

# Syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur



AV GEIR HANSEN

sogneprest.veldre@kirken-ringsaker.no

## Skriftemålet som kirketukt og forberedelse til nattverdgang

Syndsbekjennelsen kom sent inn som et felles ledd i vår høymesse. Det skjedde først i 1887. Fra gammelt av har syndsbekjennelsen først og fremst vært knyttet til kirkens skriftemålspraksis. Skriftemålet var opprinnelig og helt fra oldkirkens dager en åpenlys, offentlig handling. Bakgrunnen for denne praksisen var Jesu ord i Matt. 18.15–17 om menighetens ansvar for å irrettesette en bror som synder. Det handlet om å hindre «syndens skadelige innvirkning på menighetslegemet og forestillingen om menigheten, kirken «uten flekk eller rynke» (Ef 5,27)» (Fæhn, s. 121)

Som en slags preventiv og forebyggende handling måtte derfor den som hadde begått en grov forseelse som mord, ran og lignende, bekjenne dette åpent for hele menigheten for å forsones med den igjen, og for å kunne gjøre eventuelle botshandlinger.

Da denne skriftemålspraksisen etter hvert ble erstattet av det private skriftemålet utover i middelalderen, ble også hensikten med skriftemålet endret. Fra primært å være en forsoningshandling overfor menighetsfellesskapet, ble det en individuell syndstilgivelseshandling, og etter hvert en forberedelseshandling til nattverden.

I Kirkeordinansen av 1542 finner vi en videreføring av det som gjennom middelalderen hadde utviklet seg til å bli *skriftemålets tre*

*hovedkomponenter*, bekjennelse og absolusjon, kunnskapsprøve og forberedelse til nattverden.

«I en sum kan vi si at ordinansen fastsetter dels et frivillig, lønning skriftemål uten direkte sammenheng med nattverden, og dels en nærmest obligatorisk kunnskaps-prøve før nattverden. I praksis smeltet disse to elementer sammen til én handling, fordi det i århundrer hadde vært vanlig praksis at alle som ville gå til alters, på forhånd ble prøvet og avløst. – Dersom den skriftende ikke kunne barnelærdommen godt nok eller hadde begått åpenlyse synder, skulle vedkommende holdes borte fra nattverden inntil han hadde en nødvendige kunnskap – respektive hadde gjort opp for seg og eventuelt også stått åpenlyst skrifte.» (Fæhn, s. 130)

Det er igjen tanken om menigheten som et rent og plettfritt fellesskap, samlet rundt nattverdbordet, som gjør seg gjeldende, og som virker formende inn på skriftemålspraksisen. For å kunne delta i denne hellige handlingen må det enkelte menneske gjennom en forberedende kunnskapstest og en eventuell moralsk renselseshandling bestående av syndsbekjennelse og absolusjon.

## Syndsbekjennelsen i gudstjenesten – fra individuell forberedelse til felles gudstjenesteledd

Syndsbekjennelsen, som altså ikke var en del av kirkens klassiske liturgien, kom inn i liturgien

på en stillfarende og neste umerkelig måte i forbindelse med Karl den Stores liturgireform på 800-tallet. «Da syndsbekjennelsen kom inn i gudstjenesten (eller messen), var det opprinnelig ikke i form av et felles ledd slik vi kjenner det i dag.... Den kom inn i form av bønner (også kalt «apologier») som prest og medhjelpere skulle forrette, alt mens kor og menighet for øvrig innledet gudstjenesten, vanligvis ved å synge utdrag fra Salmenes bok i Det gamle testamentet.» (Schumacher)

Hvorfor ble denne «stille» syndsbekjennelsen innført, mens menigheten samtidig var opptatt med å synge Davidssalmer? Jo, det hang sammen med «forestillinger om at presteskapet bar på et særlig ansvar som gudstjenesteledere, og ikke minst det forhold at de bokstavelig talt hadde nærkontakt med det hellige. Prestens plass var ved det hellige alteret. Der skulle de lese hellige tekster og håndtere hellige gjenstander som inneholdt brødet og vinen som i løpet av messen skulle innvies til hellige gaver. Innføringen av syndsbekjennelsen hadde med andre ord bakgrunn i en mentalitet som anså det som påkrevet at en nærkontakt med de hellige ting ikke kunne finne sted uten en eller annen form for *forutgående renselse*.» (Schumacher, min framheving)

Prestenes syndsbekjennelse ble altså en type stille, personlig formet bønn, som fungerte som «mental forberedelse til den hellige handling», en forberedelse som faktisk skjedde etter at den felles gudstjenesten var begynt. Dette utviklet seg etter hvert til å bli en mer og mer almen tendens, sier Schumacher: «Mot slutten av middelalderen legger vi merke til at også vanlige kirkegjengere oppfordres til å gjøre som presten. De første praktiske fortolkninger av gudstjenestens beredning på lekfolk, benyttet seg av gudstjenestens forløp som en ramme for fromhetsøvelser. Bønn og bot og meditasjon skulle finne sted parallelt med messens gang. Slik fikk messen i middelalderen det særegne dobbelte preg av på en og samme tid felles handling og privat lønnekammer. Det siste ble imidlertid forsøkt styrt ovenfra i den forstand at den kirkelige katekese tilrettela et nærmest mønstergyldig program for hvorledes gudstjenestens enkelte ledd kunne benyttes som spore

til fromhetsøvelser. Og syndsbekjennelsen – jo, den ble plassert i begynnelsen av gudstjenesten.» (Schumacher)

Dette er bakgrunnen for og forklaringen på en av parolene innenfor den liturgiske reformbevegelsen i moderne tid, en bevegelse som arbeidet for å fornye den klassiske oppfatningen av gudstjenesten som menighetens felles handling:

«Du skal ikke be i messen, du skal be messen.»

