liturgisk tekst som utelukkende er myntet på menigheten som kollektiv. Ut fra det liturgiske formspråket kan liturgisk tekst sies å ha en poetisk natur, men den innbefatter også prosatekst basert på teologiske begreper, for eksempel ”visse i troen”. Jeg henviste i kap. 1.2.2 til hvordan Nikenum bruker det systematiske begrepsspråket for å avvise arianismen. Nikenum kan tjene som eksempel på liturgisk tekst der flere språklige uttrykksformer er blandet. Prosateksten viser seg i de systematiske utsagnene, for eksempel innledningene til alle tre artiklene: ”Vi tror på én Gud”, ”Vi tror på én Herre”, ”Vi tror på Den Hellige Ånd”. Teksten er poetisk: ”Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud”. Videre er den metaforisk: ”den allmektige Far”, ”lys av lys”. Den anvender også filosofisk terminologi, for eksempel ”av samme vesen som Faderen”. I liturgisk sammenheng er trosbekjennelsen likevel først og fremst et trosuttrykk og et uttrykk for tilbedelse, ikke en pedagogisk tekst, ei heller en systematisk-dogmatisk tekst. Leddets hensikt er imidlertid ikke belæring, men bekjennelse. Trosbekjennelsen benytter seg imidlertid av dogmatikken, men utformes stilistisk annerledes og med et annet sikte. Den systematiske teologien ønsker gjennom logisk tenkning å organisere det dogmatiske læreinnholdet i kategorier. For liturgisk språk er dette en fremmed tankegang, noe Ramshaw peker på: ”Such third-order language [doctrine and systematic

---

<sup>48</sup> Presteforeningen delte svarene i to: de som hadde vært forsøksmenigheter for Prøveordningen (Bilag B) og de som ikke hadde vært det (Bilag C). Presteforeningens kommentar til det innsamlede materialet fulgte som eget vedlegg (Bilag D). Kommentarer om språklig revisjon var rubrisert under hovedoverskriften ”Generelle synspunkter” (Riksarkivet, Oslo, Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen, L0011 / R 190, mars 1973, Prøveordningen for høymessen).

theology] is written for the rational mind to absorb; its syntax is not meant for communal recitation, and it need not be intelligible to the ear” (Ramshaw, 2000:2). Forholdet mellom tro og lære vil bli utførlig drøftet i kap. 7.3.1.

Liturgisk tekst er i stor grad basert på bibelsk tekst. Den bibelske teksten inneholder i seg selv et mangfold av litterære uttrykksmåter, eksempelvis narrativt stoff, diskusjoner, ættetavler, kataloger m.m. Gjennom gudstjenestens tekstlesninger er så å si hele dette registeret representert. Bibelsk tekst er også sentral i gudstjenestens øvrige ledd, særlig i de sakramentale. Den bibeltekst som de liturgiske leddene anvender, er hentet fra et begrenset utvalg av de bibelske teksttyper, i hovedsak fra poesi, metaforisk tale, akklamasjoner (som kyrie, amen) og hilsener (Herren være med dere). I den grad man kan tale om intertekstualitet i liturgien, skjer dette som en dialog mellom den liturgiske teksten og den bibelske teksten.

Liturgisk språk har et eget bruksområde, foregår ut fra sitt eget sted, det litterære formspråket er sammensatt og syntaksen skiller seg fra øvrig teologisk språk, noe Ramshaw konsist uttrykker når hun sier at ”in the liturgy words find their meaning in the context of the sentence, the hymn, the prayer, the whole rite, and the assembly. The words themselves – words like ”heaven,” ”grace,” ”offer” – are diamonds in their many facets” (Ramshaw, 2000:1).

#### **4.2.4 Sammenhengen mellom liturgiens struktur og innhold**

Begrepsparet *sacramentum - sacrificium* omtaler den gudstjenestelige dialogen mellom Gud og menigheten, jf. ovenfor kap. 4.2.2. For å undersøke sammenhengen mellom leddenes stabilitet og variasjon brukes begrepsparet *ordinarium - proprium* (Ellingsen, 1980:49). Jeg har tidligere vist til at de gamle kirkesamfunnene, inklusive reformasjonskirkene, stort sett følger en fast struktur med hensyn til gudstjenestens gang, jf. kap. 2.1. I dette avsnittet vil jeg undersøke om og eventuelt hvordan *ordo*’s struktur og liturgiens tekstlige innhold påvirker hverandre. Synet på forholdet mellom dem påvirker også i hvilken grad de ulike leddene er åpne for revisjon.

Betingelsene for revisjon har historisk sett vært svært forskjellige. Den romersk-katolske liturgi var fastlagt ned på detaljnivå i tiden fra motreformasjonen til Vaticanum II, dvs. rundt 400 år. Den skulle praktiseres likt på universell basis, ut fra ideen om at kirken overalt og alltid er den samme (*semper eadem*). Liturgiens tekst var på latin, det eneste språk som kunne sikre total læremessig kontroll. Enhver oversettelse innebar en potensiell fare for at heresi kunne snike seg inn. Denne oppfatningen ble først oppmyket på 1900-tallet.

Innenfor den protestantiske kristenhet har den liturgiske tekst ikke hatt samme læremessige status. Også her har liturgisk tekst vært gjenstand for teologisk kontroll, men samtidig har hensynet til menighetens forståelse vært ivaretatt, først og fremst gjennom bruk av folkespråket og en viss revisjon i takt med språklig utvikling. Dette viser at de reformatoriske kirkene har vektlagt liturgiens kontekstuelle situasjon på en helt annen måte enn den romersk-katolske kirke. I dagens samfunn er også demokratiske prosesser utslagsgivende for å sette i gang revisjoner, noe den pågående revisjonen i Dnk synes å bekrefte, jf. hvordan denne prosessen ble satt i gang som følge av et forslag fra Ungdommens kirkemøte, se kap. 3.1.

Motivene for å revidere liturgisk tekst kan være forskjellige. Her skal bare pekes på noen sentrale motiver:

- Teologiske aspekter som er blitt undertrykt (f. eks. misjon, nådegaver) eller overeksponert (f. eks. arvesynden), eksempelvis har GB utelatt setningen ”om vi enn har grunn til å frykte for vår synds og vår uverdighets skyld” i kollektbønnen for 2. søndag i faste.
- språklig utvikling som gjør at begreper stivner og mister sin umiddelbare forståelighet, f. eks. "hjord", "vederkvege", "vorde", ord som er vanlige i Alterboken av 1920 men helt sløyfet i GB
- politiske og sosiale forhold, f. eks. bønn for det ufødte liv, et tema som ikke var med i Alterboken av 1920, men tatt inn i forbønn I: ”Lær oss å verne om menneskets verd fra livets begynnelse til livets slutt” og forbønn II: ”Hold din vernende hånd over barnet i mors liv”
- indrekirkelige forhold og økumeniske initiativ, f. eks. sløyfingen av *filioque* i den nikenske trosbekjennelsen ved økumeniske samlinger

Tekstrevisjoner vil være mest aktuelle i den store korpus av variable tekster, spesielt bønnene, skriftlesningene, prefasjonene og salmene. Dette har flere årsaker. Det er i disse kategoriene det er mest aktuelt å integrere et kontekstuellt perspektiv. Dessuten er disse tekstene bokbasert, dvs. ikke lært og fremført utenat og bare delvis målbåret av kollektivet. De korte eller relativt korte tekstene i ordinarieleddene åpner i mindre grad for en kontekstualisering. På grunn av deres høye bruksfrekvens og en kollektiv, ikke bokbasert fremføring innbyr de heller ikke på samme måten til hyppig revisjon. Her spiller det økumeniske hensyn til kirkelig fellestekst også inn.

Betingelsene for revisjon av proprieleddene må i dag sies å være gunstige fordi kirken i så mye sterkere grad enn tidligere har åpnet seg for den allmenne kulturen. Også virkningene av de autoritetskritiske retningene som har dominert de politiske og pedagogiske diskurser, har skapt et større rom for revisjon. Motivene vil i dag springe ut av utfordringer knyttet til kjønsspørsmål, identitetsspørsmål og den nye betydning erfaringen tillegges i trosspørsmål.

Ordinariatet omfatter først og fremst de store sungne leddene *Kyrie*, *Gloria* (med *Laudamus*), *Credo*, *Sanctus* og *Agnus Dei*. De brukes gjennom hele kirkeåret med unntak av *Gloria*, som gjerne utelates i fastetiden. Leddene har en relativt fast, felleskirkelig tekst som i stor grad er basert på direkte eller indirekte bibelsitater. Men så vel i historisk perspektiv som i et samtidsperspektiv kan varianter observeres. *Kyrie* brukes på gresk, i oversettelse og/eller med tillegg som i Dnk's liturgi. *Gloria* brukes i kort eller fullstendig versjon. *Credo* kan være den apostoliske eller den nikenske trosbekjennelsen. Velsignelsen har også flere tekstlige alternativer enn den aronittiske, jf. eksempler i ELW (ELCA, 2006:114) og den svenske kirkes utredninger (SKU, 2000c:76).

De liturgiske leddene i GB kan systematiseres på følgende måte:

ORDINARIELEDD	PROPRIELEDD
Inngangsort **	
	Salmer (fordelt utover)
Synsbekjennelse **	
Bønnerop <i>KYRIE</i>	
Lovsang <i>GLORIA m/ Laudamus</i> *	
	Kollektbønn
	Tekstlesninger
Trosbekjennelse <i>CREDO</i>	
	Preken
	Kunngjøringer
	Forbønn m/Litaniem som forordnet alternativ i fastetiden
	Takkofferbønn
Nattverddialog	
	Lovprisning <i>PREFASJON</i>
Hellig <i>SANCTUS</i>	
Nattverdbønn (evkaristibønn)	
Fadervår	
Herrens innstiftelsesord <i>VERBA</i>	
Du Guds Lam <i>AGNUS DEI</i>	
Takkekollekt **	
Velsignelse <i>BENEDICAMUS</i>	
Utsendelse **	

\*) Kan falle bort i noen kirkeårsperioder

\*\*\*) Ordlyden er fast i Dnk, men varierer med kirkeårsperioden eller kirkesøndagen i andre kirker.

Historisk har den kristne menighets samling omkring ord og sakramenter vært konstituerende for menighetens liv og virke (Lathrop, 1993:44). Hvilken form og hvilket tekstlig uttrykk de enkelte kirker har valgt for å ta vare på dette grunnleggende elementet har skiftet, jf. KV-dokumentet fra 1994 (World Council of Churches et al., 1994:I.5). Variasjon i kirkesamfunnenes gudstjenestlige innhold betegnes i dag som viktig for den felleskirkelige samtale. ”Churches may learn from each other as they seek for local renewal. One community has treasured preaching, another singing, another silence in the word, another sacramental formation” (World Council of Churches et al., 1994:I.7). *Ordo* som felleskirkelig gudstjenestestruktur er ikke ensbetydende med likelydende utforming av de enkelte ledd (World Council of Churches et al., 1994:I.4), noe som samsvarer godt med et tradisjonelt luthersk syn. *Ordo* er heller ikke sammenfallende verken med messens ordinarium eller dens proprium, men betegner den struktur og rekkefølge av elementer som alltid har vært og vil være til stede i messen.

Lathrop baserer seg på KV-dokumentet når han undersøker hvor fleksibel den gudstjenestlige strukturen er. Han gir et mer nyansert bilde av liturgiens struktur og mener den kan ivareta både felleskirkelig enhet og liturgisk mangfold. For ham er tekstlesninger og bønn, nattverd og dåp *ordo*'s rotelementer som kan gjenkjennes i de fleste kirkesamfunns liturgier. Disse er ikke kirkesamfunnenes egne konstruksjoner, de har sin bakgrunn i urkirkens og oldkirkens liturgiske praksis. ”[T]his liturgical dualism, this expression of Christian meaning with Hebrew and Jewish images, came to determine the shape of Christian worship” (Lathrop, 1993:36). Det liturgiske innholdet får ifølge ham sin mening gjennom den liturgiske formen.

The thesis operative here is this: Meaning occurs through structure, by one thing set next to another. The scheduling of the *ordo*, the setting of one liturgical thing next to another in the shape of the liturgy, evokes and replicates the deep structure of biblical language, the use of the old to say the new by means of juxtaposition. (Lathrop, 1993:33)

Når Lathrop sidestiller de ulike leddene mot hverandre, er dette i tråd med metaforens virkemåte. Sammenstillingene setter i gang en nytolkende prosess uten at de ord, ting eller begreper som sammenstilles mister sin opprinnelige mening. Lathrop sier ikke som Ramshaw at metaforer er det liturgiske språkets metode (Ramshaw, 1996:10), men måten han bruker begrepet ”juxtaposition” på, forutsetter en metaforisk tankegang. Dette omfatter både tekst som møter tekst, tekst i møte med jordiske elementer, fortid med nåtid, ord med handling osv. ”Juxtaposition” er for ham nærmest et altomfattende liturgisk grep, noe som understrekes når han sier:



Healthy Christian liturgy, for this christological and trinitarian reason, is full of juxtapositions. Texts are put next to texts, in tension, even in disagreement, and that whole is put next to an oral proclamation of Jesus Christ. The meal follows the word service. Thanksgiving is conjoined with lament, song with silence, people with leaders. ... One can say that Christian liturgy, at its best, receives our senses of direction, our maps, our geographies, our cosmos, and radically reorients them. (Lathrop, 1993:65f)

Det er med andre ord ingen motsetning mellom hans og Ramshaws liturgiske grunnsyn. Men de har ulikt utgangspunkt for sine drøftinger. Lathrop undersøker liturgiens fleksibilitet ut fra *ordo*, mens Ramshaws har hovedfokus på leddenes tekstlige innhold.

Dette reiser spørsmål om hvordan leddene forholder seg til hverandre. Er noen ledd viktigere enn andre? Hersker det et hierarki innenfor *ordo*, for eksempel på grunnlag av leddenes bibelske og historiske tradisjon? Ramshaw bruker bildet av et tre for å drøfte leddenes indre sammenheng og tolker den indre strukturen ut fra en hermeneutisk tankegang mer enn å se på den som en lineær disposisjon.

Thus the whole body of liturgical language is less like an index, a list of words in alphabetical order, and more like a tree, with some words as essential as the trunk, and others as seasonal as autumn colors or as short-lived as that one single leaf. (Ramshaw 1996:6)

Noen ledd er imidlertid mer konstituerende og grunnleggende enn andre. I bildets form er disse treets røtter og stamme. Her står *Verba* i en særstilling. Ordinarieleddene vil stort sett være mer grunnleggende enn proprieleddene fordi de er rotfestet i det bibelske språket og i den tidlige kristne tradisjon (bl.a. *Sanctus* og trosbekjennelsene). Disse er bærebjelker for det gudstjenstlige uttrykk og utgjør trestammen. Bønner, salmer og tekstlesninger er treets grener. Her er det rom for variasjon og valgfrihet. Innholdet i bønnene kan sammenlignes med treets løvverk. Noen er kirkeårsbaserte og skifter med årstidene, andre bønner nyskrives hver uke. De ulike kirkesamfunn fremstår som en skog med mange treslag.

Etter min mening synliggjør Ramshaws anvendelse av tre-metaforen sammenhengen mellom enhet og mangfold. Bildet viser hvordan den liturgiske struktur henger sammen som en organisk forbindelse. Skal jeg strekke dette bildet videre, vil jeg peke på at trær uten grener og blader som oftest er å regne for døde trær. Derfor er en gudstjeneste uten bønner og salmer (proprieledd) ikke et uttrykk for et møte. Ramshaws hensikt er å vise hvordan det liturgiske språket er i kontinuerlig vekst og forandring gjennom et indre samspill. På samme måte som et tre vokser og utvikler seg i tråd med sine livsvilkår, slik endrer også det liturgiske språket seg. Noen ledd er mer rotfestet enn andre, men de står i en sammenheng der alle er knyttet til

hverandre i en organisk prosess. Strukturen påvirker innholdet, og innholdet påvirker strukturen.

Vekslingen mellom stabilitet og variasjon viser at store deler av liturgiens ordlyd er åpen for vurdering og revisjon. I den kirkelige virkelighet må likevel, som påpekt ovenfor, flere hensyn veies mot hverandre. Sammenhengen mellom form og innhold må ses i lys av forholdet mellom tradisjonen og behovet for fornyelse. Ovenfor hevdet jeg at det er vanskelig å bruke historien eller tradisjonen alene for å rangere de liturgiske leddene etter skalaen viktig – mindre viktig. På den ene side kan en tekst endres og fortsatt være i samsvar med tradisjonen. Hvilke språklige uttrykk man velger for å tale om Gud, trenger ikke rokke ved leddenes historiske forankring. På den annen side er det vanskelig å sløyfe ordinarieledd uten at gudstjenestens dialogiske karakter og historiske forankring svekkes. Dette vil også røre ved leddenes indre samspill.

Dette aktualiserer sammenhengen mellom bundethet og frihet. GB signaliserer begge deler gjennom å gi valgmuligheter innenfor ordinarieleddene og gjennom kirkeårsvekslinger innenfor proprieleddene. Friheten begrenses av autorisasjon. I GB har enhetsprinsippet stor vekt. En enhetlig struktur er naturligvis viktig for liturgisk tekst. Som kollektiv handling trenger den liturgiske dialogen en viss forutsigbarhet, ellers vil ikke menigheten vite verken hvilke rammer eller hvilket innhold den samles om. Samtidig kan en enhetlig struktur og et fastlagt innhold hindre fleksibilitet. Dette gjør det vanskelig å avspeile lokale forhold og aktuelle situasjoner. Frihet og åpenhet kan langt på vei ivaretas ved alternative tekster og kirkeårsmessige variasjoner innenfor rammen av en enhetlig struktur. Den svenske kirkes kirkehåndbok av 1986 (Svenska kyrkan, 2003b) har flere alternativer enn GB. Likevel mente den svenske kirke at håndboken trengte revisjon. Dette illustrerer at variasjonsmulighetene ikke automatisk sikrer ønsket liturgisk mangfold. Mangfold må også fremmes gjennom språklige uttrykk som supplerer hverandre, utfyller hverandre og som gir rom for ulik teologisk profilering. Jeg mener at metaforisk språk er spesielt kvalifisert for å realisere dette.

### **4.3 Metaforteoretisk grunnlag**

Valg av rotmetafor, modeller og metaforer er styrende for resultatet, *in casu* utformingen av den liturgiske teksten. De systematisk-teologiske vurderinger som er gjort før utarbeidelsen av teksten, starter òg under selve utformingen av teksten, bevisst eller ubevisst, og har stor innvirkning på hva gudstjenesten formidler om Gud og mennesker. Slike grunnleggende

vurderinger er viktige fordi liturgien har normativ karakter. I dette underkapitlet vil jeg klargjøre hvordan jeg forstår sammenhengen mellom metaforer, modeller og rotmetafor.

#### 4.3.1 Rotmetafor som bærende konstruksjon

Som allerede nevnt betyr “rotmetafor” i denne sammenhengen den mest grunnleggende antakelse vi kan gjøre om verden eller om erfaringen når vi forsøker å beskrive den (kap. 1.2.1). I denne sammenhengen er “verden” menneskets relasjon til Gud, og beskrivelsen av denne relasjonen er Dnk’s høymesseliturgi. Rotmetaforen er da den mest grunnleggende antakelsen i høymesseliturgien. Rotmetaforer er svært viktige fordi de gir normative føringer for hvordan relasjonen skal oppfattes, og fordi de er normerende for hvilke metaforer og modeller som velges til å støtte opp under den. Men valg av rotmetafor er også styrt av overordnede hensyn. For det første må teologiske og liturgiske rotmetaforer være grunnfestet i kristendommens skrifter, dvs. Bibel og de enkelte kirkesamfunns bekjennelsesskrifter. Som bokreligion har kristendommens skriftmateriale stor dogmatisk tyngde. Tekstene er normative som grunnlag for lære og liturgi, noe David Tracy påpeker som et fellestrekk for alle bokreligioner.

For Judaism, Christianity, and Islam certain texts serve not only as charter documents for the religion but as “scripture” in the strict sense; that is, as *normative* for the religious community’s basic understanding and control of its root metaphors and thereby its vision of reality. (Tracy, 1978:92)

For det andre er valg av rotmetafor kontekstuellet betinget, den velges aldri fra et nøytralt ståsted. Rotmetafor velges ut fra hva man ønsker å fremheve eller hva man ønsker å undersøke. Den liturgiske teksten rommer også andre teologiske diskurser der andre rotmetaforer og modeller enn de jeg har valgt, vil være mer adekvate for undersøkelsens formål. Både kirketilhørighet og geografiske forhold er avgjørende. Lutherske kirker tillegger den paulinske tanken ”rettferdiggjørelse ved tro” større vekt enn hva reformerte kirker basert på Calvins grunntanke om predestinasjonen vil gjøre. Eksempelvis vil en undersøkelse av liturgiens tale om sammenhengen mellom lov og evangelium eller synd og nåde kreve andre modeller som knytter til seg en annen type metaforer, for eksempel metaforer som springer ut av en juridisk tankegang. Ved en slik undersøkelse vil det være mer naturlig å bruke en rotmetafor som har basis i det systematisk-teologiske begrepspråket, for eksempel ”rettferdighet”. James Empereur bruker sju ulike teologiske utgangspunkt for å gruppere

modeller.<sup>49</sup> Han deler dem inn i institusjonelle modeller, mysteriemodeller (det liturgiske mysterium), sakramentale modeller, proklamerende/forkynnende modeller, prosessmodeller, terapeutiske modeller og frigjøringsmodeller (Empereur, 1987:11). Empereur peker på hvordan modeller må leses i en kontekstuell sammenheng. De syv modellene fanger etter hans mening opp de ulike kirkesamfunns teologiske grunnsyn. Dersom jeg skal plassere mine modeller inn i Empereurs gruppering, vil de kunne klassifiseres både under den sakramentale og den proklamatoriske modellen.

Relasjonelle rotmetaforer kan være både personale og funksjonelle, men som oftest er de begge deler. For eksempel henter liknelsene om Guds rike sitt metaforiske innhold fra fortellingen om Jesus, og ”Guds rike” er slik å forstå en personal rotmetafor. McFague argumenterer for ”Guds rike” som hele kristendommens rotmetafor. Hun finner støtte for dette i Jesu liknelser.<sup>50</sup> ”Guds rettferdighet” er et eksempel på en funksjonell rotmetafor.

Innen teologien er det bred enighet om at teologiens bærende prinsipp er relasjonelt; Gud relaterer til mennesket og mennesket relaterer til Gud. Kristne lever sine liv i verden *coram Deo*, for Guds åsyn (Brümmer, 1993:19). McFague omtaler relasjonen Gud - menneske som ”model of models”:

The biblical root-metaphor is that of a personal deity relating to the human and natural world as its source and its transformer – traditionally articulated in the model of ”creation” and ”redemption.” This ”model of models” is understood as a cosmic, metaphysical drama of relationships, of action and response, which includes everything that exists. Whatever is, *is* only in relationship to God, ... (McFague, 1982:104)

Modéus har undersøkt liturgiens personale fundament. Han anvender ikke termen ”rotmetafor” ettersom han ikke undersøker gudstjenesten fra et tekstteoretisk, men fra et rituellet perspektiv. Han ser det doble kjærlighetsbudet (Matt 22,37-39) som grunnleggende for gudstjenesten. Gjennom kjærligheten til Gud, til medmenneskene og til en selv skal det gode liv virkeliggjøres. Denne grunnleggende tanke betegner han som bærende prinsipp (Modéus, 2005:26). Slik jeg tolker Modéus, er hans bærende prinsipp relasjon, og hans begrep ”bærende prinsipp” tilsvarer det jeg legger i begrepet rotmetafor. ”Relationsperspektivet

<sup>49</sup> Det er vanskelig å skjelle helt konsekvent mellom begrepene ”rotmetafor” og ”modell” fordi enkelte forskere omtaler modellen som en rotmetafor, altså som en grunnleggende antagelse. Dette er tilfelle hva Empereur angår, han bruker ordet modell i meningen rotmetafor.

<sup>50</sup> ”Jesus is inextricably linked with the new root-metaphor as both the proclaimer of the kingdom and the way to the kingdom. Its distinctive note is not a new view of God or a new image of human being; neither divine nor human nature is at its center, but a new quality of *relationship*, a way of being in the world under the rule of God” (McFague, 1982:109).

innebær også att gudstjänsten är en gestaltning av relationerna. Den *handlar* inte om relationer, utan det vi gör *är* relation” (Modéus, 2005:39).

Jeg har i kap. 1.2.1 redegjort for hvorfor jeg mener termen ”møte” er egnet som liturgisk rotmetafor. Gudstjenesten som møte kjennetegnes først og fremst av følgende særtrekk:

For det første er gudstjenesten et møte mellom personer. Gud møter menigheten som fellesskap og som enkeltpersoner. Som enkeltindivider møter også menighetsleddene hverandre. Gudstjenestens hovedrelasjon er den mellom Gud og mennesker. Gud tjener mennesket, og mennesket tjener Gud.

For det andre er det liturgiske møtet et planlagt møte knyttet til et konkret sted og en konkret setting (*topos*). Menigheten samles i kirken søndag for å delta i og gjennomføre dette møtet. Likevel er det ikke den konkrete, fysiske tilstedeværelse som er hensikten med eller som skaper møtet. Det er et metaforisk møte mellom den synlige menigheten og den usynlige Gud. Møtet har en transcendent forankring.

Ytterligere to forhold særpreger dette møtet: 1) Gud er i kraft av sin transcendens bortenfor menneskers virkelighet, men fremstår likefullt som personlig og virksom i menneskers liv. Gud ønsker, vet, tilgir, forholder seg til og kommuniserer med mennesker. Tekst fra følgende av GBs kollektbønner kan tjene som eksempel: ”... du som kjenner vår maktesløshet og vet at vi ofte er urolige og redde” (koll. 4. s. e. Kr. åp), ”Lær oss å tilgi hverandre slik du har tilgitt oss” (koll. 23. s. e. pinse) ”... hører din røst hver gang du taler til oss” (koll. 11. s. e. pinse).

2) Gud er menneskets skaper og eier, og mennesket har fått sine livsvilkår av Gud, noe GB omtaler slik: ”... du har skapt oss som kvinne og mann” (koll. 21. s. e. pinse), ”Alt vi eier, tilhører deg” (takkofferbønn A). Dette gir grunn til å spørre hvilken posisjon menigheten har overfor Gud. Det liturgiske møtet skjer mellom to subjekter, mellom et jeg og et du, ikke et jeg og ”det” selv om partene ikke møtes som to likeverdige og sidestilte parter. Mennesker er avhengig av Gud fordi de er syndere. Denne grunnholdning kommer frem bl.a. i prefasjonsbønn for påskedag til 5. søndag etter påske: ”Han er det rette påskelam, som har båret våre synder”. Samtidig er menneskene Guds forlengede arm i verden. Gud har gjort seg avhengig av menneskers innsats som forvaltere av skaperverket og som sine budbringere, noe GB omtaler slik: ”... du har gitt oss i oppdrag å forvalte jordens rikdom med rettferdighet (koll. 2. s. e. pinse). Gjennom det gudstjenestlige møtet utrustes menigheten til å utføre disse oppdragene gjennom misjon og et liv i nestekjærlighet. I kollektbønnen for julaften ber

menigheten: ”Gi oss å leve i hans lys og bringe budskapet om ham videre til alle som sitter i mørke og dødsskygge”.

### ***Kriterier for valg av rotmetafor applisert på ”møte”***

Rotmetaforen bestemmer grensene for hvilke modeller og metaforer som naturlig kan knyttes til den. Den setter også grenser for hvordan liturgien kan leses. Derfor er valg av rotmetafor grunnleggende for mitt valg av modeller. Brümmer (Brümmer, 1993) er en av få teologer som har utarbeidet kriterier for valg av rotmetafor.<sup>51</sup> Jeg finner hans kriterier formålstjenlige for mitt arbeid både fordi de er kontekstuelle og fordi de tar hensyn til tradisjon og fornyelse. Brümmer vurderer liturgiens nøkkelmodeller ut fra fire kriterier: *consonance with tradition*, *comprehensive coherence*, *adequacy for the demands of life* og *personal authenticity* (Brümmer, 1993:22-28). Det er vanskelig å oversette disse kriteriene til norsk uten å bruke mange ord, men jeg har valgt følgende noe frie oversettelse: 1) modellens posisjon i den bibelske tradisjon, 2) modellens koherens, 3) modellens nåtidige aktualitet og 4) modellens mulighet for individuell tilslutning. I kap. 7.4 vil jeg bruke Brümmers kriterier for å undersøke hvilke muligheter og begrensninger de modeller jeg har valgt, får for mitt primærmateriale. I dette kapitlet vil jeg undersøke rotmetaforen ”møte” i lys av disse kriteriene.

#### *1) Modellens posisjon i den bibelske og liturghistoriske tradisjon*

Brümmers utgangspunkt er at den systematiske teologien ikke skaper eller lager modeller for språket om Gud, snarere tvert imot, de avledes fra den tradisjonen de står i. Bibelen har alltid vært den viktigste kilden med hensyn til valg av teologiske og liturgiske metaforer og modeller. Mange av Bibelens modeller har vist seg å ha stor slitestyrke. Kirken har tolket dem, nytolket og utviklet dem gjennom generasjoner i vekslende tiders kulturelle og språklige kontekst. De metaforer som velges innen ulike menigheter eller kirkesamfunn har en kumulativ effekt, de gjentas og forsterker hverandre over tid, og etter hvert blir de normgivende. ”In religion it is the cumulative tradition which determines the range of models which are acceptable within the community of believers” (Brümmer, 1993:23).

---

<sup>51</sup> Også McFague drøfter kriterier for modeller. Hun angir bare to kriterier: 1. Teologiens modeller må være i samsvar med hverandre og komplettere hverandre, 2. modellene må være i stand til å håndtere uregelmessigheter (anomalies). Hun understreker at modellene må være i overensstemmelse med sitt materiale, ikke som vitenskapelig materiale, men det ”menneskelige materiale”, og er derfor avhengige av menneskers erfaringer (McFague, 1982:139-141). McFagues kriterier er færre enn Brümmers og mer generelle. Anvendt på liturgisk språk er Brümmers kriterier mer spesifikke og relevante for mitt formål.

Alle Bibelens bøker handler om møtet mellom Gud og mennesker. I Det gamle testamente (GT) følger Gud sitt folk gjennom historien, i medgang og motgang. Gud er israelsfolkets skaper (Jes 43,15) som leder (Jes 63,14), taler (Esek 12,25) og handler (Jer 22,8) med dem. I NT blir den treenige Gud synlig på jorden og taler og handler historisk gjennom Ordet (Joh 1,14) og Ånden (1 Kor 7,ff) . I Bibelen utfoldes Guds møte med menneskene og Guds frelsergjerning for mennesker gjennom mange metaforer og modeller. I liturgisk sammenheng har protestantiske kirkesamfunn tradisjonelt vektlagt ulike møte-metaforer, noe som er særlig synlig i den liturgiske dialogen mellom den talende Gud og det svarende mennesket, jf. kap. 4.2.2. Møte som rotmetafor ivaretar den bibelske og liturgihistoriske tradisjonen.

## 2) *Modellens koherens*

Brümmer understreker at det må være sammenheng mellom rotmetaforen og de modeller og metaforer som skal støtte opp om den. Valg av så vel rotmetafor som modeller er selektive, de fremhever visse trosmessige og teologiske trekk og filtrerer bort andre trekk. For å vinne fellesskapets tilslutning må rotmetaforen være omfattende – i betydning vidtrekkende – samtidig som den er enkel – dvs. at det er et ord eller begrep som de fleste forbinder noe med. Dette begrenser utvalget av rotmetaforer fordi den skal prøve å samle så mye som mulig i én helt grunnleggende tanke. Jo større og mer kompleks en rotmetafor er, dess vanskeligere blir den å håndtere i forhold til hva flertallet er villig til å akseptere som kristen fellesforståelse. Jo mer ensidig og smalsporet den er, desto større fare er det for at den virker ekskluderende. For å sikre allsidighet og felles tilslutning kreves et stort metaforisk spenn som får frem ulike aspekter ved rotmetaforen, men som samtidig har en indre sammenhengende struktur. Rotmetaforen må favne vidt samtidig som den bevarer en indre logisk sammenheng. For å vurdere en rotmetafors holdbarhet må det spørres

which elements of the tradition will be highlighted and which will be filtered out or overlooked? To what extent can its weaknesses be compensated by means of supporting metaphors and complementary models?  
(Brümmer, 1993:25)

Møtemetaforen kan romme mye. Den er allmennmenneskelig. Den gir rom både for personer som møter hverandre, for samhandling, tekstmøter og dialog. Dette er viktige aspekter ved det liturgiske møte. Både personale og funksjonelle metaforer og modeller kan relateres til rotmetaforen. I dagligtalen kreves det ikke spesialkunnskap for å forstå hva et møte er, men som et gudstjenestligmøte forutsetter det en troende menighet og må dermed

forstås metaforisk. Møtemetaforen er så grunnleggende i kristen sammenheng at den kan vinne fellesskapets tilslutning på tvers av teologisk ståsted. Fordi den evner å samle mange modeller og metaforer, er den både tilstrekkelig vidtrekkende og enkel til å kunne fungere som liturgisk rotmetafor.

### *3) Modellens nåtidige aktualitet*

Ettersom både samfunnet og det menneskelige liv stadig er i endring, vil ikke en rotmetafor nødvendigvis være adekvat for all tid. For å opprettholde sin funksjon som rotmetafor må den være i samsvar med samtidens samfunnsforhold, det være seg politiske samfunnsstrukturer eller religiøse.

At different times and in different cultural situations, systematic theology therefore requires conceptual models in order to highlight those aspects of the faith which are relevant to the cultural and historical situation and to filter out those aspects which are not relevant to the current demands of life. (Brümmer, 1993:26f)

En rotmetafor som baserer seg på hierarkisk tenkning, kan være problematisk. Dersom en liturgis rotmetafor bestemmes som ”underordning” eller ”lydighet”, vil det reise spørsmål om hvor relevant den er ut fra dagens syn på likestilling. De hierarkiske, bibelske metaforene har lang kirkelig tradisjon. Gjennom hele Israels historie og de nytestamentlige skrifternes tid var det hierarkiske system med Gud på toppen av samfunnspyramiden og kongen som Guds representant den normalt aksepterte samfunnsform. I dag er ikke denne tenkemåte lenger i tråd med samfunnsorganiseringen i Vesten. Dersom rotmetaforen ”møte” favoriserer modeller som fremmer underordning, vil den kunne møte stor motstand. Dersom modellene og metaforene som velges for å støtte opp om rotmetaforen ”møte” er inkluderende, for eksempel i forhold til kjønn, er ”møte” en romslig og tidløs rotmetafor som gir god fleksibilitet i forhold til valg av metaforer og modeller.

### *4) Modellens mulighet for individuell tilslutning*

Til syvende og sist er det enkeltmennesker som avgjør om en modell er relevant for dem eller ikke. Det noen aksepterer, avviser andre. Dersom rotmetaforen blir avvist fordi den ikke korresponderer med grunntrekkene i individets tro, erfaringer eller syn på livet, faller hele rotmetaforen. De tre første kriteriene er i seg selv ikke sterke nok til å ”redde” rotmetaforen. ”In brief, although personal integrity is not the only criterion, it remains the final court of appeal in deciding what we are able to believe” (Brümmer, 1993:28), jf. Austins betingelser for et vellykket performativt utsagn, se ovenfor kap. 4.2.1.



Til tross for at ”møte” er en tidløs og allmennmenneskelig rotmetafor, tåler den ikke at de mange modellene som skal støtte opp under den, blir for ensidig sammensatt slik at den favoriserer visse grupper fremfor andre. Intensjonen med det gudstjenestlige møte er at den skal favne *alle* troende. For å oppnå dette må det være tilstrekkelig metaforisk variasjon og spennvidde i strukturen, og det må være rom for modeller som motsier hverandre, som ikke er i harmoni, men som likevel utfyller hverandre og skaper balanse. Det er fullt mulig å utforme liturgisk tekst som rendyrker én side ved rotmetaforen. Dersom for eksempel en liturgisk tekst har ”Åndens gjerninger” som rotmetafor, vil en ensidig vekt på pinseunderet, tungetale og helbredelse velte hele rotmetaforen fordi den metaforiske strukturen blir for smal. Resultatet kan bli at individer eller grupper forlater menigheten for å finne sin plass innenfor andre menighetsfellesskap som har et annet teologisk grunnsyn og et annet liturgisk uttrykk.

I utgangspunktet er altså ”møte” godt egnet som rotmetafor for gudstjenesten. Når norske liturgikommisjoner har støttet seg på denne rotmetaforen, er det i pakt med luthersk tradisjon, jf. kap. 1.2.1. ”Møte” som rotmetafor er generell og allmenn, den ivaretar tradisjon og gir mulighet til fornyelse. I kap. 7.4 vil jeg gå nærmere inn på hva denne rotmetaforen avspeiler i Dnk’s høymesseliturgi og drøfte om de modeller som støtter opp under rotmetaforen, er adekvate med tanke på hvilket gudsbilde de formidler.

#### **4.3.2 Metaforforståelse**

##### ***Metaforsteoretiske tolkningsvarianter***

Innen metaforforskningen finnes det mange syn på hvordan en metafor virker. Terminologien varierer også. Jeg har ikke behov for å diskutere ulike metaforsteorier mot hverandre, jeg vil bare forholde meg til to store hovedretninger som begge rommer mange ulike forståelser, substitusjonsteorien og interaksjonsteorien. Analogien klassifiseres som oftest i substitusjonsteorien, metaforiske teorier i interaksjonsteorien. Begge er i bruk i norsk liturgisk tekst i dag. Jeg mener at Kirkerådets endring fra ”Gud, vår mor og far” til ”Gud, du som er som en barmhjertig mor og en kjærlig far” viser dette.

Interaksjonsteorien er rådende for de fleste disipliner i dag. Her vektlegges forskjellsmomentet i metaforen (Witvliet, 1997:30-32). I substitusjonsteorien er likhetsaspektet i metaforen det bærende element. De to teoriene står dermed i motsetning til hverandre. Fordi de to teoriene representerer to ulike måter å lese liturgisk tekst på, mener jeg det er viktig å undersøke hvordan metaforvalget kan tolkes i lys av de to hovedretningene. Dette vil jeg komme tilbake til i avhandlingens drøftingskapitler.

Substitusjonsteorien fremhever den analoge tale. For å forklare et begrep eller bilde brukes et annet tilsvarende begrep eller bilde, noe som ligger innforstått i termen ”substitusjon”,  $A = B$ . Aristoteles’ definisjon er fremdeles mye brukt innenfor denne teorien: “Metaphor consists in giving the thing a name that belongs to something else” (Ricoeur, 2003:13). Thomas Aquinas’ lære om analogi bygger også på denne teorien. Substitusjonsteorien ser på metaforen som en dekorativ måte å si noe bokstavelig på. Metaforens hensikt er å “fiffe litt opp” på språket, å “pynte opp” kommunikasjonen mellom mennesker eller å gi en fargerik og kunstferdig utbrodering som vil bli husket. Metaforen kan oversettes til bokstavelig mening uten at den mister sitt kognitive innhold (Witvliet, 1997:30).

Interaksjonsteorien betrakter metaforen som mer enn et billedlig uttrykk, den er en måte språket og tankene fungerer på. Når jeg drøfter metaforiske virkemåter, baserer jeg meg på tre noe ulike måter å tolke metaforen på. I liturgisk sammenheng blir det vanskelig å rendyrke en av dem fremfor de andre. Jeg mener den liturgiske teksten gir rom for å anvende alle tre tolkningsmåtene. Fellestrekket er at de baserer seg på interaksjon, og at de vil åpne for en ny eller annerledes måte å forstå metaforiske utsagn på.

I. A. Richards er opphavsmann for interaksjonsteorien, og hans definisjon av metaforen er grunnleggende for denne teorien:

In the simplest formulation, when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction. (Richards, 1965:93)

Richards betegnet de to forskjellige tankene som henholdsvis “vehicle” og “tenor”. “Vehicle” er metaforens figur eller bilde, mens “tenor” er den underliggende meningen.<sup>52</sup> Løland mener denne måten å tolke metaforen på har stor betydning i teologisk tekst. For hennes problemstillinger spiller den en stor rolle fordi GTs gudsmetaforer har en underliggende mening (Løland, 2007b:36). Richards syn har også betydning for tolkning av liturgisk tekst. Ved å se en person – først og fremst Jesus – som noe annet enn en ”vanlig” person, settes en metaforisk tankeprosess i sving som ellers ville være vanskelig å forklare uten å bruke mange ord eller uten at tolkningen låses til én bestemt forståelse. John Hick understreker at et metaforisk utsagn ikke lar seg oversette til én bestemt mening:

A metaphor’s central thrust can be literally translated, but it’s ramifying overtones and emotional colour are variable and changing and thus are not translatable without remainder to a definitive list of literal propositions. The

<sup>52</sup> Som eksempel kan Jesus-utsagnet “Jeg er veien, sannheten og livet” brukes. Ordene veien, sannheten og livet er hver for seg ”vehicle” eller redskap som forteller noe om Jesus/jeg (tenor). Jesus er ikke en vei i bokstavelig forstand. I det metaforiske møtet mellom ”vehicle” og ”tenor” oppstår det en overføring av mening som åpner for å se Jesus som noe annet, f.eks. som følgesvenn i livet.

use of metaphor is accordingly a different kind of speech-act from the listing of identifiable similarities. (Hick, 2005)

Lakoff og Mark Turner bygger på Richards metafor-teori, men betegner metaforens figurer som henholdsvis "source" og "target" (Lakoff, 1987:276), og senere som "source domain" og "target domain", i norsk språkdrakt: "kildedomene" og "måldomene". Ved hjelp av eksempelet "Time has stolen my youth" sier de:

A personification is a metaphor. As such it has a source domain, in this case theft, and a target domain, in this case time. We use a metaphor to map certain aspects of the source domain onto the target domain, thereby producing a new understanding of that target domain. (Lakoff & Turner, 1989:38f)

Lakoff og Turner vektlegger sammenhengen mellom figurene mens Richard er mer opptatt av den underliggende meningen (Richards, 1965:96). I min avhandling er den strukturelle tankegang som metaforer velges ut fra, viktig. Dette vil jeg drøfte nærmere i neste underkapittel.

En annen måte å forstå metaforen på er at man gjennom metaforen setter sammen et kjent begrep med et ukjent eller delvis ukjent begrep. Vi bruker det best kjente begrepet for å snakke om det mindre kjente. Slik skaper metaforen ny forståelse. Også her skjer det en overføring av mening.

Ved å sette sammen to begreper, A og B, oppstår det en spenning som skaper en ny mening, X. Metaforen setter et allment kjent begrep inn i en fremmed eller delvis ukjent sammenheng.<sup>53</sup> Å tenke metaforisk betyr å veve en tråd av likhet mellom to ulike objekter, hendelser eller andre ting, en som er bedre kjent enn den andre, i det vi bruker den best kjente for å snakke om den mindre kjente (McFague, 1982:15), også kalt metaforens epiforiske bevegelse (Mitchell, 1993:90). Man griper tak i metaforens bokstavelige, kjente begrep for å overføre det til et mer ukjent, fremmed eller problematisk begrep (Searle, 1981:107). Et hovedpoeng er at metaforen ikke forutsetter likhet; den stifter eller skaper likhet hvor forskjellighet ser ut til å dominere. Den går bakenfor identifikasjon av likhet, slik skaper den en likhet som ikke allerede eksisterer. Noe som ikke ligner på hverandre, begynner å ligne

---

<sup>53</sup> Mollenkott eksemplifiserer dette gjennom metaforen "Guds barn". Hun sier: "[I]f we are "born of God", then God (the imperfectly known) is being described in terms of a known, the human mother we all were "born of." In metaphor, each term preserves its distinctness; God is not literally a birthing mother. Yet in the momentary coincidence or confrontation between *God* and "*birthing mother*", as implied by the metaphor "born of God," each term is modified. The interaction between "God" and "birthing mother" is like nuclear fission: a truth explodes into meaning through the collision of the imperfectly known and the known. Factor A, the imperfectly known concept "God," and Factor B, the known concept "birthing mother," retain their conceptual independence but at the same time merge into the unity of Factor X, the metaphoric point of resemblance: we are "born of God" (Mollenkott, 1996:179).

likevel. Å stifte eller skape likhet har betydning for relasjon og menneskers forståelse av og mulighet til identifikasjon.

En tredje måte å bruke metaforen på er i samme setning å sette sammen to kjente begreper som ikke passer sammen, men som tvert imot kolliderer med hverandre. Slik oppstår ny mening,<sup>54</sup> også kalt “mixed metaphors” (Witvliet, 1997:17). Eksempelvis er ”Gud, vår mor og far” og ”levende brød” (nattv.b. B) ”mixed metaphors”. Her er metaforens ulike figurer ikke logisk samsvarende. Metaforens kraft kommer ikke fra noen av de to ulike termene, men fra den gjensidige interaksjon som foregår mellom dem, bakenfor ordene. Metaforisk tolkning forutsetter at den bokstavelige meningen blir ødelagt. Når et uttrykk som er selvmotsigende og som ikke gir mening, omformes til en selvmotsigelse som gir mening, skjer det en metaforisk prosess. Det skapes en ny og utvidet mening som bokstavelig tolkning ikke makter. Salmenes bok inneholder mange ”mixed metaphors”, for eksempel ”ditt åsyns lys” (Sal 4,7), ”dødens lenke” (Sal 18,5) og ”livets lys” (Sal 56,14). En litt annen variant av denne forståelsen er Lathrops bruk av termen ”juxtaposition” eller ”sammenstilling”, som jeg har valgt som norsk betegnelse, jf. kap. 4.2.4. Begrepet forutsetter et motsetningsforhold, og kunne derfor vært oversatt med termen ”motsetning”. Lathrops grunntanke om sammenstillinger er viktig for min undersøkelse av liturgiens struktur og som redskap for å undersøke forholdet mellom tradisjon og fornyelse. I det bibelske materiale er motsetningene mellom den gamle og den nye pakt – tradisjon og fornyelse – sentrale. Med henvisning til Gal 3,26ff sier Karlsen Seim at identitet oppstod i dette møtet: ”Identitet ble nyskapt gjennom etablering av en tilhørighet som suspenderte de gamle avgrensninger. De var et fellesskap på tvers av grenser, og det var et vesenstrekk ved deres identitet” (Seim, 1995:59). Også liturgisk tekst er basert på motsetninger. Kollektbønn for 1. søndag etter Kristi åpenbaringsdag kan tjene som eksempel: ”Vi takker deg for at vi ved dåpen til hans død og oppstandelse er blitt arvinger til det evige liv”. Her er død og oppstandelse satt opp mot hverandre, det samme er død og evig liv.

### ***Metaforens vilkår***

For å skape mening må et metaforisk språk forholde seg til visse forutsetninger. Både kontekst, kunnskap og erfaring innvirker på den metaforiske tankeprosessen. Teologiske metaforer krever at leseren eller lytteren har et visst begrepsapparat å øse av. Dette gjelder

---

<sup>54</sup> Som eksempel kan følgende generelle uttrykk i norsk språk nevnes: “den mørke dagen” og “det tause språket”. Hver for seg er disse begrepene kjent. Satt opp mot hverandre tvinger de den menneskelige tanke til å revurdere den allmenne oppfatning mot en ny og overført mening.

særlig for metaforens kildedomene, som må være hentet fra vedkommendes kultur. En kultur har mange sammenfallende normer og erfaringer som metaforen må forholde seg til (Witvliet, 1997:22, 25). Religiøs tilhørighet er også avgjørende for hvordan en metafor oppfattes. Jøder og kristne gir ulike tolkninger av mange av metaforene i GT, for eksempel Messiasprofetiene. Jesu inntog i Jerusalem og hyllingen av ham som konge (Matt 21,1-9) stemte ikke overens med jødernes forventning om en konge som politisk befrier. Ordene har mening bare innenfor en spesifikk kontekst og innenfor en spesifikk samtale.

Metaforene henvender seg ikke bare til tanken, men også til følelsene, noe bl.a. Witvliet understreker: "Successful metaphors are able both to make an apt comparison and to create an ethos or milieu that is appropriate for the subject" (Witvliet, 1997:25). Gud som hønemor eller fødende kvinne vekker helt andre følelser og assosiasjoner enn Gud som hærfører. Den menneskelige tanke tolker ut fra sine subjektive erfaringer. I utgangspunktet kan samme metafor vekke diametralt motsatte følelser hos to ulike personer. Overføringen fra kildedomene til måldomene påvirkes av hvordan et menneskes erfaring med metaforens kildedomene er.

### ***Stivnede metaforer***

Metaforer som ikke lenger gir noen overraskende billedlig forbindelse, kalles ofte stivnede eller døde metaforer. Bildene er oppbrukte og trøtte, og har mistet sin kraft til å starte en meningsskapende prosess. Philip Wheelwright bruker begrepene "steno-language" og "tensive language" for å beskrive forskjellen mellom døde og levende metaforer. Metaforer går over til å bli "steno-language" når

[t]hey grow old and moribund, losing the vital tension of opposed meanings, dramatic antithesis, paradox, which was theirs at their inception. They become fossilized and enter into everyday speech as steno-symbols which have lost their one-time allusiveness and power to stir. [...] consequently they are no longer living metaphors, but merely ex-metaphoric corpses, steno-terms, units of literal language. (Wheelwright, 1968:120)

"Tensive language" er derimot åpent, udefinert, ambivalent og rikt på assosiasjoner. Døde metaforer nærmer seg begrepspråket. Hick påpeker at grensen mellom bokstavelig og metaforisk språk ikke er permanent fastlagt: "“Dead” metaphors become literal usages, being now so common and well established as to have acquired dictionary status" (Hick, 2005:101). Det kan være vanskelig å avgjøre når en metafor går over fra å være et åpent metaforisk billedspråk til et forsteinet språk.

Årsakene til at metaforer dør, kan være mange. Én mulig årsak er teologiens arbeid med å fastsette dogmenes presise innhold. Gjennom dogmene markerer teologien seg mot vranglære. Behovet for nøyaktighet og eksakte definisjoner utgjør også en trussel mot metaforen. En annen mulig årsak er at metaforvalget innskrenkes til et fåtall metaforer. Da kan slitasjen på disse bli så stor at de står i fare for å stivne. Begge disse årsakene er relevante for mine undersøkelser. Mest relevant er likevel at androsentriske metaforer er blitt tolket som bokstavelige uttrykk for hvem Gud er. Dette utkrystalliserer seg spesielt i forhold til hvordan metaforen ”Gud vår far” kan oppfattes. Witvliet mener kjønnete metaforer for Gud er spesielt utsatt for å stivne. Han sier:

“Father” may, in fact, subvert rather than illumine the metaphor’s other term (“God”). This is particularly true if “God” is understood to be an example of non-gendered but *real* personhood – for in such a case “father” may fail to convey the distinctive character of God’s “personal identity.”  
(Witvliet, 1997:81)

Om ”Gud som mor” kan vekke den stivnede metaforen ”Gud vår far” til live igjen, vil jeg drøfte nærmere i kap. 7.4.2.

### 4.3.3 Modellforståelse

Som bærekraftig og systematisk metafor danner modellen et organisasjonsmønster. Derfor har ikke modellen plass for de store motsetninger i billedsammensetningen. Bildene må relatere til hovedordet i modellen, for eksempel ”Far” eller ”Kristi legeme”. Den oppstår når bestemte emnemessig like metaforer brukes ofte og systematisk og slik oppnår tilstrekkelig stabilitet. Den blir en dominerende måte å snakke om et gitt emne på. Slik sett har modellene større rekkevidde og er mer permanente enn metaforene (McFague, 1982:23-25). Modeller har strukturelle egenskaper som metaforene mangler. Modeller utvikles fra metaforer; de organiserer, rekonstruerer, gjenfortolker våre erfaringer, og de er en del av en intellektuell tradisjon. Empereur har undersøkt modeller ut fra en liturgisk sammenheng. Han sier at ”[m]odels are a mixture of conceptual and metaphorical language” (Empereur, 1987:11).

Videre hjelper modellen å strukturere og ordne menneskelig erfaring. Dette er Lakoff og Johnsons hovedanliggende når de omtaler begrepet som metaforisk og at begreper strukturerer hverdagsaktivitet (Lakoff & Johnson, 2003:4). Derav slutter de at ”[t]he concept is metaphorically structured, the activity is metaphorically structured, and, consequently, the language is metaphorically structured” (Lakoff & Johnson, 2003:5). De metaforiske begrepsstrukturene utgjør et samlet system basert på underkategorisering og beskriver

følgeforshold mellom metaforene (Lakoff & Johnson, 2003:9). Slik jeg tolker det, er dette hovedhensikten med modellene.

På den ene side representerer begrepet et faremoment for modellen fordi modellens metaforiske karakter kan gå tapt. Modellens mønster kan bli så fastlagt at den mister sin egenart og går over til å bli begrep eller bokstavelig tale, m.a.o. kan også modellen stivne. Den ekskluderer andre tenkemåter og fremstår slik som den eneste rette måten å se en sak på. Derfor er ikke én modell tilstrekkelig for å belyse en sak. Mange og varierte emnemessig ulike modeller må spilles ut mot hverandre. På den annen side kan ikke teologiske begreper overleve uten metaforer. Ifølge McFague er det modellen som ivaretar sammenhengen mellom dem.

Theological models, then, are a unique combination of metaphorical and conceptual language that provide grids or screens for interpreting the relationship between the divine and the human as manifest in the root-metaphor of Christianity. (McFague, 1982:128)

Jeg bruker modeller som analyseredskap for å undersøke hvordan gudsmetaforer kan formidle relasjon. McFague peker på modellen som spesielt egnet for dette. Modellens mønster gjør refleksjon mulig. "[T]he pattern predominates over the facts, for it is the only way that facts are accessible to us" (McFague, 1982:138). Derfor finner jeg det tjenlig å bruke Brümmers kriterier som redskap også for å drøfte særtrekkene ved de modellene jeg har valgt, ikke bare ved rotmetaforen.

På den ene side må modellene ses i lys av rotmetaforen. Tradisjonelt er modellene så omfattende at de selv kan opptre som rotmetaforer. En alternativ rotmetafor for mine undersøkelser er "den treenige Gud". Jeg valgte å ha denne som en stormodell, jf. begrunnelse i kap. 7.4.1. Valget av rotmetaforen "møte", la visse føringer for modellvalget. Valget av modeller får følger for hvordan jeg leser tekstmaterialet mitt. Jeg ønsker å undersøke hvordan bruk av ulike gudsmetaforer kan påvirke det liturgiske møte. Slik blir relasjon en viktig faktor ved valg av modeller. Ettersom jeg ønsker å undersøke hvordan ulike gudsmetaforer innvirker på relasjon, må jeg velge modeller som i størst mulig grad fremhever personale relasjoner. Rotmetaforen "møte" forutsetter personer som på en eller annen måte møtes. Ofte innebærer det også en eller annen form for dialog, noe som er et særtrekk ved det gudstjenestlige møte. Personale relasjoner er grunnleggende for de handlinger og funksjonsbeskrivelser som naturlig følger (i forlengelsen av) møtet. Feministteologien har argumentert for å erstatte personale gudsmetaforer med funksjonelle, for eksempel "far" og "sønn" med "livgiver" og "befrier". Jeg mener dette blir et for snevert grunnlag å undersøke gudsrelasjon

ut fra, men slike metaforer kan brukes som supplement til personlige metaforer. Slik jeg ser det, forutsetter funksjonelle gudsmetaforer personlige gudsmetaforer som grunnlag.

På den annen side må innholdet i modellene vurderes i lys av hvilke metaforer den enkelte modell åpner for. Lakoff og Johnson har argumentert for at menneskers begreps-system er metaforisk strukturert og definert ved at "most concepts are partially understood in terms of other concepts" (Lakoff & Johnson, 2003:56). Hvordan enkeltmetaforer sammenstilles i modellen er utslagsgivende for hvilke tankeprosesser de utløser. De metaforene som velges, fremhever visse aspekter ved modellen, samtidig som de skjuler eller toner ned andre aspekter (Lakoff & Johnson, 2003:67). Jeg finner det derfor nødvendig å drøfte modellen både mot rotmetaforen og mot modellens sammensetning av enkeltmetaforer. På denne bakgrunn ønsker jeg å undersøke noen av de tankeprosesser som modellens metaforiske konstruksjon kan utløse. Hva skjer for eksempel med den patriarkalske modellen "Guds familie" når feminine metaforer inkluderes i den? Dette vil jeg drøfte i kap. 7.4.2.

#### **4.4 Feministteologisk grunnlag**

I dette kapitlet vil jeg klargjøre eget feministteologisk ståsted og drøfte hvordan jeg forstår og bruker enkelte sentrale begreper. Det betyr at jeg avgrenser meg til å omtale bare de deler av den feministiske og feministteologiske teorien som jeg har bruk for i henhold til mine problemstillinger. Dette omfatter kjønnteoretisk ståsted, Bibelen som norm for feministteologien, hvordan jeg bruker termene maskulin og feminin og hvordan jeg posisjonerer meg i forhold til maksimalisme og minimalisme.

Begrepet "feminisme" er langt fra entydig. Til tross for at den feministiske forskningen har en forholdsvis kort historie, har den utviklet og endret seg i takt med endrede samfunnsforhold, og det vinnes stadig ny kunnskap om feltet. Den feministteologiske forskningen er opptatt av andre problemstillinger i dag enn den var på 1970-tallet, og de feministiske forskningsmetodene er i kontinuerlig utvikling. Dette er tilfelle for feministteologisk forskning; den følger i kjølvannet av den generelle feministiske forskningen. Enkelte av de feministiske forskerne ønsker å profilere seg i forhold til Bibelen som norm og ønsker å befinne seg innenfor den kirkelige struktur, for eksempel Johnson (A. Hauge, 2008:606). Andre feministiske forskere startet i den kirkelige tradisjon, men har siden forlatt kristendommen og betegner seg nå som post-kristne forskere, for eksempel Daly og Ruether (A. Hauge, 1985:209-212).



Når jeg bruker termen ”feministisk”, omfatter det både feministisk teori og praksis, og jeg slutter meg til den generelle feministteologiske oppfatning at feminisme må bekrefte kvinners fulle menneskelighet, dvs. at å være kvinne ikke er sekundært i forhold til å være mann. Dette er i tråd med Schüssler Fiorenza som sier: ”My preferred definition of feminism is expressed by a well-known bumper sticker which, with tongue in cheek, asserts “feminism is the radical notion that women are people” (Schüssler Fiorenza, 1996:xvii). Den feministteologiske forskningen går samlet i rette med en teologi som ignorerer kvinners fulle menneskelighet, dvs. en teologisk forståelse som ikke betrakter mann og kvinne som likeverdige skapt i Guds bilde, men som derimot har gjort mannen til mønstermenneske.

Hauge deler den feministiske forskningen inn i tre faser: 1) Synliggjøring av kvinners livsvilkår og kvinneskikkelser, 2) kjønnsperspektiv – forskningen går fra kvinners liv og historie til oppfatninger av kjønn og 3) kjønnsteorier som stiller spørsmål om hva kjønn egentlig er og hvilken betydning det har (A. Hauge, 2008:603). Jeg finner det tjenlig å strukturere presentasjonen av mitt teorigrunnlag ut fra denne inndelingen.

#### **4.4.1 Synliggjøring**

Schüssler Fiorenza representerer den første fasen med synliggjøring. I likhet med flere feministteologiske forskere peker hun på Jesu person og rolle i evangeliene. Som en profet for Visdommen – *Sofia* – oppvurderte han kvinner ved å inkludere dem i disippelflokken. Paulus, Peter og forfatterne som fulgte i kjølvanet av dem begrenset kvinners lederrolle i menighetene slik at de ble kulturelt og religiøst akseptable (Schüssler Fiorenza, 1994:334). Ifølge Schüssler Fiorenza defineres ikke kvinners gudsfellesskap ut fra kjønn, men ut fra Guds kall til et disippelskap som er likestilt med menns, til ”the assembly of free citizens who decide their own spiritual welfare” (Schüssler Fiorenza, 1994:349). En teologisk forståelse som utelukker dette perspektivet, regnes ikke innen feministteologien som ”sann teologi”. Den patriarkalske teologiens usynliggjøring av kvinnen blir imøtegått ved å synliggjøre kvinners plass i teologien. Ruether understreker at

[t]he critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. [...] what does promote the full humanity of women is of the Holy, it does reflect true relation to the divine, it is the true nature of things, the authentic

message of redemption and the mission of redemptive community.  
(Ruether, 1983:18f)<sup>55</sup>

I denne avhandlingen får prinsippet om kvinners synliggjøring betydning bl.a. for diskusjonen om gudbilledlighet.

I GB nevnes ikke kvinner eksplisitt bortsett fra deres funksjon som mor i forbønn II: ”Hold din vernende hånd over barnet i mors liv”. Verken mann eller kvinne omtales som skapt i Guds bilde, jf. kap. 6.3.1, men når Gud utelukkende omtales i androsentriske termer, åpner dette for at mannen kan anse seg som mer skapt i Guds bilde enn kvinnen. I artikkelen ”Genusinkarnationer i kyrkans rum. En könad o-ordning” diskuterer Eriksson hvordan

gudstjänstdeltagarna rituelltt ”över” sig i en könad ordning där det manliga är överordnat det kvinnliga; en ”manlig” Gud överordnad en ”kvinnlig” mänsklighet.[...] I det gudomliga rummet har Gud inte bara tillskrivits ett genus (utan kropp) utan omtalats som om ”han” också hade genus med kropp. (Eriksson, 2003:21)

Jeg vil drøfte forholdet mellom kjønn og gudbilledlighet nærmere i kap. 6.3.1.

Løland viser til hvordan ”mapping” av Bibelens språk om Gud ble brukt som måleinstrument på 1970- og 80-tallet.

The reason for this inclusive mapping was twofold. First of all, there was probably a wish to (re-) discover as many feminine traits or images for God as possible, and thus scholars were generous with what they included. This again has to be understood on the basis of being first phase (feminist) research. Further, there seems to be a lack of criteria for the search, or little consideration on which grounds the mapping of the feminine language and imagery should be done. (Løland, 2007b:16)

Jeg tror det har vært viktig å synliggjøre feminine gudsmetaforer på denne måten, og jeg tror at det fremdeles er nødvendig. I og med at de er i mindretall, må de stadig pekes på for ikke å bli neglisjert eller bli ansett som uvesentlige på grunn av lav forekomst. For å tilføre gudsbildet nye dimensjoner må en først ha kunnskap om at disse metaforene eksisterer i Bibelen. Dette er ennå ikke selvsagt, selv om situasjonen i dag er en annen enn på 1970-tallet. Men å gå fra fremheving av et kjønn til et annet gir ikke nødvendigvis et ”sannere” eller mer fyldig gudsbilde. ”Mapping” løser ikke noe problem, det bidrar snarere til å opprettholde dikotomier. Dette er nå en allmenn oppfatning innen den feministteologiske forskningen. Eriksson understreker dette. ”Men det könskomplementära språk som den feministiskt liturgiska

---

<sup>55</sup> Eriksson uttrykker samme sak når hun peker på hvordan Jesu mannlighet er blitt fremhevet på en måte som ekskluderer kvinner. ”Jesu manliga kön har kunnat användas som ett argument för at kvinnor inte kan anses representera det fullt ut mänskliga” (Eriksson, 1999:124).

rörelsen försöker implementera har inte förmått bryta igenom den patriarkaliska ordningen” (Eriksson, 2003:22).

#### 4.4.2 Definisjon av kjønn

I neste fase er diskusjonen om kjønn som biologisk og/eller sosialt determinert viktig. Denne avhandlingen baserer seg på at forskjellene mellom kvinner og menn som biologisk determinert kjønn ligger fast. Kroppene er forskjellige, det er bare kvinner som kan føde og gi næring fra egen kropp. Denne ulikheten vil nødvendigvis gi kjønnene ulike oppgaver i forhold til seksualitet og forplantning. Vel vitende om at en slik plattform er problematisk og omdiskutert (den stiller bl.a. ikke spørsmål om homoseksualitet), vil den tradisjonelle tokjønnsmodellen være underliggende når jeg anvender termene ”maskulin/feminin” eller ”mann/kvinne”. Eriksson drøfter denne kompleksiteten når hun sier at kjønnskategoriene nå synes å være frikoplet fra biologisk mannlig og kvinnelig kjønn (Eriksson, 2003:16). For henne blir det derfor vanskelig å bruke biologisk kjønn ”som identitetsmarkör – kvinnligt och manligt kan karaktärisera både män och kvinnor, som när vi säger en kvinnlig man eller en manlig kvinna” (Eriksson, 2003:17). Jeg velger likevel å skille mellom biologisk og sosialt kjønn fordi jeg i første rekke undersøker språket om Gud med bakgrunn i den tokjønnstenkningen som fremkommer i det bibelske materialet. Kjønn må dessuten på en eller annen måte være bundet til det fysiske. Tross dette har jeg ingen essensialistisk kjønnsforståelse. Jeg slutter meg til Hauge når hun hevder at

[e]n ikke-essensialistisk tokjønnstenkning er ikke en vilkårlig konstruksjon, og den er absolutt forenlig med å avvise biologisk determinisme: Biologisk kjønn determinerer ikke et menneskes personlighet, evner, egenskaper og atferd. (A. Hauge, 2002b:20)

Kjønn er også sosialt konstruert gjennom kulturell påvirkning. Menneskelige egenskaper kan delvis læres. Gjennom kultur, samfunn og oppdragelse forsterkes de menneskelige egenskaper som miljøet anser som viktige. Hvordan det blir tilrettelagt for menns og kvinners utviklingsmuligheter og livsoppgaver, er avhengig av kultur og hvilket overordnet syn man har på henholdsvis kvinne og mann.

Ettersom det norske språket ikke har egne ord som skiller mellom ”sex” og ”gender”, blir det vanskelig å vite når man taler om henholdsvis biologisk og sosialt kjønn. Toril Moi henviser til at ”[p]å norsk markerer ikke ordene «kvinnelighet» og «femininitet» forskjellen mellom biologi og sosiale normer. Stort sett er forskjellen at det første er et norsk ord og det andre er et fremmedord” (Moi, 2002:31, fotnote 15). På grunn av alle underliggende sosiale

konstruksjoner er det derfor også problematisk å anvende termene ”maskulin/feminin” eller ”mannlig/kvinnelig”. Termene ”maskulin” og ”feminin” blir for mangetydige i forhold til ”mannlig” og ”kvinnelig”. De omfatter både biologiske, sosiale, kulturelle og symbolske egenskaper og fenomener. ”Mannlig” og ”kvinnelig” er mer biologisk determinert, men er – som Moi påpeker – også bærere av sosiale konstruksjoner. Eriksson introduserer to andre termer som hun mener bedre får frem skillet mellom biologisk og sosialt kjønn: ”genus med kropp” og ”genus (uten) kropp”. ”Genus med kropp pekar ut och tar på allvar att den individuella konstruktionen av kön består i att vi alla, med den kropp vi har, förhåller oss till kulturellt konstruerade föreställningar om kön” (Eriksson, 2003:17).

Børtnes vil løse dette problemet ved å bruke termene ”hanlig” og ”hunlig” for å betegne menneskets biologiske status som skapt i Guds bilde (Børtnes, 2005:38). Jeg kan se at dette er en tjenlig presisering for å diskutere gudbilledligheten i Første Mosebok. Men for meg blir dette for kjønnsesifikke betegnelser. I avhandlingen vil jeg primært anvende termene ”maskulin/feminin” fremfor ”mannlig/kvinnelig” både når jeg omtaler mennesker og når jeg omtaler gudsbildet, selv om førstnevnte kategori er mer upresis. Det finnes, som Eriksson påpeker, feminine menn og maskuline kvinner. I likhet med Eriksson vil jeg være forsiktig med hva jeg definerer som henholdsvis maskuline og feminine egenskaper. Når jeg likevel gjør det, er det knyttet til spesifikk omtale av kvinner og menn og oppgaver som er kjønnsbestemte, i første rekke til kroppslige forskjeller. Når jeg bruker uttrykket ”maskulint gudsbilde” står det i motsetning til ”feminint gudsbilde”, og de fremstår som dikotomier. Med maskulint gudsbilde menes da at Gud omtales og tiltales som han og metaforer som er knyttet til menn, for eksempel ”Herre” og ”konge”. ”Feminint gudsbilde” forstår jeg på samme måte: det er knyttet til kvinner, for eksempel ”mor” og ”fødsel”. Å omtale noe som et ”mannlig gudsbilde” oppfatter jeg som søkt (og vil derfor ikke bruke denne betegnelsen), selv om betegnelsen ”kvinnelig gudsbilde” er i bruk i den teologiske diskursen (Salomonsen, 1999:167). Dette viser noe av særartsfenomenet som kvinner er en del av, mannlige gudsbilder finnes ikke fordi de er selvsagte og underforståtte. Det er imidlertid vanskelig å holde på en helt stringent bruk av de fire termene bl.a. fordi avhandlingens referanselitteratur bruker termene forskjellig, noe jeg vil måtte forholde meg til.

Naturlig nok er den patriarkalske forståelse av Gud og de maskuline gudsmetaforene dominerende i Bibelen. Den sosiale bakgrunn Bibelen er skrevet ut fra, har hatt betydning for hvilke språklige uttrykk som ble valgt, og hvilke som ikke ble valgt. De bibelske bøkene er forfattet av menn. Kvinnene blir portrettert av mannlige forfattere som levde i en tid og et samfunn der menns erfaringer var normen. Dette reiser spørsmål om forholdet mellom

normativitet og historisitet. De bibelske tekstene er skrevet ut fra et patriarkalsk og hierarkisk samfunnssyn der menn fremheves og favoriseres. I drøftingskapitlene vil jeg undersøke hvordan kirken ukritisk og ofte ureflektert har brukt den historiske kontekst for å legitimere en ettkjønnteologi med mannen som særart og den foretrukne representant for den menneskelige natur. Hauge karakteriserer dette som ”normalteologi” (A. Hauge, 2002b:20ff).<sup>56</sup>

Ifølge Hauge er normalteologien i hovedsak knyttet til kulturelle og historiske forhold, ikke først og fremst til det bibelske materialet. Hauge mener at makt til å definere hvilke bibeltekster som er relevante, gir tolkningsprimat. Hun hevder at ”[i]nnenfor normalteologien er det også en stor grad av enighet når det gjelder metodologi, hvilke temaer og problemstillinger som er viktige, hvilke kilder som er relevante osv.” (A. Hauge, 2002b:20f). Dette er i tråd med tradisjonell feministisk kritikk. Schüssler Fiorenza hevder også at dette er et metodologisk spørsmål:

Where form criticism and tradition history stress the “word” component of a story or tradition, [...] I have focused on the narrative text and the historical actors involved, because women are found in the story of Jesus and his movements. [...] Only when we place the Jesus stories about women into the overall story of Jesus and his movement in Palestine are we able to recognize their subversive character. In the discipleship of equals the “role” of women is not peripheral or trivial, but at the center, and thus of utmost importance to the praxis of “solidarity from below.” (Schüssler Fiorenza, 1994:152)

For mine problemstillinger er det mer hensiktsmessig å undersøke likeverd ut fra hvordan det bibelske materialet fremstiller Gud enn å vise til ulike tiders samfunnsforståelse og menneskers erfaringer av i dag. Det bibelske materialet avspeiler jo også erfaringer selv om de er gjort ut fra et annet samfunnssyn. Noe av denne erfaringen er allmenn erfaring som er generell og gyldig for alle tider. Det trenger altså ikke være noen motsetning mellom bibelsk erfaring og nåtidig erfaring. GB avspeiler imidlertid i svært liten grad menneskelig nåtidserfaring og ingen erfaring som spesifikt tilhører kvinner, jf. kap. 6.4.1. Jeg forsvarer ikke den historiske androsentriske praksis. Kravet om synliggjøring av kvinner i teologien mener jeg er både legitimt og nødvendig, ikke primært fordi usynliggjøring av kvinner er urettferdig eller nedlatende, men fordi usynliggjøring av kvinner representerer et gudsbilde som i beste fall bare forteller en halv sannhet.

