KØBENHAVNS UNIVERSITET
DET TEOLOGISKE FAKULTET

Højmesse og dåb

En sammenlignende undersøgelse af gudstjenestedeltagernes oplevelse af traditionel og nyere liturgisk praksis ved højmesse og dåb i Helsingør Stift

Af Nete Helene Enggaard

Center for Kirkeforskning, Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
April 2016

Indhold

INDLEDNING 7
Undersøgelse af liturgisk praksis i Helsingør Stift: Højmesse og dåb 7
UNDERSØGELSENS TEORI, METODE OG FORLØB 9
Rituel praksis og deltagelse: Fælles og individuel, passiv og aktiv 9
Undersøgelsens kvantitative del: Spørgeskema til alle stiftets præster 10
Undersøgelsens kvalitative del: Samtaler med gudstjenestedeltagere fra fem udvalgte kirker 11
SPØRGESKEMAUNDERSØGELSE: HØJMESSE MED DÅB OG LØRDAGSDÅB – PRÆSTERNES SVAR 14
Kollekter og bønner 14
Læsninger 16
Salmer og musik 17
Prædiken og trosbekendelse 17
Dåb i højmessen 18
Nadver 19
Særskilte dåbsgudstjenester 20
Opsamling 20
HØJMESSEN – GUDSTJENESTEDELTAGERNES OPLEVELSE 22
GUDSTJENESTENS LITURGI 22
Liturgisk helhed – enhed, sammenhæng og harmoni 22
KOLLEKTER OG BØNNER 23
Nyere kollekter og bønner 23
Konkret ordlyd og indhold eller funktion, tempo og rytme 23
Menighedens fælles bøn eller personlig henvendelse til Gud 25
Opsamling 26
SALMER/MUSIK 26
Salmer som forkyndelse – ”det er jo lige før, det er prædikener” 27
Salmer som lovprisning og tilbedelse – ’krop’ eller koncentration 27
Opsamling 29
TROSBEKENDELSEN 29
Opsamling 31

PRÆDIKEN 32
Prædikenens forhold til de bibelske tekster – præstens rolle 32
Den gode prædiken: Fra læreprædiken til det personligt oplevede og erfarede 33
Den personlige og holdningsprægede præst – etisk inspiration og vejledning 34
Opsamling 36
NADVER 37
Indstiftelsesord og nadverdeltagelse: Hykleri – eller ihukommelse? 37
Nadver som gensidig udveksling/forståelse – menneskeligt modsvar på guddommelig handling 38
Nadver som fællesskab og ihukommelse 39
Nadverritual og passivitet 40
Sakramentets elementære sansbarhed – lyd, lugt, smag 41
Opsamling 42
Variationer i nadverliturgien 42
Præsten som ritualforvalter – den upersonlige liturg? 43
Opsamling 44
VELSIGNELSEN 46
Opsamling 48
DÅB SØNDAG ELLER LØRDAG? – DÅBSFORÆLDRENES OPLEVELSE 49
Kirken som aktivt tilvalg: Højmesse eller lørdagsdåb? 49
Tradition som motivation for barnedåb 50
Dåb som foreløbig – forældrenes indstilling til kristendom og kirkemedlemsskab 51
Opsamling 53
Faddernes nye rolle 54
Forældrene som aktive medskabere af dåbens begivenhed 55
Dåbsritual og passivitet 56
Opsamling 58
Ny praksis: Forældrebøn som aktiv inddragelse 59
Opsamling 61
OPSAMLING AF INTERVIEWUNDERSØGELSEN I FORHOLD TIL SPØRGESKEMAUNDERSØGELSEN BLANDT STIFTETS PRÆSTER 63
HØJMESSEN: OPSAMLING OG UDBLIK 63
Kollekter og bønner 63

Musik og salmer 65
Trosbekendelsen 66
Læsninger og prædiken 68
Nadver 70
Tradition og fornyelse 73
DÅB – SØNDAG ELLER LØRDAG: OPSAMLING OG UDBLIK 74
Kirken som ramme om dåben – forældrenes valg af dåb, syn på dåb og faddernes rolle 75
Hvem eller hvad handler i sakramente og rituel udførelse? Aktivitet og passivitet 76
Liturgisk og kateketisk balance mellem passivitet og aktivitet 77
Tradition og fornyelse 79
AFSLUTNING: RITUEL PRAKSIS OG DELTAGELSE – TRADITION OG FORNYELSE 80
LITTERATUR 85

BILAG: SPØRGESKEMAUNDERSØGELSE BLANDT STIFTETS PRÆSTER

INDLEDNING

Undersøgelse af liturgisk praksis i Helsingør Stift: Højmesse og dåb

I foråret 2015 besluttede Helsingør Stiftsråd at gennemføre en sammenlignende undersøgelse af højmesse med dåb og lørdagsdåb. Undersøgelsen blev gennemført over en seks måneders periode og har haft til formål at dokumentere den faktiske liturgiske situation i stiftet samt at belyse, hvordan gudstjenestedeltagerne blandt de faste og de lejlighedsvise kirkegængere, dåbsforældrene, oplever traditionelle og nyere liturgier. Sigtet med undersøgelsen har været at skabe et nyt afsæt for samtalen om den liturgiske praksis ved højmesse og dåb i Helsingør Stift.

Højmessen betragtes af mange, både præster og menighedsrådsmedlemmer, som et centrum i kirkens arbejde. Lokalt i sognene arbejder man med nyere liturgiske tiltag, ændringer og variationer, der har til formål at forme søndagens højmesse, så den både bevarer traditionen og er i takt med tiden. Men højmessen er også udfordret i disse år, fx vidner den efterhånden udbredte praksis med lørdagsdåb om, at et flertal af dåbsforældrene ikke længere oplever højmessen som det oplagte valg i forbindelse med barnedåb.

Det stiller kirken overfor nye udfordringer og opgaver i forhold til valg af den gudstjenesteform og liturgi, der bedst muligt tilgodeser forskellige kirkegængeres baggrund og ønsker – og ikke mindst i forhold til at sikre, at søndagens højmesse og lørdagsdåb formår at formidle en vellykket evangelisk forkyndelse og liturgisk bevidsthed om indfældetheden og deltagtigheden i det større kirkelige fællesskab, som Den danske Folkekirke er.

Derfor besluttede Helsingør Stiftsråd at gennemføre en liturgisk undersøgelse, der dels kortlægger den liturgiske praksis i højmesse og dåb dels igennem samtaler og interviews med faste kirkegængere og dåbsforældre lader kirkegængerne selv komme til orde med *deres* oplevelse af de forskellige gudstjenesteformer og liturgier.

Som en del af undersøgelsen blev et spørgeskema udsendt til alle stiftets præster for at afdække de overordnede tendenser og mønstre i det liturgiske arbejde med højmesse og dåb. Desuden blev der med afsæt i fem højmesser med dåb og fire dåbsgudstjenester gennemført kvalitative samtaler med 15 gudstjenestedeltagere i Helsingør Stift, otte faste kirkegængere og syv dåbsforældre.

Resultaterne af stiftsundersøgelsen fremlægges analyserede og systematiserede, og Helsingør Stift får dermed et righoldigt og nuanceret kvantitativt og kvalitativt materiale, der kan bidrage til at fremme refleksionen over og dialogen om traditionel og nyere liturgisk praksis i stiftet for også i fremtidens gudstjenesteliv at fastholde og tiltrække de kirkegængere, der fortsat aktivt vælger kirken til enten søndag eller lørdag.

Stiftets undersøgelse er den første af sin art: Det er første gang, man på stiftsniveau systematisk har søgt at dokumentere *og* kvalificere liturgiske tendenser og mønstre i det kirkelige praksisfelt i forhold til gudstjenestedeltagernes oplevelse. Undersøgelsen har også karakter af et pionerarbejde på en anden måde: Den kombinerer fremlæggelse af empiriske undersøgelsesresultater med dertil

knyttede teologiske og liturgiske overvejelser. På den måde lyttes der på én gang til to forskellige sæt stemmer: Den teologiske og gudstjenestelige tradition kommer til orde i samtale med de præster, der leder gudstjenesten, og de gudstjenestedeltagere, hvis deltagelse er enhver luthersk gudstjenestes grundforudsætning.

Undersøgelsen henvender sig først og fremmest til præster, menighedsråd og andre kirkelige aktører i Helsingør Stift med henblik på at sikre, at viden om og erfaringer fra praksis gøres anvendelige og tilgængelige internt i stiftet. Men undersøgelsen vil også have relevans for den folkekirkelige samtale og debat om fornyelse af højmessen og/eller lørdagsdåb, der har at gøre med den på landsplan faldende dåbsprocent.

Undersøgelsen er finansieret af Helsingør Stiftsråd og gennemført af post doc. Nete Helene Enggaard, Center for Kirkeforskning, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Denne redegørelse for undersøgelsens resultater, inklusive hovedtallene fra spørgeskemaundersøgelsen blandt Helsingør Stifts præster, vil kunne læses eller udskrives fra såvel stiftets hjemmeside som hjemmesiden for Center for Kirkeforskning.

Tak til de mange præster, øvrige ansatte og frivillige ved de i undersøgelsen involverede kirker for den velvilje, hvormed stiftsundersøgelsen blev modtaget – og ikke mindst tak til de mange engagerede og dedikerede gudstjenestedeltagere, der tog sig tid til at deltage i samtalen om højmesse og dåb i Helsingør Stift.

Nete Helene Enggaard,
Center for Kirkeforskning,
April 2016.

UNDERSØGELSENS TEORI, METODE OG FORLØB

Undersøgelsen af liturgisk praksis i Helsingør Stift baserer sig teoretisk og metodisk på nyere forskningsvinkler, teoridannelser og eksisterende kirke- og religionssociologiske undersøgelser inden for den praktiske teologi.

Rituel praksis og deltagelse: Fælles og individuel, passiv og aktiv

Bortset fra en mindre empirisk undersøgelse, *Højmessen set fra kirkebænken*, har man i dansk kontekst ingen systematiske undersøgelser af gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmessens liturgi. *Højmessen set fra kirkebænken* undersøger med afsæt i kvalitative interviews med otte faste kirkegængere og otte dåbsgæster spørgsmålet tradition/fornyelse af søndagens højmesse i fire kirker med forskellig liturgisk profil og praksis i Frederiksberg Provsti. Provstiundersøgelsen dokumenterer en markant diskrepans i forhold til de to gruppers oplevelse af højmesse med dåb. Tankevækkende er særligt dåbsgæsternes liturgiske fremmedhed, der gør spørgsmålet om fornyelse af den traditionelle højmesse stort set irrelevant for denne gruppe. Prædikenen er for de yngre dåbsgæster det liturgiske led, der på linje med andre offentlige debatfora vækker størst genkendelighed. Dåbsfølgerne er i ordets bogstavelige forstand gæster, de er inviterede til en for dem uvant og fremmed ritualiseret praksis.[1] *Højmessen set fra kirkebænken* inddrager ikke de nyere teoridannelser indenfor fx ritual-, praksis- og performanceteori, der kunne være oplysende for undersøgelsens empiri.

I den forbindelse skal U. Pohl-Patalongs kvalitative studie af tyske gudstjenestedeltageres oplevelse af traditionelle og nyere højmesseliturgier nævnes. Pohl-Patalong tager i sin Ph.d.-afhandling *Gottesdienst erleben* kritisk afsæt i bl.a. nyere ritual- og socialiseringsteori, som mener, at menneskelig religiøsitet viser sig i et kompleks af praksisformer, der gennemføres som eksistentielt og kropsligt indlejrede, fælles udførte ritualiseringer. Men rituel deltagelse forudsætter fortrolighed med praksis, sædvane og selvfølgelighed, for som evangelisk forkyndelse at forbinde sig med og skabe betydning for den enkelte deltager i gudstjenesten. Pohl-Patalong selv plæderer for en ny kategori, 'livsrelevans', der evner liturgisk at bygge bro mellem de forskelligt kirkeligt socialiserede gudstjenestedeltagere med henblik på evangelisk betydningsskabelse.[2]

De to undersøgelser kaster begge lys over højmessen, men de gør det også oplagt i det videre liturgiske arbejde at udvide informantskaren til at indbefatte dåbs*forældre*. Modsat dåbsgæsterne har forældrene – ligesom højmessedeltagerne – frivilligt og aktivt valgt en kirkelig rituel praksis, søndag eller lørdag, som liturgisk ramme om deres barns dåb.

---

[1] Se N. H. Enggaard: *Højmessen set fra kirkebænken. En sammenlignende undersøgelse af gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmesse med dåb i fire kirker med forskellig liturgisk profil og praksis i Frederiksberg Provsti*. Det Teologiske Fakultet, Center for Kirkeforskning, 2015.

[2] Se U. Pohl-Patalong: *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*. Verlag W. Kohlhammer, 2011. En særlig stringens har også Pohl-Patalongs konfrontation mellem ældre og nyere tyske liturgividenskabelige gudstjenesteteorier og gudstjenestedeltagernes højmesseoplevelse; Pohl-Patalong afdækker her en tankevækkende afstand mellem abstrakt teoridannelse og 'konkret' empiri, som det er vigtigt at være bevidst om og arbejde med i den praktiske teologi.

Hvad angår dåb og dåbspraksis har vi i Danmark endnu kun én nyere empirisk undersøgelse, *Dåb eller ej*. Undersøgelsen, der har fokus på forældrenes motivation for til- eller fravalg af dåb, er foretaget blandt 16 dåbsforældrepar i Sydhavn Sogn. Undersøgelsen støtter sig til nyere modernitets- og sækulariseringsteori; man taler i dag om en kristendom med individualiseret trosindhold, der ikke nødvendigvis forbindes med egen aktiv deltagelse i og bevidst tilslutning til de fælles ritualiserede og gudstjenestelige praksisser, fx højmesse med dåb. I undersøgelsen benyttes derfor bl.a. sækularisering og individualisering som analytiske greb af relevans for diskussionen af den på landsplan faldende dåbsprocent.[3]

En beskrivelse af dåbsforældrenes motivation for aktivt at vælge kirke og dåb enten søndag eller lørdag samt af forældrenes oplevelse af egen deltagelse i de relevante gudstjenester findes endnu ikke.

I den forbindelse skal den norske I. M. Høegs *Velkommen til oss*, et empirisk studie i dåb som ritualisering af livets begyndelse, nævnes. Høeg støtter sig i sin Ph.d.-afhandling til nyere indsigter fra bl.a. kropsfænomenologi, ritual- og performanceteori og påpeger, at der i rituel deltagelse er en iboende passivitet, der på mere eller mindre bevidste og artikulerbare niveauer udvirker og skaber nye betydninger for den enkelte gudstjenestedeltager. Høegs afhandling giver derfor væsentlige indsigter i og informationer om også dåbsforældrenes oplevelse af rituel praksis om end i en norsk kontekst. I denne rapports kapitel II (Dåb – søndag eller lørdag) forudsættes de nævnte undersøgelser og deres resultater.[4]

På baggrund af de foreliggende studier og teoridannelser er der i undersøgelsen af liturgisk praksis i Helsingør Stift valgt en både kvantitativ og kvalitativ metode med henblik på, dels på repræsentativt niveau at afdække og dokumentere den faktiske liturgiske praksis i højmesse og dåb i Helsingør Stift, dels at kvalificere den faktiske praksis i forhold til gudstjenestedeltagernes, både de faste kirkegængeres og dåbsforældrenes, oplevelse af traditionelle og nyere liturgier.

Undersøgelsens kvantitative del: Spørgeskema til alle stiftets præster

Som første del af stiftets undersøgelse blev et spørgeskema målrettet alle præster i stiftet udsendt for at afdække de overordnede tendenser og mønstre i det liturgiske arbejde med højmesse og dåb. Ud af stiftets ca. 300 præster gennemførte 203 præster, dvs. mere end 65 %, besvarelsen. I alt 60 % kvinder og 40 % mænd fordelt på 62 % forstadssogne, 31 % bysogne og 7 % landsogne besvarede undersøgelsen, der således må betragtes som værende repræsentativ. Spørgeskemaet spurgte i anonymiseret form ind til den liturgiske praksis i kollekter og bønner, salmer og musik, trosbekendelse, prædiken, nadver og dåb, herunder lørdagsdåb, og velsignelse. Undersøgelsen spurgte desuden til praksis i forbindelse med kropslig placering i rum, brug af prædikestol, praksis

[3] Se K. M. Leth-Nissen & A. Krabbe Trolle: *Dåb eller ej? Rapport om småbørnsforældres til- og fravalg af dåb*. Det Teologiske Fakultet, Center for Kirkeforskning, 2015. En lignende større undersøgelse er i norsk kontekst udført af KIFO med stort set enslydende resultater og bagvedliggende teoridannelse, se I.M. Høeg & A. K. Gresaker: *Når det rokkes ved tradisjon og tilhørighet. Nedgang i oppslutning om dåp i Oslo bispedømme*. KIFO Rapport 2015

[4] I. M. Høeg: *Velkommen til oss. Ritualisering av livets begynnelse*. Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD). Bergen: Universitetet i Bergen, 2009.

under vendinger, ændringer i menighedens handle- og bevægelsesmønstre, herunder inddragelse af menigheden gennem fx læsning og bøn, samt mindre liturgiske variationer (se vedlagte bilag for den samlede spørgeskemaundersøgelse blandt stiftets præster).[5]

Undersøgelsens kvalitative del: Samtaler med gudstjenestedeltagere fra fem udvalgte kirker

I forbindelse med undersøgelsens kvalitative del blev fem kirker med forskellig liturgisk profil og praksis udvalgt med henblik på at indhente deltagere til de kvalitative samtaler med faste kirkegængere og dåbsforældre. De fem kirker, der nedenfor optræder i anonymiseret form, er udvalgt som repræsentative for de liturgiske tendenser og mønstre på stiftsniveau, herunder valg af praksis i forhold til højmesse med dåb/lørdagsdåb. Det er således ikke de enkelte kirker, der er væsentlige, men derimod den liturgiske praksis i kirkerne, sådan som den viser sig i gudstjenestedeltagernes oplevelse af henholdsvis højmesse og lørdagsdåb.

De kvalitative samtaler med gudstjenestedeltagere blandt faste kirkegængere og dåbsforældre blev gennemført på baggrund af den efterhånden udbredte 'grounded theory'. Den anvendte metodes styrke består i brugen af den *semistrukturerede* samtale, der åbner rum for en gensidig interaktion, hvor samtalepartnerne anses for på lige fod at skabe og producere viden. Metoden hidrører fra et paradigmeskifte indenfor den kvalitative forskning, der betyder, at den genererede empiri ikke betragtes som objektiverede datasæt, der skal afkodes ud fra et på forhånd givet teorisæt; empiriens kodning opstår derimod ud af de mønstre og tendenser, der fremstår af det indhentede materiale.

Undersøgelsen har benyttet sig af *vejledende* og *foreløbige* analysetemaer, der fortløbende er korrigeret i samspil med empirien: To foreløbige analytiske temaer – fælles/individuel og passiv/aktiv – blev med inspiration fra relevant teoridannelse og eksisterende empiriske undersøgelser (se ovenfor) indledningsvist formuleret for at afsøge, hvordan faste kirkegængere og dåbsforældre oplever egen deltagelse i traditionelle og nyere liturgiske praksisser i højmesse og dåb.

De analytiske temaer har fungeret vejledende i forbindelse med formulering af en semistruktureret interviewguide til brug i de kvalitative samtaler med faste kirkegængere og dåbsforældre.

I praksis blev gudstjenestedeltagerne blandt de faste kirkegængere udvalgt på baggrund af en introducerende folder, der efter hver højmesse blev uddelt i kirkedøren – de relevante gudstjenestedeltagere anførte her navn og telefonnummer og blev efterfølgende, i forhold til køn og alder, kontaktet med henblik på en personlig samtale. Samtalerne fandt sted i de pågældendes hjem

[5] To lignende undersøgelser blev i 2013 gennemført i Københavns og Ribe Stift, man indhentede her svar fra henholdsvis 84 % og 55 % af stifternes præster og organister. Gudstjenesteundersøgelserne fra Københavns og Ribe Stift er rent kvantitative og giver derfor ingen svar i forhold til de væsentlige kvalitative faktorer, der har at gøre med, hvordan liturgiske ændringer og variationer i fælles gudstjenestelige praksisser indvirker på og medbestemmer gudstjenestedeltagernes oplevelse af samme. Skønt de tre stiftsundersøgelser ikke kan gøre krav på landsdækkende repræsentativitet tegner der sig dog af undersøgelserne tydelige tendenser og mønstre i det kirkelige praksisfelt, der har relevans for den aktuelle diskussion af højmesse og dåb – og ikke mindst for Folkekirkens egen refleksion over gudstjenestens udvikling siden Ritualbogen 1992 *og* for den verserende diskussion af et vejledende dåbsritual (se N. H. Enggaard & R. Nøjgaard: Rapport om gudstjenestelivet i Københavns Stift 2015, http://kirkenikbh.dk/gudstjenesteundersoegelse-i-koebenhavns-stift).

og varede mellem en og halvanden time. Dåbsforældrene fik tilsvarende uddelt en introducerende folder ved den indledende dåbssamtale hos præsten eller i kirken, hvorpå de, der gav tilladelse hertil, efter den relevante dåbshandling blev kontaktet telefonisk – de telefoniske samtaler varede gennemsnitligt mellem tyve og tredive minutter.

For de faste kirkegængeres vedkommende spurgte samtalerne ind til den enkeltes berørings- og fortrolighedsgrad med kirken – kirkelig socialisering – samt til oplevelsen af de forskellige liturgiske led i gudstjenesten, herunder øjeblikket omkring alterskranken. For dåbsforældrenes vedkommende spurgte samtalerne ind til motivation for valg af dåb, motivation for valg af dåb henholdsvis søndag eller lørdag, oplevelse af den pågældende gudstjeneste samt øjeblikket omkring døbefonten.

Det var i samtalerne med dåbsforældrene vanskeligt at vurdere den konkrete liturgiske praksis i dåben. De telefoniske samtalers varighed tillod ikke, at samtalen spurgte detaljeret til praksis, og forældrene selv kommer kun sporadisk ind på de enkelte liturgiske led. Det forekom derfor mest hensigtsmæssigt at lade forældrene selv styre samtalens forløb og således lade deres oplevelse af egen deltagelse i dåbshandlingen være toneangivende.

Forældrenes ønske om samtaleform, samtalernes varighed og forældrenes forholdsvis spinkle baggrund for at vurdere traditionel og nyere liturgisk praksis i dåben må anses for en væsentlig del af genstandsfeltet, der har at gøre med graden af kirkelig socialisering og fortrolighed med rituel praksis blandt de yngre dåbsforældre.

Undersøgelsens kvalitative empiri er således genereret igennem deltagelse i og observationer fra fem højmesser med dåb og fire lørdagsdåb samt opfølgende personlige og telefoniske samtaler med henholdsvis otte faste kirkegængerne i alderen 45-80 år og syv dåbsforældre i alderen 26-39 år.

De analytiske temaer – fælles/individuel og passiv/aktiv – viste sig i den endelige systematisering og kodning af materialet frugtbare i forhold til de tendenser og mønstre, der fremgik af samtalerne med gudstjenestedeltagerne. I den forbindelse har bl.a. de brudflader og sprækker, der materialiserede sig i udskrifterne af samtalerne om gudstjenestelig, rituel praksis i særligt nadver og dåb, vist sig bærende for materialets kodning. I det følgende refereres derfor citater fra gudstjenestedeltagerne i så teksttro en form som muligt; det betyder, at pauseringer, udråb m.m. er medtaget i citaterne som kilder til og information om praksis og den enkeltes deltagelse i praksis.

Citatpraksissen gengiver desuden i anonymiseret form de enkelte gudstjenestedeltageres køn og alder; i forhold til tendenser og mønstre i deltagernes svar viste uddannelsesniveau sig ikke medbestemmende for den enkeltes oplevelse af gudstjenesten, hvorfor dette udelades i citaterne.

Undersøgelsen er tænkt som én sammenhængende rapport – om end den afhængigt af tid og temperament kan læses som to separate rapporter – der med afsæt i temaerne passiv/aktiv og fælles/individuel belyser og nuancerer forholdet mellem rituel praksis og betydningsskabelse blandt to forskellige og forskelligt kirkeligt socialiserede grupper, faste kirkegængere og dåbsforældre.

I det følgende præsenteres de i undersøgelsens sammenhæng relevante resultater af stiftets spørgeskemaundersøgelse blandt præsterne. Dernæst følger en præsentation af de faste kirkegængeres oplevelse af højmessens forskellige liturgiske led samt en præsentation af dåbsforældrenes oplevelse af højmesse med dåb og lørdagsdåb med henblik på en afsluttende opsamling og perspektivering.

SPØRGESKEMAUNDERSØGELSE: HØJMESSE MED DÅB OG LØRDAGSDÅB – PRÆSTERNES SVAR

Som en del af stiftets undersøgelse af liturgisk praksis blev et spørgeskema målrettet alle præster i stiftet udsendt for i anonymiseret form at afdække de overordnede tendenser og mønstre i arbejdet med højmesse og dåb. Stiftets ca. 300 præster modtog spørgeskemaet, heraf gennemførte 203 præster besvarelsen.

Nedenfor skitseres i hovedtræk de overordnede resultater af undersøgelsen i forhold til kollekter og bønner, læsninger, salmer og musik, trosbekendelse, prædiken, nadver og dåb.[6]

I hovedtræk vidner undersøgelsen om en vis traditionalisme eller dyb rodfæstning i traditionen, man gentager og bruger aktivt af den særligt danske liturgiske tradition sideløbende med, at en imødekommenhed og langsom fornyelse sætter sig igennem i de enkelte sogne. På den ene side ses en gennemgående lyst til at arbejde med højmessen i form af bl.a. nye formuleringer af gudstjenestens indledende bøn, kollekten, nye formuleringer af ind- og udgangsbønnen, brug af nyere salmer og en spirende brug af andre instrumenter end orgel; desuden synes inddragelse af menigheden i form af fx læsninger i både højmesse og lørdagsdåb at være i fremgang. På den anden side viser undersøgelsen en stabilitet i forhold til de centrale liturgiske led, Trosbekendelse og Fadervor, hvor man søger at undgå dubletter; tendensen modsvares en tilsvarende fasthed i forbindelse med sakramenterne, nadver og dåb, hvor de færreste har markante ændringer i liturgien.

