

# Flerstemmig gudstjeneste Postkoloniale perspektiver på liturgi

Tidsskrift for praktisk teologi  
Nordic Journal of Practical Theology  
Årgang 37. Nr. 1/2020  
[s. 54-66]



Av Carl Petter Opsahl  
førsteamanuensis i liturgikk ved MF vitenskapelig høyskole  
carl.petter.opsahl@mf.no

## Abstract

While post-colonial theory for years has been well established in many academic disciplines, including theology and biblical studies, it has only recently begun to make its influence on liturgical practice and reflection.

This article surveys areas explored in postcolonial liturgical thinking, such as activist approaches to liturgy, critique of linear constructions of tradition, and a dominantly text-focused approach to liturgy, as well as attempting to develop a “postcolonial ear” for listening to the many voices and sounds from the margins of the liturgical canon. In conclusion, the author suggests possibilities of postcolonial perspectives in a Norwegian context.

**Stikkord:** postkolonial teori, postkolonial liturgikk, liturgireform, aktivistisk liturgikk, Claudio Carvalhaes, Hyeran Kim-Cragg, Gayatra Spivak, Homi K. Bhabha, orientalisme, Edward W. Said, Franz Fanon, Musa W. Dube

Denne artikkelen skal handle om postkoloniale tilnæringer til gudstjenesten. I termen «post-kolonial» ligger minner om til dels brutale historier med kolonialisering, undertrykkelse og slaveri. Postkoloniale perspektiver på liturgi handler om å avkolonisere hegemoniske liturgiske kunnskapsregimer og tradisjonskonstruksjoner, overskride binære forestillinger om for eksempel «oss» og «dem», liturgisk sentrum og periferi, «skrift» og «erfaring». Postkolonial liturgikk gir prioritet til erfaringer, fortellinger og kamper fra tidligere koloniserte områder og deres diasporaer. I en norsk kontekst er det derfor lett å tenke seg at det handler om noen andre enn «oss», om mennesker som lever i eller har diasporisk tilknytning til områder som har vært kolonier, og derved i vår periferi. Men det angår i høyeste grad «oss». «Oss» i den grad vi representerer en hegemonisk liturgisk tradisjon. Hvilke overhørte stemmer, usynliggjorte erfaringer, hvilken kunnskap og hvilke maktstrukturer konstituerer dette «oss»? Men det angår

også et polyfont, kontrapunktisk «oss», blant «oss» er også flyktninger, migranter, minoriteter med stemmer og motstemmer. Forhåpentligvis kan postkoloniale perspektiver bidra til en mer flerstemmig gudstjenestefeiring og -forståelse.

Postkolonial teori er godt etablert innen en lang rekke akademiske felt, inkludert teologi. Men det er først i løpet av de siste 10 årene slike perspektiver har begynt å gjøre seg gjeldende i liturgikkfaget. I det følgende vil jeg gi en kort introduksjon til postkolonial tenkning generelt, før jeg går inn på noen hovedtemaer i postkolonial liturgikk. Avslutningsvis vil jeg reflektere over hva postkoloniale perspektiver kan bidra med i en norsk liturgisk kontekst, blant annet med et kritisk blikk på gudstjenestereformen.

### **Den andre og det tredje – linjer i postkolonial tenkning**

Å gi en enkel definisjon av postkolonial tenkning er et selvmotsigende prosjekt ettersom postkoloniale teoretikere gjerne motsetter seg essensialisme og tilslørende forenklinger. Betegnelsen «postkolonial» indikerer et historisk forløp, noe som skjer etter at tidligere koloniserte stater har blitt selvstendige. Postkoloniale tenkere er også opptatt av kamp mot kolonimakt og kolonisering i tiden før selvstendighet. Og, vil de hevde, koloniseringen er ikke over. Kolonitiden satte dype spor, som fortsatt preger tidligere koloniserte folk så vel som tidligere kolonimakter. Det er fortsatt behov for å avkolonisere tekster, tradisjoner og praksiser. Dessuten antar kolonisering stadig nye former, for eksempel i regi av multinasjonale, globale selskaper og stormakters fortsatte militære og økonomiske engasjement utenfor sine landegrenser.

#### *Franz Fanon*

Postkolonial tenkning begynte å gjøre seg gjeldende på 1980-tallet, inspirert av blant andre tenkere som Franz Fanon og Edward Said. Franz Fanon var opprinnelig fra Martinique og mottok tidlig impulser fra sin landsfelle Aimé Césaire, poet, politiker og frontskikkelse i *negritudé*-bevegelsen. Med bøker som *Svart hud. Hvit maske (Peau Noir, Masques blancs, 1952)* og *Jordens fordømte* (på norsk 1967, opprinnelig tittel *Les Damnés de la Terre, 1961*) beskrev Fanon den psykologisk ødeleggende virkning kolonialisering og rasisme har på koloniserte så vel som kolonimaktens utøvere. I samtidens tenkning og maktutfoldelse så han en todeling av menneskeheten, hvit eller svart, koloniherre eller kolonisert, sivilisert eller annen eller tredje rangs menneske uten kultur og historie. Under kolonimaktens undertrykkning opplever den koloniserte seg som avhumanisert. Som Tore Linné Eriksen skriver, er Fanon viktig også fordi han «er så velegnet til å belyse hvordan tenkning utvikler seg i samspill – eller konfrontasjon med konkrete livserfaringer «... elfenbeinstårnet var aldri hans foretrukne habitat» (Eriksen, 2017, s. 11).