---

<sup>56</sup> Hauge beskriver hva hun mener med ”normalteologi” slik: ”Med «normalteologi» mener jeg her først og fremst teologi som produseres og formidles av teologiske professorer og andre lærere ved teologiske fakulteter, mennesker som aksepteres som fagfolk og respekteres for sin kompetanse. Begrepet normalteologi er dermed knyttet primært til sosiologiske forhold; status, posisjon og makt innenfor det akademiske miljø og respekt og innflytelse blant mennesker i kirken og ellers som er interesserte i teologi” (A. Hauge, 2002b:20).

Det er uenighet mellom feminsteologiske forskere om hvordan likeverdet mellom kjønnene skal komme til uttrykk. Jeg vil i det følgende se dette i lys av maksimalistisk og minimalistisk metode (Eriksson, 1999:129). Maksimalistene ønsker å opprettholde og poengtere forskjellen mellom kjønnene nettopp for å synliggjøre dem. Med henblikk på gudsbildet blir det viktig å hente frem og bruke kvinnelige kjønnsmetaforer. Bibelen innehar feminine tiltaler og omtaler av Gud som er blitt undertrykt, og som nå må hentes frem igjen. Eksempel på dette er Jes 42,14; 46,3-4; 49,15; Jes 66,9-13 og Hos 11,3-4 som alle fremstiller Gud som mor. I Sal 123,2; Luk 13,20f og 15,8f omtales Gud som kvinne. Den Hellige Ånd er en del av den nye fødsel (Joh 3,4-7). Bildet av Gud som en fødende mor binder sammen skapningen og forløsningen (jf. Rong, 1999:201f for mer omtale). Selv om Gud aldri kalles mor i Bibelen, mener jeg at Gud ut fra de anførte bibelstedene kan kalles ”mor” likeså vel som ”far” og gjerne ”mor” i stedet for ”far”. Å anvende termer fra biologisk kjønn – eller genus med kropp – er essensielt for maksimalistene. GB anvender ikke maksimalistisk metode ettersom Gud utelukkende omtales og tiltales med andromorfe metaforer.

På motsatt side av maksimalistene befinner minimalistene seg. De ønsker å harmonisere. Kjønnstereotyper forstås i hovedsak som sosialt konstruerte. Det felles menneskelige betones. Eriksson mener dette skyldes at

incitamenten för en mer jämlik och jämställd genusinkarnation i organisationens rum snarare hämtas från samhällsideal och lagstiftning, än från det gudomliga rum från vilket gudstjänstrummet och organisationens rum vanligtvis söker sin legitimitet.<sup>57</sup> (Eriksson, 2003:18)

Ifølge Erikssons syn er kjønnstereotyper et utslag av en patriarkalsk struktur og ikke en naturlig gitt skaperordning, de er ”genus (uten kropp)”.

Ramshaw definerer seg selv som minimalist. Hun er interessert i hva menn og kvinner har felles. Kjønn er bare en av mange faktorer og ikke den avgjørende faktoren for individuell atferd. Gud ble først og fremst menneske gjennom inkarnasjonen, ikke mann.

Not only can sexual stereotypes be potentially as limiting, and perhaps as untrue, as classical androcentrism, but also the Christian community begins in baptismal equality and calls each culture to see beyond its social limitations into the full humanity of the people of God. (Ramshaw, 1995:8)

Jeg er enig med Eriksson når hun kritiserer minimalistenes betoning av det felles menneskelige som norm, mens ”køn är sekundärt och en *teologiskt betydelselös* kategori”

---

<sup>57</sup> Eriksson diskuterer om kvinner og menn blir likestilte i kirken ved å forandre det kjønnede språket i gudstjenesten. Hun oppretter tre metaforiske rom for å undersøke dette: det fysiske rommet (kirkebygningen der gudstjenesten feires), organisasjonsrommet (som består av mennesker og aktivitet) og det guddommelige rommet (et mentalt rom som består av forestillinger om Gud og Guds vilje og ordning) (Eriksson, 2003:18).

(Eriksson, 1999:133). Beckman henviser til hvordan minimalisme ble brukt som metode i det svenske liturgiforslaget. Arbeidsgruppen valgte å redusere antallet maskuline ord og uttrykk, også i gudstiltaler og gudstaler. Ramshaw var forbilde for hvordan en inkluderende språkbruk kunne synliggjøres (SKU,2000d:20). Beckman stiller seg kritisk til denne metoden når hun sier at

[g]rundmönstret med en grammatiskt maskulin och manligt personifierad Gud ifrågasätts inte med denna metod. Kvinnors identitet får inte heller som mäns gudomlig bekräftelse. Könsteoretiskt kan vi också konstatera att metoden påminner om likhetsstrategin, genom att den primärt ifrågasätter särskiljandet, men däremot inte hierarkin manligt-kvinnligt.  
(Beckman, 2003:35)

I GB fremstilles ikke menn og kvinner forskjellig. Menn som kjønnsesifikke nevnes aldri, kvinner som kjønnsesifikke nevnes bare i forbindelse med deres rolle som mor, jf. ovenfor sitat fra forbønn I. Når jeg viser den minimalistiske metoden så stor oppmerksomhet, er det fordi denne måten å tenke på nærmer seg nøytral språkbruk. Den anvender begrepene maskulin/feminin og mannlig/kvinnelig på en etter min mening ukritisk måte. Jeg vil allerede nå hevde at en nøytral språkbruk er et problem for norsk liturgi. Dette vil jeg komme tilbake til i drøftingene i kap. 5.4.1. Den største faren ved det nøytrale språket er dets tilslørende effekt, noe bl.a. Hauge påpeker:

Mens normalteologien tidligere var patriarkalsk, er dagens normalteologi tilsynelatende kjønnsnøytral. [...] Selv om hermeneutikken (tolkningslæren) i vår tid i prinsippet åpner for å se kjønn som en viktig dimensjon i en tolkningsprosess, er normalteologien kjønnsblind. Tolkerens forforståelse tillegges stor betydning, men at forforståelsen alltid er «kjønnet», overser man. (A. Hauge, 2002b:21)

Jeg mener at et kjønnsnøytralt språk virker mer tilslørende enn bekreftende for kvinner. De inkluderes uten å synliggjøres, dvs. at det er mannen som danner normen, og som fra en tradisjonshistorisk og kulturell kontekst underforstås som hovedperson. Såkalt nøytral tekst er utformet av mennesker som selv ikke er nøytrale fordi alle skriver ut fra egen bakgrunn og eget ståsted. Når da både bibeltekstene og de liturgiske tekstene stort sett er utformet av menn, kan kvinner med god grunn spørre om de er inkludert i felles formuleringer eller ikke. I Bibelen nevnes menn som ledere av familien: ”Jeg har riktignok døpt Stefanos og hans familie” (1 Kor 1.16). Likevel, om kvinner hadde vært medforfattere av liturgisk tekst i større grad enn hva tilfelle har vært så langt, er dette likevel ingen garanti for en mer kjønnsinkluderende språkbruk. Debatten om minimalistisk og maksimalistisk metode – en diskusjon som i stor grad har vært ført av kvinner – viser jo nettopp dette. Det minimalistiske språket

tenderer mot nøytral språkbruk, noe jeg mener skaper problemer for identifikasjon og relasjon. Hvem er referanserammen, mannen, kvinnen eller et nøytralt ”vesen”? Men bibelske tekster kan leses annerledes av menn enn av kvinner, jf. Schüssler Fiorenzas lesning av bibeltekstene. Da blir denne lese måten et korrektiv til en ”normallesning” – eller for å bruke Huges uttrykk: ”normalteologien”. Løsningen ligger imidlertid verken i overbetoning av kvinners plass og erfaringer, ei heller i et nøytralt språk fordi manglende mulighet til identifikasjon svekker muligheten til relasjon. Dette er spesielt viktig når det/den mennesker skal relatere til, er Gud.

Ramshaw forsvarer sitt minimalistiske syn ved å argumentere for å endre forståelsen av hva som er maskulint og feminint (Ramshaw, 1995:125f). Jeg synes hun forenkler sitt feministiske anliggende. Hun har rett i at kjønnsroller må redefineres og nytolkes på bakgrunn av endrede kjønnsposisjoner i samfunnet, og at kvinnelige egenskaper ikke er fast definert som gitt en gang for alle. Likevel mener jeg Ramshaw ender opp med å redusere kvinner som kjønnspersoner, ikke minst i forhold til gudsbildet. Hun vektlegger det sosialt konstruerte kjønn, ikke en biologisk kjønnsforståelse. Jeg støtter henne i at det sosialt konstruerte kjønn må utfordres, men samtidig må biologisk kjønn synliggjøres. Dette er viktig for identitetsdannelse og for muligheten til å se seg selv som gudbilledlig, jf. kap. 6.3.

#### 4.4.3 Konstruksjon av kjønn

Poststrukturalismen stiller spørsmål ved tokjønnsstenkningen som en heterosexistisk ideologisk konstruksjon. Hauge oppsummerer poststrukturalismens syn på kjønn ved å henvise til Judith Butler. Tokjønnsstenkningen er ”en heterosexistisk ideologisk konstruksjon. [...] Det finnes ikke noe «rent» biologisk kjønn – kjønn finnes ikke som annet enn språklige, sosiale og kulturelle konstruksjoner” (A. Hauge, 2002b:20). Dette er et omfattende problemområde som jeg ikke trenger å ta stilling til for å belyse mine anliggender. Eriksson gikk utenom denne diskusjonen ved å anvende begrepene ”genus med og uten kjønn”.

Løland har drøftet grenseoppgangen mellom oppløsning av kjønn og tokjønnsstenkningen med henblikk på bibeltekst. Hun tar opp diskusjonen mellom Butler og Moi om ”sex” refererer til kroppen og ”gender” til sosialt kjønn” (mind) når hun fastholder at biologiske trekk er viktige for å betegne kjønn.<sup>58</sup> For GTs språk om Gud betyr dette ifølge Løland at

---

<sup>58</sup> Løland hevder at “[t]he interpretation “Sex is the body, gender is the mind” is problematic, because as Moi further points out, the distinction between body and mind creates problems for the understanding of concrete, historical bodies. A similar critique is also formulated by Judith Butler. She writes: “Taken to its logical limit,



[i]n the Hebrew Biblical literature these bodily and biological facts are important as markers for gender. Claiming that there are some given biological facts does not have to lead to biological determinism... (Løland, 2007b:72)

Løland mener at det i den hebraiske bibel sannsynligvis er ”connection between grammatical gender and imagery, for instance, in personifications” (Løland, 2007b:87). Derfor er feminine gudsmetaforer fremtredende nettopp som kjønnede metaforer. ”Female gender is therefore crucial for the understanding of the simile and for the understanding of YHWH in this text [Jes 42,13-14], whether gender is referential or not” (Løland, 2007b:96).

I min undersøkelse av språket om Gud er derfor kjønnede gudsmetaforer viktige. Løland har med bakgrunn i GT vist at feminine gudsmetaforer ikke kan omskrives som nøytrale, de bidrar til å komplettere gudsbildet og til å synliggjøre at Gud overskrider kjønn. Motsetningsfylte bilder settes opp ved siden av hverandre i en og samme tekstperikope uten forsøk på harmonisering eller forklaring. Løland advarer mot å absoluttere gudsspråket.

[E]n absoluttering kan føre til at det religiøse språket blir irrelevant for mange, fordi erfaringene til mange mennesker ikke blir inkludert i måten vi taler om Gud på. GTs mangfold av bilder taler mot en slik absoluttering av enkeltmetaforer. GTs gudsspråk taler også mot en absoluttering i kjønn i gudsspråket. (Løland, 2006:26)

I dette underkapitlet har jeg mest referert til GTs gudsmetaforer. De mest konkrete feminine gudsmetaforene finnes i GTs tekster, og derfor har jeg i hovedsak kommentert dem her. Feminine gudsmetaforer er imidlertid ikke fraværende i NT, noe parallell-liknelsene i Lukasevangeliet vitner om, for eksempel liknelsen om sennepsfrøet og surdeigen (Luk 13,18-21) og liknelsen om den ene sauene og de nittini og mynten som ble funnet (Luk 15,1-10), jf. kap. 4.4.2. Schüssler Fiorenzas tekster viser også at kvinneskikkelsene i NT kan leses og tolkes ut fra et feministisk perspektiv.

Dette underbygger nødvendigheten av et kjønn språk om Gud så vel i teologisk som liturgisk tekst. Jeg mener komplettering, dvs. å sammenstille feminine og maskuline gudsmetaforer, er den mest adekvate måte å gjøre dette på. Løland har vist at det finnes ressursmateriale for en slik komplettering i det bibelske materialet. Beckman er derimot kritisk til komplettering fordi

särskilda aspekter eller egenskaper hos Gud tenderar att bindas till ett visst kön, så att gudsbilden blir delad efter kön snarare än trinitarisk, eller också att treenigheten framstår som uppdelad i två män [...] och en underordnad kvinnogestalt.... (Beckman, 2003:36)

---

the sex/gender distinction suggests a radical discontinuity between sexed bodies and culturally constructed ideas.”” (Løland, 2007b:72).

Denne slutningen mener jeg er for enkel. I kap. 5.3 vil jeg argumentere for at et kompletterende treenighetspråk kan åpne for å se Gud som hevet over kjønn ved å sammenstille maskuline og feminine gudsmetaforer.

## DEL III

### DRØFTING

## 5 SPRÅKET OM OG TIL GUD

Hvordan Gud tiltales og omtales, har vært diskutert gjennom hele kirkens historie. Relasjonene i den treenige Guds indre liv og hvordan disse avspeiler seg som rettet mot skapningen, er en viktig del av mine problemstillinger. Videre er sammenhengen mellom et antropomorft språk om Gud og et grensesprengende språk om Gud som opphever kjønnskategoriene, relevant for valg av gudsmetaforer. Utfordringen blir å undersøke det trinitariske språkets metaforiske karakter og å drøfte om det kan forsvares å benytte så vel feminine som maskuline gudsmetaforer som språklige uttrykk for treenigheten.

### 5.1 Språket om Gud i *Gudstjenestebok for Den norske kirke*

#### 5.1.1 Transcendens – immanens

Det dialektiske forholdet mellom Guds transcendent og menneskers immanente verden er en grunnforutsetning for den liturgiske dialogen, noe som kommer godt frem i GB. Guds evige rike ses mot den jordiske forgjengelige verden. I kollektbønn for 27. søndag etter pinse beskrives Guds allmakt og plan for verden: ”[D]u har grunnlagt ditt evige rike og fører alt fram mot fullendelsen”. Menneskets mål er å få del i dette riket, noe som understrekes mange steder. Her kan slutten av Nikenums tredje artikkel tjene som eksempel: ”[V]i [...] venter de dødes oppstandelse og et liv i den kommende verden” sammen med nattverdbønn B: ”[L]a oss en gang samles hos deg i ditt fullendte rike”.

I hovedsak omtales Guds rike som ”himmelen” (pref. Kr. himmelfartsdag), ”Guds herlighet” (koll. 3. s. e. påske) og ”Guds bolig” (koll. nyttårsaften). Hellighet (*Laudamus II/III*) og evighet (samtlige kollektbønner) er vesentlige karakteristika ved Gud og Guds rike. I tillegg til hellighet er også allmakt (*Gloria IV*) et sentralt karakteristikum ved Gud. Videre er Gud jordens skaper og eier, et eierskap som er altomfattende, mennesket inklusive: ”Herre Gud, himmelske Far, din er jorden og det som fyller den. Alt vi eier, tilhører deg” (takkeofferbønn A). Som Guds skapninger er også menneskene Guds medhjelpere eller forvaltere: ”[D]u har gitt oss i oppdrag å forvalte jordens rikdom med rettferdighet” (koll. 2. s. e. pinse).

Liturgien synliggjør en motsetning mellom Guds allmakt og menneskers avmakt og utilstrekkelighet. Beskrivelsen av Guds majestet og makt settes i relieff til menneskers synd og dødelighet, noe som kan illustreres bl.a. gjennom nattverdbønn B: ”Vi priser deg, hellige Gud, himmelens og jordens Herre, du som har elsket verden og gitt din Sønn, Jesus Kristus,

for at han skulle frelse oss fra synd og død og vinne deg et hellig folk”. Også kollektbønn for 3. søndag etter Kristi åpenbaringsdag målbærer dette: ”Allmektige, evige Gud, vi ber deg at du nådig vil se til vår svakhet, og rekke ut din veldige hånd til å verge oss mot den onde fiende”.

### 5.1.2 Gudstjenestebokens trinitariske struktur

GB har en gjennomgående trinitarisk struktur. Dette er i tråd med generell liturgisk praksis. Men hvordan Gud synliggjøres som treenig i liturgien, kan variere innen ulike kirkesamfunns liturgier. I GB synliggjøres det treenige perspektivet først og fremst ved bruk av treenighetsformelen. Alternativ B i inngangsordene ”[i] Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn” viser til troen på den treenige Gud som konstituerende for hele gudstjenesten. Enkelte liturgiske ledd har en treleddet oppbygning, for eksempel velsignelsens tre utsagn om Gud: ”Herren velsigne deg og bevare deg. Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig. Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred”. I liturgien brukes også trefoldige gjentakelser av enkeltord, for eksempel halleluja som svar på oppfordringen om å høre Guds ord: ”Gud være lovet. Halleluja. Halleluja. Halleluja” og det trefoldige amen etter velsignelsen. Videre synliggjøres det treenige perspektivet ved å beskrive hvordan de ulike ”personene” i guddommen forholder seg til hverandre. *Laudamus II/III* kan tjene som eksempel: ”[D]u alene er Herre, du alene er den høyeste, Jesus Kristus med den Hellige Ånd i Faderens herlighet”.

Treenighetsformelen ”i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn” har en ubestridt plass som kirkens dåpsformel. GB anvender denne hyppig, både som ”ren” formel og som tolkende tillegg, for eksempel *Kyrie*: ”Kyrie eleison, Gud Fader, miskunne deg. Kriste eleison, Herre Krist miskunne deg. Kyrie eleison, Hellig Ånd miskunne deg”. Jeg vil hevde at treenighetsformelen er overrepresentert i GB, og at denne ensformighet bidrar til en mager trinitarisk metaforbruk. Treenighetsformelen brukes langt mer i GB enn i den svenske kirkes og ELCAs liturgier. I den svenske kirke avsluttes for eksempel første rekkes kollektbønner med en utvidet treenighetsformel bare i enkelte kirkeårsperioder, andre rekkes bønner avsluttes enten med ”vid Jesus Kristus” eller ”i Jesu navn”(Svenska kyrkan, 2003a:31f, 66f m.fl.). Den svenske kirke foreskriver ikke doksologi etter prekenen<sup>59</sup> slik som GB gjør (Svenska kyrkan, 2003b:25). Det samme er tilfelle i LBW. Kollektbønnens avslutning varierer med kirkeåret enten som ”through Jesus Christ our Lord, who lives and

<sup>59</sup> ”Ære være Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd, som var og er og blir én sann Gud fra evighet og til evighet”.

reigns with you and the Holy Spirit, one God now and forever” (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978:13 mfl.) eller som “through Jesus Christ, your Son our Lord” (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978:16 mfl.). ELW følger samme praksis (ELCA, 2006:18ff og 22 ff mfl.). Ingen av disse liturgiene foreskriver en fast avslutning etter prekenen (Inter-Lutheran Commission on Worship, 1978:63) (ELCA, 2006:103).

Samtlige av de liturgiske ledd i GB refererer til det innbyrdes forholdet mellom to eller alle tre ”personene” i guddommen. Jesu person og virke fremheves mer enn Gud og Den Hellige Ånd. I *Laudamus II/III* omtales Jesus som ”[d]u som sitter ved Faderens høyre hånd” uten at Åndens gjerninger omtales, det bare henvises til Ånden: ”Jesus Kristus med den Hellige Ånd i Faderens herlighet”. Jesu død og oppstandelse, hans frelsergjerning og rolle som mellommann mellom Gud og mennesker er det sentrale tema i høymesseliturgen, noe som bl.a. kan leses ut fra det oppsummerende ledd etter stille bønn i forbønn I, II og III: ”I Jesu Kristi navn ber vi til deg, vår Gud og Far”. Både Jesu guddommelighet og Jesu menneskelighet fremheves, noe som vises i prefasjon for pinsedagene: ”han troner ved din høyre hånd” og prefasjon for juledag ”han som for vår skyld ble menneske”. Det vil bli for omfattende med en fullstendig dokumentasjon; flere eksempler lar seg lett lese ut av materialet.

Den Hellige Ånd er lite omtalt og tiltalt i GB ut over som en av ”personene” i treenigheten. Den Hellige Ånd er i liten grad omtalt og tiltalt som separat ”person”, og andre betegnelser for Ånden er så å si fraværende, for nærmere eksempler, se neste underkapittel.

### 5.1.3 Gudstiltaler og gudstaler

I Bibelen tiltales og omtales Gud ved mange navn og funksjonsbestemmelser. Tetragrammet vil bli omtalt i kap. 5.2.5. Her vil jeg nevne noen bibelske navn og funksjonsbestemmelser på Gud<sup>60</sup> for så å undersøke om og i tilfelle hvordan disse brukes i GB. I hovedsak tiltales Gud som ”Gud”, ”Herre”, eller ”konge”.<sup>61</sup> Tiltalen ”Far” er lite brukt i GT, i NT tiltales Gud som Jesu Far, jf. nedenfor kap. 5.3.2. I det følgende vil jeg gi noen eksempler på andre bibelske gudsnavn. Gud kalles bl.a. ”Den høyeste” (Sal 78,17; Luk 1,32), ”Sebaot” (Jes 6,3), ”Klippe” (5 Mos 32,18), ”Jeg er” (5 Mos 32,39), ”Kraften” (Matt 26,64), ”Majesteten” (Hebr 1,3), ”Visdom” (Ordsp 8,1; Luk 7,35), ”Gud som ser” (1 Mos 16,13). I Messiasprofetiene omtales Jesus som ”Immanuel” (Jes 7,14; Matt 1,23), ”Fredsfyrste” (Jes 9,6). Videre omtales Jesus

<sup>60</sup> Jeg kan ikke utdype hvert enkelt navn eller foreta en eksegese av de bibelsteder det forekommer. Min hensikt er å vise noe av Bibelens mangfold hva gudsbetegnelser angår.

<sup>61</sup> Bibelsk dokumentasjon finnes i Gunnar Johnstad *Navn i Bibelen* (Johnstad, 1983:243-245).

som "Navnet" (3 Joh 7), "Guds Lam" (Joh 1,29), "Ordet" (Joh 1,1), "Messias" (Matt 16,16). Oftest tiltales og omtales Jesus som "Frelser", "Guds Sønn", "Herre" og "Kristus".<sup>62</sup> Å tiltale noen ved navn kan anvendes for å utpeke eller adressere en bestemt person eller ting. I bibelsk sammenheng brukes navn oftest som konstituerende faktor, jf. navngivingen i skapelsesfortellingene. Å nevne noens navn gir brukeren tilgang eller kjennskap til den navngitte personen. Å navngi har betydning for identifikasjon og er uttrykk for betydning/viktighet (Ramshaw, 2002b:298).

Gudsnavnene kan også være funksjonelle. Gud omtales som "skaper" (Sal 95,6), "forløser" (Jes 44,24), "befrier" (Sal 18,3). Så vel Gud som Jesus omtales som "dommer" (Sal 7,12; Apg 10,42), "trøster" (Jes 66,13; 2 Kor 1,3-5), "tjener" (Jes 42,1; Matt 12,18), "hyrde" (Sal 23,1; Joh 10,11).

De bibelske gudsmetaforene er både antropomorfe (f.eks. "Far"), theriomorfe (fra dyreverden, f.eks. "Lam") og fysiomorfe (fra skaperverket for øvrig, f.eks. "Klippe"). GB anvender metaforer fra alle tre områdene, de antropomorfe metaforene er i flertall. De theriomorfe og fysiomorfe gudsmetaforene er få. Ettersom jeg primært vil undersøke liturgiens karakter av et møte mellom personer, er det naturlig å konsentrere seg om de antropomorfe gudsmetaforene. Men fordi enkelte fysiomorfe metaforer brukes personalt i nattverdliturgien, vil jeg drøfte hvilken plass og funksjon de har i en personal sammenheng, jf. særlig kap. 7.4.4.

I hovedsak avspeiler GB Bibelens antropomorfe bilde av Gud. De dominerende gudstiltaler er "Far" og "Herre". Disse er representert i samtlige av liturgiens ledd enten som tiltaler eller omtaler. Tittelen "Herre" brukes både til/om Gud – jf. kollektbønnenes tiltale "Herre Gud, himmelske Far (koll. julaften; koll. juledag mfl.) og Jesus som *Kyrios*, jf. Kyriebønnens andre ledd: "Kriste eleison. Herre Krist miskunne deg". Ved bruk av tiltalen "Herre" er det ofte konteksten som forteller hvem av "personene" som menes. Gud omtales også som "konge", men i begrenset grad. *Laudamus* kan tjene som eksempel: "Herre Gud, himmelske konge, allmektige Fader" (*Laudamus II/III*). I liturgiens bønnemateriale introduseres ofte bønnens tema ved at det tilføyes et adjektiv til tiltalenavnet. Hyppig anvendte adjektiver er hellig: "Hellige Far" (koll. 18. s. e. pinse), allmektig: "Allmektige Gud" (koll. Olavsdagen), evig: "evige Gud" (alle pref.), himmelsk: "himmelske Far (takkekollekt for nattv.), oppstanden: "oppstandne Frelser og Herre" (koll. 1. s. e. påske) og barmhjertig: "Barmhjertige Gud" (forb. IV). Adjektivene forsterker tiltalen. Forsterkningen

<sup>62</sup> Utførlige bibelhenvvisninger finnes hos Johnstad (Johnstad, 1983:246-248).

kan være både enkel – ett gudsnavn kombinert med ett adjektiv, for eksempel ”evige Gud” (forb. III) – og dobbel der to gudsnavn er knyttet til hvert sitt adjektiv. Tiltalen ”Hellige Gud, himmelske Far” er et eksempel på dobbel forsterkning (syndsbekjennelsen). De antropomorfe gudstiltalene er oftest kjønnsesifikke. Utelukkende maskuline termer anvendes, og de er enten patriarkalske<sup>63</sup> eller inngår i en hierarkisk<sup>64</sup> struktur. Ingen feminine gudstiltaler er brukt, verken som direkte gudstiltale eller i similes form. Guds gjerninger i og for verden omtales ved hjelp av antropomorfe handlingsmønstre som mennesker kan kjenne igjen fra eget liv. Fremfor alt er Gud en Gud som elsker (nattv.b. B), velsigner (velsignelsen) og bevarer mennesker i troen (tilsigelsesordene, takkekollekten). Gud er også den som kaller (koll. 3. s. e. påske), oppdrar (forb. III) og skal dømme menneskene (koll. 25. s. e. pinse). Gjennom sin frelsergjerning innfrir Gud sine løfter (pref. adventstiden).

Guds frelsergjerning realiseres gjennom Jesu lydige og selvpoppofrende handling (nattv.b. B). Motiv/drivkraft for denne handlingen er kjærlighet. Med bakgrunn i den indretrinitariske kjærlighet elsker Jesus menneskene (pref. fastetiden, nattv.b. B) og bærer og tilgir deres synder (*Agnus Dei*, fastekollekten). Jesus troner ved Guds høyre hånd (pref. Kr. himmelfartsdag) og skal komme igjen i herlighet (nattv.b. B) for å frelse mennesker fra mørket (pref. julenatt) til et evig liv (pref. treenighetstiden A).

Liturgien omtaler Gud også gjennom legemlige gudsmetaforer. Gud har bl.a. hånd (*Laudamus II/III*), ansikt og åsyn (velsignelsen). Disse er personale, men ikke kjønnsesifikke. Som en naturlig følge av inkarnasjonen er Jesu kropp lik menneskers kropp. Likevel fremhever ikke liturgiens språk Jesu mannlighet. Jesus omtales og tiltales også i fysiomorfe og theriomorfe metaforer. Kristus er ”Guds Lam” (*Agnus Dei*), ”brød” og ”vin” (*Verba*) og ”det levende brød” (pref. treenighetstiden alt. B).<sup>65</sup> Ettersom disse er knyttet til nattverdiliturgien, vil jeg drøfte de fysiomorfe og theriomorfe metaforene i kap. 7.4.4.

Når Den Hellige Ånd nevnes eksplisitt, er det i hovedsak i forbindelse med pinsen. I *Gloria IV* vers 3 omtales Ånden som ”vår trøster” som skal lære mennesker å tro på Jesus. Kollektbønn for treenighetssøndag er eneste søndag Ånden tiltales, da sammen med de øvrige ”personer” i treenigheten, ”Treenige Gud, Fader, Sønn og Hellig Ånd”. Når Ånden omtales, er det alltid Gud som ved sin Ånd har utført en gjerning, for eksempel slik det fremkommer i prefasjonen for pinsedagene: ”[F]or han ... har sendt Den Hellige Ånd over sine vitner, så ditt

<sup>63</sup> Patriarkalske gudstiltaler og tiltaler er i liturgien begrenset til ”far” og ”sønn”.

<sup>64</sup> GBs hierarkiske gudstiltaler og tiltaler begrenser seg til ”konge”, ”herre”, ”tjener”. Heller ikke her har GB plass for feminine metaforer.

<sup>65</sup> Salmenes bok innehar langt flere fysiomorfe og theriomorfe gudsmetaforer enn GB, f.eks. kilde (Jes 12,3), storm (Sak 9,14; Agj 2,2), stjerne (Matt 2,2), sol (Sal 84,12), men ingen av dem er benyttet i høymesseliturgen. Salmedikterne har imidlertid utnyttet disse metaforene.



folk kan juble av glede og forkynne dine store gjerninger på mange tungemål”. Temaene fra tredje trosartikkel der Ånden på ulike vis konstituerer og forener kirken, tas rett nok opp flere ganger, men det er liten variasjon i bruken av metaforer. I ni bønner bes det om at Gud må ”gi oss din Hellige Ånd” for at menneskene kan få hjelp til sitt kristne liv, eksempelvis ”kjenne Jesus” (koll. 1. s. i advent), ”tjene deg i lydighet” (koll. s. e. jul), ”høre ditt ord rett” (koll. såmannssønd.). Det appelleres også til Gud om å ”hjelp oss ved Ånden” (koll. 5. s. e. Kr. åp.), lære oss ved Ånden (koll. 5. s. e. påske), veilede oss til den fulle sannhet (koll. pinsedag) og ved Ånden ”minne oss om Guds velgjerninger” (koll. 15. s. e. pinse).

Resultatet av min lesning av gudsspråket i GB er ikke uventet. Tilfanget av gudsmetaforer er relativt snevert med liten grad av variasjon. I hovedsak er gudsmetaforene patriarkalske og hierarkiske. Nattverden skiller seg ut med sitt innslag av organismemetaforer. GB har valgt å bruke et fåtall gudsmetaforer som har sterk bibelsk støtte, noe som kan føre til stor slitasje og en analog gudsforståelse, jf. kap. 4.3.2. Henvisningene til det bibelske materialet viser at det er mulig å utvide tilfanget av gudsmetaforer i liturgisk tekst. Bredere metaforbruk kan åpne for nye perspektiver i forhold til hvem Gud er.

## **5.2 Språket om Gud sett i et tekstteoretisk perspektiv**

### **5.2.1 Guds annerledeshet**

Alle menneskelige forsøk på å beskrive og omtale Gud er begrensede og ufullstendige, jf. kap. 1.2.2. På den ene side setter Bibelen gjennom Moselovens bildeforbud en grense mot å avbilde Gud. Gud lar seg ikke se i konkret forstand. Kirkefedrene var opptatt av dette både i forhold til talen om Gud og i forhold til de problemer som oppstod ved å tenke Gud i den antikke filosofiens begreper. Samtidig er ikke Bibelens tale om den naturlige gudsåpenbaring i kraft av skapelsen ukjent for teologien. Ireneus understreket livet som Guds gave – ikke det overnaturlige livet, men det livet som mennesker lever i sine naturlige omgivelser. Gud er til stede over alt der liv leves – i naturens gaver når solen skinner, når regnet vanner jorden og jorden frembærer sin frukt. Ifølge Rise er Ireneus en typisk representant for den teologiske tenkning i de første kristne århundrene. ”Denne teologi om Gud som livets skaper og opprettholder, er i realiteten en teologi om menneskelivets grunnvilkår. Ifølge Ireneus er det grunnvilkårene som gjør menneskets liv mulig” (Rise, 1993:42). GB beskriver menneskets forhold til naturen som en oppgave gitt av Gud som de skal råde over: ”Hjelp oss alle å ta vare på ditt skaperverk, så vi verner om menneskets verd og forvalter naturens gaver til beste for hverandre” (forb. II).

På 1600-tallet videreutviklet den lutherske ortodoksi skolastikkens filosofi om gudsbevisene nettopp ved å understreke den naturlige gudskunnskapen. Læren om Guds vesen som teologiens *principium essendi* vektlegges: Gud er selv årsaken til kunnskapen om seg. Guds åpenbaring av seg selv gjennom sitt ord og sine gjerninger er den direkte årsaken til menneskers kunnskap om Gud. I motsetning til Ireneus skiller ortodoksien mellom en naturlig og en overnaturlig gudskunnskap. Den første er medfødt og innskrevet i menneskers hjerte. På grunn av syndefallet er imidlertid denne innsikten redusert til forestillinger om at Gud finnes, at Gud er allmechtig osv. Den overnaturlige gudskunnskapen, kunnskapen om Guds vesen og egenskaper, må hentes fra Bibelen. På denne bakgrunn utviklet den lutherske ortodoksi en egenskapslære som skjelnet mellom Guds indre og ytre egenskaper. De indre egenskapene er hjemmehørende innen guddommen, som for eksempel at Guds vesen er åndelig og usynlig, evig og allestedsnærværende; de ytre egenskapene er de som fremtrer i relasjon til skapelsen, for eksempel Guds allmakt og rettferdighet. Guds egenskaper er ikke aksidensielle, men identiske med Guds vesen. Gud er ikke bare sannhet, men sannheten selv (*ipsa veritas*) (Hägglund, 1969:248f)<sup>66</sup>. Også i GB ber menigheten om at Gud må hellige kirken ”og la den forenes i din sannhet” (Litaniet).

Dette gjør det naturlig å spørre om og i tilfelle hvordan liturgien uttrykker den naturlige gudsåpenbaringen og naturen som taust vitnesbyrd om Gud. Av respekt for Guds hellighet og storhet har taushet vært diskutert som en bedre løsning enn å formidle en halv eller misforstått sannhet. Religiøst språk omfatter mer enn ord; også non-verbale uttrykk er viktige for religiøs gudsyndyrkelse og religiøs opplevelse. Religionen anvender språk som ikke bruker ord – for eksempel naturprodukter, musikk, kunst og arkitektur. Kunst oppleves av mange å ha en grenseoverskridende egenskap.

Flere salmetekster i *Norsk Salmebok* lar skaperverket selv overta lovprisningen av Gud, for eksempel Olaf Hillestads salme ”Store Gud, vi lover deg”.<sup>67</sup> I vers 2 taler kosmos: ”Kosmos roper: «Gud er Gud!»”, i tredje vers erkjennes Guds transcendens som noe som ligger utenfor vitenskapens kontroll (Dnk, 1985: nr. 292). Tanken er at vitenskapen kan forholde seg til språk og religion som historiske og sosiale fenomener, men den kan ikke forholde seg til Guds eksistens. Dette er et tema som går igjen i mange av salmene om

<sup>66</sup> Bengt Hägglunds bok *Teologins historia* har siden den første gang ble utgitt i 1956 vært en grunnbok for mange generasjoner av teologer, og den ble senest i 2007 nyoversatt til engelsk. Så vidt jeg vet finnes det ikke andre tilsvarende bøker av samme omfang tilgjengelig i nordisk sammenheng.

<sup>67</sup> ”Store Gud, vi lover deg. Land og hav og atmosfære, solsystem og melkevei, alt som lever, gir deg ære, vitner om din skapermakt, alt er deg underlagt. V. 2: Universet bærer bud om din kraft og skaperglede. Kosmos roper: «Gud er Gud!» Overalt er du til stede, fyller stoff og tid og rom, verden er din eiendom. V. 3: I en ukjent dimensjon, skjult for vitenskapens øye, jubler englers legion for din trone i det høye. Ydmykt fra vårt lave sted, toner kirkens lovsang med.” (Dnk, 1985: nr. 292, v. 1-3)

skaperverket. Konsekvensen av dette er at i møte med Guds velde, Guds univers og kosmos, må mennesket tie, det har ikke ord.<sup>68</sup> Tross dette beskrives det ubegripelige ved hjelp av ord og tekst. En uttrykksform der naturen taler, er ikke representert i GB, men kan bli representert i en gudstjeneste gjennom salmevalget.

På den annen side har Gud gjort seg kjent gjennom Jesus som ”den usynlige Guds bilde” (Kol 1,15-20). Om dette sier Oskar Skarsaune:

Det er bildet av en Gud som menneskeligjør seg når han møter mennesker. [...] Ikke bare Sønnen er et bilde av Gud, mennesket er det også. Ikke på samme måte som Sønnen, men like fullt et bilde av Gud. Derfor er det neppe tilfeldig at Bibelen, når den skal male Gud for oss, maler ham med så menneskelige trekk. (Skarsaune, 2008:16f)

Skarsaunes utgangspunkt er kunstens avbildning av Gud. Etter min mening gjelder dette også menneskets evne og mulighet til å beskrive Gud. Spørsmålet blir da hvilke kriterier som legges til grunn for valg av uttrykksmåte i talen om Gud.

### 5.2.2 Taushet eller tale

Filosofien har spurt om man i respekt for og av mangel på sikker viten om Gud heller skal la være å si noe om Guds vesen. Bibelen omtaler det hemmelighetsfulle og uutgrunnelige i Gud. Jesus er Guds åpenbarte hemmelighet (Ef 3,5-9). Tross Jesu komme til jorden ble likevel ikke hele Guds vesen avdekket, noe som bl.a. uttrykkes i 1 Kor 13,12: ”Nå ser vi som i et speil, i en gåte, da skal vi se ansikt til ansikt. Nå forsår jeg stykkevis, da skal jeg forstå fullt ut, slik Gud kjenner meg fullt ut”. GB omtaler verken Jesus som Guds hemmelighet eller den menneskelige forstands begrensninger med hensyn til å kjenne Guds hemmeligheter eller mysterium. Verken ordet ”hemmelighet” eller ordet ”mysterium” forekommer i GB. Mysteriet at Gud møter mennesket – for eksempel i nattverden – er likevel underforstått i den liturgiske teksten, men det er ikke en eksplisitt uttrykt tanke.

”Om det man ikke kan tale må man tie” (Wittgenstein, 1999:105, pkt. 7). Wittgenstein har fra et filosofisk ståsted drøftet dette spørsmålet ved å knytte an til mystikken. ”Det finnes ganske visst noe som ikke kan uttrykkes i ord. Dette *viser seg*, det er det mystiske” (Wittgenstein, 1999:104, 6.522). Dette er samme tanke som når kunst og musikk overtar lovprisningen av Gud. Ifølge Wittgenstein kan ikke det mystiske uttales og hører derfor hjemme i samme kategori som estetikken. Etter å ha fullført *Tractatus* videreutviklet

<sup>68</sup> For eksempel H. A. Brorsons salme ”Opp alle ting som Gud har gjort”. I vers 8 er dette særlig tydelig: ”Hva skal jeg sie? Mine ord kun fattig bud kan bære: O Gud, hvor er din visdom stor, din godhet, kraft og ære!” (Dnk, 1985: nr. 283)

Wittgenstein disse tankene ved å diskutere problemet med å si noe om det uutsigelige. Etter hvert omtalte han det som det eneste som er verdt å si noe om. ”I wanted to write that my work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one” (Monk, 1990:178).<sup>69</sup> Ray Monk siterer Wittgensteins forståelse av bønn. ”To pray is to think about the meaning of life” (Monk, 1990:141). Lawrence A. Hoffman diskuterer Wittgensteins forhold til religion. Wittgenstein var opprinnelig jøde. Han var imidlertid mer tiltrukket av den katolske kirke enn av jødedommen, men praktiserte ingen religion. For Wittgenstein var målet med religion ikke å få mer og bedre vitenskapelig kunnskap om “the furniture of the universe”, ettersom det bare er vitenskap som kan gi oss fakta om tingene, derimot å oppnå følelsen av å være

“absolutely safe” – safe, because even when we know it all, we know only the sayable parts, and discover eventually that precisely what is not sayable is all that matters – and what religion [...] bestows.  
(Hoffman, 2004:29)

Det som *ikke kan* sies, det kan vise seg eller komme til syne.

To pray, then, Wittgenstein thought, could hardly be to attend liturgies. Rather, he thought, since God is “the meaning of life,” prayer must be “to think about the meaning of life,” which is what Wittgenstein did all the time – and which is what made his *Tractatus*, I suppose, his liturgy.  
(Hoffman, 2004:29)

Wittgenstein hadde en filosofisk tilnærming til bønn som ikke knytter seg til en spesiell religiøs praksis eller et bestemt trosinnhold. For Wittgenstein var bønn et allmennreligiøst fenomen. Ritualer får mening gjennom praksis. Religiøs praksis, her bønn, tilfører livet noe som filosofien ikke kan. Bowker peker på at ritualer er interreligiøse og dypt forankret i mennesket. Han definerer ritualer som

tillært atferd eller seremonier som mennesker innenfor en bestemt gruppe eller religion praktiserer, vanligvis sammen, men også individuelt. ... Ritualene er en vanlig og for det meste ikke-verbal måte å utspille de viktigste formålene og meningene med liv og død på. (Bowker, 2003:42)

Ut fra et allmennreligiøst perspektiv oppsummerer Hoffman Wittgensteins forhold til religion ved å si at “[r]itual, then, addresses life’s seriousness at those breaking points where the scientific language game fails” (Hoffman, 2004:30).

Hoffmans tolkning av Wittgenstein berører diskusjonen om hva språket kan favne av den transcendenten verden, og om bønn er noe mer eller noe annet enn filosofisk tenkning.

---

<sup>69</sup> Wittgensteins brev av 1919 til Ludwig von Fischer, Wittgensteins forlegger, sitert etter Ray Monks biografi om Wittgenstein *Wittgenstein: The duty of Genius*.

Dietrich har undersøkt taus bønn i lys av Wittgensteins språkfilosofi. Hun mener taus bønn kan kalles et språkspill. Wittgensteins teori om språkspill går ut på at språket først oppstår gjennom bruk når en konkret livsform og språket innveves i hverandre. Den menneskelige væremåte omfatter all menneskelig tenkning og handling som i en eller annen form er innvevd i språket (språkbruken). Wittgenstein avviser forestillingen om mening som en mental størrelse. Dette er i samsvar med Anniken Greve som vil applisere Wittgensteins språkbruksperspektiv, og særlig hans teori om språkbruk, på metaforen (Greve, 1990:7). Hun sier at

[v]ed å se språket ved dets bruk oppløser [sic] Wittgenstein forestillingen om språkets enhet, og avviser dermed at vi kan komme ”bak” språkets mangfoldige fremtredelsesformer og hente ut en språkets essens, en sublim logisk struktur som har den klarheten og renheten vi søker. (Greve, 1990:50)

Mitt spørsmål er om taus bønn befinner seg på linje med kunst og musikk med hensyn til å tale om Guds utsigelighet, og som sådan er en adekvat måte å forholde seg til Gud på. Dietrich beskriver taus bønn som kontemplasjon, ikke en stille bønn med mange ord. Den er en tilstand der ordene er fraværende, og den bedende befinner seg i en tilstand mellom bevisst tilværelse og Guds tilværelse. I tausheten sier den tause ingenting. På dette grunnlag fremsetter Dietrich sin tese:

1.) Der schweigende Mensch kommuniziert in diesem Nichts-Sagen mit Gott. 2.) Diese Kommunikation kann nur schweigendes Gebet genannt werden, wenn gewisse Bedingungen für sie erfüllt werden. [...] kommt es darauf an, wer vor wem warum schweigt, unter welchen Bedingungen und mit welcher Motivation der Schweigende schweigt. (Dietrich, 1998:21)

Dietrich konkluderer med at betingelsen for taus bønn er at taushet står i korrelasjon til verbalt språk. Men ikke all taushet er bønn, og ikke all bønn er taus. Ut fra den naturlige åpenbaring er bønn som uttrykksform interreligiøs. Den kristne åpenbaring forutsetter forutgående ord ettersom bønn er menneskets svar på den guddommelige tiltale (Dietrich, 1998:23). Først gjennom ord blir taushet til taushet, og først når noen tier sammen, blir taushet til kommunikasjon, jf. kap. 5.2.1 om hvordan skaperverket overtar lovprisningen av Gud i salmene. Forutsetningen for taus bønn er ifølge Dietrich at det allerede foreligger et religiøst språk, ord og språk må finnes forut for taushet, noe også salmeeksemplene viste.

Når GB i forbønnene oppfordrer til stille bønn (forb. I, II, III, IV), er dette ikke nødvendigvis taus bønn. Den enkelte gudstjenestedeltaker gis her anledning til å formulere egne private bønner i stillhet, de formes til ord i individets tanker innenfor en svært begrenset tidsramme (i underkant av ett minutt). Enkelte kan anvende denne tiden som kontemplasjon,

men tidsrammen gjør det vanskelig. Taushet, kontemplasjon og undring over skaperverket kan være en anerkjennelse av Guds annerledeshet, men det er utilstrekkelig som tale om Gud. I beste fall kan det være et supplement. Likevel mener jeg det ville beriket det liturgiske språket om undringen over det uforklarlige og hemmelighetsfulle ved Guds vesen hadde fått et klarere uttrykk i GB. Et slikt perspektiv ville i sin tur tilrettelagt for bruk av metaforer som ikke nødvendigvis stemmer med ordinær menneskelig tankegang. Slik sett kunne det bidra til å nedtone en analog forståelse av antropomorfe gudsmetaforer.

### 5.2.3 Augustin og Thomas Aquinas

Augustin og Thomas Aquinas har hatt stor betydning for hvilke gudsbilder og gudsmetaforer den kristne kirke har benyttet seg av. Begge var seg bevisst det menneskelige språks utilstrekkelighet med hensyn til hvilke ord og uttrykk som er dekkende for å beskrive den transcendent dimensjon. Likevel understreket de begge at det av hensyn til den kristne tro må sies noe om Gud.

Augustin arbeidet med Skriften og åpenbaringen som utgangspunkt. Via fortellingene om hvordan Gud skapte verden, forløste og opprettholdt den, filosoferte han seg frem til tankene om Guds vesen som uutsigelig. Hvem og hva Gud er, ligger langt utenfor menneskets forståelse. *Si comprehendis non est Deus*, hvis vi har forstått Gud, da er det ikke Gud vi har forstått (Augustin av Hippo, 418:2). Forutsetningen for menneskets søken etter Gud er Guds initiativ til å søke etter mennesket. Det rastløse i menneskets indre vesen driver det videre i sin søken etter sannhet og Gud i sannheten. Augustin står som representant for oldkirkens syn på treenigheten som uanskelig. Når det gjelder språket om den uutsigelige Gud, sier Augustin i *De Doctrina Christiana*:

Skal tru om eg no har sagt noko og uttrykt noko som er Gud verdig? Nei, tvert om, eg skjønar at eg ingenting har gjort utan å ville seie noko. Men om eg har sagt noko, så er ikkje dette det eg ville seie. Kvar veit eg dette frå, om ikkje fordi Gud er uutseieleg? Men det som eg har sagt, ville ikkje ha vore sagt dersom det var uutseieleg. Og av den grunn kan ikkje Gud eingong kallast uutseieleg, for når dette blir sagt, blir noko sagt. Og her er ei slags motseiing, for om det som ikkje kan seiast, er uutseieleg, så er ikkje *det* uutseieleg som ein kan seie er uutseieleg. Denne motseiinga må ein vare seg for ved at ein teier heller enn at ein finn ei løysing på henne ved å tale. Og sjølv om ingenting kan seiast som er han verdig, så tillét Gud at vi overgjev oss til han med menneskeleg røyst, og han ville at vi med orda våre skulle gledast til hans ære.  
(Augustinius, 1998:88, VI 6, 13, 14)

Augustin tar her opp spørsmålet om en skal tie eller tale om Gud. I sitt vesen lar ikke Gud seg omtale, men det finnes noe ved Guds vesen som kan omtales. Gud har åpenbart sin kjærlighet gjennom den treenige Gud som "Elskeren, Den elskede og Kjærligheten" (Lover, Beloved, and Love) (Augustine, 1887:kap. 10.14). LaCugna peker på at Augustin var den første som omtalte "the Holy Spirit Love: Love of Father and Son for each other" (LaCugna, 1991:90). Menneskene som skapt i Guds bilde gjenspeiler treenigheten når de bruker sin "hukommelse, forståelse og vilje" (Memory, Understanding, and Will) for å forenes med Gud. Selv om det bare blir ufullkomment, vil Gud at menneskene i en gudstjeneste skal tale til Guds ære (Augustinus, 1990:60f, Sermon 52, pkt. 19-22).

Tanken om den kjærlige Gud gjennomsyrrer GB. Gud er kjærlighet. Forbønn IV "du som i kjærlighet ser til alle dine skapninger" og nattverdbønn A "Deg være ære for kjærligheten som er sterkere enn døden" er bare to av mange mulige eksempler. Det er en innbyrdes kjærlighet innen treenigheten, Jesus omtales som Guds "elskede Sønn" (koll. 1. s. e. Kr. åp.), og treenighetens innbyrdes kjærlighet retter seg også mot skapningen, jf. forbønn IV. Det ytterste "bevis" på Guds kjærlighet er inkarnasjonen: "han som elsket oss og gav seg selv for oss, så han ble lydig til døden, ja, døden på korset" (pref. fastetiden). Å omtale og tiltale Gud som "Elsker, Den elskede og Kjærligheten" er problematisk i norsk språkbruk bl.a. fordi språket ikke skiller mellom *eros* og *agape*.

Mens Augustin filosoferer over Guds ubegripelighet ved hjelp av treenighetslæren, nærmer Thomas Aquinas seg de samme spørsmål ut fra et mer filosofisk ståsted. For ham utgjør teologien en vitenskap, *scientia*. Forutsetningen for et slikt syn er at det er harmoni mellom teologi og vitenskap og mellom tro og fornuft (Hägglund, 1969:162). Likevel: *Scientia* "skiljer sig från den rationella kunskapen däri att trons innehåll är otillgängligt för förnuftet och endast genom uppenbarelsen och nådens ljus kommer människan till del" (Hägglund, 1969:162). Teologien låner sine prinsipper fra en høyere vitenskap; den overnaturlige verdens egen viten, dvs. Guds og englenes kunnskap om de guddommelige ting. Slik prøver Thomas Aquinas å bygge bro mellom det aristoteliske og augustinske vitenskapsprinsippet (Hägglund, 1969:163). Gjennom ustanselig å søke etter sannhet kan mennesket via fornuften komme til den konklusjon *at* Gud finnes. Likevel er det umulig å vite fullt ut *hvem* Gud er, dette kan mennesket først få kunnskap om i det endelige møte med Gud i evigheten, noe GB fanger opp i kollektbønn for Kristi forklarelsesdag: "så vi i dag kan kjenne ham i tro og en gang se ham ansikt til ansikt".

På tross av Thomas Aquinas' sterke understreking av Gud som den ukjente Gud, erkjente også han at mennesker på et eller annet vis må si noe om Gud. Taushet vil føre til agnostisisme. I *Super Boethium De Trinitate* sier Thomas:

God is honored by silence, but not in such a way that we may say nothing of Him or make no inquiries about Him, but, inasmuch as we understand that we lack ability to comprehend Him. (Thomas Aquinas, 1946: Question II, article 1, Answers to objections, 6)

Gjennom Guds selvåpenbaring og som skapt i Guds bilde kan mennesker via fornuften tross alt vite noe om Gud, selv om denne viten og disse utsagn alltid vil være ufullkomne.

Gjennom gudsbevisene ”De fem veiene” argumenterte Thomas for at fornuften kan komme til den konklusjon at Gud finnes. Fordi menneskene har en naturlig lengsel etter sannhet, har de en naturlig lengsel etter Gud. Ingen kan uttrykke seg klart om hvem eller hva Gud er, men via deduktive slutninger kan mennesket si hva Gud *ikke* er. I første del av *Summa theologiae* presenterer Thomas sin filosofi om de to veiene, *via negativa* og *via eminentiae* som de mest adekvate måtene å tale om Gud på. “Now, because we cannot know what God is, but rather what He is not, we have no means for considering how God is, but rather how He is not” (Thomas Aquinas, 1947: First part, question 3). Å uttrykke seg langs *via negativa* fjerner fra Gud det Gud ikke kan være (den *apofatiske* teologi). Slik får Thomas Aquinas frem at Gud ikke er identisk med den immanente verden.

Samtidig er det nødvendig å si noe positivt om hvem Gud er. Dette skjer langs *via eminentiae*, den fremragende veien (*katafatisk* teologi). Gud er som de mange ting mennesker kan oppleve, men i så mye høyere grad, *Deus semper maior*. Alle menneskelige ord betegner opprinnelig noe av Guds skaperverk, og derfor kan disse ordene anvendes på Gud. Da får de en mening som ikke kan gripes eller forstås, selv om disse ordene har et visst slektskap med den meningen menneskene er kjent med ut fra sin menneskelige erfaring.

Hence from the knowledge of sensible things the whole power of God cannot be known; nor therefore can His essence be seen. But because they are His effects and depend on their cause, we can be led from them so far as to know of God "whether He exists," and to know of Him what must necessarily belong to Him, as the first cause of all things, exceeding all things caused by Him. Hence we know that His relationship with creatures so far as to be the cause of them all; also that creatures differ from Him, inasmuch as He is not in any way part of what is caused by Him; and that creatures are not removed from Him by reason of any defect on His part, but because He superexceeds them all. (Thomas Aquinas, 1947: First part, question 12, article 12)

Dette reiser spørsmålet om GBs språk om Gud bærer trekk av *via negativa* eller *via eminentiae*. Ut fra tanken om Guds ubegripelighet og majestet er det kanskje ikke så



merkelig at tanken om *Deus semper maior* uttrykkes ved å beskrive Guds storhet i kontrast til menneskets syndighet og underlegenhet i forhold til Gud, noe som eksemplifiseres i kollektbønn for 3. søndag etter pinse: ”Barmhjertige Gud, vi takker deg fordi du innbyr oss syndige mennesker til samfunn med deg”. Ut fra den vekt dette perspektivet har i GB er det relevant å spørre om språket om Gud krever at menneskets synd og ufullkommenhet fremheves. Jeg mener at en språkbruk som overbetoner menneskets syndige posisjon ikke tar menneskets gudbilledlighet på alvor. Liturgiens hensikt er ikke å føre noe gudsbevis; den er etter sitt vesen uttrykk for tilbedelse, ikke fornuft, jf. kap. 7.3.1. Sannheten om Gud er en trossannhet basert på åpenbaring som unndrar seg vitenskapen. Harmoni mellom vitenskap og teologi blir en umulighet. Etter min mening er liturgiens problem at den taler for lite om Guds annerledeshet og ubegripelighet. Den prøver snarere å skape nærhet gjennom analogi og et begrenset utvalg av gudsmetaforer.

#### 5.2.4 Å tale om Gud

Thomas’ lære om analogi er spesielt relevant for denne avhandlingen fordi jeg hevder at i GB har språket om Gud tradisjonelt vært tolket analogt og ikke metaforisk. Denne påstanden vil jeg dokumentere nedenfor. Thomas skiller mellom entydig, analogt og tvetydig språk som tre språklige tilnæringsmåter i forsøket på å beskrive den ubeskrivelige Gud.<sup>70</sup> Analogien befinner seg mellom entydig og tvetydig språkforståelse. I et analogt språk blir samme ord brukt i forskjellige setninger som har liknende, men ikke identisk mening (Witvliet, 1997:39).

Den menneskelige tale om Gud må basere seg på en konkret virkelighet, jf. kap. 1.2.2. Ettersom Gud er skapelsens opphav, er det mulig å anvende visse trekk hentet fra skapelsen på Skaperen, selv om vi ikke vet hvordan disse trekkene passer på Gud. Derfor mener Thomas Aquinas at det er formålstjenlig å bruke menneskelige termer som far, konge og hyrde for å beskrive Gud. Men dette må ikke tolkes som om Gud er en menneskelig far, konge eller hyrde. Det ville være å fange Gud i antropomorfismer, og da vil disse termene fremstå som entydige. Thomas avviser en slik bokstavelig forståelse.

GB bruker gudsbetegnelsen ”Far” hyppig. I analogt språk vil talen om Gud som far bli sammenlignet med den jordiske far (farsfunksjonen). Men Gud er ikke som de jordiske fedre – Gud er en fullkommen far, *Deus semper maior*. Gud kan dermed tolkes som motbildet til de jordiske fedre og et eksempel til etterfølgelse. Fordi vi ikke kan være sikre på hvordan og om

<sup>70</sup>I entydig språk brukes samme term med samme mening, f.eks. en varm ild og en varm plate. Man brenner seg på begge, begge er varme, om enn i forskjellig grad. Med tvetydig språk menes at ett og samme ord kan bety to vidt forskjellige ting, f.eks. det norske ordet ”bønner” som både er en grønnsak og en tilbedelsesform. Her er det ingen meningslikhet overhodet (Witvliet, 1997:40).

disse termene virkelig passer på Gud, åpner ikke den analoge tale for mange tolkninger slik metaforen gjør. Men analog tale er ikke dermed uten videre referensiell i den forstand at den uttaler seg om en konkret virkelighet parallell til den menneskelige virkelighet. Til tross for at et analogt språk ikke forteller hele sannheten om Gud, vil det ifølge Thomas Aquinas likevel være formålstjenlig. Når vi sier at Gud eksisterer, menes ikke det samme som når vi sier at en stol eksisterer. Disse to formene for eksistens er ganske forskjellige. Stolen *har* sin egen *avgrensede* eksistens, Gud *er* sin egen *uendelige* eksistens (White, 1956:31). Dette gjør det nødvendig å prøve å klargjøre sammenhengen mellom analogi og metaforisk tale. Metaforisk tale om Gud fører ikke til analogi med den immanente verden ettersom metaforens vesen er å skape noe nytt, ikke å sammenligne. Fordi Guds verden er transcendent og bortenfor enhver menneskelig tanke, erfaring og forestillingsverden, eksisterer det fortsatt grenser for hva språket evner å uttrykke om Gud. Metaforens hensikt er å åpne for ny virkelighet ved å tøy grensene for den menneskelige forestillingsverden. Greve kaller dette en provokasjon til videre arbeid.

Metaformakerens krav til mottakerens medvirkning understreker metaforens karakter av å være igangsetter av en forståelses- og artikulasjonsprosess heller enn å markere et sluttpunkt og en konklusjon. Den er en provokasjon til videre arbeid. Slik avdekker den det uferdige, og dermed det usikre og usikrete ved vår tenking og forståelse; den angir det skjøre [*sic*] grunnlaget for vår skråsikkerhet. (Greve, 1990:71)

Thomas Aquinas' måte å beskrive Gud på er å betone Guds annerledeshet på en måte som fremmer avstand. Ricœur nærmer seg problemet på en annen måte. Han fremhever også Guds annerledeshet, men gjennom nærhet. Spørsmålet om metaforen er sann eller falsk, er fremmed for metaforen. Vanligvis betegnes metaforene som treffende, opplysende, til å få forstand av, åpne/fordomsfrie osv. Denne spenningen innen metaforen beskriver Ricœur som "is and is not".

The "is" is both a literal "is not" and a metaphorical "is like." The ambiguity, the splitting, is thus extended from sense to reference and across the latter to the "is" of metaphorical truth. Poetic language does not say literally what things are, but what they are like." (Ricoeur, 1975:88)

Et metaforisk utsagn kan slik sies å være et "ja" med reservasjoner. En metaforisk teologi kan sies å være "positiv" så vel som "negativ". Den tillater mennesker å tale om Gud, den ubeskrivelige, samtidig som den setter grenser for en slik tale.

Noen metaforer, særlig de mest overbevisende og vanlige, blir forstått umiddelbart (Gud som far). Andre skaper undring og utløser refleksjon (Gud som mor). Lytteren eller leseren må også vite at metaforen ikke er bokstavelig ment. Ramshaw prøver ut metaforens

validitet gjennom bekreftelse og avvisning for så å gi de holdbare metaforene sitt uforbeholdne ja. ”The hermeneutical method of the study of liturgy is YES-NO-YES” (Ramshaw, 2000:32). Denne metoden kan brukes som en test på om liturgisk språk kan kalles hellig eller ikke. Gudstjenestens språk er et ”hellig” språk fordi det taler om og til den transcendent Gud, JA, språket om Gud er hellig. Men dette språket anvender ordinært menneskelig språk enten det er engelsk, norsk, hebraisk eller gresk. Språkets vokabular kan ikke i seg selv være bærer av hellighet. Derfor må det sies NEI til å betegne liturgisk språk som hellig språk. Men fordi det liturgiske språket er troens språk som anerkjenner Gud som transcendent, annerledes og ubeskrivelig, bekrefte språket som hellig med et konkluderende JA.

But step three recalls Tertullian: “It is to be believed because it is absurd.” Belief is, after all, not knowledge. It is consciousness beneath and beyond knowledge. It is acceptance of a tradition of grace in spite of the “No” forced upon us by the limitations of language.” (Ramshaw, 2000:34)

Denne måten å nærme seg språket om den uutsigelige på, er etter min mening mer fruktbar og åpen enn det den analoge tale har å by på. Prøvingen gjennom ja-nei-ja gir ikke fritt leide for enhver gudsmetafor, den må prøves mot sin kontekst, både mot den bibelske konteksten og mot aktuell samfunnsforståelse. Skarsaunes beskrivelse av språket om Gud som verbale liknelser er treffende. ”Lignelser er det nærmeste vi kommer, for samtidig som vi mennesker ligner Gud, er Gud helt annerledes” (Skarsaune, 2008:17). Liknelsernes poeng var å fortelle noe om (jødenes) Gud (JA) ved hjelp av dagligdagse bilder og hendelser (NEI) som gjennom sin sammensetning sprengte den jødiske religiøse forståelsen om Guds rike og førte til en ny kristen forståelse (JA). I kap. 7.4.3 vil jeg utfolde hvorfor og hvordan jeg finner liknelsene egnede til å utvide språket om Gud.

### 5.2.5 Gudsnavnet

Det spesifikke israelittiske gudsnavnet er JHVH eller det såkalte tetragrammaton (firebokstaversnavnet). Av respekt for navnets hellighet uttaler jødene ikke dette navnet, men erstatter det med Adonai (min herre). Septuaginta erstatter det med Kyrios (Herren). I norske oversettelser er det også gjengitt med Herren. Det knytter seg en rekke vanskelige spørsmål til så vel den opprinnelige uttalen som forståelsen av JHVH. Den tradisjonelle kristne gjengivelsen har vært *Jehova*, en lesning som beror på en kombinasjon av den hebraiske

tekstens konsonanter og vokalene fra Adonai.<sup>71</sup> Etter forslag fra Wilhelm Gesenius (1786-1842) har *Jahve* vært standardgjengivelsen i akademisk sammenheng. Når det gjelder forståelsen av navnet, er 2 Mos 3,14 en nøkkelt tekst: "Jeg er den jeg er. Slik skal du [Moses] svare israelittene: *Jeg Er* [hebr.: *ehyhe*] har sendt meg til dere." Ut fra dette har det vært argumentert for at navnet har en forbindelse til verbet "å være", gjerne nyansert i retning av at Gud er "den *virksomt* eksisterende" (Berge, 1997:167) eller "den som låter vara (= frambringar) ... dvs. "skapar" (Ringgren, 1970:12). *Holy Bible. The New Revised Standard Version* (NRSV) angir følgende alternativer for oversettelse av 2 Mos 3,14: "... I AM WHAT I AM OR I WILL BE WHAT I WILL BE" (*Holy Bible. The New Revised Standard Version* 1989:50, fotnote e). Utsagnet gjør det ikke mulig å danne seg et eksakt gudsbilde, det gjør Gud både til handling og den handlende, til substantiv og verb. Gjennom selvpresentasjonen lar Gud seg ikke bestemme som verken feminin eller maskulin. Navnets hellighet har gitt anledning til en rekke andre måter å tiltale og omtale Gud på, jf. kap. 5.1.3. Ramshaw har drøftet dette.

Throughout the Hebrew tradition, the most common substitution is the phrase *the name of God*. Not only does one's name stand for one's being, it is as if the part of God that is on earth is God's name. [...] To come in the name of YHWH is to arrive as a divine emissary or with divine protection. (Ramshaw, 2002b:300)

Å gå i Jahves navn var ensbetydende med å påberoble seg å være Guds talerør på jorden, jf. profetenes budskap.

Jesu "Jeg er"-utsagn (*ego eimi*) kan i NT tolkes på flere måter. Hos evangelisten Johannes kan utsagn som "Jeg er den gode hyrde" (Joh 10,11), "Jeg er veien, sannheten og livet" (Joh 14,6) mfl. være bevisst flertydige og enten fungere som en av Jesu hverdagslige selvpresentasjoner, eller tolkes som en guddommelig presentasjonsformel. Når Jesus omtaler seg selv som "Jeg er Han" (Joh 8,24+28; 13,19; 8,58), antas dette å ha bakgrunn

i Jesaja-boken der vendingen som tilsvarende «jeg er» (hebr. *ani hu*), brukes når Gud åpenbarer seg (Jes 41,4; 43,10; 46,4; 48,12) [...] Bakgrunnen for uttrykket kan også være Guds åpenbaring av sitt navn for Moses i 2 Mos 3,14-15: «Jeg er den jeg er.» (Bibelselskapet, 2006:780f)

Disse bibelhenviingene henviser til Jesu guddommelighet. Dersom Jesus er "av samme vesen som Faderen" (jf. Nikenum, 2. trosart.), vil det innebære at Jesus i sin guddom også overskrider menneskelig kjønnstenkning. Som "person" i den immanente trinitet er Gud og Jesus ett – av samme vesen (noe som også omfatter Den Hellige Ånd). Dette får følger for

<sup>71</sup> Se f.eks. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Galling, 1959: sp. 515) og *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Jenni & Westermann, 1971: sp. 701ff).

talen om Gud. Utfordringen blir å utfolde navnet i en liturgisk kontekst og se om navnet gir rom for de mange måter å tiltale og omtale Gud på, også gjennom feminine gudsmetaforer.

### 5.3 Språket om Gud sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv

#### 5.3.1 Transcendens og hellighet

Språket forsøker normalt å avspeile sin gjenstand. Hellighet er et sentralt trekk ved Guds vesen og er knyttet til forestillingen om Guds transcendens. Kan et språk kalles hellig fordi Gud er hellig? Det bibelske hellighetsbegrepet, det hebraiske *qadosh* – i betydningen atskilt eller avsondret – understreker Gud som vesensforskjellig fra mennesket. GBs klareste uttrykk for Guds hellighet finnes i *Sanctus*: ”Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot, all jorden er full av hans herlighet”, men det er gjennomgående i all tiltale og omtale av Gud.

Religionsfilosofiens drøfting av dikotomien mellom Gud og mennesket som henholdsvis transcendent/hellig og immanent/profant er relevant for den gudstjenestlige dialogen. Den fremhever menneskets ambivalens i møtet med Guds hellighet. På den ene side utløser møtet frykt, på den annen side tilbedelse. Hvilken av disse to holdningene som er toneangivende, innvirker på menighetens opplevelse av avstand eller nærhet til Gud.

#### *Tremendum et fascinatum*

Rudolf Ottos beskrivelse av menneskets møte med det hellige som *mysterium tremendum et fascinatum* har hatt betydelig innflytelse på den filosofiske diskusjonen av begrepet “hellighet” (Otto, 1950:12-40). Som følge av Guds selvåpenbaring fremkalles visse handlinger og følelser i mennesket, eksempelvis tilbedelse, ærefrykt og skrekk.

På den ene side er det et faremoment forbundet med Guds hellighet, på den annen side tiltrekkes mennesket av den. Når Gud avdekker noe av sin hellighet, betegner Otto dette som *mysterium* eller som det *numinøse* (Otto, 1950:7ff).<sup>72</sup> For Otto er religionen konstituert av sine kultiske elementer, men samtidig basert på en ontologisk realitet, noe Tore Wigen oppsummerer slik:

Guds guddommelighet er både en *kultisk* og en *ontologisk* realitet. Kultisk er poenget at helligheten er et faresignal for mennesket, samtidig som den utløser tilbedelse. Ontologisk er poenget at Gud er annerledes, han er evig og usynlig. (Wigen, 1993:193)

<sup>72</sup> ”Det numinøse sprenger fenomenverdenens grenser, det kan ikke defineres, men det får karakter ved de følelser det utløser” (Wigen, 1993:95).

Det gudstjenestlige møtet forutsetter et fortrolig relasjons- og tillitsforhold mellom Gud og mennesker. Det er lite sannsynlig at GB bevisst ønsker å fremme fryktperspektivet overfor Gud. Likevel vil jeg spørre om dette indirekte kan tolkes slik når liturgien vektlegger mennesket som syndig, svakt og maktesløst og setter dets posisjon opp mot Guds allmakt og domsmakt, jf. kollektbønnen for 5. søndag etter pinse: ”Evige, allmektige Gud, du som er en rettferdig og barmhjertig dommer”. Denne problemstillingen vil jeg drøfte nærmere i kap. 6.4.2.

På den annen side skaper Guds hellighet et eget bånd mellom mennesker og Gud. Ting og mennesker som kommer i kontakt med Guds hellighet, blir selv delaktige i og preget av denne helligheten. Gud helliggjør alle som tror på Kristus: ”Allmektige, evige Gud, du som helliggjør alle som tror på din Sønn, Jesus Kristus” (koll. allehelgensdag). All gudsåpenbaring skjer på Guds eget initiativ, mennesket kan ikke avsløre Gud. Per Lønning anvender uttrykket ”Voraus-Sein Gottes” for å illustrere dette.

[A]ls von uns unmotivierbarer und zugleich unbegrenzbarer Gemeinschaftswille tritt uns Gott aus seinem nicht zu erforschenden Voraus-Sein entgegen und stellt uns vor die unfaßbare Behauptung, daß alles nur deswegen ist, weil Er schon da war – und ist“.  
(Lønning, 1986:337)<sup>73</sup>

Lønning forstår Guds annerledeshet som et mysterium som i siste instans bare egner seg for tilbedelse. Fordi Gud ontologisk bare representerer sin egen virkelighet, kan ikke mennesket gripe denne virkelighet, den kan bare tilbes. Wigen oppsummerer Lønnings argumentasjon ved å henvise til ”Voraus-Sein” som en hermeneutisk situasjon:

Hans [Guds] «Voraussein» er ingen egenskap, men en *hermeneutisk* situasjon. [ ... ] Begrepet «Voraussein Gottes» sikrer Gud en førrelasjonale *posisjon*. Gud befinner seg i en relasjon til oss, [ ... ] fordi han har ønsket en relasjon og tatt et spesielt initiativ, i skapelsen og forløsningen. Han representerer i utgangspunktet sin egen virkelighet. Det moderne synspunkt er derimot at Gud konsekvent må tenkes i relasjon til det menneskelige subjekt. (Wigen, 1993:195f)

GB fanger opp dette perspektivet flere ganger. I *Laudamus* tilbes den treenige Gud som hellig, transcendent og bortenfor tid og rom: ”For du alene er hellig, du alene er Herre, du alene er den høyeste, Jesus Kristus med den Hellige Ånd i Faderens herlighet”. I samtlige prefasjoner og i flere kollektbønner forsterkes uttrykket om Guds hellighet ved at det anvendes både dobbel og trippel gudstiltale med tilhørende forsterkende adjektiver: ”I sannhet

<sup>73</sup> Tittelen på boken ”Der begreiflich Unergreifbare” illustrerer etter min mening ganske konsist kompleksiteten mellom Guds væren og menneskers forsøk på å uttrykke eller forstå hvem Gud er.

verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud...” (alle pref.bønnene).