Højmesseliturgien i sognene følger som forventet 1992-ritualet, og man benytter sig flere steder af de liturgiske variationer, der anvises i Ritualbogen. Det er tydeligt, at man i sognene bredt tilstræber en genkendelig og fortrolig gudstjenesteform, men også på lokalt niveau arbejder med at målrette gudstjenesten behov og ønsker blandt både den faste og den lejlighedsvise, herunder eventuelt også fluktuerende, menighed. Knap 90 % af stiftets præster anfører da også, at de er enten tilfredse eller meget tilfredse med liturgien i deres kirke; lidt over halvdelen af præsterne anfører dog, at de kunne ønske sig flere muligheder for variation i forhold til først og fremmest kollekter og bønner, musik og salmer samt tekstlæsningerne.

Kollekter og bønner

Ritualbogen 1992 åbnede mulighed for at bruge ældre formuleringer af ind- og udgangsbøn samt en tilbagevenden til Veit Dietrichs kollekter. Desuden blev der i formessen mulighed for at bruge de oldkirkelige led *kyrie/gloria*, der med Kirkeritualet 1685 erstattedes af indgangsbønnen som en særlig dansk tradition.

[6] Se vedlagte bilag for den samlede spørgeskemaundersøgelse blandt præsterne. Visse faktorer, som yderligere ville kunne kvalificere de indkomne svar, måtte af hensyn til undersøgelsens design lades ude af betragtning, fx kontekstuelle spørgsmål af betydning for valg af liturgi og den liturgiske udtryksform: Kirkerum, arkitektur, de adspurgtes alder og køn i forhold til at vurdere, hvornår variationer skyldes vane, fx lang tid i praksis, eller socio-demografiske forhold: sogne- og menighedstyper, forskelle i mentalitet m.m. fx mellem forstad, by og land etc.

Næsten alle sogne i stiftet, hele 97 %, bruger fortsat at indlede gudstjenesten med indgangsbøn, heraf benytter størsteparten bønner fra Ritualbogen 1992 (46 %) og/eller indgangsbønner fra fortrinsvist Tillæg til Alterbogen (ca. 53 %), men også nyere bønner af Lissner eller fra Gudstjenestens Bønner I benyttes (af henholdsvis 34 og 15 %), ligesom omtrent 10 % af præsterne her vælger at bruge egne bønner.

Undersøgelsen viser, at den udvidede variant, hvor indgangsbøn bruges sammen med *kyrie/gloria*, bruges af omkring 19 % af præsterne; kun i eet tilfælde erstatter *kyrie/gloria* indgangsbønnen.

Desuden vidner undersøgelsen om en udbredt brug af nyudgivne kollekter. Flertallet – hele 64 % – benytter i forbindelse med gudstjenestens indledende bøn Lissners Kollekter og Bønner sammen med Tillæg til Alterbogen, der bruges af knap 60 % af præsterne. Men også de ældre Veit Dietrich og Missale Kollekter, som Ritualbogen 1992 betød en tilbagevenden til, bruges af omtrent 44 % af præsterne; desuden bruger hele 34 % af præsterne også i forbindelse med kollekten den i 2012 udgivne Gudstjenestens Bønner I, ligesom mere end 15 % af præsterne selv skriver kollekten.[7]

85 % af præsterne anfører desuden, at de, hvis kirkerummets indretning tillader det, vender mod alteret under kollekten.

I mere end halvdelen af kirkerne bruger man at hjælpe menigheden til at følge gudstjenestens gang igennem brug af fast indstik i salmebogen eller en gudstjenestefolder målrettet dagens gudstjeneste. Desuden bruger mere end 30 % af præsterne velkomst eller introduktion til gudstjenesten og dens tema, ligesom brugen af enkelte, vejledende regibemærkninger, der indfører også det mere kirkefremmede publikum i gudstjenesten, benyttes af mere end 85% af præsterne.

Præsterne i stiftet fastholder således i forhold til kollekter og bønner gudstjenestens rødder i dansk tradition i form af den klassiske indgangsbøn. Ca. halvdelen bruger formuleringerne fra Ritualbogen 1992, i enkelte tilfælde i den udvidede version med brug af *kyrie/gloria* – måske som udtryk for en trinitarisk-soteriologisk rammesætning af gudstjenesten eller ud fra mere æstetisk-musikalske overvejelser. Desuden bruger man i vid udstrækning nyere kollekter og bønner, hovedsageligt af Seidelin og Lissner, men også helt nyudgivne kollekter benyttes.

Den udbredte brug af nyudgivne kollekter og bønner kan skyldes, at de nye kollekter og bønner, modsat de autoriserede middelalderlige kollekter, opfattes som mere forståelige og som en bedre introduktion til evangeliets tema. Brugen af nyere kollekter og bønner åbner dermed mulighed for at skabe en anden sammenhæng i gudstjenestens orddel fra start til slut, men kan også på linje med brugen af velkomst og introduktion til gudstjenesten hænge sammen med ønsket om en nyere og mere nutidig formulering og sprogtone i gudstjenesten som et udtryk for en imødekommenhed over for de forskellige grupper af kirkegængere.

[7] Ifølge gudstjenesteundersøgelserne fra København og Ribe ligger tallet for brug af nyere kollekter og bønner i Københavns stift på 61 %, mens tallet for Ribe Stift er helt oppe på 86 %.

Læsninger

Undersøgelsen viser desuden, at den tre-modelslæsning (NT/GT/NT), som Ritualbogen 1992 lægger op til, i en vis grad synes at have sat sig igennem. 42 % af præsterne bruger således fast tre læsninger i højmessen, mens 35 % anfører, at de i forbindelse med dåb benytter sig af to-læsningsmodellen, formentlig for ikke at gøre gudstjenesten for lang og for teksttung. Undersøgelsen vinder om, at man blandt præsterne generelt er tilfredse med muligheden for gammeltestamentlige læsninger i højmessen, der introduceredes med Ritualbogen 1992. 38 % af præsterne vælger således i forbindelse med to-modelslæsning i formessen den gammeltestamentlige læsning, mens kun 8, 8 % vælger epistellæsningen. Desuden benytter stort set ingen af stiftets præster Den Nye Aftale fra 2007, der åbenbart ikke synes at have gjort de paulinske tekster lettere tilgængelige?[8]

Knap 23 % af præsterne benytter sig i højmessen fast af den tilladte variant med to læsninger i formessen; det kan betyde, at sammenkædningen af evangelietekst og prædiken løsnes på måder, der åbner homiletisk mulighed for at prædike bredere over fx den gammeltestamentlige læsning, men kan også medføre, at prædiken får karakter af mere selvstændig 'proklamation' fra prædikestolen.

Under 10 % af præsterne benytter udgangslæsning, sådan som Prøveordningen 1985 ud fra en frelsesteologisk-dramaturgisk forståelse af gudstjenesten foreslog det.

Også brugen af lægmandslæsninger er efterhånden hyppigt benyttet. Omtrent en tredjedel af præsterne anfører, at man bruger frivillige læglæsere til læsning af ind- og udgangsbøn, læsninger af bibeltekster, ligesom menigheden inddrages i forbindelse med nadveruddeling og/eller til andre praktiske opgaver. Desuden benytter 22 % at inddrage fx forældre og faddere i læsninger i forbindelse med dåb i højmessen.

Praksis tyder på, at man lokalt i sognene arbejder på at involvere og engagere gudstjenestedeltagerne, formentlig for på luthersk grund at understrege gudstjenesten som fælles handling mellem præst og menighed samt skabe en følelse af gudstjenesteligt medejerskab for både den faste menighed og kasualiemenigheden. Desuden understreger den forholdsvist udbredte brug af tre-modelslæsningen nerven i den lutherske gudstjeneste og dens fokus på de bibelske tekster – 84 % af præsterne angiver fx, at man benytter sig af korsvar efter evangelielæsning.

[8] Se i den forbindelse F. Poulsen: "51 præster om Bibelen i gudstjenesten", i: *Bibelen i gudstjenesten*. Det Teologiske Fakultet, 2015. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, 60, s. 129-167. Igennem samtaler med 51 præster fra land og by afdækker Poulsen blandt præsterne en forkærlighed for de gammeltestamentlige læsninger; dette skyldes bl.a., at epistlen opfattes som både utidssvarende og svært tilgængelig rent sprogligt. Epistlen har desuden ofte en parænesisk, moralsk formanende karakter, der kan forekomme ude af trit med tid og menighed. Ifølge undersøgelsen fra Københavns Stift har tendensen også et kateketisk-didaktisk aspekt; her forbindes den hyppige brug af GT-læsninger med det forhold, at bibelhistorien ikke længere kan forudsættes kendt; gudstjenesten og de gammeltestamentlige læsninger får således et oplærende eller indøvende narrativt sigte for de mindre kirkevante.

Salmer og musik

En lignende tendens ses også i forhold til musik og salmer. Mere end halvdelen af sognene hyppigt synger de nyere salmer i salmebogen, 25 % i nogen grad, kun 5 % af sognene bruger sjældent de nye salmer, mens ca. 20 % i nogen grad benytter salmer uden for salmebogen. Undersøgelsen vidner således om, at et bredt spektrum af nyere salmedigtninger både i og uden for den autoriserede salmebog har fundet vej til og i dag indsynges i søndagens højmesse.

Orgelet er stadig det foretrukne musikinstrument til søndagsgudstjenesten, men stiftsundersøgelsen afdækker, at også andre instrumenter, særligt klaver og flygel, der hyppigt benyttes af 16 % og i nogen grad af 26 %, samt mere sporadisk blæserinstrumenter som trompet, saxofon m.m., langsomt vinder indpas i og nuancerer det musikalske akkompagnement til højmessen – således anfører 22 % af præsterne, at man i nogen grad bruger blæsere i højmessen.

Kirkekoret i de enkelte sogne består fortrinsvist af professionelt, betalt kirkekor på mellem 2-4 personer eller mere end 4 personer; en fjerdedel benytter kirkesangere, mens kun to respondenter anfører, at de benytter frivillige i koret.

Brug af kor på gulv, der kan benyttes for i højere grad at delagtiggøre menigheden i salmer og korsvar, bruges i nogen grad i ca. 17 % af sognene, mens 22 % sjældent bruger kor på gulv. 18 % fastholder den mere traditionelle korform fra pulpituret. Den forholdsvis sporadiske brug af kor på gulv kan skyldes, at orgelet stadig har fortrinsret i højmessen, men kan også hænge sammen med oplevelsen af, at menigheden er godt med i både salmer og korsvar. I samme forbindelse arbejder kun 11 % af kirkerne med nye handle- og bevægelsesmønstre i menigheden, fx står menigheden op under første eller sidste salme, der ofte forbindes med ønsket om at engagere menigheden i salmesangen.

Det må således konkluderes, at man i flertallet af stiftets sogne arbejder med gudstjenestemusikken, sognene bruger generelt et forholdsvist traditionelt – og professionelt – musikalsk udtryk, hvor bl.a. orgelets forrang i søndagens højmesse fastholdes, men man benytter desuden et bredt materiale af nyere salmer i kombination med den spirende brug af andre musikinstrumenter.

Prædiken og trosbekendelse

Knap 92 % af præsterne benytter den traditionelle praksis med at afholde prædiken fra prædikestol; en forholdsvis stor procentdel vælger ikke at benytte sig af faste indledninger fra prædikestolen, således udelader knap 70 % af præsterne fx ”I Faderens, Sønnens og Helligåndens navn” som liturgisk indramning af prædikenen.

Den mindre formaliserede indramning af prædiken åbner muligvis for en anden grad af homiletisk frihed og/eller personligt præg i prædiken og kan desuden modvirke, at prædikenen antager karakter af ’læreprædiken’. Omvendt benyttes det mere retoriske prægede liturgiske ”amen” efter prædiken inden lovprisning og efter lovprisning inden kirkebøn/fadervor af mere end halvdelen af præsterne.

Tilsvarende formuleres kirkebønnen for størsteparten af præsternes vedkommende frit; 37 % angiver, at de altid skriver kirkebønnen selv, 11 % hyppigt, mens 33 % i nogen grad frit formulerer dagens kirkebøn.

I forbindelse med trosbekendelsen er praksis i stiftet, at bekendelsen enten synges eller siges af præst og menighed i fællesskab. Knap 34 % af præsterne siger trosbekendelsen sammen med menigheden, mens hele 66 % i fællesskab med menigheden synger bekendelsen. Det er på baggrund af undersøgelsen ikke muligt at afgøre, om denne praksis også benyttes ved højmesse med dåb eller om hensynet til den mere kirkefremmede kasualiemenighed her spiller ind og ændrer fast praksis.

55 % af præsterne bruger, hvor kirkerummets arkitektur og alterets placering åbner mulighed for det, at vende sig mod alteret efter den fælles forsagelse som indledning til trosbekendelsen, ca. 19 % vender mod alteret under hele trosbekendelsen, mens kun 16 % vender mod menigheden under den fælles bekendelse.

Dåb i højmessen

45 % af præsterne svarer, at dåb placeres på trosbekendelsens plads og ca. 42 % udelader da også menighedens fælles trosbekendelse i gudstjenesten ved dåb. Ca. en fjerdedel lægger dåben efter nadveren, mens 25 % placerer dåben et andet sted i gudstjenesten.

Flertallet af præsterne (80 %) fastholder fuld tilspørgsel i dåben som fast praksis, mens 33 % benytter forkortet tilspørgsel ved mere end én dåb, således som det (jf. udeladelse af forsagelsesdelen) var tilladt i prøveordningerne forud for Ritualbogen 1992. Ingen af stiftets præster udelader ifølge undersøgelsen forsagelsen fra Trosbekendelsen; praksis understreger på linje med brug af fx indgangsbøn et grundtvigsk særpræg i dansk gudstjenestetradition, hvor forsagelsen af den/det onde ses som en integreret del af bekendelsen.

Desuden bruger næsten 29 % af præsterne at udelade Fadervor efter nadveren ved dåb; det betyder, at Fadervor i sakramentsteologisk henseende i højere grad får karakter af dåbsbøn, hvad der igen vidner om dansk gudstjenestelivs rødder en grundtvigsk dåbsteologi: Med dåben bliver eller proklameres barnet som Guds barn, dåbsbønnen markerer eller udsiger denne afgørende dåbsgave.

Man ønsker tydeligvis for en del af præsternes vedkommende ikke at overbelaste de centrale liturgiske led, Trosbekendelse og Fadervor, ved gentagelser eller dubletter. Dåbspraksissen åbner dog også for videre teologiske diskussioner af, hvorvidt barnet døbes på menighedens fælles tro eller på den for den enkelte fulde bekendelse – ligesom den relativt udbredte brug af Fadervor som dåbsbøn kan afføde eventuelle nadverteologske overvejelser.

Omtrent en tredjedel af præsterne bruger at indlede dåb i højmessen med en dåbstale, formentlig for at inddrage dåbsforældre og -gæster i højmessen, eventuelt også som mulighed for at invitere kasualiemenigheden til at deltage i den fælles nadver, og i samme forbindelse undgå at overbelaste prædiken for den faste, mere kirkevante menighed.

Hvad angår dåbsritualet har ingen af stiftets kirker således nogen markante ændringer, dog udelader 78 % af præsterne formentlig med henvisning til den indledende dåbssamtale spørgsmålet ”Er barnet hjemmedøbt?”, der af mange opfattes utidssvarende. 91 % af præsterne formulerer frit faddertiltalen ved dåb.

Nadver

Også i forbindelse med nadveren vidner undersøgelsen om en respektfuld tilgang til traditionen; heller ikke her har man i forhold til Ritualbogen 1992 markante liturgiske ændringer.

I mere end halvdelen af kirkerne bruger man Ritual B, *Opstandne Herre og Frelser*, der med 1912 Ritualet introduceredes som supplement til det gamle lutherske Ritual A, *Kære Kristi Venner*. 46 % af præsterne bruger det oldkirkelige Ritual C, *I Kor med alle Engle*, der menes at have rødder tilbage til Hippolyts nadverbøn og med Ritualbogen 1992 indførtes i dansk gudstjenesteliv. Den gamle lutherske nadverbøn, der fra reformationen og frem til 1912 var stort set enerådende i dansk gudstjenestetradition, og som i høj grad accentuerer nadveren som menighedens fælles ihukommelsesmåltid, er således i dag stort set fortrængt fra nadverfejringen og erstattet af nadverbøn B og C inklusive deres kristologisk-soteriologiske og trinitarisk-kosmologiske nadverteologi.[9]

Desuden bruger størsteparten af præsterne (ca. 80 %) den traditionelle nadversalme *O du Guds lam* (DDS 439/440), der for flertallets vedkommende afsynges inden nadveruddelingen – oftest afsynges eet enkelt vers af salmen, formentlig for ikke at gøre nadverindledningen for tung.

Nadverpraksissen tyder desuden på, at det i forbindelse med den udbredte brug af Ritual C ikke er de oldkirkelige nadverteologiske implikationer, der vejer tungest. Fx benytter kun et fåtal af præsterne, 15 %, den med Ritualbogen 1992 givne mulighed for epiklesisk (Helligåndspåkaldende) bøn, der i samspil med afsyngelse af *O du Guds lam* under nadveruddelingen understreger nadveren som menighedens fælles tak og lovprisning af den i nadverelementerne symbolsk nærværende korsfæstede og opstandne frelser.

I forhold til nadverens sakramente gør en vis traditionel praksis sig gældende, således bruger 97 % af alle stiftets præster oblater og vin under altergangen, ligesom en tilsvarende procentdel benytter knælende nadver ved alterskranken og individuel tilsigelse af indstiftelsesordene. Lidt over en tredjedel af præsterne bruger bibelvers mellem nadverbordene, måske som en yderligere understregning af det lutherske *pro me*, der allerede ligger i indstiftelsesordene, mens 25 % bruger fuldt bortsendelsesord efter hvert nadverbord.

I de tilfælde, hvor kirkerummets indretning og alterets placering åbner mulighed for det, bruger knap 85 % af præsterne at vende sig mod menigheden under indstiftelsesordene til nadveren.

Et fåtal af præsterne, under en fjerdedel, bruger at messe dele af eller hele gudstjenesten – det er særligt nadverbønnen og den indledende hilsen i formessen, der messes.

[9] Ifølge de tilsvarende tal fra Københavns Stift benytter hele 63 % af stiftets kirker C-ritualet, mens 25 % bruger Ritual B; i Ribe Stift bruges nadverbøn B af 55 % af sognene, mens nadverbøn C bruges af 34 % - nadverbøn A benyttes her stadig af 11 % af kirkerne.

Særskilte dåbsgudstjenester

Undersøgelsen viser desuden, at den nyere, 10-15 årige praksis med at tilbyde folkekirkemedlemmerne lørdagsdåb efterhånden er slået igennem i stort set alle stiftets sogne. Således svarer knap 93 % af præsterne, at man i forbindelse med dåb tilbyder medlemmerne mulighed for lørdagsdåb, der gør det muligt at målrette gudstjenesten dåbsfamiliernes behov og ønsker. Knap halvdelen af kirkerne har mellem seks og tolv lørdagsdåb årligt, mens 25 % har mellem 24-40 dåbsgudstjeneste på årsbasis.

I hovedtræk tilstræbes i dåbsgudstjenesterne en vis genkendelighed med højmesseliturgien, men undersøgelsen viser også et ønske om en balance mellem kirkeligt og 'folkeligt': 98 % af præsterne bruger at holde dåbstale/prædiken til dåbsgudstjenesten, for 60 % tager talen afsæt i en tekstlæsning. Desuden benyttes også ved dåbsgudstjenesterne i udbredt grad nyere kollekter og bønner; der er her en vis overvægt af særligt Lissners Kollekter og Bønner, der bruges af mere end 50 % af præsterne, mens 39 % bruger henholdsvis Alterbogen og Tillægget til Alterbogen. Knap en fjerdedel af stiftets præster bruger i forbindelse med lørdagsdåb også de nyudgivne Gudstjenestens Bønner I/II.

Desuden bruger op imod en tredjedel af præsterne at involvere forældre og/eller fadderne i dåbsgudstjenesten i forbindelse med læsning, bønner m.m., mens lidt over 21 % bruger lystænding, dåbsæbler, eller anden symbolsk markering af dåben, der på tilsvarende vis søger at inddrage og delagtiggøre dåbsfølgerne i dagens gudstjeneste.

Opsamling

På baggrund af de her skitserede tendenser og mønstre, der tegner sig af præsternes praksis ved højmesse og dåb, er der ingen tvivl om, at der arbejdes med gudstjenesten ude i sognene. Brugen af nyere kollekter og bønner, nyere salmer og den spirende brug af andre musikinstrumenter end orgel, kombineret med præsternes aktivitet eller kreativitet i prædiken, velkomst/introduktion, kirkebøn og faddertiltale, for nogen også i egne kollekter og bønner, tyder på, at man i gudstjenestens orddel arbejder med at 'lytte sig ind på' menighederne, både den faste og kasualiemenigheden. Sprogligt afsøges en tone og et leje, der fra gudstjenestens start til slut skaber helhed og løfter menigheden ind i gudstjenesten og dens forskellige led; der tilstræbes med andre ord en læsbar og forståelig gudstjenesteform, der taler til både faste og lejlighedsvise kirkegængere. I den forbindelse vidner også den stigende brug af læglæsere, der både til højmesse og dåb involveres i og inddrages i gudstjenesterne, om et ønske om at delagtiggøre og engagere menigheden i gudstjenesten som en fælles handling.

Men undersøgelsen vidner også om vis traditionalisme, en respektfuld tilgang til og aktiv brug af traditionen, herunder dansk gudstjenestetradition, der viser sig i fastholdelsen af indgangsbøn, forsagelsesdel i trosbekendelse/dåbstilspørgsel, individuel tilsigelse i nadveren (der kombineret med en relativt udbredt brug af bibelvers mellem bordene accentuerer det lutherske *pro me*) og den forholdsvist udbredte brug af Fadervor som dåbsbøn. I forhold til de centrale liturgiske led, Trosbekendelse og Fadervor, undgås dubletter, ligesom en liturgisk stringens viser sig i de to sakramenter, nadver og dåb, hvor kun de færreste har markante ændringer.

Tilgangen til det traditionelle stof manifesterer sig også i en vis forsigtig eller tilbageholdende tilgang til ’krop’ og praksis i ritual- og praksisteoretisk forstand, og som bl.a. har at gøre med det indlejrede, sædvanlige og fortrolige. Fx fastholdes den traditionelle placering på prædikestol under prædiken af flertallet, ligesom de traditionelle vendinger under kollekter/bønner, trosbekendelse og nadver benyttes af størsteparten af præsterne. Man fastholder desuden traditionel praksis i forbindelse med nadveruddeling og -elementer, kun sporadisk ændres der i menighedens handle- og bevægelsesmønstre i forbindelse med musik/salmer og tekstlæsninger, ligesom orgel og kor på pulpitur fortsat er den yndede praksis til højmessen.

Der tilstræbes med andre ord for flertallets vedkommende en traditionel, genkendelig og fortrolig gudstjenestelig praksis i både højmesse og dåb, der på forskellig måde kombineres med muligheden for at inddrage og delagtiggøre de forskellige deltagere – dels igennem variationer i gudstjenestens orddel, dels gennem aktiv involvering i form af læsninger eller andre fysiske markeringer af fællesskab.

HØJMESSEN – GUDSTJENESTEDELTAGERNES OPLEVELSE

Otte regelmæssige kirkegængere i de fem kirker i Helsingør Stift, der på baggrund af liturgisk profil og praksis indgik i den kvalitative del af undersøgelsen, valgte at deltage i en samtale om traditionelle og nyere højmesseliturgier. Samtalerne varede generelt mellem en og halvanden time og foregik i de pågældendes hjem.

De to mænd og seks kvinder i alderen 45 til 80 år kommer alle fast eller regelmæssigt til højmessen. Ca. halvdelen, fire personer fra den ældre generation, kommer fra et kristent hjem og en kristen baggrund, der spænder fra grundtvigiansk til indre missionsk kristendom. De er fra barnsben vant til at deltage i højmessen og forbinder den med noget trygt og roligt. Enkelte har forældre, der har været med til at samle ind til og initiere byggeri af den lokale kirke; enkelte er selv aktivt involverede i kirkens og menighedens liv og trivsel, de omtaler kirke og menighed som fællesskab og tendentielt endda 'familie', der har støttet i kriser m.m.

To personer i den ældre generation er sognebåndsløsere og er i en sen alder, efter et liv med familie og arbejde, begyndt at komme regelmæssigt i kirken, begge fordi de savnede en ekstra og særlig 'dimension' i livet.

To af de yngre kirkegængere kommer fra en ikke-kirkelig baggrund, men er i voksenalderen søgt til kirken – for en enkelt var det kristendommens historicitet og den fælles salmesang/-skat, der gjorde udslaget, for en anden bl.a. en personlig krise og samtalerne med den lokale præst.

De otte højmessedeltagere har således forskellige grader af kirkelig berøring og socialisering; fællesnævneren blandt dem er, at de alle forbinder kirke og højmesse med en personlig og eksistentiel dimension af betydning. De deltager stort set alle i de øvrige arrangementer, der tilbydes i sognekirken ved siden af højmessen, fx koncertarrangementer, studie- og foredragsaftener, bibel- og salmemaraton, værksteder for tro m.m. Flere af kirkegængerne har desuden, udover højmessen, også haft berøring med andre alternative gudstjenesteformer, herunder rytmiske og mere lovsangsprægede gudstjenester, taizé- og musikgudstjenester, men også større fælles gudstjenester på tværs af lokal menighed, ligesom enkelte selv har været involverede i planlægning og afholdelse af gudstjenesten, fx i forbindelse med de såkaldte Thomasmesser.

Nedenfor præsenteres gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmessens liturgiske led – kollekter og bønner, musik og salmer, trosbekendelse, prædiken, nadver og velsignelse – i forhold til temaerne passiv/aktiv og fælles/individuel.

GUDSTJENESTENS LITURGI

Liturgisk helhed – enhed, sammenhæng og harmoni

Liturgien spiller en afgørende rolle for gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmessen: "En højmesse skal udgøre en helhed!" Det er ifølge deltagerne vigtigt med sammenhæng, enhed, en vis struktur eller balancegang i forhold til de enkelte led og deres samspil, så man "kan få folk med" fra start til slut.

Liturgien ”stemmer sindet”, den skaber ifølge flere en åbnende eller modtagende attitude, der ”hjælper til en tryghed ved de ting, der bliver sagt og gjort” i gudstjenesten.

> Jamen altså, det er jo sammenhængen, ikke … øh […] … det kan også være sammenhængen i det, der gør, at man er, at man ligesom er fanget ind, ikke, øh, der gør, at man ligesom er fanget ind fra start til slut, og så hænger tingene lige pludselig sammen, og det er jo også liturgien, der binder det hele sammen, med øh salmer og med øh bøn og oplæsning osv. osv., prædiken osv. osv., der binder det hele sammen i en stor sammenhæng, ikke, og så formentlig også ens egen motivation, jeg havde nær sagt, hvor godt man har sovet om natten, og hvor godt motiveret man er for at modtage øh … de ting der … [Mogens, 65]

Afhængigt af praksis i de enkelte kirker er samspillet mellem de forskellige led, herunder brugen af traditionelle og/eller nyere liturgiske elementer, for gudstjenestedeltagerne med til at give form til gudstjenesten som et rum for ”fordybelse”, ”ro i sindet”, ”eftertanke”, ”nærvær” eller ”møde med Gud”.