Men reformen av den norske gudstjenesten i tidsrommet mellom 1889 og 1920 gikk i en annen retning. For, «ved siden av å argumentere ut fra tradisjonen, bygget Gustav Jensen sitt syn på messens ordning på et individualpsykologisk prinsipp. Liturgiens forløp skulle uttrykke kristenlivets hovedkomponenter: omvendelse (bot), tro og kjærlighet skulle gestaltes gjennom messens forløp. Dermed var syndsbekjennelsen blitt en integrert og nødvendig del av gudstjenesten.» (Schumacher)

### Syndsbekjennelses-momentet tar overhånd

Tradisjonelt er Kyrie knyttet til Gloria/lovsangen, og ikke til syndsbekjennelsen.

«I Kyrie lovpriser de troende Herren og ber om hans miskunn» sier den katolske kirke når den skal forklare dette leddet. Men etter at syndsbekjennelsen i 1887 ble innført som fast ledd før Kyrie i høymessens innledningsdel, ble etter hvert hvert Kyrie sett på som en naturlig forlengelse av denne. Og i Alterboken av 1920 blir de kort og godt slått sammen til ett ledd kalt «Syndsbekjennelse med kyrie».

Jeg er enig med Jørund Midttun når han kommenterer denne utviklingen slik:

«Denne koblingen har blitt ganske vanlig, ikke bare i Den norske kirke, men også i økumeniske sammenhenger og i andre kirker. Det er kanskje ikke så rart, siden tematikken i de to leddene ligner nokså mye på hverandre. Etter min mening gir det en innsnevring av tolkningsfylden bak kyrieleddet å binde det ensidig opp mot syndsbekjennelse. De bibelske foreleggene til ropet, for eksempel den blinde Bartimeus (Mk 10,47) handler ikke om syndsbekjennelse, men er et rop om oppmerksomhet og hjelp. Den samme funksjonen har det som omkved i et litani. – Betydningen av Kyrie

## 38 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

som et innledende rop om oppmerksomhet fra Gud, så å si menneskets ur-rop, må derfor etter min mening være grunnbetydningen.» (Midttun)

Slik jeg ser det har syndsbekjennelsen kort og godt fått en for stor og for selvsagt plass i vår kirkes høymesse. Det er ingen selvfølge at den skal beholdes som et fast ledd i innledningsdelen, og i dagens situasjon bør det gis en spesifikk begrunnelse for hvorfor den eventuelt skal beholdes, og hvordan den best kan utformes og settes i relasjon til Kyrie/Gloria ( se punkt 6. Syndsbekjennelse som kultisk-kulturelt fenomen). I tillegg bør vi se på syndsbekjennelsens og skriftemålets muligheter i en liturgisk forberedelseskultur i et moderne, sekularisert samfunn (Se punkt 7. Liturgisk forberedelseskultur).

### Deltakelse i høymessen krever ingen innledende eller forutgående syndsbekjennelse

Gustav Jensen mente å se en korrespondanse mellom messens ordning og kristen-livets psykologi. Den innledende syndsbekjennelsen ble derfor betraktet som en omvendelsehandling, og det er lett å se at den sterke understrekningen av menneskets syndighet i Alterboken av 1920 («Se i naade til mig arme, syndige menneske, som har krænket dig med tanker, ord og gjerninger, og kjender den onde lyst i mit hjerte!») er influert av gammeltestamentlige kalls- og botsberetninger, jfr. profeten Jesajas kallsvisjon (Jes. 6) og Davids botssalme (Ps 51), formulert etter at profeten Natan hadde avslørt hans utroskap og kyniske drap av Uria (2. Sam. 12).

Selv om enkeltmennesker kan fortelle om tilsvarende erfaringer også i vår tid, kan ikke slike erfaringer og bekjennelse av urenheter og personlig ondskap gjøres til betingelse for deltakelse i menighetens felles gudstjeneste. Å betrakte messens ordo som uttrykk for en personlig/åndelig ordo-salutis modell, er en umulighet i dag, og representerer i realiteten en uheldig og unødvendig sammenblanding av religiøse kategorier: en ting er menighetens felles gudstjenestehandling, en annen ting er den enkeltes religiøse erfaringer.

I vår pluralistiske tid er det ikke mulig å fastholde et felles fromhetsmønster. Det er derimot svært viktig å utvikle en liturgisk forberedelseskultur som kan hjelpe moderne, uavhengige mennesker til å finne veien inn i gudstjenesten som menighetens felles handling, og til et møte med den hellige Gud i den konteksten.

Forberedelseskultur og felles høymesseliturgi bør sees i sammenheng med hverandre, men vi må samtidig se til at det ikke oppstår en sammenblanding som i middelalderen, der enkeltmenneskets forberedelse og andaktsliv faktisk fortrenget felleliturgiens betydning. Liturghistorien viser at syndsbekjennelse ikke er en nødvendig del av menighetens hovedgudstjeneste. Hvorfor skal det da kreves skriftemål eller en personlig formet syndsbekjennelse forut for, eller i begynnelsen av en kristen høymesse?

Etter en seriøs behandling av spørsmålet har Svenska kyrkan kommet til at dette ikke er et nødvendig krav. Da forslaget til ny gudstjenesteordning ble utgitt i 2000, ble det også gitt en seriøs argumentasjon for dette standpunktet:

«Församlingens gemensamma syndabekännelse började att användas i samband med reformationen. Under tidigare århundraden firades församlingens huvudgudstjänst utan gemensam syndabekännelse. Det kan alltså inte på något sätt hävdas att syndabekännelsen/ bönen om förlåtelse hör till huvudgudstjänstens grundläggande beståndsdelar, även om syndabekännelsen i Svenska kyrkans tradition kommit att dominera helhetsintrycket av gudstjänsten. Den kristna huvudgudstjänstens grundstruktur består av Samling, Ordet, Måltiden, Sändning, utan att syndabekännelsen inngår som en bärande grundbeståndsdel. Den har kommit att få sin betydelse som en förberedelseakt inför kommunionen. Utan bekännelse och avlösning har inte kommunion varit tillåten under en period av vår kyrkas historia.