Et slikt grunnsyn må nødvendigvis legge føringer for det gudstjenestlige møtet. Forståelsen av Guds hellighet preger det liturgiske uttrykket. Grensen mellom det hellige og det profane er ikke fastlagt, men påvirkes av hvilket språk som brukes for å omtale Gud.

Lathrop drøfter dialektikken i hellighetsbegrepet fra et liturgisk ståsted. Han ser hellighet som ”juxtaposition”. I liturgien foregår det en kontinuerlig, uavsluttet dialog mellom hellige ting og hellige folk på den ene siden og den hellige Gud på den annen side. Titlene til trebindsverket *Holy Things*, *Holy People* og *Holy Ground* er inspirert av Østkirkens nattverd-liturgi.<sup>74</sup> Lathrop mener nattverddialogen inneholder både en invitasjon og en advarsel, de hellige ting er forbeholdt det hellige folket, altså både et *tremendum* og et *fascinosum*.

The holy God, we assert in this theology, whose presence is life-threatening and fearful, makes use of these holy things [brød og vin, min anmerkning]. Yet we are invited into participation in these very things; they are for us. (Lathrop, 1993:132)

Østkirkens liturgi roper på den ene side et varsku eller ”vær på vakt”. På den annen side skaper ikke denne advarselen noen fryktposisjon i menigheten fordi Jesus skapte en ny mulighet til å være i den hellige Guds nærhet. Gjennom troen på Kristi frelsesverk blir mennesket selv preget av Guds hellighet. ”If Jesus Christ is our holiness, then holiness is no longer separation and ritual purity and perfect observance. In Christ, holiness is connection with others” (Lathrop, 1999:211).

Når hellighet ses i et dialektisk forhold der i utgangspunktet urene og ufullkomne mennesker betegnes som hellige, og der jordiske elementer som brød og vin er ingredienser i et hellig måltid: “Den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus har nå gitt dere (oss) sitt hellige legeme og blod som han gav til soning for alle deres (våre) synder” (tilsigselsordene), er det relevant å spørre om også det liturgiske språket er hellig. Bibelen som Guds ord betegnes som hellig skrift. ”[D]u har gitt oss ditt hellige ord” (forb. III), og gudstjenestens sakramentale handling betegnes som hellig: ”[V]i takker deg fordi du har innsatt den hellige nattverd, der du gir oss ditt eget legeme og blod til syndenes forlatelse,...” (koll. skjærtorsdag). Dette innebærer at når de sakramentale og de sakrifisielle leddene ses som en hermeneutisk prosess, må også de sakrifisielle leddene kunne betegnes som hellige.

<sup>74</sup> I det presten løfter brødet og kalken under nattverdliturgien, henvender han seg til menigheten mens han synger: ”Holy things for holy people”. Og menigheten svarer: ”Only one is holy, one is Lord, Jesus Christ” (Lathrop, 1993:132).

Østkirken og Vestkirken forstår Guds hellighet forskjellig. For den ortodokse kirke er liturgien en jordisk avspeiling av den himmelske liturgi. Alexander Schmemmann beskriver dette slik:

De första kristna förstod, att de för att kunna bli den helige Andes tempel, *måste uppstiga till himlen* dit Kristus stigit upp.[...] Ty där i himlen – trädde de in i Gudsrikets nya liv; och när de efter denna ”uppstigandets liturgi” återvände till världen, reflekterade deras ansikten det Rikets ljus, dess ”glädje och frid”, och de blev dess sanna vittnen. (Schmemmann, 1976:33)

Liturgien står ikke i misjonens eller undervisningens tjeneste, men skal tjene til menneskets guddommeliggjørelse. At liturgien omtales som hellig, beror på dens annerledeshet. Liturgien er helt annerledes enn livet i det profane rom. Også i Vestkirken vitner liturgien om Guds transcendent, men her foregår den i en konkret jordisk kontekst. Gjennom gudstjenesten blir menigheten helliggjort og sendes ut i misjonens tjeneste. De ord og gjenstander som tas i bruk for dette formål betegnes som hellige. Som følge av dette flyttes grensen mellom det hellige og det profane. Gjennom nattverden forenes det troende mennesket ”med deg [Kristus] og din kirke i himmelen og på jorden” (koll. skjærtorsdag). Menighetens hellighet ses dermed verken som et fascinasjons- eller fryktforhold, men som et tros- og tillitsforhold.

Ut fra en slik tankegang vil etter min mening det liturgiske språket kunne kalles et hellig språk. Ordene som brukes for å beskrive Guds hellighet tilhører det immanente menneskelige språket. Tatt i bruk som trosspråk for å si noe om Guds hellighet, blir det imidlertid preget av sin gjenstand og får en ny valør. I det liturgiske møte har Gud og mennesker noe felles. Menigheten er preget av og utrustet med Guds hellighet, noe som danner et tillitsforhold dem imellom og skaper nærhet på tross av avstand.

### **5.3.2 Guds indre liv – *Deus in se***

Personbegrepet i treenigheten er konstituerende for liturgiens språk om Gud. Derfor vil jeg undersøke treenighetens innbyrdes relasjoner nærmere. Ved første øyekast fremstår beskrivelsen av den treenige Gud som patriarkalsk og hierarkisk, noe som kan åpne for en referensiell tolkning av gudsbegrepet som er i overensstemmelse med menneskers slektskapsforhold. Jeg vil undersøke om språket om treenigheten åpner for en slik analogi.

For å gjøre dette vil jeg ta utgangspunkt i de oldkirkelige fedres forståelse av treenigheten. Kirkefedrenes hovedtanke var at livet i Gud er Guds vesen, og at dette livet blir til i relasjonene mellom personene i Gud. Personenes indre liv og personenes liv og virke i verden er en gjensidig hermeneutisk prosess som står i kontrast til en typisk vestlig, Hegel-



inspirert trinitetslære der Faderen er det logiske subjektet for Sønnens og Åndens eksistens (Hägglund, 1969:340). Karl Barth er en eksponent for denne tankegangen. Det er mange problemer knyttet til en slik treenighetsforståelse, ikke minst i forhold til liturgisk tekst der sammenhengen mellom *Deus in se* og *Deus pro nobis* er viktig (Rise, 1993:13f).

Metaforen ”liv” er sentral for det liturgiske møte. Liv er en skapende prosess som har rom for vekst og endring. Liv er også en dynamisk prosess mellom parter som møtes. I GB er Gud forutsetningen for dette livet, noe som understrekes i prefasjon for treenighetstiden, alt. B: ”Han er det levende brød som kommer ned fra himmelen og gir verden liv, så den som kommer til ham, ikke skal hunge, og den som tror på ham, aldri skal tørste”. Målet for mennesket er evig liv hos Gud. I kollektbønn for påskedag ber menigheten om hjelp til å ”leve i kraften av hans oppstandelse, og etter dette liv vekkes opp til det evige liv”. Menigheten skal også ”i omsorg hjelpe[r] hverandre fram mot det evige liv” (koll. 4. s. e. påske).

Distinksjonen mellom treenigheten som substans eller *ousia* på den ene side og Guds fremtredelsesformer som tre personer eller *hypostasis* (gresk terminologi) på den annen, er viktig. I det antikke verdensbildet eksisterte verden som en ontologisk nødvendighet fordi verden eksisterte i og ved seg selv. Kirkefedrene brøt med denne forståelsen. De fremhevet i stedet Guds skapelse av verden som hjemmehørende utenfor tiden og utenfor verden. ”Som skapt av ingenting var verden et produkt av *frihet* og ikke av nødvendighet. Friheten innebar at verden ble frigjort fra seg selv, og knyttet til Guds *person-frihet*” (Rise, 2002:135). Det er nettopp enheten i Gud, Guds væren eller substans, som gjør Gud til Gud. ”Først er Gud (med sin natur, substans), og dernest eksisterer han som treenig, eller som person” (Rise, 2002:136). De kappadokiske fedre forskjøv tyngdepunktet i den teologiske debatten fra substans til *hypostasis*. Årsaken til livet i Gud er Faderen som person. Som en personlig frihet og av fri vilje føder Faderen Sønnen og frembringer Ånden.

Slik blir Guds væren karakterisert som person-væren. [...] Derfor kan en tale om at det i Gud, i hans vesen, er et inter-personalt liv, hvor personene står i forhold til hverandre, tjener hverandre og er gjensidig avhengige av hverandre. (Rise, 2002:136)

Forholdet mellom personene er preget av gjensidighet og innbyrdes avhengighet. Alle har eksistert fra før skapelsen av. Ved å kombinere ideen om skapelse av intet (*ex nihilo*) med tanken om Sønnens fødsel fra evighet av (*ab aeterno*), signaliserte kappadokierne en ny ontologisk forståelse. Ingen av personene i treenigheten er til før de andre, likevel utgår både Sønnen og Ånden fra Faderen. ”Faderen, Sønnen og Ånden kan ikke tenkes som selvstendige *individer* utenfor det fellesskap de får liv og guddommelighet fra” (Rise, 2002:137). De tre

personene er en samlet enhet samtidig som de tre personene er selvstendige personer med hver sin egenart. De er innbyrdes avhengige av hverandre. Uten sine spesifikke og forskjellige oppgaver kan ikke personene tjene hverandre.

Bare ved å være Sønn, med den egenart Sønnen har som *frelser*, kan Jesus (Sønnen) være noe for Faderen når Faderen i kjærlighet sender Sønnen til verden for å frelse den. Tilsvarende: Bare ved å være Fader, med den egenart Faderen har som *skaper*, kan Faderen være noe for Sønnen når Sønnen frelser mennesket og gjør mennesket til sann *skapning* (jf. 2 Kor 5,17). (Rise, 2002:137)

I GB uttrykkes dette blant annet i kollektbønn for 14. søndag etter pinse: ”Barmhjertige Gud, du som har elsket oss så høyt at du sendte din Sønn til soning for våre synder”.

### *Den guddommelige dansen*

Bildet av treenigheten som ”den guddommelige dansen” – *perichoresis*<sup>75</sup> – har appellert til den feministteologiske forskningen, for eksempel har Johnson (1992:220f), Ramshaw (1995:85f), Ruth Duck og Patricia Wilson-Kastner (1999:35) drøftet uttrykket. For å redusere muligheten til analog forståelse av treenighetens personer argumenterer Duck for å erstatte termen ”person”/*personae* med ”partner”. Hun mener ordet ”partner” ivaretar fellesskapet innen triniteten bedre enn termen ”person” makter å få frem (Duck & Wilson-Kastner, 1999:26f). Partnere samarbeider. Å danse sammen innebærer gjensidighet. Dansepartnere beveger seg sammen, den enes bevegelser influerer på den andre. På tross av den enhet dansen skaper mellom dansepartnerne, forblir de likevel separate individer; det er hver enkelts bidrag i dansen som skaper helheten.

*Perichoresis* eller runddans er imidlertid ikke et nytt uttrykk sprunget ut av feministisk teologi. Det er en klassisk term som i oldkirken ble tatt i bruk som forsvar både mot triteisme og den arianske tanken om Sønnen som underordnet Faderen. ”The idea of *perichōresis* emerged as a substitute for the earlier patristic notion that the unity of God belonged to the person of God the Father” (LaCugna, 1991:270). Gjennom *perichoresis* sammenholdes forbindelsen mellom *Deus in se* og *Deus pro nobis*.

De oldkirkelige fedre vektla fellesskapet og relasjonsforholdet innen treenigheten sterkere enn personbegrepet. Dermed unngikk de å lokalisere den guddommelige enhet som enten rotfestet i substans eller person. Enheten ble forankret i det fellesskap personene har med hverandre. De tre personer blander seg med hverandre i overstrømmende kjærlighet.

<sup>75</sup> ”*Perichōreō* means to encompass; *perichoreuō* means to dance around; cf. A. Deneffe, ”Perichoresis, circuminsessio, circumincesso. Eine terminologische Untersuchung” (LaCugna, 1991:272, fotnote 94).

Guds immanente kjærlighet peker imidlertid ut over seg selv, den blir ikke seg selv nok, men åpner seg mot skapningen og det skapte (det frelsesøkonomiske aspekt) slik at også mennesker får del i Guds indre liv. Dette gjør det relevant å spørre om hovedvekten i GB ligger på de enkelte personers funksjonsoppgaver eller på det relasjonelle fellesskapet mellom dem. LaCugna hevder at både gresk og latinsk oldkirkelig tradisjon

supports the principle that *personhood is the meaning of being*. To define what something is, we must ask who it is, or how it is related. [...] The fact that God exists because of the Father shows that His existence, His being is the consequence of a free person; [...] True being comes only from the free person, from the person who loves freely – that is, who freely affirms his being, his identity, by means of an event of communion with other persons. (LaCugna, 1991:248f)

Dette er i tråd med Rise når han understreker at sammenhengen mellom væren og eksistens forutsetter frihet. Ordet ”person” er da ikke sentrum for bevisstheten, men en skikkelse som er i relasjon og som evner å ha relasjoner til andre. Ramshaw peker på hvordan kirkefedrene ivaretok den immanente trinitet gjennom liturgisk praksis.

God’s very being is relationship, which relationship the biblical language of Father, Son, and Spirit attempts to name. God’s action in the world flows from an action within God. Thus the early theologians used the formula ”the Father through the Son in the Spirit.” Relatedness constitutes God. (Ramshaw, 1995:85)

Kollektbønn for juledag er et eksempel som fremhever både Guds indretrinitariske liv og Guds utadrettede virksomhet mot jorden:

Herre Gud, himmelske Far, vi lover og priser deg fordi du lot din Sønn bli menneske, og ved ham har frelst oss fra synden og døden og gitt oss en evig glede. Vi ber deg: Gi oss din Hellige Ånd, så vi kan ta imot denne frelse i takk og tilbedelse og en gang med alle dine barn ta del i englenes lovsang, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### ***Til Faderen, ved Sønnen, i Ånden***

I GB synliggjøres den immanente trinitet spesielt i kollektbønnenes avslutningsformel. Den fullstendige avslutningsformelen ”ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet” blir brukt i alle kollektbønnene i GB.<sup>76</sup> Konsilet i Hippo vedtok i 393 at ingen bønner ved alteret skulle rettes

<sup>76</sup> Når bønner rettes til Kristus, justeres avslutningsformelen til ”...du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder ...”

til Kristus, men alltid til Faderen, ved Sønnen, i Ånden. Nevnelser av Kristi navn var henvist til bønnens avslutningsformel: ”gjennom Jesus Kristus”.<sup>77</sup>

Det historiske materialet viser at kollektbønnene ikke alltid har hatt en ensartet avslutningsformel, men har vært åpne for variasjoner. Dette reiser spørsmål om hensikten med kollektbønnens avslutningsformel er å fremheve det immanente gudsforholdet, og i hvor stor grad denne avslutningsformelen har bidratt til å binde treenighetsutsagnet til en antropomorf og patriarkalsk tankegang. Opprinnelig (fra ca. 400) var missalekollektens avslutningsformel kort: *per Jesum Christum Dominum nostrum*, ”ved Jesus Kristus, vår Herre”. Preposisjonen er overgangsleddet til den avsluttende doksologien. Den understreker Kristi formidlerrolle. Den oppstandne og opphøyde Kristus trer frem for Gud på menighetens vegne i kraft av hans yppersteprestlige gjerning (jf. Hebr 7,25). For det antikke mennesket var det vanlig å presentere seg gjennom en ”overbringer” (Jungmann, 1962:489). Å nevne Kristi doble natur var også viktig. Dette ble understreket ved å vise til *Filium tuum*, ”din Sønn”. På den ene siden er Kristus menneskets herre og frelser, på den annen side har han som Guds Sønn del i Guds treenige vesen. Når formidleren er ”din Sønn”, er det alltid Gud, *Deus*, som er bønnens adressat, da underforstått som ”Far” eller ”Fader”.

Avslutningsformelen kan ikke løsrives fra bønnens innledende tiltale. I de eldste missalekollektene ble Gud alltid tiltalt som *Deus*, Gud, i betydning ”den treenige Gud”. I GB er dette synlig i kollektbønn for treenighetssøndag: ”Treenige Gud, Fader, Sønn og Hellige Ånd”. Når andre supplerende gudstiltaler ble brukt, var disse begrenset til *Domine* (Herre), *Omnipotens Deus* (allmechtige Gud) og av og til *Omnipotens sempiterna Deus* (evige, allmechtige Gud). GB bruker disse tiltalene, henholdsvis i kollektbønn for julaften (Herre Gud), 1. søndag i advent (Allmechtige Gud) og 5. søndag etter pinse (evige, allmechtige Gud). Disse tiltalene bidrar til å opprettholde distansen mellom Gud og mennesker, noe Josef Andreas Jungmann peker på når han sier: ”Vor allem aber werden die großen Umrisse des geistlichen Kosmos sichtbar, in dem sich unser Beten bewegt: es entspringt in der Gemeinschaft der heiligen Kirche und steigt durch Christus zu Gott empor” (Jungmann, 1962:486). Det er verdt å merke seg at i de gamle missalebønnene tiltales Gud aldri som ”Far”, altså som en spesifikk person i guddommen. I motsetning til Den norske kirke har den svenske kirke bevart missalebønnen som den ene av to serier bønner. Denne serien fører tilbake til ”Breviarium Lincopense” fra slutten av 1400-tallet (SKU, 2000a:32). De fleste av

<sup>77</sup> Fra ca. år 1000 ble unntaksvis noen få kollektbønner rettet til Kristus. Dette stammet fra gallikanske liturgier. Utenfor messen, i privat bønn, var det imidlertid akseptert og vanlig å be til Kristus, da under henvisning til apostlenes praksis (Jungmann, 1962:487).

denne series bønner innledes med den korte tiltalen ”O Gud” (Svenska kyrkan, 2003a:38, 45, 59, 81 m.fl.).

Luther brøt med prinsippet om ikke å tiltale Gud som Far. Han utvidet innledningene i forhold til romerkirkens missalekollekt ved å velge tiltaler ut fra bønnens innhold. Den enkle tiltalen ”Gud” ble nå alltid sammenstilt med andre gudsmetaforer og gudsegenskaper, for eksempel ”Allmächtiger ewiger Gott”, ”Barmherziger ewiger Gott”, ”Allmächtiger Herr Gott” og av og til bare ”Lieber Herr Gott” (Kulp, 1955:406f). Disse utvidede tiltaleformene med ”Evige Gud, himmelske Far” ble hovedtiltalene i det dansk-norske bønnematerialet etter reformasjonen. Vekten i treenigheten ble nå lagt på personbegrepet der forholdet mellom Gud som Far og Jesu guddommelige gjerning som frelser ble fremhevet. Av GBs 76 kollektbønner retter 12 seg til Kristus<sup>78</sup>. Den Hellige Ånds gjerning og oppgave blir underordnet og nærmest usynlig, noe den fortsatt er i GB, jf. kap. 5.1.3.

Luther forkortet missalekollektens avslutningsformel. Han gav ingen begrunnelse for dette, men det kan tenkes at han hadde motvilje mot den lange, stivnede bønneformelen. Noen av de avslutningsformler Luther brukte er:

„Durch Jesum Christ, deinen Sohn, unsern Herrn”, oder „Um Jesu Christi willen”, oder „Um Jesus Christus deines Sohnes, unsers Herrn willen” oder „Der du lebest und regierest” oder „durch denselbigen deinen Sohn, Jesum Christum, unsern Herrn”. (Kulp, 1955:407, fotnote 212)

Den fullstendige avslutningsformelen ble likevel den allment brukte i de lutherske kirkene i tiden etter reformasjonen. Kollektbønnenes avslutningsdel varierer innen den lutherske kirkefamilie. Både den svenske kirke og ELCA har stort sett gått over til en kortformel, men begge er åpne for den fullstendige formelen til visse kirkeårstider, jfr kap. 5.1.2. Den luthersk-kirkelige praksis er altså ikke låst til en enhetlig formel. Hovedsaken er at bønn til Gud skjer i Jesu navn eller ved å henvise til Jesu gjerning.

### ***Hvem sin Far er Gud?***

Jürgen Moltmann har drøftet de indre personrelasjonene i guddommen i lys av menneskelig kjønnstenkning, da særlig relatert til omtalen av Gud som ”Far”. Hvem sin far er Gud, spør Moltmann. Er Gud Jesu far, eller er Gud menneskenes far? Moltmann peker på at det er viktig å skille mellom skapelsen av verden og Guds fødsel av Sønnen. Når termen ”Far” brukes i GT er det som synonym for termen ”Herre”. Det oppstår ikke et far-barn-forhold mellom Gud og

<sup>78</sup> Kollektbønnene for 2. søndag i advent; søndag før faste; 1. søndag i faste; 3. søndag i faste; palmesøndag; skjærtorsdag; 2. påskedag; 1. søndag etter påske; 3. søndag etter påske; pinsefasten; 25. søndag etter pinse; siste søndag i kirkeåret.

Guds skapninger. I dette forholdet er Gud Herre og ikke Far. Bare gjennom Sønnen kan Gud bli kalt Far også av sine skapninger (Moltmann, 1981a:53ff).

De dominerende gudstiltalene i GB er ”Far” og ”Herre”, jf. kap. 5.1.3. ”Herre” er et viktig teologisk begrep som avspeiler identiteten mellom Gud og Kristus. Begge kalles ”Herre”. Oversettelsen dekker både tetragrammet (YHWH i engelsk transkripsjon, JHVH i norsk), den greske oversettelsen *Kyrios* og det hebraiske *Adonai*. NRSV bruker store bokstaver (LORD) for å indikere når tetragrammet er i bruk (*Holy Bible. New Revised Standard Version*, 1989:forord). Noe slikt skille finnes ikke i Bibelselskapets oversettelse av 1978/85. For engelskspråklige feministteologer er tittelen ”Lord” problematisk fordi den gir assosiasjoner til adelsvesenet. I samtlige av GBs ledd, bortsett fra syndsbekjennelsen og tilsigelsesordene etter nattverden, blir Gud og Jesus titulert som ”Herre” (61 ganger), både som enkeltstående tiltale (Herre, f.eks. forb. II) og i kombinasjonene ”Herre Gud” (f.eks. *Laudamus II/III*) og ”Herre Jesus Kristus” (f.eks. *Verba*). I takkofferbønnen og i flere kollektbønner forekommer tiltalen ”Herre” og ”Far” i kombinasjon: ”Herre Gud, himmelske Far” (f.eks. takkofferb. A).

Disse kombinasjonene viser hvordan Gud og Jesus i liturgien forholder seg til hverandre. Som Far til Sønnen er Gud lidenskapelig involvert i det som skjer med Sønnen. Sønnen er avhengig av Faren, men Faren er også avhengig av Sønnen fordi de er ett i kjærlighet. Ingen av dem kan eksistere uten den andre. Gud Fader er Far til sin Sønn, Jesus Kristus. Hans farskap er bestemt eksklusivt gjennom hans fellesskap med Sønnen. Det er ikke det patriarkalske menneskesyn som ligger til grunn for det indretrinitariske forhold. Far-Sønn-relasjonen i treenigheten beskriver kristologien, Gud Fader er først og fremst Jesu Kristi far, ikke primært menneskers far. Men fordi Jesus er menneskenes bror, blir hans Far deres Far. Det indretrinitariske forholdet i guddommen sprenger de vante menneskelige forestillingene.

Når mennesker bruker begrepet far-sønn, tenker de i tid. En far er alltid eldre enn sin sønn. Personene i guddommen er likeverdige. De eksisterer alle tre fra begynnelsen av, fra før verdens skapelse. At Sønnen er født av evighet, innebærer at det ikke fantes noen tid før fødselen. Den første person fantes ikke før den andre. Det samme gjelder også for Den Hellige Ånd. Moltmann hevder at en far som både avler og føder sin sønn, ikke kan være utelukkende en mannlig far. Gud er ifølge Moltmann ”en moderlig far” (Moltmann, 1981a:53).

Rise viser til tidsperspektivet i den immanente trinitet. Han peker på hvordan Gud ved inkarnasjonen trer inn i en ny eksistensform som ikke innebærer at Guds identitet endres. Gud gjør derimot tiden til sin egen.

Den ”bliven” det er tale om her kan vi altså ikke legge inn under tidskategorien, for det ville jo bety at Gud blir en *annen* enn han var, som ville rokke ved hans identitet. Ved inkarnasjonen blir ikke Gud en annen. Det som skjer er at Gud bevarer, og viser, sin identitet som *livgiver* når han ved inkarnasjonen skaper det nye, så Ordet blir menneske, så Sønnen blir Jesus. Når Gud, den evige, trer inn i tiden, skjer det en *nyskapelse*, hvor Gud identifiserer seg selv for mennesket og for verden. (Rise, 2008b:2)

### **”Ånden blåser hvor hun vil”**

Sett i lys av hvordan oldkirken – og i dag feministteologien – drøfter treenighetens patriarkalske struktur, er det nødvendig å sammenholde dette med tanken om treenigheten som *communio*, fellesskap. Spesielt er det viktig å drøfte Åndens plass som del av en patriarkalsk og hierarkisk tankegang fordi Ånden ofte ses som det feminine motstykke til Faderen og Sønnen. Gir det mening å tenke på Ånden i kjønns kategorier dersom tankegangen om *periochoreisis* fastholdes?

I artikkelen ”«Ånden blåser hvor hun vil»” har Dietrich drøftet hvordan en feministisk pneumatologi innvirker på forståelsen av Guds trinitet. Hennes påstand om ”at et språk om Gud som ikke fokuserer på kjønnsaspektet, men på det fellesmenneskelige og hele menneskehetens gudbilledlighet, fører til en sannest mulig tale om Gud”, er interessant (Dietrich, 2002:59f). Når hun konkluderer med at Den Hellige Ånd verken er mann eller kvinne, ei heller en ubestemmelig kraft, er dette i samsvar med min påstand om at Gud transcenderer kjønn, jf. kap. 1.2.2 og 1.2.4. Også Dietrich mener at kjønn er viktig i talen om Gud fordi gudsbildet er normerende for menneskers mulighet til identifikasjon. Ettersom alt språk om Gud er utilstrekkelig, ”kan talen om Den Hellige Ånds kvinnelighet berike vårt gudsbilde” (Dietrich, 2002:60f).

Forskerne har besvart spørsmålet om Gud i seg selv har både kvinnelige og mannlige trekk og om det finnes en feminin dimensjon i det guddommelige på ulike måter. En forskningstradisjon vektlegger at Ånden i hebraisk språk, *ruah*, er grammatisk femininum. Dietrich har imøtegått at genus kan definere kjønn. For det første er ikke Ånden femininum i gresk språk; i *Septuaginta* oversettes *ruah* med nøytrumstermen *pneuma*. I norsk oversettelse er Ånden hankjønn. Dette viser at grammatisk språk ”ikke er entydig og ikke gjengir nøyaktig det det betegner” (Dietrich, 2002:49).

Løland har drøftet sammenhengen mellom meningsinnhold og grammatisk genus og konkluderer i likhet med Dietrich at grammatisk kjønn (gender) kan være et referensielt uttrykk for kjønn, men det trenger ikke fortelle noe som helst om Gud og kjønn (Løland,

2007b:81). Ettersom hebraisk språk ikke har nøytrum og språket om Gud i den hebraiske bibel i stor grad anvender 1. pers. singularis, betyr dette at “a large amount of the god-language in the Hebrew Bible is actually *not* gendered grammatically, not gender specific, a fact which is seldom emphasized” (Løland, 2007b:83). Om Ånden er en maskulin eller feminin gudsmetafor, blir da et teologisk anliggende, ikke et språklig.

Spørsmålet blir da om det bibelske materiale gir noen andre holdepunkter for å hevde at Den Hellige Ånd er kvinne. I denne sammenheng finner jeg Walter Kaspers spørsmål om vi vet noe om Åndens utseende, relevant. Han viser til at Den Hellige Ånd er ”uten ansikt”.

Eine vertieftete Theologie des Heiligen Geistes steht vor der Schwierigkeit, daß der Geist im Unterschied zum Vater und zum Sohn gleichsam ohne Antlitz ist. [...] Grundlage einer Theologie des Heiligen Geistes sind darum nicht Analogien aus dem Leben des menschlichen Geistes.  
(Kasper, 1982:273f, 275)

Sønnen har vist seg i menneskelig skikkelse, og ut fra Sønnen som Guds avbilde er det nærliggende for den menneskelige tanke å lage seg antropomorfe forestillinger om Faderen. Det er imidlertid vanskelig å danne seg et konkret, antropomorft bilde av Ånden. Det enkeltledd i GB som har den mest omfattende omtale av Den Hellige Ånd er *Gloria IV*, der treenighetens personer er omtalt i hver sitt salmevers. Ånden omtales og tiltales i v. 3: ”O Hellig Ånd, vår trøster sann, all sannhet du oss lære, så vi ved Ordet holder fast og lever til Guds ære! Vokt oss for djvelens falske list, lær oss å tro på Jesus Krist, og så bli salig! Amen”. Det er ikke mulig ut fra dette verset å danne seg et bilde av Ånden som person; det er Åndens funksjoner som trøster, lærer og veileder som omtales. Litaniets v. 2 tiltaler også Ånden som ”trøster”: ”Gud, vår Far i himmelen [...] Herre Jesus, verdens Frelser [...] Hellig Ånd, vår trøster”.

## **2+1=1**

Kasper diskuterer ikke om Den Hellige Ånd er treenighetens feminine person. Det gjør derimot Johnson og Dietrich. Johnson fremholder at vi av praktiske hensyn ofte ender opp med en inndeling av treenigheten som to mannlige personer og en tredje person som ikke lar seg klassifisere (Johnson, 1984:458). Dietrich har med utgangspunkt i altertavlen i Urschalling diskutert forholdet mellom personene i treenigheten som forholdet 2 til 1. Treenigheten fremstilles som tre forskjellige personer omsluttet av en felles kåpe hvor Faderen og Sønnen står ved hver sin side av en kvinne.<sup>79</sup> Hun stiller seg kritisk til spørsmålet

<sup>79</sup> Dietrich gjør oppmerksom på at det hefter usikkerhet ved om dette er en avbildning av Den Hellige Ånd. Å tolke dette som et bilde på Ånden må støttes av teksten på veggen rundt fresken som henviser til treenighetsbeskrivelsen i 1 Mos 18 (Dietrich, 2002:47).



om kjønnsdebatten hører hjemme innenfor den immanente treenighet, og hun spør om en slik kjønnsdebatt – særlig for den katolske kirke – heller kan ende i en debatt om ”quadritet” og ikke trinitet der Maria som den guddommeliggjorte Mor for kirken blir den fjerde person i guddommen (Dietrich, 2002:51).

Uansett om en av personene i treenigheten er kvinne eller fremstår som feminin, gir det ingen likevekt. To maskuline personer er sterkere enn én feminin. Den Hellige Ånd som feminin må da kvalitativt styrkes for å oppveie de to første personenes maskulinitet. I lys av de oldkirkelige fedres trinitetslære er heller ikke dette poenget. 2+1 blir ikke 3, summen blir bare 1. Kjønnssdeling innen treenigheten er ikke en aktuell problemstilling i GB. Likevel er det påfallende hvordan *Laudamus* beskriver Faderens og Sønnens egenskaper og oppgaver relativt utførlig, mens Den Hellige Ånd er nærmest usynlig og nevnes bare kort avslutningsvis som henvisning til Kristi gjerning, ”Jesus Kristus med den Hellige Ånd ...”. Teologien vektlegger tradisjonelt Åndens gjerninger i verden fremfor kjønn. For feministteologien er det et viktig anliggende at Ånden fremstår med kvinnelige egenskaper: Hun gir liv, ånde, gir nytt liv i dåpen osv.

She [the Spirit] goes forth so that the hidden Pantocrator can be made known. In the divine economy it is not the feminine person who remains hidden and at home. She is God in the world, moving, stirring up, revealing, interceding. It is she who calls out, sanctifies, and animates the church. [...] Jesus himself left the earth so that she, the intercessor, might come. (Johnson, 1984:458)

Selv om disse egenskapene ved Ånden fremheves som en kvinnelig dimensjon i Gud, fremstår ikke Ånden som likeverdig med Faderen og Sønnen. Snarere er det slik at den kvinnelige dimensjonen utgår fra Faderen og Sønnen og utfører Guds gjerninger på jorden.

### **5.3.3 Guds liv rettet mot jorden – *Deus pro nobis***

Enheten innen guddommen lar seg ifølge kirkefedrene ikke splittes, verken den immanente treenighet eller den frelsesøkonomiske treenighet. Derfor er det problematisk når treenighetens utadrettede virksomhet splittes opp og tillegges de enkelte ”personer” i guddommen. Jeg mener at liturgiens fokusering på guddommen som ”enkeltpersoner” med hver sine spesialoppgaver legger føringer for en analog tolkning i forhold til kjønn. Johnson har drøftet dette problemet. Hennes løsning er å se alle tre personene i guddommen som ikke-maskuline. Dersom alle tre personene i guddommen beskrives ved hjelp av både feminine og maskuline gudsmetaforer, blir de en del av det treenige tenkesett, personene blander seg med hverandre innbyrdes og har en likeverdig status.

Speech about God in female metaphors does not mean that God has a feminine dimension, revealed by Mary or other women. Nor does the use of male metaphors mean that God has a masculine dimension, revealed by Jesus or other men; [...] Images and names of God do not aim to identify merely "part" of the divine mystery, were that even possible. Rather, they intend to evoke the whole. (Johnson, 1992:54)

Jeg finner likevel en inkonsekvens i måten Johnson omtaler Ånden på – i hennes tenkning forblir Ånden feminin mens de øvrige personenes maskulinitet nedtones fordi hun tillegger Den Hellige Ånds gjerning i verden utelukkende feminine trekk. For Johnson er *Sofia* hovedmetaforen i talen om Ånden.

Divine capacity for relation has led to speaking about Sophia-God's participation in the suffering of the world that empowers the praxis of freedom, a discourse that takes place in the energizing matrix of the one God's sheer liveliness named with the symbol SHE WHO IS. (Johnson, 1992:273)

I kap. 4.4.2 diskuterte jeg hva som kan karakteriseres henholdsvis som feminine og maskuline trekk. Denne tilnæringsmåten er ikke uproblematisk. Den kan lede til den dualistiske tanke at maskulint forholder seg til feminint som transcendens til immanens. Dette stemmer overens med antikkens syn på forholdet mellom mann og kvinne. Slik blir det feminine å anse som det kroppslige, mens det maskuline forholder seg til det guddommelige, noe Johnson drøfter (Johnson, 1992:50ff). Hun avviser et dualistisk syn på mann og kvinne når hun argumenterer for "Creator, Word and Spirit" som den mest adekvate treenighetsformelen. "Personene" innen treenigheten er "simply mutually one. This is the ideal of human interrelationship made more effective by the use of images taken from both genders" (Johnson, 1984:463).

En annen konsekvens av å vektlegge Åndens gjerninger er at det personale aspektet ved treenigheten svekkes. Den funksjonelle måten å omtale Ånden på er så å si enerådende i GB, jf. ovenfor kap. 5.1.2 og 5.3.2. Bare én gang omtales Ånden i personale termer. I kollektbønnen for 4. søndag etter påske er Ånden "vår talsmann" som skal "veilede oss til hele sannheten". Ut over denne betegnelsen er det Åndens virksomhet i verden som understrekes, noe som særlig kommer til uttrykk i forbønnene og kollektbønnene. Menigheten ber "for din kirke på jorden. Fyll den med din Ånd" (forb. I), gi dem sin Ånd, hjelpe, lære, kalle, styrke og veilede ved sin Ånd, jf. dokumentasjon i kap. 5.1.2.

Når hovedvekten legges på Guds gjerninger *pro nobis*, er Guds funksjonelle egenskaper sentrale. En slik forståelse legitimerer en omtale av det indretrinitariske forholdet som et forhold mellom Skaper, Frelser og Opprettholder eller som "Skaper, Befrier og

Livgiver”, som er blitt en standardformulering i feministiske liturgier i dag. Samtlige av de fem liturgiforslagene i Kirkerådets 8. mars-hefte åpner gudstjenesten slik (Kirkerådet, 1996:23, 41, 47, 53, 60). NFGs forslag til ny høymesseliturgi har også åpnet for en variant av denne hilsenen som alternativ: ”I den treenige Guds navn. Vår Skaper, Frigjører og Livgiver” (Dnk, 2008b:3).

### *Jesus – menneskets frelser eller venn?*

Den androsentriske og patriarkalske gudsforståelsen begrunnes ofte i Guds selvåpenbaring gjennom inkarnasjonen. Jesu fødsel som gutt/mann åpner for å vektlegge hans manndom mer enn at han ble født som menneske. Naturlig nok anvender GB flere og mer varierte antropomorfe metaforer om Jesus enn om Gud. Særlig er dette synlig i kollektbønnene. Kollektbønn for Maria budskapsdag samler opp teologien om Jesus som sann Gud og sant menneske: ”Allmektige Gud, himmelske Far, vi priser deg fordi du lot Den Hellige Ånd komme over Maria, så hun ble mor til ham som med rette kalles din Sønn, og samtidig var menneske som oss.” Spørsmålet er om GBs fremstilling av inkarnasjonen er antropologisk eller androsentrisk. Svaret på dette får konsekvenser for hvordan henholdsvis menn og kvinner kan forstå seg selv som gudbilledlige.

I denne sammenheng finner jeg Ramshaws historiske fremstilling av hvordan teologien har forholdt seg til Gud og Jesus relevant. Hun peker på hvordan det etter reformasjonen skjedde et skifte i omtalen av Gud og det guddommelige. Utviklingen har gått fra en mektig Gud til en mektig Kristus til en vennlig Jesus til en vennlig Gud (Ramshaw, 1995:14). Tyngdepunktet i gudsforståelsen har skiftet fra en forankring i det guddommelige og allmektige til å knyttes til det menneskelig gjenkjennbare, altså fra en teologi forankret i gudsbildet til en teologi med vekt på menneskers mulighet til identifikasjon. Dette tydeliggjøres særlig i salmetekster. Et av hovedmotivene i reformasjonstidens salmer var hvordan Jesus kunne hjelpe mennesker fordi han var guddommelig. De to luthersalmene ”Vår Gud han er så fast en borg” og ”Gud, hold oss oppe ved ditt ord” (Dnk, 1985: nr. 295/296, 545) er eksempler på dette.<sup>80</sup> Teologien på 1800-tallet betonte Jesus som en menneskelig frelser, mens på 1900-tallet vokste forestillingen om Jesus som går i menneskers fotspor frem. Med brodd mot McFagues foretrukne hovedmetafor for Gud – “Friend” – sier Ramshaw: ”This

<sup>80</sup> Se særlig v. 2 i NoS 295: “Men én går frem i denne ferd, som Herren selv har kåret. Vil du hans navn få visst? Han heter Jesus Krist, den høvding for Guds hær, i ham kun frelse er. Han marken skal beholde!” og v. 1-2 i NoS 545: ”Gud, hold oss oppe ved ditt ord, la det få overmakt på jord mot dem som Krist, din Sønn, vår sol, vil støte fra hans kongestol! 2: La sees, Herre Krist, ditt verk, at du er fremfor alle sterk, forsvar din arme kristenhet ditt navn til pris i evighet!” (Dnk, 1985)

century has turned from Jesus, a friend of sinners, toward God the Friend, who is praised for being a companion and is asked for advice” (Ramshaw, 1995:15).

Dette er naturligvis en sterkt forenklet fremstilling. Likevel viser den noen viktige tendenser. Reformasjonstidens hovedtema var forholdet mellom loven og evangeliet. Kristi rolle i frelsesverket fikk sterkere vekt, og tyngdepunktet ble flyttet fra ”Guds guddom” til ”Jesu guddom”. I Kristus fremstår nå Gud som den kjærlige og ikke den dømmende Gud. Rise peker på noe av dette ved å vise til kirkefedrene, og da spesielt til Ireneus.

[M]ens Ireneus tenker i motsetningen mellom *liv og død*, tenker Luther i motsetningen mellom *skyld og tilgivelse*. Mens Luther sammenfatter evangeliet i tilsagnet om syndenes forlatelse, sammenfatter Ireneus evangeliet i den urkristne hilsen: «Kristus er oppstanden»!  
(Rise, 1993:41)

Hvordan mennesker har vektlagt Jesu guddommelige eller menneskelige natur som identifiseringsgrunnlag for sitt trosliv, er også avhengig av teologisk ståsted. Ramshaw har rett i at 1600-tallets teologi fokuserte på Jesu frelsesverk i langt større grad enn tidligere. Både ortodoksien og senere pietismen la vekt på den sjelelige inderliggjøring og likedanning med Kristus. Den tidlige liberale teologi – der spesielt Schleiermacher og Ritschl kan stå som eksempler – ønsket å rendyrke Jesu menneskelighet med henblikk på det etiske forbildet (Hägglund, 1969: 335, 354ff). Mennesket Jesus ble sett på som en mer nærliggende identifikasjonsfigur enn den fjernere transcendent Gud. Jesus vet mennesker noe om – særlig hans historiske fremtoning som menneske og som mann.

Hovedmotivet i GBs høymesseliturgi er hvordan Guds frelsergjerning realiseres gjennom Jesu selvoppofrende handling: ”Oppstandne Herre og Frelser, vi lover og priser ditt hellige navn fordi du gav deg selv for våre synder. Deg være ære for kjærligheten som er sterkere enn døden” (nattv.b. A). Motiv for eller drivkraft i denne handlingen er kjærlighet, en handling Jesus gjorde av lydighet til Faderen. Kollektbønn for palmesøndag viser dette:

Herre Jesus Kristus, du ble lydig til døden, ja døden på korset, og fikk det navn som er over alle navn. Vi ber deg: Gi oss ved troen del i den frelse du brakte ved din lidelse og død, så vi kan følge deg etter i ydmykhet og lydighet og bekjenne deg som vår frelser og konge.

Jesu solidaritet med menneskene er et fremtredende tema i liturgien. Som Frelser er Jesus også forbilde og bærer av menneskenes håp. Jesus kaller mennesker til å følge seg ”gjennom motstand og trengsel til din herlighet” (koll. 3. s. e. påske) for å forene menneskene ”med deg og din kirke i himmelen og på jorden” (koll. skjærtorsdag). Jesus er den som vet hva det vil si

å være menneske, og som kan formidle denne erfaringen og kunnskapen på menneskers vegne til Gud Fader.

På den ene side er det viktig å understreke Jesu menneskelighet i lys av hans guddom. Ramshaw går i rette med de som betoner Jesu manndom fremfor hans menneskelighet. Med referanse til romerkirkens begrunnelse for eksklusiv mannlig prestedtjeneste hevder hun at representasjonstanken vil støtte opp om en androsentrisk gudsforståelse (Ramshaw, 1995:31).<sup>81</sup> Å sette likhetstegn mellom Gud og mannen Jesus er ifølge Ramshaw å radere kvinnene ut av frelseshistorien. Ingen kan frelses av mannen Jesus. Bare en som selv har guddommelig natur kan frelse menneskene. Ireneus fremhevet Jesu rene menneskelighet som grunnlag for frelsen. Vekten ligger da ikke på hans menneskebliven, men på hans renhet gjennom avvisning av synden. Jesus seiret ved å innta en annen holdning til fristelsen enn hva mennesker i sin alminnelighet gjør. Rise påpeker at

Ireneus behandler læren om mennesket – antropologien – og læren om Jesus Kristus – kristologien – med samme terminologi. [...] Det paradoksale ved Jesus er at det som utgjør det unike og enestående ved ham ikke «minsker» men tvert imot «øker» hans menneskelighet. (Rise, 2008a:2)

Ved en slik forståelse blir spørsmålet om Jesu kjønn underordnet, faktisk fraværende. Jesu menneskelighet sammenholdes ikke med menneskenes menneskelighet. Når Jesu menneskelighet betraktes i lys av hans guddom, representerer ikke Jesus noen mennesker mer enn andre. Dermed blir han noe langt mer enn en venn og et etisk forbilde.

På den annen side kan ikke kristendommen neglisjere eller se bort fra at Gud er kroppsliggjort i Kristus, og at Jesus som person innbyr til identifikasjon. Derfor er kristendommen spesielt sårbar ved bruk av religiøse antropomorfismer. Dette er Ramshaws anliggende når hun sier at

[t]hat God is wholly other, not like human beings, and beyond our comprehension in every way – this truth is lost when the divine is replaced by the superhuman. [...] When anthropomorphisms succeed in containing God, we have no God; we have instead a glorified image of ourselves. (Ramshaw, 1995:21)

Også Eriksson drøfter dette problemet. Hun er opptatt av hvordan den patriarkalske teologi har satt likhetstegn mellom likhet og identitet, en spørsmålsstilling som ikke er ny (Eriksson,

---

<sup>81</sup> Congregation for the Doctrine of Faith. *Inter Insigniores*. October 15, 1976: “Declaration On The Question Of Admission Of Women To The Ministerial Priesthood” understreker at presten som mann representerer Kristus. “[W]hen Christ’s role in the Eucharist is to be expressed sacramentally, there would not be this ‘natural resemblance’ which must exist between Christ and his minister if the role of Christ were not taken by a man; in such a case it would be difficult to see in the minister the image of Christ. For Christ himself was and remains a man” (Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, 1976: punkt 5).

1999:124), jf. min drøfting nedenfor av sammenhengen mellom bilde og likhet i kap. 6.3.1. Når Jesu menneskelige natur fremheves på bekostning av hans guddommelige natur, kan det bli problematisk for kvinner å anerkjenne Jesus som frelser og representant for sitt kjønn. Den ytterste konsekvens av en kvinneinkluderende kristologi som er basert på kjønnslikhet, blir å dyrke en kvinnelig Jesus-figur slik enkelte amerikanske feministteologer har valgt å gjøre.<sup>82</sup> Identitet og likhet knyttes sammen. Eriksson betviler at en kvinneinkluderende kristologi som tilbyr kvinner identifikasjonsmuligheter basert på kjønnslikhet er en farbar vei å gå.

På den vägen töms *imago Dei* på sin kritiska potential och kvinnor förlorar den plattform utifrån vilken vi kan kräva samma teologiska status som män och avvisa tanken på att det autentiskt mänskliga representeras endast av en man. (Eriksson, 1999:133)

Eriksson mener ikke at dette skyldes kvinners krav om synliggjøring. Problemet er at menn altfor lett kan identifisere seg med Jesus *qua* kjønn og gå inn i en rolle som legitimerer kvinners underordning og mindreverd. Erikssons løsning er å minimalisere ved å anvende et kristologisk språk som utestenger bilder som fremhever menn og maskulinitet. ”Att Jesus var man nödvändiggör nämligen inte att Kristus, den andra personen i gudomen, ständigt omtalas i maskulina termer” (Eriksson, 1999:136). For å hindre dette vil hun redusere bruken av kjønne de termer til fordel for mer nøytral språkbruk.

### ***Treenighetstiltaler og treenighetsomtaler***

På bakgrunn av diskusjonen så langt, mener jeg at treenighetens immanente forhold ikke lar seg forstå verken ut fra menneskelig kjønnstenkning, matematiske kalkulasjoner eller menneskelig erfaring og logikk. Jeg finner det heller ikke tilstrekkelig at sammenhengen mellom Guds indre og ytre virksomhet utelukkende beskrives funksjonelt med vekt på Guds egenskaper. Det er viktig å bevare metaforer som ivaretar treenighetens personale side fordi menneskelige forestillinger om en person er kjønnsbestemte. Å låse denne kjønnsbestemmelsen til de enkelte personer i guddommen vil imidlertid være ensbetydende med å rive opp enheten i treenighetens immanente relasjon. Derfor vil jeg spørre om treenighetsteologien gir rom for andre gudsmetaforer enn de grunnleggende metaforene ”Far, Sønn og Ånd”. Er det innenfor treenighetens rammer rom for mer enn far – eksempelvis også mor? Både ja og nei. På den ene side: når Gud ses som hevet over kjønn, er ikke de maskuline gudsbetegnelse i seg selv ekskluderende. Det er flere grunner til dette. For det første er

<sup>82</sup> Eriksson henviser til Ellen Leonard som vil utvikle en feministisk kristologi som bekrefter kvinnelig kroppslighet, Eleanor McLaughlin som foreslår at vi skal tenke oss Jesus som transvestitt, og kunstnere som Edvina Sandys og Almuth Lutkenhaus som portretterer Kristus i en kvinnekropp (Eriksson, 1999:125f).

tidsaspektet vesensforskjellig fra den menneskelige tidsregning (Faderen og Sønnen har begge eksistert fra evighet av). Dessuten går kjønnsespesifikke oppgaver (en far som føder sin sønn) på tvers av menneskers erfaring og virkelighet. Jeg mener dette legitimerer bruk av feminine gudsmetaforer og gudsegenskaper parallelt med de maskuline.

På den annen side løses ikke problemet med en patriarkalsk eller hierarkisk tale om den treenige Gud ved å innføre feminine gudsmetaforer som erstatning. Det er ikke uten videre logisk å bruke kjønnet språk om Gud for å fremheve at Gud ikke er en del av den immanente kjønnsdelingen. Kjønnet språk om Gud kan bidra til å fastholde trinitetens personbegrep mer enn substansbegrepet. Å finne en logisk løsning på hvordan forholdet i den treenige Gud skal uttrykkes via menneskelig språk, vil aldri være mulig. Likevel mener jeg at ved å supplere med feminine metaforer og sammenstille disse med de maskuline, vil det metaforiske språket om *Deus in se* og *Deus pro nobis* tilføye liturgien teologisk mening som språket ellers ikke makter å få frem. Spørsmålet blir da hvilke treenighetsmetaforer som best kan ivareta sammenhengen mellom den immanente og den økonomiske trinitet. Dette har vært diskutert helt fra Augustins tid.

Det er enklere å finne adekvate treenighetsomtaler enn tiltaler. Disse omtalene er ofte enten funksjonelle eller fysiomorfe og theriomorfe metaforer. Tertullian anvendte metaforene ”Roten, Treet og Frukten” samt ”Kilden, Elven og Strømmen”. Dante opererte med tre lyssirkler som blander seg i hverandre. Augustin brukte menneskelige egenskaper for å omtale treenigheten, særlig er hans omtale av Gud som ”Hukommelse, Forståelse, Vilje” godt kjent (Ramshaw, 1995:80f), jf. kap. 5.2.3.

Det finnes også eksempler på personale treenighetsomtaler. Ramshaw har hentet frem bibelske navn for hver av treenighetens personer, for eksempel ”Abba, Tjener, Talsmann” (Abba, Servant, Paraclete) (Ramshaw-Schmidt, 1986:496). McFague argumenterer for treenigheten som ”Mor, Elsker og Venn” (Mother, Lover, Friend) (McFague, 1987:181). Julian av Norwich omtalte Guds treenige vesen som ”Skaper, Elsker og Opprettholder” (Maker, Lover and Keeper) (Ramshaw, 1995:80), altså en blanding av personale og funksjonelle metaforer. I kap. 5.2.3 diskuterte jeg også Augustins anvendelse av metaforene ”Elsker, Den Elskede og Kjærligheten”. Ikke alle disse metaforene er egnet i norsk språkbruk. Hva ordene konnoterer varierer innen ulike språk og ulike kulturer.

Det er vanskelig å finne gode treenige gudstiltaler i liturgisk sammenheng. Både treenighetsformelens sterke bibelske og økumeniske tradisjon samt ønsket om å bevare personale tiltaler begrenser utvalget av metaforer. Jeg vil likevel kort trekke frem to mulige trinitetstiltaler: ”Kilde, Ord og Ånd” og ”The Eternal One, The Living One and The Holy

One”. Det engelske språket får frem enheten i treenigheten på en måte som ikke er mulig i norsk språkbruk. Det samme er tilfelle for anvendelse av Rom 11,36. ”The Trinity is the one ”from whom, through whom and in whom” all things exist, who is present before all, incarnate in history, the source of life today”, en treenighetsformel som også Augustin har foreslått (Ramshaw, 1995:87).

Duck foreslår å supplere dåpsformelen med modellen av treenigheten som ”Kilde, Ord og Ånd” (Source, Word, Spirit). Hun mener termen ”kilde” er dekkende uttrykk for ”det bærende prinsipp”, da ikke i betydningen ”vannkilde” (som hos Tertullian), men i betydningen ”den uskapte opprinnelse”. ”Kilde” kan også anvendes i betydninger som utvikling, prosess og skapelse. Kilden kan assosieres med både Far og Mor som guddommens første person (Duck & Wilson-Kastner, 1999:36f). I GB forekommer metaforen ”kilde” bare to ganger. I kollektbønn for 2. søndag etter Kristi åpenbaring sies det: ”Hjelp oss så vi kan se din Sønnns makt og herlighet og drikke av den kilde som gir evig liv” og i kollektbønn for pinseaften: ”Fyll oss med din Hellige Ånd, så vi kan få ny styrke, tjene deg med glede og være kilder med levende vann i verden”. Ingen av disse stedene refererer til kilde som ”den uskapte opprinnelse”.

”Ordet” som metafor for Sønnen er vel kjent, den har god bibelsk støtte, og den henviser til Guds selvåpenbaring: ”Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss” (Joh 1,14). Fordi Gud skapte verden ved ordet, evner denne metaforen å uttrykke både treenighetens indre fellesskap og fellesskapet mellom Gud og mennesker; den skaper altså sammenheng mellom *Deus in se* og *Deus pro nobis*. I GB brukes metaforen ”Ordet” flere ganger, ofte som en del av treenigheten. I *Gloria IV* v. 3 er bønningen rettet til Den Hellige Ånd med bønn om å holde fast ved Ordet til et liv til Guds ære. I forbønn II er bønningen rettet til Gud: ”Fyll den [kirken] med din Ånd, og la den fornyes gjennom Ordet og sakramentene”. Bruken av gudsmetaforen ”Ordet” er påfallende i kollektbønn for 2. påskedag. Her rettes bønningen til Kristus som ved Ordet og sakramentene – altså ved seg selv – ”vil åpenbare din seier også for oss”. Det er ikke alltid opplagt når metaforen ”ord” er ment om Kristus eller henviser til Bibelen som Guds ord, for eksempel i kollektbønn for 23. søndag etter pinse. Bønningen er rettet til Kristus: ”Tal til oss det livets ord som gir håp overfor døden”. Det er også uklart om metaforen livets ord – med liten o – i kollektbønn for 17. søndag etter pinse er en metafor for Kristus eller henviser til Bibelen: ”Gi din kirke kraft til å tale livets ord i dødens verden”. Dette viser at det ikke er en konsekvent bruk av ”Ordet” som metafor for Kristus som del av den immanente treenighet i GB. Spørsmålet er om det her trengs et opprydningsarbeid, eller om denne uklarheten er en del av metaforens mangetydighet.



Metaforen ”Ånd” er i seg selv kjønnsinklusiv. Termen ”Gud” vil Duck bruke for å få frem enhetsperspektivet i treenigheten: ”Gud: Kilden, Ordet, Ånden”.<sup>83</sup> Johnson foreslår ”Creator, Word og Spirit” som treenighetsformel. Den skiller seg ikke vesentlig fra Ducks forslag. Jeg mener at disse treenighetstiltalene er formålstjenlige for liturgisk bruk. De ivaretar personlige relasjoner, særlig er termen ”Ord” fascinerende. Men å forstå ”Kilde” (source) i personlige termer, byr på vanskeligheter i norsk språkbruk. Det er heller ikke uten videre gitt at denne formuleringen åpner for assosiasjoner til Gud som både mor og far.

## 5.4 Språket om Gud sett i et kjønnsperspektiv

### 5.4.1 Gud og kjønn

Så lenge Bibelen anvender kjønnnet språk om Gud, kan ikke det liturgiske språket unngå å bruke et kjønnnet språk om Gud selv om Gud transcenderer kjønn. Dette stiller krav til hvordan kjønnnet språk brukes. Metaforvalget får følger for hvordan henholdsvis kvinner og menn kan forstå seg selv som skapt i Guds bilde, noe som krever høy språklig og teologisk bevissthet. Den feministteologiske utvikling har vist at debatten om ”Guds kjønn” ikke kan løses ved å erstatte ”Far” med ”Mor”, ei heller ved å omformulere spesifikke kjønnsbetegnelser til nøytralt språk. Når såkalt ”feminine” egenskaper inkorporeres i det tradisjonelle maskuline språket, bidrar ikke det uten videre til likestilling mellom kjønnene. Feminint språk om Gud kan bevisst eller ubevisst brukes for å fastholde kjønnsstereotyper ved at det patriarkalske gudsbildet tar opp i seg en del trekk som gir uttrykk for omsorg, og som assosieres med kvinners morsrolle. På denne måten vil bruk av feminine gudsmetaforer bekrefte og legitimere det tradisjonelle forholdet mellom kjønnene ved å gjøre de patriarkalske uttrykksformer mindre truende, ja faktisk attraktive for mange. Dette er et problem som flere forskere har drøftet, bl.a. Johnson (Johnson, 1992:47-49).

### *Den moderlige Far – den feminiserte mannen*

Moltmanns artikkel ”The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?” om forståelsen av treenighetens farsterm sett i lys av kjønn er et

---

<sup>83</sup> I sin bok *Gender and the Name of God. The Trinitarian Baptismal Formula* har Duck drøftet anvendelsen av dåpsformelen inngående. Hun problematiserer aldri at dåpen skal utføres i den treenige Guds navn, men i stedet for å navngi hver av personene i guddommen foreslår hun å bruke tre spørsmål og svar der den treenige Gud nevnes som Gud, Kristus og Hellig Ånd sammen med metaforen ”kilde”. ”Do you believe in God, the Source, the fountain of life? I believe. Do you believe in Christ, the offspring of God embodied in Jesus of Nazareth and in the church? I believe. Do you believe in the liberating Spirit of God, the wellspring of new life? I believe” (Duck, 1991:185).

viktig bidrag i forskningsdebatten (Moltmann, 1981a).<sup>84</sup> I boken *The Trinity and the Kingdom of God* utdyper han sine anliggender (Moltmann, 1981b:164f). Moltmann ser det indre-trinitariske gudsforholdet som et likeverdig forhold mellom treenighetens ”personer” som transcenderer kjønn. Han har ikke en hierarkisk forståelse av gudsbildet, men likevel er det grunn til å spørre om han har beholdt den patriarkalske tankegangen. Ifølge Moltmann har det treenige gudsbildet både maskuline og feminine trekk, noe han underbygger ved å sette en menneskelig egenskap opp mot en biologisk kjønnsoppgave. Gud er en moderlig far (Moltmann, 1981a:53).

Moltmanns syn innebærer at det patriarkalske gudsbildet tar opp i seg en del trekk som gir uttrykk for omsorg, og som assosieres med kvinners morsrolle. Gud forblir like fullt ”han” og Far, men fremstilles som en mer helhetlig mannlig person som har en integrert feminin side. Ønsket om ikke å dominere, men være en intim venn gjør ”ham” mer attraktiv som person. Om denne måten å kombinere maskuline gudsmetaforer på med såkalt feminine egenskaper, sier Johnson: ”Men gain their feminine side, but not women their masculine side (if such categories are even valid)” (Johnson, 1984:456).<sup>85</sup> Sett i lys av Moltmanns uttrykk ”den moderlige far” har kvinnen egenskaper, mannen har en kjønnsrolle. Når det å inkludere kvinner blir underforstått i et maskulint gudsbilde – her i egenskap av å være moderlig og ikke i oppgaven som mor, bidrar det til en marginalisering og en befesting av deres ”ikke-posisjon”.

Eriksson hevder at en teologi der ”delar av livet inte får plats, när vissa erfarenheter inte är medräknade/inkluderade, så är det en allvarlig signal om att teologin misslyckats i sin uppgift att tolka, ordna och skapa mening” (Eriksson, 1999:136). Moltmanns bruk av uttrykket ”en moderlig far” kan forstås slik. Kvinner er inkludert og får tilsynelatende være med, men ikke på fulle eller likeverdige vilkår med menn. Ikke alle feminine gudsmetaforer er passende, bare de som støtter opp under eller supplerer fars-metaforen. Treenighetsdogmet er fortsatt patriarkalsk. Diskusjonen omkring 8. mars-liturgien illustrerer dette. Ved å erstatte en direkte feminin gudstiltale med feminine egenskaper i similens form, ble det feministiske aspektet ansett som ivaretatt. GB har ingen slike sammenstillinger.

Ramshaw mener det er mulig å endre liturgiens og teologiens maskuline preg ved å unngå et androsentrisk fokus. For å oppnå dette vil hun hente gudsmetaforer og bilder både fra Bibelen og fra kvinners og menns erfaringsverden. Fra hennes minimalistiske ståsted er det et poeng at kjønnsstereotypene brytes. Gudsbildet blir dermed antropologisk uten at Gud

<sup>84</sup> Blant andre drøfter både McFague (McFague, 1982:173, 181, 188) og Johnson (Johnson, 1984:462) Moltmanns anvendelse av feminine gudsmetaforer.

<sup>85</sup> Dette samsvarer med Eriksson når hun understreker hvor vanskelig det er å bestemme grensene for hva som er henholdsvis maskulint og feminint (en kvinnelig mann og en mannlig kvinne), jf. kap. 4.4.2.

blir en person i menneskelig forstand. Et antropologisk – ikke et androsentrisk – gudsbilde er nødvendig for å ivareta mulighet til relasjon og identifikasjon. Ved en slik tilnærming blir det vanskelig å definere hva som er genuint feminint og maskulint fordi begge deler er til stede hos begge kjønn.

A mother is undeniably a female image. However, to nurture, to guide, to feed, to embrace, to comfort, to midwife; these are not in any way explicitly gender-specific activities. Women do them, men do them, and some men do them better than some women. The Scriptures themselves contain hints of such breaking of gender stereotypes. It is Lady Wisdom who establishes justice in the city; it is the coming Messiah who will comfort the brokenhearted; it is Mary Magdalene who first preaches the resurrection. The kerygma intertwines masculine and feminine life into God and within the life of the Christian community. (Ramshaw, 1995:126)

Jeg mener Ramshaws tilnæringsmåte i praksis nærmer seg Moltmanns forståelse fordi det blir vanskelig å dra en grense mellom menneskelige egenskaper, funksjoner og kjønnsspesifikke oppgaver. For Ramshaw er treenigheten – og treenighetsformelen – konstituerende i liturgisk språk. Hun ønsker imidlertid å fjerne de patriarkalske og hierarkiske konnotasjonene som hefter ved treenighetsformelen. ”Perhaps it is because father-language came into the church via the myth of the crown that it connotes dominance rather than familial fathering” (Ramshaw, 1995:107).

Etter mitt syn vil et liturgisk språk som ønsker å bryte kjønnsstereotypiene lett kunne havne i en kjønnsnøytralt språkbruk. Dette er ikke forenlig med at kjønnede og personale gudsmetaforer er viktige i språket om Gud. Hvilke prinsipper/metoder som er mest hensiktsmessige for å vise at Gud transcenderer kjønn, kan diskuteres. I kap. 4.4.2 diskuterte jeg minimalisme og maksimalisme som to ulike metoder for å fremme likeverdet blant kvinner og menn. Jeg konkluderte med at minimalisering stor sett virker tilslørende og fører til nøytral språkbruk som ikke synliggjør kvinner, mens en rendyrket maksimalistisk metode ikke fremmer likeverdet mellom menn og kvinner. Kjønnets språk om Gud er likevel nødvendig. utfordringen er å velge gudsmetaforer som både sprenger den menneskelige kjønnsforståelsen, og som samtidig bevarer det liturgiske møtet som et personalt møte.

### ***Feminine gudsmetaforer***

Blant de antropomorfe gudsmetaforene er de maskuline i klar overvekt både tallmessig og i kraft av sin bibelske og historiske tradisjon i all teologisk tekst, den liturgiske inklusive. Hvordan kan det å utvide eller sidestille bruken av feminine gudsmetaforer med maskuline forsvares? Phyllis Tribble og Løland har begge undersøkt hvordan kjønnets språk om Gud

fremstår i GT. Tribles understreker at det finnes langt flere feminine metaforer i GT enn det ser ut til ved første øyekast. Disse metaforene har alltid vært til stede i materialet, de er bare blitt undertrykt og usynliggjort. Tribles poeng er at de gammeltestamentlige gudsmetaforenes primære sikte ikke er å beskrive Gud, men å understreke Israels erfaring med å forholde seg til Gud som den Ene som både unnfanger og føder sitt folk, ammer, nærer dem, trøster dem som en mor og skaffer klær for å dekke deres nakenhet (Trible, 1978:31-57). Disse kvinnelige metaforene utretter noe som mannlige metaforer ikke kan: å vise bildet av Gud som bærer Israel og føder i smerte, som gir Israel bryst. Trible hevder at omsorgsbegrepet i GT ville hatt et annet innhold uten disse feminine metaforene. De har vært underliggende og skapt et grunnlag for hvordan omsorgsbegrepet i den kirkelige teologi forstås, men de har ikke vært eksplisitt utlagt og omtalt som feminine (Trible, 1978:200-203).

### ***Gud og kropp***

Et av hovedspørsmålene i Lølands avhandling er om kjønn er viktig når kjønnets gudsspråk forekommer i en tekst, og på hvilken måte kjønn er viktig (Løland, 2007b:27). Spørsmålet om Guds kjønn genererer spørsmål om forholdet mellom kjønn og kropp. Løland viser til at hebraisk språk ikke har et eget ord for ”kropp”, det nærmeste en kommer er termen ”kjøtt” (בשר – *basar*). I beskrivelsen av Gud anvender det gammeltestamentlige språket flere kroppsdelar, noe jeg vil komme tilbake til i kap. 7.4.4 (Løland, 2007b:77). Kjønnsspesifikke bibelske gudsmetaforer er imidlertid aldri uttrykk for seksualitet. Om Guds ”kropp” sier Tikva Frymer-Kensky:

[B]ut God is not imagined below the waist. [...] Nor does God behave in sexual ways. God is the “husband” of Israel in the powerful marital metaphor. But there are no physical descriptions: God does not kiss, embrace, fondle, or otherwise express physical affection for Israel. (Frymer-Kensky, 1999:294)

Fordi seksualiteten er en metode for reproduksjon av skikkelser som skal dø – altså som tilhørende den immanente verden, avviser Ramshaw å bruke eksplisitte seksuelle gudsmetaforer i det liturgiske språket (Ramshaw, 1995:108). Derimot påpeker hun hvordan Bibelen bruker et seksuelt bildespråk for lidenskap og attrå: ”The longing of God and the people is described with erotic overtones, although not with the explicit sexual iconography of other religious traditions” (Ramshaw, 1995:103). Løland understreker noe av det samme når hun fremhever at

[g]enitals only serve a purpose if there is a partner. [...] The lack of genitals does not exclude sexual connotations or sexual behavior. YHWH

can have been understood as male, or female, also without sexual organs and several texts at least seems to hint to sexual behavior.  
(Løland, 2007b:79)

Løland er imidlertid ikke så kategorisk i sin avvisning av at Gud (Jahve) kan ha vært omtalt også med reproduktive kroppsdelene. Hun har bl.a. undersøkt hva termen ”morsliv” i Jes 46,3-4 innebærer. Når spesifikke kjønnsmetaforer anvendes, det være seg kroppsmetaforer eller andre metaforer som konnoterer kjønn, er disse ifølge Løland fremtredende. Jeg finner det påfallende at ingen av de feministiske liturgiene Thomassen har undersøkt, anvender gudsmetaforen ”livmor” eller ”morsliv”. Etter min mening viser det at selv i eksplisitte kvinneliturgier er man tilbakeholdende med kroppslige gudsmetaforer.

Jeg mener at både gammeltestamentlige morsmetaforer og nytestamentlige kvinne- metaforer kan brukes i liturgiens bønnemateriale, og de kan i noen grad erstatte og i alle fall supplere bruken av patriarkalske og hierarkiske gudsmøtaler. Dette utfordrer til en djerv metaforbruk som ikke er kjønnsnøytral. Om det hebraiske språket mangler en term for ”kropp”, så er kroppen som organisme en sentral gudsmetafor i NT og i liturgisk tekst. Den appliseres både på Kristus og på menigheten. I GB omtales Kristus som legeme: ”Dette er mitt legeme som gis for dere” (*Verba*). Jeg vil komme tilbake til en mer utførlig drøfting av menigheten som Kristi legeme i kap. 7.4.4.

### 5.4.2 Mystikernes gudsspråk

Kirkefedrene og mystikerne var djerve i sin anvendelse av feminine gudsbilder. Hensikten var å understreke Guds transcendens og ubegripelighet. Clemens av Alexandria sier at motivet for inkarnasjonen er Guds moderlige kjærlighet. Gjennom Jesu menneskelige natur og i nattverden nærer Faderen oss med melk fra sine bryster. Å kalle så vel Gud som Kristus for mor var utbredt, noe bl.a. både Augustin, Hieronymus og Johannes Chrysostomus gjorde (i følge Johnson, 1984:451). Johnson er særlig opptatt av visdommen som feminin gudsmetafor. ”Early Wisdom Christology moves even to identify Jesus with the female wisdom of God (1 Cor 1:24-25), a Christology which forms the underlying pattern taken over by the later Logos Christology” (Johnson, 1984:447). Mystikerne brukte gudsmetaforene med stor frihet.

Where one knows that God cannot be contained by one’s metaphors, as the contemplative tradition knows, one feels free to use all images that will help to intimate the profound renewal occasioned by life with God. Naturally, therefore, maternal images are central. (McFague, 1982:174)

Den totale avhengighet av Gud ble forsøkt uttrykt gjennom en forening mellom Gud og sjelen. I tråd med datidens samfunnssyn brukte de kvinnelige mystikerne et tydeligere fysisk

språk enn mennene (Ramshaw, 1995:104). Kvinner ble ansett for å ha mer med det kroppslige å gjøre enn menn. En nonne kunne beskrive sitt gudsforhold som en seksuell ekstase, skildre hvordan Gud kysset hennes munn, hvordan Gud la sine armer rundt henne og hvordan Guds kraft trengte seg inn i henne. Morsbildene stod sentralt. Julian av Norwich, St. Birgitta, Anselm av Canterbury og Bernhard av Clairvaux tilber Gud og Jesus som mor (ifølge McFague, 1982:174). Julian lovpriser Guds kroppslighet i moren Kristus.

Jeg så at Gud gleder seg over å være vår far og at Gud gleder seg over å være vår mor. Og Gud gleder seg over å være vår egentlige husbond, og vår sjel hans elskede hustru. [...] Som vi vet, fødte vår egen mor oss bare til smerte og død. Men vår sanne mor Jesus, som er bare kjærlighet, føder oss til glede og evig liv. Velsignet være han! En mor nærer sitt barn med sin melk, men vår elskede mor Jesus nærer oss med seg selv.  
(Julian of Norwich, 1986:44, 47)

Mystikernes bruk av de feminine gudsmetaforene har vært utsatt for sterk kritikk, ikke minst fra feministteologisk hold (McFague, 1982:176). Middelalderen anså kvinnen som den passive part, mannen som den aktive. Når nonnene lovpriste Kristus som sin ektemann, tok de avstand fra seg selv og aksepterte som et biologisk faktum at de var seksuelt passive (Ramshaw, 1995:105). Gud som en ammende mor har vært et viktig bilde for mannlige sølibatærer. Ifølge Ramshaw syntes de det var lettere å være barn enn elsker i forhold til å drikke fra Guds bryst (Ramshaw, 1995:105). Dette viser hvordan kvinner og menn har brukt disse gudsbildene forskjellig. Nonnene aksepterte en intim og kroppslig posisjon i forhold til Gud lettere enn det munkene gjorde. På sin side var munkene mer opptatt av den næring og omsorg Gud kunne gi dem, og deres mulighet til direkte adgang til Gud. Selv om datidens nonner og munkere har en for oss spenstig bruk av gudsmetaforer, viser bruken av dem det tradisjonelle synet på menns og kvinners plass og funksjon i samfunnet.