#### *Edward Said*

I boka *Orientalism* fra 1978 undersøker den palestinsk-amerikanske kulturkritikeren Edward W. Said hvordan vestlige tenkere har skapt et bilde av orientalsk kultur som «Den Andre». Som kontrasterende bilde har denne konstruksjonen derved bidratt til

## Flerstemmig gudstjeneste

Vestens egen selvforståelse (Said, 1995, s. 1-2), der forskjellen mellom vestlig og østlig kultur tegnes gjennom binære begreper som avansert/primitiv, vitenskapelig/overtroisk, rasjonell/emosjonell, materialistisk/spiritualistisk osv. Viktig for postkolonial teori er også Saids «kontrapunktiske» lesning av tekster, utviklet i *Culture and Imperialism*. Det innebærer å avsløre usagte imperialistiske forutsetninger i en tekst, samtidig som eventuell motstand blir fremhevet:

We must therefore read the great canonical texts with an effort to draw out, extend, give emphasis and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented in such works. The contrapuntal reading must take account of both processes – that of imperialism and that of resistance to it, which can be done by extending our reading of the texts to include what was once forcibly excluded (Said, 1994, s 78)

### *Gayatri Spivak*

Indiske Gayatri Chakravorti Spivak gir postkolonial teori et feministisk perspektiv, gjerne med en kritisk distanse til vestlig feminisme. Hennes essay «Can The Subaltern Speak?» fra 1985 er en av kjernetekstene i postkolonial teori (Spivak, 2009, norsk oversettelse). «Subaltern» er et begrep fra det militære som Spivak låner av Anton Gramsci. Det kan oversettes med «underordnet» (se Helland, 2009). Hun problematiserer hvordan «den tredje verdens subjekt representeres innenfor den vestlige diskursen» (Spivak, 2009, s. 40). Hun skriver:

Kan den underordnede tale? Hva må eliten gjøre for å være på vakt mot den fortsatte konstruksjonen av de underordnede? Spørsmålet om «kvinnen» synes mest problematisk i denne sammenhengen. Hvis du er fattig, svart og kvinne, er du åpenbart underordnet på tre måter. Men om denne formuleringen overføres fra den første verdens kontekst til den postkoloniale (som ikke er identisk med den tredje verden) konteksten, mister beskrivelsen «svart» eller «farget» overbevisningskraft (ibid., s. 79).

Spivak er kritisk til en essensialistisk forståelse av for eksempel «fattig, svart kvinne» og til hvordan vestlige tenkere representerer denne konstruksjonen. «Den underordnede kan ikke tale» avslutter hun. «Det ligger ingen dyd i de globale huskelistene hvor «kvinne» figurerer som front punkt.» Men, som hun skriver, «representasjon har ikke svunnet hen. Den kvinnelige intellektuelle som intellektuell har en veldefinert oppgave som hun ikke må avfeie» (ibid., s. 103).

### *Homi K. Bhabha*

Homi K. Bhabha, også han fra India, har utviklet nøkkelbegrep som «hybriditet» og «mimicry». I *The Location of Culture* fra 1994 beskriver han det komplekse kulturelle samspillet mellom kolonimakt og koloniserte folk, hvordan koloniserte folk tilegner seg kolonimaktens kultur. Og omvendt, hvordan kolonimakten utfra sitt privilegerte perspektiv oppfatter og kategoriserer de kolonisertes kultur. I følge Bhabha kan hybriditet forstås som et «tredje rom» («third space»). «Dersom oversettelse av kultur, både som representasjon og reproduksjon avviser essensialismen i en på forhånd gitt

original eller opprinnelig kultur» skriver han, «vil vi se at alle former for kultur er kontinuerlig i en prosess av hybridisering.» Han fortsetter: «For meg er ikke det viktige med hybriditet å være i stand til å oppspore to originale momenter hvorfra et tredje blir til. Snarere er hybriditet for meg det 'tredje rom' som muliggjør at andre posisjoner kan oppstå (Bhabha og Rutherford, 1990, s. 211, min oversettelse). Begrepet «mimicry» i Bhabhas bruk er vanskelig å oversette, men kan kanskje forstås som en subversiv etterligning eller herming. Mens Fanon hevdet at det bare var to alternativer, «turn white or disappear», viser Bhabha til mimicry som en tredje vei: «mimicry marks those moments of civil disobedience within the discipline of civility: signs of spectacular resistance» (Bhabha, 2007, s 172).

### *Postkolonial teologi*

I teologi er det særlig innenfor bibelstudier postkolonial tekning har gjort seg gjeldende. R. S. Sugirtharajah, opprinnelig fra Sri Lanka, sammenfatter postkolonial bibellesning i tre hovedpunkter. Den søker å:

1. plassere kolonialismen i sentrum av bibelske tekster og fortolkningen av dem, undersøke imperialistiske trekk, maktrelasjoner, og hvordan de beskriver underordnede, kvinner, marginaliserte, landerobring og undertrykkelse av minoritetskulturer.
2. kritisk undersøke bibelfortolkninger og avsløre ideologiske føringer som ligger skjult bak påstander om objektivitet
3. lese bibelske skrifter på nytt i lys av postkoloniale problemstillinger som hybriditet, multikulturalisme, pluralisme, nasjonalisme, flyktninger og diaspora (Sugirtharajah, 2005, s. 537-538).