Först 1986 kan man säga att den tidigare så starka kopplingen mellan beredelsen och nattvardfirandet bröts. Kyrkomötets läronemd yttrade då att mässa kan firas utan att momentet beredelsen inngår i någon form. Det finns, enligt läronemden, inte några «tungt vägande läromässiga skäl» mot att fira mässan på et sådant sätt. Detta blev också verklighet vid 1986 års kyrkomöte när den nya kyrkohandboken antogs med flera ordningar i vilka mässa inngår, men där beredelsen saknas.» (Motiveringar, s.75)

En kan jo få et inntrykk av at dette i realiteten innebærer en nedtoning av tanken på Guds hellighet. Men slik jeg ser det representerer det i stedet en mulighet for en endring og forny-

else av gudstjenestens hellighetsdimensjon. For at det skal skje må vi frigjøre oss fra kultiske renhetsideer, med røtter langt tilbake i den gamle pakts tempeltjeneste, - ideer som periodevis har gjort seg sterkt gjeldende i kirkenes gudstjenesteliv, noe jeg allerede har vært inne på i omtalen av skriftemålets og syndsbekjennelsen rolle som forberedelse til gudstjenestedeltakelse.

Gordon Lathrops liturgiske «hellighetsdialektikk», som jeg nå vil presentere, representerer en reflektert videreføring av den gammeltestamentlige profettradisjonens kritikk av tempeltjenesten (jfr. Hosea 6,6: «For jeg vil ha troskap, ikke slakteroffer, gudskjennskap heller enn brennoffer.») En kritikk som ble videreført og nådde sitt klimaks langfredag (jfr. Matt. 27, 50f.: «Men Jesus ropte igjen med høy røst og oppgav ånden. Da revnet forhenget i tempelet i to, fra øverst til nederst.»)

### Fra kultiske renhetstanker til liturgisk hellighetsdialektikk

«Jeg tror på Den Hellige Ånd, en hellig, allmenn kirke, de helliges samfunn, ...»

Gordon Lathrop tar utgangspunkt i en klassisk liturgisk dialog fra Østkirken. I denne dialogen finner han «one of the great juxtapositions of all liturgy» (Lathrop, s.11) («juxtaposition» = «spenningsfylt sidestilling av motsetninger»):

Liturgen står bak alteret, der brød og vin er fremsatt, og inviterer forsamlingen til et møte med Gud ved å rope ut: «*Holy things for the holy people.*» - Om denne invitasjonen sier Lathrop:

«That invitation to participate, to take up the holy things and be the holy people, ought to be the continual theme of any helpful liturgical theology. Such a theology ought to say: «Come!» It ought to characterize the participants, together with their actions and their focusing symbols, as *full of God.* (min fremheving) It ought also to make the warning implicit in the invitation: «These things are dangerous. Participation is for *holy people.*» (Lathrop, s.11)

Uten at det sies noe mer om hva denne fascinerende og skremmende helligheten innebærer, kommer så folket/koret med en respons, som delvis motsier, delvis utfyller denne invitasjo-

nen (og blir altså stående i et spenningsfylt, men fruktbart dialektisk forhold til den): «*One is holy, one is Lord: Jesus Christ, to the glory of God.*»

«Hellige ting for hellige mennesker» sier presten. «Bare en er hellig» svarer folket. Lathrop forklarer betydningen av denne liturgiske hellighetsdialektikken slik:

«We must be holy» says the one. «The only holiness we know is God's mercy» says the other. A critical liturgical theology will try to clarify both assertions. It will try to harmonize them as well as heighten the tension between them. It will invite us to the holy things. It will also criticize them. And it will finally locate itself in the powerful silence between the invitation and the response.

When the holy things are restored to the center of the liturgical experience of the churches and held under this tension, they may be for us all again and for our world «life-giving sources of the knowledge of God.» It is to that end that we take up the task of liturgical theology in our time.» (Lathrop, s.11)

Slik jeg tolker Lathrop betyr dette at gudstjenestens innledningsdel først og fremst skal uttrykke forventning og glede over at vi som Guds hellige folk («as full of God») er samlet til gudstjeneste, og at vi som frie, oppreiste og benådede mennesker igjen skal få møte den oppstandne og gi ham vår lovprisning, vårt takkeoffer. Men i innledningsdelen skal det også markeres at når vi som fellesskap går «den ene hellige» i møte, da møter vi den som i sin hellighet er annerledes og som derfor alltid representerer et kall og en utfordring til oss som er samlet i Guds navn.

Jeg tror forfatteren Axel Jensen taler på vegne av mange mennesker i vår individualistiske tid når han sier det slik: «En out-sider, som meg, er et menneske som alltid bærer på en lengsel etter å bli en in-sider, men som bare kan bli det på sine egne premisser.» Jeg spør meg selv: Hvordan kan vi åpne veien mot sakramentenes «hellighet», «de helliges samfunn», og «den ene hellige Gud» som møter oss der, samtidig som det enkelte menneskes selvbestemmelsesbehov blir respektert?

Og svaret mitt går i denne retningen: *desto tydeligere hellighetens annerledeshet og kritisk-utfordrende side («bare en er hellig») kommer til orde i liturgien, desto lettere er det for lengtende out-sidere og bli in-sidere. For det er ikke likhet i holdninger, meninger og oppførsel som er grunnla-*

## 40 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

get for gudstjenestefellesskapet, men bundetheten til den ene hellige, som i sin annerledeshet er den barmhjertige.