Tilbedelsen av Maria og fremhevingen av hennes lydighet festet seg tidlig i oldkirken. Maria symboliserer Guds feminine side ved hjelp av karakteristika som renhet, ydmykhet, lydighet og i rollen som mor. Dogmene om Marias ubesmittede unnfangelse, fortsatte jomfruelighet og opptagelse til himmelen har langt på vei rykket henne ut av den menneskelige sfære og nær en plass i selve guddommen, noe Dietrich diskuterer i forbindelse med den katolske kirkes forståelse av Maria som feminint trosforbilde (Dietrich, 2002:51). Den katolske kirke er altså delt i synet på Maria som forbilde. For noen kvinner representerer Marias asketiske aseksualitet et platonsk drag i romersk-katolsk kristendom (Dietrich, 2002:51).

De kirkelige mystikernes praksis må, sett under ett, sies å være tvetydig. På den ene side er det feminine aspekt representert i språket om Gud, kirken og den troende sjel. McFague mener at mystikernes måte å bruke feminine gudsmetaforer på ”gives credence not to a patriarchal, but to a parental model with shared characteristics of motherhood and fatherhood” (McFague, 1982:177). På den annen side har denne språkbruken ofte virket mer bekreftende enn utfordrende vis à vis sosiale kjønnsroller. Språkets iboende muligheter til å utdype og berike forkynnelse og gudstjenesteliv kan derfor ikke sies å være uttømt, og de gudsmetaforene mystikerne anvendte kan ikke uten videre overføres til nåtidige liturgier.

### 5.4.3 Gudsforestillinger

#### *Verbal og total tradisjonsformidling*

Et annet problem ved å integrere tradisjonelt kvinnelig definerte egenskaper som godhet og kjærlighet med et maskulint farsbilde, er at Gud kan tolkes som en superfar basert på analogien fullkomment – ufullkomment. Gud blir en fullkommen far i motsetning til de ufullkomne menneskelige fedre. Omtalen av og tiltalen til Gud som Far er svært utbredt i GB. På linje med tiltalen ”Herre” forekommer tiltalen ”Far” i nesten alle ledd, unntatt i nattverdiliturgien<sup>86</sup> og velsignelsen. Av 76 kollektbønner inneholder 32 tiltalen ”Far” (f.eks. kollektbønnene for julaften, juledag, sønd. e. jul, Kr.åp.dag, 1. sønd. e. Kr. åp. *et passim*), som oftest sammen med forsterkende adjektiver som hellig (koll. Kr. himmelfartsdag), allmektig (koll. Kr. åp.dag), evig (koll. s. e. jul) og himmelsk (koll. såmannssønd.).

Farsmetaforen gir assosiasjoner av ulike slag. Å sammenligne Gud med egne fedre er nærliggende. Et far/barn-forhold er en kjent relasjon. Bildet av Gud som far understøttes av at Jesus ber til Gud som Far og Fadervår som mønsterbønn for disiplene (Matt 6,9-13). I Bibelen fremstilles Gud både som en kjærlig og omsorgsfull far (Matt 6,25-33) og som en tuktede og refsende far (Hebr 12,5-11). Begge måter forekommer i GB. Hyppigst brukes termen ”Far” for å fremheve Guds omsorg og kjærlighet. Forbønn I innledes med ”Herre, vår Gud og Far, vi takker deg og priser ditt hellige navn, for du er god, og din miskunnhet varer til evig tid”. Metaforen ”Far” er også ledd i en hierarkisk struktur der far er barnets myndighetsperson, oppdrager og overordnede, vel å merke til barnets beste. Forbønn III kan eksemplifisere dette: ”... du oppdrar oss for ditt rike ved kors og trengsel”. Når tiltalen ”Far” knyttes sammen med epitetet ”himmelske”, skapes en distanse fra den jordiske farsrollen. Gud kan dermed ses som et motbilde der jordiske fedre svikter, feiler eller ikke strekker til, jf. ovenfor kap. 5.2.4.

<sup>86</sup> Farstiltalen er imidlertid ikke helt fraværende i nattverdiliturgien. Den brukes i prefasjonsbønnene og takkekollekten etter nattverden, men er altså ikke en dominerende måte å tale om og til Gud på.

Samtidig er det viktig å beholde distansen mellom transcendens og immanens. Gud er noe annet enn jordiske fedre og/eller mødre. Et argument for å henvise til Gud som den fullkomne far, er å gi jordiske fedre en rollemodell, noe som kan bidra til å forsterke og fastholde et antropomorft og androsentrisk gudsbilde.

Hjalmar Sundén har undersøkt hvordan religiøs praksis åpner for en transcendent virkelighetsforståelse. Han har undersøkt antropomorf og analog gudsforsståelse hos barn ut fra deres kunnskap om og utøvelse av religion. Sundén skjelner mellom de barn som får oppleve religiøs atferd i sitt hjemmemiljø og de barn som møter religion og kristendom som ren kunnskapsformidling (Sundén, 1974:78f). Den første gruppen, som lever et aktivt gudsliv i bønn og tilbedelse, får gudsopplevelser – noe han betegner som total tradisjonsformidling, den andre gruppen får gudsforestillinger – noe han betegner som verbal tradisjonsformidling (Sundén, 1974:80, 100f). Dette er med på å forme barnets identitet.

Denne forskjellen er interessant fordi den reiser spørsmål om barn av praktiserende kristne i større grad ser på Gud som transcendent enn det den andre gruppen evner. Om dette er tilfelle, vil det etter min mening ikke bare være tilfelle for barn, men også være styrende for voksnes gudsbilde. Sundén hevder at den gruppen som bare har gudsforestillinger, vil bevare sine antropomorfe gudsbilder i langt sterkere grad enn den gruppen som lever ut sin religiøse tro. Barn av “troende foreldre” har større evne til å se Gud som allestedsnærværende og er i stand til å oppleve Gud som hevet over menneskelige analogier. De har større mulighet til å distansere seg fra eller heve seg over det antropomorfe bildet av Gud (Sundén, 1974:102, 105). Jeg mener dette viser noe av den påvirkningskraft liturgisk praksis har. Dette er et poeng for å støtte opp om *lex orandi* som primær liturgi, jf. nærmere drøfting i kap. 7.3.1.

### ***Gud vår mor – en avgud?***

Det androsentriske gudsbilde kommer tydeligst til uttrykk når Jesu mannlige kjønn brukes referensielt. Bernt Oftestad står for et slikt syn. Ettersom Jesus er både mann og Gud, er også Faderen mann. I to avisinnlegg i ”Vårt Land” i 1992<sup>87</sup> kritiserer han feminister som ønsker at ”det åpnes for bekjennelse og bønn til kvinneguden, Gud vår Mor” (Oftestad, 1992b). Oftestad mener tituleringen ”Gud vår mor” er uforenlig med kristen tro, den fremmer avgudsdyrkelse og må som sådan avvises. ”Hva er da Gud vår Mor? Hun er ingen Gud, og dyrkelsen av henne er avgudsdyrkelse” (Oftestad, 1992b). Han begrunner dette med at Jesus er født som gutt/mann. Jomfrufødselen innebærer at Gud er Jesu far, ikke Josef. Guds

<sup>87</sup> Vårt Land 23/3-1992: ”Hva er en Gud?” og 5/5-1992: ”Gudsbildet”



faderlige navn er mer enn et valgt språklig uttrykk, det er en nærværende realitet. Bibelen sier aldri at Gud er mor. Oftestad anerkjenner likevel den analoge tanke at Gud kan vise omsorg som en mor, men bare i sjelesorgens rom, aldri i liturgisk tekst og gudstjeneste. I forbindelse med Jesus blir ”enhver sammenligningsmodell overskredet” fordi Jesus er et direkte utsagn om Gud, trådt inn i verden i menneskelig skikkelse som sønn, ikke som datter” (Oftestad, 1992a).

I artikkelen ”Er «Gud vår Mor» avgud eller sann gud” går Jone Salomonsen i rette med Oftestad. Hun påstår at Oftestad nærmer seg en jødisk-kabbalistisk posisjon når han hevder ”at treenighetens gudsnavn er identisk med sin referanse, og derfor i realiteten substans og ikke språk.”<sup>88</sup> Hun spissformulerer ved å si:

For å si det på norsk: Når gud ikke lot seg inkarnere som datter, men som sønn, innebærer det at gud er mann. Når Jesu far ikke er Josef, er det fordi Faderen selv er far. Gud er følgelig ikke Moder, for en mor har Jesus allerede, og hun er høyst menneskelig og langt fra guddommelig. [...] Dermed har Jesu himmelske inseminasjon et logisk faderlig opphav. Oftestad hører med andre ord hjemme i den kirkelige tradisjon som har klart å utrydde alle tvetydige skimt av guds kvinnelighet i teologi og liturgi, under dogmatisk henvisning til at gud er mann siden Jesus ble født av en kvinne, og fordi det som fødes «i Guds bilde», selv er mann. (Salomonsen, 1999:173)

Oftestad har med andre ord ikke rom for metaforiske gudsbilder.

Salomonsen konkluderer med at vi trenger ”symbolet «Gud vår Mor» for å gi verdighet til kvinneligheten og for å åpne for gudserfaringer og et kultisk språk som symbolet «Faderen» ikke kan bære” (Salomonsen, 1999:178). I likhet med Ramshaw og Eriksson begrunner hun dette med at ”gud som transcendent, [er] åpen for *både* kvinnelige og mannlige metaforer. [...] [S]økningen etter gud som Moder er en bevegelse som starter, «ut fra Gud», og ikke «ut fra oss»” (Salomonsen, 1999:178f). Salomonsen understreker Guds ontologiske væren som utgangspunkt for valg av gudsmetaforer. De språklige uttrykk som måtte velges om Gud, enten det nå er maskuline eller feminine, er bare konstruksjoner fordi det menneskelige språk har grenser for hva det evner å uttrykke, jf. kap. 1.2.2. ”Gud vår Far” er dermed ikke den eneste reelle erfaringen av Gud. Språkets utilstrekkelighet og menneskers

<sup>88</sup> Oftestad er ikke alene om en referensiell forståelse av treenighetens tre personer. Ramshaw henviser til Alvin Kimel Jr. (Ramshaw, 1995:76 fotnote 2). Beckman siterer fra en debattartikkel fra 2001 i forbindelse med Kyrkohandboksgruppens forslag til ny høymesseliturgi i den svenske kirke: ”Namnet »Fader« är inte en liknelse manliga författare hittat på för att förklara Gud. Tvärtom är det de jordiska fäderna, som av nåd får bära ett primärt gudomligt namn. --- Gud har i huvudsak uppenbarat sig i manliga kategorier. Hans namn är manliga. Han refereras till som »han». Och när Gud blev människa blev han man. Alt detta måste säga oss något om Gud” (Beckman, 2003:27).

ufullstendige viten om Guds vesen gjør at også ”Gud vår mor” er en metafor som er nødvendig for å uttrykke en annen og mer utvidet erfaring av Gud.

### ***Retningslinjer for inkluderende språkbruk om Gud***

Salomonsen ønsker å supplere talen om Gud og Jesus. Hun vil åpne for et mangfoldig språk om Gud, men advarer samtidig mot uttrykk som kan oppfattes referensielt. Dette gjør også ELCAAs språklige retningslinjer når de gir råd om hvordan Jesus bør omtales og tiltales. For det første anbefaler retningslinjene at Jesu menneskelighet og ikke hans mannlighet bør vektlegges. ”Being fully human, Jesus incorporated the essential humanity of all, both men and women” (ELCA, 1989:16). Derav følger at kjønnsbaserte pronomen om Jesus bør reduseres. For det andre anbefaler retningslinjene at tittelen ”Kristus” alltid bør brukes om Jesu guddommelige natur som den oppstandne. Kristus ble sendt fra Gud for å frelse hele menneskeheten, og i forbindelse med denne tittelen rådes det til å unngå det maskuline pronomen ”han”. Men på grunn av at den oppstandne ifølge luthersk teologi beholder sin fulle menneskelighet, må det likevel fra et teologisk ståsted vurderes om og når Kristus kan betegnes som ”han” (ELCA, 1989:16).

I sitt forslag til ny høymesseliturgi for den svenske kirke prøvde arbeidsgruppen å anvende dette prinsippet i praksis. De valgte å minimalisere og å fjerne maskuline gudstiltaler fremfor å supplere med feminine gudsmetaforer (SKU, 2000d:19). Gud skulle om mulig ikke tiltales eller omtales som han, og Jesus burde primært beskrives som menneske, ikke mann. Høringsinstansenes reaksjon på liturgiforslaget var svært negative. Særlig ble arbeidsgruppens forsøk på å unngå termen ”Jesus er Herre” kritisert. De mente at Kyrkohandboksgruppens forståelse og praktiske anvendelse av inkluderende språkbruk hadde ført til at det liturgiske språket ble upersonlig, stereotyp og fremfor alt avkjønnet. Behovet for inkluderende språkbruk som prinsipp ble likevel ikke avvist. ”Det manliga språket behöver kompletteras, men här har gudsbilden trivialiserats (Nisser, 2001:9). ”Gudsbilden skymms av det mänskligt självupptagna” (Nisser, 2001:11f).

I GB er omtalen og tiltalen av Kristus som ”Herre” sterkt representert, jf. eksempler i kap. 5.1.3. Maskuline metaforer som fremhever makt og styrke er fremtredende. Som ”Frelser” og ”den oppstandne” og ”Guds Sønn” har Jesus ”makt og herlighet” (koll. 2. s. i advent). Kollektbønnen for siste søndag i kirkeåret vektlegger aspekter ved Jesu herredømme særlig sterkt. Som tronende ved Guds høyre hånd er Jesus ”kongenes konge og herrenes herre. Du krever oss alle til regnskap på dommens dag til frelse eller fortapelse”. Jesus omtales bare én gang som tjener i GB. I kollektbønn for 1. søndag i advent ber menigheten om at ”vi

kjenner ham når han i dag kommer i en tjeners skikkelse”. Materialet viser en blanding av Jesu kjærlige egenskaper og hans dømmende makt. I prefasjon for fastetiden beskrives Jesus som ”han som elsket oss og gav seg selv for oss, så han ble lydige til døden”, og i kollektbønn for 25. søndag etter pinse skal Jesus ”komme igjen for å dømme levende og døde”. Det er ikke godt å si hvilket av disse to aspektene som totalt sett har hovedvekten, men i forbindelse med ”Herre-tittelen” er maktperspektivet rådende. Jeg vil komme tilbake til dette i kap. 6.4.2 der jeg vil drøfte forholdet mellom underordning og myndiggjøring i GB. Å radere bort tiltalen og omtalen av Jesus som ”Herre” (*Kyrios*) er slik jeg ser det, ikke teologisk mulig. Den springer ut av den immanente trinitet. Men det kan diskuteres om tittelen slik den fremkommer i GB snarere fremmer avstand og frykt enn det kjærlige liv som preger den immanente trinitet. Utfordringen er å finne språklige uttrykk for Jesus som *Kyrios* som bidrar til å skape sammenheng mellom *Deus in se* og *Deus pro nobis*.

Erfaringene fra den svenske kirke viser at når retningslinjene for inkluderende språkbruk skal nedfelles i konkret tekst, må det skje ut fra en grundig teoretisk vurdering basert på så vel teologiske og pedagogiske som psykologiske overveielser. Eriksson har redegjort for hvordan en maksimalistisk kjønnsstenkning i ytterste konsekvens kan bidra til en splittelse av gudsbegrepet. Det samme kan skje ved en konsekvent bruk av en minimalistisk språkbruk som raderer bort det som er problematisk. Et teologisk og liturgisk gudsspråk må derfor veie disse to metodene mot hverandre. Ingen av dem kan rendyrkes. Hvor tyngdepunktet skal ligge, vil bero på teologiske valg.

## 5.5 Sammendrag og avsluttende refleksjoner

Det finnes ikke én rett måte å tale om Gud på, ei heller noen gudsmetaforer som i utgangspunktet er mer adekvate enn andre. ”Å tale er sølv, men taushet er gull” er ingen løsning hva språket om Gud angår fordi Gud gjennom sin selvåpenbaring har sagt noe om sitt eget vesen. Å si noe om den uutsigelige krever virkemidler som kan sprengte det immanente språket. Jeg mener en slik tale om Gud forsøksvis kan ivaretas gjennom bruk av varierte gudsmetaforer, maskuline så vel som feminine.

GBs språk om Gud benytter seg bare av et fåtall gudsmetaforer som er hentet fra et smalt metaforisk spekter. De er i all hovedsak maskuline. Dette er problematisk fordi slike metaforer kan dø og på sikt stå i fare for å miste sin skapende evne. Dessuten åpner de for analog og referensiell tolkning. Etter min mening er det umulig å forsvare en androsentrisk gudsforståelse fordi den reduserer Gud som transcendent. Samtidig er et antropologisk språk

om Gud nødvendig både ut fra Guds selvåpenbaring og for menneskers mulighet til identifikasjon. Hvordan denne dobbelthet skal løses, vil alltid være et dilemma i teologisk språk.

Jeg mener at mangfoldige og varierte metaforer om Gud må hentes ”ovenfra”, dvs. ha sitt feste i omtalen og tiltalen av Gud. De kappadokiske kirkefedres omtale av Guds indre liv og Guds ytre relasjon til skapningen legitimerer og åpner for mangfold, også bruk av feminine gudsmetaforer parallelt med maskuline. Brukt kompletterende forankres disse metaforene i en større og annerledes ”virkelighet” enn det den immanente verden kan tilby. En revitalisering av oldkirkens gudsforståelse kan lede noen skritt i riktig retning. Metaforer knyttet til Guds indre liv kan åpne for en større og annerledes ”virkelighet” enn det den immanente verden og det immanente språket kan tilby. Ved å tilføre det liturgiske språket metaforer hentet fra begge kjønn, kan det liturgiske møte løftes opp på et ”høyere” plan.

## 6 SPRÅKET OM MENNESKET

En grunnleggende forutsetning for at gudstjenesten skal gi mening, er at talen om Gud oppleves som relevant for mennesker. Denne relevansen kan ikke løsrives fra sammenhengen mellom Bibelens og liturgiens tale om sannhet om Gud på den ene side og de livsvilkår menneskene lever under på den annen side. I kap. 1.2.3 drøftet jeg problematiske sider ved bruk av sannhetsbegrepet. I dette kapitlet vil jeg drøfte sannhetsbegrepet mot opplevelse og erfaring. Dette er heller ikke uproblematisk ettersom individuell opplevelse på samme måte som oppfatning av sannhet vil avhenge av leserens eller gudstjenestedeltakerens status. Teologisk ståsted, subjektive meninger, erfaringer, kontekst og kultur virker inn på hvordan menigheten og det enkelte menighetslem opplever seg selv i forhold til Gud. Er det da i det hele tatt mulig å nærme seg dette spørsmålet på et mer prinsipielt grunnlag?

For å undersøke dette vil jeg ta utgangspunkt i hvordan mennesker ifølge liturgien forstår seg selv som skapt i Guds bilde. Dette medfører en drøfting av inkarnasjonens betydning for menneskers mulighet til gjenkjennelse og gudsidentifikasjon. Det er liten tradisjon i norske så vel som i andre lutherske liturgier for å gi rom for menneskers erfaringer. Læren om Gud og erfaring av Gud har vært ansett som viktigere, noe bl.a. Hauge diskuterer (A. Hauge, 2002a:96f).

I kap. 5 fokuserte jeg på hvordan Gud møter mennesker. I dette kapitlet står menneskets møte med Gud i sentrum. Dette innebærer at jeg ut fra det liturgiske møte må undersøke menneskets status i relasjonen mellom Gud og mennesker og hvordan denne status preger menighetens innbyrdes relasjoner.

### 6.1 Språket om mennesket i *Gudstjenestebok for Den norske kirke*

Hvordan den liturgiske teksten omtaler forholdet mellom immanens og transcendens er viktig for relasjon. Hvilke holdninger inntar mennesker overfor Gud? Liturgiens språk om mennesket skal være i samsvar med Bibelens syn på mennesket og Bibelens språk om mennesket. Mennesker kan imidlertid tale mer presist og med større sikkerhet om seg selv enn om Gud fordi mennesker bare kjenner Gud stykkevis. I denne avhandlingen har jeg valgt å utelate liturgiens etiske eller mellommenneskelige anliggender fra drøftingene, men disse anliggender vil likevel være underliggende når menneskets møte med Gud skal drøftes.

### 6.1.1 Immanens – transcendens

GB følger to hovedlinjer for å omtale forholdet mellom immanens og transcendens. Den ene linjen handler om forholdet mellom en forgjengelig jord og en evig himmel, altså to ”fysiske” steder. Den andre linjen handler om forholdet død – liv. Menneskers dødelige liv på jorden står i kontrast til håpet om et evig liv i Guds rike, altså to former for eksistens. Grunnkonsepsjonen om menneskets avmakt og Guds allmakt ligger fast også her, jf. 5.1.1.

I GB fremstår Gud som ”Herre over himmel og jord” (forb. II). Som Guds skapning har mennesker en forvalteroppgave i skaperverket: ”Hjelp oss å dele jordens rikdommer rett og forvalte dem til din ære og til gagn for kommende slekter” (forb. III). På den ene side er mennesket Guds eiendom: ”Alt vi eier, tilhører deg” (takofferb. A). På den annen side har Gud gitt mennesker en fri vilje og gjort det til sin medarbeider: ”hjelp oss alle å bruke vårt liv etter din gode vilje” (forb. II). Utøvelsen av forvalteroppgaven skal mennesket avlegge regnskap for ved livets slutt, noe som oppsummeres i forbønn II: ”Gi oss alle din hjelp og utrust oss til tjeneste, så vi kan være gode forvaltere over din mangfoldige nåde, mens vi venter på vår Herre Jesu gjenkomst i herlighet”.

Evig liv i himmelen er den troendes mål. I motsetning til det jordiske livet er livet i himmelen fullkomment og derfor bedre enn det jordiske livet, noe kollektbønn for 2. søndag etter pinse beskriver slik: ”Gi oss å høre ditt ord rett, så vi ikke blir hengende fast ved de jordiske ting og glemmer deg og det evige mål du har satt for vårt liv”. Prefasjonens avslutningsdel – ”og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel” – forutsetter at de troende er lokalisert på to steder: Det finnes en jordisk gudstjenestefeirende menighet, og det finnes en himmelsk menighet som feirer gudstjeneste sammen med de himmelske hærskarer. Begge menigheter deltar i en felles lovprisning av Gud, *Sanctus*: ”Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot, all jorden er full av hans herlighet. Hosianna i det høyeste”.

Tanken om at menneskets liv på jorden er preget av ufullkommenhet og synd og at mennesket skal stilles til regnskap for dette ved sin død, er sentral i den lutherske antropologi. Kollektbønn for 23. søndag etter pinse er et eksempel:

Herre Jesus Kristus, du som skal komme igjen for å dømme levende og døde, vi takker deg for håpet om oppstandelse og evig liv. Vi ber deg: Tal til oss det livets ord som gir håp overfor døden, og frels oss i dommens time. Vekk oss opp til et nytt liv i dag og til evig liv den dag du reiser alle opp av graven,...

På grunn av syndefallet vil mennesket aldri kunne bli godt uansett hvor mye det strever.

Gjennom Kristi frelsergjerning har Gud tilgitt det troende mennesket dets synd, for eksempel

slik det sies i kollektbønn for 20. søndag etter pinse: ”Barmhjertige Gud, du som for Jesu skyld tilgir oss våre synder og gir hjelp til legeme og sjel ...”. Gud har også gjenopprettet mulighet for gudskontakt og lovet mennesket evig liv, noe som formidles i kollektbønnen for Kristi åpenbaringsdag: ”...så vi i dag kan kjenne ham i tro og en gang se ham ansikt til ansikt”. Dette er sentralt i GBs syn på mennesket. Menneskets jordiske liv som ufullkomment og håpet om et evig og mye bedre liv etter den jordiske død er et dominerende trekk i kollektbønnene.

I GB er Jesu rolle som mellommann mellom Gud og mennesker sentral. Gud har latt sin Sønn ”dø for oss og bli mellommann for en ny pakt” (koll. 5. s. i faste). Etter sin oppstandelse troner Jesus ”ved din høyre hånd og alltid går i forbønn for oss” (pref. Kr. himmelfartsdag). Tendensen i nyere liturgisk materiale går mot at stadig flere bønner adresseres til Kristus i stedet for til Faderen, jf. historisk utredning i kap. 5.3.2. Mest oppsiktsvekkende er det at nattverdbønn A rettes til ”Oppstandne Herre og Frelser”.<sup>89</sup> Denne forskyvning i gudstiltalene fra Gud til Kristus er i samsvar med Ramshaws observasjon av hvordan gudsbildets tyngdepunkt har endret seg fra Gud via Kristus til en menneskelig Jesus, jf. kap. 5.3.3.

### 6.1.2 Omtalen av mennesket

GB anvender metaforen ”Guds barn” for å omtale menneskers relasjon til Gud. Dette har sin bakgrunn i inkarnasjonen. I prefasjonen for julenatt er hensikten med Jesu fødsel å gi mennesker barnekår: ”[H]an som i denne hellige natt ble menneske for at vi ved ham skulle bli dine barn, frelst ut av mørket og inn i ditt underfulle lys”. Som Guds barn skal menneskene ”dele med hverandre som søsken” (koll. 24. s. e. pinse), en betegnelse som bare anvendes én gang i GB. I kollektbønnen for siste søndag i kirkeåret ber mennesket om hjelp til å elske Kristus og tjene ”dine minste brødre og søstre”. GB har ingen flere omtaler av mennesket i familierelasjoner. Men dersom tekstlesningene hadde inngått i mitt materiale, ville bildet blitt et annet. Episteltekstene henvender seg flere steder til ”brødre” (f. eks. tekstlesningene for 4. s. i faste; 3. s. e. pinse; 4. s. e. pinse; 11. s. e. pinse; 21. s. e. pinse).<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Formuleringen er lånt fra den danske liturgien, men kan også ses i lys av en tradisjon som går tilbake til Gustav Jensens nattverdbønn av 1914 (= AB 1920). I 1977 var denne tradisjonen ennå så sterk at man ikke ville gå bort fra at en del av nattverdbønnen skulle være rettet til Jesus. En evkaristibønn rettet til Gud Fader ved Jesus Kristus hadde ikke fått fullt gjennomslag i norsk liturgisk arbeid. I liturgiene for GBs nattverdgdustjenester utenom høymessen har LK fulgt det oldkirkelige prinsipp, men her har tiltalen ”Far” hovedsaklig overtatt i stedet for ”Gud” (Dnk, 1992b:281-308).

<sup>90</sup> I forbindelse med arbeidet med Bibelselskapets oversettelse av 1978 påpekte Astri Hauglin Bibelselskapets konsekvente oversettelse av termen *adelfoi* med ”brødre”, selv om termen i det bibelske materialet omfattet både brødre og søstre (Hauglin, 1977:56). I liturgisk sammenheng er dette et problem som henger sammen med

I liturgien oppfordres menigheten til å ”bøye oss for Gud” (syndsbekjennelsen), til å ”bekjenne våre synder” (syndsbekjennelsen), videre til å ”prise Herren” (*Benedicamus*), til å ”vende oss til Gud i bønn” (forb. I), og den ber om Guds miskunn: ”Kyrie eleison. Gud Fader miskunne deg” (*Kyrie*). Menigheten er vitner om Guds frelsergjerning (koll. 13. s. e. pinse og 2. påskedag). Det rette liv leves ved å elske Gud og hverandre, noe som er et sentralt motiv. Nattverdbønn A kan tjene som eksempel: ”[L]ær oss å elske hverandre som du har elsket oss”. Et annet sentralt tema er at menigheten skal bekjenne Gud og troen for sine medmennesker. ”Gi oss ved troen del i den frelse du brakte ved din lidelse og død, så vi kan følge deg etter i ydmykhet og lydighet og bekjenne deg som vår frelser og konge” (koll. palmesønd.). Fremfor alt er det viktig å bevare troen på Jesus ”så vi holder fast ved troen på Jesus” (koll. 3. s. i advent) og holde fast ved ordet, for eksempel i *Gloria IV*: ”... så vi ved Ordet holder fast og lever til Guds ære!”

I GB er “tjener” og “tjeneste” nøkkelord for å omtale menneskers posisjon i forhold til Gud. Menneskene er i Guds tjeneste, og de er Guds tjenere. I forbønnene ber menigheten om hjelp til ”et liv i forsakelse, tro og tjeneste” (forb. II og III). Etter endt gudstjeneste sendes menigheten ut i hverdagen med oppfordringen ”[t]jen Herren med glede” (utsendelse). Videre fremhever liturgien betydningen av at kirken får ”tjenere som både lever rett og lærer rett” (forb. III og litaniet). Tjenerperspektivet kommer ekstra sterkt frem i kollektbønnene. Menigheten takker for at Gud kan ”bruke svake og syndige mennesker i din tjeneste” (koll. 6. s. e. pinse) og ber om hjelp til ”å tjene deg med troskap” (koll. 10. s. e. pinse). Kollektbønnen for 18. søndag etter pinse oppsummerer menneskets tjeneste slik:

Hellige Far, vi takker deg fordi du har satt Jesus Kristus til Herre over oss og samler oss som dine frie barn i tilbedelse og takk. Vi ber deg: Hjelp oss, så vi ikke blir avhengige av menneskers meninger og bud og tenker mer på å tekkes dem enn å tjene deg. Gjør oss til glade tjenere for deg og vår neste, ...

Som kristne er menigheten kalt til et liv i tjeneste, tro og kjærlighet. For å utføre denne tjeneste har Gud utrustet mennesker med ”nådegaver og evner, så vi sammen kan bygge vår menighet på den ene sanne grunnvoll” (koll. 6. s. e. pinse). Videre ber menigheten om at tjenesten må ”bære frukt for deg i kjærlighet” (forb. I). Hva denne frukten er, spesifiseres

---

hvilken bibeloversettelse liturgien baserer seg på. Bibelselskapets nyeste NT-oversettelse *Godt Nytt* (Bibelselskapet, 2006) har stort sett endret betegnelsen ”bror/brødre” til ”søsken”. I de teksteksemplene jeg nevnte – 1 Kor 10,1; Rom 8,12; 1 Kor 1,26; Rom 11,25; 1 Kor 7,29 – er alle oversettelser av ”brødre” endret til ”søsken” bortsett fra 1 Kor 7,29 der ordet ”brødre” er beholdt fordi Paulus helt eksplisitt henvender seg til menn.



ikke, men det er naturlig å tolke dette som barmhjertighetsgjerninger og at nye mennesker skal få del i troen og frelsen.

### 6.1.3 Menneskets selvforståelse

Liturgisk tekst og praksis omfatter et stort uttrykksregister. Gjennom ord, måltid og kroppsspråk spenner liturgien fra takk, lovprisning og tilbedelse, til ihukommelse, bekjennelse og begjæring: Takken, lovprisningen og tilbedelsen er hovedtema i *Gloria I*: ”Vi lover deg, vi priser deg, vi tilber deg, vi opphøyer deg”. I nattverden står ihukommelsen sentralt: ”... gjør dette til minne om meg (*Verba*). Bekjennelsen ”[v]i bekjenner at vi i oss selv er syndige mennesker” (koll. 19. s. e. pinse) og begjæringen: ”[g]i fred på jorden, med frihet og rettferd for alle” (forb. I) står som to diametrale uttrykksformer.

Til tross for at GB tar i bruk hele dette registeret, har ikke klagen fått rom. Den kan sporadisk forekomme dersom en av tekstlesningene er fra en av psalterets klagesalmer. Menighetens bønner gir ikke uttrykk for menneskelig nød ut over å konstatere at mennesker lider nød og å be om bedre kår i verden. ”[D]u som kjenner vår maktesløshet” (koll. 4. s. e. Kr. åp.), ”vær støtte for” (forb. III) og ”du som i kjærlighet ser til alle dine skapninger” (forb. IV) er typiske eksempler på hvordan den menneskelige nøden beskrives.

Liturgiens tekst understøttes av handlinger. En menighet som gjør sin liturgi, vil inkorporere liturgien i sin egen kropp og sin egen hukommelse. Når liturgien oppfordrer til å ta kroppen i bruk sammen med tale, gir dette et sterkt signal om deltakelse. Å kombinere bruk av kropp, øyne, hørsel, smak og ord vil medføre stor grad av involvering. De liturgiske gestene understreker følelser som glede, sorg og bekymring, og de støtter opp om holdninger som lydighet, ærbødighet og ydmykhet. I det liturgiske språket er ord og gester avhengige av hverandre, og de kommenterer hverandre.<sup>91</sup>

I GB beskrives mennesket som takknemlig for Guds gjerning. Takk og lovprisning står sentralt i liturgien. Så vel *Gloria*, menighetssvaret før tekstlesningene, den felles avslutningen av prefasjonsbønnene og *Benedicamus* består av lovprisning. Flere andre ledd gir også uttrykk for menneskets takk og glede over Guds hjelp og frelsergjerning (bl.a. forbønnene, litaniet, prefasjonsdialogen, prefasjonsbønnene, takkekollekten etter nattverden).

<sup>91</sup> Spørsmålet om gudstjenestens non-verbale påvirkning blir ikke diskutert i denne avhandlingen. De liturgiske gestene er likevel underliggende for min diskusjon. For videre drøfting av kroppens betydning for det gudstjenestlige uttrykk henviser jeg til Jan Oskar Utne's bok *Tilbedelsens ansikt: om kroppen, sansene og bevegelsens plass i gudstjenesten* (Utne, 1998), Veitebergs avhandling *Kunsten å framføre gudstjenester* (Veiteberg, 2006) og Lena Sjöstrands artikkel ”Vad händer i en kyrklig handling? – om närvaro, kropp och tolkning i riten” (Sjöstrand, 2007).

Forbønn III er ett eksempel: ”[V]i takker deg for all din godhet mot oss. Du gir daglig brød, du gir glede og gode dager”. Guds storhet, makt og kjærlighet til menneskene prises.

Liturgien er ikke fremmed for at mennesket er Guds verdifulle skapning med en positiv og viktig posisjon i misjonens og nestekjærlighetens tjeneste, for eksempel slik det kommer til uttrykk i prefasjonsbønnen for pinsedagene: ”... så ditt folk kan juble av glede og forkynne dine store gjerninger på mange tungemål”. Men dette aspektet fremheves lite. Jeg tror det beror på den liturgiske tekstens fokus på mennesket som syndig skapning. Satt på spissen kan det spørres om menneskers avmakt, utilstrekkelighet og litenhet betones ekstra sterkt for å fremheve Guds storhet og annerledeshet. I kollektbønnene beskriver mennesket seg selv som syndig. I kollektbønn for 6. søndag etter pinse takker menigheten Gud ”som kan bruke svake og syndige mennesker i din tjeneste”. Menigheten selv vet at de er villfarne: ”du glemmer aldri dine villfarne barn” (koll. 4. s. e. pinse). I seg selv er mennesket maktesløst, svakt og uverdigg, noe det gir uttrykk for i kollektbønn for 2. søndag i faste: ”så vi holder fast ved ditt ord selv om vi er uverdige”. Det trenger tilgivelse og er avhengig av Guds miskunn: ”miskunn deg over oss og hjelp oss i alle prøvelser og farer” (koll. 4. s. e. Kr. åp). Lydighet og ydmykhet er holdninger som den kristne inntar i møte med Gud: ”så vi kan følge deg etter i ydmykhet og lydighet” (koll. palmesønd.). Kristenlivet er ikke lett. Mennesket trenger hjelp i motgang og fristelser, noe fastekollekten uttrykker slik: ”... så vi daglig kan motstå synd og fristelser”. Prøvelsene kan til og med ha en positiv hensikt og skal brukes ”til å styrke(s) i troen og knytte oss fastere til Jesus” (koll. 4. s. e. Kr. åp.).

Hovedinntrykket av min lesning av GB er at mennesket beskriver seg selv hovedsaklig i elendighetstermer. Dette mener jeg gir gudstjenestedeltakerne et signal om kirkens syn på mennesket.

## **6.2 Språket om mennesket sett i et tekstteoretisk perspektiv**

### **6.2.1 Språk og virkelighet. Møtets kontekstuelle ramme**

Språk er grunnleggende for mennesker. Det er med på å skape og utvikle menneskers identitet, det formidler våre erfaringer og det beskriver vår virkelighet. Språk er konstituerende for menneskelig eksistens. Det grunnleggende kriterium for alt språk er at det oppstår i interaksjon mellom personer (Dietrich, 1998:23). Menneskelig liv og kommunikasjon kan bare finne sted i møte mellom et jeg og et du, det danner en forutsetning for å kunne ha relasjon til ”den andre”. Først gjennom relasjon blir det mulig for mennesker å virkeliggjøre sin personlighet, og det åpnes for interpersonal samhandling. Dietrich

understreker menneskets rolle som kommunikasjonsformidler: ”Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gegenüber, ist Träger der Gotteskommunikation: ...” (Dietrich, 1998:2).

Et møte kan skje uten ord. De som mangler talespråk er også deltakere i kommunikasjon. Men dypest sett foregår all kommunikasjon på bakgrunn av språklige forestillinger. Liturgisk språk er grunnleggende for liturgisk tekst. Selv om en gudstjeneste skulle basere seg utelukkende på taus bønn eller handlinger uten ord, må det ligge en språkforståelse i bunnen, jf. Dietrichs drøftinger om taus bønn i kap. 4.2.2 og 5.2.2.

Omgivelser og kultur legger premisser for hvilke språklige uttrykk som velges. Et språk kan aldri vokse frem som en isolert teoretisk konstruksjon, det må vokse frem i en kontekst, befruktes og prøves i en konkret sammenheng. Ettersom språk ikke er statisk, forandrer det seg i takt med samfunnets sosiale og kulturelle utvikling. Nye tider og nye erfaringer trenger nye uttrykk. Språket avspeiler ikke virkeligheten, språk oppstår når det er behov for det. Språk og virkelighet fungerer i interaksjon, noe blant andre Jan Lindhardt påpeker: ”Konklusionen må derfor blive, at sprogets rolle må bestemmes på dialektisk vis: mennesket både skaber sproget og formes selv af det” (Lindhardt, 1999:25).

Teologi, liturgi og kirke går ikke klar av verken språklig utvikling eller språkets tilpasning til endrede samfunnsforhold. Alle bibeloversettelser må tilpasses den språklige utviklingen. Det bibelske språket er ikke fastlagt en gang for alle, hver ny oversettelse av grunnteksten vurderes i lys av nye språkformer. Børtnes har drøftet bibelspråkets dynamikk ut fra kristendommen som oversettelsesreligion. For mitt prosjekt er Børtnes’ skjelning mellom språkets meningsbevarende og meningsskapende side viktig.

Denne fler- og annetspråkligheten har vært med på å gjøre kristendommen til en svært dynamisk religion. Dens teologi har utviklet seg i spenningsfeltet mellom meningsbevaring og meningsskaping. [...] Kognitiv språkforskning har lært oss at språklige uttrykk ikke representerer *mening*, men at språklige uttrykk stimulerer til meningskonstruksjon. (Børtnes, 2005:37)

Å vurdere forholdet mellom meningsbevaring og meningsskaping er relevant når tradisjonelle teologiske ord, uttrykk og begreper må vurderes på nytt. De språklige likestillingsreglene som har vokst frem siden 1970-årene har ført til at bibelspråk, liturgisk språk og øvrig teologisk språk må ses i lys av nye samfunnsforhold. Debatten om og hvordan disse reglene skal anvendes i forhold til det liturgiske språket er høyst aktuell. Bibeloversettelser følger gjerne ett av to tolkningsprinsipper, det konkordante eller det idiomatiske, jf. fotnote 26. GB legger Bibelselskapets oversettelse av 1978/85 til grunn. Denne er en idiomatisk oversettelse.

Feministteologien har reist spørsmål om hvordan det tradisjonelle teologiske og liturgiske språket evner å ivareta identifikasjon og relasjon. Henriksen sier det er en utfordring for vår tid ”å utvikle et nytt språk om Gud, som også kan forstyrre og forandre våre vante talemåter om Gud” (Henriksen, 2001:92). Han begrunner dette med

[a]t mange stemmer skal gi språk til troen på Gud, gjør det nødvendig å ivareta både muligheten for gjenkjennelse fra mange ståsteder, og muligheten til å utvikle nye språklige uttrykk for hvem Gud er. (Henriksen, 2001:92)

Den bibelske tradisjon og språkbruk veies mot den menneskelige erfaring. Dersom det teologiske språket – det være seg bibelspråk, liturgisk språk eller systematisk-teologisk språk – avviker for mye fra den allmenne språkutviklingen og samfunnsutviklingen for øvrig, kan det oppstå et misforhold som får følger for møtet mellom Gud og mennesker. En slik språkbruk kan fungere sementerende ved at det holder oppe forestillinger som ikke lenger er adekvate. Dette er en aktuell problemstilling for hvordan det liturgiske språket omtaler forholdet mellom mann og kvinne. Kollektbønn for 21. søndag etter pinse er i så måte illustrerende:

Herre Gud, himmelske Far, du har skapt oss som kvinne og mann og har gitt oss ekteskapet som din gode ordning. Hjelp oss å bygge våre hjem i gjensidig respekt og kjærlighet, og å gi barna en kristen oppdragelse og omsorg. Lær oss alle, enten vi lever i enslig stand eller i ekteskap, å gi hverandre fellesskap og varme, så vi tjener deg med troskap, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

Jeg mener denne bønningen eksemplifiserer hvordan det teologiske språket ligger i etterkant av samfunnsutviklingen. Problemet er at kollektbønningen bygger opp om en familiekonstruksjon som ikke lenger er selvsagt. Dermed avsvettes muligheten for at det liturgiske språket kan åpne for ny bevissthet. Denne bønningen er lagt til den søndag i kirkeåret som gjerne kalles ”hjemmets eller familiens søndag”. Grunnspørsmålet blir hva en familie er og hvem en familie består av. Er det den tradisjonelle kjernefamilien, eller bør bønneteksten også åpne for mennesker som lever i alternative familieforhold? Skal menigheten be for idealene og idealfamiliene, eller skal menigheten be for alle mennesker uansett hvilke familieforhold de lever i?

I møtet mellom Gud og mennesker møtes to virkeligheter, Guds ”virkelighet” og menneskers virkelighet. (At menneskers virkelighet ikke er ensartet, er underforstått, noe som vil bli drøftet i neste kapittel.) Hvem er møtets hovedaktør? Begrepet ”Gud” markerer i seg selv forskjellighet. Jeg vil hevde at dersom møtet mellom Gud og mennesket har menneskers immanente erfaringer som eneste grunnlag, vil Guds transcensens, annerledeshet og makt til å

løfte mennesker ut over deres immanente tilværelse forsvinne. Gud ville bli en jordisk Gud. Henriksen peker på dette problemet når han sier at den kvalitative forskjelligheten mellom menneskets verden og Guds verden åpner ”for en tilgang til en annen måte å se virkeligheten på, der mening og sammenheng i personlig liv og i historien som helhet kan veves sammen” (Henriksen, 2002:111). Ordet ”Gud” fungerer som en språkgenerator som åpner for en ny virkelighetsforståelse.

De [teologi og religion] er ikke først og fremst midler til å gjengi en virkelighet, men vil skape en form for samforståelse mellom kommunikative aktører, forsøk på å åpne en bestemt erfarings- og forståelsesvirkelighet som troen på Gud som skaper, frelser og fullender muliggjør. (Henriksen, 2003:113)

Spørsmålet om hvem som er det liturgiske møtets hovedaktør har også en språklig side. Hvilke språklige termer og uttrykk som er best egnet til å formidle dialektikken mellom Guds annerledeshet og menneskets erfaringsverden, vil bli drøftet i kap. 7.2. I neste avsnitt vil jeg se på hvordan det liturgiske språket legger til rette for menneskers likeverd. Spesielt vil jeg undersøke hvordan kjønn innvirker på opplevelsen av å kjenne seg inkludert eller ekskludert.

## **6.2.2 Inkluderende språkbruk. Hvem er møtets målgruppe?**

### ***Begrepet ”inkluderende språkbruk”***

Kvaliteten i et møte måles ut fra hvordan deltakerne opplever seg selv i forhold til hverandre. Dette omfatter bl.a. språklig inkludering. Å vurdere hvem som er inkludert og hvem som er ekskludert, krever bevissthet om språkbruk – både hva ordvalg, teologiske begreper og forestillinger angår. Begrepet ”inkluderende” forutsetter at noe annet er ”ekskluderende”. Den feministiske bevegelsen har rettet kritisk søkelys mot samfunnets androsentriske forestillinger. Den ønsker en sosial reform der kvinner betraktes som fullverdige og likeverdige med menn. Jeg tror språklig bevissthet og åpenhet for språklige endringer må til for å oppnå dette. Dette omfatter både det mellommenneskelige språket og språket om og til Gud.

I de amerikanske retningslinjene skjelnes det mellom ”people-language” eller ”horizontal language” (språket om mennesker og menneskelige forhold) og ”God-language” eller ”vertical language” (språket om og til Gud). I NRSV (*Holy Bible. New Revised Standard Version*, 1989: forord) ble inkluderende språkbruk som ”people-language” gjennomført.

Endringer i språket om Gud var man i 1989 fortsatt forsiktig med.<sup>92</sup> I *Renewing Worship*'s materiale var prinsippet om inkluderende språkbruk anvendt så vel for "people-language" som for "God-language" (ELCA, 2002:iv) fordi et gudstjenestespråk som er i samsvar med evangeliet er i seg selv inkluderende. De hevder at evangeliet ikke gir rom for diskriminering verken ut fra rase, kjønn, funksjonsevne eller alder. Gud handler og er nærværende i verden gjennom språket. Gudstjenestespråket skal invitere mennesker til å se verden fra Guds perspektiv som er kjærlighetens perspektiv (ELCA, 2002, 20).

### ***Liturgikommisjonens behandling av språkspørsmål***

LK ferdigstilte sitt utkast til høymesseliturgi i 1976, før spørsmålet om inkluderende språkbruk var reist i Norge. Da jeg gjennomgikk LKs arkivmateriale, fant jeg ingenting som viser at spørsmålet var debattert, verken i møtoreferater, rundskriv eller høringsnotater. Jeg fant likevel et interessant dokument som omhandler liturgisk språk generelt. Britt Hallqvist hadde i 1972 en korrespondanse med Fæhn om tekstlige overveielser i det liturgiske språket (Riksarkivet, Oslo, Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen, L0056 / 0001 Møte om språket). Hallqvists artikkel "Gudstjänstens språk. Julhälsningar till församlingarna i Skara stift" ble i mars 1973 drøftet på kommisjonens eneste temamøte om språket i liturgien. Hallqvists hovedspørsmål var om det finnes et spesielt liturgisk språk og i så fall hvilke kjennetegn det innehar. Artikkelen omhandler først og fremst stilnivået i det liturgiske språket, termen "inkluderende språkbruk" er ikke nevnt. Det finnes ingen antydninger i artikkelen om at språket favoriserer menn fremfor kvinner. Jeg finner det imidlertid interessant at artikkelen drøfter forholdet mellom "det andre språket" eller "mysteriets språk" om Gud på den ene side og hjertets språk, det som angår mennesket på det aller dypeste, på den annen side (Hallqvist, 1972). LK kommenterer ikke Hallqvists spørsmål, den bare konstaterte at "[d]et var generell enighet om at artikkelen inneholdt mange riktige synspunkter, uten at den kan sies å bringe inn oppsiktsvekkende nye momenter i diskusjonen omkring disse spørsmål [*sic*]" (LK, Rundskriv nr. 187, mars 1973). I et privat brev fra Fæhn til Hallqvist datert 25.11.1972 sier Fæhn at kommisjonen trolig har "ofret det rent språklige litt lite oppmerksomhet", LK har bare lagt til rette for en moderat språklig modernisering (L0056 / 0001). Jeg vil utdype spørsmålet om liturgiens stilnivå i kap. 7.2.

---

<sup>92</sup> Forordet i NRSV sier: "The mandates from the Division specified that, in references to men and women, masculine-oriented language should be eliminated as far as this can be done without altering passages that reflect the historical situation of ancient patriarchal culture" (*Holy Bible. New Revised Standard Version*, 1989: To the Reader).

### ***Spørsmålet om ”inkluderende språkbruk” i den svenske kirke***

I den svenske kirke ble spørsmålet om et inkluderende gudsbilde og en kjønnsinkluderende språkbruk reist på 1980-tallet. Debatten kom for sent i gang til å få betydning for Kyrkohandboken som ble vedtatt i 1986. Saken ble imidlertid så presserende at den ble en medvirkende faktor til at en ny revisjonsprosess startet allerede i 1996. Arbeidsgruppene som ble oppnevnt, ble pålagt å etterstrebe en mer inkluderende språkbruk, ”innebærende at gruppene noga överväger frågorna, i möjligaste mån väljer könsinklusive ordalydelser samt motiverar och redovisar gjorda val” (SKU, 2000d:11). Behovet for inkluderende språkbruk ble legitimert teologisk i likeverdstanden. Språket skulle avspeile likeverdet både i mellommenneskelige relasjoner og i språket om Gud. ”Den kristna människosynen och gudsbilden utgör en tydlig grundval för arbetet med ett mer inkluderande språk i gudstjänsten” (SKU, 2000d:49). Kvinners erfaringsverden skulle løftes frem og synliggjøres (SKU, 2000d:48).

Kritikken mot arbeidsgruppens forslag var sterk. Det var ingen uenighet om inkluderende språkbruk som et liturgisk grunnprinsipp; uenigheten gikk på hvordan et slikt prinsipp skulle synliggjøres i praksis. Høringsinstansene mente stort sett at revisjonsforslaget ikke gav tilstrekkelig uttrykk for kirkens tro, lære og bekjennelse. ”Flere remissinstanser finner bristande samstämmighet mellan Svenska kyrkans bekännelseskriterier och förslagens gudsbild, syn på helighet och människosyn,...” (Nisser, 2001:12). Kritikken rettet seg både mot de teologiske, pedagogiske og språklige utslag som anvendelsen av inkluderende språkbruk hadde fått.

Dette illustrerer at dersom ”inkluderende språkbruk” skal utgjøre et prinsipp ved utarbeidelsen av ny liturgisk tekst, må det klargjøres hva som ligger i begrepet. Spørsmålet om hvem eller hva det er som skal inkluderes, om det utelukkende skal omfatte språklige oppdateringer i tråd med for eksempel generell språklig utvikling og generelle likestillingsregler, om det inkluderende prinsipp skal omfatte både språket om mennesket og språket om Gud. Alt dette må klargjøres i forkant av en prosess. Hva språket om henholdsvis menn og kvinner angår, er det ikke uten videre opplagt at det språklige uttrykket kan betegnes som inkluderende selv om kvinner og kvinners erfaringsverden er løftet frem. Det avgjørende er hva som sies om dem, for eksempel om de fremstilles i over- eller underordningsposisjoner.

### ***Kjønnsinkluderende språkbruk i teologisk sammenheng***

Den feministiske bevegelse har vært opptatt av å undersøke forholdet mellom kjønnene ut fra patriarkalske og hierarkiske strukturer. Jeg vil derfor se på hvordan GBs gudsmetaforer

plasserer seg i henholdsvis patriarkalske, hierarkiske eller organiske modeller. Dette vil bli utførlig drøftet i kap. 7.4. Ut fra sin historiske sammenheng er det liten tvil om at det bibelske materialet er bygget på et patriarkalsk og hierarkisk menneskesyn og samfunnssyn der den frie mann har eiendom og sitter som herskeren på toppen av pyramiden. Innen denne strukturen har kvinner, barn og slaver ingen egen rettslig sivil status, de tilhører mannen. Faren, mannen og herren er overhodet for familien og i samfunnet. Den mannlige tilstedeværelse, både med stemme, kropp og oppførsel, er det representative og offentlige. Den kvinnelige tilstedeværelse i den offentlige sfære betraktes ofte ikke som noe mer enn å støtte opp om mannen. Mannen fremstår som normativ, og kvinnen ses som avledet av eller sekundær til mannen, noe Procter-Smith bruker som begrunnelse for et "emansipatorisk" eller frigjørende språk. "If the free male is the normative citizen in a patriarchal social/political system, the male human must be the normative human being in the accompanying system of ideas and values" (Procter-Smith, 1990:15f). Jeg finner dette særlig relevant for diskusjonen om *imago Dei*, jf. kap. 6.3.1.

I tråd med samfunnssynet gjenspeiler tekstene i GT og NT den androsentriske virkelighet. I GT er dette mer fremtredende enn i NT. I GT er Gud patriarkenes Gud (2 Mos 3,15), og sønner nevnes med navn langt oftere enn døtre (1 Mos 35,22b-26). I NT er de mannlige disiplene alle nevnt med navn, de kvinnelige disiplene er bare unntaksvis navngitt (Luk 8,2f). Gud er som oftest sammenlignet med det mannlige, de feminine uttrykk om Gud er prosentvis svært få. Hebraiske og greske tekster gjør det sjelden klart når substantiv inkluderer kvinner. Generisk tale nevner ofte bare menn, og hvis kvinner er inkludert, så er det bare de innvidde som vet det, jf. Hauglins undersøkelse av termene "*adelfos/adelfoi*" (Hauglin, 1977). Spørsmålet om kjønn er derfor ikke bare et språkspørsmål, men også et viktig teologisk spørsmål.

## **6.3 Språket om mennesket sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv**

### **6.3.1 *Imago Dei***

I teologisk antropologi er forståelsen av mennesket sett i relasjon til Gud det sentrale tema. Her reises bl.a. spørsmål om menneskets gudbilledlighet, om forholdet mellom Gud og menneskets forankring i skapelsen, om gudbilledligheten er knyttet til kristologien eller til etikken. Dette reiser igjen spørsmål om det er forskjell på menns og kvinners gudbilledlighet. Min påstand er at å være skapt i Guds bilde ikke innebærer at Gud er lik mennesket, men at



Gud gjennom antropomorfe og relasjonelle gudsmetaforer gir begge kjønn lik mulighet til gudsidentifikasjon.

GBs språk om mennesket mangler referanser til mennesket som skapt i Guds bilde. Termer som "Guds bilde", "likhet", "likne" og "være lik" finnes overhodet ikke i tekst-materialet. Mennesket som henholdsvis mann og kvinne er nevnt kun én gang (koll. 21. s. e. pinse), da for å beskrive det tradisjonelle ekteskapet. Liturgiens nærmeste uttrykk hva gudbilledlighet angår, finner jeg i omtalen av menneskets plass i skaperverket. Som Guds skapninger har mennesket verd. I forbønnen ber menigheten: "Lær oss å verne om menneskets verd fra livets begynnelse til livets slutt" (forb. I), og som Guds skapninger har det fått oppgaver og ansvar i verden: "Gi oss å se vårt ansvar for det du har skapt, og fremme din gode vilje blant alle jordens folk" (koll. 24. s. e. pinse). For å make denne oppgaven har Gud utrustet mennesker med evner og nådegaver: "Hjelp oss alle å tjene deg med våre nådegaver og evner" (koll. 6. s. e. pinse). Det kan synes som det blant lutherske kirkesamfunn er en generell forsiktighet med å henvise til skapelsen i Guds bilde. Kyrkohandboksgruppen i den svenske kirke henviser til skapelsen i Guds bilde i to av nattverdbønnene: "Du formade oss efter din avbild att leva i din härlighets örtagård" (Allmän 4) (SKU, 2000c:148) og "I varje människa ser vi din avbild" (Trefaldighetstiden 1) (SKU, 2000c:152).<sup>93</sup>

Liturgiens uttrykk om mennesker er kjønnsnøytralt. Ikke noe sted skilles det mellom ulike menneskelige funksjoner. Et relevant spørsmål er derfor om fellesbetegnelsen "menneske" har bidratt til å usynliggjøre kvinner ved å støtte opp om et kvinnesyn som fremmer underordning, slik som Eriksson påstår når hun sier at hele menigheten – både kvinner og menn – som ledd i et verdihierarki befinner seg i en underordningsposisjon fordi "människorna i gudstjänstrummet alltid har underordnats och framställts som passiva, svaga och ofullkomliga, vad som i patriarkala kulturer anses vara feminint" (Eriksson, 2003:20), jf. kap. 6.4.1. Spørsmålet om hva som skjer når et språk om Gud i kjønnsesifikke termer sammenstilles med en språkbruk om mennesket i kjønnsnøytrale termer, er derfor relevant for opplevelsen av gudbilledlighet.

### ***Gudbilledlighet i skapelsesfortellingene***

I liturgien skal mennesket som Guds skapning vitne om Gud som jordens skaper og eier.

"[D]u har skapt oss og gitt oss vår tid og våre krefter" (koll. 1. mai). Presteskriftets skapelses-

---

<sup>93</sup> Et annet eksempel er Iona Community's morgengudstjeneste som i et av alternativene åpner med en bekreftelse: "We affirm that we are made in God's image, befriended by Christ, empowered by the Spirit" (The Iona Community, 2001:17).

fortelling i 1 Mosebok 1 med den eksplisitte konstatering av mennesket som skapt i Guds bilde til mann og kvinne er bønnens referansebakgrunn. Forståelsen av hva det vil si å være skapt i Guds bilde henger nøye sammen med hva som sies om menneskets skapelse ellers i Bibelen, ikke minst i Jahvistens skapelsesfortelling i 1 Mosebok 2. Kvinnen er dannet av mannens side, og de forholder seg til hverandre som ”*isch*” (mann) og ”*ischa*” (kvinne<sup>94</sup>). Den hebraiske terminologien og begrunnelsen for navngivingen får frem et avhengighetsforhold der kvinnens plass og funksjon kan tolkes som avledet av mannen.

Børtnes har drøftet hvordan de to fortellingene opp gjennom historien er blitt lest som én fortelling og tolket i lys av hverandre. Slik har kirken kunnet legitimere en underordnings-teologi og gitt grunnlag for en analog tolkning av 1 Mos 1,27 (Børtnes, 2005). Børtnes’ distinksjon mellom dem er relevant for drøftingen av gudbilledlighet og kjønn. Han hevder at det finnes en meningskonstruksjon og en fortolkning av de to skapelsesfortellingene som tekstene ikke selv legger opp til. Den første fortellingen er konstruert metaforisk og den andre metonymisk. Resultatet av disse to lesemåtene innvirker på sammenhengen mellom menneskelig likhet og Guds bilde; de får betydning for menneskers relasjon til Gud og for synet på likeverd mellom mann og kvinne.

Den første skapelsesfortellingen – den metaforiske – er basert *på likhet og forskjell* mellom Gud og mennesker. Den andre fortellingen – den metonymiske – fremhever *nærhet og avstand*.

I den andre er det del-helhets-relasjoner som dominerer: Ved å kombinere to delmengder, jord fra marken og pust av liv, skaper Gud en ny helhet, den første mannen. Deretter tar Gud en del – et ribben – ut av den nyskapede mannens kropp og skaper kvinnen som en selvstendiggjort del av mannens legeme. (Børtnes, 2005:38)

Ved å tolke disse to fortellingene i lys av hverandre legitimeres kvinnens underordning under mannen og kvinnen som den sekundære skapning. På denne bakgrunn kan det spørres om gudbilledligheten er forskjellig for kvinner og menn.

Ved syndefallet ble mennesket avskåret fra å utfolde sin iboende gudbilledlighet. Arvid Tångberg drøfter dette i artikkelen ”Selvbilde og Guds bilde”. Om forskjellen mellom de to skapelsesfortellingene understreker han at i den første – Presteskriftets fortelling – fremstilles menneskets gudlighet positivt, mens i Jahvistens fortelling fremstilles menneskets gudlighet negativt og bare delvis oppnåelig. ”Gjennom kunnskapens tre har mennesket tilranet seg noe av Guds visdom. For å hindre at det falne menneske får større del i Guds

<sup>94</sup> I bibeloversettelsen av 1891 (revidert 1930) gjengitt med ”Manninde” (manninne) som et forsøk på å gjengi grunntekstens ordspill.

makt, utelukker Gud mennesket fra Edens hage og livstreet (3,21)” (Tångberg, 1992:191). Tångberg understreker at gudbilledligheten utløser visse funksjoner. For det første er mennesket forvalter og behersker skaperverket på Guds vegne, for det andre er mennesket skapt til å korrespondere og kommunisere med Gud, og for det tredje er mennesket skapt til tilbedelse (Tångberg, 1992:191).

Spørsmålet er hvilke konsekvenser syndefallet har for menneskets gudbilledlighet. Svaret avhenger av hvordan kristologien tolkes. Målet for den kristne er gjennom troen å leve ut den gudbilledlighet som gikk tapt i syndefallet. Bibelen understreker flere ganger at det bare er mulig å leve ut Guds bilde gjennom å kle seg i det *nye* menneske (Ef 4,24; Kol 3,8) og bli Kristus lik (1 Joh 3,2). Dette kommer frem i kollektbønnen for 1. søndag etter Kristi Åpenbaringsdag:

Vi takker deg for at vi ved dåpen til hans død og oppstandelse er blitt arvinger til det evige liv. Gi oss å leve i daglig omvendelse, så *det nye menneske* [min utheving] kan vokse fram i oss, og vi en dag kan nå til livets oppstandelse,...

Forutsetningen for gjenopprettelse av gudbilledlighet er et liv i troen på Kristus som mulig-gjøres gjennom dåpen, noe også Børtnes understreker:

Becoming *like* God is the metaphoric aspect of this process, symbolically expressed in baptism and life lived in imitation to Christ; becoming *one with* God in the Church as the body of Christ and in participation of his body in the Eucharist are its metonymic counterparts. (Børtnes, 2008:13)

Kan skapelsen i Guds bilde begrunnes i Gud selv uten å være basert på menneskers egenskaper eller holdninger? Er gudbilledligheten nedlagt i mennesket fra skapelsen av fordi Guds bilde finnes i Gud selv? Tångberg påpeker at mennesket i skaperverket tilkjennes en relasjon til Guds bilde. Mennesket får en ”kongelig verdighet” innenfor skaperverket.

Det er en verdighet som gjør at mennesket ligner Gud. Men mennesket er ikke identisk med Gud. Det har heller ikke guddommelig natur. [...] Det er Guds representant. [...] *Hele* mennesket er skapt i Guds bilde, bærer Guds stempel. Da gjelder karakteristikken «Guds bilde» mennesket som helhet, både dets indre og ytre. (Tångberg, 1992:188f)

Rise viser til Ireneus’ forståelse av hvordan gudsbildet er realisert. Gjennom *recapitulatio* ”helbredet” Jesus som den andre Adam menneskets grunnskade fra syndefallet av. ”Rekapitulasjon er altså på den ene side å føre mennesket tilbake til den opprinnelige skapelse, samtidig som rekapitulasjonen på den annen side innebærer en fullkommengjøring av den samme skapelse” (Rise, 1993:43f). Henriksen hevder at gudbilledligheten er forankret i Guds transcendens. Den er Guds frie gave til alle mennesker uavhengig av om mennesker

realiserer gaven/gudbilledligheten eller ei. Gud vil at mennesker i kraft av forvalteroppdraget skal leve ut og viderebringe sin vilje i skaperverket. ”Imago Dei er det som gjør det mulig for Gud å kommunisere med og til mennesket, og det som gjør at mennesket kan høre Guds ord og kall, og se hvordan og hvorfor dette kall treffer og former dets liv” (Henriksen, 2003:152). Mennesket er skapt til å være i relasjon med Gud. Syndefallet er likevel ikke uten betydning for gudsforholdet. Kristi frelsergjerning er nødvendig for at mennesker skal kunne realisere sin gudbilledlighet fullt ut. Gjennom troen får mennesket et nytt bilde av seg selv, noe Henriksen omtaler som en ny identitet.

Denne selvrepresentasjonen oppstår som en følge av at mennesket *identifiserer seg* med noe mer enn hva det allerede *faktisk* er i seg selv: I identifikasjonen med Kristus finner mennesket muligheten til en alternativ identitet, ... (Henriksen, 2003:306)

Mennesket tapte ikke sin gudbilledlighet ved syndefallet, men den kan bare realiseres gjennom troen på Kristus.

Gudbilledligheten som forankret i Guds transcendens er interessant for mine problemstillinger. 1 Mos 1,27 fokuserer på relasjonen mellom Gud og mennesket, ikke på mennesket som kjønnsvesen. Gudbilledligheten defineres ikke forskjellig for menn og kvinner, den er en felles bestemmelse som omfatter begge kjønn. Å være skapt i Guds bilde gir derfor mennesker – kvinne og mann – i utgangspunktet samme mulighet til identifikasjon og livsutfoldelse, noe Tångberg i sin eksegese av 1 Mos 1,27 fremhever:

Kjønnsdelingen hører ikke med til selve gudbilledligheten. Dermed blir gudbilledligheten noe som er uavhengig av kjønn. [...] Guds bilde står over kjønnsforskjellene. Gud kan ikke karakteriseres ved seksuelle kjennetegn. (Tångberg, 1992:189)

Jeg finner det påfallende at GB aldri omtaler mennesket som skapt i Guds bilde ettersom liturgien flere ganger henviser til Gud som menneskets skaper, og at den i noen grad fremhever forvalteransvaret. Det kan virke som om det er en generell vegring mot å sette ord på gudbilledligheten og å bestemme eller gi noen antydninger om hva skapelse i Guds bilde innebærer.

### ***Guds bilde og kjønn***

Henriksen drøfter ikke gudsbildet med henblikk på kjønn. Det gjør derimot McFague, Ramshaw og Børtnes. I likhet med Henriksen ser de gudbilledligheten som forankret i den Guds indre liv. McFagues anliggende er å undersøke sammenhengen mellom mennesket som kjønnsvesen og omtalen av Gud i kjønnede termer og metaforer. Hun avviser en analog

forståelse av 1 Mos 1,27. Fordi Gud transcenderer enhver kjønnsbestemmelse, kan ikke *imago Dei* kjønnsbestemmes. Med bakgrunn i Tribles fortolkning av 1 Mos 1,26-30 undersøker McFague denne bibelperikopens metaforiske karakter. Tribble definerer termene ”mann” og ”kvinne” som metaforens redskap (vehicle/source), ”Guds bilde” som innholdet (tenor/target). Modellen sier ikke hvordan Gud er, den er en modell for Guds bilde.

This difference between “God” and “the image of God” witnesses to the transcendence and freedom of the deity. If “male and female” gives the clue for interpreting “the image of God,” the phrase “image of God” gives the clue for understanding “God.” In both instances, the tenor is not defined by the vehicle. It is the moon that can be seen but not possessed. (Tribble, 1978:21)

*Imago Dei* er altså et guddommelig uttrykk for likestilling mellom kjønnene. Når termen forstås metaforisk, har ikke mannen noen annen gudbilledlighet enn kvinnen, men de to fremstår som likeverdige skapninger som lever i harmoni selv om de er forskjellige. Ifølge McFague fremmer en slik tolkning av 1 Mos 1,27 at mann og kvinne er likeverdige kjønnsvesener. De er begge skapt i Guds bilde, men de er ikke lik Gud fordi Gud transcenderer kjønn, jf. Tångbergs eksegese ovenfor. McFague oppsummerer:

[T]he original unity of humankind embraces sexual differentiation, not sexual identicalness, but that differentiation suggests no hierarchy or subordination. [...] Both sexes share equally in the two functions given to humankind: procreation and dominion over the earth. (McFague, 1982:168f)

Dette innebærer at verken mann eller kvinne kan være metaforer for det guddommelige. Men fordi kjønnsbestemmelsen hører til det helt grunnleggende menneskelige og Guds transcendens må beskrives ut fra kjente menneskelige livsforhold – hvorav kjønn og seksualitet er konstituerende – må mennesket som skapt i Guds bilde ses i relasjon til kjønn. Som følge av at Gud ikke selv er et kjønnsvesen, er det etter min mening legitimt for mennesker å anvende maskuline og feminine gudsbilder, og det blir vanskelig å forsvare en teologi der kvinnen er avledet av og underordnet mannen.

### ***Bilde og likhet***

Synet på mann og kvinne som skapt i Guds bilde henger også sammen med hvordan Jesus forstås. Spesielt er tolkningen av Jesus som den andre Adam (Rom 5,14; 1 Kor 11,11) viktig i denne sammenheng.

Børtnes har diskutert hvordan teologisk meningsskaping har blitt anvendt ved å skape et system av parallellismer. Ved å repetere de samme elementene i forskjellig kontekst tvinges

bibelleseren til å lese NTs tekster som oppfyllelser av GTs profetier. De gammeltestamentlige bildene blir sett på som analoge typer. Særlig tydelig er dette i Paulus sin argumentasjon i Rom 5,14: ”Adam står her som et motstykke til ham som skulle komme”. Konsekvensen av en slik analog teksttolkning blir at

[w]hen Jesus, who was “in the form of God,” took on “the form of a slave, being born in human likeness” (Phil 2:7), human godlikeness, that had been severely damaged at the Fall, could be restored in those who love God by their being “conformed to the image of his Son” (Rom 8:29). The Church as well as the individual Christian has become part of God’s cosmic purpose and fulfilment through imitation of, and participation in the incarnated Christ. (Børtnes, 2008:8)

På samme måte viser Ramshaw hvordan forestillingen om *imago Dei* har blitt brukt til å menneskeliggjøre Gud. ”Whether the image of God is touted as rationality or morality or either masculine or androgynous sexuality, it is a human quality that, glorified as the *imago Dei*, the theologian projects into the sky” (Ramshaw, 1995:19). Helt fra kirkens første tid spekulerte teologene på om det var sammenheng mellom bilde og likhet.<sup>95</sup> Frem til Thomas Aquinas rådde den oppfatning at ettersom den guddommelige naturen er rasjonell, er *imago Dei* uttrykk for fornuften. Gudsbildet var derfor ikke gått helt tapt ved syndefallet. Ramshaw tilskriver Augustin ansvaret for denne tolkningen.

While Augustine proposed a trinity in the human being of memory, understanding, and will as the image of the divine, [...] because of this reason, the male is in the image of God, and that the female can be in the image of God only in relation to a male. (Ramshaw, 1995:16f)

Luther derimot fremholdt at gudsbildet er menneskets villige orientering mot Gud, som altså er gått tapt, mens for Calvin var *imago Dei* menneskets opprinnelige moralske fullkommenhet (Ramshaw, 1995:16f). Ramshaw hevder at teologene i sin tolkning av *imago Dei* har vært selektiv med hensyn til å velge den del av det bibelske materialet eller antropologien som har passet til deres argumentasjon. I de senere årene har tanken om *imago Dei* skiftet tyngdepunkt fra fornuft til sosialt kjønn, noe feministteologien har bidratt til. Forståelsen av Jesus som Guds menneskelige avbilde, spesielt basert på en eksegese av 1 Kor 11,7 der mannen betegnes som Guds bilde og ære, settes i sammenheng med kvinnen som den sekundære skapning.