«Given the role of the Bible in facilitating imperialism, how should we read the Bible as postcolonial subjects?» spør botswanske Musa W. Dube (Dube, 2000, s 4). Hun kombinerer postkoloniale og feministiske perspektiver i bibellesningen. Med henvisning til Bhabha skriver hun at

*postmodernity, postcoloniality* and *postfeminism* are 'terms that insistently gesture to the beyond ... They transform the present.' That is, postcolonial is not about dwelling on the crimes of the past and their continuation, but about seeking transformation for liberation (ibid., s. 15).

Bibelske tekster og fortolkningen av dem må avkoloniseres og avpatriarkaliseres før man kan finne deres eventuelle frigjørende potensiale, hevder Dube. Dette gjør hun dels ved å vise hvordan bibelske tekster legitimerer kolonisering, og derved forsterker avhengighet. Dels utfordrer hun enkelte vestlige feministiske bibelforskere som hverken ser kolonialismen eller avkoloniserer sin egen maktposisjon ved for eksempel anerkjenne sine privilegier i forhold til kjønn, klasse og rase.

### *Postkolonial liturgikk*

De første som gir bidrag til postkolonial liturgikk er Michael N. Jagessar og Stephen Burns med artikkelen «Liturgical Studies and Christian Worship: The Post Colonial Challenge» (Jagessar & Burns, 2007), senere fulgt opp med boka *Worship. Postcolonial*

*Perspectives* (Jagessar & Burns, 2014). Blant andre postkoloniale liturgikere er brasiliansk-amerikanske Cláudio Carvalhaes og canadisk-koreanske Hyeran Kim-Cragg. Fortsatt er litteraturen sparsom og spredt. I det følgende vil jeg se på fire hovedanliggender. Det gjelder 1) avkolonialisering av liturgisk tradisjonskonstruksjon 2) Utfordring av det jeg kaller liturgisk modus 3) postkolonial lytting og 4) aktivistisk liturgikk med engasjement i forhold til sosiale, økonomiske og økologiske utfordringer.

### Avkolonisering av liturgisk tradisjonskonstruksjon

Postkolonial tenkning utfordrer vestlig kunnskapskonstruksjon av *Den andre*. Som Said viser, er konstruksjoner av *Den andre* også konstruksjoner av et selv, og vice versa. Dette ser vi ikke minst i konstruksjonen av liturgisk tradisjon. Liturgiens utvikling tegnes gjerne som en linje fra de første kristnes gudstjenestefeiring til våre dager. Man tenker seg gjerne at gudstjenesten fikk sin grunnleggende form før det 4. århundre, og at denne formen har vært et normgivende mønster i all senere liturgiutvikling. Riktignok har denne linjen noen markante vendinger og et utall forgreninger. Dom Gregory Dix, med sitt monumentale verk *The Shape of the Liturgy* fikk stor betydning for denne tenkningen. Han mente å finne et syvdelt mønster i den tidlige kirkens nattverdsfeiring som kan spores tilbake til Jesus og det siste måltid. (Dix, [1945] 2005, s. 48). Denne formen sporer han så gjennom utviklingen av romermessen frem til i dag.

#### *Kritikk av lineære tradisjonskonstruksjoner*

Lineære tradisjonskonstruksjoner gjør seg også gjeldende i beskrivelsen av nyere liturghistorie, med fokus på «den liturgiske bevegelse». Det tegnes en linje fra Benediktinerklosteret i Solesmes og arbeidet med restaurering av liturgi på 1830-tallet, via tenkere som Dom Lambert Beaudin og Dom Odo Casel og til et slags høydepunkt ved det andre vatikankonsil i 1962-5. Eksempel på en slik fremstilling finner vi for eksempel i den omfangsrrike boka *Christian Liturgy* av Frank C. Senn (Senn, 1997). I underkapitlet «Contemporary Liturgical Challenges» har han riktignok korte avsnitt om feministisk kritikk av gudstjenesten og om afrikansk-amerikansk gudstjenesteliv (ibid. s. 681-682, 684-687). Men disse «utfordringene» fremstår som perifere og plukkes til dels også fra hverandre. Om den feministiske kritikken skriver han for eksempel: «feminist theory and praxis has not appealed to all women in the church. As it becomes more extreme, there are bound to be reactions.» Han anerkjenner likevel at feministisk kritikk har «produced some positive contributions to liturgical renewal», særlig ved å fremheve kvinner i Bibelen og kristen tradisjon som «models of faith» (ibid., s. 687). Med en gyllen liturgisk målestokk, nedarvet fra de første kristne og Jesus selv, kan man fremstille enkelte perioder og fenomener i liturghistorisk overlevering som avvik, endog som «forfall» (se for eksempel ibid., s. 211-239).

En postkolonial tilnærming til liturgisk tradisjon og historie kan være å lete etter og ta tilbake underordnedes historier, kritisk analysere binære forestillinger om «folkelig/kirkelig», «forfall/fornyelse» og «sentrum/perifer», og ikke minst utfordre den epistemologiske makten i lineære tradisjonskonstruksjoner og hvordan den brukes til fortrenning/undertrykking av andre tradisjonslag. Så langt har jeg ikke funnet

lengre postkoloniale liturghistoriske fremstillinger. Men Cláudio Carvalhaes viser til nyere forskning på tidlig liturghistorie, deriblant Paul F. Bradshaw som er kritisk til en lineær fremstilling som vi finner hos for eksempel Dix (Carvalhaes, 2015, s. 6). Carvalhaes skriver:

While empires and colonialization processes tried to fix rituals as way of controlling senses, understandings, and bodies, colonialized people have always intervened in these processes, creating, rebelling, challenging, undoing and redoing, from the margins and assumed places of powerlessness, forms of reaffirmation of life and resistance with old and new theological understandings of God. (Carvalhaes, 2015, s. 4)

Dette er hva vi med Bhabha kan beskrive som prosesser av hybriditet og «mimicry». Men hvordan disse prosessene har artet seg i ulike koloniale kontekster trenger videre utforskning.