Det som i følge Lathrop kjennetegner menighetens møte med «den ene hellige» er at vi blir henvist til vår neste. Det er derfor Ordets del i gudstjenesten fører direkte over i menighetens forbønn for verden og dens nød. Det er derfor Nattverdmåltidet opprinnelig førte direkte over i diakonale handlinger, når det som ble til overs av offertoriegavene ble brakt til syke og nødlidende av diakonen, etter at gudstjenesten var over.

Fordi den ene hellige alltid i sin barmhjertighet henviser oss til vår neste, bør derfor en eventuell syndsbekjennelse i gudstjenesten ikke først og fremst uttrykke at den enkelte av oss i møte med Guds hellighet er en syndig og uren person, men at vi som fellesskap så altfor lett blir oss selv nok, og at vi i vår tjeneste for Gud så altfor lett kan komme til å glemme vår neste og lukke oss inne bak beskyttende vegger og fromme formuleringer. «Vi er skyldige å elske hverandre, og på det punktet er vi alle skyldnere. Men den syndsbekjennelsen høymessen av i dag møter oss med, svikter på et avgjørende punkt. Den opererer utelukkende innenfor forholdet Gud – menneske, i stedet for å føre oss inn i livets sanne trekantdrama: Gud – meg selv – og min neste.» (Schumacher)

### Syndsbekjennelse som symbolsk-kulturelt fenomen

Selv om jeg har argumentert for at syndsbekjennelse ikke bør betraktes som en nødvendig forberedelse/renselse ved gudstjenestens innledning, mener jeg at syndsbekjennelsesmomentet fortsatt er av stor betydning for en kristen gudstjeneste. Men forutsetningen er at det må etableres en liturgisk forståelse for syndsbekjennelse som felles handling, basert på andre forutsetninger enn dem som tradisjonelt har vært knyttet til det individuelle skriftemålet. Vi må kunne gi en troverdig begrunnelse for syndsbekjennelsesmomentet som symbolsk-kulturelt fenomen. Som et bidrag til dette vil jeg nå referere til filosofen Arne Johan Vetlesen og teologen Jan Olav Henriksen.

Det som først og fremst har fanget min interesse for Vetlesens forfatterskap, er hans

fenomenologiske tilnærming til ondskapsen, og hans påpekning av at en naiv fornektelse av ondskapens realitet, fører til at onde handlinger lettere finner sted. I boken *Fra hermenevtikk til psykoanalyse* hevder Vetlesen og hans medforfatter Erik Stänicke følgende: «Ved at all destruktivitet, alt hat og alle onde hensikter ikke trenger å bli ansett å komme utenfra (...), men innrømmes også å komme innenfra, fra en selv som individ eller fra ens egen gruppe, blir destruktivitet som sådan mindre farlig, mindre truende. Erkjent som almenmenneskelig potensialitet blir destruktivitet mindre sannsynlig som konkret utagert aktualitet». (Vetlesen, s. 293 f.)

I følge systematikerer Jan-Olav Henriksen er poenget for Vetlesen og Stänicke «å ta på alvor og la mennesker gjenkjenne de destruktive elementene i sitt eget liv, uten at de undertrykkes, sensureres eller fortrenses. – Vetlesen og Stänicke mener at det onde bare kan overvinnes der man motvirker en avspaltning av det onde, slik at det ikke lenger får leve videre uforstyrret i sin egen logikk. *Det kan bare skje der man innrømmer den plass innenfor en livsholdning som nettopp er basert på, og forpliktet på, det gode.*» (Henriksen, s. 231, min framheving)

De to forfatterne framhever betydningen av en seriøs kulturell bearbeiding av ondskapens impuls (Vetlesen, s. 230 ff.) Når mennesker i fellesskap kan forestille seg det onde og bearbeide ondskapsen inne i seg, vil de lettere kunne unngå å gjøre onde handlinger i praksis, hevder de. Det handler om at aggressive impulser kan og bør løsrives fra konkrete personer eller objekter. «*Jo mindre konkret individets omgang med sitt eget potensial for aggresjon og destruktivitet er, desto større – mer fleksibelt og elastisk – vil det rommet være som det ved hjelp av fantasi, forestillinger og bilder omgås dette potensialet i.*» (Henriksen, s.231, min framheving)

Men kulturen kan ikke gjøre dette på en hvilken som helst måte. «Svært mye av det som fremstilles i det kulturelle, symbolbrukende rommet, er for likt ondskap som fysisk-reelt utagert; bildene, metaforene, fortellingene som tilbys, er for imiterende – for lite abstrakte – i forhold til de impulser og affekter som det gjelder å bearbeide på en måte som demper trykket

henimot utagering overfor virkelige, til forskjell fra forestilte, objekter.» (Vetlesen s. 303 f, Henriksen s. 232)

Denne kritikken rettes først og fremst mot de altfor konkrete uttrykk for ondskap som finnes i film og underholdningsindustri. Voldsfilmenes påtrengende og realistiske framstilling av ondskaper hindrer faktisk muligheten for en indre bearbeiding av ondskaper, og kan i verste tilfelle føre til at de onde handlingene i filmen imiteres i den virkelige verden.