Diskusjonen om forholdet mellom bilde og likhet er i utgangspunktet ikke en feministisk diskusjon, den har fulgt kirken gjennom hele dens historie. Men den feministiske

---

<sup>95</sup> For en redegjørelse av den historiske utvikling vises til Børtnes: ”Canon Formation and Canon Interpretation” (Børtnes, 2008:15-21).

kritikk har reist spørsmålet på nytt med utgangspunkt i likeverd mellom kjønn og som kritikk av en referensiell forståelse av inkarnasjonen. Dersom det åpnes for en slik referensiell tolkning, har dette betydning for kvinners opplevelse av sin gudbilledlighet og kvinners plass i teologi og kirke generelt, noe Eriksson også fremhever:

Uttydningen av vad som är det autentiskt mänskliga har patriarkal teologi funnit i Jesus från Nasaret; han som sägs vara den sanna människan. Det autentisk mänskliga har därmed gestaltats av en man och Jesu manliga kön har kunnat användas som ett argument för at kvinnor inte kan anses som representera det fullt ut mänskliga. [...] När patriarkal teologi å andra sidan samtidigt så att säga lagt beslag på *imago Dei* genom att slå mynt av den kroppsliga likheten mellan Jesus och andra män, ”tvingas” kvinnor att försöka skapa ett liknande igenkännande för att hävda sitt *imago Dei*. (Eriksson, 1999:124)

Denne tolkningen av ”Guds bilde” har av nytestamentlige og feministiske forskere blitt satt i relieff til andre bibeltekster som vektlegger en felles menneskelig natur, for eksempel Ef 4,24 og Gal 3,28 der likeverdet mellom kjønnene fremheves.

I GBs språk om mennesket er det ingenting som tilsier at det er forskjell på kvinners og menns gudbilledlighet eller tilskriver dem forskjellige oppgaver, det være seg i hjem, samfunn eller kirke. Språket om mennesker er kjønnsnøytralt. Samtidig finner jeg grunnlag for å hevde at liturgiens språk legger til rette for posisjoner der kvinner er underordnet menn. En underordningsposisjon kan imidlertid ikke leses ut fra hva som sies i den liturgiske teksten, men må begrunnes i hva som utelates og i underforståtte tenkemåter.

## **6.4 Språket om mennesket sett i et kjønnsperspektiv**

### **6.4.1 Språk og erfaring. Hvem konstituerer møtet?**

Et meningsfullt møte avhenger av om møtet oppleves relevant og sakssvarende for begge parter. Jeg har i kap. 4.2.2 omtalt hvordan dette også er tilfelle for møtet mellom Gud og mennesker. I alle møter er møtepartneres erfaring underliggende for hvordan innhold og budskap tolkes. Hovedsaken i dette kapitlet er å undersøke hvordan GB forholder seg til erfaring. Hvilket utgangspunkt har det liturgiske møte, er det Bibelens objektive erfaring av Gud, eller er det menneskers egne subjektive erfaringer?

Den objektive erfaring har sitt utgangspunkt i Bibelen. Ifølge luthersk teologi er Bibelen åpen og lesbar for alle. Bibelen representerer en objektiv erfaring som menneskers subjektive erfaring må prøves mot (A. Hauge, 2002a:96). Fra kristent ståsted kan alle mennesker ut fra skapelsen erfare den naturlige gudsåpenbaringen (Rom 1,18-20). Dette reiser spørsmål om kristen erfaring eller erfaring fra et kristent perspektiv er annerledes enn generell

menneskelig erfaring, og det reiser spørsmål om hvordan allmenn menneskelig erfaring forholder seg til individuell erfaring. Liturgien er en kollektiv handling der mennesker i fellesskap møter Gud. Likevel vil all liturgisk tekst være farget av og bli tolket på bakgrunn av gudstjenestedeltakernes individuelle erfaringer. Derfor blir spørsmålet om liturgien tillegger menn og kvinner ulik erfaring og spørsmålet om personlig kontra privat erfaring viktige.

### *Erfaring i Gudstjenesteboken*

Som forventet anvendes ikke termen ”erfaring” i mitt primærmateriale. Med basis i hva Gud har gjort for mennesket gjennom sin frelsergjerning gir GBs tekst likevel mange eksempler på erfaring av Gud, noe kollektbønnenes relative predikasjon viser (”... du som...”). Derimot er det langt vanskeligere å registrere erfaring som tar utgangspunkt i menneskers generelle livsvilkår.

GB som autorisert og fastlagt tekst er lite fleksibel. Den er restriktiv med å slippe til individuelle røster og erfaringer i høymessen, for eksempel i form av forbønnsemner. Dette gir lite rom for individualitet. Salmesang og bønner har mer rom for dette enn liturgien for øvrig. Salmene står i en særstilling. Det finnes både salmer som handler om menneskers erfaring av Gud – for eksempel Nos 463: ”Sorgen og gleden de vandrer til hope”<sup>96</sup> og salmer som tar utgangspunkt i allmennmenneskelige erfaringer – for eksempel NoS 290: ”Blott en dag”<sup>97</sup>. Derfor er det ikke helt dekkende å si at høymesseliturgien mangler erfaringsperspektivet.

Min undersøkelse begrenser seg imidlertid til liturgiens faste tekstmateriale, og ut fra dette tør jeg påstå at liturgiens erfaringsperspektiv er minimalt. De erfaringer som kommer til uttrykk i bønnematerialet – særlig i forbønnene – er tolket i lys av Bibelens og tradisjonens beskrivelser av Guds vandring med sitt folk. Når GB åpner for individuelle erfaringer, er det i form av aktuelle forbønnsemner, men da satt ord på av presten. Individuelle, private erfaringer er henvist til forbønnens mulighet for stille bønn og blir følgelig ikke en del av gudstjenestens kollektive uttrykk.

<sup>96</sup> I denne salmen er Kingos utgangspunkt menneskelivets erfaringer, her kan v. 1 tjene som eksempel: ”Sorgen og gleden de vandrer til hope, lykke og ulykke kommer på rad. Medgang så ofte på motgang vil rope, solskinn og skyer de følges og ad. Jorderiks gull er prektig muld. Himlen er ene av salighet full” (Dnk, 1985: nr. 463).

<sup>97</sup> Denne salmen av Lina Sandell er ett eksempel: ”Blott en dag, ett ögonblick i sänder, vilken tröst vad än som kommer på! Allt ju vilar i min Faders händer, skulle jag som barn, vel ängslas då? Han som bär för mig en faders hjärta, giver ju åt varje nyfödd dag dess beskärda del av fröjd och smärta, möda, vila och behag” (Dnk, 1985: nr. 490).



Dersom individuell erfaring skal få rom i liturgien, må presten gi avkall på noe av sin styringsrett og kontroll av innholdet i gudstjenesten. Individuell erfaring vil åpne for et meningsmangfold der bønneemnene i ytterste konsekvens kan ligge på kollisjonskurs med hverandre. I tillegg må det sjelesørgeriske aspektet vurderes i lys av hva som er personlige og private erfaringer. Det er etter min mening ikke uten videre selvsagt at menigheten som kollektiv størrelse er stedet for individuelle erfaringer. Det er heller ikke selvsagt at den evner å takle eventuelle uoverensstemmelser og individuell nød. Både ELCA og den svenske kirkes liturgier er mer åpne for erfarings- og aktualitetsperspektivet enn Dnk fordi begge kirker oppmuntrer menighetene til å nyskrive deler av bønnematerialet for hver søndag. Ulempen ved dette er at bønnespråket blir ujevnt og uforutsigbart, og mulighet til bearbeiding over tid er ikke til stede.

### ***Erfaring: utgangspunkt eller mål?***

Spørsmålet om erfaring som utgangspunkt eller mål avhenger av hvilken vekt man tillegger antropologien. Om det er den objektive kunnskap om Gud eller at liturgien avspeiler menneskers erfaringer fra eget liv som er viktigst for en velfungerende liturgisk dialog, kan diskuteres.

Henriksen drøfter denne polariteten når han reiser spørsmål om forholdet mellom Bibelens tale om Gud og menneskets faktiske erfaring og språkbruk. Språket om Gud lever av to kilder: Bibel og erfaring. Menneskets bilde av Gud er både informert av og forstyrres av det Bibelen sier om Gud (Henriksen, 2002:115). Henriksen hevder at

[e]n språkbevisst teologi vet at den ikke avbilder Gud direkte, men at den åpner for å artikulere noen erfaringer av Gud, samtidig som den hele tiden risikerer å stille andre erfaringer av Gud i skyggen, og la dem forbli tause. [...] Hva språket formidler av mening, er *aldri fastlagt før det er stilt i forhold til og vurdert mot hva det åpner av erfaring. Derfor er en tale om Gud som far (eller som mor, for den saks skyld) som åpner for negative, skrekkelige, traumatiske opplevelser av Gud, ingen sann tale om Gud.* (Henriksen, 2002:118)

Henriksen argumenterer for en språkbruk som er i samsvar med det metaforiske språkets åpenhet for flere tolkningsalternativer. Den forstyrrer den tilvante tankegang, den setter noe nytt eller noe annet (f.eks. erfaringen) i relieff til det gamle (f.eks. bibelfortellingen), og den oppfordrer til mangfold (i Henriksens språkbruk "pluralitet"). Samtidig viser "språkets binære implikasjoner" at ulike bilder av Gud ikke kan brukes ukritisk fordi de må tolkes i lys av erfaring. Gud overskrider den menneskelige erfaring. "En begrepslogisk implikasjon av

begrepet om Gud er [derfor] at hans alteritet gjør at han ikke kan reduseres til noe annet, til *sameness*, til ren språkimmanens” (Henriksen, 2002:120).

Eriksson tar opp samme problemstilling når hun stiller spørsmål ved hvem som har tolkningsfortrinn til bibelsk og teologisk tekst. Med utgangspunkt i fortellingen om pinseunderet i Apg 2 og med brodd mot feminismens ensidige vektlegging av gjenkjennelse, diskuterer hun om erfaring er teologisk utgangspunkt eller teologisk slutt punkt (Eriksson, 2002:102). Hun mener talerens perspektiv er avgjørende for hvordan en tekst tolkes. Dette reiser spørsmål om hvem som er bærer, og hvem som er tolker av tekstens erfaringsinnhold. Eriksson hevder at utlegning av pinseunderet tradisjonelt har fokusert på taleunderet, sjelden på tilhørernes høresituasjon.

Teologisk tal tenderar att vara »påståeligt» och normativt och utgår från talarens erfarenhet och perspektiv. Teologisk hörande utgår däremot inte från den egna erfarenheten men prövar det sagda mot erfarenheten. [...] Skall alla kunna höra sitt eget språk krävs att många talar. Men allt detta medför ofrånkomligen en polyfoni som inte låter sig göras normerande till sitt innehåll. Det ger däremot en teologisk modell som kan rymma också oenighet så länge modellen respekteras. (Eriksson, 2002:101f)

Ingen kan tale for andre enn seg selv, men å definere egne erfaringer som objektiv kunnskap fører ifølge Eriksson til befestelse av over- og underordningsposisjoner. Derfor er en erfaringsbasert teologi i seg selv ikke tilstrekkelig, den trenger et korrektiv og en norm (Eriksson, 2002:103). Erfaring kan altså ikke være teologiens utgangspunkt. Teologiens oppgave er å tilby en virkelighetsmodell som gir mening og som kan gjøre menneskers erfaringer forståelige. For Eriksson er erfaring å forstå, ikke å kjenne seg igjen (Eriksson, 2002:105).

I GBs tekst er menns erfaringer tolkningsnorm. Denne påstanden bygger jeg på flere forhold. For det første er de gudsmetaforer som anvendes i hovedsak maskuline. I tillegg er GBs tekst i stor grad preget av over- og underordningsposisjoner, jf. nedenfor. Selv om ikke kvinner eksplisitt plasseres i en underordningssituasjon, ligger en slik posisjon implisitt i tolkningen av talen om Gud.

Jeg er enig med Henriksen og Eriksson når de hevder at erfaring av Gud primært må være utgangspunkt og ikke mål for antropologien. Mennesker trenger en større horisont å måle seg mot enn deres egen hverdag og begrensede erfaringer. Jeg sier ikke at den menneskelige erfaring er det liturgiske møte uvedkommende, snarere tvert imot. Erfaring er en viktig forutsetning for at den liturgiske dialogen kan oppleves som meningsfull. Dialogen mellom Gud, presten og menigheten må hvile på kontekstuelle rammer som alle parter er

fortrolige med. Hvordan en slik liturgisk dialog er utformet, vil dermed måtte variere ut fra ulike kontekster. Derfor bør en felles liturgi ta høyde for mangfold hva gudsmetaforer angår. Liturgiens tale om Gud må tilby en ramme å tolke og vurdere menneskelige erfaringer mot. Menneskers erfaringer er genuine i den forstand at de er sanne og uomtvistelige for individet. Spørsmålet om hvordan dette skal avspeiles i det liturgiske møte, er først og fremst et spørsmål om hvordan det liturgiske språket kan tilrettelegges slik at menneskets faktiske erfaringsverden anerkjennes i det kollektive uttrykket, altså i den liturgiske teksten.

### ***Kroppen som erfaringsbærer***

All menneskelig erfaring er rotfestet i kroppen. Derfor er det viktig å diskutere forholdet mellom kropp og erfaring, også kroppens erfaring av Gud. Den feministiske kritikk har satt søkelys på hvordan så vel tradisjonelt samfunnssyn og tradisjonell teologi har vektlagt skillet mellom sjel og legeme. Både Augustin og Thomas Aquinas har bidratt til en teologi som forsvarer et ontologisk gudskapt kjønnshierarki. ”Menneskelige egenskaper, fenomener i tilværelsen osv. kategoriseres som henholdsvis maskuline og feminine, som svarer til en verdirangering i høyverdig – mindreverdig” (A. Hauge, 1989:15). I kraft av å være skapningens herre representerer mannen ånd, fornuft, styrke, objektivitet m.m., mens kvinnen representerer kropp, følelse, subjektivitet m.m. Det vil si at kroppslige egenskaper er underordnet de åndelige egenskaper og plasserer kvinnen i en underordnet posisjon i forhold til mannen. Hauge mener at ”[e]n antropologi som ser intellekt/sjel/ånd som det egentlige, innebærer at menneskets legemlighet framstår som teologisk irrelevant og uinteressant” (A. Hauge, 2002a:109).

Spørsmålet er om et slikt skille mellom ånd og kropp lar seg lese ut fra GBs tekst. Liturgien anvender flere kroppslige metaforer, for eksempel hånd, øre, ansikt, jf. kap. 5.4.1. Dette vil jeg komme tilbake til i kap. 7.4.4 når jeg diskuterer legemet som liturgisk modell. I denne sammenheng vil jeg rette oppmerksomheten mot hvordan en nedvurdering av kroppen påvirker antropologien. Inger Marie Lindboe har i artikkelen ”Gjenerobringen av kroppen – en antropologisk utfordring for teologien” (Lindboe, 1989) drøftet noen av de implikasjoner ignorering av kroppen har hatt for sammenhengen mellom tro og erfaring. Hun hevder at ”[h]vis den kristne tro derfor gjør krav på å angå hele menneskelivet innebærer det at også legemligheten i aller høyeste grad må kunne forholdes til troen” (Lindboe, 1989:82). ”Den moderne teologi må «gjenerobre» kroppen og tolke den” (Lindboe, 1989:81). Jesu inkarnasjon i kjøtt og blod oppretter en forbindelse mellom menneskets kropp på den ene side og Jesu kroppslige død og legemlige oppstandelse på den annen side. Ifølge Lindboe binder

legemet sammen immanens og transcendens. Dette er spesielt relevant med henblikk på det liturgiske møte.

Legemet er en del av gudbilledligheten. I nattverden forbindes Jesu legeme med menneskers legemer, menneskets kropp går til grunne i døden, men mennesket skal oppstå legemlig til evig liv (Lindboe, 1989:84f). Et slikt syn på kroppen gjør det vanskelig å skille sjel og legeme, de er så å si innvevd i hverandre, den ene har ikke forrang fremfor den andre. Inkarnasjonens hovedfokus er at alle troende, både kvinner og menn, har lik del i Jesu legemlighet. Jeg har tidligere pekt på at det er vanskelig å finne metaforiske bilder og tekstlige uttrykk som ivaretar distansen og samtidig binder sammen transcendens og immanens, jf. kap. 5.3 og særlig kap. 5.3.3. (Gud som totalt annerledes enn mennesket og samtidig nær i menneskers liv.) Bildet av kirken som Kristi legeme kan kanskje make dette. Det er basert på enhet og mangfold, det gir uttrykk for personlig relasjon, og det refererer helt konkret til menneskers kropper. Erfaring kan ikke løsrives fra kroppen, den integreres og danner basis både for psykisk og fysisk helse, og den er viktig for utvikling av selvbylde og dannelse av identitet.

### ***Kvinnens og menns erfaringer***

Fordi referansene til den menneskelige erfaring i Dnk's høymesseliturgi er så sparsomme og generelle, er det vanskelig å se noen terminologisk forskjell mellom kvinnens og menns erfaringer. Når kvinnen nevnes spesielt, er det i forbindelse med hennes rolle som mor og bærer av nytt liv i sin kropp: "Hold din vernende hånd over barnet i mors liv" (forb. II), altså som en biologisk funksjon. Når kvinner hevder at deres erfaringer er usynliggjort og oversett i teologisk språk og historie, må årsakene til dette søkes utenfor liturgiens tekstlige uttrykk. Enten skyldes det språkbruket om Gud, eller så har det mer underliggende årsaker, for eksempel hvordan kirken og samfunnet generelt har omtalt kvinner og menn. Hauge, Beckman, Eriksson, Procter-Smith mfl. har debattert dette.

Hauge har gjentatte ganger utfordret kirken til å ta den feministteologiske kritikk på alvor. I sin forskning setter hun søkelys på kjønnsforståelse og erfaring som premisser for utforming av teologi. På den ene side er forestillinger om kjønn innebygd i de tause eller indirekte budskap kirken formidler om Gud. Alle mennesker bærer med seg en mer eller mindre bevisst og reflektert kjønnsideologi som direkte eller indirekte kommer til uttrykk gjennom hvordan de snakker og hvordan de lever. På den annen side er hvem som taler på kirkens vegne, og hvordan kirkens representanter fremtrer, avgjørende for hva mottakeren oppfatter. Kvinnelige og mannlige prester sender for eksempel forskjellige budskap selv om

ordene de uttaler er likelydende. Verbalt og non-verbalt budskap påvirker mottakerens eksisterende kjønnsideologi (A. Hauge, 2002a:100).

Hauge spør om ”erfaring av Gud” kan atskilles helt fra den erfaring mennesker gjør i kirken og i samfunnet ellers. Hun påstår at ”[d]et som tidligere var et sosialt *kjønns*hierarki i kirken, eksisterer fortsatt som et *verdi*hierarki med en løsere kjønnsstilknytning” (A. Hauge, 2002a:102). I likhet med Eriksson setter hun det maskuline, som gir høy status, i relieff til det feminine, som gir lav status. Eriksson brukte sitt skjema ”Frame of meaning in the Sunday high mass” for å synliggjøre hierarkiet og kjønnsdikotomien i den gudstjenestlige struktur, jf. kap. 3.1. Hauge ønsker å synliggjøre den underliggende kjønnsideologien i kirken og teologien generelt. Huges verdihierarki ser slik ut:

<i>Maskulint/menn – høy status:</i>	<i>Feminint/kvinner – lav status:</i>
Ordet og læren	erfaring og opplevelse
hierarki (klatring oppover)	egalitet (likeverdig fellesskap)
orden, struktur	spontanitet, prosess
autoritet	underordning
ledelse	tjeneste/diakoni
administrasjon	kirkekaffe
voksenarbeid	barnearbeid
«det allmenne»	«det kvinnelige»
«en arbeider er sin lønn verdt»	«tjen Herren med glede» – ulønnet

(A. Hauge, 2002a:102)

På bakgrunn av dette påstår Hauge at ”[k]irkelig likestillingsideologi inkorporerer i praksis forventninger om å forene «maskulin» dyktighet med tradisjonell kvinnelighet: beskjedenhet, omsorg, lojalitet, tjenestevilje” (A. Hauge, 2002a:102). Samtidig spør hun om hvorfor ikke ”«normalteologien» ser den dyptgående patriarkalske tradisjonen som et viktig teologisk problem,…” (A. Hauge, 2002a:103). Dette spørsmålet er relevant også for liturgisk språk. Likeverdsperspektivet er et grunnleggende trekk ved menighetsfellesskapet. Medlemskapet i menigheten konstitueres utelukkende på grunnlag av dåp på tvers av alle sosiale, politiske, kulturelle, rasemessige og kjønnsmessige skillelinjer. Til tross for dette og til tross for at GB ikke omtaler kvinners og menns erfaringer eksplisitt, foreligger en spesiell tolkningskode (jf. Huges verdihierarki) som gjør at kvinner og menn nærmest automatisk vet hvordan de relaterer til hverandre.

Spørsmålet blir da hvordan kvinners liv og erfaring kan synliggjøres i liturgien. Jeg mener Beckman har et viktig poeng når hun sier at dersom man ikke tar liturgiens gudsforestillinger og kjønnsforestillinger alvorlig, trues troen på Gud som en personlig møtepartner og erstattes av en upersonlig guddommelig kraft som skiller mennesket og

skapningen fra Gud. ”Resultatet blir att gudstjänstens språk fjärnas allt mer från människors föreställningsvärld” (Beckman, 2003:32f).

Hvordan erfaring skal synliggjøres i det liturgiske materialet, reiser imidlertid flere spørsmål enn det gir svar. Først og fremst er det vanskelig å fastslå hva kvinnelig erfaring er. Å bruke individuell erfaring i liturgisk tekst forutsetter en reflektert tanke og en viss konsensus om hva felles kvinneeerfaring er. En slik fellesforståelse er ikke uten videre gitt, den varierer både ut fra nasjonal og etnisk kultur og ut fra individuelle forskjeller. Innenfor kvinneforskningen eksisterer det et hierarki mellom kvinner. ”Kvinnekampen” har i all hovedsak vært ført av ressurssterke, hvite kvinner innenfor akademien.

Procter-Smith ønsker å frigjøre kvinner gjennom bruk av ”emancipatory language”. Dette er en språkbruk som myndiggjør og befri gudstjenestedeltakerne fra menneskelig undertrykkelse, og som befri kvinner som i utgangspunktet er definert som usynlige. ”Invisible women have no voice, make no claims for themselves, possess no rights, exercise no moral agency” (Procter-Smith, 1990:61). Det frigjørende språket åpner ikke bare for kvinners rett og mulighet til å tale, det skaper også et nytt språk fritt for androsentrisk undertrykkelse. Frigjørende språkbruk forutsetter at Gud er interessert i kvinners kamp for frigjøring. ”[E]mancipatory language must speak in terms of what we know of women’s lives – embodiment, particularity, suffering and struggle, abuse and terror” (Procter-Smith, 1990:71). Problemet med en slik språkbruk er at det opprettholder kjønnsdikotomier. Det favoriserer kvinner og kvinners erfaring på bekostning av menn, og resultatet vil ikke uten videre kunne kalles inkluderende. Selv om Procter-Smith ikke vil erstatte alt androsentrisk språk, blir resultatet en ny diskusjon om maktbalansen mellom menn og kvinner, bare med motsatt fortegn. Dessuten vil det fortsatt være vanskelig å beskrive hva de kvinnelige erfaringene er, og hva kvinner skal frigjøres fra.

Jeg mener at et kompletterende språk om Gud er bedre egnet til å ivareta likeverd mellom kjønnene og samtidig åpne for kvinners og menns erfaringer enn hva et emansipatorisk eller frigjørende språk evner. Jeg finner ikke at et kompletterende språk om Gud er på kollisjonskurs med et metaforisk språk om Gud slik Beckman synes å mene (Beckman, 2003:36). Et kompletterende språk om Gud kan ha sitt utgangspunkt i mangfoldet av gudsmetaforer. Når dette mangfold brytes mot hverandre, starter en metaforisk prosess. Dersom gudstjenestens grunnleggende prinsipp som et møte mellom Gud og mennesker tar gudbilledlighet og likeverd på alvor, vil dette avspeile seg i liturgiens språklige valg. Menneskers erfaringer er ikke liturgien uvedkommende. Men ved å ta utgangspunkt i språket

om Gud blir ikke den menneskelige erfaring stilt opp som en norm. Språket om Gud blir snarere noe som mennesker kan måle eller lese sine erfaringer i lys av.

#### **6.4.2 Underordning – myndiggjøring**

For å undersøke om liturgiens språk om mennesket åpner for mulighet til gudsidentifikasjon, er det videre nødvendig å undersøke hvilke posisjoner som preger relasjonene i den gudstjenestlige dialogen, eller sagt på en annen måte: hvilken status de ulike partene i møtet har i forhold til Gud og til hverandre. Ut fra min registrering finner jeg det formålstjenlig å drøfte dette i lys av dikotomien underordning – myndiggjøring.

Det liturgiske møte hviler på den forutsetning at Gud og mennesket møter hverandre som to subjekter, som et ”jeg” og et ”du” basert på respekt og kjærlighet, jf. kap. 1.2.1. NT taler både om den kristne frihet og om underordning. Forholdet mellom Gud og mennesket må ses i sammenheng med de oppdrag og den myndighet Gud har gitt mennesket. Underordningstanken er ifølge luthersk teologi en naturlig følge av menneskets opprør mot Gud. Dette kapitlet vil omhandle hvordan følgene av syndefallet påvirker partenes posisjoner. I liturgien kommer underordning til syne på tre plan: 1) Mennesket underordner seg Gud. 2) Menigheten underordner seg presten. 3) Menighetsleddene inn-, over- eller underordner seg hverandre i et innbyrdes samspill. Det siste handler bl.a. om forholdet mellom mann og kvinne.

#### ***Relasjonen Gud – mennesket***

I GBs tekst danner lovprisning og syndsbekjennelse ytterpunktene i det spekter av ytringsformer innenfor hvilket mennesket beskriver seg selv og sin posisjon i forhold til Gud, jf. kap. 6.1.3.<sup>98</sup> Som skapt i Guds bilde har mennesket fått et ansvar og et oppdrag, noe som det både takker og bever for. Kollektbønnene for høsttakkefest og 10. søndag etter pinse viser denne dialektikken: ”Lær oss å ta imot alle dine gaver med takk og bruke dem til beste for hverandre og for de mennesker som lider nød i verden, ...” og ”Gi oss å tjene deg med troskap og bruke dine gaver til gagn for vår neste, så du kan kjennes ved oss som rette forvaltere når vi engang skal avlegge regnskap for det vi har fått, ...”. Imidlertid kan det virke som om liturgien ikke tar tanken om mennesket som skapt i Guds bilde på alvor. Metaforen ”Guds bilde” er ikke anvendt i liturgien, jf. ovenfor. Takken til Gud gjelder først og fremst frelsen, menneskets redning fra synd. Menneskets posisjon som underordnet og

---

<sup>98</sup> Som nevnt i kap. 6.1.3 har klagen ikke fått rom i GB.

avhengig av Gud er fremtredende. Kollektbønnen for 11. søndag etter pinse oppsummerer dette: ”Lær oss å frykte og elske deg, så vi tar imot din veiledning og dine bud, fornekter oss selv og følger etter vår Herre Jesus Kristus i tro og lydighet, ...”. Et viktig trekk ved liturgien er at Gud gjennom sin allmakt og som nærværende i menneskers liv er i stand til og ønsker å hjelpe det hjelpeløse mennesket. Liturgiens bønnemateriale er gjennomsyret av denne tanken. Litaniet viser dette i fortettet form. Jeg mener å kunne konstatere at menneskets underordning under Gud dominerer hele liturgien. Kollektbønnen for 12. søndag etter pinse er bare ett eksempel på menneskets totale avhengighet av Gud:

Hellige Gud, du som benåder syndere, bevar oss fra selvgodhet og falsk sikkerhet. Bryt ned vårt hovmod og vår stolthet, så vi i anger og daglig omvendelse setter vår lit til at vi uforskyldt og av din nåde blir erklært rettferdige ved troen på Jesus Kristus, ...

Et særtrekk ved GB i forhold til den svenske og de amerikanske liturgiene er at syndsbejennelsen ikke etterfølges av absolusjon. En av de mest radikale endringene Dnk's biskoper i 1977 foretok i LKs høymesseutkast, var å stryke kommisjonens forslag til absolusjonsledd (S. W. Holter, 1991:226), jf. kap. 4.2.1. Nattverdønsket er GBs eneste direkte erklæring om tilgivelse. Den svenske Kyrkohandboksgruppens diskusjon om synd, skyld og tilgivelse er interessant i denne forbindelse. De hevder at begrepet synd tradisjonelt har fokusert mest på typisk ”mannlige synder” som hovmod og misbruk av styrke og makt, mens kvinner historisk sett har undertrykt sine behov. Ved å ”inte våga bejaka en sann och sund tilltro till de krafter Gud har givit oss, motverkar den traditionella syndabekännelsen sitt syfte” (SKU, 2000d:51). I nåtidig svensk språk har begrepet synd et langt mer juridisk, dømmende og skyldbetont innhold enn den bibelske betydningen av ordet: å bomme på målet (SKU, 2000d:75). Kyrkohandboksgruppen fikk sterk kritikk for sin forståelse av syndsbejennelsen. Å nedtone eller fortrenge begrepet synd er et teologisk og sjelesørgerisk dårlig forslag ettersom det å synde er en menneskelig realitet (Nisser, 2001:25).

Når absolusjonen uteblir, mener jeg at liturgien ikke tar menneskets syndighet på alvor. Mennesket blir da hengende fast i sin underordningsposisjon, det blir ikke frigjort til myndighet og videre tjeneste for Gud. De svenske høringsinstansene har rett i at synd i kristen sammenheng er en menneskelig realitet. Jeg kan imidlertid ikke se at GB fokuserer på såkalt ”mannlige synder”; syndsbejennelsen fremhever ikke det ene kjønn fremfor det andre i noen retning. Derimot finner jeg grunn til å spørre om hva en gjennomgående negativ selvbeskrivelse av mennesker har å bety for den totale gudstjenesteopplevelse. Kan det faktum at det er flere kvinner som går til gudstjeneste enn menn ha noe å gjøre med at kvinner generelt



finner seg bedre til rette i underordningsposisjoner enn det menn gjør? Hauge påstår dette når hun sier at

«[n]ormalteologisk» antropologi har ofte sett menneskets grunnsynd som *hybris*, overmøt. Karakteristikken er kanskje treffende med henblikk på menns selvbilde og maktutøvelse i den vestlige kultur. For kvinner er hovedsynden snarere det stikk motsatte: usikkerhet, selvforakt. (A. Hauge, 2002a:104)

### ***Prestens mellomposisjon mellom Gud og menigheten***

Liturgiens tale fra Gud til mennesket ivaretas i første rekke av presten. Hun/han står i en mellomposisjon mellom Gud og menigheten. Presten er både Guds talerør til menigheten og taler til Gud på menighetens vegne. Dette har som nevnt vært synliggjort i prestens tradisjonelle vendinger for alteret. Når presten forretter hele høymessen *versus populum*, altså vendt mot menigheten, blir prestens rolle som mellommann mindre synlig, og det åpner for en utvidet teologisk forståelse av prestens rolle og oppgave. Spørsmålet er hvor presten får sin myndighet fra, Gud eller menigheten? I ordinasjonen påkalles Den Hellige Ånd for å utruste ordinanden til å inneha en spesiell posisjon i menigheten. Ordinanden er kalt av Gud, det indre kall. Når kirken og lokalmenigheten bekrefter dette kallet, utpekes ordinanden til å være hyrde eller leder for menigheten, det ytre kall. Hvordan denne myndigheten forstås, tolkes ulikt ut fra ulike teologiske ståsteder. Den kan begrunnes både som en overgivelse fra biskopen og som en delegasjon fra menigheten.

Prestens myndighet som avledet av embetet begrunnes i apostelmyndigheten med det oppdrag og den nøkkelmakt Peter fikk tildelt av Jesus (Matt 16,18-19). Enkelte motstandere av kvinnelige prester bruker Peter som typos i sin argumentasjon for eksklusiv mannlig prestatjeneste. Dette er i samsvar med Børtnes sin beskrivelse av typologisk bibeltolkning. Inntil siste halvdel av forrige århundre var alle prester menn. Som følge av et slikt embetssyn representerer presten Gud mer enn menigheten. I GBs viglingsliturgi til prestatjeneste sier biskopen til ordinanden: ”Så erklærer jeg at du er rett kalt prest i vår kirke, med den myndighet og det ansvar som hører til ditt hellige kall, etter Guds ord og vår kirkes ordninger” (Dnk, 1992b:171). Liturgien har ingen henvisninger til menighetens kallsrett, presten er kalt av Gud og får ”ansvar for den offentlige forvaltning av Ord og sakrament i menighetens forsamling” (Dnk, 1992b:163). Prestene i Dnk står i denne tradisjonen. Alle er ordinert ut fra en liturgi der prestemyndigheten begrunnes i Guds kall og embetets karakter. Dette synet kan forstås som avledet av et hierarkisk samfunnssyn.

I modellen "Frame of meaning in the Sunday high mass" kommenterer Eriksson at presten alltid er lokalisert i subjektets posisjon, det være seg om presten er kvinne eller mann. For det første er presten et talerør for det guddommelige, og presten utøver guddommelige handlinger og sier guddommelige ord. For det andre innehar presten subjektets posisjon i gudstjenesten: "he acts out and/or represents the subject; that is, the minister is characterized by autonomy, knowledge, and agency" (Eriksson, 1995:68).

Samfunnsutviklingen har ført til endringer i synet på den gudstjenestlige dialogen. Ved å flytte tyngdepunktet fra prestens ansvar forstått som belæring og oppdragelse til menighetens kollektive ansvar og kallsrett, endres også posisjonene i den gudstjenestlige dialogen. Prestens rolle defineres ikke lenger bare "ovenfra", men også "nedenfra" eller som "både – og". Menigheten trenger prester for å utføre nødvendige lederoppgaver på felleskapets vegne. Presten kalles av menigheten, ordinasjonen er Guds utrustning til denne tjenesten.

I likhet med de fleste andre kirkesamfunn anvender GB *Dominus vobiscum*-dialogen: "Liturgen: Herren være med dere. Menigheten: Og med deg være Herren. Liturgen: Løft deres hjerter. Menigheten: Vi løfter våre hjerter til Herren. Liturgen: La oss takke Herren vår Gud. Menigheten: Det er verdig og rett". Nyere forskning har brukt denne dialogens gjensidige hilsen som begrunnelse for prestens primære myndighet gitt fra menigheten. Lathrop hevder at "the community's leaders are chosen, [...] they must function within the schedule of the *ordo* and in dialogue with the assembly" (Lathrop, 1993:195). Det gjensidige likeverdet gjør at presten ikke kan påberope seg en overordnet maktposisjon overfor menigheten. Fordi menighetens prester er valgt av og har fått tillit av menigheten, må de fungere i dialog med menigheten. De er ikke først og fremst representanter for Guds hellighet. Tvert imot, som helliggjort velger menigheten personer som i kraft av sin ordinasjon utfører hellige handlinger på deres vegne. Presten fremstår i en tjenerrolle, ikke som autoritær myndighetsutøver. Dersom presten må bruke sin nøkkelmakt, er det fordi menigheten er innforstått med at en slik utøvelse hører til den myndighet presten har fått overlevert, noe som understrekes av Procter-Smith når hun sier at

the concern to recognize the liturgy as the people's work has shifted the focus from the ordained person to the community. The community is then seen as the "celebrant," the ordained person as the one who "presides" at the community's celebration, by authority of the community and in their service. (Procter-Smith, 1990:31)

Dersom den liturgiske dialogen primært er et uttrykk for menighetens kollektive ansvar, mener jeg at prestens myndighet må begrunnes i menighetens kallsrett. Dette er

imidlertid ikke problemfritt. På den ene side kan ethvert menighetsmedlem ifølge den lutherske læren om det allmenne prestedømmet utføre de handlinger og den ledelse som kreves for å holde en gudstjeneste. På den annen side er det av ordningsmessige grunner tjenlig og nødvendig å innsette bestemte personer til å ivareta fellesskapets rolle som et kollektivt presteskap, og som derfor får myndighet og en fremskutt posisjon i gudstjenesten, jf. CA V: ”For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele skramentene” (Den norske kirke & Brunvoll, 1972:47).

Flere feministteologer har ønsket å erstatte prestens posisjon som patriarkalsk og hierarkisk leder med en flat lederstruktur basert på det allmenne prestedømmet. Procter-Smith vil ikke bare forflytte tyngdepunktet for prestens myndighet fra embete til menighet, hun ønsker også å skifte struktur fra en hierarkisk lederstruktur til å overføre ansvaret til gudstjenestedeltakerne som samlet gruppe. Hun argumenterer for dette ut fra sin erfaring med feministiske liturgier. Et fellestrekk ved disse er ”explicit rejection of hierarchical forms of liturgical leadership and a corresponding commitment to shared leadership” (Procter-Smith, 1990:23). Det er et ideal at alle gudstjenestedeltakerne skal involveres maksimalt i ord og handling. Dette mener jeg er med på å underminere liturgiens dialogiske og økumeniske karakter. Faste strukturer og ansvarsfordeling er nettopp noe som gir menigheten mulighet til identifikasjon fordi repetisjon og forutsigbarhet skaper trygghet. En myndiggjort menighet har både behov for og rett til å kalle og innsette utvalgte personer til å ivareta de gudstjenestlige oppgaver. Dette innebærer ikke at presten går inn i en autoritær lederrolle på Guds vegne, men at han/hun fremstår som likeverdig og solidarisk med menigheten. Presten befinner seg dermed ikke i en subjektsposisjon med menigheten som objekt. Han/hun er selv avhengig av menighetens anerkjennelse og støtte for de oppgaver han/hun skal utføre på dens vegne.

### ***Relasjonen kvinne – mann***

Liturgiens tredje relasjonen gjelder menighetslemmenes innbyrdes forhold. Menigheten fremstår overfor Gud som et kollektiv. Her er det et ”vi” eller av og til et kollektivt ”jeg” (f.eks. i syndsbekjennelsen: ”Se i nåde til meg, syndige menneske...”) som henvender seg til Gud – ”du”. I GB er dialogen mellom Gud og mennesker kjønnsnøytral. Men i språket om mellommenneskelige forhold anvender GB i noen grad forskjellig terminologi om menn og kvinner. Dette skyldes både det norske språkets ordforråd og at en hierarkisk, maskulin tankegang basert på eldre samfunnsformer henger igjen i det liturgiske språk. Dette er særlig synlig i forbønnene. Ord som ”landsmenn” og ”fedreland” hører hjemme i norsk språkdebatt, ikke først og fremst i en teologisk debatt. Et språk vil ofte ha ord som i seg selv ikke er

kjønnsinkluderende. Utfordringen for liturgisk språk er å finne adekvate alternativer dersom det er mulig. For eksempel kan termen ”statsmenn” lett skiftes ut med den nøytrale termen ”statsledere”.

I min undersøkelse av GB har jeg ikke avdekket noen terminologisk forskjell på hvordan menns og kvinners gudsforhold omtales. En annen sak er at noen ut fra en førforståelse av det nøytrale språket kan lese en underordningsposisjon inn i teksten.

Med bakgrunn i sin modell hevder Eriksson at liturgiens syn på kvinner og menn er i samsvar med en patriarkalsk og hierarkisk tankegang. Gud representerer den ytterste verdi, en absolutt makt, det høyeste gode. Derav følger at jo mer lik du er Gud, jo mer verdt er du. Denne dialektikken kaller hun ”the dual process of value reinforcement in theology” (Eriksson, 1995:65). I forhold til Gud har alle mennesker mindre verdi og makt, men i forhold til hverandre har noen mennesker mer makt og verdi enn andre, det vil si at de er mer lik Gud enn andre. Fordi mannlig kjønn er overordnet det kvinnelige i vår kultur, konstrueres det guddommelige som mannlig og maskulint. Menigheten – menneskene – konstrueres implisitt som kvinnelig og feminin. Det guddommelige og mannlige står over det menneskelige og kvinnelige. I artikkelen ”Käre Gud, är pojkar bättre än flickor? Om kön och teologi” oppsummerer hun sitt avhandlingsarbeid: ”Den meningsskapande strukturen i högmässoritualen konstruerar altså Gud som maskulin och därmed konstrueras det maskulina mer gudalikt än det feminina” (Eriksson, 1997:139).

Jeg er ikke uten videre enig i at forskjellig syn på kvinner og menn kan avledes eller avdekkes ut fra høymessens struktur, jf. kap. 4.2.4. Selv om Dnk’s og den svenske kirkes gudstjenestlige struktur stort sett er sammenfallende, finnes det ikke støttepunkter for et slikt skille mellom kvinners og menns posisjoner i GBs tale om mennesket. Jeg har imidlertid ikke nok kunnskap om svensk språk til å fastslå hvilken innvirkning genusforskjellen i termen ”menneske” har for oppfatningen av hvordan kjønn relaterer til hverandre. På norsk er ”menneske” nøytrum, på svensk femininum. Jeg vil likevel spørre om en nøytral språkbruk om kvinner er mer tilslørende og dermed vanskeligere å oppdage enn en språkbruk der mennesket generisk er femininum. Det som først og fremst gir liturgien patriarkalsk og hierarkisk dominans er at språket om Gud er maskulint. Videre er de underordningsposisjoner som liturgien setter mennesker i, problematiske for likeverdet.

Jeg mener at GBs fremstilling av mennesket svekker muligheten til å se seg selv som gudbilledlig. Det er ikke noe overordnet teologisk prinsipp som tilsier at mennesker må gjennomgående omtale seg selv i så underlegne posisjoner. I sin iver etter å gjøre Gud stor

fratar den liturgiske teksten mennesket noe av dets myndighet og tilslører viktige kvaliteter ved mennesket som skapt i Guds bilde.

## 6.5 Sammendrag og avsluttende refleksjoner

Diskusjonen om hva det innebærer at mennesket er skapt i Guds bilde og forholdet mellom Guds bilde og gudbilledlighet er kompleks, ikke minst fordi opplevelse av gudbilledlighet er subjektiv. Ettersom gudbilledlighet er nedlagt i hvert menneske fra skapelsen av, eksisterer *imago Dei* også som en objektiv målestokk som individet kan se seg selv i lys av. Liturgiens problem er at den skal ivareta de mange individers forståelse og opplevelse av gudbilledlighet. Individets forståelse er igjen avhengig av dets erfaringer. Liturgisk tekst har i svært liten grad inkorporert erfaringsbasert tekst i sitt kollektive språklige uttrykk.

Problemet med underordning er et teologisk spørsmål, først og fremst basert på hvordan Jesu person og inkarnasjonen forstås. Dette er særlig aktuelt når forståelsen av Jesu person og gjerning blir tolket referensielt. All referensiell tale om Gud blir låst til den menneskelige sfære basert på menneskers tolkning og forståelse av begrepet "Gud". Ved å favorisere et androsentrisk språk om Jesus og Gud, er kvinners mulighet til identifikasjon ikke like nærliggende som menns evne til å se seg selv som skapt i Guds bilde. Et kjønnsnøytralt språk er ikke tilstrekkelig for gudsidentifikasjon fordi mennesker trenger gjenkjennbare rollemodeller for å utvikle religiøs identitet. Jeg finner det forståelig at de som forfekter et referensielt syn på Jesus kan avvise bruk av feminine gudsmetaforer. Kjønnsinkluderende språkbruk forutsetter imidlertid at kvinner synliggjøres fremfor å usynliggjøres, og det forutsetter at det finnes gudsmetaforer som ikke favoriserer det ene kjønn fremfor det andre.

## 7 MØTET I DET LITURGISKE SPRÅKET

I dette kapitlet ønsker jeg å sammenholde GBs språk om Gud med GBs språk om mennesket i metaforisk strukturerte modeller, jf. kap. 4.3.3. I kap. 5 oppsummerte jeg med at liturgiens språk om Gud i hovedsak anvender kjønnsespesifikke, maskuline gudsmetaforer. I kap. 6 fant jeg at liturgiens språk om mennesket i hovedsak er kjønnsnøytralt. Det er etter min mening ikke samsvar mellom disse funnene; med henblikk på relasjon og identifikasjon er det et gap mellom dem. I dette kapitlet vil jeg se om det gjennom metaforiske modeller er mulig å oppnå større samsvar ved å endre metaforsammensetningen. Jeg må også se om eventuelle endringer er teologisk legitime, dvs. om de lar seg forsvare ut fra teologiske grunnforutsetninger. Først og fremst vil dette spørsmålet melde seg hva språket om Gud angår, men det er også relevant i forhold til språket om mennesket.

Det liturgiske møte kan ikke utelukkende vurderes ut fra hvilke gudsmetaforer som anvendes, og hvordan mennesket omtales i liturgien. Så vel språkstil som teologisk ståsted innvirker på møtet. I kap. 4.2.2 og 4.2.3 diskuterte jeg særtrekk ved liturgisk dialog og liturgisk tekst. Stilnivå er en viktig faktor med henblikk på avstand og nærhet, noe jeg vil drøfte i kap. 7.2. Liturgiens dogmatiske forankring i *lex orandi* og/eller *lex credendi* er i luthersk sammenheng en stadig tilbakevendende diskusjon. Jeg vil redegjøre for mitt ståsted i denne debatten i kap. 7.3 fordi utfallet av dette styrer valget av så vel modeller som metaforer.

### 7.1 Det liturgiske møte og valg av liturgiske modeller

Jeg har valgt å undersøke GBs tekst i lys av tre metaforiske modeller: ”Guds familie”, ”Guds rike” og ”Kristi legeme”. I kap. 1.2.1 og kap. 4.3.1 begrunnet jeg mitt valg av modeller, og i kap. 4.3.3 drøftet jeg modellens struktur og føringer som ligger til grunn for sammensetning og valg av metaforer. I kap. 4.3.1 har jeg redegjort for andre mulige modellvalg enn de jeg har valgt. Fordi treenighetsbegrepet er grunnleggende for all liturgisk tekst, noe jeg drøftet inngående i kap. 5.3.2 og 5.3.3, ser jeg treenigheten som et sentrum som alle modellene på ulike vis må forholde seg til. Jeg ønsker å vise at det treenige språket om Gud er et åpent språk som kan utbygges og suppleres med metaforer hentet fra alle modellene. Slik mener jeg det er mulig å bryte den patriarkalske og hierarkiske forståelsen av treenighetsbegrepet.

De tre modellene jeg har valgt, ”Guds familie”, ”Guds rike” og ”Kristi legeme”, er i seg selv verken revolusjonerende eller fremmede for liturgisk tekst. Tvert imot, i mitt tekstgrunnlag er de lette å få øye på. De peker seg naturlig ut i GB fordi de er i tråd med den

kirkelige tradisjon. De er fundert i Bibelens tale om Gud og i vestlig liturgisk praksis. Mitt hovedanliggende er imidlertid å bruke disse modellene som redskap for å undersøke gudsbildet generelt. Treenigheten gjennomsyrrer hele liturgien. Ved å holde fast på treenigheten som samlende modell, kan hver av de valgte modellene dra veksler på hverandre i en hermeneutisk prosess. På bakgrunn av de funn jeg gjør, vil jeg løfte frem noen mulige tolkninger for hvordan det liturgiske møte kan åpne for gudsrelasjon. For å se nye perspektiver ved modellene vil jeg også innlemme nye metaforer i dem, enten som endringer eller som supplement til hvordan GB bruker dem.

Modellene som presenteres i det følgende, har en del fellestrekk. Alle baserer seg på det gudstjenestlige møte som et kollektivt uttrykk for menighetens tro. Møtet er ikke primært en menneskelig sammenkomst – mennesker som fysisk samles i kirken, men et møte der kontakten mellom Gud og mennesker må forstås ut fra det liturgiske språkets dialogiske struktur. I alle modellene er forholdet mellom synd og frelse grunnleggende. For mine problemstillinger er modeller som fremhever personale antropomorfe trekk ved gudsmetaforene tjenlige. Modellene ”Guds familie” og ”Guds rike” evner dette. Også modellen ”Kristi legeme” er basert på antropomorfe omtaler av Gud, selv om dette ikke er like iøynefallende som i de to øvrige modellene. Kristi legeme eller kropp var en menneskelig kropp. Gud som første person i guddommen omtales også ved hjelp av menneskelige kroppsdelar, selv om verken Faderen eller Den Hellige Ånd i det bibelske språket sies å ha en kropp som er lik menneskets. Analysen vil strukturelt følge eksempler fra materiale gitt i kap. 5.1 og 6.1. Bare unntaksvis vil konkrete eksemper bli gjentatt i dette kapitlet.

Primært ønsker jeg å undersøke hvilke relasjoner som kan oppstå i det liturgiske møte mellom Gud og mennesker. Anvendt på GBs tekst vil jeg drøfte hver av modellene fra tre vinkler. For det første vil jeg undersøke hva modellene formidler om sammenhengen mellom transcendens og immanens (punkt a i hvert underkapittel). For det andre vil jeg se hvilke metaforer som brukes for å tiltale og omtale Gud og hvordan mennesker omtales og beskriver seg selv i den liturgiske teksten (punkt b i hvert underkapittel). For det tredje vil jeg diskutere hvordan Guds egenskaper og holdninger innvirker på menneskets holdninger overfor Gud, nærmere bestemt hvordan mennesket svarer på Guds tiltale (punkt c i hvert underkapittel). Deretter vil jeg i lys av Brümmers kriterier undersøke sterke og svake sider ved modellene. I kap. 4.3.1 brukte jeg Brümmers kriterier for å undersøke egnetheten av ”møte” som rotmetafor. Nå vil jeg drøfte hver av mine valgte modeller ved hjelp av samme metode, dvs. at jeg vil se etter 1) modellens posisjon i den bibelske og liturgihistoriske tradisjonen, 2) modellens koherens, 3) modellens nåtidige aktualitet og 4) modellens mulighet for å vinne

tilstrekkelig individuell tilslutning. Jeg vil underveis antyde hvordan endringer i modellens metaforsammensetning kan påvirke helhetsforståelsen av modellen.

## 7.2 Møtet i det liturgiske språket sett i et tekstteoretisk perspektiv

### 7.2.1 Stilnivået i den liturgiske teksten

Det språk som brukes for å omtale møtet mellom Gud og menigheten, anvender visse stilistiske virkemidler. Stilnivå påvirker og preger karakteren i det liturgiske møte. Hvordan Gud omtales og tiltales avspeiler menneskers holdninger til Gud. Det liturgiske språket har visse særtrekk. Gjennom stil og komposisjon skiller liturgisk språk seg fra andre tekstformer og fra annet teologisk språk, jf. kap. 4.2.3 der jeg konkluderte med at liturgisk språk er et eget formspråk. Dette reiser spørsmål om hvorvidt, og ev. hvordan liturgiens stilnivå fremmer bestemte holdninger overfor Gud. Feministteologien har vært spesielt opptatt av liturgiens stilnivå med henblikk på om språket legger til rette for gjenkjennelse og identifikasjon.

I motsetning til Østkirken henter Vestkirkens liturgiske språk sin form fra den klassiske retorikk, noe Ramshaw peker på: ”The Eastern speech has been more metaphoric and incantatory, and the Western speech more objective and terse, having taken as its model the curt formal rhetoric of Roman court address” (Ramshaw, 2002a:270).

I liturgisk språk er retorikken brukt som tekstlig språkform, ikke som talekunst. Formålet er ikke – slik som i talekunsten – å overbevise, for overbevisningen ligger allerede som forutsetning hos gudstjenestedeltakerne. Via retoriske virkemidler er hensikten å tale om Guds annerledeshet (Lindhardt, 1999:69ff). Liturgiens mest klassisk retoriske formuttrykk finnes i kollektbønnens struktur.<sup>99</sup> Kollektbønnens mest karakteristiske stiltrekk er antitesene. To polare størrelser møter hverandre i bønnen, det dødelige mennesket og den evige Gud hvis gaver menigheten trenger. Antitesene viser hvordan menigheten ser på seg selv og sitt jordiske liv i kontrast til det fullkomne livet i Guds transcendent rike. ”Gerade die Antithesen dieser Gebete zeigen ein Selbstverständnis der Gemeinde, die in einer Bewegung ist, indem sie betet” (Kulp, 1955:394).<sup>100</sup> Antitetiske begrepspar som brukes ofte, er for eksempel

<sup>99</sup> Grunnskjema for denne bønnen er ifølge Kulp ”(I) Gib, (II) uns, (III) wir bitten, (IV) Herr, (V) dein Heil” (Kulp, 1955:388). Gud tiltales som *Deus*, det henvises til Guds gjerninger gjennom den relative predikasjon *qui*, deretter følger bønnebegjæringen innledet med *quæsumus* etterfulgt av bønnens mål eller resultat *ut* og avsluttes med en henvisning/appell til den treenige Gud ved overgangsordet *per*.

<sup>100</sup> ”In den besten Kollekten drängt die Gemeinde durch ihr Bitten aus dem Alten ins Neue, aus dem Tod ins Leben. Es sind die Ausdrücke der Bewegung, in die sie durch Gottes geschehene Hilfe versetzt ist und für die sie Gottes weitere Hilfe erwartet, wobei sie sehr oft mit allem Ernst sich klar macht, daß solche Bewegung ohne eigenes nachfolgendes Tun nicht denkbar ist“ (Kulp, 1955:394, fotnote 166).



legemlig – sjelelig; jordiske byrder – himmelsk forsmak av det hellige; frihet fra trengsel – hengivelse til gode gjerninger; jordisk liv – evig salighet. Kollektbønn for 20. søndag etter pinse viser noe av dette:

Barmhjertige Gud, du som for Jesu skyld tilgir oss våre synder og gir hjelp til legeme og sjel, vi ber deg: Bryt ned alt som hindrer oss fra å søke deg, og la oss alltid leve i den tro som gir sikkerhet for det som håpes, visshet om ting vi ikke ser, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

Her kommer både dialektikken mellom legeme og sjel, mellom jordisk bundethet og sikkerhet i håpet på evig liv, mellom synd og tilgivelse, og det som hindrer mennesket fra å søke Gud til et liv i troen, frem. På bakgrunn av bønnens form er diskusjonen om forholdet mellom avstand og nærhet aktuell. På den ene siden handler det om ærefrykt for det hellige; samtidig er det en tillitserklæring til Gud i forvissning om at Gud vil hjelpe. Skillet mellom det jordiske og det himmelske er fremtredende.

Jeg mener at retorikk i liturgisk språk må forstås annerledes enn i teologisk språk, for eksempel prekenspråket. I det liturgiske språket er ikke hensikten å overbevise, men i bønnens språkform å appellere til Gud om Guds hjelp. Jeg undrer likevel på om det er den klassiske retorikkens karakter av overbevisende tale som kommer til uttrykk når dogmatisk, læremessig og pedagogisk språk tas i bruk i liturgisk materiale, altså om dette gjør seg gjeldende når den liturgiske grunntanken ses som *lex credendi* og ikke *lex orandi*. Dette vil jeg drøfte mer utførlig i kap. 7.3.

I den klassiske retorikken avspeiler stilnivået tekstens viktighetsgrad. Lavstilen taler om de ubetydelige ting, mellomstilen om de verdifulle ting og høystilen om svært vesentlige forhold (Lindhardt, 1999:85f). Få tekster benytter seg imidlertid utelukkende av ett stilnivå, det gjør heller ikke den liturgiske teksten, selv om liturgisk språk ligger høystilen nær (Lindhardt, 1999:86f).

## 7.2.2 Liturgisk språk – dagligspråk

Et velformulert språklig uttrykk er viktig for liturgisk språk både på grunn av liturgiens knappe form og fordi det taler om mennesker i møte med Guds hellighet. Ramshaw beskriver det liturgiske språket som “rhetoric, communal speech of formal eloquence” (Ramshaw, 2002a:270).

Det liturgiske språket kjennetegnes bl.a. av sin poetiske språkbruk, jf. kap. 4.2.3. Det er et formelt språk som skiller seg fra dagligtale. Ofte betegnes det som et veltalende språk. Dette reiser spørsmål om poetisk språkbruk og veltalende språkbruk er sammenfallende. Er

det gudstjenestlige møte avhengig av et eget språkuttrykk som skiller seg fra andre språkuttrykk? Mange oppfatter gudstjenestespråket som mer høytidelig enn dagligspråket. Ramshaw advarer mot å hverdagsliggjøre det liturgiske språket fordi et liturgisk språk som forsøker å tilpasse seg dagligspråket lett kan bli preget av meningsløse bilder og grunn teologi (Ramshaw, 2000:11). Hun mener mediespråkets uformelle stil påvirker presisjonsnivået i språket. Måten å ordlegge seg på i radio og TV får konsekvenser for hvordan vi ordlegger oss generelt i hverdagen, og etter hvert vil også gudstjenestespråket stå i fare for å miste sin pregnans. Jeg mener at noe av denne språkbruken har fått innpass i GB, for eksempel i kollektbønn for 16. søndag etter pinse: ”... så vi ikke blir oppslukt av bekymringer og jag etter penger, eiendom og andre forgjengelige ting”. Å bestemme noen språklige uttrykk som mer veltalende enn andre på generell basis finner jeg vanskelig. Hva som er et velfungerende språk er avhengig av konteksten det brukes i, og for det liturgiske språkets vedkommende er dette gudstjenestens rom. Jeg tror at viktige kjennetegn ved det liturgiske språket vil gå tapt dersom den innholdsmettede, poetiske og stramt regisserte formen må vike for mer dagligdage, upresise og individuelle språklige uttrykk.

Prinsipiell tenkning og debatt om liturgisk stilnivå har vært nærmest fraværende i Norge. LK viet språklige spørsmål liten oppmerksomhet ut over generiske refleksjoner. Likevel bygger LKs liturgiske materiale på prinsippene fra den antikke retorikk. Kollektbønnene er det som tydeligst viser dette, til tross for at de til slutt ble et blandingsprodukt av en klassisk oppbygd form og utdypende forklaringer, jf. debatten i kap. 7.3.2 om kollektbønnene. Spørsmålet om hvordan språkbruket innvirker på opplevelsen av nærhet og avstand, er derimot aktuelt. Når hovedkritikken fra Ungdommens kirkemøte var at gudstjenestens form og språklige uttrykk føltes fremmed, kunne man ha forventet at dette utløste en debatt om stilnivå. Det gjorde det ikke, men kritikken fikk store konsekvenser – den ble utløsende årsak til en helt ny revisjonsprosess (Dnk, Kirkerådet, 2003). Tross dette har heller ikke NFG gjennomført en prinsipiell debatt om språklig stilnivå.

Det nærmeste tilløp til debatt om liturgisk stilnivå de siste årene er en avisdebatt i ”Vårt Land” høsten 2007 mellom filologen Egil Eikseth og praktikumsrektor Halvor Nordhaug. Tema her er ikke forholdet mellom dagligspråk på den ene side mot et velformulert gudstjenestespråk på den annen side, men forholdet mellom normert språkbruk og dialekt. Etter min mening viser denne debatten noe av den kryssild det liturgiske språket som spesialspråk står i. Eikseth er kritisk til den stadig økende praksis blant prester som ”«gir seg til å oversette alterbokens tekst til egen dialekt» når de forretter gudstjeneste. Han mener dette er uttrykk for et stilbrudd [...] og innebærer en «utålelig privatisering av

gudstjenesten.» (Nordhaug, 2007:24). Eikseth argumenterer ut fra liturgiens stilnivå. ”Dialekt hører åpenbart til lavstilens område mens språkleiet i høymessens liturgi hører høyprosaen til” (Eikseth, 2007:22). Nordhaug mener derimot at overleverte og ferdigformulerte tekster bør uttales på et standardisert bokmål eller nynorsk, mens presten kan anvende dialekt i prekenen fordi dette gjør prekenen til et mer personlig budskap og tilfører den et aktuelt preg (Eikseth, 2007:22). Eikseth spissformulerer ved å spørre om Nordhaug kan ”nevne ett sammenlignbart kirkesamfunn utenfor Norge som har en så tilfeldig og tankeløs holdning til gudstjenestespråket. Praktikumsrektoren synes å mene at prestens språklige identitet er viktigere enn det oppdrag han/hun er satt til å tjene” (Eikseth, 2007:22).

Debatten viser at kunnskapen om det liturgiske formspråket er mangelfull. I den grad debatten tydeliggjorde motsatte posisjoner, er det vanskelig å gi den ene rett og den andre feil. Men etter mitt syn er det diskutabelt om Nordhaugs positive intensjon om å skape nærhet til menigheten gjennom dialektbruk fører til det ønskede resultat. I noen tilfeller – som når prestens dialekt er svært fjernt fra lokalmensighetens dialekt – kan dette sågar bidra til økt avstand med fremmedhet og avstand som resultat.

### **7.2.3 ”Hellig språk”/ekstraordinært språk – ordinært språk**

Nordhaugs forslag om at liturgiens fast formulerte ledd skal uttales i skriftspråkets norm og de mer muntlige ledd på dialekt, reiser spørsmålet om enkelte deler av det liturgiske språket er mer opphøyet og dermed viktigere enn andre deler. Kan en elevvert språkbruk brukes som bevisst virkemiddel for å vise Guds annerledeshet og atskilthet fra menneskene i den hensikt å sette menigheten i den rette høystemthet?

Det er ikke fremmed for liturgisk tekst å bruke høystil for å skape ærefrykt og høystemthet overfor det hellige. Tidvis betegnes en slik uttrykksform som ”hellig språk”. Jeg sluttet meg selv til en slik formulering i kap. 5.3.1. Forutsetningen er imidlertid at språket ses som en del av en kontekst. Språket er hellig fordi det farges av sin gjenstand, dvs. at mennesker og språk preges av Guds hellighet. Å betegne et språk som hellig rent semantisk, er en annen diskusjon. Ramshaw illustrerer dette ved å vise til den engelskspråklige debatten om bruken av ”thee” og ”thou” som gudstiltale. Ordene har ifølge henne skiftet status. Opprinnelig var tiltalen ”thou” uttrykk for et intimt fellesskap som forholdet mellom kjære ektefeller, mens konservative kristne i det 20. århundre ”ignorant of this history, vociferously defended ”Thou” as more clearly demonstrating the magisterial distance of the divine from

the human suppliant” (Ramshaw, 1996:44).<sup>101</sup> Jeg finner det vanskelig å betegne noen språkformer som mer hellige enn andre, derimot kan noen språkformer være mer egnet for et bestemt formål enn andre. I kap. 4.1 og 5.3.1 drøftet jeg hvordan Guds hellighet preger både menigheten og de gjenstander som tas i bruk i den gudstjenestlige sammenheng. Dermed kan tanken om et hellig språk ikke avvises. Men å derav slutte at hensikten med hellig språk er å skape avstand, er likevel ikke uten videre opplagt. Det immanente språket trenger noen virkemidler som uttrykk for Guds annerledeshet, altså for å si noe om det vi ikke nøyaktig vet hvordan vi kan tale om. Jeg vil heller betrakte et språks ”hellighet” som et teologisk attributt enn som et språkstilistisk virkemiddel.

LKs debatt om tiltalen i Fadervår er ett eksempel på opplevelse av ”hellig språk”, jf. fotnote 34. Kommisjonen ønsket å bruke tiltalen ”Vår Far i himmelen”. Forslaget ble begrunnet språklig, teologisk og pedagogisk. Den eksisterende formen ”Fader” ble betegnet som gammeldags og eiendommelig, den virker ærbødig og høytidelig, og utenom Fadervår er den ikke i bruk verken i bibeloversettelsen eller i liturgien. LK hevdet at i motsetning til den høytidelige tiltalen ”Fader”, er Jesu bønn en intim bønn. Jesus brukte tiltalen ”Abba” som ligger nært opp til det norske ”pappa”. Formen ”Fader vår” er ”ikke barnlig tillitsfull, slik Jesus formulerte den” (NOU 1976:5,:87). Jeg tror ikke uten videre en slik endring bidrar til større intimitet eller nærhet. Jeg mener det kan diskuteres om tiltalen ”Fadervår” kan fungere bedre enn ”Vår far” fordi ”Fader vår” stimulerer til metaforisk tenkning. Den bedende vet umiddelbart at ”Fader” ikke er identisk med en jordisk far. Analog tankeoverføring til jordiske fedre er dermed ikke uten videre gitt. Dette kommer jeg tilbake til i kap. 7.4.2 i forbindelse med drøftingen av metaforen ”Gud vår far”. Dette er min subjektive mening som jeg ikke kan begrunne teoretisk. Andre er ut fra sin kontekst i sin fulle rett til å mene det stikk motsatte.

Renewing Worship’s prinsipp-dokument bruker begrepene ”ordinært” og ”ekstraordinært språk” for å drøfte samme sak. ”The language of worship uses carefully crafted vernacular speech as well as words and expressions not common in everyday speech” (ELCA, 2002:15). Dagligspråk eller allment språk er det liturgiske uttrykkets hovedform, men for å sammenholde forbindelsen mellom den jordiske og den himmelske menighet på tvers av rom og tid, er det tjenlig å anvende ”ekstraordinære ord og uttrykk”, for eksempel ord som ”amen”, *Kyrie eleison* og *Gloria in excelsis Deo* (ELCA, 2002:15). Ifølge Renewing Worship er dette et ordforråd som menigheten har fått av Gud selv (underforstått: gjennom det bibelske

<sup>101</sup> ELW har sidestilt to former av Fadervår, den gamle oversettelsen med gudstiltalen ”thee” og en nyere oversettelse med tiltalen ”you” (ELCA, 2006:112). Begge former er i aktiv gudstjenestlig bruk.

språket). Hensikten er å fremheve Gud som nærværende i gudstjenesten. ”This language, therefore, is often shaped differently from everyday conversational speech or written theological discourse” (ELCA, 2002:6). Jeg forstår *Renewing Worship*'s intensjon med å skille mellom ”ordinært” og ”ekstraordinært” språk. Men jeg finner ikke at anvendelsen av enkelte teologiske spesialord er tilstrekkelig for å tale om forholdet mellom transcens og immanens. Slik tale er også avhengig av stilnivå. Uten at ekstraordinære ord bevisst brukes i en stilistisk sammenheng, blir de bare stående som underlige enkeltord som skiller seg ut heller enn å binde sammen.

#### 7.2.4 Arkaisk språk – moderne språk

Noen forbinder liturgisk språk med et forblommet eller arkaisk språkbruk. Enkelte av reaksjonene på prøveordningens kollektbønner viste dette, jf. kap. 7.3.2. Religiøst språk skal være annerledes. Forgangne ord og begreper fryses fast. Følgen av dette kan føre til opplevelse av fremmedhet og avstand, folk forstår ikke lenger hva som egentlig formidles. Forståelse er imidlertid subjektiv, og samme språklige uttrykk kan derfor oppleves totalt forskjellig fra person til person. For noen bidrar gamle språkuttrykk til å skape sammenheng mellom tradisjon og nåtid. Det som er annerledes eller fremmed kan sette individet i stand til å tolke ut fra sammenhenger som er større enn seg selv. Gjennom ”det fremmede” settes man inn i et større og annerledes univers enn det hverdagspråket kan tilby. Det er imidlertid vanskelig å vite hvor grensen går for å definere noe som arkaisk språkbruk, og i hvilken grad slike ord og uttrykksformer er hensiktsmessig i det liturgiske språket. Bibelteksten (og derav også den liturgiske teksten) tolkes på ny gjennom enhver ny bibeloversettelse eller liturgisk revisjon. Et gammelmodig preg er ikke noe mål i seg selv, og oversettelsene tilpasses vanligvis den generelle språklige utviklingen.

LK var oppmerksom på problemet med foreldete eller arkaiske språkuttrykk. I NOU 76 omtales språket i *Tekstbok for Den norske kirke av 1918* og *Alterbok for Den norske kirke av 1920* som sterkt foreldet, enkelte steder så foreldet at språklig revisjon ikke var mulig.<sup>102</sup> Av generelle språklige hensyn mente LK at helt nye formuleringer måtte til (NOU 1976:5, :84). Fremfor alt gjaldt dette kollektbønnene. Selv Sverre Aalen, som skrev en sterkt kritisk artikkel om kollektbønnenes teologi, medga at de gamle bønnene trengte revisjon. Dette fordi

<sup>102</sup> Disse liturgiske bøkene var offisiell gudstjenestetekst like til 1977. Da liturgien ble revidert fjernet LK språklige ord og uttrykk som var ute av dagligspråket og forestillinger som ikke lenger gav mening, f.eks. ”vederkvege” og ”alt ædelt aandens arbeid” (Liturgikommisjonen av 1965 & Kirke- og undervisningsdepartementet, 1976:84).

de altfor ofte gjenspeilte en svunnen tids sosiale forhold, de forutsatte en annen folkekirkelig situasjon og de var for utflytende, så vel tematisk som språklig (Aalen, 1972:250).

For å vise den språklige utviklingen fra *Tekstbok av 1918* via *Prøveordningen av 1969* til liturgikommisjonens endelige tekstforslag i 1977 kan kollektbønn for 1. søndag i faste tjene som eksempel. Tabellen viser både tekstlig og visuelt hvordan Prøveordningen strammet inn Tekstbokens utflytende form og språk, og hvordan GB i noen grad utvidet Prøveordningens tekst igjen for delvis å imøtekomme kritikken.

<b>Kollekt for 1. søndag i faste</b>		
<i>Tekstbok 1918</i>	<i>Prøveordningen 1969</i>	<i>Høymesse 1977 (= GB)</i>
Herre Gud, himmelske Fader! Vi som alltid fristes av den onde fiende og går i fare hvor vi går i denne verden, vi beder dig for Jesu Kristi lidelses og døds skyld, at du vil komme oss til hjelp med din Hellige Ånds nåde og ved ditt ord styrke våre hjerter, så at vår fiende ikke får makt over oss, men at vi alltid står faste i din nåde, og omsider blir evig salige, ved din elskede Sønn, Jesus Kristus vår Herre, som med dig lever og regjerer i den Hellige Ånds enhet, én sann Gud fra evighet og til evighet!  (Dnk, 1918:109)	Herre Jesus Kristus / du som seiret i striden mot den Onde / hjelp at vi i denne fastetid må følge deg / og styrkes til tjeneste og offer for en verden som lider / du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder fra evighet til evighet.  (Liturgikommisjonen av 1965, 1969:70)	Herre Jesus Kristus, du holdt ut i alle fristelser og seiret i striden mot den onde. Lær oss i denne fastetid å leve i ditt ord, så den onde fiende ikke får makt over oss. Led oss, så vi følger deg i forsakelse og tro, og gi oss kraft til å tjene deg av et helt hjerte, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, [én sann Gud] fra evighet og til evighet.  (Teksten i de skarpe klammene mangler i H 77.) (koll. 1. s. i faste)

De mer folkelige reaksjoner mot språklig ajourføring har fortrinnsvis meldt seg i forbindelse med salmebokrevisjonene. Det var et utbredt ønske at de mest kjente og tradisjonelle salmene skulle beholde sin gammelmodige språkdrakt fordi dette for mange skapte gjenkjennelse fra egen barndom, og det rørte ved folks religiøse røtter. Dette er både generasjonsavhengig og avhengig av hvilken fortrolighet den enkelte har med teologisk språkbruk. Så vidt jeg kjenner til, er ikke denne debatten dokumentert i vitenskapelig form, det var mest en avisdiskusjon.