KOLLEKTER OG BØNNER

Nyere kollekter og bønner

De fem kirker, der indgår i undersøgelsens kvalitative del, bruger alle nyere kollekter og bønner, fx nyere formuleringer af indgangsbønnen, fortrinsvist fra Tillæg til Alterbogen; enkelte benytter desuden velkomst som introduktion til gudstjenesten i kombination med brugen af de oldkirkelige led kyrie/gloria i formessen.

Det store arbejde med at forny gudstjenestens kollekter og bønner, der igennem en årrække er pågået og har vundet udbredelse i store dele af det kirkelige praksisfelt, synes ikke umiddelbart at harmonere helt med gudstjenestedeltagernes oplevelse af de fælles bønner. Kollekter og bønner indgår som naturlige elementer i gudstjenestens liturgi, her spiller specielt indgangsbønnen for mange en særlig rolle, men man hæfter sig i højere grad ved bønnernes funktion end ved den konkrete ordlyd. Som en lidt forlegent formulerer det, ”lytter man nogle gange mere end andre” til bønnerne; en anden nævner, at han ”da nok ville bemærke, hvis de glemte indgangsbønnen”.

Konkret ordlyd og indhold eller funktion, tempo og rytme

Flere af gudstjenestedeltagerne er opmærksomme på, at man i deres kirke benytter nyere formuleringer af bl.a. ind- og udgangsbøn; bønnerne har dog ikke rigtigt sat sig spor i deltagerne, hvad angår ordlyd og indhold:

> *I bruger hos Jer nyere ind- og udgangsbønner, og så tror jeg, at den første bøn præsten læser ... har du bidt mærke i det?* Ikke særlig meget […] Jeg tror nok, jeg ville lægge mærke til det, hvis det lige pludselig var noget helt andet – jeg hører noget efter, det er ikke sådan så … men derfra og så til at huske det … *Er det mere en helhed?* Ja […] *Jeg er vokset op med den der ”Herre, jeg er kommet ind i dette dit hus for ...”* (hun istemmer): ”At høre, hvad du, min Gud, vil tale til mig” … *Og I har en nyere indgangsbøn?* Den kan jeg ikke huske, men jeg kan huske den gamle … [Jytte, 78]

Generelt tager deltagerne, som Jytte ovenfor, ikke nævneværdig notits af de enkelte bønner; kollekter og bønner fungerer i samspil med de øvrige led i gudstjenesten og med er til at skabe et helhedsmæssigt udtryk.

> Og så er der, og det rækker min forstand heller ikke lige til, for selvfølgelig er der forskel, jeg kan også godt høre, der er forskel på ind- og udgangsbøn, de er blevet moderniserede i forhold til vores liturgi … men helt præcist, hvor det andet stammer fra, om det er nyt eller gammelt, det er jo der, der er jeg jo ikke så kirkevant – og så øh … [Mogens, 65]

Også Lone på 67 år har, som Mogens, bemærket, at bønnernes ordlyd har ændret sig over tid, for hende er det bønnernes funktion i gudstjenesten, der er vigtig – liturgisk bidrager bønnerne til at anslå en særlig stemning eller skabe åbning:

> Bønnerne hjælper til at skabe … åbning, ikke … […] der var en årrække, hvor jeg oplevede, at indgangsbønnen, den var den vigtigste – den har ændret ordlyd gennem tiderne, men øh det primære i den var, at man bad om hjælp til at åbne sit hjerte … så det oplevede jeg var vigtigt, fordi hvis man får hjælp til den åbenhed, så får man det jo, så får man jo, hvad man skal have. [Lone, 67]

Hun fortæller, at også andre, ydre eller mere formmæssige faktorer, der har at gøre med fremførelsen af kollekter og bønner, spiller ind og virker enten fremmende eller forstyrrende på bønnernes åbnende funktion; hun kan fx ikke ”bare rable en bøn af”, nogen gange kan hun ikke ”følge med i præstens tempo”, hvad der gør bønnen meningsløs for hende.

De fælles bønner og kollekter synes for gudstjenestedeltagerne at fungere som formaliserede liturgiske led, der bl.a. i og som fremførelse, tempo og intonation forbinder sig med gudstjenestens samlede rytme og klang, som sådan skaber de for deltagerne en særlig stemning eller åbning, der i mindre grad hidrører fra bønnernes konkrete ordlyd og indhold – som fx Per på 47 år formulerer det:

> Jamen bønnen, indgangsbønnen og øh … (pause) … der er alt for meget uro som regel … så man ikke, man ikke, man ikke … altså et eller andet sted, så skulle der være noget musik … altså, man kommer jo ikke ned i det leje, hvor man siger, nu skal vi bede en bøn, det synes jeg godt, man kunne lave om på. [Per, 47]

Variationer i gudstjenestens indledning

I enkelte af de kirker, der er med i den kvalitative del af undersøgelsen, bruger man et samspil af velkomst, nyere kollekter og bønner samt de oldkirkelige led *kyrie/gloria* i gudstjenestens indledning. Mogens på 65 år har selv været en aktiv del af drøftelserne i sin kirke og fortæller om den nye praksis med *kyrie/gloria* i formessen:

> Det synes vi faktisk var rigtig flot og dejligt og synes dybest set også det gav mening … […] Jeg synes jo både øh … at det musikalsk og … øh jeg ved, der var en, der sagde, at øh man kunne jo ikke sige noget, der var bedre end ”forbarm dig over os” … altså, at svare tilbage med det … øh … […] *Synes du det?* Ja, det synes jeg da, det tror jeg da nok, da det blev sagt, tror jeg. Fordi jeg sagde noget andet, jeg synes, at det musikalsk er fint. Jeg synes, at det er flot og smukt måske at synge kyrie og gloria. [Mogens, 65]

Han har ikke selv opfattet brugen af *kyrie/gloria* som en form for indgangsreplik til gudstjenesten fra menighedens side, men henfører i højere grad de oldkirkelige led til en æstetisk-musikalsk flot start på gudstjenesten, han er ”mere bare faldet i og synes egentlig, at det er ret flot”.

Også Lone fortæller om brugen af *kyrie/gloria* i samspil med velkomst og nyere kollekter, at det er helheden, både det musikalske og det sproglige samspil mellem ”det hverdagsagtige” og ”højstemte, som vi ikke går og siger til hinanden til hverdag”, der for hende er meget meningsfuldt: ”Det er grunden til, at jeg har løst sognebånd hertil!”

Ingen af dem knytter dog nogen egentlig refleksion til de konkrete liturgiske variationer, fx i forhold til menighedens rolle eller den i *kyrie/gloria* iboende teologi, men mærker sig samspillet og helheden.

Menighedens fælles bøn eller personlig henvendelse til Gud

Flere af gudstjenestedeltagerne synes desuden sideløbende med de fælles kollekter og bønner, som fremføres af kordegn, præst eller andre på menighedens vegne, at forbinde bøn med en mere personlig eller individuel bønspraksis, der har karakter af den private henvendelse til Gud.

Fx fortæller Jytte, der indleder gudstjenesten med en personlig bøn, at bøn for hende har karakter af en slags privat ritual, når bedeslagene lyder; hun plejer under bedeslagene at ”sidde stille og ligesom … finde ro”, ”sidde lige så stille og bede … inden gudstjenesten går i gang”, så hun er klar til at modtage:

> Jeg plejer at ligesom indlede gudstjenesten med at bede Gud om at åbne mit hjerte, så jeg hører det, han har til mig … det gør jeg ikke højt, det gør jeg indeni … *Hvad tænker du så om indgangsbønnen, for det er vel det, vi prøver at bede om, bare i fællesskab?* Ja, det kan jeg godt lide. Den er jeg også med i. [Jytte, 78]

Jytte har som nævnt ikke bidt synderligt mærke i indgangsbønnernes nye ordlyd og finder tilsyneladende ikke i dem den personlige åbning, som hun i høj grad forbinder med bøn som en ”henvendelse til Gud”. Bøn er, ”når det er tak, jeg siger til Gud, så må det jo være en bøn”; bøn behøver i hendes verden ikke at handle om, at man i fællesskab beder om noget, men har snarere karakter af den enkeltes tak til Gud.

Gudrun på 70 år fortæller, at hun lægger stor vægt på gudstjenestens bønner, uden at hun dog kan fremhæve en bøn frem for andre. Også hun forbinder som Jytte bøn med andet og mere end faste eller fælles liturgiske elementer; bøn er for hende forbundet med, at ”hver enkelt vender sig til Gud, i bøn, ikke”; derfor er der også i bønnerne ”virkelig meget koncentration” fra den enkeltes side. Bøn er personlige ytringer af og til taksigelse, trøst, nærvær m.m. Bønnerne modsvarer følelserne i de konkrete situationer, der for hende ikke nødvendigvis rummes eller udtrykkes i gudstjenestens fælles bønner.

> Altså, det var jo også det, jeg sagde før – det er jo ikke bare i sorg, man har brug for Gud, det er også i glæde, der er da meget taknemmelighed øh ... […] men selvfølgelig kan jeg da også bede til Gud om at være med en person, som jeg ved er syg eller døende eller sådan nogen alvorlige ting, ikke, men altså de fleste dage i året er det jo ikke så slemt, vel, og så er det jo en takkebøn for at være en del af et fællesskab

og være sammen med andre troende og føle tryghed i det … *Det lyder også som om, det er det personlige?* Ja, det er meget personligt [Gudrun, 70]

Opsamling

Kollekter og bønner vægtlægges forskeligt af gudstjenestedeltagerne; for flere har særligt indgangsbønnen betydning og udgør en væsentlig del af den liturgiske rammesætning af gudstjenesten. Deltagerne hæfter sig dog ikke i nævneværdig grad ved bønnernes konkrete ordlyd eller indhold, fx tager man ikke den store notits af graden af eventuel sproglig fornyelse i kollekter og bønner. Det er snarere bønnernes funktion i gudstjenesten, at skabe en åbning, stemning m.m., der har at gøre med evnen til at modtage, som deltagerne forbinder kollekter og bønner med.

Kollekter og bønner fungerer som formaliserede liturgiske elementer, der i samspil med de øvrige, herunder også nyere eller mere traditionelle led bidrager til oplevelsen af liturgisk helhed. I den forbindelse spiller også andre ydre eller fysiske faktorer som tempo, intonation, rytme, støj og/eller uro sammen og er medbestemmende for deltagernes tilegnelse af kollekter og bønner.

Flere synes desuden at forbinde bøn med andet og mere end de fælles liturgiske led; bøn er også den private eller personlige henvendelse til Gud, der ikke nødvendigvis finder rum eller udtryk i de fælles bønner – måske som et mere privat eller intimt modspil til de formaliserede kollekter og bønner?

SALMER/MUSIK

De i den kvalitative undersøgelse involverede kirker benytter for størstepartens vedkommende et forholdsvist traditionelt musikalsk akkompagnement, man bruger orglet under højmessen og gør af pragmatiske eller praktiske årsager brug af kor fra enten gulv eller pulpitur. Det har derfor ikke været muligt at spørge til fx det eventuelt menighedsinddragende aspekt ved brug af kor på gulv, brug af andre instrumenter i højmessen el.lign. Generelt vægtes det musikalske udtryk i de forskellige kirker højt blandt gudstjenestedeltagerne, man fremhæver såvel musik som organist og sangere.

Salmer og musik har stor betydning for de regelmæssige kirkegængere og forbindes med egen aktiv deltagelse og medvirken i gudstjenesten: ”Der er jo ikke nogen grund til at komme i kirken, hvis man ikke vil synge!” Mange fremhæver salmernes samspil med dagens tekster og prædiken, salmerne har et forkyndelsesmæssigt aspekt, som kirkegængere både er opmærksomme på og værdsætter. For nogen er salmer og musikalsk akkompagnement – som bønner og liturgien i øvrigt – både stemningsskabende og åbnende, for andre forbindes det musikalske udtryk også med lovprisning og tilbedelse.

I forbindelse med salmer og musik bliver kirkegængernes egen berøring med andre gudstjenesteformer mest tydelig bl.a. i forhold til brug af nyere musikalske og kropslige praksisser, ligesom også fortroligheden med gudstjenestens tekster spiller ind i vurderingen af særligt salmerne.

Salmer som forkyndelse – ”det er jo lige før, det er prædikener”

Salmeteksternes samspil med dagens tekster spiller for mange en stor rolle, salmeteksterne er en afgørende del af og bidrager til den fælles forkyndelse i og for menigheden; salmerne er ”nøje udvalgte i forhold til dagens tekster” og giver en ”sammenhæng” eller en ekstra ”dimension i gudstjenesten”, der er værd at ”tage ind og lytte til”.

Charlotte er 45 år og er efter en barndom i et ”68’er-hjem” som voksen begyndt at gå regelmæssigt i kirke, hun ”elsker at synge” og synes teksterne i salmebogen er ”fantastiske”. Hun har dog umiddelbart, fortæller hun, svært ved at relatere de bibelske tekster til sin egen hverdag, men finder i salmesangen et rum, hvor hun kan både genkende og tilegne sig bibelteksterne:

> Jamen alt, dagens ord og tekst, det må rigtig gerne hænge sammen med de salmer, fordi så igen, det så understøtter det, jeg får ud af det, som som som står skrevet, ikke – og somme tider så synes jeg, at de der tekster er svære og jeg går ikke i bibelkreds og diskuterer det med nogen, så derfor er det meget meget vigtigt for mig, at jeg øhm … kan genkende det et eller andet sted, og det kan jeg jo så i sangen. [Charlotte, 45]

Gudrun på 70 år sætter også pris på salmernes og salmesangens forkyndende aspekt; hun har ud over højmessen erfaring med andre mere frikirkelige og lovssangsorienterede gudstjenesteformer, hvori hun finder en særlig stemning og fællesskabsfølelse, som man ifølge hende ikke på samme måde får i højmessen. Hun fremhæver dog de klassiske salmers tyngde og nuanceringsgrad som modspil til de nyere lovsange:

> Altså, jeg må sige, jeg elsker vores gamle salmebog, jeg synes også, det er fint med de der lovsange en gang imellem, men jeg synes også, nogen af dem er for tyndbenede, helt ærligt ... altså bare stå der og synge Gud er god og Gud er stor og Gud og Gud og Gud, der er ikke så meget i det – altså de der gamle salmer, det er jo lige før, at det er prædikener, der er jo rigtig meget holdning i og … øhm meget mere nuancerede tekster. *Så der ligger et forkyndelsesaspekt?* I de gamle salmer, ja i allerhøjeste grad. [Gudrun, 70]

Salmer som lovprisning og tilbedelse – ’krop’ eller koncentration

Men salmer og musik opleves også på andre mere praksis- eller kropsligt orienterede niveauer, der på forskellig måde er medbestemmende for den enkeltes aktivitet og deltagelse i salmesangen.

> Det kan være musikken, det kan være valg af sange, det kan være, at sangen er nem at synge – så er det også nemmere at komme i stemning, end at det er sådan en, som kun koret kan synge, fordi vi andre er helt lost – så for mig, der handler det også om, at musikken er sådan, så kirkegængerne kan synge – der er nogen gange, det er alt for svært at synge. *Så ro og stemning handler også om, at man selv er med?* Ja, for mig handler det om at være med. Og synge. Og mærke stemningen. [Per, 47]

Per, der bl.a. har frikirkelig baggrund, forbinder i høj grad musik og salmer med stemning, fordybelse og ro; om salmerne er nye eller gamle, er for ham mindre vigtigt i forhold til, hvor nemme de er at synge og hvor let det er selv at falde ind i sangene. Han holder af den musikalske kombination af en vis højtidelig struktur og løsere ”menneskelige elementer” som brug af guitar eller andre rytmiske instrumenter, ”bare man får en god stemning og får folk knyttet med”. Det handler for ham om ikke at degradere gudstjenestedeltagerne til passive tilhørere, men om aktivt at give krop og stemme til gudstjenesten som fælles lovprisning.

Lovprisning og tilbedelse finder også for Jytte udtryk i musik og salmer, hvor det er afgørende at ”være med og bruge kroppen”. Hun har erfaring med bl.a. Thomasmesser, taizé- og rytmiske gudstjenester, men holder af både de klassiske og nyere, rytmiske salmer, der for hende – ligesom gudstjenesteformerne – kan noget forskelligt og supplerer hinanden godt. Hun fortæller, at hun umiddelbart synes, hun får en anden ”kropsfornemmelse” i de rytmiske salmer, her kan hun bruge ”kroppen til at tilbede med”:

> *Jeg tror, du kaldte det, at man også tilbeder med kroppen – kan det også ske i højmessen, altså musikalsk, i salmerne?* Ja. *Er det nyere rytmiske salmer?* Ja. Men det kan faktisk også ske med de traditionelle … jeg giver, jeg giver hele mig selv, når jeg synger den der salme, som jeg holder så meget af … *Hvad er det for en?* Åh, det kan være ”Hil dig, frelser og forsoner”, det kan være hvilken som helst af dem. *Dvs. krop er ikke bare noget med, hvordan vi sidder?* Krop, det kan også være, at man, jeg synger den, hvor jeg virkelig kan mærke, at her er jeg, og jeg synger til Guds ære. Uden de store armbevægelser, det kan være både med og uden, men jeg kan mærke, at jeg virkelig giver mig selv. [Jytte, 78]

’Krop’ er for hende ikke kun forbundet med bevægelse, rytme og musikalsk genre, men med evnen til at aktivt at være med og kunne ”give sig selv” i sangen. Krop synes med andre ord at være mere end den konkret rytmiske krop, det er snarere en følelse af ubesværet nærvær eller koncentration, der på forskellig måde opstår i forbindelse med både nyere og gamle, klassiske salmer – afhængigt af den enkeltes erfaring med såvel højmesse som med andre indsungne og indøvede musikalske fællesskaber.

Nye kropslige eller fysiske praksisser, ændringer og forandringer i menighedens fælles handle- og bevægelsesmønstre, opleves da også forskelligt af de enkelte gudstjenestedeltagere.

Fx fortæller Lone på 67 år, for hvem søndagens højmesse udgør den primære kirkelige berøring, at det for hende er vigtigt, at højmessen er forholdsvist traditionel. Man afprøver i den kirke, hvor hun kommer, en ny praksis, menigheden står op under salmer og sidder ned under læsninger. Hun finder den nye praksis forstyrrende for hendes koncentration og evne til at være ”i gudstjenesten der, hvor den er”. Hun elsker ellers at stå op og synge, men gudstjenestens forløb og rytme brydes, når hun begynder ”at tænke, nu skal man stå op”, ”nu skal jeg ned og finde mine briller”:

> Jeg synes bare, det er lidt forstyrrende her … jeg synes, det er upraktisk, det er sådan nærmest det, det tager ligesom noget af opmærksomheden fra … men det kan godt være, det også har noget med vanen at gøre … *Man kan ikke sidde og glide lidt væk eller koble fra?* Det er vel heller ikke meningen med salmerne, de prøver jo også at sige noget – altså jeg går da meget ind i ordene i salmerne ... (pause) … og det kan jeg ligesom bedre koncentrere mig om, når jeg sidder der … tværtimod, musikken kan også være en åbner, synes jeg – orgel har jo en fantastisk åbnende virkning. [Lone, 67]

Lone, der knytter musik og salmer til samme åbnende funktion som fx kollekter og bønner samt liturgien som helhed, finder den nye og uvante praksis lidt forstyrrende. Omvendt synes Mogens, der som Lone ikke har erfaring med andre gudstjenesteformer end højmessen, at den nye praksis fungerer godt. Han mener, at man i øvrigt ”synger bedre, når man står på” og kan godt lide at stå op og ”få lidt mere lidt i lungerne” – det er vel også meningen med at stå op, mener han.

Opsamling

Salmer og musik er afgørende for deltagernes oplevelse af gudstjenesten. Salmerne vægtes højt dels på grund af deres samspil med bibeltekst og prædiken – salmerne har et iboende forkyndelsesaspekt – dels på grund af den stemnings- og åbningsskabende evne, der af gudstjenestedeltagernes tilskrives salmer og musik. Det er vigtigt selv at være aktivt deltagende og ikke bare passiv tilhører i de fælles salmer. Egen deltagelse knyttes af nogen til lovprisning og tilbedelse, der ikke har at gøre med bestemte musikalske genrer eller praksisser, men forbindes med både de nyere, herunder også rytmiske, og klassiske salmer, der supplerer hinanden.

Generelt kan deltagernes oplevelse af musik og salmer ikke skilles fra den enkeltes erfaringer med andre musikalske former og fællesskaber. For nogen betyder nye tiltag, fx ændringer i menighedens handle- og bevægelsesmønstre, at en vis tilvænning over tid er nødvendig, for andre opleves nye praksisser positivt og meningsfulde, afhængigt af egen vane og liturgisk temperament.

TROSBEKENDELSEN

Trosbekendelsen er – på linje med nadveren – det liturgiske led, der mest udtalt skiller vandene blandt gudstjenestedeltagerne. Flere knytter ikke nogen nævneværdige bemærkninger til trosbekendelsen, men opfatter den som en helt naturlig del af gudstjenestens liturgi; som en siger, ville han da bemærke, hvis bekendelsen ikke var med, men dermed ikke ”sige, nu har vi ikke været til gudstjeneste”. Denne gruppe gudstjenestedeltagere gør sig heller ikke de store overvejelser over, hvorvidt bekendelsen synges eller siges – nogen kan ikke huske det.

Men der er også andre, der på et individuelt eller personligt niveau tumler med den fælles bekendelse og dens dogmatiske indhold.

> *I synger trosbekendelsen?* (Pause) … ja. Det er jeg ikke specielt positiv overfor – jeg ville ligeså gerne sige den, altså hvis jeg overhovedet kunne finde ud at sige den … altså at gå ind i den, mener jeg […] jamen, det er jo meget øhm, hvad hedder det, kategorisk at sige, jeg tror og så (hun laver mundlyde – bam! Bam! Bam!) på det og på det og på det og på det … jeg kan prøve at gå ind i den, ikke, mens jeg siger den – at synge den, det gør den måske lidt mere, det gør det måske lidt nemmere, så synger man bare … så behøver man ikke gå så meget ind i den … den er sådan svær, sådan kan jeg godt opleve det. [Lone, 67]

Trosbekendelsens ordlyd og dens indhold, ”kødets opstandelse og det evige liv”, fortæller Lone, volder hende problemer. Hun føler ikke, at hun personligt kan indestå for den kategorisk-bekendende form. Hvis ordene skal give mening, skal hun på en eller anden måde selv tilslutte sig eller kunne gå ind i dem, ”om bag ved dem, bag ved de ord, der er”, og gøre det fælles, både i ordlyd og indhold, til sit eget – eller med andre ord tilegne sig eller internalisere den fælles bekendelse. Hvorvidt det letter tilegnelsen, at menigheden i fællesskab synger fremfor at sige trosbekendelsen, ved hun ikke.

Den samme dobbelthed, samme følelse af personligt at skulle indestå for både ordlyd og indhold i den fælles bekendelse, formulerer også Else på 80 år; hun er som flere af de andre regelmæssige kirkegængere fra et kristent hjem og har fra barnsben deltaget i søndagens højmesse. Hun kan

pludselig ikke huske, om man siger eller synger trosbekendelsen i hendes kirke, men mener, at man gør begge dele – ligesom hun umiddelbart mener, at hun siger eller synger med på alle led.

> *Nu nævnte du selv, hvad vi tror og hvad vi siger – hvad med trosbekendelsen, siger du med på alle led?* Der er det jo også det der med opstandelsen … altså jeg kan godt, jo, jeg tror nok, at Jesus opstod, og det er der jo ingen, der – som nogen siger, han var ikke rigtig død – men det, at vi selv skal opstå fra de døde … hvordan er det nu, præcis hvordan ... vi ved jo, vores legeme er væk, ja – hvordan er det nu, nej pludselig så er de væk, de sidste linjer … kødets opstandelse og det evige liv […] det er jo noget af det der, som jeg synes er så svært at tro … […] det evige liv, det er jo sådan noget, vi ikke ved noget om, og det er meget svært at forestille sig, hvordan det skal være … (pause) ... men det med kødets opstandelse, det er det, jeg har sværest ved. [Else, 80]

Else vælger modsat Lone at gå ind i, eller ind under, den fælles bekendende form – for folkekirken har jo, som hun siger, de der ritualer, der skal følges – men på det konkrete spørgsmål til praksis henfører også hun bekendelsens dogmatiske indhold til sin egen tro og har som Lone svært ved personligt at indestå for bekendelsens indhold, den umiddelbare modsigelse af det menneskeligt og rationelt begribelige.

En anden oplevelse af den rituelle praksis og forholdet mellem form og indhold repræsenterer Ragnhild på 8o år; også hun er fra et kristent, grundtvigiansk hjem og forbandt allerede som barn højmessen med en ro og tryghed, fortæller hun. Hun refererer flere gange til sin alder, hun er gammel og liturgien er for hende en vane, der stadig, også i en sen alder, forbinder sig med og ”forplanter sig i hendes åndelige rum”. Hun fortæller, at man ”jo uvilkårligt” synger med på trosbekendelsen, ”man kender det jo”.

Hun bemærker både tanke- og respektfuldt, at hun strengt taget godt forstår, at ”nogen måske synger med på noget af det, men lader det blive i det uvisse”, når det kommer til ”evige spørgsmål, om skabelsen, og opstandelsen, og det evige liv”; hun tilføjer dog, ”hvis du synger med, med hele din helhed åben, øh så går du jo også ind for det, blindt.”

I forhold til menighedens fælles bekendelse manifesterer Ragnhild en anden tilgang til og forståelse af rituel eller ritualiseret praksis: Den talte eller sungne ydre form, i hendes vokabular ”verden”, skaber uafhængigt af den enkeltes egne personlige og aktive tilslutning, ”uden hjælp af mig”, en ”forandring”:

> *Jeg tror, du sagde, at liturgien går ind i det …?* Det indhold, det hele drejer sig om til den højmesse, indholdet går ind, hvor det passer, hvor det hører til, og der bliver det uden hjælp af mig, fordi det behøver jeg ikke, uden hjælp af mig går det ind og forplanter sig videre, ændrer måske noget, forandrer måske noget, forvandler måske noget, uden jeg behøver at spørge, hvad har det forvandlet, eller hvad har det gjort. [Ragnhild, 80]

At gå ind under – snarere end ind i? – den fælles bekendende praksis og form udvirker udefra eller udenfor den enkelte selv, passivt, den ”der ro i sindet”, den renser, fortæller Ragnhild, for ”alle de der tvivlsspørgsmål”, der har at gøre med egen tilslutning til konkret ordlyd og indhold.