Men kritikken kan også, i følge Henriksen «rettes mot kirken og teologien som formidler av virkelighetstolkning og som symbolbærer i forhold til viktige elementer i menneskelivet. I sin angst for enten å være for svartmalende eller for mytologisk i sin tilnærming til virkeligheten, er den teologiske talen om det onde noe som i moderne tid er forstummet, med unntak av der den er blitt artikulert i en moralsk form (og som vi har sett, er dette en fatal reduksjon). Dermed er det onde i liten grad noe som har blitt «inventar» i menneskets indre verden. Følgelig har mennesket fått mindre mulighet for å forholde seg til og forstå det onde i sin dybde.» (Henriksen s. 232)

*Syndsbekjennelse som symbolsk-kulturelt fenomen i vår tid bør altså oppfattes som noe helt annet enn å bekjenne synder, forstått som konkrete destruktive handlinger.* Etter min mening hører nettopp den type syndsbekjennelse med til det private skriftemålet, der den møtes med en konkret form for syndstilgivelse, absolusjon. Men når ondskap og destruktivitet forstått som «almenmenneskelig potensialitet» skal møtes og bearbeides på en konstruktiv måte gjennom en symbolsk-kulturell handling, bør dette først og fremst være motivert ut fra tanken på at det skal ha en ondskaps-forebyggende funksjon. Det handler om å erkjenne det onde for at vi og andre ikke skal bli offer for vår tilbøyelighet til ondskap.

Forutsetningen for at dette skal fungere etter intensjonen er for det første at det onde ikke fremstilles altfor konkret (det fanger lett oppmerksomheten på en måte som hindrer indre bearbeidelse) og for det andre at det skjer «innenfor en livsholdning som er basert på, og forpliktet på, det gode.»

*Som gudstjenesteledd bør kanskje ordet «syndsbekjennelse» erstattes av «syndserkjennelse». Syndserkjennelsen bør være formet i flertall («vi», ikke «jeg»). Slik jeg ser det, er det ikke naturlig at den etterfølges av absolusjonsord (som bør reserveres for skriftemålets syndsbekjennelse). Men syndserkjennelsen kan gjerne følges opp av en understrekning av Guds uransakelige nåde og barmhjertighet. Dette er viktig for at ikke syndserkjennelse og Kyrie blir satt i direkte forbindelse med hverandre. En markering av Gud som en forsonende kraft, etter at vi har vedstått oss vårt destruktive potensiale som mennesker og fellesskap, er en god opptakt til påkallelsen og lovprisningen av Gud, den ene Hellige, i Kyrie og Gloria.*

### «Veier til det hellige» – opplevelse av hellighet og hellige handlinger

Den liturgiske forberedelseskulturens hovedhensikt bør være å lede mennesker til et møte med den Hellige og «de helliges samfunn». Men i vårt postmoderne, sekulariserte samfunn er det selvsagt sprikende holdninger til fenomenet «hellighet», og mange vil nok vegre seg for å bli med på den slags forberedelser:

Vi ser på den ene side en vending «fra den Hellige til den vennlige Gud». En vending som religionsviter Ingvild Sælid Gilhus har tydeliggjort ved sin analyse av 256 svar som norske kjendiser har gitt til Dagbladet på spørsmålet: «Hvis himmelen fantes, hva ville du ønske at Gud sa når du ankom? Følgende svar nevnes som ganske typisk: «Jeg tror Gud ville sagt: «Hei, lille klovn min. Mormor har svelene klare, farfar har stemt pianoet og farmor har satt over kaffen.»» (Jfr Vårt Land, mandag 20.februar 2006).

Selv har jeg opplevd å høre en prest sammenligne Gud med en forventningsfull, logrende hund, i forbindelse med et stort kirkejubileum. Det var et oppriktig forsøk på å tegne et vennligere og mer inkluderende gudsbilde enn det som kirkegjengere opp gjennom kirkehistorien har blitt presentert for. Men for meg ble det først og fremst en understrekning av at vi, i vårt forsøk på å ufarliggjøre Gud, bidrar til å gjøre gudstroen til et helt uinteressant og overflødig fenomen.

Men i vår tid ser vi også en annen holdning

## 42 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

til «hellighet», en holdning som representerer en vending bort fra det hverdagslige livet, hvor det for så vidt er mer enn nok av vennlighet, men hvor respekten for livets hellighet savnes. «Varför avtar inte helighetslängtan hos den moderna sekulariserade människan? Varför berörs människor ibland av det heliga trots att de säger sig inte tro?» spør Owe Wikström. (Wickström 1993, s.13), og mener å kunne se en klar tendens til at mennesker i dag leter og lengter etter det hellige og ukrenkelige i tilværelsen, både utenfor og innenfor kirkens murer.

Fra kirkelig hold har det nok vært en tendens til å si at mennesker bare kan møte den hellige Gud i og gjennom «de helliges forsamling». I dag oppleves det nok helt omvendt for mange: skal de nærme seg «det hellige» eller «den hellige» søker de, som Hans Børli, i hvert fall ikke til kirkens gudstjenester (sitert fra Dahl, s. 60–61):

Kristendommen tja,  
den kan være temmelig lunken.  
Som lukten av prestefis i sakristiet  
Alt dette ulne Jesus-pratet  
som har gjort Vårherre til  
en tannløs gammel gubbe  
som lever på kår hos Sønnen.

Er det rett å ta lynet ut av Jehovas hånd  
på denne snakkesalige måten? Nei -  
den som alltid ferdes til fots  
under åpen himmel, den som  
skjelver for torneværets velde,  
sloss mot vinterstormene,  
lytter ved sommerengene,  
han aner en høyere guddom:

Den ansiktsløse, den navnløse  
som bor i boliger av lys  
der du må legge av deg din menneskeham  
ved porten før du trår inn  
slik husmennene i gamle dager  
måtte kippe av seg de jordete skoene  
før de gikk inn til husbonden.  
Det er ikke mulig for oss mennesker  
å uttale Den navnløses navn  
fordi vi har ord  
og tunge.

For Wickström er det viktig å vise «att det stora intresse som läggs ned på religionens dogmatiska eller historiska sida måste balanseras av et studium av religion som *upplevelse* och som *beteende*.» (Wickström, s.1) I en liturgisk forberedelseskultur bør det nettopp legges vekt på sammenhengen mellom opplevelser og handlinger: «Prøv å gjør dette, og se hvordan du opplever det!»