Jeg mener innvendinger som dette må tas på alvor og vurderes, både ut fra hensynet til religiøs identitet og for å bevare mangfold og nyanser i det teologiske språket. Derfor er viktig

at kirkespråket beholder enkelte ord og uttrykk som er gått ut av dagligtalen, ikke fordi de er gamle, men fordi de er bærere av en mening som går tapt, dersom de forsvinner, og som i neste omgang kan føre til at det teologiske språket utarmes. Ordet ”miskunn” er et slikt eksempel, ”hengivelse” er et annet. Men ettersom teologisk språk er avhengig av nytolkning i lys av samtidens språklige og kulturelle uttrykk, går det en grense for hvor mange arkaiske ord og uttrykksmåter en liturgi kan tåle. I forbindelse med revisjonen av salmeboken var julesalmene spesielt debattert. ”Glade jul” (Dnk, 1985: nr. 54) kan tjene som eksempel. Det spørres om dagens oppvoksende slekt vil forstå at ”lønnlig” er det samme som ”hemmelig”. En liturgi med for mange ord som er gått ut av dagligtalen, vil rett og slett ikke kommunisere med nye generasjoner. Dette reiser spørsmål om hvem som er den liturgiske tekstens adressat. Det som oppleves som høytidelig og nært for ett menneske kan være fullstendig meningsløst for andre fordi hva som er ”høytid” bunner i subjektive opplevelser. Til syvende og sist har dette ingenting med et velformulert eller ”hellig språk” å gjøre.

Kirkespråket i de engelskspråklige kirkene er et godt eksempel på hvordan hensyn til tradisjon har hindret språklig fornyelse. I århundrene etter reformasjonen oppstod det et stadig større gap mellom liturgisk språk og dagligspråk. King James’ bibel fra 1611 og Cranmers ”Book of Common Prayer” fra 1549 ble brukt i nesten 400 år med uforandret tekst.

Protestant Churches have in the twentieth century become increasingly aware of the fact that their classical liturgical speech, dating largely from the sixteenth century, is now behind the times when viewed in relation to the general evolution of the national languages. (Jones et al., 1978:471)

Faren ved en slik språklig fastfrysing er at kirkespråk og folkespråk etter hvert blir to forskjellige språk, og vi er tilbake til en situasjon som minner om før-reformatorisk tid da latin var den vestlige kirkes felles hovedspråk. Reformasjonens gjeninnføring av folkespråket som kirkespråk var hovedsaklig pedagogisk begrunnet. Alle kristne, lek som lærd, skulle ha samme tilgang til å tolke og forholde seg til Guds ord. Gjennom konserveringen av ”Book of Common Prayer” forlot engelske kristne langt på vei dette prinsippet.

### **7.2.5 Norsk kirkespråk kontra folkespråk**

Debatten om folkespråket var i det 19. århundre annerledes i Norge enn i Norden og Europa for øvrig. På den ene side ble forholdet mellom riksmål og landsmål drøftet, på den annen side måtte riksmålet profilere seg i forhold til det danske språket. Stortingets prinsippvedtak av 1885 om å likestille riksmål med landsmål økte trykket på å fornorske kirkespråket (S. W.

Holter, 1991:213). Den første norske liturgien ble tatt i bruk i 1887 (Fæhn, 1994:325).<sup>103</sup> Liturgiens riksmålstekst var ikke radikalt forskjellig fra det danske språket, bare en viss forforskning hadde funnet sted. Det var landsmålsforkjemperne med Det Norske Samlaget i spissen som var pådriverne for landsmålet, ikke kirken. Debatten handlet om hvor langt man kunne gå i retning av språklig folkelighet slik at også allmuen og bøndene kunne kjenne bibelspråket som sitt eget. Det var imidlertid ikke noe stort ønske blant kirkens medlemmer om å få kirkespråk på landsmål. ”Den jevne bibelleser kjente det gamle bibelspråk som religionens eget mål” (Å. Holter, 1966:169). Det var en alminnelig akseptert oppfatning at ”til hverdagsbruk gikk det an med hverdagsspråk, men ikke under kirkehvelv” (Å. Holter, 1966:456). Landsmålet var for simpelt og hverdagslig til å bære det hellige budskapet. Biskop Johannes Skaar i Trondhjem Stift betegnet landsmålstestamentet av 1889 som ”en Bydame, klædt i Bondebunad” (Å. Holter, 1966:457). Kirken ønsket å bevare et mer formelt og elevvert språk enn det landsmålet kunne tilby.

Denne historiske debatten var i hovedsak en språkdebatt, ikke en teologisk debatt. Her var både liturgiens målform og stilnivå grunnleggende for diskusjonen. Landsmålstilhengerne brukte argumentet om nærhet og opplevelse til å fremme sin sak. Selv om deres krav om språklig likeverd ut fra prinsippvedtaket av 1885 var legitimt, vant de ikke gehør. Den første liturgien på landsmål kom ikke før i 1907. Dagens debatt mellom Eikseth og Nordhaug er etter min mening i ettertiden den nærmeste norske parallellen til denne historiske debatten.

### **7.2.6 Nærspråk og fjernspråk**

Også den svenske kirke har diskutert det liturgiske språket med henblikk på forholdet mellom nærhet og avstand. I motsetning til Norge omfatter den svenske debatten både stilnivå og dogmatikk. Arbeidsgruppen som reviderte den svenske kirkes bønnebok brukte begrepene ”nærspråk” og ”fjærnspråk” for å drøfte sammenhengen mellom tidligere tiders tankegods og dagens virkelighet. ”Nærspråket är vårt vardagsspråk, det snabbkommunicerande hemspråket, medan fjærnspråket är experternas språk” (SKU, 2000b:10). Med basis i stilnivået diskuteres balansen mellom et trosbekreftende og et trosinnbydende språk. Arbeidsgruppen ønsket å utforme bønner i et trosinnbydende språk fordi de antok at mange av de potensielle brukerne av boken ikke ville besitte den teologiske forkunnskap som et trosbekreftende språk krever.

---

<sup>103</sup> På initiativ av Gustav Jensen og W. K. Hesselberg fikk Dnk en ny høymesseliturgi godkjent i 1887, publisert i *Alterbog for Den norske kirke* (Dnk, 1889). Dette var en prosamesse på norsk, noe som representerer et brudd med dansk-norsk liturgitradisjon.



De mente at bønneemner bør avspeile menneskers livsvilkår i vår tids demokratiske samfunn. Dette var nødvendig for å ivareta bønnenes relasjonelle karakter (SKU, 2000b:2).

I høringsuttalelsene ble forslaget til bønnebok utsatt for sterk kritikk. Diskusjonen om et trosbekreftende kontra et trosinnbydende språk utløste en debatt om hvem som er bønnebokens målgruppe, de ”kirkefremmede” eller de (mer eller mindre) faste kirkegjengerne. Bønnematerialet ble kritisert for å ha et altfor individuelt preg. Kirkens bønn som fellesbønn var skjøvet i bakgrunnen og bønnebokforslaget kunne derfor ikke stå som representant for den svenske kirkes tro, bekjennelse og lære. Gudsbildet ble beskrevet som upersonlig og allmennreligiøst, og det var for svakt kristologisk orientert (Svenska kyrkan Kyrkomötet, 2005). Det interessante er at kritikken ikke handlet om forslagens bruk av gudsmetaforer eller at bønnene skulle anvende inkluderende språkbruk. Flere av bønnene anvendte bl.a. feminine gudsmetaforer, men forslaget ble likevel omtalt som ekskluderende fordi det ikke gav rom for eldre bønner som språklig og teologisk ivaretok kirkens tradisjonsmateriale. Høringsuttalelsen påpekte at det inkluderende aspekt burde gjennomføres fullt ut gjennom nyskrevne bønner, for eksempel bønner skrevet ut fra kvinners perspektiv og erfaringer, ikke gjennom å redigere i historisk materiale slik arbeidsgruppen hadde gjort (Svenska kyrkan Kyrkomötet, 2005).

Denne debatten synliggjør flere av de spørsmålsstillingene jeg har løftet frem i dette kapitlet. Den viser hvor vanskelig det er å finne en balansegang mellom et kollektivt og et individuelt bønnespråk, og den synliggjør debatten om det språklige uttrykket skal forenkles for å ta hensyn til sporadiske gudstjenestedeltakere. Den reiser også spørsmål om hvor stor teologisk forkunnskap som må forventes for å kunne delta i kirkens liturgi, og om gudstjenesten som sted impliserer spesielle språklige forhold, for eksempel et bestemt stilnivå. Menneskers mulighet til gjenkjennelse, identifikasjon og nærhet ligger i bunn for alle disse problemstillingene. Det er et ønske at gudstjenesten skal berøre mennesker. Gjenkjennelse, identifikasjon, nærhet og berøring er alle subjektive verdier. Problemet er å identifisere disse individene og å avgjøre om bestemte grupper har forrang fremfor andre. Når hensyntagen samtidig innebærer et forenklet språklig uttrykk, står etter min mening den liturgiske teksten i fare for å miste sitt særpreg. Samtidig tror jeg at en språklig forenkling undervurderer dem den skulle ta hensyn til. Mange mennesker har god allmennkunnskap, mange anvender et rikt og variert språk i sitt daglige liv. Om de ikke er fortrolige med teologiens underliggende budskap, løses ikke dette ved å forenkles, men ved å tilføre ny kunnskap. For at liturgien skal være levedyktig over tid, mener jeg mennesker trenger noe å strekke seg etter og noe å vokse med og i. Det er ikke nødvendigvis et mål at det liturgiske språket alltid skal skape forståelse,

ei heller sosial/kulturell gjenkjennelse. Mysteriet – eller det ukjente ved Gud – vil aldri fullt ut kunne oppfanges gjennom språket.

### 7.2.7 Liturgisk språk som meningsskapende

Searle peker på at liturgisk tekst i vestlig kultur ofte tolkes som overbringelse av informasjon som et problem.

In short, we are starting from the supposition that the role of liturgical language is not simply to convey supernatural “facts,” but to engage us in relationship; and that the actions of the liturgy are not undertaken for the purpose of getting a job done, so much as to constitute and express attitudes. The problem would be that most people “read” the liturgy in terms of something educational and purposeful, whereas the task of the liturgist is to help them enter into it in such a way that they discover it as an encounter with mystery, generating both insight and commitment.  
(Searle, 1981:102)

Forholdet mellom menneskers trang til å forstå på den ene side og hva liturgien kan tilby av mening på den annen side, er ikke uten videre enkelt. Searle ser ikke dette først og fremst som et trosproblem. For det liturgiske språkets vedkommende er det vanskelig å lese eller tolke mening ut fra enkeltord, de enkelte ord må ses i lys av syntaks og kontekst. Thiselton poengterer dette når han sier at “[l]iturgical language, in common with most religious or theological uses of language, constantly employs ordinary words in special settings which decisively determine their meanings” (Thiselton, 1975:4). Vanlige ord som settes inn i en ny sammenheng kan gi en annerledes mening og referanseramme enn slik de fungerer i dagligtale. Når for eksempel ordet ”vann” brukes i den gudstjenestlige sammenheng, er som oftest dåpen den underliggende meningen. ”They [the words] overlap at the edges with a part of their usual meanings” (Thiselton, 1975:5). I tråd med poetikkens grunnlag har et ord bare mening som en del av et hele. ”In practice we learn the semantic value of one term only by understanding *its relation to others*” (Thiselton, 1975:8). For liturgiens språk om Gud innebærer dette at enkelttiltaler og omtaler av Gud ikke kan ses isolert, men at gudsbetegnelser må ses i lys av den liturgiske teksten som helhet. Det vil si at om Gud kalles ”far” i liturgien, er ikke dette i seg selv nok til å si at liturgien har et maskulint preg. Omvendt gjelder om Gud tiltales som ”mor”. Balanseforholdet mellom gudstiltalene påvirker helhetsinntrykket, som igjen skaper mening.

Spørsmålet om hva mening er og for hvem et utsagn gir mening, er relevant. Skal for eksempel liturgiens dogmatiske innhold være styrende for felles meningsdannelse, eller bør det språklige uttrykket være så åpent at det kan gi mulighet til individuelle tolkninger som

ikke nødvendigvis er i samsvar med hverandre? Som følge av kulturelle og samfunnsmessige endringer, skifter ord mening. Liturgikommisjoner som vektlegger et dogmatisk språk ønsker som oftest å sikre felles meningsforståelse.

Ramshaw peker på hvordan postmodernismen langt på vei har forskjøvet forståelse av ”mening” fra felles mening til individuell mening (Ramshaw, 2000:13), noe hun hevder den liturgiske teksten ikke uten videre gir rom for. ”But to be Christian liturgy, the sacred rhetoric is to be communal rhetoric. Even though the gospel is heard by the individual, God comes to bless the whole people” (Ramshaw, 2000:20). Slik forstått må liturgisk tekst tolkes innenfor en større ramme. Det er ikke meningen å underkjenne individets rett til subjektiv tolkning, men menigheten som kollektiv størrelse skal gjennom språket legge til rette for at individet kan finne mening ut fra en kontekst som overskrider individets forståelseshorison. Subjektiv mening må brynes mot og korrigeres ut fra en normativ kontekst, noe som ikke ville vært mulig dersom mening er forankret innenfor individets avgrensede horison.

### **7.3 Møtet i det liturgiske språket sett i et systematisk og teologihistorisk perspektiv**

#### **7.3.1 *Lex orandi – lex credendi*. Et skapende eller fastlagt møte?**

Forholdet mellom liturgi og teologi er komplekst. Det kan sies at liturgi avspeiler teologi. I den lutherske tradisjon anses liturgien som et svar eller som bekreftelse på de teologiske læresetningene. Men liturgi kan også være grunnleggende for dogmatikken. Jeg finner det relevant å drøfte denne dialektikken fordi den har betydning for forståelsen av møtebegrepet og for hvilken mulighet deltakerne har for å påvirke innholdet i møtet. En fastlagt tekst som repeteres regelmessig påvirker den generelle teologiske forståelse. Med bakgrunn i diskusjonen om *lex orandi*, *lex credendi* (bønnens lov etablerer troens lov) vil den liturgiske disiplinen, i denne sammenheng den liturgiske teksten, være premissleverandør for det dogmatiske språket, samtidig som den må hente teologisk tilfang fra de dogmatiske læresetningene (Lathrop, 1999:102ff).

I løpet av de siste tiår har det blitt stilt spørsmål ved den tradisjonelle forståelsen av læren som grunnleggende for liturgi. Den ortodokse teologen Alexander Schmemmann, katolikken Aidan Kavanagh, lutheraneren og senere katolikken David Fagerberg og den lutherske teologen Gordon Lathrop har fått bred tilslutning når de hevder at liturgisk teologi er utgangspunkt for læren, ikke omvendt. De finner støtte i Prosper av Aquitaines’ (390-463) klassiske uttalelse *ut legem credendi lex statuat supplicandi* (for at bønnens lov skal etablere

troens lov), i liturgisk og systematisk forskning senere omtalt som *lex orandi, lex credendi* (Lathrop, 1999:102). Basert på Schmemanns teologi introduserte Kavanagh i 1981 begrepene *theologia prima* og *theologia secunda*, ”primær og sekundær” teologi (Kavanagh, 1984:74f). Primær teologi er den liturgiske praksis. Sekundær teologi er diskusjon og refleksjon over denne praksis. Lathrop betegner den sekundære liturgiske teologien som ”written and spoken discourse that attempts to find words for the experience of the liturgy and to illuminate its structures, ...” (Lathrop, 1993:6). For Lathrop er den liturgiske teksten en blanding av primær og sekundær teologi. Teksten er imidlertid ikke konstruert på basis av systematisk teologi, derimot på den primære utøvende liturgi som premissgiver for den systematiske refleksjon.

I to artikler ”Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship Part I” (Aune, 2007a) og ”Part II” (Aune, 2007b) gjenåpner Michael Aune debatten om *lex orandi – lex credendi*. Han er kritisk til det han kaller ”Schmemann-Kavanagh-Fagerberg-Lathrop-linjen”. Med støtte i Paul F. Bradshaws og Maxwell Johnsons arbeid hevder han at ”liturgical theology” needs to be both more *historical* and more *theological* in its content and character, thus requiring a rethinking of how we regard the liturgy-theology relationship” (Aune, 2007a:47f). For det første etterlyser Aune en bedre begrunnelse for hvordan noe kan bestemmes som primær teologi ut fra tankene og arbeidene til et fåtall teologer, dvs. noen få utvalgte oldkirkelige fedre. Ifølge Aune var ikke oldkirkens liturgiske praksis så entydig som Schmemann *et alia* anfører (Aune, 2007a:58).

Aunes andre ankepunkt er soteriologien. Når *lex orandi* er primær teologi, blir også menighetens tjeneste for Gud primær. Hva Gud gjennom sin frelsergjerning har gjort for menneskene, blir sekundært. Gudstjenesten blir for jordisk, for ”dennesidig”, for avhengig av hva mennesker sier og gjør. ”While liturgy is, in some sense, something that believers *do*, this does not justify a wholesale theological shift from God’s action to the worshipping community’s action” (Aune, 2007a:63f). Aune sier ikke noe om sitt embetssyn, men det synes som hans argumentasjon er i tråd med dem som hevder at presten først og fremst er Guds talerør til menneskene, jf. kap. 6.4.2.

Aunes tredje ankepunkt er at liturgisk praksis forutsetter et allerede foreliggende teologisk grunnlag.

[W]hen believers come to worship on a Sunday morning, they do not come with their minds a *tabula rasa*. Rather, they bring their religious attitudes and expectations already formed by secondary theology,... (Aune, 2007a:53)

Det sier seg nesten selv at liturgisk språk og praksis ikke kan oppstå fra et teologisk tomrom. Men derav å slutte at læren er normativ for gudstjenesten, er å se bort fra at det skjer en skapende prosess i det gudstjenestlige møte som kan føre til ny teologisk forståelse. Ved å problematisere det liturgiske språkets evne som skapende, mister møtet sin kommunikative karakter, og det liturgiske språket blir ikke noe mer enn et hvilket som helst annet språklig uttrykk. Det er redusert til belæring, undervisning eller fortelling, og menighetens rolle blir i regissert form å svare på om de har forstått Guds budskap rett.

Den feministiske bevegelse stiller spørsmål om sammenhengen mellom lære og erfaring. Læren har vært utgangspunkt for kristent liv på bekostning av den kristne erfaring. Kvinner har ikke vært med å forme denne læren, jf. kap. 6.4.1. I så måte passer en teologi som vektlegger liturgisk praksis som primær teologi godt for den feministiske kritikk. Beckman drøfter om liturgi som primær teologi kan begrunnes ut fra praksis. Som eksempel på primær teologi anvendte Kavanagh den imaginære personen ”Mrs Murphy”. Mrs. Murphy ble fremstilt som en uuttannet, ureflektert person som i sin enkelhet praktiserer teologi uten å reflektere over den. Beckman finner dette problematisk fordi en slik holdning bidrar til å fastholde kjønnsstereotyper. Under forutsetning av at det som skjer i gudstjenesten gjøres til gjenstand for kritisk vurdering, velger hun å forstå liturgisk og feministisk liturgi som kilde for teologien, altså som primær teologi. ”Avhandlingens studieobjekt kan sägas vara det faktum att Mrs Murphy och hennes medsystrar rest sig ur kyrkbänken och börjat skapa liturgi på nya sätt” (Beckman, 2001:23f). Idealet for Beckman er en dialektisk relasjon mellom praksis og refleksjon. Hun konkluderer med at liturgisk praksis er primær teologi.

Jeg mener at både Beckman og Aune påpeker viktige poenger. Å utøve en liturgi krever teologisk forkunnskap. Forfattere av liturgisk tekst arbeider ikke ut fra *tabula rasa*, de arbeider ut fra dogmatisk teori. Spørsmålet er hvordan det dogmatiske grunnlaget er formet og påvirket av de liturgiske forfatteres egen gudstjenestep praksis og kirkens nedarvede gudstjenestetradisjon. Tradisjonelt er de fleste som arbeider med liturgiske revisjoner selv teologer eller prester som lever et aktivt gudstjenestlig liv.

Liturgisk tekst er sjelden et rent skrivebordsprodukt, det prøves og justeres i kirken over tid før det fastsettes som endelig tekst. For eksempel ble Prøveordningen av 1969 utprøvd i tre år av 90 utvalgte menigheter. Dette var et ledd i LKs arbeid frem mot H 77. Liturgikommisjoner har imidlertid stor makt og påvirkningskraft fordi de kan utføre sitt arbeid med basis i eget teologisk grunnsyn. I kap. 6.4.2 redegjorde jeg for mitt syn på menighetens myndighet i forhold til presteskabet. Denne myndighet må også gjelde for utforming av liturgisk tekst. Derfor mener jeg at det er viktig at kirken fastsetter mandater og

prinsipper for kommisjoners arbeid. Dersom kommisjoner arbeider ut fra prinsipper som menigheten ikke kan anerkjenne, faller grunnlaget for arbeidet bort. Dette er i tråd med et av vilkårene i Austins talehandlingsteori, noe jeg drøftet i kap. 4.2.1.

Dersom gudstjenestens bærende prinsipp er ”møte”, mener jeg at Aunes kritikk av *lex orandi* som primær teologi ikke lar seg forsvare. I et møte mellom to parter påvirker begge hverandre. Den liturgiske dialogen er mer enn et skrivebordsprodukt fra en liturgikommisjon der dogme- og lærespråket er viktigere enn bønnespråket. Menighetens ”replikker” i dialogen forutsetter kontakt med Gud og er svar på Guds tiltale. En myndiggjort kirke velger og anerkjenner liturgisk tekst med bakgrunn både i praksis og i teologisk grunnsyn. Ord fra Gud og ord til Gud brytes mot hverandre i et indre samspill. Liturgiens ytre ramme er forholdsvis stramt regissert, men en språkbruk som åpner for metaforisk mangfold, gir rom for flere tolkninger. Slik kan liturgiens dogmatiske lære spilles ut og tolkes mot erfaring, og menneskers livstolkning er i sin tur underliggende for de ord, uttrykk og prinsipper som anvendes når liturgisk materiale revideres og nyskrives. Derfor mener jeg liturgisk praksis har stor påvirkningskraft på læren, og jeg vil derfor bestemme den som primær teologi, *ut legem credendi lex statuat supplicandi*.

### 7.3.2 Gudstjenestebokens tekst: belæring eller bønn?

#### *Enhetsprinsipp mot lokalt mangfold*

Den lutherske bekjennelse har avklart ordningsspørsmålene i lys av den evangeliske frihet, jf. CA VII. Ved fastsettelsen av liturgisk materiale har Dnk historisk sett vært mer opptatt av liturgiens innhold enn av liturgiens form, slik også praksis har vært i de øvrige lutherske kirkesamfunn.<sup>104</sup> Før eneveldets tid rådde det i prinsippet en betydelig liturgisk valgfrihet i Norge. ”I tiden like før og etter reformasjonens innføring har det ikke vært noen enhet i de liturgiske ordningene. Gammelt og nytt, latin og dansk, salmemesser og prosamesser har vært brukt om hverandre” (S. W. Holter, 1991:200).

Da eneveldet ble innført i Danmark-Norge i 1660, ble prinsippet om uniformitet knesatt i hele riket.<sup>105</sup> Enhetsprinsippet har vært viktig både ut fra et læremessig og et

<sup>104</sup> I de tre første århundrene etter reformasjonen ble det lagt stadig større vekt på gudstjenestens orddel, bønner og salmesang. Nattverden var ikke lenger en nødvendig del av den ukentlige gudstjenesten. Formula Missae ivaretok i stor grad den oldkirkelige gudstjenestestrukturen. Den var basert på romermessens struktur, og den forutsatte nattverd. I Danmark-Norge fikk den mindre betydning enn salmemessen. Øystein Bjørdal kaller denne utviklingen for ”en antiliturgisk tendens” (Bjørdal, 1986:113).

<sup>105</sup> Siden den gang har de liturgiske ordningene i Dnk vært sentralt fastsatt, og de har vært like overalt. Unntaket er perioden 1887-1920 da det forelå to alternative høymesseliturgier. Med innføringen av Alterboken av 1920 var den liturgiske uniformitet igjen enerådende. Fra da av fantes det bare én godkjent liturgisk ordning. Den kortere form for høymessegudstjeneste fra 1889 ble fjernet som alternativ, den fullstendige form ble videreført i

pedagogisk hensyn. LK diskuterte dette. På den ene side ønsket de å fastholde prinsippet om at gudstjenesten for menighetens skyld skal være ensartet over hele landet. ”Høymessen skal feires i en form som alle kjenner, og som menigheten kan kjenne seg trygg i” (NOU 1976:5, :83). Men fordi forholdene i de norske menighetene ikke var like overalt, ville kommisjonen likevel åpne for begrensede variasjoner innenfor den faste rammen. Begrunnelsen var pedagogisk.

Samtidig er gudstjenesten en menighetshandling som skal ivareta menighetslemmenes liv og livssituasjon. I mandatet ble LK bedt om å ta hensyn til dette:

d) Overalt bør det være maktpåliggende for kommisjonen å finne frem til ordninger og former som både gir fullødig uttrykk for bibelsk kristendomsforståelse etter vår kirkes bekjennelse, og som kan hjelpe menigheten til øket aktiv deltagelse i liturgien og lette tilegnelsen av det innhold og liv som liturgien vil formidle. (Fæhn, 1998:19,115)

Liturgien som felles menighetshandling skulle synliggjøres. I Prøveordningen av 1969 ble gudstjenesten beskrevet som et felles anliggende mellom prest og menighet. Det allmenne prestedømmets medansvar i og for gudstjenesten ble styrket. Oppgaver som før var forbeholdt klokker og prest, ble nå tildelt leke personer. Flere menighetsledd skulle fremsies eller synges av menigheten, og menighetsrådet fikk større myndighet til å bestemme hvordan den lokale gudstjenesten skulle feires.<sup>106</sup> Protestantiske kirkesamfunn har alltid pekt på det allmenne prestedømmets medansvar i gudstjenesten, men i praksis hadde dette i Norge begrenset seg til å delta i salmesangen. Gjennom Prøveordningen ble gudstjenesten i større grad en fellesskapshandling mellom prest og menighet.

LKs mandat påla kommisjonen å ta pedagogiske hensyn. Det liturgiske bakgrunns-materialet la stor vekt på pedagogiske prinsipper og praktiske overveielser. Formuleringen ”å lette tilegnelsen av det innhold og liv som liturgien vil formidle” (Fæhn, 1998:115) viser dette. Kommisjonen tenkte praktisk-pedagogisk. I min gjennomgang av LKs arkivmateriale fant jeg ikke noen prinsipiell drøfting av dette pålegget. Heller ikke i artikkelen ”Liturgikommisjonens redegjørelse om en prøveordning for høymessen i Den norske kirke” (Liturgikommisjonen, 1970) eller i kommisjonens endelige saksdokument *NOU 1976: 5: Ny ordning for høymessen* (1976) er dette drøftet. Derfor kan jeg ikke med sikkerhet hevde at

---

revidert utgave. Ordlyd og oppbygging lå fast. Det eneste som skiftet i tråd med kirkeåret, var kollektbønnen, tekstlesningene og salmevalget.

<sup>106</sup> Prøveordningen av 1969 gikk langt for å gjeninnføre muligheter til lokale variasjoner gjennom varierte musikalske kirkeårsserier og alternativer innen de enkelte messeledd. Prøveordningen ble imidlertid for krevende for menighetene, og mange savnet materiale fra Alterboken av 1920. Det er et paradoks at kirkens, dvs. menighetenes krav om fornyelse i praksis møter så stor motstand ettersom dette ønsket hadde vært svært sterkt over lang tid. I H 77 ble valgmulighetene redusert. De senere vedtatte endringer i liturgien har åpnet for LKs opprinnelige forslag.

mandatets intensjon så å si var å sikre den rette lære. En slik eventuell intensjon må snarere begrunnes i formuleringen ”fullødig uttrykk for bibelsk kristendomsforståelse etter vår kirkes bekjennelse” (Fæhn, 1998:115). Heller ikke denne siste formuleringen i mandatet er kommentert av LK, men likevel vil jeg med bakgrunn i denne formuleringen undersøke hvilken plass læren har som pedagogisk virkemiddel i GBs materiale.

### ***Gudstjenestebokens tekst som undervisning***

Oppdragelse og undervisning er ikke hovedord i GBs tekst. For å få frem disse aspektene brukes overveiende andre termer. Lære innebærer undervisning. Dette ordet forekommer ikke i GB, men kan til en viss grad underforstås i ordet ”vise”. Menigheten ber flere ganger om at Gud må vise dem hvordan et rett kristenliv skal leves (koll. 5. s. e. pinse). Forbønn III er eneste sted som direkte bruker ordet ”oppdragelse”: ”Du gir daglig brød, du gir glede og gode dager, du oppdrar oss for ditt rike ved kors og trengsel”. I litaniet bes det om beskyttelse mot vrang lære og hjelp til rett livsførsel: ”Bevar oss fra vrang lære og død tro”, jf. forbønn IIIs formulering: ”Gi din kirke tjenere som både lærer og lever rett,...”. Dette er bare mulig ved Åndens hjelp: ”O Hellig Ånd, vår trøster sann, all sannhet du oss lære,...” (*Gloria IV*). I kollektbønnene er læreaspektet fremtredende. I 12 av 76 bønner er hovedtemaet å bli lært. Bønnen for 7. søndag etter pinse illustrerer hvordan bønn om lærdom kombineres med veiledning. Den understreker også menneskets posisjon som underordnet Gud: ”Lær oss å frykte og elske deg, så vi tar imot din veiledning og dine bud, fornekter oss selv og følger etter vår Herre Jesus Kristus i tro og lydighet,...”. Dette gjør det naturlig å spørre om kollektbønnen slik den fremstår i GB er ment som bønn eller som et læredokument.

Ettersom jeg ovenfor argumenterte for *lex orandi* som primær teologi, får dette følger for min forståelse av hva bønn er. Undervisningsperspektivet er etter mitt syn fremmed for bønnespråket. Menigheten er fri til å be om hva den vil ut fra sine behov. Når undervisningsperspektivet synliggjøres i så stor grad i kollektbønnene og forbønnene, er dette ikke i tråd med kollektbønnens intensjon. Kollektbønnen er en ”bedebønn” der menigheten i fellesskap bringer sin nød og sine behov frem for den evige og allmektige Gud. Menigheten er avhengig av Guds hjelp for å kunne eksistere. Bønnen bes i den forvisning at Gud som menighetens beskytter både kan og vil gripe inn og hjelpe den. Kulp sier at kollektbønnen har noe av bønnens urspråk i seg. Den kjennetegnes av en barnlig tillit der den bedende med få ord og uten omveier eller omskrivninger tilkjennegir sin nød i fast overbevisning om at den fullkomne Gud vil hjelpe (Kulp, 1955:387).



Er det noen grenser for hva man kan be om innenfor kollektbønnens rammer? I de tidlige missalekollektene var bønneinnholdet av allmenn karakter uten noe bestemt bønnetema, bare en anmodning om generell bønnehørelse for de anliggender den enkelte bedende i sitt hjerte måtte være opptatt av. Vanlige generelle bønneemner var: hjelp for arme troende, overvinnelse av nød og fare, tilskyndelse til å gjøre gode gjerninger, tilgivelse for synd, bønn om å oppnå frelse (Jungmann, 1962:485).

I reformatorisk liturgikk er kollektbønnen først og fremst menighetens bønn der gudstjenestedeltakerens behov er det sentrale. Ethvert menneske har fri adgang til å tre frem for Gud. Presten er selv en del av menighetsfellesskapet. Menigheten bekjenner frimodig hvem den er, og hva den trenger (Kulp, 1955:393). Prinsipielt sett er det altså ikke noen begrensning for hva det kan bes om. Bønnen gjenspeiler menighetens situasjon (Kulp, 1955:384f). Selve bønnebegjæringen innledes som oftest med *quæsumus*; ”Vi ber deg”. Denne følges gjerne av et imperativ, f.eks. gi, bevar, hør, led, vekk, rens, vis, tilgi, altså en direkte appell om hva menigheten ønsker Gud skal gjøre. Dette er en svært direkte bønneform. Det er altså menighetens behov som er grunnlag og utgangspunkt i bønnen, den er ikke først og fremst en bønn om at Gud skal lære eller undervise menigheten. Derfor finner jeg det påfallende at det pedagogiske læreperspektivet har fått så stor plass i GBs kollektbønner, og at dette var den mest debatterte sak i kommisjonen, noe både avisinnlegg og LKs arkivmateriale avspeiler (L0055/0001 Kollektbønnene, 1969-1975). Denne debatten er relevant fordi et pedagogisk eller dogmatisk syn på bønn innvirker på hvordan relasjonen i det liturgiske møte kan eller skal forstås.

### ***Kollektbønnens karakter og innhold***

Fæhn fant arbeidet med kollektbønnene svært vanskelig. ”[O]g det er neppe noe ledd i høymessen som kommisjonen – og deretter andre instanser – arbeidet så mye og så lenge med som nettopp disse bønner, men uten å komme til det helt gode resultat” (Fæhn, 1998:68). Det var flere årsaker til dette. For det første var det pedagogiske innvendinger. Kollektbønnen ble av mange opplevd som fremmed og vanskelig tilgjengelig på grunn av sin tilstivne form. Dernest var det uenighet om bønnene skulle være missalekollekter eller tekstkollekter.<sup>107</sup> Sist men ikke minst ble det reist innvendinger mot bønnenes læreinhold. Flere debattanter så på kollektbønnene ”som en slags læredokumenter og i for liten grad vurderte dem som bønnetekster i en liturgisk sammenheng” (S. W. Holter, 1991:225).

<sup>107</sup> Om forskjellen mellom missalekollekt og tekstkollekt, se S. W. Holter (S. W. Holter, 1991:44).

En av de mest profilerte kritikerne var Aalen. I artikkelen ”Prøveliturgiens teologi i søkelyset” (Aalen, 1972) kritiserte han prøveordningens teologiske plattform. Hans hovedanliggende var å understreke dogmet som retningsgivende for bønnens innhold, altså *lex credendi* som overordnet *lex orandi*. Aalen diskuterte bønnens formende eller dannende karakter opp mot dens læremessige innhold, og han var ikke fremmed for tanken om at de påvirker hverandre. På den ene siden er bønnene ”i det lange løp med å bestemme hans [den faste kirkegjengere] kristendomssyn på en avgjørende måte”. På den annen side påpeker han at ”[k]irkene har til alle tider vært klar over at deres liturgi måtte holde mål i dogmatisk og læremessig henseende” (Aalen, 1972:241). Aalen mente like fullt at læren er viktigere enn den liturgiske praksis.

Liturgien er ikke i seg selv en lærenorm, men den må på den annen side i streng forstand holde mål overfor normene. Hvis den ikke gjør det, vil [...] kirken [...] være [...] nær sin egen undergang som bekjennelseskirke. (Aalen, 1972:242)<sup>108</sup>

Aalen kritiserte både bønnenes læreinhold og deres moraliserende uttrykk. I så måte slutter han seg til de som mener at bønn ikke skal brukes som oppdragelsesmiddel. Dette er likevel underordnet i forhold til den vekt han la på bønnenes læremessige aspekt. Jeg kan ikke ut fra materialet se at GBs kollektbønner blir moraliserende fordi de er for ”dennesidige”. ”Dennesidighet” tolker jeg da som tema som omtaler menneskers livsvilkår. Tvert imot kommer menneskers egen stemme og egne ønsker lite til uttrykk. Eventuelle moraliserende formaninger må i tilfelle leses ut fra gudsomtalen, altså at Gud skal belære mennesker om hvordan de skal leve i forhold til Gud selv og i relasjon til sine medmennesker.

Kollektbønnene kan derimot ha et moraliserende og psykologiserende perspektiv uten at dette er forankret i læremessige overveielser. Fæhn var kritisk til liturgi som pedagogisk oppdragelsesmiddel. Han bruker GBs kollektbønn for 21. søndag etter pinse for å synliggjøre hvordan et ordrikt og forklarende språk svekker den gudstjenestlige dialogen.

I viljen til å etterkomme flest mulig ønskemål fra høringen har Bispemøtet gitt denne bønn et preg som ikke fungerer i en bønn, og særlig ikke ved et kompliserende innskudd: «... Hjelp oss å bygge våre hjem i gjensidig respekt og kjærlighet, og å gi barna en kristen oppdragelse og omsorg. Lær

<sup>108</sup> Selv om Aalen så svakheter ved de gamle tekstkollektene hevdet han at disse var i tråd med luthersk teologi på en helt annen måte enn Prøveordningens kollektbønner. Rett nok avspeilte ikke de gamle kollektene de sosiale forhold av 1972 i tilstrekkelig grad fordi de var skrevet ut fra en annen folkekirkelig situasjon. Som tekstkollekter var de dessuten både tematisk og språklig for utflytende (Aalen, 1972:250). Men han mente bønnene i prøveordningen ikke imøtekom disse svakheterne fordi de var for sterkt forankret i menneskers situasjon, de ble ”dennesidige”. De gav et for optimistisk syn av mennesket som medvirker til sin egen frelse. Det evangeliske hovedperspektivet av frelsen som Guds suverene verk kom i bakgrunnen (Aalen, 1972:253, 262). Dette er helt i tråd med Aunes argumentasjon, jf. kap. 7.3.1.

oss alle, *enten vi lever i enslig stand eller i ekteskap*, å gi hverandre fellesskap og varme, så vi tjener deg med troskap, ved din Sønn, Jesus Kristus ...» (Fæhn, 1998:120)

Dette er et godt eksempel på en sammenblanding av dogmatisk, belærende, forklarende og moraliserende språkbruk. Det er ikke læren som er utgangspunkt for denne sammenblandingen, men pedagogikken. Gjennom bønnen vil forfatteren sikre seg at den som ber, virkelig vet og har forstått hva han eller hun ber om. Veiteberg påpeker samme sak når hun kritiserer dåpsritualet for ikke å stole på symbolsk meningsskaping. Hun konkluderer med at teksten

privilegerer forklaring og informasjon, lære og undervisning. [...] Det kan vere at vår tekst er utforma utifrå den tanken at kyrkjelyden ikkje har *nok* informasjon om kva som skal skje. Teksten får då eit pedagogisk sikte: Ein ønsker å påverke i retning av ei bestemt forståing av det som skal skje. (Veiteberg, 2006:201f)

I høringsrundene til det svenske materialet ble arbeidsgruppen for Evangelieboken også kritisert for dette: ”Vad gäller bönmaterialet finns det dock en relativt enhetlig kritik mot språkliga svagheter och moraliserande tendenser” (Svenska kyrkan Kyrkomötet, 2002).

Bruk av systematiske dogmer i liturgisk tekst åpner etter min mening for mulighet til belæring og moralisering, noe som blir vanskeligere når metaforiske uttrykksmåter anvendes. Innskudd av læremessig, forklarende og moraliserende karakter forstyrrer det direkte bønnespråket. Bønnen fremstår med to adressater, Gud og menigheten. Fæhns eksempel viser hvordan menigheten settes i en dobbeltstilling: i bønnens form skal menigheten både henvende seg til Gud og belære seg selv samtidig. Dette er et paradoks. Jeg finner det legitimt å spørre om bønn som læreuttrykk og oppdragelsesmiddel i det hele tatt kan kalles bønn. Kollektbønnens samlende karakter som menighetens felles bønn er ikke lenger selvsagt. Den legger restriksjoner og læremessige føringer for hva menigheten kan be om, og kvaliteten i liturgiens dialogiske møte svekkes. Den tar rett og slett ikke menneskers behov og livssituasjon på alvor. Det er grunn til å spørre om denne striden er årsak til at NFG har valgt å fjerne kollektbønnen fra sitt nylig avsluttede revisjonsforslag (Dnk, 2008b). Dette mener jeg er et liturgisk tap. Liturgiens faste bønnemateriale blir utarmet. Kollektbønnen er godt egnet for variasjon i gudstiltaler og metaforisk variert språkbruk. Dens stramme retoriske form og antitesene som bønnens mest karakteristiske stiltrekk, gir denne bønnen muligheter for å vise at relasjonen mellom Gud og mennesket kan ha stor variasjon og spennvidde. Jeg mener imidlertid ikke at GBs kollektbønner har maktet dette, men gode kollektbønner tilbyr slike muligheter. Jeg tror at et metaforisk språk som tar utgangspunkt i liturgi som *lex orandi* kan

åpne for varierte tolkningsmuligheter hva identifikasjon angår. Jeg tror også at kollektbønnens stramme form vil innvirke på presisjonsnivået i liturgiens øvrige bønnemateriale.

## **7.4 Møtet i det liturgiske språket sett i et kjønnsperspektiv**

### **7.4.1 Treenigheten som samlende modell**

I kap. 5 diskuterte jeg hvordan treenigheten fremstilles i GB. Jeg fant at så å si alle de liturgiske ledd enten er bygget over en treenig struktur eller at de tiltaler/omtaler treenighetens ”personer”, da med overvekt på de to første ”personene” i guddommen. I den grad alle tre ”personene” nevnes, er det først og fremst som treenighetsformel. Liturgiens treenige uttrykk er lite variert, og de anvendte metaforene er i all hovedsak personale og maskuline. Jeg konkluderte med at dersom liturgien hadde brukt flere og mer varierte gudsmetaforer – også feminine – for å omtale treenigheten, ville det treenige uttrykket vist et fyldigere og mer mangfoldig gudsbilde. Jeg vil nå undersøke modellen som samlende liturgisk modell i lys av Brümmers kriterier.

#### ***Modellens validitet***

##### *1. Treenighetsmodellens posisjon i den bibelske og liturghistoriske tradisjon*

Treenige gudsomtaler og gudstiltaler er sentrale i liturgisk tekst. I kap. 4.3.1 stilte jeg spørsmål om treenigheten heller burde defineres som rotmetafor enn som modell. Jeg valgte å drøfte den som modell til tross for at den har en samlende karakter som setter den i en særstilling fremfor mine øvrige modeller. Dette skyldes dens sterke forankring i så vel det bibelske materialet som i den teologiske og liturgiske tradisjonshistorien.

Treenighetsformelen er direkte bibelsitat, og den er felleskirkelig dåpsformel. Videre er de oldkirkelige trosbekjennelsene felleskirkelige dogmer der treenighetsformelen brukes til å utmeisle kjerneinnholdet i den kristne tro.

##### *2. Treenighetsmodellens koherens*

Modellen er omfattende og vidtrekkende. Ingen annen modell har vunnet så stor tilslutning på tvers av kirkesamfunn, den er grunnleggende i økumenisk arbeid. Når jeg velger å se denne modellen som en samlende og sentral modell og ikke som rotmetafor, er det også fordi den er nært knyttet til et personalt gudsbegrep. I det gudstjenestlige møte settes det relasjonelle forholdet mellom Gud og mennesker i fokus. Treenighetsmodellen åpner for dette. Den vektlegger både personbegrepet og relasjonsbegrepet. Modellens grunnleggende tanke er å

viser hvordan Gud som Far, Sønn og Ånd forholder seg til mennesket. Samtidig er den åpen for å bruke andre treenighetsomtaler som fremhever andre sider ved relasjon og som dermed kan gi rom for andre tolkninger enn de patriarkalske.

### *3. Treenighetsmodellens nåtidige aktualitet*

Jeg mener at treenighetsmodellen er aktuell for alle tider. Den fokuserer på fellesskap og problematikken omkring liv/død. Dette er aspekter ved menneskers liv som alltid vil være aktuelle. Styrken ved modellen er dens evne til å sammenholde transcens og immanens. Den forbinder det indre liv i Gud med Guds gjerning og liv på jorden. De reformatoriske kirker har sett treenighetens personbegrep i lys av begrepsparet lov og evangelium som viktigere enn å understreke dens livgivende og livbringende karakter. De kappadokiske fedre vektla sammenhengen mellom liv og død. Ifølge Ireneus er Gud overalt der liv leves (Rise, 2008a). Livets opphav finnes i den treenige Guds indre liv. Ireneus hevdet at frelsen bare var mulig på grunn av Jesu rene menneskelighet. Fordi Jesus ved fristelsen ikke ville oppgi sin menneskelighet (Matt 4), kan han leve evig, jf. kap. 5.3.2. "Liv" er modellens sentrale samlingspunkt.

Treenighetsmodellens svakhet er dens ensidige vekt på et maskulint gudsbilde. I kap. 6.3.1 kommenterte jeg den feministiske kritikken mot Augustins vektlegging av antropomorfe og androsentriske treenighetsmetaforer. Jeg støtter denne kritikken, men mener samtidig at det både ut fra det bibelske materiale og ut fra den kirkehistoriske tradisjon er mulig å supplere treenighetens maskuline gudsmetaforer, noe også Augustin prøvde ved hjelp av funksjonelle metaforer. Dette vil jeg komme tilbake til nedenfor når jeg sammenholder de ulike modellene.

### *4. Treenighetsmodellens mulighet for individuell tilslutning*

For å kunne fungere innenfor kollektivets ramme, må en modell til syvende og sist vinne tilslutning fra et tilstrekkelig antall individer. Uten individers aksept kan ikke modellen fungere som menighetens felles trosuttrykk. Det er ikke nødvendig – ei heller ønskelig – at alle modellens metaforer skal være konsistente (Lakoff & Johnson, 2003:44). De fleste metaforer er koherente. De tillater metaforisk mangfold fordi de korresponderer med menneskers erfaring. Korrespondanse forutsetter ikke likhet. En modells metafortilfang kan utvides fordi "understanding takes place in terms of entire domains of experience and not in terms of isolated concepts", og fordi "metaphors allow us to understand one domain of experience in terms of another" (Lakoff & Johnson, 2003:117). Det som er sant for meg, er ikke nødvendigvis sant for et annet menneske. Å oppnå en felles forståelse av Guds vesen er

ikke mulig. Utfordringen er å finne metaforer som er romslige nok til at et tilstrekkelig antall individer er villige til å akseptere dem og til å la seg representere gjennom dem. Jeg mener at både treenighetsmodellen og alle andre modeller må prøves på om de anvender metaforer som representerer forskjellig mening. Når noen siterer ved en modell vektlegges eller rendyrkes – for eksempel gjennom utelukkende å anvende metaforene Far, Sønn og Ånd som treenighetsmetaforer – er det større sjanse for at enkeltindivider vil avvise hele modellen enn om metaforer fra andre områder også hadde vært tilgjengelige – for eksempel ”Kilde”, ”Ord” og ”Talsmann”. Ved ensidighet kan hele modellen stå i fare for å falle.

En debatt i ”Vårt Land” våren 2008 om treenighetsformelens plass og status i liturgisk tekst illustrerer dette. Gunnes gikk ut mot Olav Fykse Tveit da han støttet pavens presisering av at kun dåp utført ”i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn” er gyldig dåp. Fykse Tveit begrunnet sin tilslutning i økumenisk konsensus. Gunnes reagerte med begrunnelse i feministteologisk ståsted.

Det vil være meg en stor glede å være med å skape problem for enhver økumenikk som er basert på å usynliggjøre kvinners gudbilledlighet gjennom å ikke anerkjenne kvinnelige og kjønnsinkluderende termer som sanne benevnelser på den kristne Gud i dåpen. (Gunnes, 2008:25)

Gunnes mente Fykse Tveits forsvar for dåpsformelen gav legitimitet til et maskulint gudsbilde som ekskluderer andre treenighetsmetaforer. Reaksjonene fra kirkeledere så vel som kirkens lekfolk var kraftige. Jeg mener Gunnes utspill er et eksempel på hva som kan skje når individer finner modellens metaforsammensetning for snever. Selv om modellen er i tråd med tradisjonen, er dens metaforiske sammensetning blitt så smal at den ikke oppleves som adekvat uttrykk for nåtidige forhold. På dette grunnlag avviser Gunnes hele treenighetsmodellen. Etter å ha skrevet sitt innlegg døpte hun to barn ”I Skaperens og Befrierens og Livgiverens navn”, altså med en annen dåpsformel enn Dnk’s foreskrevne og autoriserte. Dermed gjorde hun sine individuelle synspunkter til norm.

Denne debatten illustrerer flere ting. For det første finnes det ikke et ensartet teologisk språk eller begrepsbruk som alle feministteologer er enige om. Gunnes gjør seg til talskvinne for en uensartet gruppe ved å tillegge hele gruppen felles mening. Dette er etter min oppfatning i strid med det metaforiske språkets prinsipper. Gunnes bidrar til å lukke den metaforiske forståelse av treenighetsformelen ved å hevde at denne utelukkende formidler et patriarkalsk og maskulint gudsbilde. Videre finner jeg hennes rangering mellom kjønnsinkluderende språkbruk som primært og økumenisk praksis som sekundært problematisk. Det skal vektige grunner til for at enkeltindividers meninger og teologiske grunnsyn kan erstatte

felleskirkelig praksis. Til slutt rokker Gunnes ved treenighetens indre samspill som et fellesskap av ”personer”. Gunnes har likevel rett når hun hevder at mye av Dnk’s offisielle språkbruk i for liten grad avspeiler kvinners liv og erfaringer. Det er nødvendig å prøve liturgiens metaforer og språklige uttrykk kritisk for å undersøke hva de virkelig vil formidle i vår tid. Derfor er det relevant å spørre om debatten som Gunnes startet, ville forløpt annerledes dersom GBs liturgiske tekst i sin omtale av treenigheten hadde hatt større metaforisk mangfold.

#### **7.4.2 Modellen ”Guds familie”**

Modellen ”Guds familie” ligger svært nær treenighetsmodellen hva metaforisk innhold angår. Spørsmålet om det er tilstrekkelig forskjell mellom dem til at ”Guds familie” kan fremstå som en egen modell og ikke bare inngå som en del av treenighetsmodellen, er derfor nærliggende. Jeg mener ”Guds familie” er en egen modell fordi den først og fremst vektlegger de to første personene i guddommen. I motsetning til treenighetsmodellen er Den Hellige Ånd ikke en sentral ”person” i ”Guds familie”. Dette kommer imidlertid ikke klart frem i GBs språk om treenigheten fordi treenighetsmodellen nesten ikke omtaler Den Hellige Ånd som den tredje person i guddommen. Når dette skjer, er det stort sett bare som treenighetsformel. Derfor fremstår treenighetsmodellen og familiemodellen som mer lik hverandre enn de strengt tatt er.

#### ***Modellen anvendt på Gudstjenestebok for Den norske kirke***

##### ***a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Guds familie”***

I GB er ikke modellens sammenheng mellom transcendens og immanens fremtredende. Valget av metaforer følger strukturene av et jordisk familiemønster. Til forskjell fra en jordisk familie er ”Guds familie” fullkommen. Modellens familiesammensetning som transcendent familie er innskrenket i forhold til den jordiske familien. Som far elsker Gud barna med en usvikelig kjærlighet på tross av deres troløshet og synd. Kollektbønn for 4. søndag etter pinse kan brukes som eksempel: ”Himmelske Far, du glemmer aldri dine villfarne barn, men leter etter de bortkomne med en usvikelig kjærlighet”. Analogien mellom Gud som far og jordiske fedre omtalte jeg i kap. 5.4.3.

##### ***b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Guds familie”***

Slik modellen ”Guds familie” fremstår i GB, er den patriarkalsk fordi gudsmetaforene er kjønns spesifikke og maskuline. Gud er ”far” og Jesus er ”sønn”. I det liturgiske møte er menneskene først og fremst ”Guds barn”. Seg imellom er barna ”søsken”: ”[D]u har satt

menneskene til å bygge et samfunn i rettferd og fred, og til å dele med hverandre som søsken”. Denne metaforen er bare brukt én gang i mitt tekstmateriale (koll. 24. s. e. pinse).

Det må spørres om metaforen av Gud som ”far” er en død metafor, og om det i tilfelle er mulig å vekke den til live igjen. Denne metaforen er så selvfølgelig i teologisk og liturgisk språk at spenningsforholdet kan synes ødelagt. Janet Martin Soskice angir tre årsaker til at metaforer dør (Soskice, 1985:73). Det skjer for det første når den metaforiske sammensetningen ikke overrasker lenger. Sammenstillingen av domenene er så vanlig at vi forstår talerens intensjon umiddelbart, for eksempel når ”vinden hylar”. Det samme er tilfelle for metaforen ”Gud vår far”. Hvor mange får assosiasjoner til at Gud ikke er et kjønnert vesen når de møter denne metaforen? Den andre årsaken inntreer når metaforen uten vanskelighet lar seg omskrive til et konkret utsagn. Jeg mener Oftestad prøver å gjøre dette når han argumenterer for at Gud er Jesu – og dermed også menneskers – virkelige far i motsetning til ”Gud vår mor”, som er en avgud (Oftestad, 1992b), jf. kap. 5.4.3. Den tredje årsaken til at metaforen kan miste sin kraft, er at den struktureres og innpasses i en metaforisk modell på en slik måte at den begrepsliggjøres. Når en metafor som i utgangspunktet er livskraftig settes inn i et bestemt tankemønster, vil etter hvert metaforen forbindes bare med dette mønsteret. Dette er en nærliggende tanke for metaforen ”Gud vår far”.

På grunn av analog og referensiell tankegang har metaforen ”Gud vår far” mistet sin kraft til å formidle at Gud ikke er noen far i menneskelig forstand. Dette forsterkes når modellen sammenstiller Gud og Jesus som henholdsvis ”far” og ”sønn” og menneskene blir ”Guds barn”, underforstått sønner og døtre. Dette er Ramshaws underliggende tankegang når hun hevder at antropomorfe gudsforestillinger som sammenholdes med analog tankegang, fører til at metaforer dør. Hun mener dette først og fremst skyldes manglende teologisk og historisk kunnskap. Den forestillingsverden som metaforen har sprunget ut fra, er i dag fremmed. Metaforen blir i stedet tolket i lys av en kjent virkelighet. ”They [the metaphors] may be dead because the world of thought from which they are transferred is alien” (Ramshaw, 1995:99). Selv bruker Ramshaw metaforen ”visdom” som eksempel. Feministisk forskning har forsøkt å ta i bruk ordspråkenes fremstilling av *Sofia* som den personifiserte kvinnelige guddommen. Dette har vist seg vanskelig fordi *Sofia*-begrepet bl.a. er forbundet med den gammeltestamentlige gudinnedyrkelsen. Problemet med denne var i hovedsak fruktbarhetskultusen som kunne lede til en panteistisk tolkning der skaperen og skapningen ble sammenblandet. Frymer-Kensky peker på hvordan Visdommen – i motsetning til beskrivelsen av Gud – beskrives gjennom erotiske metaforer:



[I]n the erotic metaphor that describes the attachment of Israel to Lady Wisdom, there is no hesitation to use a physical image, "hug her to you and she will exalt you, she will bring you honor if you embrace her" (Prov 4:8). (Frymer-Kensky, 1999:294)

Hva det innebærer at Jesus anvendte *Sofia*-metaforen på seg selv (Matt 11,19), har ikke vært tilstrekkelig utredet. Johnson påpeker problemet. Hun konkluderer:

In the light of the original gospel story of Sophia's envoy and prophet it becomes clear that the heart of the problem is not that Jesus was a man but that more men are not like Jesus, insofar as patriarchy defines their self-identity and relationships. (Johnson, 1992:161)

Når Ramshaw viser til mangelfull kunnskap om metaforenes opprinnelige miljø, kan dette også omfatte metaforen "Gud vår far". Hun bruker Hebreerbrevets beskrivelse av Gud som den strenge disiplinære overvåkeren (Hebr 12,4-17) til å vise hvordan ord skifter mening i en ny historisk kontekst.

Although historically the metaphor of father comes into religion as a way to designate the origin of the king, in Judaism and Christianity *father* is a behavior pattern, not a biological image. Perhaps it is because father-language came into the church via the myth of the crown that it connotes dominance rather than familial fathering. (Ramshaw, 1995:107)

Jeg vil nedenfor drøfte om metaforen "Gud vår far" kan revitaliseres dersom den kombineres med metaforen "Gud vår mor".

### c. "Guds familie" og menneskets selvforståelse

I rammen av denne modellen ses det liturgiske møte som et møte mellom Guds kjærlighet og menneskers takknemlighet, mellom Guds tilgivelse og menneskers synd samt mellom Guds oppdragelse og menneskers lydighet. Forbønn I synliggjør det hengivne forholdet mellom Gud som far og menneskebarna: "Herre, vår Gud og Far, vi takker deg og priser ditt hellige navn, for du er god, og din miskunnhet varer til evig tid". Barna synder og gjør opprør mot far: "... du glemmer aldri dine villfarne barn, men leter etter de bortkomne med en usvikelig kjærlighet" (koll. 4. s. e. pinse). Når den dominerende gudsmetaforen i teksten er "far" og mennesket hovedsaklig beskrives som synder, bidrar dette til å befeste menneskets posisjon som et umyndig vesen som er avhengig av fars godhet, overbærenhet og barmhjertighet. I kap. 6.4.2 drøftet jeg hvilke implikasjoner dette har for relasjonen mellom Gud og mennesker. Barna trenger fars oppdragelse: "Du oppdrar oss for ditt rike ved kors og trengsel" (forb. III). Barna ber om hjelp til lydighet: "Gi oss din Hellige Ånd, så vi i lydighet retter oss etter din vilje..." (koll. vingårdss.), ofte ved å henvise til Jesu lydighet: "Herre Jesus Kristus, du ble

lydig til døden...” (koll. palmes.). I GB finner jeg ingen spor av at Guds barn blir vist tillit eller får oppgaver å vokse med.

### ***Modellens validitet***

#### *1. ”Guds familie” i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon*

Modellen ”Guds familie” har svært sterk forankring i tradisjonen, så vel i det bibelske materialet som i kirkens tradisjonshistorie. I kap. 5 og 6 drøftet jeg hvordan denne modellen nærmest er blitt rendyrket som en patriarkalsk modell. Dette mener jeg er modellens store svakhet.

#### *2. ”Guds familie” og modellens koherens*

Denne rendyrkingen reiser spørsmål ved hvor vidtrekkende modellen er. Modellens nøkkelbegrep ”familie” er et samlende og lett gjenkjennelig begrep fordi det utløser assosiasjoner for alle mennesker. Alle mennesker har familierelasjoner – gode eller dårlige – representert gjennom mange typer familiemønstre. Normalt er møter eller samvær en viktig del av familiefellesskapet. Slik er det lett å se sammenhengen til rotmetaforen ”møte”. På den annen side må det spørres om hvor omfattende de metaforene som støtter opp om familiemodellen, er. I GBs materiale vil jeg hevde at de blir for ensidige. Dersom GBs tekst er eneste grunnlag for familiemodellen, stiller jeg meg spørrende til i hvilken grad den evner å vinne fellesskapets eller menighetens tilslutning.

Den feministteologiske kritikken av modellens patriarkalske tyngdepunkt viser nettopp dette. Thomassen mener at ”familie-metaforene i det liturgiske språket trygt kan settes til side for en stund” fordi disse metaforene gjør det ”umulig å bryte ut av kjønnsdikotome og heteronormative [*sic*] forestillinger om kjønn” (Thomassen, 2008:178). Ved å ta i bruk familiære referanser fungerer ”den guddommelige mor [...] som den guddommelige fars hustru, og menneskene er mødre og fedre” (Thomassen, 2008:185). Thomassens utgangspunkt er feministiske liturgier for 8. mars. Dette innebærer at hennes materiale bruker andre gudsmetaforer enn de som er representert i mitt materiale. Thomassen har et antropologisk utgangspunkt for sine undersøkelser; hun undersøker gudsbegrepet ut fra kvinners situasjon. Jeg vil likevel imøtegå Thomassens snevre forståelse av familiebegrepet. Så vidt jeg kan se, har hun ikke drøftet hvordan familiestrukturene hadde fortonet seg dersom hun hadde lagt storfamilien og ikke kjernefamilien til grunn for sine drøftinger.

I Thomassens materiale er kvinners erfaring viktig for utforming av liturgisk tekst, noe Thomassen selv finner problematisk. Thomassen konstaterer at gudsmetaforene i materialet

snarere innsnevrer enn kompletterer språket om Gud fordi de feminine gudsmetaforene i stor grad er brukt som erstatning for de maskuline metaforene (Thomassen, 2008:242). Jeg mener at kvinners erfaringer er et viktig korrektiv til liturgisk tekst, men jeg finner det mer saks-svarende å argumentere for bruk av feminine gudsmetaforer ved å ta utgangspunkt i Guds relasjon til menneskene, ikke i kvinners erfaringer. Når en menneskelig erfaringsverden – her erfaringer av en jordisk familie – gjøres til norm, bindes modellen til samtidens normative familiemønster. I likhet med Thomassen vil heller ikke jeg erstatte de maskuline gudsmetaforene med feminine. Metaforens kraft til å tilføre ny mening forsterkes gjennom bruk av metaforer som kompletterer hverandre og brytes mot hverandre slik at de for den menneskelige tanke blir ulogiske. Slik kan to-kjønnsstenkningen om Gud overskrides og familien fungere som kildedomene. Dette er i tråd med Ricœurs anvendelse av ”er” og ”er ikke”. ”Guds familie” er en familie som henter sine metaforer fra jordiske familiemønstre. Samtidig er den ikke fullt ut en jordisk familie, den har et begrenset utvalg familiemedlemmer (den mangler mor), og den fungerer som den perfekte og fullkomne familie. Slik er den ikke å likne med en jordisk familie.

Ifølge ortodoks og romersk-katolsk tankegang kompletteres den guddommelige familie ved inkarnasjonen i og med at Maria blir Jesu – og dermed Guds – mor (gresk: *theotokos* = gudedeføderske). Men fromhetspraksisen viser at det er vanskelig å forhindre en guddommeliggjøring av Maria. Også kirken trekkes inn i modellen som de døptes mor, uten at dette har grunnlag i NT. Dette kan tolkes som et forsøk på å kompensere for ensidigheten i metaforen ”Guds familie”. Så vel Maria som kirken *qua* guddommelig institusjon er sterkt nedtonet i protestantismen. Jeg anser ikke dette som en farbar vei av følgende grunner: Ut over jomfrufødselen har ikke Maria noen særposisjon i NTs materiale. Hun er Jesu jordiske mor og omtales verken som syndfri, alltid jomfru (*semper virgo*) eller med en egen opptagelse til himmelen. Kirken som mor er heller ikke en sentral tanke i NT, det eneste skriftstedet som omtaler dette er Johannes åpenbaring 12,1ff : ”Et stort tegn viste seg på himmelen: En kvinne som var kledd i solen, med månen under sine føtter og med en krans av tolv stjerner på hodet. Hun var med barn og skrek i barnsnød og fødselsveer”. Fotnoten forklarer dette som ”en kvinne: Kvinnen er et bilde på Guds folk som Kristus er utgått fra” (Det Norske Bibelselskap, 1985: fotnote s. 313). For de protestantiske kirkene forblir Maria en jordisk kvinne som i høyden fremsettes som et trosforbilde.

### 3. "Guds familie" og modellens nåtidige aktualitet

Spørsmålet om "Guds familie" er en adekvat modell i nåtidige liturgier, er allerede reist. Modellens sterke side er dens evne til å vektlegge tilhørighet og omsorg. Mennesker fødes inn i familier. Tilhørigheten skapes ikke på grunnlag av utvelgelse. Hvor god eller dårlig familieomsorg er i praksis, varierer fra familie til familie. Mange barn vokser opp med omsorgssvikt. Likevel er omsorg en egenskap som tilligger familien og som får vidtrekkende konsekvenser dersom den slår feil. Jeg velger likevel å betrakte omsorg som et positivt trekk ved familie-modellen.

Men modellen har etter min mening flere svake sider. For det første er det en amputert familie som fremstilles. Den består av far, en sønn og barn, men mangler mor. Videre legger modellen til rette for en analog tankegang mellom Gud som far og jordiske fedre. Når Jesus er Guds Sønn og menneskene Guds barn, ligger muligheten til analogi mellom det guddommelige sønnebegrepet og de menneskelige sønner nær. GBs ensidige vekt på far-sønnforholdet medvirker til å skjule at Gud i sitt vesen sprenger den menneskelige kjønnsforståelsen.

I tillegg til å være en amputert familie er de familiekonstellasjoner som fremkommer i GBs materiale, basert på kjernefamilien. Det bibelske familiebegrepet er mer variert. I GT er storfamilien den normale samlivsformen. Storfamilien omfatter hele slekten med menn, koner, barn, trelle, trellekvinnenes barn med familiefaren osv., jf. fortellingene om storfamiliene i 1 Mosebok. I NT utvides familiebegrepet ytterligere ved at hele menigheten betegnes som en familie (Ef 2,19). Her er det troen på Jesus som konstituerer hvem som er med i familien og ikke (Apg 2,44-47). Det er bl.a. slekt og venner, hedninger og jøder. Jeg mener dette er gode argumenter for å utvide metafortilfanget i familiemodellen. Dagens kjernefamilie er en relativt moderne konstruksjon. Personale metaforer som mor, kvinne, partner, venn, husfrue/husbond og brud/brudgom samt flere funksjonelle metaforer som hører hjemme i rammen av en familie, kan alle få innpass i familiemodellen. Når disse brukes sammen med modellens eksisterende metaforer, vil patriarkalske assosiasjoner ikke lenger uten videre være nærliggende.

Jeg har ovenfor pekt på hvordan denne modellen støtter opp om over- og underordningsposisjoner. Ved å bruke analogien far – barn legges visse føringer for hvordan menigheten forstår seg selv som myndige og ansvarlige personer. Jesu syn på barnet brøt radikalt med samtidens syn på barnet. Ifølge dette hadde barnet primært verdi som viderefører av slekten. Samtidig var barn en velsignelse, det sikret slekten og etterkommerne. Omsorgen for barnet understrekes i NT. Når Jesus stiller barnet som et eksempel for den

voksne mann og kvinne, er dette en provokasjon. Jesu poeng er ikke å understreke barnets lydighet, men dets tillit. Barnet skal bli den fremste i Guds rike (Matt 18,1-7). Ifølge jødisk tro kunne ikke barnet komme inn i Guds rike, det var en belønning man gjorde seg fortjent til. Trond Skard Dokka leser tekstene der Jesus bruker barnet som eksempel:

Nøkkelen ligger, tror jeg, i alt det spedbarnet ikke kan. Den som ikke kan noe, kan heller ikke fortjene noe. Spedbarnets hjerte kan slå, dets lunger kan trekke pusten og dets munn kan suge. Mer enn disse basale livsfunksjonene trengs det ikke for å motta Guds nåde, heller ikke mer for å tro. (Dokka, 2006:14)

Barnet hadde ingen gode gjerninger å henvise til, og det stod heller ikke i posisjon til å kunne gjøre det. Sett på denne måten blir det ikke rett å bruke barnet utelukkende for å eksemplifisere lydighet i liturgisk tekst. I oppdragelsen av barnet er dets tillit og egenverdi viktige perspektiver, ikke først og fremst dets lydighet. Barna skal oppdras med veiledning og kjærlighet til frihet og selvstendighet. Når barnet settes som et eksempel for den voksnes tro, mener jeg disse verdiene er grunnleggende også for hvordan de brukes i liturgisk materiale.

#### *4. "Guds familie" og modellens mulighet for individuell tilslutning*

Ut fra de innvendinger som kan reises mot modellen slik den fremstår i GB, er det flere hindringer for individuell tilslutning. Metafortilfanget må etter min mening enten utvides, eller så må modellen balanseres mot andre modeller som har andre fokus enn patriarkatet. Jeg tror det er et tidsspørsmål hvor lenge denne modellen (slik den fremkommer i GBs materiale) kan kalkulere med tilstrekkelig tilslutning. Mer enn halvparten av gudstjenestedeltakerne er kvinner, og i takt med kvinners og menns endrede posisjoner i samfunnet tvinger en ny sammensetning av modellens metaforer seg frem. Denne diskusjonen er allerede i gang. Hittil har disse synspunktene i hovedsak vært fremmet fra feministteologisk hold. Diskusjonen om hvor lenge menn vil være komfortable med et patriarkalsk gudsbilde har startet. I vestlige samfunn er både fars og mors funksjoner og roller i familien endret fra patriarkalske og hierarkiske strukturer til et jevnbyrdig forhold der begge tar ansvar for barna. Dessuten stiller det stadig økende antall av familier som består av én voksen person – med eller uten barn – nye utfordringer til bruken av familiemetaforer i liturgisk sammenheng. Av denne grunn er det også vanskelig å definere noe som henholdsvis maskulint og feminint, jf. kap. 4.4.2.

Jeg mener ikke at metaforene som tradisjonelt brukes i modellen "Guds familie", er uaktuelle, men at det metaforiske tilfanget må utvides. Jeg kan ikke gå inn i en omfattende diskusjon av enkeltmetaforer i denne avhandlingen, men må nøye meg med å peke på noen

utvalgte eksempler. Ut fra problemstillingene mine peker to feminine metaforer seg ut: ”Gud som mor” og ”fødsel”.

Det er naturlig å spørre hva som skjer når gudsmetaforene ”far” og ”mor” kombineres. I kap. 5.4.3 drøftet jeg Oftestads og Salomonsens debatt om hvorvidt både ”far” og ”mor” er metaforiske gudsbetegnelser, eller om ”far” er å forstå som bokstavelig begrep mens ”mor” er metaforisk. Jeg er enig med Salomonsen som hevder at begge termene er metaforiske. Jeg tror at metaforen ”Gud vår mor” nettopp kan bidra til å gjenvinne kraften i den stivnede metaforen ”Gud vår far”. Når termene ”mor” og ”far” som kildedomene begge samtidig anvendes på måldomenet Gud, påvirker det forståelsen av hvem Gud er. Den bokstavelige og antropomorfe tankegang vil sprenges, og det er ikke lenger selvfølgelig at Gud kan tenkes som et kjønnets vesen. I tillegg åpner en slik ”tokjønnets” omtale for at både kvinner og menn kan finne tilknytningspunkter for å se seg selv som skapt i Guds bilde. Når Thomassen hevder at ”[m]orsmetaforen konstruerer en kvinnelighet som ikke bryter stereotypier, men bekrefter dem” (Thomassen, 2008:249) ved at ”[k]vinner er mødre, mødre er kvinner, og Gud som mor blir innbegrepet av den ultimate, normative feminitet [sic]” viser dette bare ett aspekt ved kvinnerollen. Ikke alle kvinner er mødre, ikke alle kvinner kan identifisere seg med morsrollen og de relasjoner den frembringer, men alle kvinner har en mor som de har ulike erfaringer med. For å sitere Thomassen: ”Kvinner er ikke identiske med det å være mødre” (Thomassen, 2008:176). Ingen enkeltmetafor kan bære en felles menneskelig virkelighet, og det finnes ei heller en enhetlig kvinnelig erfaring. Motsatt kan akkurat de samme innvendingene brukes mot metaforen ”Gud vår far”. Verken kvinner eller menn kan representere helheten, men alle kan representere delaspekter ved modellen.

Vibeke Bakketeig peker på det samme ut fra en noe annen vinkel når hun problematiserer Dnk’s dåpsliturgis bruk av metaforen ”å bli født på ny”. Denne metaforen finnes ikke i høymesseliturgien. Bakketeig spør om dette er en metafor som oppvurderer eller nedvurderer kvinnen fordi den nye fødsel – dåpen – settes i kontrast til barnets fysiske fødsel. Når den nye fødsel legitimeres i menneskebarnas synd og skyld, innebærer dette at ”barnet er urent, ufullkomment og bundet til materien i og med at det er født av en kvinne. Født av ånd (eller født ovenfra) blir da en apposisjon til født av en kvinne (nedenfra)” (Bakketeig, 1999:253). Jeg mener Bakketeig har rett når hun påpeker hvor ensidig metaforen ”fødsel” brukes.<sup>109</sup> Metaforen ”fødsel” kan trekke til seg metaforer som vekker assosiasjoner til både glede, takk og omsorg så vel som smerte, og den kan oppvurdere kvinnens fødselsgjerning.

<sup>109</sup> Flere av salmene i Norsk Salmebok antyder samme sak, spesielt dikotomien mellom menn som det foretrukne og kvinner som ”den andre”. Petter Dass sin dåpspsalm *Kristus kom med vann og blod*, nr. 612 er et eksempel. I

I sitt utkast til ny dåpsliturgi kommer NFG Bakketeig langt på vei i møte når de foreslår metaforer som fremhever takken for barnet og gleden i evangeliet mer enn GBs uttrykk for arvesynd og dåpen som gjenopprettelse av et ødelagt gudsforhold (Dnk, 2008a). Metaforen ”fødsel” trenger ikke nødvendigvis assosieres med kvinners ufullkommenhet selv om den peker på arvesyndens problem, men det viser igjen hvor viktig det er at en modell har et bredt metaforisk spekter. Jeg mener denne metaforen vil tilføre familiemodellen aspekter ved forholdet mellom Gud og mennesker som utvider modellens tolkningshorisont.