Også Mogens, 65 år, kommer i forbindelse med samtalen om trosbekendelsen ind på spørgsmålet om kødets opstandelse. Han tror ikke på nogen måde, at ”det afsjælede legeme farer til himmels”, faktisk kan han ikke selv, fortæller han, på nogen som helst måde forklare, hvordan han tror på det, eller om han tror på det, eller om han *kan* tro på det – og dog:

> Omvendt så siger jeg også, man er nødt til at øh ... give sig hen til et eller andet ... og det interessante ved kristendommen er jo netop det mytiske og at ting kan ske, som vi ikke forventer kan ske … mere det poetiske i det hele … sammenhængen i budskabet og sammenhængen i gudstjenesten med de liturgiske tiltag, hele liturgien, og musikken, der bare er dejligt, rart … [Mogens, 65]

Kødets opstandelse hører til ”nogen af de spørgsmål”, hvor man ”ud fra om der overhovedet gives et håb og en tro på noget” i og med den ritualiserede form passivt føres med, giver sig hen til et eller andet, så noget udefra, det uventede, der ikke kan ske, sker i og som deltagelse i menighedens fælles bekendende praksis.

Opsamling

Trosbekendelsen opleves af nogen af gudstjenestedeltagerne problematisk, dels på grund af den kategorisk bekendende form dels på grund af bekendelsens dogmatiske indhold, kødets opstandelse og det evige liv. Enkelte føler, at de personligt skal kunne indestå for og aktivt tilslutte sig bekendelsens indhold, hvad der hæmmer egen deltagelse i menighedens fælles fremførelse. Andre derimod lader sig i højere grad passivt og uafhængigt af egen bevidst tilslutning føre med eller frem på menighedens fælles bekendelse og lader eventuelle tros- og tvivlsspørgsmål forblive i den personlige uvished og/eller fælles vished.

Materialet åbner for videre overvejelser over den liturgiske praksis i trosbekendelsen; hjælper det den ’indholdsmæssigt’ orienterede kirkegænger, når trosbekendelsen synges fremfor siges? Evner sangen i højere grad at løfte den enkelte og den enkeltes tvivlsspørgsmål ind under og frem på fællesskabets tro? Hvordan understøttes med andre ord, at den liturgiske praksis eller form gør det egne og personlige fælles, så praksis virker aflastende snarere end tyngende på gudstjenestedeltagerne?

Og hvordan spiller i den sammenhæng hensynet til også de mere kirkefremmede, kasualiemenigheden, ind – kan det antages, at sang på denne gruppe virker fremmedgørende og passiverende?

De ovennævnte spørgsmål har at gøre med forholdet mellem liturgisk praksis, form og indhold i forhold til oplevelsen af fælles/individuelt og passivt/aktivt. Men flere af kirkegængerne kredser også om bekendelsens ”evige spørgsmål”, de dogmatiske grundsætninger, på måder, der (jf. nedenfor om præstens tro og nadveren) eventuelt kunne tages op i de enkelte sogne. Bør man overveje at adressere disse individuelle spørgsmål i fælles fora, fx tema- eller studiekredse/-dage, så den blandt kirkegængerne seriøse og oprigtige tilgang til troens grundsætninger hjælpes videre og gennemreflekteres i menighedens fællesskab?

PRÆDIKEN

Prædikenen spiller en afgørende rolle i gudstjenesten og udgør et centralt led i forhold til deltagernes gudstjenesteforståelse og -oplevelse: ”Prædiken skal bare være i orden.” Stort set alle forbinder den gode prædiken med udlægning af dagens tekster, samt en vis struktur eller gennemsigtighed, ”der skal være hoved og hale i prædikenen”. Desuden er det vigtigt for deltagerne, at prædikenen evner at trække tråde mellem og forbinde tekst og nutid – for en tekst, der ikke på en eller anden måde kan ”relatere sig til hverdagen, er ligesom lidt uvedkommende.”

> Jamen, prædikenen skal vel sætte teksterne i relation til vores hverdag på en eller anden måde og gøre tingene forståelige eller give os nogen nye vinkler på øh øh ja, på mange ting i vores hverdag – det er i hvert fald det, jeg oplever, at – alt afhængigt af, hvor jeg lige er i mit liv og i mine spekulationer. [Lone, 67]

Prædikenens forhold til de bibelske tekster – præstens rolle

Blandt kirkegængerne er der en vis forskellighed i forhold til vægtlægningen af de bibelske tekster, et forhold, der også spiller ind i forbindelse med deltagernes forståelse af den gode prædiken og præstens rolle som prædikant.

Flere af deltagerne har en fortrolighed med teksterne, de er velkendte og man holder af at genbesøge dem i gudstjenesten; flere følger gerne med i salmebog eller gudstjenestefolder for selv at være med i teksten under prædiken. Enkelte blandt de ældre nævner lidt pragmatisk, at det letter koncentrationen at kunne følge med i teksterne, ”hvis der er et par ord, man ikke får med”, ”man får det lidt bedre ind end, hvis man kun lige hører det”.

For nogen betyder kendskabet til de bibelske tekster, at man selv, som Lone, der er 67 år og sognebåndsløser, fortæller det, kan gå i dialog med teksterne, ”altså de taler jo så meget for sig selv”. Dialogen med teksterne betyder, at hun i mindre grad forlader sig på præstens formidling i prædikenen – hun er ikke så ”autoritetstro”, bemærker hun.

> Så øhm jamen, så kan en bestemt tekst lige sige hovsa altså, så kan de, så kan den vække noget i mig – og det er ikke præsten, der skal forklare mig, hvordan jeg skal forstå det, og hvordan jeg skal føle det, altså det gør teksten i sig selv, ikke … øhm … det er i hvert fald min oplevelse. Og præsten kan formidle, altså kan hjælpe med til, du ved, at komme med eksempler og komme med fortællinger og ja … [Lone, 67]

Heller ikke Mogens på 65 år, der som Lone er sognebåndsløser, er så autoritetstro, at han sætter pris på en lidt mere traditionel ’læreprædiken’. I hans tilfælde har dette dog ikke at gøre med den personlige dialog med teksterne; derimod forbinder han den gode prædiken med det hverdags- og jordnære, der i ord eller konkrete billeder evner at knytte an ved deltagernes egen erfaringsverden:

> Vi har også oplevet præster, som i et eller andet forsøg, forsøger at udlægge, eller forklare os, om jeg så må sige, forklare menigheden, hvad evangeliet egentlig betyder, og så er det det, det går ud på … men så holder jeg jo meget af i min kirke […] NN, hun har også stået deroppe, ”jeg gik i min have i går og samlede æbler, der var faldet så mange æbler ned”, ikke, nå, men så er man lige der, ikke, og så øh var det noget om udvælgelse, og øh hvem, der drejede nogen af æblerne, og nogen så pæne ud på overfladen og var grimme, da hun fik dem vendt i det høje græs osv. osv. – jamen, det er jo det, jeg godt kan lide, altså, og det er de altså rigtig gode til. [Mogens, 65]

Den gode prædiken: Fra læreprædiken til det personligt oplevede og erfarede

Mogens hilser på linje med flere af de øvrige gudstjenestedeltagere et skifte fra den meget teksttro prædike- og formidlingsform til den mere erfaringsnære eller personlige forkyndelse velkomment. Også Else på 80 år sætter fx pris på, at prædikenen evner at løfte sig fra det tekstuelle forlæg og skabe en forbindelse til kirkegængernes egen hverdag; hun fortæller om kirkens nu afdøde sognepræst:

> Han holdt sig jo meget til ordet, ikke, og fortolkede hver sætning fra evangeliet og teksterne, ikke, og det kunne godt blive lidt kedeligt, han kunne aldrig finde på at sige noget om vejret eller trafikken eller ulykkerne, der var sket […] det kunne han aldrig finde på, hans prædiken, den var meget bibeltro … og så var nogen, der tænkte, han er så kedelig at høre på … *Så den skal gøre begge dele?* Den skal … selvfølgelig skal man også have teksten med, og det skal helst være noget, som kan relateres til hverdagen, ikke? [Else, 80]

Upåagtet respekten for præstens faglighed og autoritet – for teologen er jo, som en formulerer det, ”godt uddannet, det skal man ikke miskende” – forbindes den gode prædiken og den gode præst med en formidlingsmæssig opgave af en anden karakter, nemlig ”at tale, så mennesker kan forstå det”.

Flere understreger, at en afgørende del af præstens formidlingsopgave handler om, ”hvordan man bruger sproget”, den gode præst taler, så ”folk kan forstå, hvad han eller hun siger”. Man tvivler ikke på, at præsterne kan, men det ”der kendetegner et virkeligt dygtigt menneske … det er, at med deres enorme viden, så kan de tale, så almindelige mennesker kan forstå det … og det gør de.”

Den personlige prædiken, der tager afsæt i det oplevede og erfarede, konkrete og hverdagsnære, bygger for flere af deltagerne bro mellem tekst og nutid, prædikant og kirkegænger, og gør forkyndelsen genkendelig for den enkelte – som fx Jytte formulerer det:

> *Hvad er så en god prædiken?* En god prædiken, det er, når jeg … føler mig set, og jeg får noget, jeg kan gå ud og bruge, får ligesom inspiration til at leve min hverdag sammen med de andre, mennesker, jeg møder på min vej … [Jytte, 78]

Det formidlende afsæt i det erfaringsnære og dagligdags, der af mange forbindes med en vedkommende og nutidig forkyndelse, antyder, at der blandt kirkegængerne er sket en ændring i synet på præst og prædikeembede. Præstens autoritet er ikke nødvendigvis givet med læreembede og tekstfortolkning, men forbindes af flere også med en mere personlig, levet og holdningspræget autoritet:

> Det der med at stå og læse op af bibelen og læse op af de faste rammer hvert år, det er jo det samme og det samme og det samme – hvor er den personlige del af det? Hvor er også præstens øh personlige holdning til det, de står og siger … […] … det betyder altid noget for mig at høre, at der en personlig holdning med, der er en personlig oplevelse, der er foregået i deres eget liv, fordi det er jo det, der … […] fordi det er jo det, det handler om, at man kan skabe en forbindelse imellem det, han står og siger, og de kirkegængere, der er dernede […] det er noget med, at man skal have det ind i sin dagligdag. [Per, 47]

Den personlige og holdningsprægede præst – etisk inspiration og vejledning

For Per handler den personlige prædiken og forkyndelse også om inspiration og anvendelighed i forhold til livet udenfor kirken – det er de færreste prædikener, han kan huske, men han kan huske ”nogen ting, hvor man taler lidt om nogen personlige holdninger ”og tager afsæt ”i livet, i livet, at livet leves her og nu”, så man kan relatere sig til præstens prædiken.

Den holdningsprægede prædiken fremhæves også af Charlotte, der ligesom Per lægger vægt på forkyndelsens etiske og moralske indhold. Hun finder selv de bibelske tekster svære at tilegne sig og overføre til sin egen hverdag og verden udenfor. Hun forklarer, at hun ikke går i bibelkreds og diskuterer teksterne med nogen, selvom de sommetider virker både fremmede og gamle på hende, derfor er det ”meget meget vigtigt” for hende, at hun i prædikenen kan” genkende” dem. Hun finder det befriende også i prædikenen at kunne høre præstens personlige holdninger, de være sig mere eller mindre ”politisk korrekte”:

> Ork, jeg er ikke altid enig i det, han siger, men jeg siger, jeg synes, det øhm – det er befriende, at han indimellem tør det … [...] altså det, vi lige har siddet og læst til kaffen i min avis, at der så er nogen, der har læst det samme, og så i forhold til dagens tekst trækker nogen tråde ud til det, altså. [Charlotte, 45]

For både Per og Charlotte forbindes den holdningsprægede og personlige præst med en form for etisk og moralsk – forbilledlig? – vejledning og inspiration, som kirkegængeren kan anvende og bruge i sit eget liv og livet med de andre. Som Per formulerer det:

> Det er det, kirken skal være, det er det, præsten skal være, det er det, de skal være formidler af noget … man kan anvende ... som et menneske, der sidder dernede, skal kunne anvende … jamen altså at snakke om ting, der foregår i samfundet, det ved vi jo alle sammen, men hvad kan der gøres anderledes, hvad kan vi hver især gøre? [Per, 47]

EKSKURS: Den personlige præst – præstens personlige tro

I nogen tilfælde knyttes samtalen om den gode prædiken til spørgsmålet om præstens personlige tro – for flere er der umiddelbart tale om mere overordnede refleksioner i forbindelse med den på daværende tidspunkt verserende ’reinkarnationsdebat’ fra Vig. I enkelte tilfælde forbindes præstens tro direkte med spørgsmålet om, hvad der skaber en god prædiken:

> *Hvad er det, der gør, at en prædiken er i orden så?* … Øhm, ja altså … øhm jo, også at præsten er troende […] altså hvis det er fuldstændig ligegyldigt, hvad vi gør, så kan vi godt lukke vores kirker og hive alle stenene ned … [Gudrun, 70]

Gudrun på 70 år har fra barnsben været engageret i den lokale sognekirke, hun har en stærk følelse af fællesskab og samhørighed forbundet med kirke og menighed. Ifølge hende viser præsten tro sig i den ’rigtige’ forkyndelse, der er forbundet med formidlingen af, hvordan vi efterlever det kristne budskab i handling. Præstens tro, fortæller hun med afsæt i en vikarierende præst, der var til stor provokation for den faste menighed i hendes kirke:

> [V]iser sig jo helt klart i forkyndelsen, altså ham der, han var jo en skræk for os alle sammen og folk, de var rasende … fordi han prædikede pølsesnak … jamen, det havde ikke noget med tro at gøre … og fortabelse *er* altså en del af kristendommen, muligheden for fortabelse, og det er der jo rigtig mange moderne

> mennesker, der ikke bryder sig om … men vi skal opføre os ordentligt, vi skal gøre vores bedste, og så skal Gud ellers nok være der for os og hjælpe os. [Gudrun, 70]

Hun har i sin egen kirke oplevet, hvordan mennesker, der havde mistet troen, igennem de kirkelige aktiviteter igen kom til tro og gennem den aktive forholden sig til kristendommen fandt et nyt ståsted, hvad der for hende understreger vigtigheden af *og* rigtigheden af den kristne lære, at "man bliver fortabt, hvis man ikke tænker sig om og gør sit bedste" – her er de bibelske tekster "klokkeklare":

> Aj, jeg tror øh godt, man ved selv at tænke sig om aktivt – og det synes jeg også er det, jeg har set, netop da vi startede op med de der alfa- og betakurser, netop at der kom mennesker, som havde vendt det ryggen, ikke, og som gerne ville give det en chance igen, og som kommer fast i kirken den dag i dag, virkelig er kommet, er kommet til tro, ikke, så det der med, at man aktivt tager stilling, ikke, det er ikke bare noget, der kommer dumpende ned i ens turban – øh, det er det ikke, det er også en forholden sig aktivt til, hvad er det, der står i bibelen, og hvordan har man det med det, der står i bibelen. [Gudrun, 70]

I Gudruns tilfælde er det praksis på stedet, det konkrete og oplevede i den fælles menighed, der giver form til, hvad der er den rigtige forkyndelse og omvendt, den rigtige forkyndelse antager form i menigheden som troende fællesskab. Når præstens forkyndelse ikke spejler menighedens tros- og praksisformer, er den naturlige fortolkning i dette tilfælde, at præsten ikke tror på Gud.

Hos flere af de øvrige kirkegængere, der kommer i andre kirker, dukker spørgsmålet om præstens personlige tro også op – fx fortæller Lone, der har løst sognebånd til en kirke, hvor hun føler sig tilpas i forhold til præstens forkyndelse:

> Jeg synes da, at det er et menneskeligt træk, at en præst tvivler og – ja undskyld, tror på Gud, hvad er Gud, hvad er det at tro på Gud? […] jeg mener, et er kirken, et andet er Gud, ikke altså, og et er biblen, som den er skrevet, og et andet er, hvordan vi fortolker den … […] Jeg forestiller mig da også, at nogen af de præster, som jeg selv sætter pris på, kan have deres tvivl nogen gange. Altså, det er vel kun øh positivt, hvis de … ikke bare er helt blinde, men øh men ligesom … hvad skal man sige … også har nogen refleksioner over, hvad er det, jeg tror på, hvad er Gud for mig, og hvordan skal jeg forstå de her ord, hvor bogstaveligt skal jeg tage dem, og hvor symbolsk skal jeg tage dem. [Lone, 67]

Også i Lones tilfælde er spørgsmålet om tro både hermeneutisk og personligt reflekteret; den tvivlende præst spejler de fortolkningsmæssige vanskeligheder, der er knyttet til udlægningen af de bibelske tekster, men spejler også hendes egne personlige og fortolkningsmæssige vanskeligheder i forhold til fx trosbekendelsens kategoriske ordlyd (se ovenfor).

I begge tilfælde synes diskussionen af præstens personlige tro, eller mangel på samme, at fungere som en spejling af eller et rum for kirkegængernes/kirkegængerens egne tros- eller tvivlsmæssige spørgsmål. Præsten får indirekte status af og autoritet som forbillede i spørgsmål af trosmæssig karakter. Charlotte, der selv er målløs over, at det er muligt at gennemføre teologistudiet uden at tro på Gud, formulerer ganske klart og koncist betydningen af præstens personlige tro for hende: "Altså præsten skal jo ikke lære mig at tro, men han skal hjælpe mig med at blive bedre til at tro, han er jo Florence Nightingale".

Også Else forholder sig til diskussionen af præstens personlige tro; hun synes dog modsat de øvrige i højere grad at underlægge præstens private og personlige trosforhold hans eller hendes rolle som ritualforvalter – der er folkekirkelige ritualer og praksisser, der skal følges; for et er, som Else også siger det om sin egen opfattelse af nadverens indstiftelsesord (se nedenfor), hvad vi siger og gør, et andet er, hvad vi tror:

> Man har jo de der ritualer, som skal følges, og det skal præsterne jo også, og nu har vi jo hørt, at en for nylig, som havde sagt, at hun troede på reinkarnation […] så tænkte jeg, nå, det er i orden, fordi en ting er, hvad hun tror, og en anden ting er, hvad hun siger (hun smiler), og sådan er det med præsterne – altså de, der er jo ingen, der spørger, om de nu tror på alt, hvad de siger, men de skal jo følge, når de er ansat i Folkekirken, så skal de jo følge alle de der bestemte ritualer, ikke […] og jeg tror da nok, at – jeg regner med, at de fleste, de tror på det meste af det, men øh … [Else, 80]

De komplekse og i sammenhængen relevante baggrundsvariabler, der har at gøre med kirkelig socialisering, tradition på stedet, herunder de faste præsters forkyndelse samt sogne- og menighedsmentalitet, falder uden for rammerne af denne undersøgelse. Det må dog konstateres, at en vis tendens til personliggørelse af præsten og præstens forkyndelse viser sig blandt gudstjenestedeltagerne. For nogen tenderer personliggørelsen af præsten en næsten forbilledlig eller stedfortrædende karakter i tros- og/eller tvivlsspørgsmål, der kan belaste ikke bare forventningerne til præstens prædiken og private praksis, men også forståelsen af embedet.

Man ved fra homiletisk orienterede empiriske undersøgelser, at præstens 'tro' i betydningen oprigtighed eller 'autenticitet' spiller en væsentlig rolle for gudstjenestedeltagerne.[10] *Spørgsmålet er, om præstens personlige tro eller tvivl og den vedkommende evangeliske forkyndelse hænger sammen på helt så gennemsigtige måder, som ovenstående lægger op til? Eller er prædikeembedet ligesom præstens rolle som ritualforvalter bundet til forpligtelsen på de fælles bekendelsesskrifter med henblik på et tredje 'noget', der i højere grad udspiller sig mellem den enkelte og Gud end mellem præstens person og menigheden?*

Opsamling

Prædiken – og prædikant – spiller en afgørende rolle for gudstjenestedeltagerne, der bl.a. har at gøre med den enkeltes kendskab til og forhold til de bibelske tekster. Generelt fremhæver man prædikenens samspil med tekster, bønner og salmer; den gode prædiken evner at trække tråde mellem tekst og nutid og relatere det bibelske stof til gudstjenestedeltagernes hverdag.

For den tekstfortrolige kirkegænger har prædikenen en mere sekundært formidlende rolle, præsten har ikke nødvendigvis det sidste ord i forhold til fortolkning af dagens tekster, som den enkelte selv kan gå i dialog med. For andre mindre tekstfortrolige er bibelteksterne fremmede og svære; det et vigtigt, at prædiken gennem konkrete eksempler og billedbrug knytter an ved det dagligdags og hverdagsnære. Flere understreger, at en af de vigtigste opgaver ved prædikeembedet er, at præsten formår at formidle, så almindelige mennesker kan forstå det.

I det hele taget synes der blandt kirkegængerne at være sket et skifte i synet på den gode prædiken, der også hænger sammen med en autoritetskritik og 'autenticitetssøgen': Den gode prædiken er ikke nødvendigvis den tekstnære og mere traditionelle prædiken, men forbindes snarere med et afsæt i det personligt oplevede og erfarede. Tilsvarende synes præstens autoritet i mindre grad givet med embede og tekstfortolkning, men med en personlig og holdningspræget forkyndelse, der i visse tilfælde antager en mere etisk anvendelig og konkret karakter med henblik på livet med de andre udenfor kirken – for enkelte får den personlige præst og præstens personlige tro desuden en næsten forbilledlig eller stedfortrædende rolle.

---

[10] Se fx M. Gaarden: *Den emergente prædiken: En kvalitativ undersøgelse af mødet mellem prædikantens ord og den situerede kirkegænger i gudstjenesten*. Ph.d.-skolen ved Arts, Aarhus Universitet, 2014.

Gudstjenestedeltagernes fokus på den personlige prædiken/præst harmonerer altså ikke umiddelbart med en forståelse af prædikeembedet som forpligtet på bibel og bekendelse snarere end på det personligt oplevede og holdningsprægede og kan true med at overbelaste både prædiken og præst i forhold til personlig fremtræden, autoritet og/eller tro.

NADVER

I de 5 kirker, der optræder i undersøgelsens kvalitative del, benytter man en forholdsvis traditionel nadverliturgi med brug af nadverritual C, I kor med alle engle, og afsyngelse af et enkelt eller tre vers af Agnus Dei (O du Guds lam) inden nadveruddelingen; kirkerne bruger alle oblater og vin samt knælende nadver ved knæfaldet. Enkelte steder messer præsten dele af eller hele nadverbønnen, ligesom man flere steder benytter individuelt bortsendelsesord/bibelvers mellem bordene. Generelt fremhæver gudstjenestedeltagerne alle i positive vendinger nadversalmen, Agnus Dei, og bortsendelsesordet.

Bemærkelsesværdig er den forskellighed, hvormed deltagerne oplever nadverritualet – de seks gudstjenestedeltagere, der refereres nedenfor, repræsenterer groft sagt seks divergerende nadverforståelser, der på forskellig måde accentuerer betydningsnuancer ved og i det fælles sakramente, uden at der dog bliver tale om én fælles sakramentsteologi. Desuden er en vis 'sprogløshed' karakteristisk for samtalerne om nadveren; flere famler efter ordene, der er spring og pauser i det udskrevne tekstmateriale, ligesom det flere gange understreges, at det ikke rigtigt kan forklares eller beskrives, "det, der sker i nadveren" – i forhold til gudstjenestens orddel (bønner, prædiken og tekster) fylder sakramentet dog kvantitativt en stor del af interviewmaterialet i denne undersøgelse.

Indstiftelsesord og nadverdeltagelse: Hykleri – eller ihukommelse?

Else, 80 år, er fra en tid, hvor nadveren endnu ikke som med 1992-ritualet var et fravalg, men et aktivt tilvalg; hun fortæller, at altergangen i hendes ungdom var "noget helt … helt fantastisk højtideligt", slet ikke som i dag hvor både små børn og konfirmander er med til at gøre altergangen larmende og "lidt mere overfladisk".

Det er stadig forbundet med en vis overvindelse for hende at deltage i søndagens altergang, som hun har "taget meget afstand fra […] i mange år", de fleste gange går hun alligevel op, for hun ved godt, at "man har jo de der ritualer, som skal følges"; hun har, fortæller hun, "tit haft et problem med det der Jesu Kristi legeme og blod", som hun flere gange understreger, at hun forstår "symbolsk."

> Men jeg går altså alligevel, de fleste gange går jeg til alters, men der var en lang tid, der havde jeg altså lidt svært ved det … fordi jeg synes, det var sådan lidt hyklerisk måske … *Hvordan hyklerisk?* (Pause) … med, at man synes, man skulle deltage i … fordi vi ved, det ikke er Jesu Kristi legeme og blod, ikke … (pause) … så på den måde, så synes jeg … nå men, vi ved godt, det ikke er det, og så synes … (pause) … *Så tidligere tænkte du, at det var hyklerisk, hvis …?* Men altså, nej, men, at man siger, det er Jesu Kristi legeme og blod, for det vil sige, det er det jo ikke […] det er det, betydningen af det er, ja, men materialistisk er det jo ikke … (pause) ... *Neeej? … nu sagde du symbolsk, hvad tænker du så, betydningen*

af det er? … At, at det betyder, at Jesus har ofret sig for vores skyld og givet sit legeme og blod for, at vi skal blive frelste, ikke, det er jo det, vi læser og lærer … (pause) ... […] … jeg ved godt, det er symbolet på det ... og det kan man tage det som … for mig … [Else, 80]

Hun har fundet sig til rette med, at måltidet og elementerne for hende er symboler, der betyder eller peger tilbage på frelsen, men i materialistisk forstand kan hun ikke indestå for ordlyden i indstiftelsesordene og derfor heller ikke for indholdet. Hun understreger flere gange, at syndstilgivelse kan man jo også ”bede om, selvom man sidder nede på sin plads”, eller få i velsignelsen, som folk i hendes barndom ønskede hinanden tillykke med ude foran kirken; syndstilgivelse knyttes for hende ikke eksklusivt til modtagelsen af sakramentet.

For Else har den ændrede nadverpraksis, at den enkelte søndag efter søndag bevæger sig fra kirkebænken op til knæfaldet, betydet en ændring også på det personlige plan; hun føler, at hun personligt skal indestå for eller aktivt tilslutte sig den bogstavelige ordlyd og indhold i nadveren: ”Jamen, der er jo ingen, der tror hundrede procent!”, som hun udbryder – deltagelse i den rituelle form gør hende stadig utilpas og skaber en følelse af hykleri.