Liturgisk spiritualitet forutsetter en mentalitets-omvendelse: det handler om å oppdage kroppens og handlingenes avgjørende betydning for det «åndelige liv».

«Pascals «veddemål» – et stykke kristen pedagogikk», heter en artikkel av Per Lønning, hvor denne typen «omvendelse» beskrives nærmere. I samtale med en nær ikke-troende venn, hevder Pascal at det mest vettuge tross alt er å satse på at Gud eksisterer. Vennen må gi Pascal rett i hans argumentasjon for dette standpunktet. Men problemet hans er at han ikke greier å ta konsekvensen av denne innsikten: «Jeg kan ikke få fred, og jeg er slik laget at jeg ikke kan tro. Hva vil du egentlig at jeg skal gjøre?» – På dette svarer Pascal at mange har vært i samme situasjon, men har allikevel funnet fram til troen. Disse menneskene startet, sier Pascal, med «å oppføre seg helt som om de trodde: ta vievann, bestille messer etc.» Pascal argumenterer for at det ikke går noen vei fra en forstandsmessig fastholdelse av Guds eksistens, til tro. Denne veien er stengt av menneskets lidenskaper, sier han. Poenget er mer å minske lidenskapene, enn om å overbevise seg selv med gudsbeviser. Og det kan bare gjøres ad praktisk vei, ved å begynne å handle «som om» en tror.»

(Hansen, s. 55)

### Om å «være under veis» og «mystagogisk-liturgisk» veiledning

Pilgrimsprest Arne Bakken brenner for de muligheter som ligger i å lage vandregudstjenester, hvor forberedelse og gudstjeneste blir umerkelig over i hverandre. «Veien til gudstjenesten er en del av gudstjenesten» sier han når han arrangerer kortere eller lengre pilgrimsvandringer som starter i Guds natur, og ender i et gudshus.

På en prostigudstjeneste i Ringsaker, som startet i prestegårdshagen, ledet Arne Bakken oss skritt for skritt, fra terskel til terskel, gjennom porten i kirkegårdsmuren, gjennom kirkens inngangsdør, gjennom våpenhus, kirkeskipet og korbue, nærmere og nærmere det hellige rommet, helt til vi sto fremme ved det mektige hovedalteret innerst inne i det lange koret i den gamle og ærverdige Ringsaker kirke.

Gudstjenesten ble til mens vi hele tiden var underveis mot et møte med Gud og det hellige. Den besto av oppbrudd, vandring og samling, oppbrudd, vandring og samling, flere ganger etter hverandre. Bakken tror at pilgrimsvandringenes oppblomstring i vår tid henger sammen med at mange mennesker i dag nettopp identifiserer seg med tanken på det å være underveis, samtidig som det er et mål i sikte. På den ene siden viser det seg at vandringen ofte oppleves vel så viktig som det å nå fram til målet. Men på den annen side blir det helt meningsløst å vandre på må-få, uten et bestemt mål for vandringen.

For noen mennesker er opplevelsen av å få være underveis mot Gud det aller viktigste, for andre er opplevelsen av å komme hjem og være i en forsamling der «Gud er midt i blant oss» det viktigste. Dette er betingelser som en liturgisk forberedelseskultur må være seg bevisst. For noen er veien kort til kirkerommet og menighetens felles gudstjeneste, for andre er den lang. Kirkekonsulent Arne E. Sæther har lagt stor vekt på at nye kirkebygg bør synliggjøre og legge til rette for begge disse dimensjonene. Jfr idéprosjektet «UNDERVEIS – rastepass for pilgrimsfolket» (Sæther, s. 94). For noen vil kanskje det å delta i vandregudstjenester som starter ute i Guds frie natur, fungere som en døråpner til gudstjenesten inne i kirkerommet. Jfr. Hans Børli's dikt *Gudstjeneste* (Børli, s. 433):

Jeg sitter her i en kirke  
av skogduft og dogg og dag.  
Linnéa ringer til messe  
med lydløse klokkeslag.

Og presten har intet ansikt  
og prekenen har ingen ord.  
Det hellige sakramente  
er angen av vårlig jord.

En løvsanger kvitrer ved redet,  
En bille bestiger et strå.  
Og dypt i den signede stillhet  
Hører jeg livshjertet slå.

Det finnes en tillit i verden,  
et lys over store og små.

Som en del av den gudstjenestereformen som nå pågår, bør det utarbeides litteratur som kan fremme det jeg vil kalle en mystagogisk-liturgisk veiledning i kirken. Det er en veiledning som ikke skal starte i en dogmatisk bestemt gudstjenesteforståelse, men som, med utgangspunkt i det enkelte menneskes situasjon og opplevelser, skritt for skritt skal veilede gjennom konkrete forslag til handlinger som uttrykk for tro (Jfr. Pascals pedagogikk).

Det er to grunner til at jeg foreslår ordet «mystagogisk» som betegnelse på en liturgisk veiledningspraksis. Den første er at veiledningen bør ha et «helligetsdialektisk» utgangspunkt, dvs en forståelse av det hellige som relatert til konkrete handlinger og mennesker, men samtidig forankret i en grenseoverskrivende hellighet, som ingen mennesker kan rå over eller forklare fullt ut.