### Liturgisk modus

Liturgisk praksis og forskning har tradisjonelt handlet mye om *tekst*. Til grunn for kirkers gudstjenestefeiring ligger gjerne autoriserte liturgiske tekster og instruksjoner. Liturgisk forskning har i stor grad handlet om hvordan slike tekster har vært brukt og forstått gjennom tidene. I artikkelen «Postcolonial Practices on Eucharist» problematiserer HyeRan Kim-Cragg et ensidig fokus på skrevne liturgier og autoriserte fremføringer av disse. Med nattverden som eksempel hevder hun at tradisjonell liturgikk prioriterer tekstlig kunnskap på bekostning av performativ kunnskap, som igjen gir autoritet til presteskapet fremfor legfolk. I postkolonial teori, fortsetter hun, er kolonialismens kunnskapskonstruksjon kjennetegnet av «the compartmentalization and detachment from daily events, especially in the lives of the ordinary and subaltern» (Kim-Cragg, 2016, s. 78).

#### «Arkiv» vs «repertoar»

Kim-Cragg refererer til Diane Taylors performance-studier, som viser hvordan skrift og tekstlig kunnskap ble brukt undertrykkende i kolonialiseringprosesser, der kolonimaktene brente de kolonisertes gamle tekster. Samtidig ble tilgang til skrift begrenset til en liten gruppe «conquered males who they felt would promote their evangelical efforts ... Those who controlled writing ... gained an inordinate amount of power» (Taylor i *ibid.*). Slik, hevder Kim-Cragg, ble urfolks kunnskap ikke bare ødelagt, men også forvrent. Kunnskap som etter sigende var «tapt», ble «funnet», «oppdaget» av de som siden skrev om urfolk og deres kultur (*ibid.*, s. 79). Men, fortsetter hun, ikke *all* kunnskap var tapt. Fragmenter av urfolks religiøse og kulturelle kunnskaper om ritualer overlevde og ble tradert videre, ikke minst fordi dette var *performativ* kunnskap (*ibid.*). Diane Taylor skiller mellom skriftlig kunnskap, som hun kaller «arkivet» og performativ kunnskap som hun kaller «repertoar». Arkivet er et sted der skriftlig kunnskap blir bevart, arkivet er fiksert. Repertoar, derimot, forutsetter menneskers tilstedeværelse og aktive tilegnelse. Et repertoar er foranderlig. Det griper øyeblikket uten å være universaliserende, uten å favorisere fortidens nedtegnelser (Taylor i *ibid.*).

## Flerstemmig gudstjeneste

I følge Kim-Cragg er nattverden en hybrid praksis som kombinerer tekstlig «arkiv»-kunnskap og performativ «repertoar»-kunnskap. Dette doble, «både-og» aspektet ved nattverden åpner for spenning og motstand mellom tekst og handling. Som hun skriver, «there is resistance inherent in the nature of performance as it refuses to be contained in an archive or captured in a museum» (ibid., s. 81).

### *Lysten ved gudstjenesten*

Tilsvarende er Cláudio Carvalhaes opptatt av selve liturgiens epistemologi. Med den brasilianske liturgikeren Jaci C. Maraschin hevder han at den gjerne favoriserer Apollon fremfor Dionysos. Ifølge Maraschin preges liturgisk teologi av en apollinsk struktur, organisert rundt orden, harmoni og fornuft. Han oppfordrer liturger til å stole på Den hellige ånd og vende seg mer mot Dionysos – vinens, ekstasens gledens og lystens gud: enabling us to perceive the lightness and the beauty of God that heavy, ordered thinking would never allow us to think, much less to experience. Maraschin was proposing a shift to the body without losing reason, opening liturgies to engage and love God through the desires, limits, joys, pains, and pleasures of the body in a more deeply incarnated way» (i Carvalhaes: 2015, s. 7).

Lyst står ikke nødvendigvis i et motsetningsforhold til tekst, som Roland Barthes er inne på i boka *Lysten ved teksten* (Barthes, 1990). En tekst kan invitere til lyst, begjære leseren. Men den kan også la leseren forbli uberørt:

Jeg blir forelagt en tekst. Teksten kjeder meg. Man kunne si at den plaprer. Tekstens plapring er ikke noe annet enn det språkskum som danner seg ut fra en blott og bar trang til å skrive ... Skriveren benytter seg av et spedbarnsspråk når han skriver teksten sin: det er bydende, automatisk, ukjærlig ... De henvender dem til meg for at jeg skal lese Dem, men jeg er ikke noe annet for dem enn den De henvender Dem til: jeg er ikke stedfortreder for noen i Deres øyne, jeg har ikke noe ansikt ... jeg er hverken kropp eller objekt for Dem ... men bare et område, et kar som kan utvides. (Barthes, 1990, s. 10-11).