Nadver som gensidig udveksling/forståelse – menneskeligt modsvar på guddommelig handling

Også Gudrun på 70 år nævner den ændrede nadverpraksis, som hun dog ser som en forandring til det bedre, den skaber en åbenhed og en invitation til at deltage for alle uanset alder. Også for hende har den ændrede praksis affødt en ændring på det personlige plan, der viser sig i forandret indstilling til og forståelse af sakramentets indhold. Som yngre, fortæller hun, forbandt hun nadveren med ”noget, der lå tæt på syndsforladelse”, man gik til alters, hvis ”man havde brug for lidt ekstra ovenfra”.

1992-ritualet betyder for hende, at hun i dag forbinder nadveren med noget ”meget gensidigt”, nadveren er en ”venden sig til Gud med taknemmelighed’, men nadverdeltagelsen synes også at have fået en anden grad af menneskelig forpligtelse over for Gud:

Hvad ville du så sige, at du forbinder nadveren med i dag? (Pause) … Øh en forpligtelse overfor Gud, langt hen ad vejen … altså den der forståelse for, at Jesus han døde for vores skyld, ikke … øh og på den led, og man kan sige, vi skylder Gud noget, men i og med, at han døde for os, så har vi jo så også en pligt til at øh ... tage imod, ikke altså. Øhm ... ikke en pligt, man kan sige, der er et gensidigt forhold, altså det hænger jo sammen … (pause) … så igen, det er et fællesskab med Gud, man har, i den situation … udtryk for forståelse for, hvad han egentlig har gjort for os ved at ofre sin søn … det er vel det, der ligger i altergangen … ville jeg mene. [Gudrun, 70]

Mens nadverritual og deltagelse i den fælles nadverpraksis for Else bl.a. viser sig i den personlige konflikt i forhold til at kunne ”tro”, indestå for, ritualets ordlyd og indhold, forbinder den ritualiserede praksis sig i Gudruns tilfælde med en forståelse af nadverhandlingen som et forpligtende fællesskab mellem Gud og menneske – den guddommelige handling, kors, død og opstandelse, bliver nærværende i det menneskelige modsvar, den ’skyldige’ modtagelse. Hun bruger selv, fortæller hun, nadverstunden til en personlig bøn om styrke og syndsforladelse.

For begge synes ændringerne i den fælles praksis at afføde, at nye betydninger eller betydningstilvækster, der har at gøre med egen deltagelse i den rituelle form, opstår og føjer sig til nadversakramentet. Else fortæller fx om en anden følelse af fællesskab og samhørighed, som hun i dag er kommet til at forbinde nadverdeltagelsen med:

> *Du forbinder det på et eller andet plan med noget symbolsk, men synes ikke, at det er strengt nødvendigt, at man går op?* Jamen, jeg gør det, jeg gør det gerne, jeg synes også nok, at man føler sig, altså der er en vis samhørighed hedder det vel, når man er deroppe … *Hvad er det, samhørighed*? Ja, nu er det jo ikke fordi … (pause) ... ja, ligesom man er, man føler sig lidt i familie måske – man hører til et fællesskab og sådan noget. [Else, 80]

Nadver som fællesskab og ihukommelse

Else vender tilbage til nadverens indstiftelsesord i forbindelse med spørgsmålet tradition/fornyelse; hun foreslår en omskrivning af indstiftelsesordene i "vi mindes" og nævner som eksempel praksis i nogle kirker, hvor det, vi mindes, gøres nærværende i menighedens fælles ihukommelses- og agapemåltid:

> Der er jo nogen kirker, især til påske, hvor de holder et større måltid, og der, hvor de sidder og spiser lammesteg, der sidder de jo ikke og tænker på, at vi spiser Jesu legeme og blod – vi spiser lammet, og vi mindes, at Jesus har ofret sig for os, ikke … øh … (pause) … så det, øh … [Else, 80]

Oplevelsen af nadveren som et fællesskabsmåltid i menigheden er tankevækkende nok mærkeligt fraværende hos flere af de faste kirkegængere, der deltager i undersøgelsen. Ud over Else er Jytte på 78 år den eneste, for hvem sakramentet betyder det konkrete fællesskab om Guds bord; menneskelig deltagelse modsvarer Guds invitation:

> Jeg oplever da, at jeg bliver inviteret til Guds bord, og så vil jeg da ikke sige nej, når han inviterer … *Hvad betyder det, at blive inviteret til Guds bord?* Han vil mig … (pause) ... han ser mig, og han hører mig, og han accepterer det, han ser, han inviterer mig … jeg er lige så god som alle de andre … der også bliver inviteret. [Jytte, 78]

Brød og vin symboliserer, fortæller hun, en form for nærvær, som hun ikke forbinder med elementerne som sådan, men med måltidsbordet, hvor den/de enkelte antages, accepteres overfor Gud. Hun knytter ikke måltidsfællesskabet i sig selv til syndstilgivelse, for "den får man jo alligevel" i gudstjenesten; det er mere, at hun "i fællesskab med de andre bliver inviteret op til Guds alter."

Med Ritualbogen 1992 blev nadveren en fast og integreret del af søndagens højmesse; den ændrede nadverpraksis har for nogen (særligt den ældre og kirkevante generation) bevirket, at nye betydninger, der bl.a. udvirkes gennem egen aktiv deltagelse i nadverritualet, for den enkelte opstår og forbindes med nadveren – det være sig bevidstheden om nadveren som et gensidigt forpligtende fællesskab mellem Gud og menneske eller den reflekterede tilegnelse af sakramentet i og som et særligt fællesskab, en samhørighed. Nadveren relateres dog ikke eksplicit til syndstilgivelse, som flere synes at henlægge til gudstjenesten som sådan. For enkelte afføder den nye praksis desuden en

følelse af på det personlige plan at skulle indestå for nadverritualets ordlyd og indhold, så den fælles praksis opleves utilpas og hyklerisk.

For de øvrige (mindre kirkevante og yngre?) nadverdeltagere udvirker den rituelle praksis en følelse af noget udefra eller udenfor kommende, der ikke nødvendigvis viser sig i et bevidst eller reflekteret indhold, men synes at fungere på andre – og for nogen mere fysisk-sansbare – niveauer, som forbinder sig med en følelse af mere eller mindre artikulerbar passivitet:

Nadverritual og passivitet

For Mogens på 65 år er nadveren en meget privat og intim sag, som han ser som kulminationspunktet i gudstjenesten; han er sognebåndsløser og er først i en sen alder begyndt at gå regelmæssigt i kirke om søndagen. Han vender flere gange i løbet af samtalen tilbage til den første uvanthed ved at rejse sig fra kirkebænken og gå op til alterskranken. Han fortæller, at han er blevet overrasket over, at han med tiden er kommet til at relatere nadveren til ”en fornemmelse af noget positivt”. Det er en fornemmelse, som han har svært ved at ”sætte ord på og definere”, han oplever det som ”en ridslen ned ad ryggen”, der er opstået efter den første tids tilvænning.

> *Jeg er nysgerrig på, når man så går op og lægger sig på knæ, hvordan oplever du det?* Jamen, det er jo i høj grad en tid, hvor man har en stund helt for sig selv (pause) … og det er vel det … øh … det er vel i virkeligheden det … øh … (pause) … og så på en eller anden måde, så gør det jo noget, hvad enten man, havde jeg nær sagt, man vil det eller ej, så gør det jo noget, at … præsten siger, de siger nogen gange noget forskelligt … øh … men det, det, det gør jeg, det føler jeg, det gør, det giver mig et eller andet, og det tror jeg heller ikke, jeg kan fortælle nærmere, så eller … øhm … definere nærmere. [Mogens, 65]

Nadverdeltagelsen har for ham karakter af noget individuelt; han kan ikke umiddelbart genkalde sig præstens ord i ritualet; det er selve det at deltage fra start til slut, der udvirker en særlig følelse af passivitet – ritualet gør noget, enten man vil det eller ej.

> *Du sagde tidligere, der sker et eller andet? At det gør et eller andet?* Ja. Men det mener jeg vel også, men det er vel den der, den der fornemmelse af ... […] – det er jo alt det også, som præsten står og læser op, ikke … øh ... øh … (pause) … som sætter dig i sådan en eller anden øh sådan en eller anden stemning … i et eller andet, du kan føle dig lettet, når du går ned deraf, selvom at du ikke følte dig – jamen, jeg ved det ikke – selvom man ikke følte sig tynget, når man gik … [Mogens, 65]

For Mogens er det den rituelle praksis – vejen fra bænken op til alterskranken, knæfaldet, præstens ord, handlingen – der udvirker og skaber en ny og uventet men noget diffus følelse af lettelse, som ikke nødvendigvis fordrer den enkeltes bevidste eller personlige tilslutning. Han understreger, at han ikke går til alters for at ”tilgivet nogen bestemte synder eller sådan et eller andet” – han bilder sig ind, at han i generel forstand prøver at opføre sig ordentlig, som han udtrykker det. Følelsen af lettelse, der opstår i og med den ritualiserede form, relaterer heller ikke han umiddelbart til syndstilgivelse, som han synes at knytte til enkelte og konkrete handlinger, ”nogen bestemte synder.”

Sakramentets elementære sansbarhed – lyd, lugt, smag

For Charlotte på 45 år, der først som voksen begynder at gå regelmæssigt i kirke, er den ydre handling og de fysisk-sansbare elementer – lyd, lugt, smag, blik og gestik – betydningsbærende for hendes oplevelse af nadveren. Hun fortæller, at nadveren for hende er en 'symbolsk bevidnelseshandling', nadverdeltagelsen er en aktiv handling, der gør, at hun kan "fastholde sig selv" i sit billede af at være kristen. I nadveren bliver hun mindet om, at hun ikke "hele tiden skal have noget at vide og se alt muligt", men også hun har svært ved at finde ord ("jeg tror ikke, jeg måske har sprog for det") for den fornemmelse eller følelse, der udvirkes i nadverdeltagelsen.

> Når jeg modtager … så øh ... altså, når jeg modtager brødet, den lille oblat der, så gør jeg det altid med meget åben hånd … og tager den ind og knaser på den, det er forskelligt, hvordan folk sådan gør det, nogen gemmer den også, men jeg knaser den altid, så jeg kan høre det … lyden giver mig et eller andet (hun ler), jamen der er et eller andet med mig og lyd, og lugt også , der er, der er … og så øh ... jeg ved ikke ... jeg slapper af på en eller anden måde … […] og når jeg så får det lille bæger, så er jeg altid dybt nede i det med øjnene, og så kigger jeg op på den, der skænker ... (pause) ... som tak eller sådan et eller andet, altså det er en taksigelse for mig i hvert fald … […] det er en fornemmelse, følelse, jeg har, så derfor, så er det vigtigt for mig med det ritual. [Charlotte, 45]

Mens det for Mogens er den ydre ritualiserede form (der så at sige rammesætter modtagelsen), som skaber følelsen af passivitet, er modtagelse for Charlotte også knyttet til en egen ritualiseret praksis i ritualet, hvori gestik, lyd, lugt og blik er medbestemmende for, giver form til, følelsen af ro og taknemmelighed forbundet med nadveren.

Men også for hende betyder de liturgiske formler, præstens ord, "rigtig meget", fortæller hun; det er ord, hun modsat flere af andre nadverdeltagere relaterer til en forståelse af synd, "ondskab", som noget der er mennesket iboende ("den tilhører jo dig"). Også i hendes tilfælde antager syndstilgivelse en lidt personlig og bekendende karakter og knyttes til enkelte handlinger: "Nogen gange så har jeg det sådan lidt, undskyld for det jeg gjorde, men heldigvis så alt forladt ... altså så er jeg fri igen ..."

Per på 47 år er den af gudstjenestedeltagerne, der mest eksplicit forbinder nadversakramentet med syndsbekendelse og -forladelse; modsat de øvrige foretrækker han dog at gå til absolutionsgudstjeneste fremfor højmesse. Absolutionsgudstjenesten er "sådan mere ritualagtig", den har en fast struktur og kører uændret og "slavisk bum bum bum bum."

Som i Charlottes tilfælde knyttes den – om end noget kortere – ydre, ritualiserede praksis til noget konkret fysisk-sansbart, her berøring, håndspålæggelsen, der i højere grad end ritualets ordlyd er medbestemmende for oplevelsen af sakramentet:

> For mig er det meget vigtigt, når jeg er der, at jeg kommer op og får den der absolution, ikke … på hovedet ... sådan her, sådan her – *Dvs. håndspålæggelsen er* ...? Det er en gestus, eller hvad skal man sige, et ritual, ikke … og så siger han så de der bevingede ord … *Jeg har aldrig prøvet det, jeg ved ikke, hvad han siger?* Naaaj, jeg kan ikke huske det helt nøjagtigt nu øhm … (pause) ... forlad dine synder eller et eller andet i den dur ... jeg kan sgu ikke … jeg kan ikke huske det ... […] *Hvor lyder det henne ved søndagens nadver?* Jeg

> tror ikke så meget i søndagens, jeg tror mere, det er om fredagen ... men det siger han jo selvfølgelig, når vi har taget nadveren alle sammen, gå med fred, ikke. [Per, 47]

For Per er bortsendelsesordet i søndagens nadver det, der liturgisk kommer tættest på den fysisk-individuelle tilsigelse af syndernes forladelse i absolutionsgudstjenesten. For flere af gudstjenestedeltagerne er det individuelle bortsendelsesord/bibelvers mellem nadverbordene, der benyttes i flere kirker, af afgørende betydning. Det forbindes dels med den personlige tilegnelse/tilsigelse i nadveren (”man får hver sit lille ord”, ”vi får hver vores ord med”) dels med en naturlig afslutning eller afrunding på nadveren (”det hænger jo sammen”, ”man følger ligesom op på fortællingen” eller ”man bliver sendt afsted med et ord på vejen”).

Opsamling

Den rituelle praksis i og omkring nadverdeltagelsen har afgørende betydning for gudstjenestedeltagernes oplevelse af nadveren. Praksis og ændringer i praksis udvirker på forskellig måde, at nye betydninger opstår i og forbinder sig med nadveren af deltagerne i ritualet: For nogen – særligt blandt de kirkegængere, der ikke har været vant til nadverpraksis før Ritualbogen 1992 – genererer den ydre, fælles praksis og form en passivitet, der så at sige handler med den enkelte uafhængigt af egen bevidst eller reflekteret tilgang til ritualet; den ritualiserede form fungerer snarere på andre mere praksisbårne eller kropslige niveauer. Af enkelte forbinder den rituelle praksis sig med de konkret fysisk-sansbare elementer i nadveren, som bliver betydningsbærende i højere grad end ritualets ordlyd og indhold.

De forskellige nadversemantikker blandt gudstjenestedeltagerne spejler forskellige aspekter ved det fælles sakramente; tankevækkende er i den forbindelse, at det teologiske indhold i nadveren – ihukommelse, fællesskab og syndstilgivelse – er så lidt fremtrædende i de rituelle deltagernes oplevelse af og bevidsthed om nadveren. Dét kan lægge op til yderligere nadverteologiske refleksioner af forholdet mellem passivitet og aktivitet, fælles og individuelt.

Variationer i nadverliturgien

I enkelte af de kirker, der er en del af den kvalitative undersøgelse, bruger man variationer i nadverliturgien, fx bruges præstens messen sammen med den epiklesiske (Helligåndspåkaldende) bøn, der med 1992-ritualet blev en mulighed, ligesom *Agnus Dei* afsynges, imens kalken løftes af præsten, så menigheden kan se den. Heller ikke i disse tilfælde synes kirkegængerne at tage den store notits af de enkelte ændringer, der opfattes som helt naturlige eller for nogen – jf. præstens messen – forbindes med præsternes forskellighed og frihed til at variere i liturgien.

Gudrun på 70 år, der som nævnt fra barnsben har været aktivt involveret i den lokale kirke, bemærker dog, at kirkens praksis for hende understreger følelsen af, at nadveren ”starter allerede med de indledende ord” og ikke først, når vi ligger ved knæfaldet, ligesom nadveren får en anden karakter af også ”lovprisning og tilbedelse”. Hun synes desuden på en anden måde end de øvrige nadverdeltagere, der kommer i andre kirker, at forbinde vin og brød med symboler på Kristus selv:

Hvad er det så – elementerne? Det *er* at Jesus, han døde på korset for os ... altså det er det jo også, ikke, han deler brødet ud og vinen ud som symbol på sig selv, ikke, i det sidste måltid, inden han går døden i møde, ikke, så … altså, det er jo forbundet til Jesus, helt indiskutabelt efter min mening – så det er jo symbolet *for* Jesus, og det er en tilbedelse af Jesus, også ikke. [Gudrun, 70]

Elementerne knyttes med nadverpraksissen tydeligere til korsbegivenheden, de er symboler for Kristus selv, og forbindes med en tilbedelse af den frelse, der er indeholdt i hans lidelse og død; forestillingen om et realt nærvær af den korsfæstede og opstandne i elementerne synes nadverpraksissen dog ikke helt at udvirke.

Omvendt viser den ændrede nadverliturgi sig ikke for Per, 47 år, der kommer i samme kirke som Gudrun, men som nævnt foretrækker absolutionsgudstjenesten fredag, i den samme form for 'teologiske' refleksion, han bider ikke rigtigt mærke i den konkrete ændring:

Jeg lagde mærke til, at vi synger den, mens han holder …? Ja, ja, det er anderledes, normalt plejer man at synge den før – det gør man i de fleste kirker – det tænker jeg ikke så meget over […] han gør det på sin måde, ikke, det synes jeg er helt fint. *Det kommer til at lyde, som om vi synger til kalken?* Ja, ja, fordi han tager kalken op. Det er rigtigt. Hvis man skal sådan analysere det på den måde, så gør han det til, at det er det allerhelligeste, det er rigtigt – og det er det jo egentlig også … [Per, 47]

Kalkens eventuelle hellighed indvirker dog ikke på hans egen oplevelse af nadveren, for ham er det (jf. ovenfor) bortsendelsesordet, der har den største betydning – den ændrede nadverliturgi betyder med andre ord ikke, at elementerne får samme konkretion ved søndagens højmesse, som håndspålæggelsen af Per tillægges i absolutionsgudstjenesten om fredagen.

For den kirkeligt (og i den lokale menighed) 'hjemmevante' gudstjenestedeltager betyder de mindre liturgiske ændringer i nadverpraksissen, at nadverelementerne får en mere fremtrædende og frelsesteologisk reflekteret rolle – her er liturgisk form og indhold så at sige sammenfaldende i oplevelsen af den rituelle meddelelse og modtagelse af sakramentet. For den nadverdeltager, der er mindre fortrolig med den relevante praksis, udvirker de liturgiske variationer ikke den store nadverteologiske betydning.

Præsten som ritualforvalter – den upersonlige liturg?

Et tankevækkende træk ved nadveren er desuden den – modsat den personlige prædikant – tilsyneladende tavshed og upersonlighed, præsten som ritual- og sakramentsforvalter synes at omgærdes med i nadverdeltagernes oplevelse af sakramentet.

Præsten er ifølge flere af deltagerne "Guds tjener eller Guds repræsentant" i nadverhandlingen; han eller hun er en formidler af den guddommelige gave, "så selvfølgelig kigger jeg på hende og siger tak for det, jeg får". Nadveren som guddommelig handling modsvares for flere af en handling fra deltagerne selv, der viser sig i blikket:

Jeg er lidt nysgerrig – du siger, at det er en privat stund, lægger du mærke til præsten? Altså den måde præsten … Tjo man lægger mærke til det, men jeg ser ligesom ikke på præsten, jeg ser på det, jeg får. Ja, så

> i det, i den situation, der er … præsten en formidler, ikke, det er ikke ham personligt, der giver mig noget; der er … (pause) … der er det noget andet. [Lone, 67]

I sakramentet glider præstens person i baggrunden eller bliver transparent for blikket, der ser om bag præsten, mod en anden agens, en anden afsender.

> Og så kigger jeg op på den, der skænker … (pause) ... som tak eller sådan et eller andet, altså, det er en taksigelse for mig i hvert fald … og det håber jeg mit blik afspejler … (pause) … *Er det så et blik til præsten?* Nej! Det er ikke på den måde. Altså, jeg har jo kigget i bægeret … det, det … om det så er kordegnen eller hvem det er, men det er det, det, det er blevet mig givet af en eller anden … det kunne være Pjerrot … *Så det kunne være hvem som helst, du kigger et andet sted hen?* Ja, i virkeligheden ja – altså det lyder jo fuldstændig gak det her, men altså ja. [Charlotte, 45]

Ritualforvalteren, liturgen, er tilsyneladende i nadveren personligt uvedkommende, præsten synes her at glide ind i eller bag liturgien i en grad, hvor han eller hun selv bliver en del af den liturgiske form.

I den forbindelse skal også præstens messen nævnes. Af de fleste opleves den som integreret i det liturgiske formsprog på linje med salmer og musik; messen af fx dele af eller hele nadverindledningen fremhæves af deltagerne – som også *Agnus Dei* – for det musikalsk-æstetisk udtryk, som flere finder ”ekstremt smukt”, ”jeg kan godt nyde det meget”. Den messende form virker ikke fremmedgørende eller passiviserende på menigheden, men snarere stemningsskabende. Enkelte ser præstens messen som et udtryk for præsternes forskellighed og tilskriver ikke den varierende praksis den store betydning.

Præstens messen kan dog også i visse tilfælde opfattes på et mere fysisk konkret niveau på linje med andre symbolske gesti:

> Han fylder simpelthen kirken op, når det er, han står der og messer […] men … der er jo også den der ... (pause) … jamen, det er jo ligesom at hidkalde et eller andet ... der sker noget … det er ligesom, når jeg går op til nadver, så sker der noget … du er åben, du er rigtig åben … [Charlotte, 45]

Her forbindes præstens messen med en fysisk og konkret hidkaldelse, der – jf. sakramentet – har næsten transformativ kraft, der sker noget. Liturgen som upersonlig formidler eller Guds tjener synes her at antage en noget mere lydlig og synlig, næsten medium-agtig karakter, der kan afføde fornyet eftertanke i forhold til de liturgiske og eventuelt performativt-æstetiske overvejelser, der knytter sig til præstens person, krop og gestik.

Opsamling

Det er tydeligt, at rituel praksis og deltagelse har afgørende betydning for nadvergæsternes oplevelse af sakramentet. I sakramente og nadverdeltagelse mødes passivitet og aktivitet, fælles og individuelt, på måder, der har vital betydning for den teologiske forståelse af sakramentet og kan inspirere det videre arbejde med nadverens liturgi og praksis.

Ændringer i den fælles nadverpraksis, det være sig større formelle ændringer, fx den med Ritualbogen 1992 nye praksis: Nadver som fast og integreret del af søndagens højmesse, eller mindre liturgiske ændringer i de enkelte kirker, bevirker for deltagerne, at nye og ændrede semantikker opstår og føjer sig til den betydning, den enkelte forbinder nadveren med.

På forskellig måde genererer den rituelle deltagelse hos nadvergæsterne en individuel og aktiv betydningsskabelse, der bl.a. synes at have at gøre med deltagernes egen biografi og fortrolighed med praksis, eller med andre ord med den enkeltes egen kirkelige socialisering.

For nogen blandt særligt den ældre generation, der er fortrolig med den før 1992 sædvanlige nadverpraksis, betyder nye liturgiske praksisser, at nadverens form og indhold 'splittes': Den enkelte skal personligt indestå for og aktivt tilslutte sig fx nadverens indstiftelsesord på måder, der gør deltagelse i den fælles nadverpraksis ubehagelig – her forløser forståelsen af nadveren som ihukommelse af en fortidig begivenhed den personlige splittelse. Men der er også tilfælde, hvor rituel praksis i form og indhold tilsyneladende falder sammen, fx i den bevidst reflekterede tilegnelse af nadveren som et gensidigt og forpligtende fællesskab mellem Gud og menneske eller som samhørigheden, fællesskabet, med de andre gæster i måltidet.

For andre nadvergæster, der ikke er fortrolige med praksis før 1992, forbindes den rituelle deltagelse i højere grad med noget udefra, der uafhængigt af egen bevidst og aktiv tilslutning fører den enkelte ind i og under den rituelle passivitet. I mere eller mindre artikulerbar og sprogliggjort form handles der med nadvergæsterne, uanset om de vil det eller ej; det viser sig bl.a. i den lidt vege og noget underbestemte følelse af lettelse, ro og taknemmelighed.

Rituel deltagelse – sakramental meddelelse og modtagelse – sker med andre ord for nadverdeltagerne ikke bare på det bevidste og reflekterede niveau, ritualet fungerer også på andre mindre bevidste niveauer, der har at gøre med praksis, form og 'krop' – gestik og positur, både fra deltagernes og fra liturgens side – overhovedet med de konkrete fysisk-sansbare elementer, der performativt-æstetisk genererer betydning i og for den enkelte deltager i ritualet.

Den i rituel praksis iboende passivitet og performativitet viser sig bl.a. i deltagernes oplevelse af ritualforvalteren, liturgen, der modsat den personlige prædikant har en helt anden upersonlig karakter. Liturgen synes i nadverritualet at forsvinde ind i eller bag den liturgiske form – det ses fx i det blik, nadverdeltagerne retter gennem liturgen mod den i sakramentet anden agens. At rituel performativitet har en vis styrke vidner fx også den messende præst om, der af enkelte gudstjenestedeltagere forbindes med en 'medium'-agtig og krafthidkaldende karakter.

Således spiller i den rituelle praksis og deltagelse passivitet og aktivitet, fælles og individuelt, for de enkelte nadvergæster sammen på måder, der ikke nødvendigvis harmonerer med den teologiske forståelse af sakramental passivitet og fællesskab.

Det er fx tankevækkende, hvor lidt fremtrædende forståelsen af sakramentet som fællesskab og syndstilgivelse er: For flere forbindes sakramentet med en personlig og individuel stund, mens fællesskabsmotivet kun hos ganske få er nærværende. Desuden knytter størsteparten af nadverdeltagerne sakramentets syndstilgivende aspekt til konkrete enkelt- og handlingssynder.

Med andre ord synes den i nadverritual og rituel deltagelse aktive og individuelle dimension at sætte sig igennem på bekostning af den teologisk forståede og formidlede passivitet og fællesskab – det er uvist, om der heri ligger en tendens til en vis 'individualisering' af det fælles sakramente.