Den andre grunnen er kort og godt de sterke inntrykkene jeg sitter igjen med etter å ha sett og studert filmen *Stalker*. Det var Owe Wickström som først gjorde meg oppmerksom på filmen. Boka *Mørket som blander* inneholder bl.a. fire skisser fra Paris, med overskriften *Om nødvendigheten av å bøye seg*. Der forteller Wickström:

«På en liten kino ved Rue André des Arts vises det en hel måned bare filmer av Tarkovskij. Den russiske regissøren levde sine siste år i Paris. En kveld ser jeg filmen *Stalker*. Filmen er fylt av unnaglidende og nettopp derfor fascinerende symbolikk: vann som drypper, en hund som følger etter noen, et tog som stanser, et vannglass som plutselig beveger seg, stormvinder som uten grunn drar gjennom naturen. Tre menn må med den største anstrengelse ta seg gjennom en lang, fuktig og ubehagelig tunnel og vandre over livsfarlige minelagte, sølete områder, fylt av utbrente tanks og menneskelik. Filmen handler om en mann som



## 44 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

er en slags leder – han hjelper mennesker inn i «Zonen» – hva nå det er. Kanskje en slags tilstand av hvile, midt inne i en for øvrig ødelagt verden. Stalker er en starets, en åndelig veileder.» (Wickström, 1995, s. 211)

Stalker leder to menn, en forfatter og en professor, gjennom dette livsfarlig området. De to følgesvennene hans kan bare overleve ved å følge de veimerkene som Stalker gir dem. «Når Stalker forsøker å føre vennene sine gjennom sølen, hører man at noen lavmælt og liksom adspredt plystrer fiolinstemmen til den altarien som ligger midt inne i Bachs *Matteuspasjon*: «Erbarme dich» (Forbarm deg). Bach har lagt inn denne arien i sitt pasjonsverk straks etter at Peter har fornektet sin mester. I filmen finnes den bare med som en lavmælt, men klart tydelig melodi. Den følger synet av nærgående, herjede ansikter og glidende bilder – en tone som taler om barmhjertig-het i det utbredte.» (Wickström 1995, s. 212)

Det som Wickström legger vekt på i sin beskrivelse av filmen er Stalkers reaksjon i møtet med det hellige: «Når Stalker har ført sine følgesvenner fram til Zonen, ser man ham falle på kne mot jorden. Ja, han omfavner jorden. I lange sekvenser ser man hans brunsvidd nakke, på skrå bakfra. Både filmskaperen Tarkovskij og hans filmhelter henviser ofte til Dostojevskij og til den ortodokse ikonteologi. Hos Dostojevskij møter man gang på gang at mennesker bøyer seg. De bøyer seg mot jorden, de omfavner skaperverket. Som uttrykk for forundring, beven eller tilgivelse bruker Dostojevskij kroppens språk – ikke minst når han vil peke på rasjonalitetens grenser og ydmykhetens styrke. *I det hele tatt beveger mennesker seg fysisk i relasjon til det guddommelige i hans verk. De ikke bare tenker Gud – de gestalter sin aktelse. Gud ydmyker man seg for, men forstår man ham? Nepp.*» (Wickström 1995, s. 212, min fremheving)

Tilbedelsens kroppsspråk er et viktig element i en mystagogisk-liturgisk veiledning. Men et like viktig element er at denne type veiledningspraksis alltid er prøvende og utforskende. Den beveger seg hele tiden i det uvisse, nettopp fordi møtet med «den hellige» alltid er uforutsigbart. Det kom også tydelig fram i Tarkovskijs film, og det var den siden av filmen

som gjorde sterkest inntrykk på meg:

Stalker, filmens mystisk veiviser, blir nemlig stående helt maktesløs når han endelig har ført forfatteren og professoren helt fram til det hellige rommet, innerst i «Zonen».

Han forklarer dem at de nå står ved terskelen til «det lovede land», og det som vil skje når de tar det siste skrittet over denne terskelen, er at deres innerste ønsker og lengsler vil bli oppfylt. Men i dét øyeblikket vekkes for alvor professorens og forfatterens tvil og ambivalens: de har, delvis motstridende, vært villig til å følge Stalkers råd og anvisninger gjennom den farlige «Zonen», men når de nå selv utfordres til å ta det siste skrittet i tro, for gjennom det å møte den absolutte godhet og barmhjertighet, den som har fulgt dem som en svak, plystrende stemme mens de har vært underveis, da sier de kort og godt nei!

Istedet for å forlate out-sider posisjonen og bli in-sidere, ved å våge å ta det siste skrittet over i lykkosalighetens land, begynner de å argumentere for hvor komplett urimelig det er, at det skal finnes et slikt vidunderlig sted: «Hvordan skulle det bli her i verden hvis alle mennesker skulle få sitt innerste ønske oppfylt?» spør de. «Hva slags utopisk naivisme er dette?» osv. osv. Etter hvert problematiserer de tanken på det helliges ubegripelige godhet og barmhjertighet så ettertrykkelig, at de kort og godt nekter å prøve den religiøse opplevelsen som Stalker har ledet dem fram til. I stedet vender de tilbake til sin gråe og sekulariserte tilværelse, og overlater Stalker i dyp fortvilelse og utmattethet: «Om de visste hvor trett jeg er» sier han, «det vet bare vår Herre. – Så kaller de seg selv intelligente disse forfatterne, vitenskapsmennene. De tror jo ikke på noen ting! – Det eneste de tenker på er å selge seg selv så dyrt som mulig. Å få betalt for alt, hver minste lille sinnsbevegelse.»

Som åndelige veiledere må vi være åpne for alle muligheter. Noen vil kanskje oppdage at de ikke tror når det kommer til stykket. Andre vil kanskje oppdage at de trenger å bekjenne overgrep eller andre onde handlinger i et skriftemål. Men vel så ofte vil nok mange mennesker i dag være mer plaget av skam enn av skyld, og det er skammen, mer enn skylden som holder

dem tilbake fra et møte med det hellige. For mennesker som sliter med skam og selvforakt, vil skriftemål ofte virke mot sin hensikt. Da tror jeg i stedet en direkte tilgang til hellighet forstått som ubegripelig barmhjertighet og nyskappende nåde, vil virke atskillig mer forløsende.

Selv om en mystagogisk tilnærming til virkeligheten kan være både krevende og risikabel, tror jeg allikevel den er nødvendig, både som et ledd i kirkens gudstjenestefornyelse, og som et element i kristen spiritualitet.