En «lyst-tekst», derimot, kan skape sammenheng mellom tekst og kropp, «arkiv» og «repertoar» om man vil. Som Barthes skriver: «Lysten ved teksten, det er det øyeblikk da min kropp følger sine egne idéer – for min kropp har ikke de samme idéer som meg» (ibid., s. 21). Det kan være vanskelig å skille presist mellom lyst og vellyst (Plaisir/Jouissance): «distinksjonen vil ikke kunne gi opphav til sikre klassifikasjoner» (ibid.) I tekst kan det likevel være en forskjell:

En lyst-tekst: en tekst som gjør en glad, tilfreds, euforisk: en tekst som springer ut av kulturen, som ikke bryter med den, som er knyttet til en komfortabel måte å lese på. En vellyst-tekst: en tekst som setter en i en tilstand av selvfortapelse, som fremkaller ubehag (kanskje til og med en slags lede), som rokker ved leserens historiske, kulturelle, psykologiske grunnvoll, ved stabiliteten i hans lyster, verdier og erindringer, skaper krise i hans forhold til språket (ibid., s. 18).

Hva slags konsekvenser har dette for liturgisk språk, liturgiske tekster og praksis? Er eller bør liturgiske tekster være plapre-tekster, lyst- eller vellyst-tekster?

## Postkolonial lytting

Kirken, som del av koloniseringsprosessen, brakte med seg kulturuttrykk formet i Vesten. Enkelt sagt kan man hevde at de koloniserte ble påtvunget Vestens uttrykk og tilpasset seg dem så langt det lot seg gjøre. Men, som Homi Bhabha viser, er relasjonen mellom kolonimakt og koloniserte sjeldent så enkelt. Snarere er det snakk om en hybridisering og mimicry, en transformasjon av hovedsakelig tekstlig basert «arkiv»-kunnskap til performativ «repertoar»-kunnskap. Dette er en tvetydig prosess. Som Carvalhaes er inne på har koloniserte hatt et bredt spekter av subversive strategier i omdannelsen av kolonimaktens kultur. Samtidig ser vi at kolonimakten etterhvert «oppdager» de kolonisertes kultur (etter å ha brutt den ned) og approprierer bruddstykker av den. Spesielt er liturgisk *musikk* interessant i et postkolonialt perspektiv. I klassiske kirkemusikalske diskurser ser vi for eksempel hvordan vestlig, såkalt kunstmusikalsk tradisjon er normgivende. Selv om denne også må utøves, er den i hovedsak skriftbasert og traderes gjennom autorisert, normativ notasjon. Etterhvert som sanger og liturgisk musikk fra ulike «folkelige tradisjoner» har blitt del av gudstjenestefeiringen, har muntlige tradisjoner med sine muligheter for variasjon og improvisasjon, blitt skriftliggjort, fiksert. Og ikke sjelden tilpasset en vestlig estetisk norm.

Det andre Vatikankonsil og dokumentet *De Sacra Liturgia* (norsk utg. *Gudstjenestens fornyelse*, 1966). fikk stor betydning for at musikk fra andre tradisjoner enn den vestlige kunstmusikken har blitt en del av liturgi og salmesang, også utenfor den katolske kirke. Innenfor liturgisk teologi brukes gjerne begrepet *inkulturasjon* for å analysere forholdet mellom «det kristne budskap» og ulike kulturer. I følge Anscar J Chupungco er liturgisk inkulturasjon en prosess der «pertinent elements of a local culture are integrated into the worship of the local church». Det betyr blant annet at den lokale kulturen preger måten bønner og rituelle handlinger formes og utøves. Også lokale riter, symboler og festivaler kan bli del av gudstjenesten i den lokale kirken (Chupungco, 1997, s. 77). Postkoloniale liturgikere anerkjenner inkulturasjon som viktig i deres prosjekter. I boka *Story and Song* benytter Hyeran Kim-Cragg inkulturasjon som en metodisk tilnærming i forhold til liturgisk musikk. Hun skriver «as long as inculturation attempts to respect the local colonized cultures and to challenge the Western colonizers' assumption of superiority, it will find kindred insights in the postcolonial approach (Kim-Cragg, 2012, s. 85). Også Michael N. Jagessar og Stephen Burns vil være i dialog med inkulturasjon som analytisk tilnærming. Men en postkolonial tilnærming må inkludere mer enn det. For, som de skriver, en postkolonial liturgikk vil også være «critical of and question the very notion of inculturation, how it is employed, and whether it is another form of hegemonic control, empire building and colonization» (Jagessar & Burns 2007, s. 40). Kan ikke inkulturasjon også bli en form for kulturell *appropriasjon*, et middel i koloniseringsprosessen? Og, spør de, i hvilken grad kan inkulturasjon også handle om å forstyrre og forrykke kolonimaktens kultur? (ibid., s. 42-3). Jagessar og Burns skriver i liten grad om selve musikken, men er opptatt av hvordan for eksempel enkelte salmetekster av Isaac Watts og Charles Wesley er preget av imperialistisk retorikk og bildebruk. Kim-Cragg er opptatt av asiatiske salmer og deres muntlige kontekst. I en muntlig tradisjon er improvisasjon fremtredende, med mulighet til å tilpasse sangen



etter sammenhengen den synges i. «The practice of oral tradition in Asia makes it possible to contextualize a social experience in sound as well as to promote diversity in the performance of rites and ritual» Å skriftliggjøre salmer fra en muntlig asiatisk sangtradisjon byr på flere utfordringer. For eksempel finnes ikke her en standardisert notasjon som i vestlig tradisjon. Derfor er det viktig at vestlig klassisk musikk blir en norm (Kim-Cragg, 2012, s. 93).