Denne tendens ses muligvis også i det overfor nævnte blik, der af nadverdeltagerne rettes bag om liturgen; blikket vidner for deltagerne også om en højtidelighed eller inderlighed, der igen understreger den for flere væsentlige personlige tilegnelse i og af sakramentet. Samme forhold ses også i nadverdeltagernes positive oplevelse af det individuelle bortsendelsesord, der på linje med blikket tydeliggør den personlige og individuelle dimension i nadveren.

Der er ingen tvivl om, at det personlige og individuelle ligger i den lutherske tradition og dens insisteren på troens og frelsens pro me dimension som afgørende også sakramentsteologisk arvegods. Ikke desto mindre kan det mane til eftertanke og yderligere refleksion, hvordan nadverliturgi og praksis bedst muligt understøtter og formidler det vitale med- og modspil mellem individuelt og fælles, passivt og aktivt, i nadveren, så nadverliturgien også fortsat teologisk kan korrigere den enkeltes individuelle betydningspraksis?

Det er muligt, at dette vil kræve en fornyet besindelse også på samspillet mellem nadveren og gudstjenestens orddel – ikke mindst i forhold til den sprogløshed, som sakramentet for flere er indhyllet i?

VELSIGNELSEN

Velsignelsen udgør et liturgisk led, der vurderes og værdsættes meget forskelligt blandt gudstjenestedeltagerne. For enkelte er velsignelsen et led på linje med de øvrige gudstjenesteled, "den er der jo ligeså vel som alt det andet"; som en fortæller, ville han ikke gå fra gudstjenesten og "føle sig mindre veltilpas", i fald præsten glemte at lyse velsignelsen.

For andre derimod har velsignelsen en helt anden og afgørende betydning; den afrunder og afslutter gudstjenesten og forbindes med en form for særlig 'meddelelse' ude- eller oppefra.

Else på 80 år er som nævnt ovenfor fra en tid og en praksis, hvor nadver var et aktivt tilvalg snarere end fravalg; hun husker, og forbinder, velsignelsen med noget helt særligt, som folk "ønskede hinanden tillykke med ude foran kirkedøren."

> *Kunne jeg lokke dig til – hvis du skulle beskrive for mig, hvad der sker i altergangen og så i velsignelsen?* Altså, når jeg går til alters, så sidder jeg, det tror jeg de fleste, for mig selv og beder om tilgivelse for det, jeg har gjort forkert, og få hjælp til at, ja ... (pause) ... men ellers, så velsignelsen, ja, det er jo det ... (pause) ... at man føler måske, at man får en lille smule hjælp så … *På en anden måde? Det lyder som om, at i nadveren, der kan man bede, men velsignelsen …?* Det er ligesom noget … hvis der kommer noget udefra eller ovenfra, så det er ligesom, jeg synes, det er velsignelsen. [Else, 80]

Mens nadvergangen for hende forbindes med aktiv personlig bøn eller bekendelse, er velsignelsen i højere grad forbundet med en mere passiv modtagelse af noget udefra eller oppefra.

Velsignelsens envejskarakter italesættes også af flere af de øvrige gudstjenestedeltagere; i velsignelsen er man mindre aktiv end i nadverhandlingen og forlader sig i en anden grad på passivt at modtage. Modtagelsen forbindes eller ytrer sig for flere i særlige gestikker, fx åbne hænder, der modsvarer følelsen af noget 'extravagant', et overskud eller et særligt nærvær. Jytte, 78 år, fortæller fx om velsignelsen:

> *Hvordan kan det være velsignelsen er vigtig?* Det er ligesom, at øhm … jeg føler mig i et med Gud, han bekræfter, at han er hos mig, han hjælper mig med at komme videre og give hans kærlighed videre … han er ... han er der … […] jeg gør sådan her (hun åbner hænderne udefter), så jeg kan tage imod … […] … når jeg kommer med mine tomme hænder, så er der virkelig plads til, at Gud er der … [Jytte, 78]

I velsignelsen gives, overføres, noget, som modtages gestisk eller symbolsk i de åbne hænder, der som "tomme skåle" fyldes med 'noget', hun "giver videre" også uden for kirken – "ellers har jeg ikke noget at give videre."

Også Gudrun på 70 år fortæller, at hun tager imod velsignelsen ved kropsligt at instituere en form for passivitet:

> *Har den betydning for dig, velsignelsen?* Ja, meget stor, helt klart ... og jeg sidder altid sådan der, skal bare have det hele med (hun åbner hænderne og lægger hovedet bagover) … så, jo … det gør det ... helt klart … [Gudrun, 70]

Hun fortæller – som Else ovenfor – at velsignelse og nadver for hende er to sider af samme sag, men velsignelsen er "mere envejs"; det er Guds velsignelse over hende, mens nadveren i højere grad har karakter af noget" meget gensidigt", også med et andet element af personlig taknemmelighed.

Også præstens gestik har betydning i forbindelse med velsignelsen. Som Lone, 67 år, nedenfor fortæller, formidler velsignelsen en gave fra Gud til den enkelte, som hun knytter til præstens løftede arme. Mens de øvrige, jf. overfor, bruger egen gestik/positur, åbne hænder, kropsholdning, som modsvar på præstens eventuelt løftede arme, "symboliserer" præstens gestus for Lone en form for energimeddelelse:

> Den er en form for afrunding, altså … og det, ja, det er jo også en gave … som går gennem præsten og som …. Ja, som det igen handler om at kunne åbne sig for … tænker jeg …. (lang pause) … […] Jeg tænker, at han øh … altså, nu tænker jeg sådan meget i energi, at han ligesom formidler noget energi, som han sender ud … jeg tænker, det er det, der er baggrunden for den handling … at at det skal være … det er også sådan, hvad skal man sige, Jesus er også afbilledet i den der … stilling, ikke, hvor han øhm bruger energien, med sine hænder, ikke […] … det er så en tanke, at det er formidlingen af den guddommelig energi gennem hænderne ... ligesom en healer gør. [Lone, 67]

Velsignelsen fungerer for de, der tillægger dette led betydning, som en mere eller mindre ekspliciteret afrunding eller afslutning på det liturgiske forløb; det er en "envejs-" eller overflodshandling, hvor 'noget' fx symboliseret ved præstens gestik gives videre eller overføres til deltagerne oppe- og udefra – handlingen antager karakter af vertikalt indbrud, der ruster og styrker den enkelte til livet med de andre udenfor.

Opsamling

På linje med nadveren forbinder velsignelsen sig i gudstjenestedeltagernes bevidsthed med kropslige eller fysisk-symbolske praksisser, både præstens og deltagernes, der for den enkelte er medbestemmende for oplevelsen af velsignelsen som en næsten energi-overførende handling mellem Gud og menneske.

I velsignelsen institueres gestisk den aktive meddelelse af en særlig kraft, der modtages passivt af deltagerne. De betydninger, som for gudstjenestedeltagerne i nadver og velsignelse opstår i og af de ritualiserede praksisser, peger, jf. prædikenen, igen på præsten og den rolle, præsten her som liturg eller symbolsk figur indtager i gudstjenesten: Gennem kropslige, gestiske og symbolske praksisser genererer det liturgiske formsprog på performativt eller æstetisk niveau betydninger i og for den enkelte.

Også deltagernes egne praksisser (blikket, den kropslige instituering af passiv modtagelse m.m.) spiller i den forbindelse en betydningsbærende rolle som menneskeligt modsvar på de konkrete handlinger.

Der er med andre ord et fysisk sansbart eller æstetisk rum i gudstjenesten og det fælles liturgiske formsprog, som man i og med den lutherske traditions udtalte fokus på ordet ikke har det store blik for, men som ikke desto mindre er medbestemmende for den individuelle og personlige betydningsskabelse, der ikke nødvendigvis svarer helt overens med den teologiske forståelse af de fælles praksisser.

DÅB SØNDAG ELLER LØRDAG? – DÅBSFORÆLDRENES OPLEVELSE

Syv dåbsforældre i alderen 26 til 39 år vælger på baggrund af den indledende kontaktskaben i dåbssamtalen at stille op til en samtale om dåb og dåbspraksis, søndag eller lørdag.

Forældregruppen består af seks mødre og en far. Tre af dåbsforældrene får deres barn døbt til højmessen, heraf har et par selv valgt søndagen – en af forældrene i denne gruppe prøver den i flere kirke nye praksis: Forældrebøn. De to øvrige par har ikke haft valget mellem dåb i højmessen eller lørdagsdåb. Fire forældrepar har valgt lørdagsdåb, heraf er et enkelt par involveret i dåbsgudstjenesten igennem forældrebøn. Tre af parrene har i forvejen et barn, der er døbt i højmesen; forældrene har med andre ord et grundlag at vælge ud fra. Et enkelt forældrepar vælger at få døbt deres første barn om lørdagen.

De syv dåbsforældre har en helt anden kirkelig profil end den regelmæssige kirkegænger; de er på flere punkter prototypen på den yngre kasualiemenighed, der kun lejlighedsvist er i berøring med kirken igennem dåb, bryllup og begravelse; enkelte kommer også til julegudstjenesten. Flere af dåbsforældrene kender – og enkelte bruger også – kirkelige tilbud som fx babysalmesang og børne-/familiegudstjeneste.[11]

I det følgende præsenteres dåbsforældrenes valg af kirken som ramme om deres barns dåb søndag eller lørdag, forældrenes motivation for dåb og forståelse af dåbens indhold, samt forældrenes oplevelse af dåbsritual og forældrebøn afhængigt af praksis i de relevante gudstjenester i forhold til temaerne passiv/aktiv og fælles/individuel.[12]

Kirken som aktivt tilvalg: Højmesse eller lørdagsdåb?

For størsteparten af dåbsforældrene fungerer kirken som en fin – smuk eller højtidelig – ramme om barnedåben, der af mange opfattes som en fest eller fejring af dåbsbarnet; barnedåben er en rituel markering af barnets velkomst til verden og til livet.

Dåben har for forældrene karakter af en privat eller personlig begivenhed, der fejres i families og venners skød, og de fleste har da også ønsket lørdagsdåb for at skabe en intim og vedkommende ramme om deres barns dåb.

Som Pernille på 26 år forklarer, er valg af lørdagsdåb for hende og manden i høj grad forbundet med et fokus på selve dåben; det er dåbsbegivenheden, der for dem er centrum i den gudstjenestelige fejring. Men valg af lørdagsdåb har også at gøre med mere praktiske aspekter som

[11] Større kvantitative medlemsundersøgelser viser, at størsteparten af folkekirkemedlemmernes kontakt med kirken sker igennem deltagelse i kirkelige handlinger som fortrinsvist begravelse (3 1%), dåb (18 %), bryllup (10 %) samt højtidsgudstjenester (1 2%) – kun 5 % af folkekirkemedlemmerne går på ugentlig basis i kirke, herunder til højmesse. For flertallet af kirkegængerne begrænser kirkegang og gudstjeneste sig således til den lejlighedsvise deltagelse i de kirkelige handlinger, *kasualierne* (se fx *Danskernes tro anno 2013*: http://teol.ku.dk/cfk/yougov-undersoegelse).

[12] Som nævnt i undersøgelsens indledning bygger den følgende fremstilling videre på resultaterne af de to dåbsundersøgelser: *Dåb eller ej* (Leth-Nissen & Krabbe Trolle 2015) og *Velkommen til oss* (Høeg 2009) med henblik på en yderligere nuancering af det allerede indhentede kvalitative materiale.

fx gudstjenestens længde, der afstemmes i forhold til dåbsfølget, herunder de mange yngre børnefamilier.

> Altså en af årsagerne, det var sådan helt lavpraktisk, at det var rigtig fint, at der var muligheden for det, når nu vi havde gæster fra Jylland osv ... øhm … men når det så er sagt, så synes jeg, at det var super super fint, at det var en kortere udgave … når man både selv sidder der med et lille barn øhm ... og ikke har udsigt til, at det skal vare halvanden to timer, og når man har gæster med børn, som jo heller ikke er til at sidde så længe – og så synes jeg, at det var lidt hyggeligt, at det kun var dåb øhm – at det var det, der var fokus på øhm … ja … [...] det blev dåben, der var i centrum og så var det med ... stadig i kirke øhm … og med de ting, man nu gør normalt ved en dåb, men på en lidt mindre højtidelig måde. [Pernille, 26]

Hun fremhæver på linje med de øvrige forældre hensynet til gæsterne, der for flere også har at gøre med den efterfølgende fest; den har nu engang lidt 'løsere' rammer, når man ikke skal op på arbejde, eller når man har gæster udenbys fra. Fx fortæller Ulla på 39 år, der umiddelbart var tilfreds med datterens dåb i søndagens højmesse, at hun – hvis hun havde haft valget – ville have valgt lørdagsdåb af hensyn til festen med familie og venner.

Dåb forbindes med andre ord kun ganske sporadisk med fællesskab i betydningen indlemmelse i den kristne menighed; dåb er en privat eller personlig begivenhed, der fejres med en af forældrene udvalgt skare:

> Så den anden ting var også øhm, jeg synes måske lørdagsdåb bliver lidt mere personlig på en eller anden måde […] fordi det kun handler om selve dåben til en dåbsgudstjeneste, hvorimod hvis det også er højmesse, så øhm …. øhm så kommer der dels andre kirkegængere, hvad der selvfølgelig er okey, men du ved, det er sådan et mere lukket selskab på en eller anden måde og lidt mere personligt … øhm hvilket vi også godt kunne lide, og så egentligt også lidt i håb om, at der måske var flere, der ville komme i kirken. [Nynne, 32]

For Nynne og hendes mand er det vigtigt, at gæsterne deltager i selve "ceremonien" – ellers er det jo bare en frokost, fortæller hun, hvorimod selve dåbshandlingen "jo ligesom er noget, man fejrer". Hun og manden har på invitationen understreget, at man gerne må deltage også i gudstjenesten om lørdagen. Gæsternes deltagelse er for forældreparret en væsentlig del af den fælles rammesætning omkring dåben, der dog ikke synes at kræve deltagelse af de øvrige regelmæssige kirkegængere.

Katja på 34 år, der får sit andet barn døbt i højmessen, fortæller fx, at hun og manden gerne ville have haft muligheden for at vælge lørdagsdåb; hun oplever til "den almindelige gudstjeneste" om søndagen, at forældre og dåbsfølge bliver 'gæster' til en handling af mere intern karakter. De mange praktiske ting i forbindelse med meddelelser fra præst osv. tager noget af fokus fra dåben som "det, vi jo synes det skulle handle om, netop bare at være i kirken og være en del af en gudstjeneste og dåb."

Tradition som motivation for barnedåb

På spørgsmålet om, hvorfor man har valgt at lade barnet døbe, svarer stort set alle dåbsforældrene mere eller mindre instinktivt "tradition", herunder tradition i familien: "Børn skal bare døbes", "vi er alle sammen døbt" eller dåb er den "rigtige måde at starte et liv på".

> Mest tradition … (pause) … fordi vi er ikke troende som sådan og går som sådan heller ikke rigtigt i kirke […] *Når du siger tradition …?* Jah, tradition er måske bare, at det er noget, man gør, fordi det gør man. Vi holder også jul, fordi det gør man hvert år den 24, ikke. Og fordi vi måske selv er døbt og konfirmerede, så fortsætter vi ligesom ned ad den vej, ikke. [Nynne, 32]

Nynne forbinder som flere af de øvrige dåbsforældre dåben med tradition, dåb er en kollektiv fælles praksis, noget man gør, uden at forældrene nødvendigvis behøver at indestå for kristendom og kristen tro rent personligt, fx i form af kirkegang eller anden religiøs praksis.

> Man lyver jo lidt på en eller anden måde jo – det gør man vel – på en eller anden måde, fordi du render jo egentlig rundt og siger ja, du opdrager i kristen tro, også fadderne, og og … altså øh på nogen punkter lyver man jo, fordi hvor meget gør man det […] men alligevel er man jo stadigvæk inde i troen, der er nogen aspekter i, som man selv følger – øh så jeg tror, det er sådan lidt en blanding, det er lidt en blanding, men igen jeg tror bare … sådan er det bare, altså børn skal bare døbes, det hører bare til, som mig og min mand sad og snakkede om, men det er jo en tradition, det er også en tradition, at vi holder jul. [Maiken, 33]

Som Maiken udtrykker det, lyver man jo lidt, man siger faktisk ja til nogen ting, som man ikke selv tror på eller praktiserer; hun vil dog alligevel ikke helt afskrive kristendommen, men begrunder som Nynne valg af dåb med tradition.

> For mig betyder det ikke mere end, at det er en hyggelig sammenkomst, og det er fint, at hun også bliver døbt, og så har vi ligesom truffet det valg … for hende … så må hun jo ligesom selv afskrive sig, men øhm, der er ikke mere tradition end det fra min side af, jeg tror, min familie ville synes, det var mærkeligt, hvis jeg sagde, hun ikke skulle døbes […] vi tror ikke på så meget, men vi har alligevel valgt at være en del af folkekirken. [Katja, 34]

Også i Katjas tilfælde knyttes spørgsmålet om dåb til hendes og mandens eget livssyn og indstilling til kristendommen, de tror ikke på så meget, men har alligevel valgt at være en del af folkekirken – det ændrer dog ikke på, at dåben først og fremmest forbindes med en hyggelig sammenkomst. Hun formulerer desuden et for dåbsforældrene gennemgående motiv, nemlig synet på barnedåb som foreløbig: I dåben træffer forældrene et foreløbigt valg på barnets vegne, som barnet så senere kan enten be- eller afkræfte.

Dåb som foreløbig – forældrenes indstilling til kristendom og kirkemedlemsskab

Alle dåbsforældrene giver udtryk for, at de i dåben har truffet et aktivt valg på barnets vegne; dåben har en foreløbig karakter, hvis betydning barnet bevidst kan tilslutte eller fraskrive sig i konfirmationsalderen.

> Altså, jeg er sådan lidt traditionsbunden, og så synes jeg bare, at det … det er sådan lidt lidt … altså at … (pause) … det ... ja hvordan forklarer man det, han bliver døbt nu, og så kan han bekræfte eller afkræfte ved konfirmationen – i stedet for, at han til den tid skal … så døbes, hvis det er det, ikke. (Pernille, 26)

For nogen, som for Pernille, ses dåben i et lidt funktionelt perspektiv – den gør konfirmationshandlingen lettere for barnet. For andre forbindes dåb og konfirmation med barnets medlemskab af folkekirken og valg af religiøs praksis eller tilhørsforhold:

> Så tænker jeg også, at vi giver ham muligheden for selv at vælge, om han en dag vil konfirmeres, når som helst i livet for den sags skyld, om han … vil være en del af kirken, eller øhm … hvor kristen han vil føle sig, nu har vi i hvert fald givet ham muligheden for at … øhm … tage den derfra, ikke, og så kan han jo selv vælge, når han bliver stor nok til det … [Nynne, 32]

I konfirmationsalderen – eller på et andet tidspunkt i livet – kan barnet bevidst vælge sit eget personlige ståsted i trosmæssige og religiøse forhold; dåbshandlingen forbindes ikke nødvendigvis med et ønske om fra forældrenes side at markere det første skridt i barnets senere kristne tilhørsforhold. Karakteristisk for mange af dåbsforældrene er, at de er både multi-kulturelt og -religiøst indstillede; det er for dem en reel mulighed, at barnet tilslutter sig andre trossamfund end kristendommen.

For andre udtrykker forældrenes valg af dåb dog også et håb eller ønske om at have hjulpet barnet ”på vej med det, vi tror på og holder af”, som Ulla på 39 år formulerer det. Man håber med dåbshandlingen at have sat det første spor i barnets identitetsdannelse; så kan det være hun eller han ”senere i livet vælger noget andet … nu må vi se”.

> *Er det det, du tænker, at dåben bl.a. er, at man giver dem muligheden?* (Pause) … Ja. Jamen det synes jeg. Også fordi, at det er ligesom det, vi andre tror på og har været igennem. Det kan godt være, man ikke kommer i kirke hver dag eller hver weekend eller hvornår det nu er, eller kun til jul og de her højtider, men det er ikke ensbetydende med, at man ikke tror på noget – og ikke nyder det, når man endelig er der … [Katja, 34]

Som Katja forklarer, er hun stadig væk så meget troende, at hun gerne vil have, at datteren holder sig til den tro, de voksne har. Selvom forældrenes tro ikke viser sig i aktiv kirkegang, bliver barnet, fortæller hun, stadig ’opdraget’ i den kristne tro:

> Hun kommer stadigvæk til at være med til gudstjenester omkring højtider og sådan lære kirken … og hun kommer også til at lære bibelen og alle de her historier, fx Noas ark, det kommer hun stadigvæk til at være en del af … så jeg kommer ikke til at vælge det fra for hende eller undlade at fortælle noget, altså det bliver bibelen, der bliver taget udgangspunkt i. [Katja, 34]

Også hun er åben for, at datteren kan vælge andre trosretninger, man ønsker ikke at pådutte barnet sin egen overbevisning, men vil i højere grad ruste det til det personlige valg.

Pernille betragter sig selv som værende i en form for ”mellemsted” i forhold til kristendom og kirke: Hun er ikke selv så voldsomt troende og synes godt, at kristendommen kan være sådan lidt ”højtflyvende”, hun har heller ikke noget ønske om med dåbshandlingen at løfte barnet ind i kristendommen – alligevel er der dog ”noget” i hende, der ”ligesom prikker lidt”; hvis det nu er rigtigt, vil hun gerne sikre barnet mest muligt:

> Selvom at jeg også godt nogen gange kan tænke, åh Guds barn, det er sådan lidt højtflyvende igen for mig øhm ... men der kan jeg et eller andet sted godt lide tanken om … at sige det (hun ler lidt forlegent) på en eller anden måde – det er svært at forklare, jeg er sådan et mellemsted i det der, det kan godt være for højtflyvende, men samtidig synes jeg også, det er meget rart at … øh ... og så har jeg på en eller anden

måde, så er jeg jo sådan lidt – så har jeg også sikret ham, hvis nu det skulle være, at det var rigtigt … så sådan en blandingsfølelse med det … tror jeg. [Pernille, 26].

Dåben får i Pernilles tilfælde karakter af en rituel beskyttelse eller sikring af barnet og dets fremtidige liv, også hun forbinder dog dåb med noget foreløbigt.

Enkelte af dåbsforældrene knytter som Pernille dåbshandlingen til en form for beskyttelse eller sikring af barnet, der også forbindes med, at barnet bliver lukket ind i eller løftet ind i et 'fællesskab'; dåbshandlingen får med andre ord karakter af noget lidt mere passivt:

Jeg tror også, at præsten snakkede om det, den dag vi var til møde, men jeg kan ikke huske det ordret, det var sådan noget med, at man ligesom bliver lukket ind på en eller anden måde, når man bliver døbt – jeg kan ikke huske hvaffor nogen ord, hun brugte, men hun beskrev det meget godt, det er også det, jeg tænker, at så er man ligesom lukket ind i sådan et eller andet sådan … hvor man bliver passet på agtigt noget … [..] … lukket ind i en særlig klub, ikke, hvis man kan sige det sådan (hun ler). [Mette, 32]

Mette på 32 år opfatter dåben som 'overgang' eller optagelse i et lidt vagt formuleret fællesskab, en særlig klub; hun refererer for at beskrive fællesskabet til præstens ord i dåbssamtalen – hun er selv voksendøbt og anser kirkegang for en tradition, hun selv har skabt. Hun forbinder kristendommen med noget trygt, som det er vigtigt for hende at give videre til sine børn i dåben.

Lidt samme opfattelse formulerer også Ulla på 39 år, der som Mette støtter sig til den indledende dåbssamtale for at beskrive det kristne indhold i dåben, at blive "Guds barn", som hun forbinder med at blive en del af noget større og noget mere:

Altså som om man er en del af noget, noget mere … eller sådan – jeg kunne egentlig også godt, fordi det som NN (præsten) siger med, at så er man et Guds barn … når man er det … og så kan det godt være vores hverdag ændrer sig, og de på et tidspunkt vælger noget andet, det tror jeg nu ikke, men nu har vi i hvert fald givet dem muligheden … (pause) … så det synes jeg også betyder noget for mig. [Ulla, 39]

Opsamling

På spørgsmålet om hvorfor de har valgt dåb, svarer stort set alle dåbsforældrene med henvisning til tradition som en fælles kollektiv praksis, herunder tradition i familien. Kirken fungerer som en fin eller højtidelig ramme om dagens begivenhed, der fejres med familie og venner.

Forældrene foretrækker generelt lørdagsdåben, der skaber en personlig og intim ramme om dåbshandlingen; man nævner bl.a. praktiske forhold, der har at gøre med gudstjenestens længde og placering, hensyn til de deltagende gæster og den efterfølgende fest. Det personlige fællesskab omkring dåben er vigtigt for forældrene, der gerne ser, at gæsterne også deltager i den 'ceremonielle', rituelle fejring i kirken.

De tidligere dåbsundersøgelser har vist, at valget af dåb eller ikke dåb afgøres ud fra den enkeltes oplevelse af, hvad der 'fungerer bedst'; således viser denne undersøgelse, at også valget mellem søndags- eller lørdagsdåb afgøres ud fra den personlige oplevelse af det for den enkelte og dennes familie bedst fungerende.

Der er for forældrene ikke tale om, at barnet i dåben indlemmes i det kristne fællesskab, ligesom den faste menighed ikke betragtes som nødvendige aktører i dåbshandlingen eller rammesætningen af samme. Dåben forbindes på forskellig måde med fest, fejring eller velkomst til livet – for nogen med en slags rituel sikring og beskyttelse af barnet, enkelte synes også at knytte dåbshandlingen til en lidt diffus form for fællesskab, der dog ikke har skikkelse af konkret kirke eller gudstjenestefejrende menighed.

Dåben betragtes som et aktivt tilvalg på barnets vegne, der umiddelbart betyder medlemskab af folkekirken; dåb har en foreløbig karakter, som barnet senere i livet bevidst kan til- eller fraskrive sig, men forbindes for de færreste med forældrenes eget livssyn og indstilling til kristendommen. For enkelte markerer dåben et ønske om at have sat de første spor i barnets senere identitet, uden at dette ønske dog for forældrenes eget vedkommende viser sig i aktiv kirkegang eller religiøs praksis. For størsteparten er kristendommen en slags randfænomen, som man ikke helt vil afskrive, men som heller ikke i nævneværdig grad spiller ind i forhold til valg af dåb. Hvorvidt barnet ønsker fortsat medlemskab af folkekirken og/eller egen praktiseret tro, er noget, forældrene ikke blander sig i, men overlader til barnets frie valg.

Faddernes nye rolle

Fadderne betragtes af dåbsforældrene som en del af traditionen; det er dog ikke den mere traditionelle betydning af fadderfunktionen, oplæring i den kristne tro, der af dåbsforældrene knyttes til faddernes rolle i dåbshandlingen.