### 7.4.3 Modellen ”Guds rike”

Sett i lys av et kjønnsperspektiv har modellene ”Guds rike” og ”Guds familie” mange likhetstrekk. Begge anvender utelukkende maskuline gudsmetaforer, og i begge modellene er over- og underordningsposisjoner fremtredende. Begge har også en dominerende posisjon i liturgisk tekst. Delvis anvendes de samme metaforene, men de er knyttet opp mot hver sin strukturelle tenkning. ”Guds rike” synliggjør hierarkiske konstruksjoner, ”Guds familie” patriarkalske konstruksjoner. Spørsmålet er derfor om modellen ”Guds rike” åpner for andre koherente metaforer enn det modellen ”Guds familie” gjør, og om det kan inkorporeres andre metaforer i denne modellen slik at den maskuline dominansen tones ned.

#### *Modellen anvendt på Gudstjenestebok for Den norske kirke*

##### *a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Guds rike”*

Til forskjell fra familiemodellen vektlegger modellen ”Guds rike” sammenhengen mellom transcendens og immanens. Slektsforhold er ikke sentrale for denne modellen. Forholdet mellom transcendens og immanens er synlig på flere plan. Guds rike ble synlig på jorden gjennom inkarnasjonen, det er til stede i kirkens liv og virke, og det skal ved tidenes ende fremstå i full synlighet og herlighet. Jesus brakte Guds rike til jorden i og med sin person. Han er ”det levende brød som kommer ned fra himmelen” (pref. treenighetstiden). Menigheten ber Gud om å ”før[e] ditt rike fram blant alle folkeslag” (forb. II) og om ”en gang [å] samles hos deg i ditt fullendte rike” (nattv.b. A og B). Det fullendte eller evige riket befinner seg ”høyt over verdens riker” (*Gloria* IV), altså bortenfor tid og rom. Guds menighet er lokalisert på to steder, i himmelen og på jorden (pref.). Guds rike er en bolig for menneskene (koll. nyttårsaften). Den systematisk-teologiske diskursen om Guds rike som ”allerede nå, men ennå ikke” ligger på siden av mine problemstillinger, men den er viktig for inkarnasjonsteologien

---

v. 3 sier han: ”Barna i sin moder mangler himlens goder, men ved dåpen blir enhver en Jesu Kristi broder” (Dnk, 1985: nr. 612).

og kristologien.<sup>110</sup> For liturgisk tekst er ”Guds rike” som forbindelsesledd mellom transcendens og immanens viktig. Dette vil jeg utfolde nærmere nedenfor. Modellens kilde-domene innebærer at metaforer i hovedsak hentes fra et jordisk kongedømme, noe som er spesielt synlig i engelskspråklige liturgier. Den greske termen *basileia*, som i norsk språk er oversatt med ”Guds rike”, gjengis på engelsk med ”kingdom”.<sup>111</sup> I GB blir ”Guds rike” omtalt som ”kongerike” bare én gang: ”... ditt kongerike røkkes aldri” (koll. nyttårsaften).

### *b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Guds rike”*

Modellen ”Guds rike” har mange gudstiltaler og gudsomtaler, men den er relativt sparsom i sin omtale av mennesket. Guds transcendens er mer fremtredende enn menneskers immanente situasjon. I GB tiltales og omtales Gud først og fremst som konge (*Gloria* II) og Herre (en tittel som brukes gjennom hele liturgien, og som jeg henviste utførlig til i kap. 5.1.3 og 5.4.3). Jesus sitter ”ved Faderens høyre hånd” som kronprinsregent. Hans oppgave ved Faderens side er å gå i forbønn for menneskene (pref. Kr. himmelfartsdag). Menneskene er Guds tjenere. Dette er en nøkkelmetafor for å beskrive menneskets relasjon til Gud. Menneskene er i Guds tjeneste, og de ber Gud om hjelp til å leve et liv ”i forsakelse, tro og tjeneste” (forb. II og III). Jesu rolle er dobbel, han er både ”Herre” og ”tjener”. Omtalen av Jesus som tjener er likevel svært lite vektlagt i forhold til hans liv som Guds medregent, bare én gang – i kollektbønn for 1. søndag i advent – sies det at Jesus kommer ”i en tjeners skikkelse”. Jesu tjeneste for menneskene synliggjøres ved å fremheve hans lydighet, offer og stedfortredende gjerning.

Det kan diskuteres om metaforen ”Gud som skaper” bør inngå i modellen ”Guds rike” eller i modellen ”Kristi legeme” fordi mange av de metaforene den knytter til seg, hører naturlig hjemme begge steder. I kap. 7.5 vil jeg vise hvordan metaforer og modeller inngår i en hermeneutisk prosess der alle drar veksler på hverandre. Når jeg velger å drøfte metaforen ”Gud som skaper” under denne modellen, er det fordi forestillingene i denne metaforen henger sammen med Guds allmakt, og fordi Guds skapelse som skapelse av intet skiller seg fra hva mennesker kan skape.<sup>112</sup> I møtet med ”skaperen” er mennesket Guds forvaltere (forb. II). GB fremhever først og fremst Guds allmakt: ”Allmektige Gud, du som har skapt alle ting...” (koll. 13. s. e. pinse), mens metaforer knyttet til forestillingene om Guds skaper-

<sup>110</sup> En grundigere behandling av disse spørsmål finnes i Sverre Aalens bok *Guds Sønn og Guds rike* (Aalen, 1973).

<sup>111</sup> Det engelske språket mangler vokabular for å skjelne mellom et allment rike og et kongerike, videre mangler det vokabular for å skjelne mellom kongerike og kongedømme. I norsk språk er kongerike angivelse av et geografisk avgrenset område (som kongen råder over), kongedømme omhandler styringsformen.

<sup>112</sup> Denne metaforen er forankret i Guds transcendens. Alt mennesker skaper forutsetter Guds skaperverk og forutgående skapergjerning (Bjørndalen, 1973:170f).



virksomhet og menneskene som Guds forvaltere og medarbeidere er mer sparsomme. I kap. 6.3.1 påpekte jeg at liturgien aldri beskriver mennesket som skapt i Guds bilde. Menneskets gudbilledlighet og mulighet til å se seg selv som skapt i Guds bilde blir dermed underordnet. For GB innebærer dette at metaforvalget hva skapelse angår, blir begrenset, og dermed å betrakte som mindre viktig.

### *c. "Guds rike" og menneskets selvforståelse*

I det liturgiske møte kan de egenskaper og holdninger som denne modellen utløser, ses i lys av følgende sammensetninger: Gud er hellig – mennesket er uverdigg, Gud er evig – mennesket er dødelig, Gud er trofast – mennesket er troløst, Gud er allmektig – mennesket er avmektig. Som Herre utøver Gud styringsmakt (*Gloria IV*) og domsmakt. Gud er en "rettferdig og barmhjertig dommer" (koll. 5. s. e. pinse), men like fullt krever Gud "oss alle til regnskap på dommens dag til frelse eller fortapelse" (koll. 25. s. e. pinse). Troen på Kristus frikjenner imidlertid menneskene på dommens dag: "... og vi kan eie den tro som frelser oss i dommen og gjør oss evig salige" (koll. 2. pinsedag). I likhet med modellen "Guds familie" vektlegges mennesket som syndig skapning også i denne modellen.

## ***Modellens validitet***

### *1. "Guds rike" i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon*

Modellens bibelske og tradisjonshistoriske støtte er sterk. Ved å anvende metaforer som støtter opp om en hierarkisk struktur, vektlegger den hvordan Gud og mennesker relaterer til hverandre. Modellene "Guds rike" og "Guds familie" er begge historisk rotfestet i en tid der hierarki og patriarkat var rådende samfunnsformer. Disse formene holdt seg helt frem til det 20. århundre. Feministteologien har problematisert det hierarkiske og patriarkalske mønsteret. Dessuten har den kritisert teologiens og liturgiens hyppige bruk av gudstiltalen og gudsomtalen "Herre" (*Kyrios*). Dette er mer enn et spørsmål, noe som ble synliggjort da det svenske liturgiforslaget fjernet denne tittelen, jf. kap. 5.4.3. I teologien er "Kyrios-tittelen" en viktig del av dogmegrunnlaget som ikke kan velges bort i liturgisk tekst. Men når og hvordan den anvendes i den liturgiske teksten, må skje ut fra bevisste valg. I GB er denne metaforen til stede så å si overalt. Etter min mening kan den med fordel reduseres til fordel for andre metaforer som beskriver "Guds rike". Modellen kan likevel ikke avvises som forhistorisk eller uaktuell. "Guds rike" er bærer av flere sentrale bibelske metaforer som er grunnleggende for kristologien.

## 2. "Guds rike" og modellens koherens

Modellen "Guds rike" nyter godt av en sterk indre, logisk sammenheng (som man også kunne gjengi Brümmers andre kriterium som). Den opererer med en leder (konge) og et folk som står i et sterkt innbyrdes forhold preget av klar over- og underordning, men som også deler historie, nåtid og fremtid. I forhold til GB mener jeg modellen har et stort utnyttet potensial i det bibelske liknelses materialet. Metaforer fra liknelsene vil kunne bidra til å utvide metafortilfanget slik at så vel mennesket – i egenskap av en verdifull Guds skapning – som likeverdet mellom mann og kvinne, trer tydeligere frem. Særlig er det viktig å hente opp metaforer som kan skape sammenheng mellom Jesus som konge og Jesus som tjener. Som nevnt evner denne modellen å løfte frem forholdet mellom transcendent og immanens.

McFague definerer "Guds rike" som kristendommens rotmetafor (McFague, 1982:27).

Ifølge henne er Jesus Guds liknelse.

A metaphorical theology, then, starts with the parable of Jesus and with Jesus as a parable of God. [...] For he introduced a new, strange way of being in the world, a way that could be grasped only through the indirection of stories of familiar life which both "were and were not" the kingdom. (McFague, 1982:18)

Hovedpoenget med liknelsene er å fortelle noe om hvordan Guds rike er, altså å beskrive forestillinger som ligger utenfor den menneskelige forestillingshorisont. Liknelsene evner å skape sammenheng mellom Guds transcendent rike og menneskers jordiske tilværelse på en måte som i utgangspunktet ikke er mulig. Dette mener jeg gjør dem godt egnet for liturgisk tekst. Karlsen Seim har drøftet hvordan liknelsene åpner for ny forståelse når de tolkes metaforisk.

Liknelsesfortellingen innebærer derfor en diskrepans mellom to fortellinger: den erfarte fortellingen som tilhøreren allerede besitter og den nye fortellingen. Spenningsmomentet artikulere seg i en kløft mellom det som her fortelles og den hverdagslige erfarte virkelighet. [...] Den [kløften] er en hermeneutisk åpning for ny forståelse. [...] Det realistiske og det uvanlige er sammenvevd i den sceniske bevegelsen, og innebærer en kollisjon mellom semantisk normalt uforenlige uttrykk. Det avgjørende i det metaforiske plot er det ekstraordinære og overraskende. (Seim, 1995:64)

Liknelsernes metaforiske karakter ligger i bruken av dagligdagse hendelser og beskrivelser som ved hjelp av et uventet element snur hele tolkningen opp ned. Ofte blir objektet – som oftest spøreren selv – subjekt. Han/hun blir bedt om å ha den personen som vanligvis blir sett ned på, som forbilde. Jesus utfordret sine tilhørere gjennom sin person og livsførsel. Han levde og lærte på en måte som folk ikke kunne forholde seg likegyldig til. De måtte velge enten tilslutning eller avvisning. For jødene var Jesu liknelsesfortellinger en

provokasjon. Ved å snu opp ned på de allment aksepterte samfunnsnormer, for eksempel forholdet mellom herre og tjener, rang og status, utfordret han jødene på en måte som var uhørt i datidens samfunn. Dette perspektivet er ikke så provoserende i dagens samfunn fordi synet på autoritet og likeverd har endret seg.

Liknelsernes språk om ”Guds rike” prøver å redefinere den tradisjonelle forståelsen av hvem som får være til stede ved det kongelige hoff. Slik kan også kongemetaforer brukes i liturgisk tekst. Guds kongedømme, eller rike, er ikke likt de jordiske kongedømmer. I Guds rike er de små opphøyet, de fattige blir tilkjent større verdighet enn de rike osv. I Guds rike er det plass for dem som i jordisk sammenheng lever langt borte fra palassets eksklusivitet og luksus, mens samfunnets rikfolk og herskere blir stående utenfor. Inn i dette metaforiske bildet må også beskrivelsen av Jesus som konge leses. Forventningene jødene hadde til Jesus som konge, slo ikke til. Han døde på korset som forbryter, i jødernes øyne som en ”narrekonge”. Makt er byttet med avmakt, herskerrolle er byttet mot tjenerrolle. ”Guds rike” både *er* et kongedømme og samtidig *er ikke* et kongedømme.

Slik GB bruker modellen ”Guds rike”, blir kongemetaforen modifisert på vesentlige punkter. Avgjørende er at menneskers lydighet her ses i lys av Guds nåde og Jesu selvhengivelse: ”Gi oss din Ånd, så vi kan se din frelse, tjene deg i lydighet og engang fare herfra i fred etter ditt ord” (koll. s. e. jul). Men den uttrykker selvsagt fortsatt et underlegenhetsforhold mellom Gud og mennesket. Liknelsernes poeng med det omsnudde riket er ikke synlig i GB.

Den liturgiske dialogen trenger modeller og metaforer som fremmer sammenhengen mellom himmel og jord, noe som er denne modellens mulighet. Slik jeg leser GB, vil jeg hevde at språkbruken om ”Guds rike” snarere fremmer avstand enn nærhet. Både metaforvalg og stilnivå understøtter dette. I GB er menneskene Guds tjenere og undersåtter. Bortsett fra nattverdinnbydelsen – ”[k]om, for alt er ferdig” – er det ingen tekst som antyder at menigheten er gjester i et gjestebud. For å gjøre modellen mer vidtrekkende og teologisk lødigere, må dens metaforiske tilfang utvides. Også de tradisjonelle maktposisjonene i modellen kunne endres dersom modellen hentet metaforer fra liknelserne. Mennesker blir da ikke bare tjenere, de er også gjester i Guds rike. Jeg vil komme tilbake til denne metaforen når jeg drøfter modellen ”Kristi legeme”.

Visdom er en ønskelig egenskap, spesielt hos personer med styringsansvar. I GB bes det om at Gud må gi visdom til alle som har lederansvar i samfunnet (forb. I, II og III). Dette reiser spørsmål om det er sammenheng mellom menneskelig visdom og Guds visdom. Diskursen om *Sofia*-begrepet er omfattende, noe de mange feministteologiske utredninger

viser.<sup>113</sup> Visdom var også en egenskap som var ønskelig for de israelittiske kongene. Spesielt er Salomos visdom fremhevet:

Gud gav Salomo visdom, stor innsikt og en forstand som favnet vidt, likesom sanden på havets strand. [...] Salomo laget tre tusen ordspråk, og tallet på hans sanger var ett tusen og fem. [...] Fra alle land kom det folk for å høre Salomos visdom, fra alle kongene på jorden som hadde hørt om visdommen hans. (1 Kong 4,29+32+34)

Ikke minst blir sammenhengen mellom visdom og Ordspråkenes omtale av *Sofia* interessant ettersom ordspråkene som bibelsk bok tradisjonelt har vært tillagt Salomo. Den personifiserte visdommen kombineres med en israelittisk konge. Etter min mening gir dette grunnlag for å sammenstille en maskulin kongemetafor med en feminin visdomsmetafor.

Et annet metaforisk bildefelt som skaper indre sammenheng i modellen ”Guds rike”, er forestillingen om kirken som Guds folk på vandring. Med bakgrunn i hvordan Gud ledet og førte israelsfolket ved utgangen fra Egypt og gjennom ørkenen, vandrer også kirken under Guds ledelse i samlet flokk og mot et felles mål. GB mangler pilegrimsmotivet i sin tekst, men motivet er godt representert i salmeboken, for eksempel i Hallqvists salme ”Vi er et folk på vandring” (Dnk, 1997: nr. 106). Denne salmen viser hvordan tema fra modellene ”Guds rike”, ”Guds familie” og ”Kristi legeme” kan knyttes sammen. Målet for vandringen er ”det salige livets land” som er ”et hjem for hver søkende pilgrim”. Vandringsmaten fås ved å ”samles om vin og brød”.<sup>114</sup> Også pilegrimsmetaforer bidrar til å sammenholde jord og himmel; pilegrimsvandring foregår på jorden med et himmelsk mål i sikte. En pilegrimsvandring uten mål – bare for vandringens skyld – har ikke religiøs mening. I forbindelse med den store interessen for pilegrimsvandring – også i protestantiske kirker – har vandringsmetaforer fått fornyet aktualitet, i norsk sammenheng med Nidarosdomen som symbol på det himmelske mål.

Modellens maktkonstellasjoner vil også kunne påvirkes ved å anvende flere metaforer som tar utgangspunkt i ”Gud som skaper”. Jeg vil drøfte denne metaforsammensetningen nærmere under modellen ”Kristi legeme”.

### 3. ”Guds rike” og modellens nåtidige aktualitet

I likhet med modellen ”Guds familie” finner jeg grunn til å spørre om ”Guds rike” er adekvat for nåtiden. Når modellens metaforer i hovedsak struktureres ut fra analogier til jordiske

<sup>113</sup> Se bl.a. Johnson *She who is* (Johnson, 1992) og Beckman *Sofia – den vishet vi förkunnar* (Beckman, 1995) for utfyllende lesning.

<sup>114</sup> Flere andre salmer bygger på pilegrimsmotivet, f.eks. Johan Halmrasts ”Hen over jord et pilgrimstog” (Dnk, 1985: nr. 247) og Joël Blomqvist/Per Olléns salme ”Å, hvor salig å få vandre” (Dnk, 1985: nr. 858).

monarkier, kan det stilles spørsmål om modellens aktualitet. Modellens begrensninger ligger dels i det moderne monarkiets symbolske funksjoner, dels i fraværet av monarkisk styringsform i mange stater. Mange kjenner styringsformen bare fra historiebøkene. Det bibelske kongebegrepet har en religiøs overbygning kjent som teokrati. Kongens oppgave og myndighet er gitt ham av Gud, og bare Gud står over ham. Teokratiet er rendyrket hierarkisk. Derfor er spørsmålet om hvilke forestillinger som ligger bak modellen "Guds rike" når den brukes i liturgisk tekst relevant.

Et monarki i bibelsk forstand forutsetter en monark som står over og i spissen for sitt folk så vel i fest som i krig. Samtidig innebærer monarkiet en avstand mellom folket og kongen. Kongen er annerledes, privilegert, men samtidig tynget av plikter. Noen mennesker står kongen nærmere enn andre mennesker (hoff og embetsmenn). Kongen hersker over undersåttenes liv og død. Maktfordeling er ukjent. I den bibelske forestillingsverden er lydighet mot kongen en selvfølge, et opprør ville bli hardt straffet. Lydighet er ikke primært uttrykk for takknemlighet, men for frykt for straff.

Fra et kjønnspektiv og ut fra samfunnsformer basert på demokrati og likeverd avdekkes flere svake sider ved modellen. Dette skyldes i hovedsak modellens maskuline gudsmetaforer og de over- og underordningsposisjoner den legger til rette for. Jeg mener at slik modellen fremstår i GB, makter den ikke å fange opp sammenhengen mellom Guds rike som noe på en gang kommende og allerede er realisert. Dermed blir avstanden mellom jord og himmel større enn hva modellen skulle tilsi. Det sammenbindende ledd er så å si fraværende. Menneskers liv på jorden er ufullkomment og ikke noe å trakte etter, men de som holder ut i troen på Kristus skal en gang bli belønnet med et fullkomment liv. Dette oppnås gjennom holdninger som underordning, ærbødighet og lydighet overfor Gud. I en hierarkisk struktur er dette en holdning som berører kvinner i større grad enn menn fordi de rangerer lavere i hierarkiet.

#### *4. "Guds rike" og modellens mulighet for individuell tilslutning*

Av samme årsaker som "Guds familie" kan det være vanskelig for denne modellen å oppnå tilstrekkelig individuell tilslutning.

Modellens ensidige vekt på maskuline metaforer og hierarkiske maktposisjoner kan bevirke at kvinner lettere vil avvise modellen enn menn. Jeg har imidlertid pekt på at metaforer hentet fra andre kildedomener kan endre slike strukturer. Ved å bruke metaforer fra liknelsene, kan maktposisjonene snus. Modellen åpner da mulighet for at flere kan slutte seg til den. I liknelsene finnes flere alternative gudsomtaler. Gud er sjelden omtalt som "Herre"

og ”konge” i liknelsene. Derimot beskrives Gud ofte gjennom ”yrkesmetaforer” slik som såmann, kjøpmann, hyrde. Også feminine gudsmetaforer brukes, for eksempel i dobbeltliknelsene i Lukasevangeliet. I Luk 13,21 og 15,8ff beskrives Gud som en kvinne. I begge disse perikopene sammenlignes Gud med kvinner som utfører tradisjonelle huslige oppgaver. Begge tekstene anvender også similen. I kap. 4.4.3 redegjorde jeg for at similen ikke kan tolkes analogt på en måte som begrenser bildets metaforiske karakter.

Liknelsernes språk om Guds rike unndrar seg kontroll. Ved å snu opp ned på tilvante strukturer åpnes noe som før var stengt, og det som i utgangspunktet var åpent for privilegerte grupper, stenges. ”Guds rike” er samtidig et åpent rike. Noen havner imidlertid utenfor på grunn av egne valg. Det er ikke et poeng at noen skal stå utenfor. Derimot er det et poeng at Guds rike skal vokse. Gjennom bruk av liknelser – og i denne sammenheng liknelsernes metaforer – får mennesker del i dette riket gjennom tilslutning. Metaforene er så omfattende at de kan favne om alle mennesker, de overskrider kjønnsgrenser, etniske grenser, generasjonsgrenser m.m., og metafortilfanget er så stort og variert at det vil være nærliggende å forvente bred individuell tilslutning.

#### **7.4.4 Modellen ”Kristi legeme”**

Modellene ”Guds familie”, ”Guds rike” og ”Kristi legeme” er alle personale modeller som fremhever relasjoner, men bare de to første er kjønnsespesifikke. I modellen ”Kristi legeme” blandes to metaforiske sammensetninger: ”legeme” og ”måltid”. I nattverdiliturgien, der denne modellen er rådende, kan ikke ”legeme” og ”måltid” skilles ad, de må tolkes i lys av hverandre. Lindboe har undersøkt sammenhengen mellom dem med utgangspunkt i Lukasevangeliets fremstilling av innstiftelsen av nattverden. ”Ved avslutningen av sitt jordiske virke skildrer evangelisten hvorledes Jesus samler alt i denne ene gaven: Legemet – som formidles i skikkelse av brødet – og vinen” (Lindboe, 1996:270). Måltidet tolker kroppen og setter den inn i en bestemt ramme. Det kan diskuteres om måltidet er en personal modell. Sett i lys av liturgisk tekst vil jeg hevde dette. På den ene side er Kristi kropp sentral for forståelsen av frelsen. Jesus døde en kroppslig, fysisk død på korset og oppstod legemlig, først til et liv på jorden før han legemlig ble tatt opp til himmelen (Luk 24, 13ff). På den annen side omtales menigheten som et legeme. Gudstjenestefeiring forutsetter at menighetsleddene tar i bruk sine kropp. Forstått på denne måten er måltidet både en personal og en relasjonell modell. Menigheten spiser Jesu legeme. Det er mat og næring for troen. I motsetning til ”Guds familie” og ”Guds rike” er ”Kristi legeme” en kjønnsnøytral modell, noe som utelukker at gudbilledlighet kan tolkes forskjellig for kvinner og menn.

Modellen ”Kristi legeme” skiller seg fra ”Guds familie” og ”Guds rike” ved at den fremstår som en organisme. Organismen er først og fremst en funksjonell enhet. Modellen omtaler ikke personer *qua* personer slik som i den patriarkalske familien eller i det hierarkiske riket. Men modellens hovedtrekk er likevel relasjonelle. Den knytter sammen transcendens og immanens, den synliggjør sammenhengen mellom enhet og mangfold, den fremhever forbindelsen mellom fellesskap og solidaritet og den vektlegger båndet mellom kjærlighet, tjeneste og hengivelse.

### ***Modellen anvendt på Gudstjenestebok for Den norske kirke***

#### *a. Forholdet mellom transcendens og immanens i ”Kristi legeme”*

I kap. 6.4.1 drøftet jeg hvordan kroppen som erfaringsbærer binder sammen Kristi kropp og menneskenes kropper. Menneskets legeme er en del av gudbilledligheten. I nattverdliturgien er dette et viktig anliggende. Kroppen blir tolkningsnøkkel og sammenbindende bånd mellom transcendens og immanens. GB bruker måltidsmetaforer for å synliggjøre denne sammenhengen. Nattverden er en himmelsk fest eller gjestebud, den blir omtalt som et hellig måltid: ”Gi oss som kommer til ditt bord for å motta ditt legeme og blod, å ta del i dette hellige måltid med ydmyke og oppriktige hjerter” (nattv.b. A). Jordiske elementer – brød og vin – er sentrale ingredienser i måltidet. Gjennom tydeord – ”dette er mitt legeme/blod” (*Verba*) – blir de jordiske elementer tatt i bruk i en ny sammenheng. Dette er i tråd med metaforens virkemåte. Brød og vin fremstår som frelsende elementer. Det konkrete måltidet settes inn i en metaforisk sammenheng for å si noe om hvem Gud er. Lindboe hevder at

mat og drikke ikke bare er egnet til å gi del i frelsen, de synes å være nødvendige, i den forstand at det samme ikke kunne ha skjedd uten et måltid. Ved tydeordene kvalifiserer Jesus mat og drikke på en helt spesiell måte, når han presenterer brød og vin som sitt legeme og blod.  
(Lindboe, 1996:274)

I nattverden blir Kristi (oppstandelses)kropp i form av legeme og blod ett med menneskenes jordiske kropper i og med at de spiser brød og vin – Jesu legeme og blod – i nattverdfeiringen. Dette er ett av Lathrops hovedanliggender. Ved å bruke alminnelige menneskelige elementer (i nattverden brød og vin), kan ny mening oppstå når de alminnelige elementene settes inn i en ny sammenheng. Han vil sammenholde det hellige med det alminnelige og det alminnelige med det hellige.

[S]tart with the simple things, the common human materials, then see how communal meaning occurs as these things are juxtaposed to each other and gathered together with speech about the promise of God. In this way, the assembly and the materials it uses become a rich locus of meaning,

casting light on all common life and summed up in the shorthand of such technical words as “baptism” and “eucharist.” (Lathrop, 1993:11)

Når ”lam” (*Agnus Dei*) brukes som metafor for Kristi lidelse og død, er sonings- og offeraspektet underliggende: ”Du Guds Lam, som bar all verdens synder, miskunne deg over oss”. Gud gir sin kropp for å frelse menneskets kropp, og i oppstandelsen gjenoppretter Gud den menneskelige kropp (jf. tredje trosartikkel: ”legemets oppstandelse”). Lindboe får frem et viktig anliggende ved det liturgiske møte når hun fremhever kroppen som bærer av kontinuitet og identitet.

Legemligheten er på samme tid det som går til grunne i døden, og det som fastholder Jesu identitet i oppstandelsen, likesom kontinuiteten i bruddet mellom liv og død for mennesket skal etableres ved legemets oppstandelse. (Lindboe, 1989:85)

Dette har implikasjoner for antropologien. Når hele kroppen skal frelses og gjenoppstå som fullkomne kropper, blir det umulig å skille mellom kropp og sjel/ånd og å prioritere det intellektuelle og åndelige på bekostning av kroppen. Et holistisk syn på den legemlige oppstandelsen innebærer at kvinner og menn på lik linje kan tolke kroppslig erfaring som gudserfaring. Dette er i tråd med Hauge når hun avviser vår kulturs tradisjonelle forståelse av mannen som primært åndsvesen og kvinnen som en lavere kroppslig avledning (A. Hauge, 2002a:109).

#### *b. Tiltaler og omtaler av Gud og mennesker i ”Kristi legeme”*

Det er ikke knyttet noen spesielle gudstiltaler til modellen ”legeme”. Like fullt møtes Gud og mennesker som ”personer” med legemer. GB anvender to kroppsdelar for å omtale Gud, ”hånd” (*Gloria II*, forb. II) og ”ansikt” (den aronittiske velsignelsen). Spørsmål om ”Guds kropp” drøftet jeg i kap. 5.4.1. Gud har ikke en kropp som er lik menneskets kropp, men når Gud omtales i form av kroppsdelar, åpner dette for kjønnete gudsmetaforer.

YHWH is both depicted as having a female body part, a womb, יִטְב, Isa 46:3 and behaving as if having a woman’s body, when gasping and panting in labor pains, Isa 42:14. This last example also illustrates how (god-)language can create a concept of a gendered body, even without the mentioning of any body parts. (Løland, 2007b:199f)

Guds ”kropp” er noe annet enn menneskers kropper, men Gud lar seg likevel representere gjennom menneskelige kroppsdelar. Noen av disse er spesifikt kvinnelige, ingen er knyttet til mannens kropp spesielt. En slik språkbruk legger til rette for gudsidentifikasjon og gir mennesket mulighet til å se seg selv som skapt i Guds bilde.



Jeg tror at metaforer om kroppen vil berike liturgiens bønnemateriale, spesielt metaforen "fødsel", men også kroppslige metaforer som uttrykk for omsorg. Det bibelske materialet åpner imidlertid ikke for den tanke at det er kongruens mellom alle menneskelige kroppsdelene og "Guds kropp". I modellens strukturering av metaforer ligger hovedvekten snarere på sammenhengen mellom Jesu kropp og menneskenes kropp enn på "Guds kropp". Denne forbindelsen åpner for analog tankegang. Dette er ikke uproblematisk fordi man ved å betone Jesu kroppslighet kan forstå dette som et uttrykk for at Jesus var mann. I kap. 5.4.3 drøftet jeg de problemer dette reiser i forhold til antropologien. Slik jeg ser det, er ikke Jesu kjønn det sentrale i denne modellen.

Derimot er Jesu mange roller viktige for modellen. For det første er Jesus verten som leder bordet og som sådan deltar i måltidet (*Verba*). For det andre er Jesus tjeneren som på vertens vegne vasker gjestenes føtter og gjør tjeneste ved bordet, noe GBs materiale ikke omtaler. For det tredje er Jesus selve maten som serveres: "Dette er mitt legeme som gis for dere" (*Verba*). Forutsetningen for hele måltidet er at Jesus er "lammet" i betydningen offerlam. Som "Guds lam" går Jesus inn i rollen som Guds lidende tjener (Jes 52,13-53,5). Gjennom denne selvhengivelsen solidariserer Jesus seg med menneskenes lidelser. Slik jeg tolker modellen, er Jesu tjeneste modellens mest samlende og strukturerende metafor. I modellen er menneskene gjester innbudt av verten Jesus: "Kom, for alt er ferdig" (nattv.innbydelsen). Modellen "Kristi legeme" er "gjennom-metaforisert". Den inneholder mange lag, og forbindelseslinjene mellom metaforene går alle veier.

### *c. "Kristi legeme" og menneskets selvforståelse*

Modellen fremhever først og fremst sammenhengen mellom Guds/Jesu kjærlighet til menneskene og Jesu selvhengivelse. Det er sammenheng mellom den indretrinitariske kjærlighet og den treenige Guds kjærlighet rettet mot skapningen. Disse egenskapene blir fremholdt som eksempler for menneskenes innbyrdes kjærlighet, de representerer prototypen for nestekjærligheten, "lær oss å elske hverandre som du har elsket oss" (nattv.b. A og B). Kollektbønn for 8. søndag etter pinse omtaler hvordan Jesu frelsende gjerning omfatter menneskenes kropp, deres etiske liv og forholdet til nesten.

Barmhjertige Gud, vi takker deg fordi du har vist din omsorg for vår sjel og vår kropp, og i Jesus Kristus har åpenbart at din frelse omfatter hele vårt liv. Fri oss fra all bekymring, så vi kan være trygge i troen på din makt. Lær oss å dele dine gaver med vår neste her og blant andre folkeslag, ...

Teksten i denne kollektbønnen er i overensstemmelse med Lindboes anliggende når hun peker på den tette forbindelsen mellom måltid og tjeneste.

Jesu tjeneste og deres tjeneste [disiplenes] fremstår ved bruken av ”διάκονών”-motivet som forbundet på et helt grunnleggende nivå. Motivet rommer på samme tid både Jesu virke og det ”livsmønster” de utfordres til å realisere. Også her trer en linje frem mellom underet og det siste måltid: **Ved undermåltidet lyder Jesu oppfordring: ”Dere skal gi dem å spise” – ved det siste måltid ekspliseres disippelidealet som bordets tjeneste. I denne rammen plasseres så det endelige måltid – hvor rollene igjen skal byttes om: Disiplene skal være tjenere – men en gang skal de gå til bords – likesom de nå er delaktige i måltidet – og Herren selv skal varte dem opp.** (Lindboe, 1996:275)

Guds/Jesu kjærlighet er altså grunnleggende for menneskers tjeneste for hverandre og fordrer noe av mennesket. Gjennom gudstjenestefeiring tjener menneskene Gud og hverandre, og i forlengelsen av gudstjenesten fortsetter menneskets tjeneste i verden.

Jeg mener at når Jesu tjeneste ses i lys av kropp, selvhengivelse og forpliktende kjærlighet, er dette et uttrykk for *periochoresis*. Ved å se modellen i lys av den immanente og den økonomiske trinitet, sammenbindes *Deus in se* og *Deus pro nobis* med menneskers liv og tjeneste.

### ***Modellens validitet***

#### *1. ”Kristi legeme” i den bibelske og liturgihistoriske tradisjon*

Modellen ”Kristi legeme” er sterkt forankret i det bibelske materiale og den liturgiske tradisjon. Kjerneinnholdet finnes i *Verba*. Det er verdt å merke seg at den liturgiske teksten som sterkest sammenholder transcensens og immanens, er tekst som nærmest er identisk med bibeltekstene om nattverdets innstiftelse (Matt 26,20-30; Mark 14,17-25; Luk 22,14-20; 1 Kor 11,23-25). Denne metaforiske teksten har vært bevart i sin opprinnelige form på tross av konfesjonelle forskjeller mellom ulike kirkesamfunn.

#### *2. ”Kristi legeme” og modellens koherens*

Jeg har allerede kommentert hvordan modellen ”Kristi legeme” fremhever ”møtet” mellom Gud og mennesket som det helt sentrale bærende prinsipp. Liturgiens høydepunkt utspiller seg i deltakelsen i nattverdmåltidet, som er gudstjenestens sterkeste synlige uttrykk for forening mellom Gud og mennesker. Møtet er også bærer av flere usynlige ”lag”. Det skjer et møte mellom Jesu kropp og menneskenes kropp, noe som igjen innvirker på tjenesten for Gud og nesten. Modellen favner bredt fordi den tiltrekker seg metaforer fra flere ulike felt,

metaforer som alle gjensidig påvirker hverandre, utfyller hverandre og overlapper hverandre. Måltidsmetaforene står her i en særstilling. Forutsatt et noenlunde ensartet nattverdsyn er denne modellen lite kontroversiell. Men på tross av ulike nattverdsyn er det likevel økumenisk enighet om at kirken er en organisme, og i liturgisk tekst er modellens metaforer og struktureringen av dem i overveiende grad samstemte. Den metaforiske tolkning er imidlertid åpen for ulike teologiske syn avhengig av konfesjonelt ståsted.

### 3. *"Kristi legeme" og modellens nåtidige aktualitet*

Modellen har etter min mening mange sterke sider som er adekvate for nåtiden. For det første er kropp og måltid basale for alle mennesker. Uten mat og kroppskontakt dør mennesker. Videre er forholdet mellom liv og død aktuelt til alle tider. Dessuten evner modellens sterke økumeniske posisjon å sammenholde enhet og mangfold så vel lokalt som i den universelle kirke. Modellen hviler også på en kristologisk forståelse med kroppen som det sammenbindende ledd mellom Gud og mennesker. Videre er denne modellen spesielt egnet for å sammenholde den immanente og den økonomiske trinitet. Fordi den vektlegger Jesu solidaritet, tjeneste og kjærlighet, er den som forbilde retningsgivende for menneskers tro og etiske liv. Modellen åpner også for at mennesket kan være både svakt og avmektig, det kan lide og synde, samtidig som det i kraft av å være Guds medarbeider og forvalter er et oppreist og myndiggjort menneske. Til slutt synliggjøres den gjensidige tjeneste. Modellen åpner både for å tjene og å la seg tjene i de situasjoner der det er nødvendig. Fordi modellen er basert på gjensidige relasjoner, ikke på menneskers konstruksjoner av ulike verdihierarkier, kan posisjonene mellom å være tjener og å motta tjenester skifte. Sett fra et kjønnsperspektiv er den i stand til å fremheve likeverdet mellom kvinner og menn slik at begge fremstår som gudbilledlige, begge kan tjene og la seg tjene av den andre part.

Modellens svake side er etter min mening at de personale uttrykk ikke er like tydelige som i modellene "Guds familie" og "Guds rike". Modellen har ingen personlige gudstiltaler. Det er ikke naturlig å tiltale en organisme. Jesus tiltales rett nok som "Guds Lam" (*Agnus Dei*), men dette er en theriomorf metafor. Jeg mener likevel å ha redegjort for at modellen er gjennomgående personal. Selv om den ikke personliggjør gjennom navngiving og titulering, fremhever den personale relasjoner. Personlige gudstiltaler må hentes fra andre modeller.

### 4. *"Kristi legeme" og modellens mulighet for individuell tilslutning*

Kriteriet om individuell tilslutning er kanskje modellens svakeste punkt. Dette skyldes først og fremst at i modellen "Kristi legeme" fremstår menigheten som en kollektiv forsamling.

Problemet er å synliggjøre hvordan individets behov kan ivaretas gjennom et kollektivt uttrykk. Thomassen tok opp dette spørsmålet i sin selvvalgte prøveforelesning for dr. theol.-graden: ”Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt? Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid”.<sup>115</sup> Hun hevdet at kravet om autenticitet i stadig større grad refererer til subjektet som normerende utgangspunkt: Alt som ikke er rett for meg, er ikke sant. Ut fra dette reiste hun spørsmål om erfaring kan speile kollektivet ved at individet kan la seg representere ved noe som er større enn seg selv. Hun spurte om speiling av erfaring er avhengig av individuell gjenkjennelse.

Jeg mener Thomassen har rett når hun hevder at den liturgiske dialogen er satt i et krysspress mellom det som er sant for meg, og det som er sant for en større kollektiv gruppe. Dette spørsmålet drøftet jeg i kap. 1.2.3 og i kap. 4.1. Thomassen viser til at de kollektive normenes styrke ligger i at alle har en viss avstand til dem, de er noe individet kan speile seg i for å bli bekreftet og korrigert. I menneskets møte med det hellige bør det etter Thomassens mening være en viss avstand, ellers vil kontakten mellom Gud og mennesker forflates. Hun hevdet at det frigjørende ved evangeliet handler om mulighet til å speiles adekvat. Å bli sett utenfra innebærer både motstand og korreksjon, noe som igjen åpner for en horisont som er større enn individet selv. Jeg mener at modellen ”Kristi legeme” i særlig grad innbyr til å forstå seg selv i lys av et fellesskap. Å være en del av et kollektiv er nødvendig for mellom-menneskelig samspill. Å forstå seg selv i lys av andre, å være villig til å innpasse seg på tross av uoverensstemmelser og å la seg korrigere er viktige aspekter ved kjærligheten, og det er grunnleggende for relasjon og kommunikasjon, også den kommunikasjon som skjer i det liturgiske møte.

Som kjønnsnøytral modell er det lettere for enkeltindivider å slutte seg til denne modellen enn de to øvrige modellene. Verken de mellommenneskelige rollene eller menneskets posisjon vis à vis Gud er definert i kjønnsrelasjoner eller kjønns hierarkier. Derfor kan denne modellen avspeile gudbilledligheten for begge kjønn på en likeverdig måte.

Det er mulig å utvide GBs metaforvalg slik at modellen i større grad åpner for flere perspektiver og andre tolkningsmuligheter. Særlig savner jeg metaforer som ivaretar samspillet mellom legemets lemmer. En bibelsk modell for dette finnes i 1 Kor 12,12-27 som handler om sammenhengen mellom Jesu legeme og menneskers legemer. Også metaforer som henspiller på ”Guds kropp” vil bidra til å utfylle modellen. Bildet av måltidet kan også omfatte andre næringsmidler enn brød og vin, bl.a. fisk og vann. Som metaforer har disse

---

<sup>115</sup> Drøftingen min er basert på Thomassens muntlige fremstilling under disputasen i mai 2008.

sterke bibelske røtter, de relaterer både til underfortellingene og liknelsesfortellingene. Jeg påpekte ovenfor at metaforer som snur opp ned eller utjevner maktstrukturer, er lite utnyttet i GB. Hvordan Jesu tjeneste fremstilles, vil innvirke på menneskers syn på seg selv, ikke bare i forhold til Gud, men også de mellommenneskelige forhold.

Så langt jeg kan bedømme, fyller modellen ”Kristi legeme” alle Brümmers kriterier for en meningsbærende modell.

#### 7.4.5 Syntese

Jeg har valgt å se treenigheten som samlende modell for de tre modellene ”Guds familie”, ”Guds rike” og ”Kristi legeme”. Nå vil jeg vise hvordan modellene henger sammen, og hvordan man gjennom å utvide og eller endre metaforvalget, kan åpne for møter som foregår på mange plan. For å illustrere dette har jeg tegnet en figur med tre sirkler. Den innerste sirkelen er uttrykk for den immanente Gud. I den neste sirkelen har jeg plassert mine tre hovedmodeller. Hver av disse modellene skaper igjen mange nye modeller, noe jeg har plassert i skjemaets ytterste sirkel. Utenfor denne har jeg plassert en del enkeltmetaforer som knyttes til modellene i den ytre sirkelen. Skjemaet er ikke uttømt, det er rom for langt flere sirkler og det er rom for langt flere metaforer.

Gjennom drøftingene mener jeg å ha vist at ingen av de tre hovedmodellene alene er tilstrekkelig. Modellene trenger hverandre, og de samles om og henter tilfang fra treenighetsmodellen. Dersom en av dem skulle rendyrkes, blir liturgiens metaforiske karakter for snever. Som enkeltstående modell evner verken ”Guds familie”, ”Guds rike” eller ”Kristi legeme” å ivareta det nødvendige mangfold, verken i omtale og tiltale av Gud eller i beskrivelsen av menneskers situasjon i forhold til Gud. Modellenes mange metaforer må derfor spilles ut mot hverandre. Når flere modeller kombineres, kan det åpne for at flere individer aksepterer og slutter seg til liturgien som overordnet norm.

Jeg mener å ha pekt på at språket om Gud er metaforisk. I tillegg har drøftingene mine vist at hele liturgien er gjennommetaforisert. Relasjonen mellom Gud og mennesker er et møte som best kan beskrives som en hermeneutisk prosess der Gud og mennesker møtes på mange plan. De ulike modellene og metaforene åpner for stadig nye møtekonstellasjoner. Metaforene kan utvides i det uendelige. Hver enkelt metafor åpner i seg selv et univers av nye metaforer der alle tolkes i lys av hverandre. Den treenige Gud er møtets sentrum der alle trådene og møtelinjene samles. Gjennom figuren prøver jeg å vise hvordan det indre liv i Gud kan videreformidles til menneskene. Mennesket henter på sin side liv fra Guds immanente liv. Sirkelen omkring Guds indre liv er tegnet som hel strek i motsetning til alle de øvrige

strekene, som er stippet. Hensikten med den ubrutte streken er å vise at det ikke er mulig å kjenne Guds indre liv fullt ut, noe av dette livet vil alltid være utilgjengelig for mennesker fordi Gud selv ikke er en del av skapningen. Som uttrykk for møte viser de øvrige stiplede strekene hvordan forbindelseslinjene er åpne og går alle veier.

## Det liturgiske møte



(De svakt opptrukne strekene angir mulige møter og forbindelseslinjer mellom modeller og metaforer. Dette er bare noen få antydninger. Mulighetene her er svært mange, men figuren ville vært lite oversiktlig dersom flere forbindelseslinjer skulle vært visualisert.)

## 7.5 Sammendrag og avsluttende refleksjoner

Jeg vurderer de enkelte modeller opp mot hverandre ut fra flere betingelser. For det første er liturgien primært et åpent bønnespråk der det ikke er plass for utlegning av dogmer, altså er *lex orandi* primær teologi. For det andre må en liturgi både ta hensyn til tradisjonen og skape fornyelse. For det tredje mener jeg gudstjenesten tilhører menigheten som kollektiv og må vurderes ut fra felles behov, ikke primært ut fra individers subjektive opplevelser og erfaringer. Liturgien må likevel ha et solidarisk uttrykk. Derav følger at det er legitimt å stille krav til liturgien som ivaretar individets plass i den kollektive sammenheng. Identifikasjon eller mulighet til gjenkjennelse er viktig på grunn av menneskets gudbilledlighet, og det virker dannende for menneskers selvbylde.

Disse hensyn innebærer både språklige og teologiske overveielser. En inkluderende språkbruk der ingen grupper, det være seg på grunnlag av kjønn, etnisitet, eller funksjonsnivå, blir diskriminert, hører etter min mening med til liturgiens grunnforutsetninger. Videre innebærer de språklige hensyn en vurdering av stilnivå. Et liturgisk språk skal etter min mening avspeile det liturgiske møtets karakter av høytid og av nærhet. Å enes om liturgiens teologiske profil og grunnsyn kan by på flere problemer enn hva språklige hensyn gjør. Jeg tror at jo mer mangfoldig det liturgiske uttrykk er, også uttrykket om Gud, jo flere personer vil være villige til å akseptere liturgien som relevant for dem. Hovedargumentet for denne påstanden er at fordi ingen vet fullt ut hvordan Gud er, er mangfold nødvendig. Teologisk er det bred enighet om at Gud transcenderer kjønn. Som konsekvens av dette mener jeg at det må være rom for gudsmetaforer hentet fra begge kjønn.

For å oppnå et rikt liturgisk språk om Gud, anser jeg komplettering som en bedre metode enn bruk av nøytrale termer. Jeg forholder meg til *ordo* som gudstjenestlig struktur med høy normativitet. Dette begrunner jeg både i hensynet til det økumeniske fellesskap, den universelle kirke og den lokale kirken. I tråd med norsk tradisjon har jeg vurdert gudstjenesten i lys av rotmetaforen ”møte”. Som lutheraner ønsker jeg å beholde denne rotmetaforen, den er formodentlig aktuell til alle tider og den fremhever gudstjenesten som en skapende og dannende dialog. Videre mener jeg at mitt valg av modeller har synliggjort nettopp dette. Disse modellene lar seg lese ut fra GBs materiale. Men hvilke metaforer modellene bør inneholde, mener jeg er moden for revisjon.

Modellen ”Guds familie” fremhever relasjoner i lys av familiemetaforer. Familien er en universell enhet, uansett hvordan den fungerer og uansett hvem som inkluderes i familiebegrepet. Modellens styrke er at den fremhever tilhørighet og omsorg, noe som også er et



viktig trekk ved treenigheten. Ved utelukkende å anvende metaforer for Gud som ”far”, Jesus som ”sønn” og menneskene som ”barn” og ”søsken”, blir familiebegrepet for snevert.

Uavhengig av hvordan familien konstrueres, må barna få flere oppgaver og vises større tillit enn tilfellet er i GB. Modellen kan etter min mening kompletteres med mange metaforer, for eksempel ”mor” og ”fødsel”. Fødselsmetaforer kan brukes både om Gud og mennesker.

Modellen ”Guds rike” fremhever sammenhengen mellom transcens og immanens. Guds rike er noe som en gang skal komme, men er også til stede i kirken på jorden. Slik formidler den på en god måte sammenhengen mellom den treenige Guds indre forhold og treenighetens utadrettede virksomhet mot og blant skapningen. Metaforsammensetningen i GB er derimot for snever. Når Gud i hovedsak fremstilles som ”Herre” og ”konge” og menneskene som tjenere, fremmer dette underordningsposisjoner. Modellen kan etter min mening synliggjøre det omvendte tjenerideal og kompletteres med metaforer der Jesus er menneskenes ”tjener”. Liknelsene er en rik kilde å øse av. Disse får frem den gjensidige tjeneste mellom Gud og mennesker, noe som samsvarer godt med kirkefedrenes forståelse av triniteten. Metaforen ”Gud som skaper” kan utnyttes langt mer enn hva tilfelle er i GB. Denne metaforen evner å få frem ulike aspekter ved menneskets gudbilledlighet, ikke minst sammenhengen mellom liv og død. I dette bildet blir menneskenes oppgaver som forvaltere og medarbeidere fremhevet. Jeg mener også det er forsvarlig å inkludere feminine gudsmetaforer i denne modellen. Gud kan på ulike vis omtales som ”kvinne”. Den personifiserte visdommen – *Sofia* – kan inngå som en metafor for Den Hellige Ånds virke.

Modellen ”Kristi legeme” har mange lag. I likhet med modellen ”Guds rike” fremhever den sammenhengen mellom transcens og immanens, i hovedsak gjennom metaforen ”kropp”. Jesu kropp forbindes med menneskers kropp både gjennom måltidet og troen på en legemlig oppstandelse. Videre synliggjør den forholdet mellom enhet og mangfold ved at menigheten fremstilles som en organisme. Livsfellesskapet mellom Gud og mennesker understrekes. Flere av modellens særtrekk er sentrale i treenighetsmodellen. I det indretrinitariske forhold er både det gjensidige fellesskapet og forholdet mellom enhet og mangfold viktige aspekter. Til slutt er denne modellen til forskjell fra de to andre en kjønnsnøytral modell, noe som kan ha implikasjoner for opplevelse av gudbilledlighet og likeverdig identifikasjon. Ingen mennesker favoriseres, alle oppvurderes som Guds skapninger. For å synliggjøre dette likeverdet bruker denne modellen funksjonelle metaforer, ikke personale gudstiltaler. Kristus omtales som ”legeme”, ”lam” og ”blod”. Disse er ikke uttrykk for menneskelige egenskaper eller funksjoner, men legemet trenger næringsmidler for liv og eksistens. Denne modellen kan etter min mening kompletteres med metaforer som henspiller

på samspillet mellom lemmene og næringsmidler som vann og fisk. Jeg mener også det er aktuelt å bruke metaforer som omtaler Guds ”kroppsdeler”, selv om disse må brukes med forsiktighet.

Da jeg startet dette arbeidet, ønsket jeg å vise hvordan treenigheten så å si henter opp i seg metaforer fra de øvrige modellene. Etter å ha gjennomført arbeidet ser jeg at dette blir en feil måte å tenke på. Treenigheten henter ikke noe opp i seg, den er et sentrum som samler og gir. Utgangspunktet er livet i Gud. Dette indre livet kan beskrives ved hjelp av mange guds-tiltaler og gudsomtaler. Metaforene hentes fra det immanente språket fordi det er dette språket som er tilgjengelig for mennesket. En måte å overskride språkets grenser på er å sette metaforer i kontrast til hverandre. Guds indre liv ville hatt liten relevans for menneskers møte med Gud dersom Gud ikke ønsket å dele sitt liv med menneskene. Når Gud går inn i det jordiske, åpner det for at mennesker kan tale om Gud ut fra sine forutsetninger selv om det aldri vil kunne gi et fyllestgjørende bilde av hvem Gud er. Modellenes kompleksitet viser dette. Å vurdere teologiske konsekvenser av liturgisk språk er den systematiske teologis oppgave, og overlates derfor til andre forskere.

# DEL IV

## UTBLIKK

## 8 ”NÅR JORD OG HIMMEL MØTES HER”<sup>116</sup>

*Si comprehendis, non est Deus* (Augustin av Hippo, 418:2).

Gjennom dette arbeidet har jeg nettopp ønsket å forstå. Ikke å forstå Gud, det vil aldri være mulig. Gud lar seg verken begripe eller beskrive. Derimot har jeg ønsket å forstå litt mer av hvordan ulike måter å tale om Gud på, kan legge til rette for møtet mellom Gud og mennesker.

Gudsbegrepet er et teologisk problem som har vært debattert i systematisk, bibel-teologisk og filosofisk forskning gjennom lang tid. Mitt perspektiv har vært å undersøke gudsbildet med en språklig tilnæringsmåte. Jeg har drøftet forhold ved det språklige uttrykket om Gud som innvirker på menneskers oppfatning av hvem og hvordan Gud er. Hensikten har vært å se hvor fleksibelt språket om Gud kan være. Jeg tok utgangspunkt i at språket om Gud er metaforisk. Ikke noe menneskelig språk er tilstrekkelig for å omtale Guds vesen. Jeg har gjennom avhandlingen redegjort for hvordan den kristne tradisjon har satt en standard for bruk av det bibelske språket og utforming av det liturgiske språket om Gud, noe som gjenspeiler seg i det teologiske språket generelt. Utvalget av gudsmetaforer har vært så begrenset at deres metaforiske karakter nærmest har forsvunnet. I stedet for å være et åpent og handlende språk har språket om Gud blitt låst til bestemte læresetninger og antropomorfe forestillinger om Gud.

Tesen min var at et metaforisk språk om Gud som transcenderer de menneskelige kjønnskategoriene, bedre vil kunne tilrettelegge for relasjon mellom Gud og mennesker enn hva de tradisjonelle gudsmetaforene alene evner. Jeg har gjennom arbeidet funnet at denne tesen er holdbar.

Gjennom drøftingskapitlene har jeg vist at spørsmålene om gudsbegrepet kan belyses fra flere innfallsvinkler. Selv om det teologiske gudsbegrepet er basis for mine drøftinger, har jeg fra et språkteoretisk og kjønsteoretisk perspektiv utfordret den måten gudsbegrepet brukes på i bibelspråk, liturgisk språk, dogmatisk og tradisjonshistorisk språk. Jeg mener å ha vist at andre innfallsvinkler enn de som dogmatikken normalt reiser, kan bidra i diskursen med ny kunnskap. Spesielt har den flerfaglige tilnæringsmåten synliggjort at liturgiens språk om Gud er unødvendig restriktivt hva gjelder metaforbruk.

Hovedspørsmålet mitt var om – og i tilfelle hvordan – det liturgiske møtet mellom Gud og mennesker kan rotfestes i den treenige Guds innbyrdes møte. De kappadokiske kirkefedres forståelse av treenigheten har vært viktig for mine drøftinger og konklusjoner. Deres

---

<sup>116</sup> Gerd Grønvold Saues tittellinje i salme nr 103 i *Salmer 1997* (Dnk, 1997)

vektlegging av treenighetens indre liv som en gjensidig og likeverdig forbindelse – uten overordning og underordning – mellom Gud som Far, Sønn og Ånd på den ene side og den treenige Guds felles virksomhet mot skapningen og det skapte på den annen side, åpner for et mer mangfoldig språk om Gud enn det den tradisjonelle treenighetsteologien med sin vekt på enkeltpersonene gjør. Når Gud ses som *Deus in se* og *Deus pro nobis*, åpnes det for et møte i Gud selv og et møte mellom Gud og mennesker som utelukker en analog forståelse av Gud sett fra menneskers liv. Et annerledes språk om Gud kan ikke uten videre begrunnes ut fra menneskers erfaring, fordi denne er subjektiv, men må begrunnes i Gud selv. Tanken om at Gud er liv og vil gi liv, er en grunnleggende forutsetning for det liturgiske møte. Møtet mellom Gud og mennesker er et møte der Guds transcendent virkelighet og menneskers fysiske virkelighet møtes.

På dette grunnlag valgte jeg å drøfte mine problemstillinger i lys av rotmetaforen ”møte”. Jeg finner at liturgien er teologiens tydeligste sted for utfoldelsen av dette møtet. Derfor er gudstjenesten – med de særtrekk og rammer som kjennetegner denne – sted og basis for mine drøftinger. Gjennom avhandlingen har jeg utfoldet kompleksiteten i møtet mellom Gud og mennesker. Det er et møte som foregår på mange plan samtidig. Det forutsetter en trosdimensjon som effektueres gjennom metaforisk språk og rituelle handlinger. Jeg har undersøkt språket om Gud (kap. 5) og språket om mennesket (kap. 6) for så å se hvordan disse uttrykkene møtes i det liturgiske språket. Jeg har med andre ord fokusert på liturgiens tekstlige uttrykk – ikke på dens handlingsside. Jeg vet at dette er et valg som virker begrensende på undersøkelsen av relasjon fordi mennesker bruker hele kroppen og alle sine sanseinntrykk i det gudstjenestlige møte, ikke bare stemmen og ørene. Likevel mener jeg dette har vært forsvarlig fordi språkbruk og språklig bevissthet i luthersk tradisjon er en grunnleggende forutsetning for dialog.

Ved å ta utgangspunkt i personale gudsmetaforer spurte jeg hvordan et antropologisk språk om Gud kan innvirke på relasjon og dialog mellom Gud og mennesker. I kap. 7 har jeg vist hvordan møtet mellom Gud og mennesker er en hermeneutisk prosess der forbindelseslinjene går på kryss og tvers. Denne prosessen legger til rette for en gjensidig dialog mellom Gud og mennesker. Møtet foregår ”både i himmelen og på jorden”, mennesket settes inn i Guds transcendent sfære samtidig som Gud helliger og solidariserer seg med mennesket i dets jordiske liv. En dialog mellom en transcendent Gud og det immanente mennesket byr på store utfordringer for språk og tanke. Selv om Gud transcenderer kjønn, er ”Guds kjønn” et viktig element i forståelsen av relasjonen mellom Gud og mennesker. Jeg har vist at personale, kjønnede gudsmetaforer er av stor betydning for menneskers mulighet til

identifikasjon. Disse gudsmetaforene åpner for at mennesker kan se seg selv som *gudbilledlige*. For at kvinner og menn skal ha lik mulighet til dette, må det metaforiske språket om Gud være åpent for mange gudstiltaler og gudsomtaler som ikke nødvendigvis harmonerer med menneskers måte å tenke på. Undersøkelsen min har vist at det liturgiske møte mellom Gud og mennesker slik det fremkommer i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* kan tilpasses en referensiell og analog tankegang, en tankegang som forutsetter at mennesker ønsker å forstå Gud i lys av sin egen virkelighet. Liturgiens begrensede gudsmetaforer har ført til at det metaforiske grunnlaget for talen om Gud langt på vei har gått tapt. Utfordringen for det liturgiske språket er å gjenvinne sin metaforiske karakter og kraft.

I utgangspunktet var spørsmålene og tesen min åpen. Arbeidet har avdekket forbindelser eller snarere manglende forbindelser jeg tidligere ikke har reflektert over. Spesielt ble jeg overrasket over det manglende samsvar mellom liturgiens språk om Gud og liturgiens språk om mennesket. Liturgiens språk om Gud er maskulint dominert. Liturgiens språk om mennesket er derimot overveiende kjønnsnøytralt. Det er med andre ord en asymmetri i hvordan henholdsvis kvinner og menn kan forstå seg selv som skapt i Guds bilde. Jeg mener at de maskuline gudsmetaforene er årsak til denne asymmetrien. Et ensidig maskulint gudsbilde legitimerer underordning selv om det ikke eksplisitt sies i den liturgiske teksten.

Jeg spurte også om hvilke muligheter språket om Gud generelt – og det treenige språket spesielt – gir for bruk av feminine gudsmetaforer. Ved å anvende feminine gudsmetaforer mener jeg ubalansen i språkbruken om menn og kvinner kan oppveies. Jeg har vist at dette vanskelig lar seg gjøre gjennom bruk av nøytralt språk om Gud fordi nøytralitet bidrar til å usynliggjøre eller utydeliggjøre kvinner. Derimot mener jeg at likeverd etableres ved å anvende et språk om Gud der maskuline og feminine metaforer brytes mot hverandre i en metaforisk prosess. Alt språk om Gud er en konstruksjon. Tross dette er det menneskelige språk det viktigste hjelpemiddel i talen om Guds vesen og er derfor essensielt for teologien. Jeg mener å ha vist at det finnes gode grunner til å revurdere tradisjonen på dette området og forsøke å revitalisere den metaforiske rikdommen som finnes i det bibelske og liturgiske materialet.

Jeg har gjennomført en drøfting av et konkret tekstmateriale. Målet mitt har vært å vise at det liturgiske og teologiske språket har et uutnyttet potensial. Jeg har ikke utfoldet dette i konkrete tekstforslag. Jeg mener likevel at den teorien jeg presenterer, kan være et viktig fundament for å ta i bruk et djervere og mer mangfoldig språk om Gud. Jeg tror at liturgirevisjoner som er godt teoretisk fundert, lettere vil kunne vinne tilslutning enn liturgi-forslag som innfører nye tekstlige uttrykk uten prinsipielle teologiske overveielser.

I avhandlingen stilte jeg spørsmål om manglende teoretisk fundering var årsak til at den svenske kirkes liturgiforslag av 2000 ble avvist før det kom opp til votering. Jeg tror det langt på vei forholder seg slik. Høringsuttalelsene etterlyste liturgiforslagets teologiske fundament (Nisser, 2001:8). Prinsipielle overveielser blir spesielt viktige når nye liturgiforslag inneholder radikalt nye språkformer. I motsetning til det svenske forslaget vant ELCAs *Evangelical Lutheran Worship* en overveldende tilslutning. Jeg mener prinsippheftet *Principles for Worship* var en sterkt medvirkende årsak til dette. Et tilsvarende prinsippdokument for liturgiarbeidet i Den norske kirke ville vært av stor verdi.

Jeg håper at mitt arbeid kan bidra til en prinsipiell teoretisk tenkning som både gir nødvendig støtte for og større frimodighet til å bruke et mer mangfoldig metaforisk språk om Gud. I første rekke håper jeg at Den norske kirke vil kunne nyttiggjøre seg mitt arbeid i de pågående prosessene med nye liturgier og ny salmebok. Likevel mener jeg det er enda viktigere at alle som anvender teologisk språk om Gud – det være seg kirkelig ansatte, forskere eller forfattere, studenter eller kirkegjengere (de ”trofaste” så vel som de mer ”sporadiske”) – kan få ny kunnskap om hva språket om Gud kan tillate og tåle. Jeg håper at alle som interesserer seg for, lever i, skriver, taler og forsker på gudsspråket, skal kunne se Augustins uttrykk *Si comprehendis, non est Deus* som et frigjørende utsagn som oppmuntrer til et variert og mangfoldig språk om Gud.

## Vedlegg

### **A: Primærmateriale: Den norske kirkes høymesse av 1977**

#### **I Innledning: Bønn og lovsang**

1 Inngang  
 Preludium  
 Inngangssalme  
 Inngangsord

#### **Enten A**

**L:** Kjære menighet. Nåde være med dere og fred fra Gud, vår Far, og Herren Jesus Kristus.

#### **Eller B**

**L:** I Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn.

#### **2 Syndsbekjennelse**

**L:** La oss bøye oss for Gud og bekjenne våre synder.

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

#### **3 Bønnerop Kyrie**

Kyrie eleison, Gud Fader, miskunne deg. Kriste eleison, Herre Krist miskunne deg. Kyrie eleison, Hellig Ånd miskunne deg.

#### **4 Lovsang Gloria**

#### **Enten A**

*Lovsang I*

**L:** Ære være Gud i det høyeste.

**M:** Og fred på jorden blant mennesker som har Guds velbehag. Vi lover deg, vi priser deg, vi tilber deg, vi opphøyer deg. Amen

#### **Eller B eller C (identisk tekst)**

*Lovsang II og III (identisk tekst)*

**L:** Ære være Gud i det høyeste.

**M:** Og fred på jorden blant mennesker som har Guds velbehag. Vi lover deg, vi priser deg, vi tilber deg, vi opphøyer deg.

Vi hyller deg for din store herlighet, Herre Gud, himmelske konge, allmektige Fader.

Herre, Guds enbårne Sønn, Jesus Kristus, Guds Lam som bar all verdens synder, miskunne deg over oss. Du som sitter ved Faderens høyre hånd, hør vår bønn.

For du alene er hellig, du alene er Herre, du alene er den høyeste, Jesus Kristus med den Hellige Ånd i Faderens herlighet Amen.

#### **Eller D**

*Lovsang IV*

**L:** Ære være Gud i det høyeste.

**M:** Og fred på jorden blant mennesker som har Guds velbehag.



1 Vi lover, priser, tilber deg, vi gir deg takk og ære. Med evig troskap hersker du, ditt navn velsignet være! Ja, uten grenser er din makt, og alt må skje som du har sagt, du allmakts Gud og Fader.

2. Du Guds enbårne, Jesus Krist, høyt over verdens riker, du ene er vår Frelser visst som oss med Gud forliker. O du Guds Lam som for oss led, for din skyld har vi vunnet fred, miskunn deg over alle!

3. O Hellig Ånd, vår trøster sann, all sannhet du oss lære, så vi ved Ordet holder fast og lever til Guds ære! Vokt oss for djevlens falske list, lær oss å tro på Jesus Krist, og så bli salig! Amen.

### 5 Dagens kollektbønn

**L:** La oss alle be.

**M:** Amen

## II Forkynnelse av Guds ord

**L:** La oss høre Herrens ord.

**M:** Gud være lovet. Halleluja. Halleluja. Halleluja.

### 6 Første tekstlesning

**L:** eller **T:** Det står skrevet hos/i ... i det ... kapittel.

Slik lyder Herrens ord.

### 7 Høymessesalme

### 8 Andre tekstlesning

**L:** eller **T:** Det står skrevet hos/i ... i det ... kapittel.

Slik lyder Herrens ord.

### 9 Trosbekjennelse Credo

### 10 Salme før prekenen

### 11 Preken

Dette hellige evangelium står skrevet hos/i ... i det ... kapittel.

Slik lyder Herrens ord.

Ære være Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd, som var og er og blir én sann Gud fra evighet og til evighet.

### 12 Salme etter prekenen

## III Menighetens forbønn

### 13 Kunnngjøringer

**Kunnngjøringene kan avsluttes slik:** Siden menigheten sist var samlet, er disse gått bort:

#### **Enten A**

Herre, lær oss å telle våre dager, så vi kan få visdom i hjertet. **Salme 90,12**

**Eller B**

Jesus sier: Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. **Joh 11,25**

**14 Forbønn****Enten A***Forbønn I*

**L:** La oss vende oss til Gud i bønn.

**L:** Herre, vår Gud og Far, vi takker deg, og priser ditt hellige navn, for du er god, og din miskunnhet varer til evig tid. Vi ber for din kirke på jorden. Fyll den med din Ånd. Bevar den ved Ordet og sakramentene, og la den bære frukt for deg i kjærlighet. Velsign vår menighet, og hjelp oss alle å virke i troskap for ditt rike. Kall våre konfirmanter til et liv i forsakelse, tro og tjeneste. La ditt ord ha fremgang blant alle folkeslag. Gi kraft og mot til dem som blir forfulgt for ditt navns skyld. Kall de frafalne tilbake til dåpens nåde.

For Jesu Kristi skyld,

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Gi fred på jorden, med frihet og rettferd for alle. Lær oss å verne om menneskets verd fra livets begynnelse til livets slutt. Forbarm deg over dem som lever i fattigdom og nød. Hjelp oss å ta vare på ditt skaperverk og dele dine gaver rett. Velsign vår konge og hans hus, vårt folk og fedreland og våre landsmenn i det fjerne og på havet. Hold din vernende hånd over barn og unge. Fyll hjem og skole med din Ånd. Gi visdom og rettsinn til alle som har ansvar i samfunnet, og lær oss å arbeide til beste for hverandre.

For Jesu Kristi skyld,

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** - Vi ber i dag særskilt for ... (**Aktuelle bønneemner kan her nevnes ganske kort.**) Kom til dem som søker deg, og til alle som kjemper med tvil og anfektelse. Trøst de syke og sørgende, vær nær hos alle ensomme, kom med det evige livs håp til dem som strir med døden; miskunn deg over alle mennesker.

For Jesu Kristi skyld,

**M:** Herre, hør vår bønn

**Enten AA M:** Amen.

**Eller BB**

**L:** I stillhet vil vi nå legge fram for deg det hver og én av oss har på hjertet.

**L:** I Jesu Kristi navn ber vi til deg, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn. Amen.

**Eller B***Forbønn II*

**L:** La oss vende oss til Gud i bønn.

**L:** Evige Gud, vi takker og lovpriser deg, Herre over himmel og jord. Vi ber for den verden som du har skapt. Led jordens folk og nasjoner til å leve i samarbeid og fred. Gi frihet og rettferd til de fattige og undertrykte. Hjelp oss alle å ta vare på ditt skaperverk, så vi verner om menneskets verd og forvalter naturens gaver til beste for hverandre. Hold din vernende hånd over barnet i mors liv. Vær støtte for dem som har mistet sitt barn og for dem som har fått ansvar som foreldre.

- Vi ber i dag særskilt for ... (**Aktuelle bønneemner kan nevnes.**)

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Vi ber for vårt land og folk. Velsign vår konge og hans hus. Gi troskap og visdom til alle som har fått lederansvar iblant oss. Bevar hjem og samfunn fra oppløsning og strid, og hjelp oss alle å bruke vårt liv etter din gode vilje.

- Vi ber i dag særskilt for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes.)

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Vi ber for dem som lider; for de syke og ensomme, for de hjemløse, for flyktninger og krigens ofre, for dem som er rammet av hungersnød og ulykker, for alle som kjenner livet som en byrde, og for hvert menneske som ikke lenger ser håp for morgendagen.

- Vi ber i dag særskilt for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes.) Vær du dem nær og gi oss alle evne og vilje til å hjelpe.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Vi ber for din kirke. Fyll den med din Ånd, og la den fornyes gjennom Ordet og sakramentene. Kall de frafalne tilbake til dåpens nåde. Før ditt rike fram blant alle folkeslag, og la evangeliet bli til frelse for Israels ætt. Bygg opp din menighet i alle land, bevar oss fra vrang lære og død gudsdyrkelse, så vi enig og samstemt kan bekjenne at Jesus Kristus er Herre.

- Vi ber i dag særskilt for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes.)

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Vi ber for vår menighet, for gudstjenester og andre samvær i ditt navn, for dem som skal døpes (barn nevnes med fornavn), for deres foreldre og faddere, for ... (navnene kan nevnes) som skal vies til ektefolk, og for våre konfirmanter: Kall dem til et liv i forsakelse, tro og tjeneste.