Flere tema innenfor liturgisk musikk og hymnologi i postkolonialt perspektiv trenger å utforskes mer. Blant annet savner jeg et større fokus på det musikalske. Hvordan har for eksempel musikalske hybridiseringsprosesser artet seg i de ulike koloniale kontekstene? Og hva skjer når salmer og liturgiske elementer fra disse kontekstene eksporteres til Vestens kirker? Jagessar og Burns er så vidt inne på det i forhold til problematikk knyttet til opphavsrett, men det er også musikalske og liturgiske implikasjoner det er verdt å se nærmere på.

### Aktivistisk liturgikk

Global kapitalisme og neoliberalistiske strømninger kan forstås som nye former for kolonisering. Som Musa Dube fremhever, dveler ikke postkolonial tilnærming først og fremst ved fortiden, men er opptatt av å transformere nåtiden. Tilsvarende fremhever Emmanuel Yartekwey Amugi Lartey at postkoloniale tilnærminger sikter mot handling, handling med transformativ implikasjoner:

In an incarnational sense, they are intentional and involved. Postcolonizing activities betray an interested commitment to involvement with the issues and subject affected by oppressive colonizing actions, and are engaged in with express intention of seeking transformed existence for all (i Suna-Koro, 2019, s. 33).

Postkolonial liturgikk er med andre ord en liturgikk som engasjerer seg i det som skjer i verden, en liturgikk med transformativ intensjoner utover den enkelte gudstjenestedeltagers åndelige utvikling.

Kristine Suna-Koro er opptatt av flyktningkrisen rundt Middelhavet, og spør hvordan flyktninger og immigranter er nærværende i gudstjeneste og sakramental liturgi. «How does their physical, social, cultural, religious, economic, and emotional presence appear and speak, if at all, in liturgy?» (ibid., s. 32). Hun viser til klagesangen (lament) som en genuin mot-hegemonisk liturgisk praksis som kan gi kristne kraft til å navngi og snu polariserende, dehumaniserende og til dels fiendtlige fremstillinger av migranter. Hun fortsetter: «lament can help transform the spiritual pathologies of globalized indifference toward migrants and refugees through what Walter Brueggemann has called the 'prophetic grief against denial' to rekindle the virtue of compassionate solidarity» (ibid., s. 34).

### *Lex agendi*

Inspirert av liturgikeren Nathan K. Mitchell beskriver Cláudio Carvalhaes tre liturgiske dimensjoner: *kirken*, *naboen* og *verden*. Den første dimensjonen handler om å engasjere kirkens mangfoldige tradisjon og rike kilder. Den andre handler om bokstavelig talt å engasjere seg liturgisk med naboen, kirkens og menighetens lokalmiljø, mennesker og

institusjoner som er med å prege kirkens og menighetens liv. Den tredje dimensjonen handler om hendelser og krefter i verden, om

the whole network of connections between countries and the globalized conditions of human life through movements of political systems and nation-states, capitalism and free-trade agreements, militarism, drugs, agribusiness, local and global religions, immigration, labor, and so on (Carvalhaes, 2018, s. 10).

Med «local and global religions» antyder han et interreligiøst perspektiv som berører både nabo og verdens-dimensjonen. Dette utvikler han i andre tekster (se f. eks Carvalhaes, 2015 og Carvalhaes, 2016). Han spør:

From the multiplicities of religions and religious understandings and practices, how are Christians to deal with the sense of the holy?... Jesus's oneness and holiness must be engaged in correlations, differentiations, and possibilities of the many encounters of the holy ones Jesus with other people's oneness and holiness (Carvalhaes, 2015, s. 14).

Den tradisjonelle sammenstillingen *lex orandi, lex credendi* – bønnens lov er troens lov – brytes opp med et tredje element, *lex agendi*: «the ethical imperative implied by the phrase *lex agenda* breaks apart our comfortable «faith and worship» duo by introducing that subversive element of indeterminacy» (Mitchell i *ibid.*, s. 13).

Cláudio Carvalhaes er kanskje det synligste eksemplet på at postkolonial liturgikk også er liturgisk praksis. Han bringer en performativ, aktivistisk dimensjon til liturgisk så vel som akademisk praksis. I tillegg til å komponere liturgiske ledd og sanger, jobber han med eksperimentelle liturgiske hendelser, for eksempel foran muren ved den meksikansk-amerikanske grensen. Også hans foredrag ved internasjonale konferanser er gjerne performative og multimodale, og kan inkludere sang, video, bevegelse og kostymer (se Carvalhaes, 2019).

### Postkolonial liturgisk teologi på norsk?

Tradisjonskonstruksjon, liturgisk modus, postkolonial lytting og gudstjeneste med verden henger sammen og veves inn i hverandre. Måten vi konstruerer liturgitradisjon på vil påvirke vår liturgiske modus. Omvendt vil liturgisk modus prege forståelse av tradisjon. Liturgisk modus og lytting er gjensidige prosesser, som igjen vil prege vår evne til liturgisk engasjement med verden.