> Ja, det tænker jeg, det er jo noget, som skal ske. Vi skal jo have fadderne jo, og det er jo ritualet, sådan er det jo bare, lige så vel som når man kommer ind, så skal de jo nok også have dåbskjoler på, sådan er det jo også, når man kommer i kirke og skal døbes […] så det er en del af traditionen, det er, at de skal være der og den måde, netop det der med, som jeg synes, jamen de bliver en del af familien, de bliver, det er lidt stort for dem jo også, ikke, det er jo også det, man skal huske, ikke, vi har fx en ven, der siger, jamen, hvorfor må jeg ikke være fadder, jeg vil også gerne være fadder – ja, men så kunne vi blive ved med at sige, at I alle sammen skulle være faddere. [Maiken, 33]

Som Maiken forklarer, er fadderne på linje med andre ydre ting, som dåbskjole og for hende også processionen op ad kirkegangen, en del af traditionen og den rituelle praksis eller form omkring dåben; de er en del af dåbens rammesætning.

Men fadderne er også nøje udvalgt i forhold til deres rolle i familiens og barnets liv og er med til at bidrage til dåbens personlige og intime karakter. Fadderrollen forbindes med noget privat eller socialt; man har selekteret i vennekredsen og valgt dem, der er tættest på, og som nu skal være en del af familien, hvad der forbindes med en særlig ære eller status – ”det er lidt stort for dem”. I dåbshandlingen markeres symbolsk faddernes nye status i forhold til barn og familie, ”de bliver en del af familien”.

> *Hvad forbinder du så dåben med?* Øhm ... (pause) … altså jeg forventer ikke, hvis vi en dag skulle gå bort, at så træder fadderne til og skal tage ham i kirke hver søndag, det ved jeg godt, det kommer ikke til at ske, det er nok mere … traditionen igen, at der skal nogen faddere til, og hvem står os nær osv. … [Nynne, 32]

Også Nynne er som Maiken bevidst om en ændring i fadderrollen fra oplæring og ansvar til den mere personlige eller sociale funktion i familiens fællesskab; hun forventer dog ikke, at fadderne træder til og tager sig af barnet, hvis der skulle ske forældrene noget.

Det er omvendt det ansvar og den rolle, Thomas på 39 år tillægger fadderne, og som for ham er vigtigere end selve den rituelle ramme om dåben. Heller ikke i hans tilfælde forbindes faddernes ansvar med oplæring eller opdragelse i kristendom, forældrene har udvalgt "nogen gode mennesker", som de ved "vil gøre det på en fornuftig måde", hvis der skulle ske forældrene noget:

> Jo, jeg lægger det i det, at der er nogen faddere, som der, hvis der en dag skulle blive brug for det, går ind og tager et ansvar, det er sådan set, hvad jeg lægger i det – det er mere der, jeg er ovre, ikke, end det er sådan selve kirkeritualet, det er sådan mere en festlig lejlighed til at holde en fest, ikke. [Thomas, 39 år]

Mette, der som nævnt selv er voksendøbt, er den eneste af forældrene, der forbinder fadderrollen med en forpligtelse på at opdrage barnet i den kristne tro; det er det, hun med omhu har udvalgt fadderne til, det er for hende en meget vigtig del af "det ansvar, de har sagt ja til":

> *Det er du den første, der har sagt til mig*. Er det rigtigt? Jeg tror også, der er mange, der tænker ja ja, og når de gør det, så er det tradition eller sådan et eller andet, det ved jeg ikke – jeg synes bare, det er mega vigtigt, det er jo ikke for sjov, man er blevet valgt af nogen, der er nogen, der spørger, fordi de har gjort en masse tanker om, hvem det skal være, det skal være nogen, man ved, vil være involveret i barnets liv, at man ikke bare tager en eller anden ny ven, det skal være nogen, man kender godt, og man ved vil være der, ikke. [Mette, 32]

For de øvrige forældre er fadderne på linje med dåben forbundet med tradition, de er dels en del af den rituelle ramme omkring dåbshandlingen, dels udvalgt ud fra deres intimitetsgrad med barn og familie. De vælges af størsteparten ud fra, hvor tætte de er på forældrene, og får med dåben en nyt og særligt ansvar i og for fællesskabet med barnet – de udgør i højere grad en personlig og social end en kristeligt oplærende ressource; det nye tilhørsforhold til og den nye status i familien markeres symbolsk i dåbshandlingen.

Forældrene som aktive medskabere af dåbens begivenhed

For størsteparten af dåbsforældrene er deres egen rolle i dåbsbegivenheden af afgørende betydning; forældrene fungerer som aktive og engagerede medskabere af dåbens begivenhed. De har valgt den kirkelige ramme omkring deres barns dåb med henblik på at skabe så personlige og intime rammer om dåben som muligt: Kirken er en fin eller højtidelig ramme om den fest og fejring, der forbindes med en rituel markering af barnets velkomst til verden og til livet. Forældrene har, når valget bød sig, valgt lørdag frem for søndag dels for at sætte fokus den begivenhed, der for dem er centrum for dagen, selve dåben, dels af hensyn til den efterfølgende fest med de indbudte gæster.

Forældrene har med dåbsbeslutningen truffet et aktivt valg på deres barns vegne, der i højere grad forbindes med tradition end med egen kirkelig og religiøs praksis, men også med barnets egen mulighed for aktivt at til- eller fravælge kristendom og folkekirkemedlemsskab – dåben er noget foreløbigt, som barnet i konfirmationsalderen bevidst tager stilling til.

Flere fremhæver, når de fortæller om dåben, de salmer, de selv har været med til at vælge, andre nævner præstens prædiken, enten fordi den evnede at inddrage og synliggøre forældrene ud fra den foregående dåbssamtale, eller fordi den tog hensyn til mange børn i dåbsfølgerne og formåede at løfte dem ind i en forståelse af, hvorfor vi gør, hvad vi gør i dåben. Det er med andre ord det personlige og medinddragende aspekt i salmer og/eller prædiken, der accentueres af forældrene og for dem medvirker til at skabe oplevelsen af en intim og vedkommende fejring af barnedåben.

På samme måde har forældrene med omhu udvalgt fadderne, der både forbindes med ydre traditionelle eller rituelle rammer på linje med dåbskjole og dåbsprocession og med den personlige eller nære tilknytning til barn og familie, som er med til at understrege dagens dåb som en intim handling med familie og venner – kun sporadisk forbindes fadderne med oplæring i kristendom, de har snarere en særlig status i forhold til det nye fællesskab omkring barnet.

Lørdagsdåb som en fast og af forældrene ønsket praksis synes at vidne om en forandring i forældrenes syn på dåbens indhold og om et dertilhørende aktørskifte: Dåben betyder for forældrene ikke en indlemmelse i det kristne fællesskab, der finder konkret skikkelse i gudstjenestefejrende fælles praksisser, barnedåben markerer et personligt og intimt fællesskab, der udgøres af de udvalgte deltagende dåbsgæster.

De teologiske begreber, der er knyttet til dåben og har en mere passiv karakter (gave, nåde, syndsforladelse eller -forsagelse) findes i bedste fald i en mere eller mindre ubevidst og afsvækket form – fx som sikring eller beskyttelse, diffus fælles og særlig ”klub” – men umiddelbart er det ikke teologisk viden om dåb, der motiverer forældrenes beslutning i forbindelse med barnedåben. Det er snarere den traditionelle kirkelige ramme om dagens begivenhed, som forældrene ser sig som aktive medskabere af.

Dåbsritual og passivitet

Også for dåbsforældrene spiller den ritualiserede praksis eller form dog tilsyneladende en rolle, der umiddelbart har karakter af noget mere passivt eller udefrakommende – og som ikke helt harmonerer med hverken den instinktive tilslutning til tradition som fælles kollektiv løsning eller med forældrenes egen oplevelse af at være aktive medskabere af dåbshandlingen.

Der er – i øjeblikket omkring døbefonten – for flere mere på færde, end det, der umiddelbart italesættes som ren og skær tradition. Flere bliver, ligesom nadvergæsterne, meget berørte, når talen falder på dåbsøjeblikket, de får svært ved at finde ord og gør opmærksomme på, at det er vanskeligt at tale om, fordi det er noget ”intimt og privat.”

Fx fortæller Pernille på 26 år, der får sit første barn døbt om lørdagen, lidt genert om situationen ved døbefonten, at det er jo ”den rigtige dåb”, ”det er det, man gør det for” – den rigtige dåb forbindes med rigtig eller ’korrekt’ udførelse, praksis, der på en eller anden måde gør eller udvirker noget:

> Det er også sådan lidt mærkeligt, jo egentlig, når man tænker det igennem (hun ler forlegent) … men men men … der tror jeg også, det er sådan lidt igen den der med, at det ... det synes jeg er rart, at det på en måde, så er det, så er det gjort rigtigt … øhm … (pause) … og så er han ligesom taget godt imod … at jeg så ikke

> helt altid lige måske forstår alle de der store ord (hun ler) og det bliver sådan lidt flyvsk … så synes jeg bare det … det er den måde, det skal gøres, så han, så han ... så er han rigtigt til (hun ler forlegent), eller hvad man siger – ja jeg tror, det er sådan … ja. *Så er han rigtigt til?* Ja, det tror jeg, jeg sagde … så er han sådan budt velkommen til verden … jeg synes, det er den, det er det, det jeg ser lidt dåben som … tror jeg ... (hun ler) […] jeg ser det lidt som sådan en velkomst, og det er også derfor, jeg synes, at navngivning, det er ikke sådan helt ikke – for her bliver der gjort det rituelle i det. [Pernille, 26]

For Pernille er det ikke det ”højtflyvende” sprog, de store ord, som hun forbinder med den rigtige dåb, men derimod den ritualiserede udførelse, der skaber følelsen af, at dåbsbarnet er blevet taget godt imod, er blevet budt velkommen til verden eller blevet rigtigt til. Der er en tryghed i den rituelle form, ”det er rart”, det er den ”måde, det skal gøres på”. Den rigtige gennemførelse skaber en form for overgang, noget nyt, der er sket noget, der for hende er medbestemmende for følelsen af, at barnet er løftet rigtigt ind i livet, er blevet rigtigt til. De passive verbalformer antyder, at noget ’udefra’, en anden agens, eller noget ’andet’, der er den rituelle form iboende, handler med barnet i og med ritualiseringen.

Ulla på 39 år, der får sit andet barn døbt i søndagens højmesse, lægger modsat Pernille stor vægt på ordene, de liturgiske ’formularer’, der er en del af handlingen. For hende er det dåbsbekendelsen i den treenige Guds navn, der i samspil med Fadervor, som afrunder dåbshandlingen, markerer en overgang, der har betydning. Hun fortæller, at øjeblikket omkring døbefonten – og det at tale om det nu – berører hende meget, hun ”bliver sådan lidt … ja, får lidt svært ved at tale om egentligt.”

> Det virker ret stærkt … fordi man netop siger, det er Faderen, Helligåndens navn – altså som om man er en del af noget, noget mere … eller sådan … så det er højtideligt … så ja … det synes jeg egentlig var godt … og så var vi jo det sidste barn, så der kom også Fadervor lige efter, og det gjorde det jo kun endnu mere øhm … det føltes mere rigtigt, når man har det hele samlet der … [Ulla, 39]

De rituelle ord og handlinger, den højtidelige form, udvirker en følelse af at blive en del af noget mere, noget større, der umiddelbart for hende forbinder sig med den trinitariske bekendelse – Fadervor synes at antage en form for rituel stigning eller intensivering, som hun ikke umiddelbart knytter til en bøn for barnet, men snarere til en følelse af, at ritualet er mere ”rigtigt”, når det hele er samlet der, omkring ens eget barn. Ritualets form og faste struktur, dets genkendelige led, udvirker for Ulla en mere eller mindre artikulerbar følelse, der er med til at ”forstærke og minde om, hvorfor man egentlig er der”.

Også Mette på 32 år, der får sin søn døbt om lørdagen, fremhæver ”det der rituelle”, ”det der med vand i håret”, der også for hende markerer en form for forandring eller overgang mellem før og nu, ”nu er han døbt”, hvori nogen eller noget gør, at barnet bliver lukket ind i et nyt fællesskab:

> Det med vand i håret og det der rituelle, det synes jeg, det er det største, hvis man kan sige det sådan ... og så måske fordi man tænker, så nu er han døbt, nu er han, ja, nu er det hele gået fint og godt og ja – det er sådan noget med det også … *Mener du selve dåbshandlingen eller …?* Nej, det er selve dåbshandlingen … lukket ind i en særlig klub, ikke, hvis man kan sige det sådan (hun ler). [Mette, 32]

Hun fremhæver modsat de to andre dåbshandlingens fysisk konkrete element, her vand i håret, som noget for hende afgørende ved den rituelle form, men også praksis med at involvere dåbsbarnets

storesøster i handlingen ved døbefonten er for hende betydningsskabende og medvirker til at personlig- eller inderliggøre den ydre handling:

> *Jeg kunne ikke undgå at se, at selve dåbsritualet havde en betydning for dig, du blev meget rørt deroppe?* Ja for fanden, ja! *Er det selve det at stå der med sin lille dreng, der bliver døbt, eller er det selve ordene, eller …?* Jamen, det er faktisk, begge dele kan man sige, og så det der med, at vi har valgt, at Emma skulle tørre hans hoved – jamen jeg bliver altid rørt, når det – også med mine gudbørn, jeg er altid blevet rørt, når man skulle stå og sige Fadervor … så bliver jeg sådan lige en smule rørstrømsk der … *Hvorfor tror du, du særligt bliver det ved Fadervor?* Jeg ved det faktisk ikke, det er sådan noget, man … ja, jeg ved det ikke, det er sådan lige – nu ved jeg ikke, om vi gjorde det i lørdags, men de andre dåb, jeg har været med til, der har man sagt det bagefter, de er blevet døbt … nu kan jeg ikke lige huske, fordi der var så meget andet, ikke. [Mette, 32]

Hun kan ikke huske, om Fadervor følger lige efter dåbshandlingen til lørdagens barnedåb, men bønnen har for hende en velkendthed og genkendelighed, der bliver betydningsbærende og på linje med inddragelsen af storesøsteren i selve handlingen ved døbefonten skaber en intim og vedkommende oplevelse.

Men der er også andre, for hvem deltagelse i praksis omkring døbefonten opleves uvant, utilpas og kaotisk på måder, der overskygger dagens begivenhed. Fx fortæller Katja på 34 år, der får sit andet barn døbt i søndagens højmesse, om en forvirring i forhold til egen og de andres praksis, der gør, at hun ikke vil kunne huske, hvad ”der egentlig blev sagt den dag” i kirken – hun ville faktisk have svært ved at gengive ordlyden, fortæller hun.

> *Når man kommer op og står ved døbefonten, hvordan er det, når I så står deroppe?* (Pause) … Jeg tror, jeg bider lidt mærke i, hvordan folk de øh står, altså jeg synes faktisk, at på en eller anden måde, der bliver det sådan en lille smule akavet, fordi der er ikke nogen af os, der føler os sådan helt hjemme i det med at være der og ved præcis, hvornår skal vi rejse os, og hvornår skal vi sætte os, og hvornår skal vi – det bliver sådan lidt med at følge med i, hvad gør de andre, og det samme oppe ved døbefonten ... at man står sådan lidt og venter på, at hvornår er det lige, at han skal sige ja til at døbe barnet i den kristne tro og tror du på Gud Fader, Den Almægtige, og sådan hele … jeg tror, jeg synes, det bliver en lille smule kaotisk deroppe faktisk …[…] og præsten skal sådan lidt dirigere rundt på os alle sammen, og der kommer lige 30 børn, der også skal med op til fonten, døbefonten, og så er der faktisk alligevel ikke plads til dem, og så skal de lidt til siden … [Katja, 34]

Forvirring, uvanthed og utryghed i forhold til helt konkrete handle- og bevægelsesmønstre omkring døbefonten – hvem står hvor og hvornår – skaber her en følelse af noget kaotisk, der blænder af for selve dåbsbegivenheden og dens betydning. Hun mener, at den forvirring kunne have været undgået, hvis forældre og gæster havde været en mindre lukket kreds, fx til lørdagsdåb.

Opsamling

I forhold til dåbsbegivenheden indtager dåbsforældrene en dobbelt rolle, de er både aktive medskabere af den rituelle ramme om dåbshandlingen og passive deltagere i den rituelle form, der på forskellig måde udvirker og skaber betydning for den enkelte.

Øjeblikket omkring døbefonten opleves af flere som et meget intimt, højtideligt og svært italesat øjeblik. For nogen giver den ritualiserede form og praksis handlingen en mere passiv karakter, hvori nogen eller noget – udefra eller den rituelle form iboende – skaber og udvirker en overgang fra før til nu; form og udførelse forbinder sig med oplevelsen af dåben som en rituel indgang til livet, hvori barnet bliver rigtigt til, bliver en del af noget mere og større eller del af en form for fællesskab.

Mens praksis med at inddrage fx en storesøster eller storebror i selve dåbshandlingen for nogen er med til at gøre dåben til en intim og vedkommende begivenhed, er det for andre egen manglende evne til at kunne deltage i de fælles ritualiserede praksisser, der er med til at forstyrre og skævvride dagens begivenhed

Den i dåbsritual og rituel deltagelse iboende passivitet udgør teologisk talt et vigtigt med- og modspil til forældrenes accentuering af egen aktiv deltagelse i dåben, men understreger samtidig vigtigheden af helt konkret at skabe trygge og gennemsigtige rammer i forhold til praksis omkring døbefonten, så deltagerne ikke i yderste konsekvens føler sig udgrænsede og passivt tilskuende til deres barns dåb.

Ny praksis: Forældrebøn som aktiv inddragelse

Det er i den forbindelse tankevækkende, at de to dåbsforældre, der deltager i den nye praksis i flere kirker, læsning af forældrebøn, i en helt anden grad fremhæver handlingens karakter af deltagelse og aktivitet, både forældrenes egen og gæsternes.

Mens Thomas på 39 år selv siger forældrebønnen til datterens dåb i højmessen, fremsiges den for Nynnes vedkommende af hendes mand ved lørdagsdåben. Den personlige deltagelse i dåbshandlingen i form af oplæsning betyder dog for begge et vist fokus- eller opmærksomhedsskifte; mens de øvrige dåbsforældre, der deltager i en mere 'traditionel' dåbshandling, tillægger selve øjeblikket omkring døbefonten en afgørende betydning, er det for Thomas og Nynne i høj grad forældrebønnen, der danner et centrum i deres erindring om dåben, begge bruger forbløffende få ord om selve dåbsritualet.

Fx Thomas fortæller, at dåbsritualet – øjeblikket ved døbefonen – "virker naturligt", det er en "naturlig del af dåben", han har tillid til præsten og "det er det, det handler om", så han synes "det føles naturligt nok". Nynne fortæller, at hun ikke har tænkt så meget over det, men synes ritualet "virker højtideligt", på en "meget fin og jordnær måde", det kommer måske an på præsten, mener hun; hun synes, han er "meget jordnær og rar og personlig", og det "afspejler sig lige i den handling."

De har begge et vist fokus på præstens person, der tilsyneladende hænger sammen med deres egne følelser i forbindelse med forældrebønnen, som umiddelbart er forbundet med en vis personlig overvindelse. De fremhæver præstens tillidsvækkende facon, der har evnet at skabe en følelse af tryghed, så det at træde frem i forsamlingen ikke føles hverken eksponerende eller akavet.

> Jeg ville gerne deltage, jeg synes, når vi er med, så kan vi også godt være det … det var ikke øhm … (pause) … jeg synes, det var en øhm … (pause) … jamen, jeg kunne godt lide det, jeg synes, jeg synes det – jeg kunne godt lide at bidrage med et eller andet, også selv om jeg ikke selv er medlem af folkekirken og ikke selv synes, at det skal være meget firkantet … jeg ved ikke, om du kan følge mig. [Thomas, 39]

Thomas er selv udmeldt af folkekirken, men vælger at læse forældrebønnen til datterens dåb, fordi han gerne vil deltage i dagens handling og gerne selv bidrage med et eller andet. Han forbinder bønnen med en smule tagen-mod-til-sig, en ”lille personlig udfordring”, men først og fremmest med rollen som et godt eksempel, der ikke er relateret til dåbsbarnet, men derimod til de store børn i selskabet:

> Altså, jeg tænker også i forhold til de store piger og til Nikolaj, at man ligesom foregår som et godt eksempel, med at vise, at man tør, og man godt vil være en del af noget, og man godt tør gå et skridt frem, når der er brug for det, ikke … altså mere som sådan en rollemodel, ikke. [Thomas, 39]

Det selv at deltage – selv at træde frem – at ”turde vise, at man godt tør være en del af noget og godt tør træde frem, når det er behøvet”, får for ham mere karakter af personlig rollemodel, hvori han indirekte gennem sit eget eksempel involverer eller forsøger at inddrage også de større børn i dåbshandlingen.

> *Tror du, forældrebønnen var med til at gøre dåben til noget, der var særligt* … (hun afbryder)?: Ja, det tror jeg! Både for dem, altså vores gæster, som var med i kirken, fordi de ikke bare skulle sidde og lytte passivt og vente på, at det var overstået … øhm, som jeg tror, der er mange, der gør … øhm, men fordi en, de kender, ligesom også havde en aktiv rolle i det .. øhm men i høj grad også for os, vi læste den også igennem mange gange og diskuterede hvem af os, der skulle tage den, fordi jeg havde egentlig også lidt lyst til det og og … […] så havde vi faktisk begge to lyst til at gøre det, fordi det igen blev lidt mere personlig, og vi følte os som en del af det, vi kom ikke bare og fik et eller andet serveret og så tog hjem igen, vi var mere aktive … i øhm ceremonien, hedder det en ceremoni, når det er en dåb? [Nynne, 32]

For Nynne, hvis mand som nævnt fremfører bønnen, selvom hun egentlig også selv havde lyst, er forældrebønnen med til at gøre ’ceremonien’ eller ritualet mere personligt, både forældre og gæster føler sig aktivt involverede i dåbshandlingen, de er en del af hele ceremonien og sidder ikke som passive modtagere.

Den pågældende kirke bruger også praksis med dåbslys, hvor gæsterne efter dåben går op og tænder lys for barnet. Ud af det ca. 40 mennesker store dåbsfølge, går 20-30 stykker op til lystræet, vurderer Nynne; flere, fortæller hun, kommenterer efterfølgende praksis, der er ”meget fint” – hun synes selv, det er meget smukt, hun prøvede det ikke til hendes og mandens første barns dåb.

Hun fortæller, at det at fremsige bønnen for hendes mand var et meget emotionelt øjeblik, hun kunne se, at han brugte tid og kræfter på at samle sig. Det meget emotionelle, som begge forældre lægger i bønnen, bliver igen nærværende, da hun fortæller om dåben:

> *Dvs. bønnen læser I igennem og I kan relatere Jer til den? Fordi det er en fin bøn?* Ja, det synes jeg, den er meget fin. Jeg bliver faktisk lidt rørt af at snakke om det, det er meget sjovt … øhm har du den der? Jo, det er den der … Jens udskiftede også på et tidspunkt – var det her – i stedet for ”han” sagde han Alexander

> (dåbsbarnet) også for at gøre det mere personligt, ikke … også det der, der tror jeg, vi begge to var meget, jeg kunne godt se, han lige slugte en klump i halsen der, da han læste det højt med ”lad ham ikke møde mere ondt, end han kan bære” … altså, det er jo noget, vi alle sammen ønsker for vores børn, og vores medmennesker i det hele taget, men … ”få hjælp til at leve i sandhed og kærlighed” osv., ikke … så det kunne vi … det kunne vi rigtig godt lide … [Nynne, 32]

Det forekommer i Nynnes tilfælde ikke i så høj en grad at være de poetiske udtryk for dåbens kristne indhold, som hun hæfter sig ved og tillægger betydning, men snarere samspillet mellem de højtideligt – og umiddelbart passivt – klingende ord og begreber, der forbindes med den mere almenmenneskeligt genkendelige beskrivelse af det at få et barn:

> Ja, altså igen ”Herre vor Gud, Himmelske Far”, nu betragter vi ikke den Gud, der eventuelt måtte være osv. som vores far, altså i bogstaveligste forstand, øhm … så på den måde, det var måske lidt, hvad kan man sige højtideligt og sådan nogen ord for os i hvert fald, men … altså, det andet, ”vi takker for vores barn, som du har lagt i vores hænder” osv., ”han kom godt igennem fødslen”. [Nynne, 32]

Hun forklarer, at hun ikke har lagt så meget i hvad eller hvem, der klinger med i passivformerne eller i begreber som fx velsignelse – på linje med ”Himmelske Far” er det udtryk, hun ikke har bidt mærke i; som hun siger, skader det vel ikke at få en velsignelse, men skulle hun og manden selv skrive teksten om, ville de nok ikke have valgt lige de to linjer.

Opsamling

Forældrebøn og passivitet – hvis fællesskab er fællesskabet?

De to forældre, der har oplevet den i flere kirker nye praksis med at fremsige forældrebønnen enten til højmesse eller lørdagsdåb, er begge meget positive over for den praksis. Både for forældre og gæster medvirker forældrebønnen – på linje med brugen af lystræ m.m. – til følelsen af egen aktiv deltagelse og involvering i dåbshandlingen; man er ikke bare passive modtagere eller tilskuere, men engagerede i dåben som en fælles handling, der er både intim og vedkommende.

Tankevækkende er det tilsyneladende fokusskifte fra øjeblikket omkring døbefonten til selve bønsøjeblikket. Materialet er for spinkelt til, at noget konkluderende kan siges, men det er værd at overveje, hvorvidt og hvordan den nye praksis med aktivt at involvere forældre og gæster i dåben spiller sammen med rituel deltagelse og rituel passivitet.

Betyder forældrebønnen en yderligere understregning af tendensen til at se dåben som en begivenhed, forældrene selv er aktive medskabere af – en begivenhed, hvis teologiske indhold, herunder dåb som indlemmelse i et kirkeligt fællesskab, der rækker ud over det dennesidige, synes mere eller mindre erstattet af forestillingen om dåb som privat fest og fejring i familie og vennekreds?

Evner den personlige fremførelse på linje med involvering af større børn omkring døbefonten, valg af salmer og prædikeform på nye og frugtbare måder at person- og inderliggøre den ydre ritualiserede handling? Er med andre ord den balance til stede, der dels involverer forældre og

gæster i dåbshandlingen dels fastholder dåbens helt basale karakter af en udefra kommende og med os handlende begivenhed?