«Kristen spiritualitet i vår tid krever et åpent, ikke-dogmatisk språk, der vi kan bevege oss søkende og prøvende i spenningen mellom det trygge og forutsigbare og det som er annerledes og skremmende. Det er et språk som hviler i en erfaring av Gud, hinsides alle språk, og som samtidig viser vei til en annen, dypere og skapelsesgitt identitet. Det er det nakne håpets språk, det som aner en stemme over og bakenfor alle skremmende erfaringer og følelser, en stemme som sier: «Nå skaper jeg noe nytt. Det spirer allerede fram. Merker dere det ikke? Ja, jeg legger en vei i ødemarken og stier i ørkenen.» (Jes. 43,19)» (Hansen, 2004, s. 92)

## En individuelt tilrettelagt forberedelseskultur

Vi trenger en forberedelseskultur som hjelper det enkelte menneske på sin pilgrimsvandring mot tilværelsens «hellige» dimensjon, og som samtidig kan hjelpe dem til å finne veien fra et individuelt «jeg» til gudstjenestens og menighetens «vi».

Her vil behovene være veldig forskjellige: noen vil trenge lang forberedelsestid, mens andre er klare med det samme de setter foten over kirkedørs-terskelen. For noen vil forberedelsen fortsette langt inn i gudstjenesten. Og for noen vil den ikke føre fram i det hele tatt: de blir sittende som «tilskuere» hele gudstjenesten igjennom, og opplever slettes ikke noe som kan kalles et møte med «hellighet» eller «den hellige».

En velfungerende forberedelseskultur må nettopp ha som kjennetegn at den respekterer og tar utgangspunkt i det enkelte menneskes livssituasjon. Noen former for felles gudstjenesteforberedelse ser ut til å fungere godt, som f.eks. vandrings- eller pilgrimsgudstjenester. Mange steder kunne nok dette vandringsmotive synliggjøres også i forbindelse med den

faste gudstjenesten på søndag, med en annonsering av at gudstjenesten starter i et menighetshus eller et annet sted ikke alt for langt unna kirkerommet, og at alle går samlet og gjerne syngende til kirkerommet, hvor gudstjenesten fortsetter.

Men ut fra det jeg nå har sagt om forskjellen på skriftemål med syndsbekjennelse og absolusjon og syndserkjennelse som ledd i gudstjenesten, er jeg ikke tilhenger av felles skriftemål, verken forut for, eller i gudstjenesten.

Jeg tror det er viktig å legge til rette for stillhet og lystenning i kirkerommet før gudstjenesten begynner. Det ville da også være fint hvis det kunne utarbeides foldere med forskjellige typer forberedelses- eller overgivelsesbøner, deriblant en form for individuell syndsbekjennelse (eventuelt med en henvisning til muligheten for individuelt skriftemål, for dem som måtte ønske det). En slik folder vil også kunne være et godt hjelpemiddel dersom alle som skal delta med en eller annen oppgave i gudstjenesten har en kort samling før gudstjenesten begynner.

## Kilder:

- Alterbok for den norske kirke av 1920, Alterbokselskapet, Oslo, 5. opplag 1966.  
 Hans Børli: *Samlede dikt*. Aschehoug, Oslo 1995.  
 Per Arne Dahl: *Håndtrykk. Ord under veis*. Verbum, Oslo 1990.  
 Helge Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonstiden til våre dager*. Universitetsforlaget AS 1994.  
 Geir Hansen: *Gudstjenestefornyelse i folkekirken. Fra religiøs passivisering til liturgisk spiritualitet*. Praksisoppgave ved KIT-kurset, Volda distriktshøgskole, 1989.  
 Geir Hansen: *Skamfull, sint og sørgende*, artikkel i Halvårstidsskrift for praktisk teologi, nr.2, 2004, Luther Forlag.  
 Jan-Olav Henriksen: *Imago Dei. Den teologiske konstruksjon av menneskets identitet*. Gyldendal Norsk Forlag AS 2003.  
 Gordon W. Lathrop: *Holy things. A liturgical theology*. Fortress Press, Minneapolis, 1993  
 Jørund Midttun: *Gudstjenestereformen: Arbeidet går framover*. Artikkel i Lit-nytt fra Liturgisk senter, nr. 10, september 2005  
 Motiveringa. *Kyrkohandboksgruppens forslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. Svenska kyrkans utredningar 2000:3  
 Jan Schumacher: *Forsoning i stedet for syndsbekjennelse*. Artikkel i Vårt Land, 10. september 2002.  
 Arne E. Sæther: *Kirken som bygg og bilde. Rom og liturgi ved et tusenårsskifte*. Sæthers Forlag, ny og utvidet utgave 2001,

## 46 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

---

Arne Johan Vetlesen og Erik Stänicke: *Fra hermeneutikk til psykoanalyse. Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Ad Notam Gyldendal 1999.  
Owe Wikstrøm: *Mørket som blender*. Luther Forlag, Oslo 1995

Owe Wikstrøm: *Om heligheten. Helighetsens envisa vägran att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv*. Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm 1993

### Sammendrag:

I artikkelen påpeker forfatteren det problematiske i at syndsbekjennelsen, som opprinnelig hørte hjemme i skriftemålet, etter hvert ble innarbeidet som en obligatorisk del av gudstjenestens innledningsdel. Syndsbekjennelse blir så vurdert som liturgisk ledd i lys av prinsipiell liturgisk teologi (Gordon Lathrop), deretter som offentlig, kulturell handling i lys av filosofen Arne Johan Vetlesen og systematikerens Jan Olav Henriksen.

Artikkelen understreker også betydningen av en liturgisk forberedelseskultur, som en hjelp til brobygging fra en individualistisk livsorientering inn til gudstjenestens fellesskapsdimensjon.