Hva kan så disse perspektivene tilføre liturgisk tenkning og praksis i en norsk sammenheng? I tradisjonell liturgisk tradisjonskonstruksjon er norsk gudstjeneste på mange måter en slags periferi, der sentrum fortsatt er Rom og en gylden liturgisk målestokk; et universelt «ordo». Både kristningen av Norge og senere reformasjonen var i stor grad politiske prosjekter som møtte til dels stor motstand og tok lang tid å gjennomføre. Reformasjonen var i seg selv del av et koloniseringsprosjekt, der kirke og liturgi ble underlagt den dansk-norske kongemakten. Selv om kildene er sparsomme, er det rimelig å anta at kristning og reformasjon var prosesser som innebar en stor grad av hybridisering. Spor av dette kan vi for eksempel se i folkelig diktning, sagn og annet muntlig tradisjonsmateriale. Men perspektivet kan også vendes. Tony Sandset og Sindre Bangstad hevder at Norge gjerne har sett seg selv utenfor det «såkalte vestlige koloniale

## Flerstemmig gudstjeneste

epistemem». Derved, skriver de, har det vært «lite fokus på Norden og Norges rolle i den koloniale kunnskapen som tok form fra 1700-1910-tallet» (Sandset og Bangstad, 2019). En kritisk undersøkelse av for eksempel norsk misjonsvirksomhet som tok til fra første halvdel av 1800-tallet, vil kunne belyse hvorvidt den fulgte koloniale logikker. Jeg vil anta at forskning på salmesang og gudstjeneste i de norske misjonskirkene i for eksempel Etiopia eller Madagaskar vil vise til dels sammensatte prosesser av hybriditet, et gudstjenesteliv i et tredje rom mellom «etiopisk» eller «gassisk» og «norsk». Sandset og Bangstad peker selv på forholdet til «vitenskapelig rasisme» og den samiske befolkningen og hevder at «fornorskingsprosesser og devalueringene av samiske tradisjoner» er et helt nødvendig fokus (ibid.) Liturgi og salmesang har vært del av fornorskingsprosessen. Det har satt dype spor. Et eksempel er den samiske kunstneren Mari Boine. Hun beskriver seg selv som en «kulturkollisjon», i en «brytning mellom den samiske kulturens sjamanisme, og den læstadianske tradisjonen». Hun forteller om oppvekst i en streng læstadianisme der det samiske ble undertrykket. Hun har ved en rekke anledninger sunget salmer fra den pietistiske tradisjonen. Som hun sier, «jeg føler nå at den sjamanistiske ulovlige arven og den kristne pietistiske påvirkningen er mer i harmoni med hverandre, at jeg har akseptert begge deler» (NRK, 2002). Odd Mathis Hætta beskriver det slik:

Tonene og rytmene i joiken er annerledes enn i vesterlandsk harmonimusikk. Læstadiansk salmetradisjon har i seg mye av de følelsesfulle, mollstemte tonene som også joiken bygger på. Joiken tilhører samenes førkristne tradisjon, og etter at det samisk folk gjennomgikk sitt religionsskifte, ble joiken fordømt (i Skancke-Knudsen, 2001).

Ifølge Hætta har det å joike i kirken blant enkelte vært sett på som «å spytte på alterringen.» Denne holdningen mener han er mest utbredt i Nord, mens «sørsamene kan joike i kirken og se dette som en fornyelse av samekulturen» (ibid.) Samisk kirkeråd gjør et viktig arbeid for utvikling av liturgier og salmer på samiske språk, preget av samisk kultur.

### *Postkolonialt blick på gudstjenestereformen i den norske kirke*

Gudstjenestelivet i Den norske kirke har de siste ti årene vært preget av en omfattende liturgireform, med nye liturgiske serier, nye tekstrekker og ny salmebok. Med kjerneordene «stedegengjøring», «medvirkning» og «fleksibilitet» skulle en ved første øyekast tro at reformen var et postkolonialt prosjekt. I permen *Liturgisk musikk for den norske kirke* (Kirkerådet, 2011) finner vi hele 19 musikkserier fra nyere tid, samt en omfattende samling gregoriansk materiale og «liturgisk musikk fra den verdensvide kirke». I denne avdelingen finner vi to samiske kyrieledd, av Halfdan Nedrejord og Frode Fjellheim, samt ledd fra Ghana, Palestina, Sør-Afrika, Pakistan, Argentina, Zimbabwe og Puerto Rico. Men alt i innledningen tilkjennegis et hegemonisk, lineært tradisjonsparadigme, et liturgisk senter, «kirkens skattkammer», og en periferi som også er hegemonisk konstruert: «kunstmusikk», «populærmusikk» og «musikk fra den verdensvide kirke». Det liturgiske modus er tekstfokuseret. Rent grunnleggende gjelder det at «den liturgiske musikken er prinsipielt sett *tekstbærende*. Sangen i

gudstjenesten tjener ordet» (ibid., s. 6). Men det gjelder også i formidlingen av musikk, gjennomgående forstått som fremføring av et notebilde. Med få unntak er alt utskrevet med melodi og orgelsats, kun noen få serier og enkeltledd har fått besifring. Særlig interessant er innledningen til «liturgisk musikk fra den verdensvide kirke». Mens for eksempel den afrikansk-amerikanske liturgisamlingen *This Far By Faith* (1999) har et innledningskapittel om afrikansk-amerikansk gudstjenestetradisjon og musikalske fremføringspraksiser, nøyer man seg her kun med en side som skal dekke vidt forskjellige musikalske tradisjoner. Som det står, «det gir seg selv hvordan flere av disse fremføres. Men noen av dem kan trenge noen enkle anvisninger» (Kirkerådet, 2011, s. 670). Det gis forslag om leddene skal synges a capella, med orgelakkompagnement eller med band. En postkolonial lytting vil lengte etter noe mer. Etter ulike måter å synges på, etter trekkspill og feler, etter perkusjon- og strengeinstrumenter vi gjerne skulle ha visst hva heter. Etter bevegelse, etter klappe- og trampemønstre. I form og tenkning er permene *Liturgisk musikk for den norske kirke* et arkiv, med et lite museum av liturgiske objekter samlet inn «fra» forskjellige kanter av verden. Hva betyr egentlig dette «fra»? Hva betyr det at et kyrie er fra Sør-Afrika, et sanctus fra Argentina? Hva er *kyrie* i Sør-Afrikansk kontekst, hva betyr *hellig* i Argentina? En postkolonial aktivistisk liturgisk tilnærming vil kanskje heller legge vekt på å synges med noen enn å synges noe fra. Ved å synges med skifter liturgisk modus fra musealt arkiv til levende repertoar, fra apollinsk logikk og orden til dionysisk lyst, lidelse og medlidelse.