- Vi ber i dag særskilt for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes.) Gi oss alle din hjelp og utrust oss til tjeneste, så vi kan være gode forvaltere over din mangfoldige nåde, mens vi venter på vår Herre Jesu gjenkomst i herlighet.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**Enten AA M:** Amen

**Eller BB**

**L:** I stillhet vil vi nå legge fram for deg det hver og én av oss har på hjertet.

**L:** I Jesu Kristi navn ber vi til deg, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn. Amen

**Eller C**

*Forbønn III*

**L:** La oss vende oss til Gud i bønn.

**L:** Evige Gud, vi takker deg for all din godhet mot oss. Du gir daglig brød, du gir glede og gode dager, du oppdrar oss for ditt rike ved kors og trengsel. Du har gitt oss ditt hellige ord, du har kalt oss til å ha et hjem i din kirke på jorden og satt oss et evig mål hos deg. Vi ber deg i Jesu navn: Se nådig til din kirke og hellige den i sannheten. La ditt ord bli forkynt klart og rent og dine sakramenter bli brukt rett. Gi din kirke tjenere som både lærer og lever rett, og hjelp oss alle å tjene deg med troskap.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Bevar vår menighet. La de små som døpes, vokse opp i samfunn med deg. Kall våre konfirmanter til et liv i forsakelse, tro og tjeneste. Før de frafalne tilbake til dåpens nåde. Gi dine nattverdgjester fred og evig liv ved ditt bord. Driv arbeidere ut i din høst og la evangeliet

om ditt rike ha fremgang blant alle folkeslag. Se i nåde til det folk som du gav dine løfter i den gamle pakt. Styrk dem som blir forfulgt for Jesu navns skyld, tenk i barmhjertighet på dem som står ditt ord imot, og gi dem omvendelse til livet.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Gi fred på jorden og fred i hjertene. Gi verdens statsmenn vilje og visdom til å fremme rettferd og fred, og la samarbeidet mellom folkene ha fremgang. Hold din vernende hånd over alt du har skapt. Hjelp oss å dele jordens rikdommer rett og forvalte dem til din ære og til gagn for kommende slekter. Før verdens fattige folk ut av nød og fornedrelse og gi de undertrykte frihet. Velsign vårt folk og fedreland, og våre landsmenn på havet og i fremmede land. Bevar vår konge og hans hus og gi visdom til alle som har myndighet og ansvar i samfunnet. Gi oss å arbeide til beste for hverandre, og hjelp oss å leve sammen i kjærlighet og fred.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Vern ekteskap og hjem, velsign våre skoler, led vår ungdom på dine veier. Vær støtte for dem som står alene, og vern for alle foreldreløse. Gi syke og sorgfulle lindring og trøst. Hjelp dem som er i åndelig mørke, trøst dem som er fylt av uro og angst, og vær nær hos dem som kjemper med døden. Gi oss evne til å hjelpe der livet er truet, og vilje til å verne om menneskets verd fra livets begynnelse og til dets slutt.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**L:** Miskunn deg, Gud, over alle mennesker, for Jesu Kristi skyld. Og gi oss, når vår time kommer, å dø salig bort fra denne verden og på den siste dag å stå opp til din herlighet.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn

**Enten AA M:** Amen

**Eller BB**

**L:** I stillhet vil vi nå legge fram for deg det hver og én av oss har på hjertet.

**L:** I Jesu Kristi navn ber vi til deg, vår Gud og Far.

**M:** Herre, hør vår bønn. Amen

**Eller D**

*Forbønn IV*

**L:** Da vi nå er samlet i Jesu navn, så la oss etter hans ord og løfte be for vår menighet og for Guds folk over hele jorden.

**Leilighetsvis kan her tilføyes:** Og la oss særskilt be for

- dem som skal døpes (er døpt) i dag,
- dem som skal vies til ektefolk,
- våre konfirmanter,
- dem som er kalt til lederansvar i kirken,
- alle våre misjonærer.

**Her kan også nevnes f.eks. formålet for dagens takkoffer, nye arbeidere i kirke og menighet, menighetsrådet, større kirkelige begivenheter osv. Her er anledning til kort, stille bønn.**

**L:** Himmelske Far, du som har gitt oss et hjem i din kirke på jorden, vi ber deg, bevar oss i en sann tro, så vi alltid lever i samfunn med deg, og i ord og gjerning ærer ditt navn, ved Jesus Kristus, vår Herre.

**M:** Herre, hør vår bønn

**Eller:** M: Amen.

**L:** La oss be for vårt folk og for dem som har myndighet og ansvar i samfunnet.

**Leilighetsvis kan her tilføyes:**

Og la oss særskilt be for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes, f.eks. forestående valg til kommunestyre eller Stortinget, det nye kommunestyre, det nye Stortinget, den nye regjering; forhandlinger i arbeids- og næringsliv, det nye skoleåret o.l.)

Her er anledning til kort, stille bønn.

**L:** Himmelske Far, bevar i nåde vårt folk og fedreland. Velsign vår konge og hans hus og gi visdom og kraft til alle i ansvarsfulle stillinger, så deres gjerning kan lykkes, deg til ære og folket til velsignelse, ved Jesus Kristus, vår Herre.

**M:** Herre, hør vår bønn                      **Eller: M:** Amen.

**L:** La oss be for dem som er rammet av sykdom og ulykker, for alle ensomme og for dem som har tungt å bære.

**Leilighetsvis kan her tilføyes:** Og i dag særskilt for ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes, f.eks. dem som har bedt om menighetens forbønn, dem som er rammet av trafikkulykker, katastrofer o.l.) Her er anledning til kort, stille bønn.

**L:** Barmhjertige Gud, du som i kjærlighet ser til alle dine skapninger, vi ber deg, hør vår bønn for dem som er i nød og trengsel, og for dem som kjemper med døden: Fri dem fra motløshet og fortvilelse. Styrk dem i lidelsen og la dem alle få kjenne din nådige hjelp, ved Jesus Kristus, vår Herre.

**M:** Herre, hør vår bønn.                      **Eller: M:** Amen.

**L:** La oss be om fred i verden og om rettferd og frihet for alle mennesker.

**Leilighetsvis kan her tilføyes:** Og i dag særskilt om ... (Aktuelle bønneemner kan nevnes, f.eks. løsning på aktuelle nasjonale og internasjonale kriser o.l.) Her er anledning til kort, stille bønn.

**L:** Himmelske Far, forbarm deg over vår angstfylte verden. Hjelp oss så vi ikke selv blir årsak til ufred og strid, men lever sammen i fred og etter din vilje, inntil du gjør alle ting nye, ved Jesus Kristus, vår Herre.

**M:** Herre, hør vår bønn                      **Eller: M:** Amen.

## Eller E

### *Litaniet og Fastekollekten*

**1 A** Kyrie eleison, Gud Fader, miskunne deg. Kriste eleison, Herre Krist, miskunne deg. Kyrie eleison, Hellig Ånd, miskunne deg.

**2 F (A)** Gud, vår Far i himmelen, **A** miskunne deg over oss.

**F (A)** Herre Jesus, verdens Frelser, **A** miskunne deg over oss.

**F (A)** Hellig Ånd, vår trøster, **A** miskunne deg over oss.

**3 F** Fra alle synder, fra all villfarelse, fra alt det som ondt er, **A** fri oss, kjære Herre Gud.

**4 F** Fra en ond og brå død, fra krig og undertrykkelse, fra ulykker og ødeleggelse, **A** fri oss, kjære Herre Gud.

**F** Fra den evige død, **A** fri oss, kjære Herre Gud.

**5 F** For Kristi hellige fødsels skyld, for hans kors og hans død, for hans seierrike oppstandelse og himmelfart, i vår lykkes tid, i vår sorg og vår nød, i vår siste time og på dommens dag, **A** hjelp oss, kjære Herre Gud.

**6 F** Styr og led din hellige kristne kirke, og la den forenes i din sannhet. Gi kirken tjenere som holder fast på ditt ord. Bevar oss fra vrang lære og død tro. **A** Hør oss, kjære Herre Gud.

**F** Styrk vår menighet med din Ånd og kraft. Kall de frafalne tilbake og la ditt ord ha fremgang på jorden. **A** Hør oss, kjære Herre Gud.

**7 F** Gi fred og samhold i alle land. Vern vårt folk og vår konge. Bevar vår jord og velsign vårt arbeid. **A** Hør oss, kjære Herre Gud.

**F** Kom dem til hjelp som er i nød og fare. Gjør vel mot dem som gjør ondt mot oss. Miskunn deg over alle mennesker. **A** Hør oss, kjære Herre Gud.

**F** Jesus Kristus, Guds Sønn. **A** Herre, ta imot vår bønn.

**8 F (A)**O du Guds Lam, som bar all verdens synder, **A** miskunne deg over oss.

**F (A)**O du Guds Lam, som bar all verdens synder, **A** miskunne deg over oss.

**F (A)**O du Guds Lam, som bar all verdens synder, **A** gi oss din fred.

**9 A** Å Herre, hør vår bønn, og la vårt rop komme til deg. Amen.

### **Fastekollekten**

**L:** Vi takker deg, Gud, vår Far, fordi du har gitt oss din enbårne Sønn, Jesus Kristus, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv.

Vi takker deg, Herre Jesus Kristus, fordi du har båret våre synder på ditt hellige legeme og slettet ut våre overtredelser med ditt blod.

Vi takker deg, du Hellige Ånd, fordi du har gitt oss denne tro i våre hjerter at Jesus Kristus er vår eneste redning og frelse.

Gud, gi oss din nåde, så vi fullt og fast kan tro at alle våre synder er tilgitt for Jesu Kristi lidelses og døds skyld. Styrk oss ved din Hellige Ånd, så vi daglig kan motstå synd og fristelser og alltid holde oss nær til Jesus, inntil vi ser ham ansikt til ansikt i det evige liv.

Det ber vi alle i vår Herre Jesu navn.

### 15 Menighetens takkoffer

#### **Enten A**

**L:** Herre Gud, himmelske Far, din er jorden og det som fyller den. Alt vi eier, tilhører deg. Velsign disse gaver, så de kan bli til gagn for ditt rike og for vår neste, ved Jesus Kristus, vår Herre.

#### **Eller B**

**L:** Herre Gud, himmelske Far, din er jorden og det som fyller den. Av ditt eget gir vi deg tilbake. Ta imot oss og våre gaver for Jesu Kristi skyld.

## **IV Samling om Herrens bord**

### 16 Salme før nattverden

### 17 Lovprisning og Herrens innstiftelsesord

**L:** Herren være med dere.

**M:** Og med deg være Herren

**L:** Løft deres hjerter

**M:** Vi løfter våre hjerter til Herren

**L:** La oss takke Herren vår Gud

**M:** Det er verdig og rett

### Lovprisning Prefasjon

#### **I adventstiden**

**L:** I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre, han som du sendte til frelse for verden for å oppfylle de løfter du gav fedrene gjennom profetene.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende syng:

**Julenatt**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre, han som i denne hellige natt ble menneske for at vi ved ham skulle bli dine barn, frelst ut av mørket og inn i ditt underfulle lys.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**Juledag til og med søndag før faste**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre, han som for vår skyld ble menneske for at vi ved ham skulle bli dine barn, frelst ut av mørket og inn i ditt underfulle lys.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**I fastetiden**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre,

han som elsket oss og gav seg selv for oss, så han ble lydige til døden, ja, døden på korset.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**Påskedag til og med 5. søndag etter påske**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre.

Han er det rette påskelam, som har båret våre synder, og ved sin oppstandelse har han seiret over døden.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**Kristi himmelfartsdag og 6. søndag etter påske**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre,

han som for opp til himmelen og nå troner ved din høyre hånd og alltid går i forbønn for oss.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**Pinsedagene**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre

for han troner ved din høyre hånd og har sendt Den Hellige Ånd over sine vitner, så ditt folk kan juble av glede og forkynne dine store gjerninger på mange tungemål.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

**I treenighetstiden****Enten A**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre

han som du sendte til frelse for verden, for at vi ved hans død skulle få syndenes forlatelse og ved hans oppstandelse vinne det evige liv. Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

### **Eller B**

I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre.

Han er det levende brød som kommer ned fra himmelen og gir verden liv, så den som kommer til ham, ikke skal hunge, og den som tror på ham, aldri skal tørste.

Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel. Med dem vil også vi forene våre røster og tilbedende synge:

### **Hellig Sanctus**

Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot, all jorden er full av hans herlighet. Hosianna i det høyeste. Velsignet være han som kommer i Herrens navn. Hosianna i det høyeste.

### **Enten A**

**L:** Oppstandne Herre og Frelser, vi lover og priser ditt hellige navn fordi du gav deg selv for våre synder. Deg være ære for kjærligheten som er sterkere enn døden. Gi oss som kommer til ditt bord for å motta ditt legeme og blod, å ta del i dette hellige måltid med ydmyke og oppriktige hjerter. Forèn oss med deg som grenene med vintreet, lær oss å elske hverandre som du har elsket oss, og la oss en gang samles hos deg i ditt fullendte rike.

### **Eller B**

**L:** Vi priser deg, hellige Gud, himmelens og jordens Herre, du som har elsket verden og gitt din Sønn, Jesus Kristus, for at han skulle frelse oss fra synd og død og vinne deg et hellig folk. I troen på ham og forenet med alle dine barn ber vi den bønn som din Sønn har lært oss:

### **Herrens bønn**

#### **Herrens innstiftelsesord Verba**

**L:** Vår Herre Jesus Kristus i den natt da han ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det, gav disiplene og sa: Ta dette og ét det. Dette er mitt legeme som gis for dere. Gjør dette til minne om meg.

Likeså tok han kalken etter måltidet, takket, gav dem og sa: Drikk alle av den. Denne kalk er den nye pakt i mitt blod som utøses for dere til syndenes forlatelse. Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg.

### **Enten A**

#### **Her følger Du Guds Lam**

### **Eller B**

**L:** Herre, vi feirer dette måltid med glede og takk for ditt fullbrakte offer, i troen på din seierrike oppstandelse og himmelfart og i forventning om din gjenkomst i herlighet. Vi ber deg, gi oss som kommer til ditt bord for å motta ditt legeme og blod, å ta del i dette hellige måltid med ydmyke og oppriktige hjerter. Forèn oss med deg som grenene med vintreet, lær oss å elske hverandre som du har elsket oss, og la oss en gang samles hos deg i ditt fullendte rike.



### Du Guds Lam Agnus Dei

**M:** Du Guds Lam, som bar all verdens synder, miskunne deg over oss. Du Guds Lam, som bar all verdens synder, miskunne deg over oss. Du Guds Lam, som bar all verdens synder, gi oss din fred.

### 18 Nattverdmåltidet

**L:** Kom, for alt er ferdig.

Utdelingsord:

Dette er Jesu legeme.

Dette er Jesu blod.

Tilsigelsesord:

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

### 19 Takkekollekt for nattverden

**L:** La oss takke og be.

Vi takker deg, himmelske Far, for dine velsignede gaver. Vi ber deg at du ved disse gaver vil bevare oss i troen på deg, forene oss i din kjærlighet og stadfeste i oss håpet om det evige liv, for din Sønn, Jesu Kristi, vår Herres skyld.

**M:** Amen.

## V Avslutning: Signing til tjeneste

### 20 Slutningssalme

### 21 Velsignelse og utsendelse

**Enten A** Lovprisning Benedicamus

**L:** La oss prise Herren.

**M:** Gud være lovet. Halleluja. Halleluja. Halleluja

**Eller B** Hilsen Salutatio

**L:** Herren være med dere

**M:** Og med deg være Herren

**L:** Herren velsigne deg og bevare deg. Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig. Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred. +

**M:** Amen, amen, amen

**L:** Gå i fred. Tjen Herren med glede.

### 22 Utgang

**Enten A** Postludium **Eller B** Utgangssang

## **B: Kollektbønnene**

### **1. søndag i advent**

Allmektige Gud, vi lover og priser deg fordi du har satt din Sønn, Jesus Kristus, til konge over oss og igjen lar oss begynne et nådens år i din kirke. Gi oss din Hellige Ånd, så vi kjenner ham når han i dag kommer i en tjeners skikkelse, og han kan kjenne oss når han engang kommer i herlighet, han som i enhet med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **2. søndag i advent**

Herre Jesus Kristus, du som skal komme igjen med stor makt og herlighet, vi ber deg: Vekk oss opp av likegyldighet og falsk trygghet og lær oss å våke og be. Hold oss fast ved ditt hellige ord, så vi i tillit til din nåde glade venter din gjenkomst, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **3. søndag i advent**

Barmhjertige Gud, du lot din Sønn bli menneske for at han skulle frelse oss fra synd og død og Satans makt. Vi ber deg: Vær oss nær når vi kommer i tvil og anfektelse, så vi holder fast ved troen på Jesus og rydder vei for hans rike på jorden, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **4. søndag i advent**

Evige Gud, vi takker deg for at du har sendt profeter og budbærere til å vitne om din Sønn Jesus Kristus. Gi oss nåde til å ta imot deres vitnesbyrd i tro, så vi sammen med dem kan gi Frelseren ære og feire hans fødsel med hellig høytid i din kirke, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Julaften**

Herre Gud, himmelske Far, vi takker deg for at du sendte din Sønn til verden for å fri oss fra mørkets makt. Gi oss å leve i hans lys og bringe budskapet om ham videre til alle som sitter i mørke og dødsskygge, så den store glede kan nå fram til alle folkeslag, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Juledag**

Herre Gud, himmelske Far, vi lover og priser deg fordi du lot din Sønn bli menneske, og ved ham har frelst oss fra synden og døden og gitt oss en evig glede. Vi ber deg: Gi oss din Hellige Ånd, så vi kan ta imot denne frelse i takk og tilbedelse og en gang med alle dine barn ta del i englenes lovsang, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Andre juledag (Stefanusdagen)**

Allmektige Gud, du som har lovet å være med dine vitner, vi takker deg for alle som under motstand og forfølgelser var tro mot evangeliet like til døden. Vi ber deg: Vær nær hos alle som i dag må lide for ditt navns skyld. Gi oss å holde fast på den gode bekjennelse og be for våre motstandere, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Søndag etter jul**

Evige Gud, himmelske Far, du som i din store godhet sendte oss din Sønn og gjorde ham til et lys for alle folkeslag, vi ber deg: Gi oss din Ånd, så vi kan se din frelse, tjene deg i lydighet og engang fare herfra i fred etter ditt ord, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Nyttårsaften**

Allmektige, nådige Gud, du har vært oss en bolig fra slekt til slekt, og ditt kongerike rokkes aldri. Vi ber deg: Tilgi oss for Kristi skyld at vi så ofte har glemt deg og misbrukt vår tid og våre evner. Gi oss å bære frukt i troen på ham som er troens opphavsmann og fullender, så vi kan bruke vårt korte liv på jorden etter din vilje og bli evig salige, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Nyttårsdag (Jesu navnedag)**

Evige Gud, du sendte din Sønn til verden og gav ham navnet Jesus, for han skulle frelse sitt folk fra deres synder. Vi takker deg for at han er den samme i går og i dag og til evig tid. La det år som ligger foran oss, være helliget i hans navn, så vi trygge kan gå fremtiden i møte, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Kristi åpenbaringsdag**

Evige Gud, allmektige Far, du har latt ditt ord lyse for oss som den sanne stjerne, og leder oss ved det til Jesus Kristus. Vi ber deg: Gi oss din Hellige Ånd, så vi følger lyset fra dette ord og fører ditt rike fram her hos oss og blant alle folkeslag, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**1. søndag etter Kristi åpenbaringsdag**

Herre Gud, himmelske Far, du lot din elskede Sønn Jesus Kristus bli døpt til å gå i døden for oss syndige mennesker. Vi takker deg for at vi ved dåpen til hans død og oppstandelse er blitt arvinger til det evige liv. Gi oss å leve i daglig omvendelse, så det nye menneske kan vokse fram i oss, og vi en dag kan nå til livets oppstandelse, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**2. søndag etter Kristi åpenbaringsdag**

Herre Gud, himmelske Far, vi takker deg for at du lot den nye frelsens tid komme med nåde og fred i vår Herre Jesus Kristus. Hjelp oss så vi kan se din Sønnens makt og herlighet og drikke av den kilde som gir evig liv, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**3. søndag etter Kristi åpenbaringsdag**

Allmektige, evige Gud, vi ber deg at du nådig vil se til vår svakhet, og rekke ut din veldige hånd til å verge oss mot den onde fiende, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**4. søndag etter Kristi åpenbaringsdag**

Evige Gud, allmektige Far, du som kjenner vår maktesløshet og vet at vi ofte er urolige og redde, miskunn deg over oss og hjelp oss i alle prøvelser og farer. Bruk dem til å styrke oss i troen og knytte oss fastere til din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **5. søndag etter Kristi åpenbaringsdag**

Herre Gud, himmelske Far, vi takker deg for at du har sådd ditt ord i våre hjerter. Hjelp oss ved din Hellige Ånd til å stå imot fiendens listige angrep og ta vare på Ordet, så vi kan bære frukt for ditt rike, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Vingårdssøndagen**

Barmhjertige Gud, du har ved ditt ord kalt oss til å arbeide i din kirke på jorden. Gi oss din Hellige Ånd, så vi i lydighet retter oss etter din vilje og ikke setter vårt håp til vår egen fortjeneste, men til den nåde som du så rikelig har vist oss i din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Såmannssøndagen**

Himmelske Far, vi takker deg fordi du i nåde har sådd ditt ord her hos oss. Gi oss din Hellige Ånd, så vi hører ditt ord rett, gjemmer det i gode hjerter og bærer frukt av det til din ære, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Kristi forklarelsesdag**

Barmhjertige, evige Gud, vi takker deg fordi du har åpenbart din Sønnens herlighet og latt ditt evangeliums lys skinne for oss. Vi ber deg at vi ved dette lys må se hans herlighet, så vi i dag kan kjenne ham i tro og en gang se ham ansikt til ansikt, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Søndag før faste (Fastelavnssøndag)**

Herre Jesus Kristus, du som bar alle våre synder, vi takker deg for din kjærlighet som er sterkere enn døden. Hjelp oss å følge deg på din lidelses vei. Gi oss del i frelsen du vant ved din død og oppstandelse, og før oss med din mektige hånd gjennom liv og død og dom inn til din evige glede, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Askeonsdag**

Herre, vår Gud, gi du oss å ta vårt kors opp og følge etter Kristus, så vi kan holde rett faste slik du vil. Gjør oss utholdende i bønner, trofaste i kjærligheten og helhjertet i kampen for rettferd, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **1. søndag i faste**

Herre Jesus Kristus, du holdt ut i alle fristelser og seiret i striden mot den onde. Lær oss i denne fastetid å leve i ditt ord, så den onde fiende ikke får makt over oss. Led oss, så vi følger deg i forsakelse og tro, og gi oss kraft til å tjene deg av et helt hjerte, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **2. søndag i faste**

Allmektige Gud, himmelske Far, du som hører oss når vi ber om din hjelp, vi ber deg: Gjør oss visse i troen på din nåde og barmhjertighet, så vi holder fast ved ditt ord selv om vi er uverdige. La oss i all motgang, nød og fristelse finne hjelp og redning hos deg, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**3. søndag i faste**

Herre Jesus, mektige frelser, vi priser ditt hellige navn, du som har overvunnet djevelen og verger oss mot den onde fiende. Vi ber deg: Vær oss nær i alle fristelser, bevar oss fra selvsikkerhet, og hold oss fast ved ditt ord, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**4. søndag i faste (Midtfaste)**

Barmhjertige Gud, du som ved din Sønn så rikelig har velsignet oss med dine gaver, gi oss å motta ham som det rette livets brød, og dele hans rikdom med alle folkeslag, ved denne din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**5. søndag i faste**

Himmelske Far, vi takker deg fordi du har latt din Sønn Jesus Kristus dø for oss og bli mellommann for en ny pakt. Vi ber deg: Rens oss, så vi i troen på ham kan tjene deg, den levende Gud, og få den evige arv som du har lovet oss, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Maria budskapsdag**

Allmektige Gud, himmelske Far, vi priser deg fordi du lot Den Hellige Ånd komme over Maria, så hun ble mor til ham som med rette kalles din Sønn, og samtidig var menneske som oss. Gi oss den tro som Maria hadde, så vi kan tilbe deg i ydmykhet, og fryde oss over den frelse du har bestemt oss til før verden ble skapt, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Palmesøndag**

Herre Jesus Kristus, du ble lydig til døden, ja døden på korset, og fikk det navn som er over alle navn. Vi ber deg: Gi oss ved troen del i den frelse du brakte ved din lidelse og død, så vi kan følge deg etter i ydmykhet og lydighet og bekjenne deg som vår frelser og konge, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Skjærtorsdag**

Herre Jesus Kristus, vi takker deg fordi du har innsatt den hellige nattverd, der du gir oss ditt eget legeme og blod til syndenes forlatelse, og forener oss med deg og din kirke i himmelen og på jorden. Gi oss å ta imot disse gaver på rett måte og daglig vokse i tro, håp og kjærlighet, inntil vi samles hos deg i ditt fullendte rike, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Påskedag**

Allmektige Gud, himmelske Far, vi priser ditt hellige navn og takker deg for den store nåde og barmhjertighet at du gav din Sønn for våre synder og reiste ham opp for at vi skulle bli rettferdige for deg. Vi ber deg: Gi oss din Hellige Ånd, så vi må leve i kraften av hans oppstandelse, og etter dette liv vekkes opp til det evige liv, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Andre påskedag**

Herre Jesus Kristus, du som stod opp fra de døde og åpenbarte deg for disiplene, vi ber deg at du ved Ordet og sakramentene vil åpenbare din seier også for oss, så vi kan leve i samfunn

med deg og være vitner om din oppstandelse, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **1. søndag etter påske**

Herre Jesus Kristus, vi takker deg for det hellige evangelium og de dyrebare sakramenter, der du møter oss som vår oppstandne Frelser og Herre. Vi ber deg: Styr din kirke ved din Hellige Ånd, så den i troskap mot deg forkynner din død og oppstandelse, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **2. søndag etter påske**

Barmhjertige Gud, du har satt din Sønn til hyrde over oss villfarne mennesker, for at han skal gi oss føde med sitt ord og verge oss mot den onde fiende. Vi takker deg for at denne hyrde kjenner oss og tar seg av oss i vår nød, og vi ber om at også vi må få kjenne ham og av hjertet følge hans røst, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **3. søndag etter påske**

Herre Jesus Kristus, du som er veien, sannheten og livet, du har kalt ditt folk til å følge deg gjennom motstand og trengsler til din herlighet. Vi ber deg: Gi oss en trygg tillit til ditt løfte om at trengslene bare varer en liten stund og at deretter følger en evig glede, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **4. søndag etter påske**

Herre Gud, himmelske Far, du har ved din Sønn Jesus Kristus lovet oss Den Hellige Ånd, for at han skal være vår talsmann og veilede oss til hele sannheten. Vi ber deg: Styrk vår tro på Jesus, og gi oss en rett kjærlighet, så vi i omsorg hjelper hverandre fram mot det evige liv, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **5. søndag etter påske**

Herre Gud, himmelske Far, vi takker deg fordi du har lovet at alt det vi ber om i Jesu navn, vil du gi oss. Lær oss ved din Hellige Ånd å be rett, så vi i tillit til ditt løfte lever i bønnens samfunn med deg og med hele ditt folk, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **Kristi himmelfartsdag**

Hellige Gud, himmelske Far, du har opphøyet din Sønn Jesus Kristus fra fornedrelse og lidelse og gitt ham et evig herredømme. Vi ber deg: Gi oss i hans navn å forkynne omvendelse og syndenes forlatelse for alle folkeslag, inntil han kommer igjen og oppretter sitt rike i herlighet, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

### **6. søndag etter påske**

Herre Gud, himmelske Far, du har ved din Hellige Ånd kalt oss til å vitne om din Sønn Jesus Kristus. Da verden ikke kan tåle dette vitnesbyrd, men alltid står det imot, ber vi om kraft til å være tro mot dette kall, også under kors og trengsel, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Pinseaften**

Herre Jesus Kristus, du har lovet å utruste din kirke med kraft fra det høye. Vi ber deg: Fyll oss med din Hellige Ånd, så vi kan få ny styrke, tjene deg med glede og være kilder med levende vann i verden, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Pinsedag**

Evige Gud, himmelske Far, vi lover og priser ditt hellige navn, du som lot Åndens ild falle på apostlene og skapte deg et folk av alle ætter og tungemål. Vi ber deg: Forny og bevar din kirke ved Ord og sakrament. Veiled oss ved din Ånd til den fulle sannhet, så vi blir faste i troen, brennende i kjærligheten og frimodige i håpet om det evige liv, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Andre pinsedag**

Herre Gud, himmelske Far, du har gitt oss din Sønn for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv. Vi ber deg: Send oss din Hellige Ånd, så ordet om Jesus kan bli levende i våre hjerter og vi kan eie den tro som frelser oss i dommen og gjør oss evig salige, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Treenighetssøndag**

Treenige Gud, Fader, Sønn og Hellige Ånd, vi takker deg for dåpen til ditt hellige navn, der vi blir født på ny av vann og Ånd. Styrk oss i troen på deg, så vi hver dag lever i dåpens nåde, og bringer evangeliet ut til alle folkeslag, du som lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**2. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, du har gitt oss i oppdrag å forvalte jordens rikdom med rettferdighet. Vi ber deg: Gi oss å høre ditt ord rett, så vi ikke blir hengende fast ved de jordiske ting og glemmer deg og det evige mål du har satt for vårt liv. Lær oss å vise barmhjertighet, så vi ser vår nestes nød og deler dine gaver med hverandre. Hjelp oss å kjempe for rettferd og fred i verden, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**3. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, vi takker deg fordi du innbyr oss syndige mennesker til samfunn med deg og til fellesskap i den kristne menighet. Hjelp oss, så vi ikke lar noe hindre oss i å følge ditt kall, men tar imot det med glede, og med takk og tro samles her på jorden og en gang i ditt evige rike ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**4. søndag etter pinse**

Himmelske Far, du glemmer aldri dine villfarne barn, men leter etter de bortkomne med en usvikelig kjærlighet. Gi oss din Hellige Ånd, så vi angrer våre synder og vender om til deg i tro på ditt løfte om at du vil tilgi oss, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**5. søndag etter pinse**

Evige, allmektige Gud, du som er en rettferdig og barmhjertig dommer, fri oss fra dømmesyke og smålighet, så vi bærer over med hverandre i kjærlighet. Vis oss hvordan vi kan hjelpe hverandre fram mot den dagen da vi alle skal avlegge regnskap for vårt liv, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**6. søndag etter pinse (Aposteldagen)**

Evige Gud, du som kan bruke svake og syndige mennesker i din tjeneste, vi takker deg fordi du kalte apostlene og grunnla din kirke på jorden. Hjelp oss alle å tjene deg med våre nådegaver og evner, så vi sammen kan bygge vår menighet på den ene sanne grunnvoll, Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**7. søndag etter pinse**

Hellige Gud, vi takker deg for frelsen i Jesus Kristus og det nye livet du har gitt oss i ham. Lær oss å frykte og elske deg, så vi tar imot din veiledning og dine bud, fornekker oss selv og følger etter vår Herre Jesus Kristus i tro og lydighet, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**8. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, vi takker deg fordi du har vist din omsorg for vår sjel og vår kropp, og i Jesus Kristus har åpenbart at din frelse omfatter hele vårt liv. Fri oss fra all bekymring, så vi kan være trygge i troen på din makt. Lær oss å dele dine gaver med vår neste her og blant andre folkeslag, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**9. søndag etter pinse**

Hellige Gud, du som våker over din kirke, vi takker deg for alle som forkynner ditt ord med troskap. Gi oss å høre Ordet og gjøre etter det, og stå imot alle som forfalsker det. La evangeliet bli forkynt klart og rent her hos oss og inntil jordens ender, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**10. søndag etter pinse**

Evige Gud, himmelske Far, all god og fullkommen gave kommer fra deg. Gi oss å tjene deg med troskap og bruke dine gaver til gagn for vår neste, så du kan kjennes ved oss som rette forvaltere når vi engang skal avlegge regnskap for det vi har fått, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**11. søndag etter pinse**

Evige Gud, himmelske Far, vi takker deg for din Sønn, Jesus Kristus, han som har det evige livs ord, til frelse for Israels ætt og for alle folkeslag. Gi oss å frykte og elske deg, så vi ikke forherder oss og viser fra oss ditt nådige kall, men hører din røst hver gang du taler til oss, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.



**12. søndag etter pinse**

Hellige Gud, du som benåder syndere, bevar oss fra selvgodhet og falsk sikkerhet. Bryt ned vårt hovmod og vår stolthet, så vi i anger og daglig omvendelse setter vår lit til at vi uforskyldt og av din nåde blir erklært rettferdige ved troen på Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**13. søndag etter pinse**

Allmektige Gud, du som har skapt alle ting, vi takker deg for livet og for sinn og sanser som du har gitt oss. Vi priser deg for jordens skjønnhet, for liv og helse, for alt som lar oss kjenne at du er god. Vi ber deg om lyttende ører og løste tunger, så vi kan høre ditt ord, lovprise deg fra takknemlige hjerter, og vitne om dine storverk i ord og gjerning, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**14. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, du som har elsket oss så høyt at du sendte din Sønn til soning for våre synder, vi ber deg: Lær oss å elske deg over alle ting og vår neste som oss selv, så vi viser vår kjærlighet i handling mot alle dem som du sender i vår vei og som trenger hjelp og omsorg, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**15. søndag etter pinse**

Evige Gud, du som har makt til å reise opp syke og gi oss svake mennesker ny kraft og styrke, vi ber deg: La din Hellige Ånd stadig minne oss om dine velgjerninger, så vi alltid takker deg for dine gaver og lover og priser ditt navn, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**16. søndag etter pinse**

Vår Gud og Far, vi takker deg for den verden du har skapt, og for livet du har gitt oss. Vi ber deg: Gi oss å leve i troen på din omsorg, så vi ikke blir oppslukt av bekymringer og jag etter penger, eiendom og andre forgjengelige ting. Lær oss først å søke ditt rike og din rettferdighet, og tillitsfullt legge vår fremtid i dine hender, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**17. søndag etter pinse**

Vår Herre og Gud, vi takker deg for at din Sønn har seiret over døden, og for løftet om at han vil vekke oss opp til nytt liv på den siste dag. Gi din kirke kraft til å tale livets ord i dødens verden, så alle kan komme til tro på ham som er oppstandelsen og livet, Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**18. søndag etter pinse**

Hellige Far, vi takker deg fordi du har satt Jesus Kristus til Herre over oss og samler oss som dine frie barn i tilbedelse og takk. Vi ber deg: Hjelp oss, så vi ikke blir avhengige av menneskers meninger og bud og tenker mer på å tekkes dem enn å tjene deg. Gjør oss til glade tjenere for deg og vår neste, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**19. søndag etter pinse**

Herre Gud, himmelske Far, vi takker deg for at du ved Jesus Kristus har kunngjort oss din vilje og vist oss kjærlighetens vei. Vi bekjenner at vi i oss selv er syndige mennesker som ofte svikter og faller. Vi ber deg: Bevar oss fra fortvilelse og likegyldighet, og hjelp oss å kjempe den gode strid i troen på Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**20. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, du som for Jesu skyld tilgir oss våre synder og gir hjelp til legeme og sjel, vi ber deg: Bryt ned alt som hindrer oss fra å søke deg, og la oss alltid leve i den tro som gir sikkerhet for det som håpes, visshet om ting vi ikke ser, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**21. søndag etter pinse**

Herre Gud, himmelske Far, du har skapt oss som kvinne og mann og har gitt oss ekteskapet som din gode ordning. Hjelp oss å bygge våre hjem i gjensidig respekt og kjærlighet, og å gi barna en kristen oppdragelse og omsorg. Lær oss alle, enten vi lever i enslig stand eller i ekteskap, å gi hverandre fellesskap og varme, så vi tjener deg med troskap, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**22. søndag etter pinse**

Evige Far, himmelens og jordens Herre, vi priser deg fordi du ikke er fjern og skjult for oss, men kommer oss nær i Jesus Kristus. Vis oss din herlighet og dine store gjerninger. Opplyss oss ved ditt ord og lær alle mennesker å kjenne deg, den eneste sanne Gud og ham du har utsendt, Jesus Kristus, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Bots- og bededag**

Barmhjertige Gud, himmelske Far, du som hører alle som kaller på deg av et angerfullt hjerte, vi ber deg: Tilgi oss alle våre synder og forsømmelser og gi oss din nåde, så vi av hele vårt hjerte vender om til deg og i all vår ferd bærer omvendelsens rette frukter, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Allehelgensdag**

Allmektige, evige Gud, du som helliggjør alle som tror på din Sønn, Jesus Kristus, all takk og ære, makt og visdom tilhører deg i all evighet. Vi ber deg: Gi oss din Ånd og kraft, så vi følger etter dem som har stridd den gode strid, fullført løpet og bevart troen. Gi oss med dem å leve i Herren og dø i Herren, så vi óg med dem kan nå til livets oppstandelse, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**23. søndag etter pinse**

Barmhjertige Gud, vi takker deg for at du ved Jesus Kristus har strøket ut vår syndeskyld, og i ham gir oss din ufattelige nåde. Vi ber deg: Fyll oss med din kjærlighet, så ikke ubarmhjertighet eller hat får rom hos oss. Lær oss å tilgi hverandre slik du har tilgitt oss, så vi sammen kan glede oss over din store godhet, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**24. søndag etter pinse**

Allmektige Gud, du har satt menneskene til å bygge et samfunn i rettferd og fred, og til å dele med hverandre som søsken. Gi oss å se vårt ansvar for det du har skapt, og fremme din gode vilje blant alle jordens folk, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**25. søndag etter pinse**

Herre Jesus Kristus, du som skal komme igjen for å dømme levende og døde, vi takker deg for håpet om oppstandelse og evig liv. Vi ber deg: Tal til oss det livets ord som gir håp overfor døden, og frels oss i dommens time. Vekk oss opp til et nytt liv i dag og til evig liv den dag du reiser alle opp av graven, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**26. søndag etter pinse**

Hellige Gud, du som har tider og timer i din hånd, vi takker deg for ditt evige rike som du har grunnlagt iblant oss. Gi oss å leve som dine barn og være beredt til å møte din Sønn, Jesus Kristus, den dagen han kommer igjen, han som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**27. søndag etter pinse**

Herre Gud, himmelske Far, du har grunnlagt ditt evige rike og fører alt fram mot fullendelsen. Vi ber deg: Styrk oss i troen på din makt, og hold oss fast i håpet og kjærligheten, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Siste søndag i kirkeåret (Domssøndag)**

Herre Jesus Kristus, du er kongenes konge og herrenes herre. Du krever oss alle til regnskap på dommens dag til frelse eller fortapelse. Hjelp oss å våke og be, så vi bevarer troen på deg, elsker deg og tjener dine minste brødre og søstre, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**1. mai**

Herre Gud, himmelske Far, du har skapt oss og gitt oss vår tid og våre krefter. Gi oss å bruke vårt liv i tjeneste for deg og for våre medmennesker, så vi sammen kan bygge et samfunn i rettferd og fred. Velsign vårt arbeid og trygg våre arbeidsplasser. Hjelp din kirke å tale de svakes og undertryktes sak i ord og handling. Det ber vi om, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**17. mai (Grunnlovsdag)**

Herre, vår Gud, vi takker deg for vårt folk og fedreland, for vår grunnlov og vår frihet. Vi ber deg: Bevar oss fra synd og forfall, og la ditt navn alltid være hellig iblant oss. Våk du over vårt lands fremtid og led alle jordens folk fram til et menneskeverdig liv i frihet og rettferd. Det ber vi om, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Sankthans (Jonsok)**

Herre Gud, himmelske Far, du sendte døperen Johannes for at han skulle rydde vei for din Sønn og kalle mennesker til omvendelse. Gi oss å ta imot dette vitnesbyrd, så vi ikke blir i mørket, men tror på ham som er verdens lys, Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Olavsdagen (Olsok)**

Allmektige Gud, vi takker for dine budbærere til vårt folk, de som sådde Ordet, reiste korsmerket og grunnla kirken i vårt fedreland. La din kirke her hos oss holde kallet levende, så vi med trofasthet og kraft forkynner evangeliet klart og rent. Lær oss å bygge landet med lov, deg til ære og folket til velsignelse, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

**Høsttakkefest**

Herre, vår Gud, du som har skapt himmelen og jorden, vi takker deg for vårt liv og vårt arbeid og for at du på ny har latt jorden gi sin grøde. Lær oss å ta imot alle dine gaver med takk og bruke dem til beste for hverandre og for de mennesker som lider nød i verden, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.

## Forkortelser og henvisninger

### Generelle forkortelser

CA:	Confessio Augustana
Dnk:	Den norske kirke
ELCA:	Evangelical Lutheran Church in America
ELW:	Evangelical Lutheran Worship 2006
GB:	Gudstjenestebok for Den norske kirke, 1992
GT:	Det gamle testamente
H 77:	Høymesseliturgen av 1977
LK:	Den norske kirkes liturgikommisjon av 1965
KV:	Kirkenes Verdensråd
NFG:	Nemnd for gudstjenesteliv
NRSV:	Holy Bible. The New Revised Standard Version 1989
NT:	Det nye testamente

### Henvisning til bibeltekster

Jeg bruker Bibelselskapets forkortelser og noteringsmåter slik de er gjengitt i *Bibelen. Den hellige skrift* av 1985 (Det Norske Bibelselskap, 1985: se innholdsfortegnelse).

Jeg bruker de latinske betegnelsene fra *Vulgata* når de forekommer i siterte tekster, og forkortelser i henhold til *Holy Bible. The New Revised Standard Version* av 1989 (*Holy Bible. New Revised Standard Version*, 1989: se Abbreviations) i engelskspråklige sitater.

### Henvisninger til primærmaterialet

Gudstjenestens enkeltledd: Latinske termer der de forekommer i GB, for øvrig GBs norske betegnelser.

Forbønn	forb.
---------	-------

I materialets nattverddel inndeler jeg mer spesifikt enn GBs tekst:

<i>Salutasjon</i>	sal.
<i>Prefasjonsbønnene</i>	pref.
<i>Nattverdbønnene</i>	nattv.b.

Kollektbønnenes noteringsmåte:

kollektbønn for	koll.
etter	e.
søndag	s.
Kristi	Kr.

åpenbaringsdag	åp.
----------------	-----

Eksempler:	(koll. 2. s. e. Kr. åp.) (koll. 5. s. e. pinse)
------------	---

I teksten skrives navnet på gudstjenesteledet og kollektbønnen fullt ut.

## Kilder

### Utrykte kilder

Riksarkivet, Oslo

Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen

L0055 / 0001 Kollektbønnene (1969-1975)

L0056 / 0001 Møte om språket (1973)

Rundskriv nr. 186

Rundskriv nr. 187

L0011 / R 190 Prøveordningen for høymessen (1973)

Liturgisk senter, Trondheim

Helge Fæhns arkiv

### Litteraturliste

Albrektson, Bertil, & Ringgren, Helmer. (1971). *En bok om Gamla testamentet* (2 utg.). Lund: Gleerup.

Augustin av Hippo. (410-412). *Sermo 52 De Trinitate, Opera Omnia de Sant'Agostino*. Lastet ned 10.07.2008, fra <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

Augustin av Hippo. (418). *Sermo 117: De verbis Evangelii Ionnis (1, 1-3): "In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum", etc. Contra Arianos*. Lastet ned 10.07.2008, fra <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

Augustine, St. (1887). *On the Trinity, Book VIII, Fathers of the Church*. Lastet ned 10.07.2008, fra <http://www.newadvent.org/fathers/130108.htm>.

Augustinius, Aurelius. (1998). *De Doctrina Christiana. Ein kristen retorikk. Om kristen opplæring* (H. Slaattelid, Oversetter.). Oslo: Det Norske Samlaget.

Augustinus, Aurelius. (1990). *Sermons: III (51-94) on the New Testament* (E. Hill, J. E. Rotelle & A. H. Institute, Oversetter.). Hyde Park, N.Y.: New City Press.

Aune, Michael B. (2007a). Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship. *Worship, Volume 81, Number 1, January 2007*, 46-68.

Aune, Michael B. (2007b). Liturgy and Theology; Rethinking the Relationship - Part II. *Worship, Volume 81, Number 2, March 2007*, 141-169.

Austin, J. L. (1975). *How to do things with words : the William James lectures delivered at Harvard University in 1955* (2 utg.). Oxford: Clarendon Press.

Austin, J. L. (1997). *Ord der virker*. København: Gyldendal.

Bakketeig, Vibeke. (1999). Hindre dem ikke! I: D. Kaul, A. H. Laland & S. Østrem (Red.), *Feministteologi på norsk* (s. 250-255). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

- Beckman, Ninna Edgardh. (1995). *Sofia - den vishet vi förkunnar*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Beckman, Ninna Edgardh. (2001). *Feminism och liturgi : en ekklesiologisk studie*. Stockholm: Verbum.
- Beckman, Ninna Edgardh. (2003). Guds tal eller vårt. Vägar bortom ett inklusivt språk. *Svenskt gudstjänstliv, Årgång 78*, 24-46.
- Bell, Catherine. (1997). *Ritual : perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berge, Kåre. (1997). Exodus 3 i rammen av utfersfortellingen. I: M. Kartveit (Red.), *Det gamle testamentet. Analyse av tekstar i utval* (s. 121-223). Oslo: Det Norske Samlaget.
- Bibelselskapet. (2006). *Godt nytt. Det nye testamentet* (Bokmål utg.). Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Björdal, Øystein. (1986). *Tro og tilbedelse. Skisser til en liturgisk teologi*. Oslo: Verbum.
- Bjørndalen, Anders J. (1973). *Eksegese av hebraiske tekster fra det Gamle Testamente I*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Black, Max. (1962). *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Blankenburg, Walter, Müller, Karl Ferdinand, & Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands. (1954). *Leiturgia Handbuch des evangelischen Gottesdienstes : mit einem Geleitwort*. Kassel: Johannes Stauda-Verlag.
- Bowker, John. (2003). *Gud : en historisk fremstilling*. Oslo: Andresen & Butenschøn.
- Brümmer, Vincent. (1993). *The model of love. A study in philosophical theology*. Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press.
- Børtnes, Jostein. (2005). Skapt til hetero i Guds bilde: Om heteroseksualiseringen av gudbilledligheten. *Tidsskrift for kjønnsforskning, Nr. 3/2005*, 35-50.
- Børtnes, Jostein. (2008). Canon Formation and Canon Interpretation. I: E. Thomassen (Red.), *Canon and Canonicity* (s. 1-29 særtrykk). København: Tusculanum forlag, under utgivelse.
- Daly, Mary. (1974). *Beyond God the Father toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press.
- Den norske kirke. (1889). *Alterbog for Den norske kirke*. Kristiania: Beyer.
- Den norske kirke. (1918). *Tekstbok for Den norske kirke* (4 utg.). Oslo: Selskapet til kristelige andaktsbøkers utgivelse.
- Den norske kirke. (1920). *Alterbok for den norske kirke*. Kristiania: Selskapet til kristelige andaktsbøkers utgivelse.

- Den norske kirke. (1985). *Norsk Salmebok*. Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (1992a). *Gudstjenestebok for Den norske kirke: Del I Gudstjenester* (Vol. 1). Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (1992b). *Gudstjenestebok for Den norske kirke: Del II Kirkelige handlinger* (Vol. 2). Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (1997). *Salmer 1997: tillegg til Norsk Salmebok*. Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (2008a). Arbeid med dåpsliturgi. Lastet ned 30.07.2008, fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9244>
- Den norske kirke. (2008b). *Ny ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke - høringsutkast*. Lastet ned 10.07.2008, fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=55499>.
- Den norske kirke, & Brunvoll, Arve. (1972). *Den norske kirkes bekjennesskrifter : ny oversettelse med innledning og noter*. Oslo: Lunde.
- Den norske kirke Kirkerådet. (1990a). *Kirker i solidaritet med kvinner. Det økumeniske tiåret 1988-98. Framdriftsplan* (Vol. KM-dokument nr. 17.2/90). Oslo: Kirkerådet.
- Den norske kirke Kirkerådet. (1990b). *Kirker i solidaritet med kvinner. Ressursstoff til framdriftsplanen for det økumeniske tiåret 1988-98. Med betenkningen "Menn i solidaritet med kvinner"*. Oslo: Kirkerådet.
- Den norske kirke Kirkerådet. (2003). *Gudstjenestereformens historikk*. Lastet ned 17.06.2008, fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241>
- Den norske kirke Kirkerådet. (2004a). *Kjerneverdier for gudstjenesten*. Lastet ned 31.01.2008, fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9326>
- Den norske kirke Kirkerådet. (2004b). *Visjoner for gudstjenestelivet*. Lastet ned 31.01.2008, fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9254>
- Den norske kirke Kirkerådet. (2008). *Liturgi: Forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke. Bokmål*. Bergen: Eide Forlag.
- Det Norske Bibelselskap. (1985). *Bibelen : Den hellige skrift: Det gamle og det nye testamente* (2 utg.). Oslo: Bibelselskapets forlag.
- Dietrich, Stephanie. (1998). *Das schweigende Gebet : zur fundamentaltheologischen Grundlage des Verständnisses von schweigendem Gebet in ökumenischem Blickwinkel*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Dietrich, Stephanie. (2002). <Ånden blåser hvor hun vil>. Refleksjoner omkring Den Hellige Ånds kvinnelighet og treenigheten. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene & S. O. Thorbjørnsen (Red.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (s. 47-66). Oslo: Verbum.
- Dix, Gregory. (1945). *The Shape of the Liturgy* (2. utg.). London: A & C Black.



- Dokka, Trond Skard. (2006). Trosopplæringens sakramentale forankring. *Nytt Norsk Kirkeblad*, nr. 6 - 2006 34. årg., 5-15.
- Duck, Ruth C. (1991). *Gender and the name of God. The Trinitarian baptismal formula*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press.
- Duck, Ruth C., & Wilson-Kastner, Patricia. (1999). *Praising God. The Trinity in Christian Worship*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Edgardh, Ninna. (2008). *Towards a Theology of Gathering and Sending*. Paper presentert ved North American Academy of Liturgy.
- Eikseth, Egil. (2007, 04.09). Nordhaug, messe og målform. *Vårt Land*.
- Ellingsen, Ingemann. (1980). *I Guds hus : lærebok i liturgikk*. Oslo: Andaktsbokselskapet.
- Empereur, James. (1987). *Models of Liturgical Theology*. Bramcote Nottingham: Grove Books Limited.
- Eriksson, Anne-Louise. (1995). *The meaning of gender in theology : problems and possibilities*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Eriksson, Anne-Louise. (1997). Käre Gud, är pojkar bättre än flickor? Om kön och teologi. *Teologens verkstad, Tro & Liv, Skriftserie 3*, 132-151.
- Eriksson, Anne-Louise. (1999). Likt och olik i en kvinnoinklusiv kristologi. I: C. R. E. Bråkenhielm, Thomas; Grenholm, Cristina; Södling, Maria (Red.), *Nya vägar i teologi. Festskrift till Anders Jeffner* (s. 123-137). Landskrona: Nya Doxa.
- Eriksson, Anne-Louise. (2002). När var och en hör just sitt språk talas. Om den nödvändiga flerstämmigheten. I: A.-L. Eriksson (Red.), *Var kan vi finna en nådig Gud? Om könsmaktsordning i kyrka och teologi* (s. 97-115). Uppsala: Uppsala Universitet.
- Eriksson, Anne-Louise. (2003). Genusinkarnationer i kyrkans rum. En könad o-ordning. *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, 3-4.03, 15-24.
- Evangelical Lutheran Church in America. (1989). *Guidelines for Inclusive Use of the English Language for speakers, writers and editors*. Chicago: Evangelical Lutheran Church in America.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2002). *Principles for Worship*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2004a). *The Church's Year. Propers and Seasonal Rites*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2004b). *Holy Communion and Related Rites*. Minneapolis, USA: Augsburg Fortress.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2006). *Evangelical Lutheran Worship*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

- Forrester, Duncan B., Tellini, Gian, & McDonald, James I. H. (1996). *Encounter with God : an introduction to Christian worship and practice* (2 utg.). Edinburgh: Clark.
- Frymer-Kensky, Tikva. (1999). Law and Philosophy. The Case of Sex in the Bible. I: A. Bach (Red.), *Women in the Hebrew Bible* (s. 293-304). New York and London: Routledge.
- Fæhn, Helge. (1994). *Gudstjenestelivet i Den norske kirke : fra reformasjonstiden til våre dager*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fæhn, Helge. (1998). *Messe med mening : Praktisk-liturgiske refleksjoner*. Oslo: Luther.
- Galling, Kurt. (1959). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritter Band*. Tübingen: J-C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- Gilje, Nils, & Grimen, Harald. (1993). *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger: Innføring i samfunnsvitenskapenes vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Greve, Anniken. (1990). *Metafor som perspektiv*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Grimes, Ronald L. (1993). *Reading, writing, and ritualizing : ritual in fictive, liturgical, and public places*. Washington, D.C.: Pastoral Press.
- Gunnes, Gyrid. (2008, 17.03). Svik mot feministteologien. *Vårt Land*, s. 25.
- Guttu, Tor. (2005). Norsk ordbok med 1000 illustrasjoner riksmål og moderat bokmål elektronisk ressurs. 2. Lastet ned 08.03.2009, fra [https://ekstern.hib.no/DanaInfo=.awxyCswjum23Kz1+ordbok.html?search=selvilde&search\\_type=&publications=23](https://ekstern.hib.no/DanaInfo=.awxyCswjum23Kz1+ordbok.html?search=selvilde&search_type=&publications=23)
- Hallqvist, Britt G. (1972). Gudstjänstens språk. Julhälsningar till församlingarna i Skara stift. *ukjent tidsskrift, art. finnes i Riksarkivet L0056,0001, Rundskriv 186, 6*.
- Hauge, Astri. (1985). <Gud Fader er død, men Gud lever> Gudsoppfatning i amerikansk feministteologi. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 3/1985, 207-222.
- Hauge, Astri. (1989). Feministteologi som fagkritikk og fagfornyelse. *Tidsskrift Religio, Skrifter utgivna av teologiska institutionen i Lund*, 30 *Feministteologi i dag*. 7 *föreläsningar till Kerstin Aspegrens minne*, 9-23.
- Hauge, Astri. (1993, 06.05). Gud - mer enn "far". *Vårt Land*.
- Hauge, Astri. (2002a). Erfaring av Gud i kirken - og ellers? Et kjønnsperspektiv på Gudsbilde og Gudserfaring. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene & S. O. Thorbjørnsen (Red.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (s. 96-113). Oslo: Verbum.
- Hauge, Astri. (2002b). Kjønnsløs teologi? Hvorfor et kjønnsperspektiv er både relevant og nødvendig for teologisk refleksjon. *Ung Teologi*, 2/2002, 15-32.

- Hauge, Astri. (2008). Feministteologi. I: S. J. Kristiansen & S. Rise (Red.), *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (s. 599-613). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Hauge, Martin Ravndal. (2006). Visio Dei: Forfra. Bakfra. (Exodus 14 og Numeri 13-14). *Nytt Norsk Kirkeblad*, 1/2006, 5-16.
- Hauglin, Astri. (1977). Brødre eller søsken? Om betydningen og oversettelsen av adelfos/adelfoi (bror/brødre) i NT. *Ung Teologi*, Nr. 1 1977 10. årg., 1-17.
- Henriksen, Jan-Olav. (2001). *Gud: fortrolig og fremmed : ettertanker*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Henriksen, Jan-Olav. (2002). Språkets muligheter og grenser i talen om Gud. Refleksjoner med bakgrunn i utfordringen fra feministisk teologi. I: G. Heiene, J.-O. Henriksen & S. O. Thorbjørnsen (Red.), *Teologi for kirken : festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (s. 114-124). Oslo: Verbum.
- Henriksen, Jan-Olav. (2003). *Imago Dei : den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Hick, John. (2005). *The Metaphor of God Incarnate* (2. reviderte utg.). London: SCM Press.
- Hoffman, Lawrence A. (2004). A Rendezvous of Ancestors: Wrestling for Ritual Truth. I: J. A. Zimmerman (Red.), *Proceedings: North American Academy of Liturgy, Annual Meeting, 2004* (s. 19-40). New York: North American Academy of Liturgy, Inc. Notre Dame, Indiana.
- Holter, Stig Wernø. (1991). *Kom, tilbe med fryd : innføring i liturgikk og hymnologi*. Oslo: Solum.
- Holter, Åge. (1966). *Det Norske Bibelselskap gjennom 150 år: I, 1816 - 1904*. Oslo: Grøndahl.
- Holy Bible: New Revised Standard Version: containing the Old and New Testaments*. (1989). Nashville, USA: Thomas Nelson Publishers.
- Hägglund, Bengt. (1969). *Teologins historia : en dogmhistorisk översikt* (4 utg.). Lund: Gleerup.
- Inter-Lutheran Commission on Worship. (1978). *Lutheran book of worship*. Minneapolis: Augsburg.
- Jenni, Ernst, & Westermann, Claus. (1971). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Johnson, Elizabeth A. (1984). The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female. *Theological Studies*, 45, 1984, 441-465.
- Johnson, Elizabeth A. (1992). *She who is : the mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.

- Johnstad, Gunnar. (1983). *Navn i Bibelen*. Oslo: Det Norske bibelselskaps forlag.
- Jones, Cheslyn, Yarnold, Edward, & Wainwright, Geoffrey. (1978). *The study of liturgy*. London: SPCK.
- Julian of Norwich. (1986). *Innhyllet i kjærlighet*. Oslo: St. Olav forlag.
- Jungmann, Josef A. (1962). *Missarum sollemnia : eine genetische Erklärung der römischen Messe* (5 utg. Vol. 2). Wien: Herder.
- Justinus, Martyr, Skarsaune, Oskar, & De Presno, Jostein Garcia. (2004). *Første apologi*. Oslo: Solum.
- Kasper, Walter. (1982). *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Kavanagh, Aidan. (1982). *Elements of rite : a handbook of liturgical style*. New York: Pueblo Pub. Co.
- Kavanagh, Aidan. (1984). *On liturgical theology*. New York: Pueblo Pub. Co.
- Kirkenes Verdensråd, & Asheim, Ivar. (1983). *Dåp, nattverd og embete* (Vol. Dokument nr. 111 Genève 1982). Oslo: Verbum.
- Kirkerådet. (1996). *8. mars : opplegg til 8. mars-gudstjenester og andre gudstjenester med kvinneperspektiv*. Oslo: Kirkerådet.
- Kulp, Hans-Ludwig. (1955). *Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst*. I: K. F. Müller & W. Blankenburg (Red.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Zweiter Band: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes. I. Der Hauptgottesdienst* (1 utg., Vol. 2, s. 355-417). Kassel: Johannes Stauda-Verlag.
- Kvanvig, Helge, & Storøy, Solfrid. (13.04.1993). *Ad NTN 30/92 Det internasjonale tiåret for kvinner 1988-1998. Inkluderande språkbruk*. Oslo - Bergen: Norsk Teologisk Nemnd.
- LaCugna, Catherine Mowry. (1991). *God For Us. The Trinity and Christian Life*. Chicago, Illinois: HarperCollins Publishers.
- Lakoff, George. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Lakoff, George, & Johnson, Mark. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George, & Turner, Mark. (1989). *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lathrop, Gordon. (1993). *Holy things : a liturgical theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon. (1999). *Holy people : a liturgical ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon. (2003). *Holy ground : a liturgical cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.

- Lindboe, Inger Marie. (1989). Gjenerobringen av kroppen - en antropologisk utfordring for teologien. *Kirke og Kultur, 1-1989*, 77-90.
- Lindboe, Inger Marie. (1996). *Tjeneste, tilfredsstillelse, forventning og fullendelse. En studie av Lukasevangeliets måltidskonsepsjon*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Lindhardt, Jan. (1999). *Retorik* (3 utg.). København: Rosinante.
- Liturgikommisjonen. (1970). Liturgi-kommisjonens redegjørelse om en prøveordning for høymessen i Den norske kirke. *Kirke og Kultur, Mars 1970*, 150 - 173.
- Liturgikommisjonen av 1965. (1969). *En prøveordning for høymessen i Den norske kirke*. Oslo: Andaktsbokselskapet.
- Løland, Hanne. (2006). Guds metaforikk i Det gamle testamentet. *Nytt Norsk Kirkeblad, nr. 1 - 2006*, 17-28.
- Løland, Hanne. (2007a). Sammendrag: Silent or Salient God? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49. Lastet ned 13.06.2007, fra [http://www.mf.no/index.php?option=com\\_content&task=view&id=35&Itemid=0](http://www.mf.no/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=0)
- Løland, Hanne. (2007b). *Silent or salient gender? : the interpretation of gendered God-language in the Hebrew Bible, exemplified in Isaiah 42,46, and 49*. MF, Norwegian School of Theology, Oslo.
- Lønning, Per. (1979). *Kan Gud bevises? Fra 2400 års samtale mellom tro og tanke*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Lønning, Per. (1986). *Der begreiflich Unergreifbare "Sein Gottes" und modern-theologische Denkstrukturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- McFague, Sallie. (1982). *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- McFague, Sallie. (1987). *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mitchell, Nathan (1993). Liturgy Digest. Rituals. *Liturgy Digest. A Publication of The Notre Dame Center for Pastoral Liturgy, Voume 1, Number 1, Spring 1993*.
- Modéus, Martin. (2005). *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum.
- Moi, Toril. (2002). *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori* (2 utg.). Oslo: Gyldendal.
- Mollenkott, Virginia Ramey. (1996). Metaphor. I: L. M. Russell & J. S. Clarkson (Red.), *Dictionary of feminist theologies* (s. 178-180). London: Mowbray.

- Moltmann, Jürgen. (1981a). The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism? I: J.-B. Metz, Schillebeeckx, Edward (Red.), *God as Father?* (s. 51-56). New York: Seabury Press.
- Moltmann, Jürgen. (1981b). *The trinity and the kingdom of God: the doctrine of God*. London: SCM.
- Monk, Ray. (1990). *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*. London: Jonathan Cape.
- Nisser, Per Olof. (2001). *Sammanställning av remissyttranden över Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan* (No. 2000:1, 2000:2, 2000:3). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Nordhaug, Halvor. (2007, 28.08). Dialekt i gudstjenesten. *Vårt Land*.
- Norges offentlige utredninger. (1976). *Ny ordning for høymessen : delutredning NOU 1976:5*. Oslo - Bergen - Tromsø: Universitetsforlaget.
- Norges offentlige utredninger. (1995). *Identitet og dialog. Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning, NOU 1995:9*. Oslo: Statens forvaltningstjeneste. Statens trykning.
- Norsk Bibel. (2008). Hva er spesielt med Norsk Bibels oversettelse. Lastet ned 14.07.2008, fra <http://www.norsk-bibel.no/>
- Norsk Bibel A/S. (1988). *Bibelen. Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentes kanoniske bøker*. Oslo: Norsk Bibel A/S.
- Oftestad, Bernt T. (1992a, 05.05). Gudsbildet. *Vårt Land*.
- Oftestad, Bernt T. (1992b, 23.03). Hva er en Gud? *Vårt Land*.
- Otto, Rudolf. (1950). *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (2 utg.). London: Oxford University Press.
- Procter-Smith, Marjorie. (1990). *In her own rite : constructing feminist liturgical tradition*. Nashville: Abingdon Press.
- Ramshaw-Schmidt, Gail. (1986). Naming the Trinity: Orthodoxy and Inclusivity. *Worship*, 60, 491-498.
- Ramshaw, Gail. (1988). *Worship: searching for language*. Washington: Pastoral Press.
- Ramshaw, Gail. (1995). *God beyond gender : feminist Christian God-language*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ramshaw, Gail. (1996). *Liturgical Language. Keeping it Metaphoric. Making it Inclusive*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Ramshaw, Gail. (1998). *Under the tree of life : the religion of a feminist Christian*. New York: Continuum.

- Ramshaw, Gail. (2000). *Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language*. Akron, Ohio: OSL Publications.
- Ramshaw, Gail. (2002a). Language, Liturgical. I: P. Bradshaw (Red.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy & Worship* (s. 270). Louisville - London: Westminster John Knox Press.
- Ramshaw, Gail. (2002b). *Treasures Old and New. Images in the Lectionary*. Minneapolis: Fortress Pres.
- Richards, I. A. (1965). *The philosophy of rhetoric*. London: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. (1975). *Paul Ricoeur on biblical hermeneutics*. Missoula, Montana: Scholar Press.
- Ricoeur, Paul. (1981). *Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation* (J. B. Thompson, Oversetter.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (2003). *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*. London: Routledge.
- Ringgren, Helmer. (1970). *Israels religion*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
- Rise, Svein. (1993). *Identitet og relevans : Wolfhart Pannenberg's kristologi i lys av de oldkirkelige grunnkategorier liv og død*. Oslo: Solum.
- Rise, Svein. (2002). Treenighetslære og ekklesiologi. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene & S. O. Thorbjørnsen (Red.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (s. 135-147). Oslo: Verbum.
- Rise, Svein. (2008a). Frelse som gjenopprettelse. Et aspekt fra Ireneus' teologi. Upublisert foredrag workshop. Norsk Lærerakademi.
- Rise, Svein. (2008b). Metaforer, modeller, indentifikasjon - perspektiver på talen om Gud. Upublisert foredrag workshop. Norsk Lærerakademi.
- Rong, Marit. (1999). Like sant som Gud er vår far, er han vår mor: Inkluderende språk i kirken. I: D. Kaul, A. H. Laland & S. Østrem (Red.), *Feministteologi på norsk* (s. 195-214). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Rong, Marit. (2001). Ritualers betydning i barns liv. *Prismet, pedagogisk tidsskrift. Institutt for kristen oppseding*, 2/01, s. 63-72.
- Rong, Marit. (2004). *Tale i bilder. En analyse av språket i gudstjenesten*. Oslo: Verbum Forlag.
- Ruether, Rosemary Radford. (1981). The Female Nature of God: A Problem in Contemporary Religious Life. I: J.-B. Metz & E. Schillebeeckx (Red.), *God as Father?* (s. 61-66). Edinburgh: Clark.
- Ruether, Rosemary Radford. (1983). *Sexism and God-talk: towards a feminist theology*. Boston: Beacon Press.

- Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. (1976). *Inter Insigniores: Declaration On The Question Of Admission Of Women To The Ministerial Priesthood*. Lastet ned 27.07.2008, fra <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6interi.htm>
- Salomonsen, Jone. (1999). Er <Gud vår Mor> avgud eller sann gud? I: D. Kaul, A. H. Laland & S. Østrem (Red.), *Feministteologi på norsk* (s. 163-183). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Samfundet Pro Fide et Christianismo. (1969). *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*. Stockholm: Verbum.
- Schmemmann, Alexander. (1976). *För världens liv*. Uppsala: Pro Veritate.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1994). *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origins* (10 utg.). New York: Cossroad.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Red.). (1996). *The Power of naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Searle, Mark. (1981). Liturgy as Metaphor. *Worship*, 55, 2, 98-120.
- Seim, Turid Karlsen. (1995). Fortellingen om den barmhjertige samaritan. En utfordring til hatets hermeneutikk. I: S. Bergmann & G. Eidevall (Red.), *Upptäckter i kontexten. Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin* (s. 52-72). Lund: Institutet för kontextuell teologi.
- Sjöstrand, Lena. (2007). Vad händer i en kyrklig handling? Om närvaro, kropp och tolkning i riten. Lastet ned 23.06.2008, fra [http://www.leitourgia.org/pdf/2007\\_sjostrand.pdf](http://www.leitourgia.org/pdf/2007_sjostrand.pdf)
- Skarsaune, Oskar. (2008). <Guds bilde> - kan Gud avbildes? *Lys og Liv* Lastet ned 25.06.08, fra [http://www.mf.no/doc/Lys%20og%20liv/nr1-08\\_lysogliv.pdf](http://www.mf.no/doc/Lys%20og%20liv/nr1-08_lysogliv.pdf)
- Sløk, Johannes. (1981). *Det religiøse sprog*. Viby: Centrum.
- Soskice, Janet Martin. (1985). *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Stauffer, Anita. (1996). Christian Worship: Unity in Cultural Diversity. *LWF studies*, 1:1996, 23-29.
- Sundén, Hjalmar. (1974). *Barn och religion* (2 utg.). Stockholm: Verbum.
- Svenska kyrkan. (2003a). *Den svenska evangelieboken : med tillägg*. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Svenska kyrkan. (2003b). *Den svenska kyrkohandboken. Del I. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte* (Lätt reviderad efter Den svenska evangelieboken 2002 och Bibel 2000 enligt kyrkomötesbeslut, 2 utg.). Stockholm: Verbum.
- Svenska kyrkan. (2005). *En liten bönbok*. Stockholm: Verbum; Svenska kyrkan (Slovenien).



- Svenska kyrkan Kyrkomötet. (2002). Remissutfallet på Evangelieboksgruppens förslag. Lastet ned 20.11.2006, fra [www.svenskakyrkan.se/km-2002/skrivelser/2002-4/ksSkr2002-4-05.shtml](http://www.svenskakyrkan.se/km-2002/skrivelser/2002-4/ksSkr2002-4-05.shtml)
- Svenska kyrkan Kyrkomötet. (2005). Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2005:10 En liten bönbok. Lastet ned 15.06.2005, fra [http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/skrivelser/j\\_KsSkr\\_2005-10\\_En\\_liten\\_bonbok-02.shtml#P48\\_2154](http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/skrivelser/j_KsSkr_2005-10_En_liten_bonbok-02.shtml#P48_2154)
- Svenska kyrkans utredningar. (2000a). *Evangelieboksgruppens förslag till Den svenska evangelieboken. Motiveringar* (Vol. 5). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkans utredningar. (2000b). *Hjärtats samtal. En liten bönbok. Bönboksgruppens kommentarer* (Vol. 6). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkans utredningar. (2000c). *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Gudstjänstordning* (Vol. 1). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkans utredningar. (2000d). *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Motiveringar* (Vol. 3). Uppsala: Svenska kyrkan.
- The American Lutheran Church. (1978). *Guidelines for Avoiding Bias in Publications of The American Lutheran Church* (1 utg.). Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- The Iona Community. (2001). *Iona Abbey: worship book*. Glasgow, UK: Bell & Bain.
- Thiselton, A. C. (1975). *Language, Liturgy and Meaning*. Bramcote Notts.: Grove Books.
- Thomas Aquinas. (1946). *Super Boethium De Trinitate*. Lastet ned 21.07.2008, fra <http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/BoethiusDeTr.htm#21>.
- Thomas Aquinas. (1947). *The Summa Theologica*. Lastet ned 22.07.2008, fra <http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/summa/index.html>.
- Thomassen, Merete. (2008). *Kjønnsinkluderende liturgisk språk: En analyse av norske gudstjenester under Det økumeniske tiåret 1988-1998*. Oslo: Det teologiske fakultet.
- Tracy, David. (1978). Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts. *Critical Inquiry, Autumn 1978, Volume 5, Number 1*, 91-107.
- Trible, Phyllis. (1978). *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Tångberg, Arvid. (1992). Selvbilde og Guds bilde. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 3/1992, 181-192.
- Utaker, Arild. (1992). Fiksjonenes språk. *Vinduet*, 1/92, 32-38.
- Utnem, Jan Oskar. (1998). *Tilbedelsens ansikt om kroppen, sansene og bevegelsens plass i gudstjenesten*. Trondheim: Tapir Den norske kirke.
- Veiteberg, Kari. (2006). *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*. Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

- Wheelwright, Philip Ellis. (1968). *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.
- White, Victor. (1956). *God the Unknown and other essays*. New York: Harper.
- Wigen, Tore. (1993). *Religionsfilosofi : en bok om tro og fornuft og livets mening*. Oslo: Luther.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Tractatus logico-philosophicus* (T. Ødegaard, Oversetter.). Oslo: Gyldendal.
- Wittgenstein, Ludwig. (2001). *Zettel* (Ø. Hide & S. Bergo, Oversetter.). Oslo: Humanist forlag.
- Witvliet, John D. (1997). Metaphor in Liturgical Studies: Lessons from Philosophical and Theological Theories of Language. *Liturgy Digest*, 4, 7-45.
- World Council of Churches, Best, Thomas F, & Heller, Dagmar (ed). (1994). *So We Believe, So We Pray: Towards Koinonia in Worship (The Ditchingham Letter and Report)*. Lastet ned 16.04.2007, fra <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/so-we-believe-so-we-pray-towards-koinonia-in-worship-the-ditchingham-letter-and-report.html>.
- Aalen, Sverre. (1972). Prøveliturgiens teologi i søkelyset. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, årgang 43, 241-263.
- Aalen, Sverre. (1973). *Guds sønn og Guds rike : nytestamentlige studier*. Oslo: Universitetsforlaget.