Gudstjenestereformen er nå i sin slutfase. Kirkemøtet vedtok i 2019 en vesentlig innstramming. Fra 22 hele musikalske serier er antallet nå fem. Bortsett fra ett liturgisk ledd, «Kyrie» av Mari Tesdal Hinze, er all liturgisk musikk nå skrevet av menn. Og med unntak av ett annet liturgisk ledd, Halvdan Nedrejords «Kyrie» som er satt opp som valgfritt alternativ, representerer all offisielt forordnet liturgisk musikk en hvit, europeisk majoritetskultur. Postkolonial liturgisk tenkning er fortsatt i emning, ikke minst i Norge. Jeg tror den kan bidra med helt nødvendige og kritiske perspektiv i liturgikkfeltet.

---

## Litteratur

- Bahba, H. K. (2007) *The Location of Culture*. Routledge, London
- Barthes, R. (1990) *Lysten ved teksten*. Solum, Oslo
- Carvalhoes, C. (2019) «Decoloniality, Theory and Methodology». Keynote ved IAPT's konferanse (*From Coloniality and Religious Practices: Liberating Hope* i São Leopoldo, 4. til 8. april 2019, <https://www.claudiocarvalhoes.com/articles/decoloniality-theory-and-methodology/>) (lest 8. februar 2020)
- Carvalhoes, C. (2018) *What's Worship Got To Do With It? Interpreting Life Liturgically*. Cascade Books, Eugene
- Carvalhoes, C. (2015) «Liturgy and Postcolonialism: An Introduction» i Carvalhoes, C., red. *Liturgy in Postcolonial Perspectives. Only One is Holy*. Palgrave MacMillan, New York
- Dix, D. G. ([1945] 2005) *The Shape of Liturgy*. Bloomsbury, London
- Dube, M. W. (2000) *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. Chalice Press, Danvers
- Dube, M. W. (2002) «Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion», 100-120 i Donaldson, L. E. Og Pui-lan, K. (red.) *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*. Routledge, New York.
- Eriksen, T. L. (2017) «Frantz Fanon: Hvor kommer de gode teorier fra? Om frigjøringskamp, radikal empiri og avkolonisering av samfunnsteorier» s 6-68 i *Agora* nr 4, 16-1, 171
- Helland, F. (2009) «Om Spivaks 'Can the Subaltern Speak?' og oversettelsen.» s 36-9 i *Agora 1/2009*
- Jagessar, M. N. og Burns, S. (2014) *Christian Worship. Postcolonial Perspectives*, Routledge, London
- Jagessar, M. N. og Burns, S. (2007) «Liturgical Studies and Christian Worship: The Postcolonial Challenge», s 39-62 i *Black Theology: An International Journal*, 2007/1, Equinox Publishing, London
- Jong-Kumru, W. (2013) *Postcolonial Feminist Theology*. LIT Verlag, Zürich

- Kirkerådet (2011) *Liturgisk musikk for den norske kirke*. Eide Forlag, Stavanger
- McGowan, A. (2014) *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical and Theological Perspective*. Baker Academic, Grand Rapids
- Kim Craig, H. (2016) «Postcolonial Practice of Eucharist» i Pui-Ian, K. og Burns, S., red. (2016) *Postcolonial Practice of Ministry*.
- Modéus, M. (2005) *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum
- NRK (2002) «Salmer og joik fra Boine», <https://www.nrk.no/kultur/salmer-og-joik-fra-boine-1.527801> (lest 19. februar 2020)
- Pui-Ian, K. og Burns, S., red. (2016) *Postcolonial Practice of Ministry. Leadership, Liturgy and Interfaith Engagement* Lexington Books, Lanham
- Pui-Ian, K. (2005) *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. SCM Press, London
- Said, E. W. (1995) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword*. Penguin Books, London
- Said, E. W. (1994) *Culture and Imperialism*. Vintage Books, London
- Sandset, T. og Bangstad (2019) «Avkolonisering. En begrepskritisk gjennomgang.» s 227-38 i *Agora 2019/3-4*
- Senn, F. C. (1997) *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Fortress Press, Minneapolis
- Skancke-Knudsen, A. (2001) «Joiket Mari Boine i Oslo Domkirke? I Ballade.no <https://www.ballade.no/folkemusikk/joiket-mari-boine-i-oslo-domkirke/> (lest 19. februar 2020)
- Spivak, G. C. (2009) «Kan de underordnede tale?» s 40-103 i *Agora 1/2009*
- Sugirtharajah, R. S. (2005) «Postcolonial Biblical Interpretation» i Ford, D. F. med Muers, R. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918* Blackwell Publishing, Malden
- Suna-Koro, K. (2019) «Liturgy and Lament: Postcolonial Reflections from the Midst of a Global Refugee Crisis.» s 31-40 i *Liturgy 34/2*. Routledge, London