OPSAMLING AF INTERVIEWUNDERSØGELSEN I FORHOLD TIL SPØRGESKEMAUNDERSØGELSEN BLANDT STIFTETS PRÆSTER

Som første del af Helsingør Stifts undersøgelse af liturgisk praksis blev et spørgeskema målrettet alle stiftets ca. 300 præster udsendt for i anonymiseret form at afdække og dokumentere de overordnede tendenser og mønstre i arbejdet med højmesse og dåb. 203 præster – dvs. mere end 65 % – gennemførte spørgeskemaundersøgelsen, der altså må anses som værende repræsentativ.

Desuden blev der med afsæt i fem højmesser med dåb og fire dåbsgudstjenester gennemført kvalitative samtaler med 15 gudstjenestedeltagere i Helsingør Stift, otte faste kirkegængere i alderen 45 til 80 år og syv dåbsforældre i alderen 26 til 39 år.

Nedenfor skitseres i hovedtræk de overordnede og mest afgørende resultater af undersøgelsen dels i forhold til højmesse (kollekter og bønner, salmer og musik, trosbekendelse, prædiken, nadver og velsignelse) dels i forhold til dåb, søndag eller lørdag (motivation for valg af dåb og kirkelig ramme, dåbsritual og forældrebøn).

Det er hermed hensigten at bidrage til at kvalificere samtalen om den liturgiske praksis i Helsingør Stift på baggrund af gudstjenestedeltagernes oplevelse af de forskellige gudstjenesteformer og liturgier; med afsæt i temaerne passivitet og aktivitet, fælles og individuelt, belyses og nuanceres forholdet mellem rituel deltagelse og betydningsskabelse blandt to forskellige grupper af kirkebrugere, faste kirkegængere og dåbsforældre.

Samspillet mellem det kvantitative og det kvalitative materiale har således relevans for den videre liturgiske refleksion over og inspiration til praksis – ikke mindst i forhold til de teologiske spørgsmål, der stiller sig i lyset af den samlede undersøgelse i Helsingør Stift.

HØJMESSEN: OPSAMLING OG UDBLIK

Kollekter og bønner

Stiftsundersøgelsen viser, at man i flere kirker arbejder med nyere bønner og kollekter, bl.a. nyere formuleringer af ind- og udgangsbøn og nyere formuleringer af gudstjenestens indledende bøn, kollekten. Ca. halvdelen af præsterne benytter fortrinsvist de middelalderlige Veit Dietrich og Missale Kollekter fra Ritualbogen i både indgangsbøn og kollekten, men sideløbende hermed ses særligt i forhold til kollekten en vis overvægt af nyere kollekter fra Tillæg til Alterbogen samt Lissners Kollekter og Bønner. Desuden benyttes de nyudgivne kollekter fra Gudstjenestens Bønner I af godt en tredjedel af præsterne, ligesom en mindre gruppe vælger selv at forfatte kollekt og/eller indgangsbøn.

De nyere udgivelser af kollekter og bønner har med andre ord vundet bred udbredelse i søndagens højmesse. Det kan skyldes, at de nyere kollekter og bønner opfattes som mere forståelige og som en bedre introduktion til søndagens tekst og tema end de middelalderlige kollekter, der fx ikke på

samme måde kan åbne og tematisere de bibelske tekster i særligt anden tekstrække, der er udvalgt i 1800-tallet.

Den udbredte brug af nyere kollekter og bønner harmonerer ikke helt med de faste kirkegængeres oplevelse. Gudstjenestedeltagerne hæfter sig ikke nævneværdigt ved bønnernes konkrete ordlyd eller indhold; det er snarere bønnernes funktion – her spiller særligt indgangsbønnen for flere en væsentlig rolle – der forbindes med en åbnings- og stemningsskabelse, som har betydning for deltagerne i gudstjenesten. Kollekter og bønner fungerer som formaliserede liturgiske led, der i samspil med de øvrige liturgiske elementer, er medbestemmende for oplevelsen af gudstjenestens helhed. Her spiller også ydre, fysiske faktorer som fx fremførelse, tempo, intonation og rytme en rolle for deltagernes oplevelse af kollekter og bønner.

Desuden synes bøn for flere at have en mere privat og inderlig karakter i betydningen den personlige eller individuelle henvendelse til Gud, der ikke nødvendigvis finder sprog og rum i de fælles bønner og kollekter. Bønner og kollekter spiller således for gudstjenestedeltagerne ikke på samme måde som fx salmer og prædiken sammen med dagens tekster ved at medvirke til gudstjenestens forkyndelse.

Det er derfor relevant at overveje, hvordan der i forhold til kollekter og bønner kan skabes større sammenhæng i gudstjenestens orddel, både rent liturgisk eller formmæssigt, men også hvad angår bønnernes indhold.

Kan man liturgisk medvirke til, at bønner og kollekter af deltagerne opleves som menighedens fælles henvendelse til Gud, der sammen med gudstjenestens andre led dels øger opmærksomheden på dagens tekster og tema dels giver sprog for det også i en senmoderne kontekst personlige og individuelle – så bøn er mere end den enkeltes private og personlige henvendelse til Gud, der måske finder sted som et modspil til de formaliserede bønner?

Det kan tænkes, at præsterne i forbindelse med de nyere kollekter og bønner overvurderer, hvad menigheden evner at lytte sig ind på; ved at fokusere på ordlyden kan præsten sætte tonen og sproglejet for gudstjenesten, der i samspil med de øvrige liturgiske led (fx også brugen af velkomst/introduktion) bidrager til deltagernes helhedsoplevelse. Muligvis kan de nyere kollekter og bønner med fordel introduceres i de enkelte sogne ved hjælp af tekstuelle forlæg, fx i form af en gudstjenestefolder, der hjælper menigheden til at følge og internalisere de fælles bønner. Flere af gudstjenestedeltagerne nævner, at en gudstjenestefolder målrettet dagens gudstjeneste gør det lettere at holde tråden i prædiken i forhold til dagens tekster. Når menigheden også lægger mere mærke til salmernes end bønnernes ordlyd, kan det netop skyldes, at man ved salmerne sidder med teksten, hvad man vanskeligt kan komme afsted med under bønnerne, selv om nogle af de anvendte kollekter og bønner står sammen med teksterne bag i salmebogen.

I den forbindelse spiller også fremførelse og sammenhæng med gudstjenestens liturgiske duktus og rytme naturligvis en rolle, men formentlig gør en vis sædvane og fortrolighed både med det allerede indlyttede og med traditionel praksis sig yderligere gældende. Man må fx antage, at de nyudgivne kollekter og bønner sætter en helt anden tone end de oprindelige udgaver af Veit Dietrichs kollekter

og også A. S. Seidelins bønner gjorde, da de igennem 70'erne og 80'erne vandt indpas i dansk gudstjenesteliv.

Formentligt medvirker den stadig voksende brug af læge læsere ved bl.a. ind- og udgangsbøn til at skabe en anden individuel genkendelighed og dermed opmærksomhed om bønnerne blandt gudstjenestedeltagerne. Lægmandslæsninger er efterhånden hyppigt benyttet. Omtrent en tredjedel af præsterne anfører, at man bruger frivillige læsere til ind- og udgangsbøn, men også til læsninger af bibeltekster, ligesom menigheden visse steder inddrages ved nadveruddeling og/eller til andre praktiske opgaver.

Praksis tyder på, at man lokalt i sognene arbejder på at involvere og engagere gudstjenestedeltagerne, så gudstjenesten opleves som en fælles handling mellem præst og menighed. Der kan muligvis med fordel arbejdes videre med involvering også i de fælles kollekter og bønner, som nævnt fx i form af et ark med tekster, som ikke står i salmebogen, men måske også igennem menighedens egen deltagelse i læsning af kollekter og bønner.

Man kan ligeledes overveje, om bønnerne burde bedes i kor af alle, sådan som det er tilfældet med ind- og udgangsbønnerne i den islandske gudstjeneste, der sammen med kirken i Tranquebar er den eneste gudstjenesteform, der følger den danske praksis fra 1685 med 'lægfolkets ind- og udgangsbønner', som kordegn/kirkesanger traditionelt har bedt i Danmark.

Undersøgelsen gør det ikke muligt at afgøre, om præstens placering i kirkerummet med- eller modvirker til oplevelsen af fælles bønspraksis i menigheden. Fx anfører ca. 85 % af præsterne, at de, hvis kirkerummets indretning tillader det, vender mod alteret under kollekten. Upåagtet den i præstens vendinger bagvedliggende teologi er det værd at overveje, om den bortvendte præst virker inddragende og dermed aktiverende for menighedens deltagelse i de fælles kollekter, eller snarere får en mere stedfortrædende rolle, der ikke nødvendigvis forbindes med den enkeltes bønspraksis.

Men undersøgelsen lægger også på mere generelt niveau op til en fornyet diskussion om de autoriserede og uautoriserede kollekter og bønners form og indhold, så man på et teologisk lødigt grundlag kan skabe sammenhæng og forståelse blandt deltagerne fra gudstjenestens start til slut.

Musik og salmer

I flertallet af stiftets sogne fastholder man et forholdsvist traditionelt musikalsk udtryk. Orglet er det foretrukne instrument til søndagens højmesse, kirkekoret er generelt professionelt, betalt, ligesom det store flertal af kirkerne benytter kor fra pulpitur. Sideløbende hermed er en bred vifte af nyere salmekompositioner både i og uden for salmebogen efterhånden introduceret i og indsynges i dag i højmessen i flere kirker, ligesom en forsigtig brug af andet musikalsk akkompagnement end orgel, særligt klaver og flygel, men også i sporadisk grad blæseinstrumenter, visse steder finder vej til også søndagens højmesse.

Det musikalske udtryks relative 'homogenitet' må antages at bero på, at praksis i stiftet generelt set fungerer tilfredsstillende, hvorfor det ikke skønnes nødvendigt gennem fx brug af kor på gulv og nyere musikalsk akkompagnement at involvere og delagtiggøre gudstjenestedeltagerne i salmer og musik – kun i et fåtal af sognene arbejder man fx med ændringer i menighedens handle- og

bevægelsesmønstre under bl.a. salmesang for på nye måder at aktivere menigheden i musik og salmer.

Umiddelbart udtrykker de faste kirkegængere da også tilfredshed med højmessen i dens traditionelle musikalske udtryk. Generelt vægtes det musikalske udtryk i de enkelte kirker særdeles højt, og man fremhæver såvel musik som organist og kor. Enkelte nævner i den forbindelse præstens messen af dele eller hele gudstjenesten, der kun sporadisk benyttes i enkelte af stiftets kirker, men af deltagerne opleves på niveau med gudstjenestens musikalsk æstetiske udtryk. Noget lignende ses i brugen af de oldkirkelige led *kyrie/gloria*, der af en lille del af præsterne bruges i en udvidet variant sammen med indgangsbønnen – også her vurderes de oldkirkelige elementer i positive termer af deltagerne for deres musikalsk-æstetiske dimension.

Musik og salmer medvirker for gudstjenestedeltagerne som bønner og kollekter til at skabe stemning, åbning og atmosfære i gudstjenesten. Modsat kollekter og bønner er deltagerne dog meget bevidste om salmernes forkyndelsesaspekt. Det er både for den mere bibelkendte og den mindre tekstfortrolige vigtigt, at salmerne spiller sammen med dagens bibeltekster og prædiken; enkelte genfinder i salmerne søndagens evangeliske tema i en for dem mere genkendelig form. Desuden er det vigtigt for kirkegængerne selv at være aktivt deltagerne i og ikke bare passive tilhørere til de fælles salmer. Egen deltagelse i salmer og musik forbindes af nogen med lovprisning og tilbedelse, der dog ikke knytter sig til bestemte musikalske genrer, fx nyere eller ældre former.

Den enkeltes oplevelse af musik og salmer hænger tilsyneladende i høj grad sammen med individuel biografi og graden af kirkelig socialisering. For nogen af deltagerne betyder fx ændringer i menighedens handle- og bevægelsesmønstre, at en vis tilvænning er nødvendig, for andre opleves musikalsk fornyelse og variation umiddelbart positivt og meningsskabende.

Samlet set må det formodes, at man lokalt i stiftets sogne arbejder med og målretter sognenes musikalske liv og udtryk til de enkelte menigheder, således at højmessen i dens traditionelle form suppleres af en variation af alternative gudstjenester af både klassisk, rytmisk og mere 'meditativ' karakter.

Trosbekendelsen

I alle stiftets kirker enten siges eller synges trosbekendelsen i fællesskab af præst og menighed: Knap 34 % af præsterne siger trosbekendelsen sammen med menigheden, mens hele 66 % i fællesskab synger bekendelsen. Det er på baggrund af undersøgelsen ikke muligt at afgøre, om denne praksis også benyttes ved højmesse med dåb, eller om hensynet til kasualiemenigheden her spiller ind og ændrer praksis.

Desuden udelader omtrent 40 % af præsterne menighedens fælles trosbekendelse i forbindelse med dåb, formentlig når dåben placeres på trosbekendelsens plads. Det skyldes sikkert dels et hensyn til gudstjenestens forløb og flow også i forbindelse med dåb i højmessen dels et ønske om ikke at overbelaste gudstjenestens centrale liturgiske led, Trosbekendelsen og i lidt mindre grad Fadervor (der af knap 30 % af præsterne udelades af nadveren, når der er dåb).

Hvor kirkerummets arkitektur og alterets placering åbner mulighed for det, bruger ca. halvdelen af stiftets præster at vende sig mod alteret efter den fælles forsagelse i menigheden, knap en fjerdedel vender mod alteret under hele trosbekendelsen, mens 16 % vender mod menigheden under den fælles bekendelse.

Det er umiddelbart svært at vurdere praksis i forhold til gudstjenestedeltagernes oplevelse af trosbekendelsen som fælles liturgisk led – den fælles bekendelse forekommer at være det led, der mest udtalt skiller vandene blandt gudstjenestedeltagerne.

Mens nogen opfatter bekendelsen som et liturgisk led på linje med de øvrige og ikke knytter den store refleksion eller mange bemærkninger til trosbekendelsen, er bekendelsen for andre forbundet med en vis grad af refleksivitet og emotionalitet: For nogen opleves trosbekendelsen i både form og indhold problematisk. Det skyldes både bekendelsens kategoriske form og dens dogmatiske indhold, spørgsmål om kødets opstandelse og det evige liv. Enkelte føler, at de personligt eller individuelt skal kunne indestå for og aktivt tilslutte sig bekendelsens indhold på måder, der hæmmer deres deltagelse i menighedens fælles bekendende praksis.

Andre gudstjenestedeltagere derimod lader sig i en anden grad passivt og uafhængigt af egen bevidst og aktiv tilslutning føre med eller frem på både bekendelsens form og indhold, hvormed individuelle spørgsmål om tvivl og/eller tro så at sige deponeres i den ritualiserede fælles fremførelse i menigheden.

Materialet lægger op til at overveje, om det er muligt liturgisk at understøtte, at deltagelse i den rituelle praksis og form bidrager til at gøre det egne og personlige fælles, så bekendelsen virker aflastende i stedet for hæmmende? Evner fx sangen i højere grad at løfte den enkelte og den enkeltes individuelle tvivlsspørgsmål ind i og frem på fællesskabets tro? Hvordan fremmer man med andre ord den i rituel deltagelse iboende passivitet, så deltagernes egne individuelle spørgsmål kan finde et 'hvilested' i den fælles deltagelse i bekendelsen?

Det er uvist, om også præstens vendinger spiller ind og medvirker til oplevelsen af bekendelsen. Betyder fx den udbredte praksis, hvor præst og menighed i fællesskab forsager den/det onde, hvorpå præsten vendt mod alteret på menighedens vegne og med menigheden synger eller siger bekendelsen, en imod hensigten accentuering af forsagelsen som individuel snuble- eller anstødssten før og for troens bekendelse? Eller fungerer den bortvendte præst i denne sammenhæng som en form for stedfortræder på vegne af menighed – og den enkelte?

Medvirker desuden den i flere kirker faste praksis med fuld tilspørgsel i højmesse med dåb for den regelmæssige kirkegænger til, at individuelle og personlige spørgsmål 'yderliggøres' i dåbsbekendelsen, så den fulde bekendelse udefra minder den enkelte kristne om hans eller hendes egen og til evig tid gyldige og frisættende dåb?

Det kan formentlig antages, at trosbekendelsens sungne form af store dele af kasualiemenigheden omvendt opleves fremmedgørende og passiviserende, ligesom dubletter eller fuld tilspørgsel ved flere dåb kan tænkes for denne gruppe at overbelaste handlingens forløb.

Stiftsundersøgelsen åbner således, hvad angår de forskellige deltagere i højmessen, spørgsmål, der har at gøre med forholdet mellem fælles/individuel og passiv/aktiv og som umiddelbart knytter sig til praksis og egen deltagelse i forbindelse med tros- og/eller dåbsbekendelse.

Læsninger og prædiken

Ca. 42 % af stiftets præster benytter som fast praksis muligheden for tre-modelslæsning (NT/GT/NT), der med Ritualbogen 1992 blev en realitet i dansk gudstjenesteliv og betød, at også gammeltestamentlige læsninger blev en fast mulighed i søndagens højmesse. Knap en fjerdedel af præsterne benytter sig i højmessen fast af den tilladte variant med to læsninger i formessen, mens 35 % i forbindelse med dåb i højmesse benytter sig af to-modelslæsningen.

Når man gør brug af to læsninger i formesse, benytter 38 % den gammeltestamentlige læsning. Der forekommer altså blandt præsterne at herske en vis tilfredshed med muligheden for også at læse GT i gudstjenesten.

Langt størsteparten af stiftets præster benytter den traditionelle praksis med at afholde prædiken fra prædikestol, men en relativ stor procentdel vælger fra prædikestolen ikke at bruge faste indledninger som liturgisk indramning af prædikenen – fx udelader knap 70 % af præsterne ”I Faderens, Sønnens og Helligåndens navn” som fast indledning fra prædikestolen.

Den mindre formaliserede indramning af prædiken åbner muligvis for en anden grad af homiletisk frihed og/eller personligt præg i prædiken og kan desuden modvirke, at prædikenen får karakter af ’læreprædiken’. Desuden formuleres kirkebønnen for langt de flestes vedkommende frit.

Samtalerne med de faste kirkegængere vidner om, at prædiken – og prædikanten – spiller en afgørende rolle for gudstjenestedeltagerne. Generelt fremhæves prædikenens samspil med særligt tekster og salmer som vigtig for den gode prædiken, der evner at trække tråde mellem det bibelske stof og gudstjenestedeltagernes hverdag.

For flere af gudstjenestedeltagerne er det dog essentielt, at prædiken gennem konkrete eksempler og billedbrug formår at knytte an ved det dagligdags og hverdagsnære i højere grad end ved de enkelte bibelske tekster. Flere understreger, at en af de vigtigste opgaver ved prædikeembedet er, at præsten formår at formidle, så almindelige mennesker kan forstå det.

Samtalerne synes at vidne om et nyt syn på præst og prædiken, der bl.a. har at gøre med en vis autoritetskritik og ’autenticitetssøgen’. Den gode prædiken forbinder gudstjenestedeltagerne ikke nødvendigvis med den tekstnære og mere traditionelle prædiken, derimod tager den gode prædiken afsæt i det personligt oplevede og erfarede. På samme måde er præstens autoritet for gudstjenestedeltagerne i høj grad givet med en personlig og holdningspræget forkyndelse og i mindre grad med embede og tekstfortolkning. I visse tilfælde knyttes den personlige præst og den holdningsprægede prædiken til ønsket om en etisk anvendelighed og brugbarhed også i livet med de andre uden for kirken. For enkelte får ikke bare den personlige præst men også præstens personlige tro desuden en næsten forbilledlig eller stedfortrædende rolle, der indøver deltagerne i troens praksis eller spejler den enkeltes egne tvivls- og trosspørgsmål.

Homiletisk orienterede empiriske undersøgelser peger da også på, at præstens tro eller personlige 'autenticitet' spiller en væsentlig rolle for gudstjenestedeltagerne. Dette fokus på præsten og det personligt oplevede og holdningsprægede kan ligesom interessen for præstens tro true med at overbelaste både prædikeembede og præst i en grad, der lægger op til yderligere refleksion:

Er det muligt liturgisk at imødegå deltagernes fokus på præstens person og indlejre prædikenen i det liturgiske formsprog, så prædikenen ikke bliver en 'genre i genren', men derimod medvirker til i tråd med et luthersk gudstjenestesyn og dets fokus på det ydre ord at skærpe bevidstheden om sammenhængen mellem bibeltekst og prædiken?

Stiftsundersøgelsen vidner som nævnt om en både seriøs og dedikeret kreativitet blandt præsterne, fx fri formulering af kirkebøn og faddertiltale, for nogen brug af velkomst og introduktion i gudstjenestens indledning, der sammen med de nyere bønner og kollekter og tendentielt brugen af nye salmer bidrager til på nutidige måder at løfte både den faste og den lejlighedsvise menighed ind i gudstjenesten – det kan tænkes, at den sproglige kreativitet og imødekommenhed også kan medvirke til en større synliggørelse og personliggørelse af præsten, der måske kan afvejes gennem andre liturgiske tiltag.

Det er i samme forbindelse relevant at overveje, hvorvidt de formaliserede indledninger til prædiken fra prædikestolen spiller ind i forhold til prædikenens indlejring i gudstjenestens liturgi i øvrigt både, hvad angår liturgisk form, duktus, rytme og 'sprog' i bredere forstand.

To-modelslæsningen, der af ca. halvdelen af præsterne benyttes dels som fast højmessepraksis dels i forbindelse med dåb i højmesse, kan betyde, at evangelieteksten læses for alteret og dermed medvirke til at løsne sammenhængen mellem evangelium og prædiken. Det kan give prædikenen karakter af netop selvstændig proklamation fra prædikestolen, men åbner omvendt mulighed for at prædike bredere også over det gamle testamente.

Desuden kan det overvejes, om prædikanten er eneansvarlig for prædikenen – nyere homiletik (other-wise-preaching) foreslår fx at trække flere røster ind i prædikenen, sænke prædikestol til gulvplan og bytte om på evangelielæsning og prædiken, så prædiken tydeligere fører hen til evangeliet.[13]

Stiftsundersøgelsen lægger med andre ord op til at tænke forholdet mellem prædiken og liturgi på måder, der fx i lyset af nyere liturgividenskab og nyere homiletik indlejrer prædikenen i det liturgiske formsprog som helhed og aflaster prædikanten i forhold til personlig fremtræden og autoritet – fx også gennem et øget fokus på 'krop' og kropslig placering. Det er tankevækkende, at flertallet af præsterne vælger fortrinsvist at prædike fra prædikestolen ved højmessen og dermed indirekte – rumligt og kropsligt – 'ophæver' prædikenen (og præsten?) til gudstjenestens højdepunkt.

[13] Se for en videre diskussion af dette spørgsmål i lyset af bl.a. A. Deegs teoridannelse Jan Asmussen: *Liturgi på ordets fundament. En læsning af Cranach-altertavlen i Stadtkirche i Wittenberg*. Upubliceret Semesteropgave, Masteruddannelse v/ Det Teologiske Fakultet, 2014.

Nadver

Stiftsundersøgelsen viser, at det lutherske A Ritual, *Kære Kristi Venner*, i dag er stort set fortrængt fra den fælles nadverfejring og erstattet af Ritual B, *Opstandne Herre og Frelser*, og Ritual C, *I kor med alle engle*. Den gamle lutherske nadverbøn understreger bl.a. nadveren som fælles ihukommelsesmåltid i menigheden, mens Ritual B og C har en mere udtalt kristologisk-soteriologisk og trinitarisk-kosmologisk nadverteologi. Et flertal af præsterne bruger da også den traditionelle nadversalme *O du Guds lam* (DDS 439/440), der af størsteparten afsynges inden nadveruddelingen.

Kun et fåtal af de præster, der benytter Ritual C, 15 %, bruger epiklesisk bøn eventuelt kombineret med afsyngelse af *Agnus Dei* under nadveruddelingen. Den udbredte brug af Ritual C skyldes altså ikke umiddelbart et ønske om en tilbagevenden til oldkirkelig nadverteologi, fx en understregning af den i elementerne symbolsk nærværende korsfæstede og opstandne Kristus. Ritual C rummer en kosmologisk dimension, der 'opløfter' den i nadverbønnen fælles tak og lovprisning til at omfatte hele skaber-/frelsesværket.

Undersøgelsen peger desuden på, at man i nadveren benytter en forholdsvis traditionel praksis; stort set alle stiftets præster bruger oblater og vin under altergangen, ligesom en tilsvarende gruppe bruger knælende nadver ved alterskranken og individuel tilsigelse af indstiftelsesordene. Lidt over en tredjedel af præsterne bruger bibelvers mellem nadverbordene, mens knap en fjerdedel bruger fuldt bortsendelsesord efter hvert nadverbord.

Undersøgelsen vidner således om en seriøs og lødig tilgang til nadverens sakramente; man har ingen markante ændringer i nadverliturgien, men fastholder i både individuel tilsigelse og den forholdsvist udbredte brug af bibelvers mellem bordene nerven i sakramentets *pro me* dimension suppleret med en stærk kristologi og soteriologi i valg af nadverbønner, der understøttes af den udbredte brug af *Agnus Dei*. Mere end en tredjedel af præsterne vælger som nævnt at udelade Fadervor af nadveren, når der er dåb i højmessen.

Samtalerne med gudstjenestedeltagerne afslører i forbindelse med nadveren visse tankevækkende træk, der ikke mindst har at gøre med nadvermåltidets teologiske indhold: Ihukommelse, fællesskab og syndstilgivelse.

Det er bemærkelsesværdigt, hvor forskelligt deltagerne i ritualet oplever nadveren: For nogen manifesterer egen deltagelse sig i og som en bevidst og reflekteret tilegnelse af visse aspekter ved nadverens teologiske indhold. For andre synes det at være den rituelle praksis ved nadverdeltagelsen, der i højere grad bliver betydningsbærende på måder, som ikke nødvendigvis er fuldt reflekterede eller artikulerbare, men dog også rummer (om end vage) nadverteologiske aspekter. Særligt de sidstnævnte deltageres oplevelse af sakramentet er da også kendetegnet ved en vis 'sprogløshed', hvor man famler efter eller fattes ord.

Ritualbogen 1992 betød, at nadveren blev en fast og integreret del af søndagens højmesse modsat tidligere, hvor nadveren var et frivilligt – og for nogen et meget højtideligt – tilvalg. Den ændrede

nadverpraksis har for deltagerne i særligt den ældre og fra barnsben kirkevante generation bevirket, at nye betydninger og ændrede semantikker er opstået og i dag forbindes med nadverdeltagelse.

Det viser sig fx i en skærpet bevidsthed om nadveren som et gensidigt forpligtende fællesskab mellem Gud og menneske, der bl.a. knyttes til en ihukommelse af den i Kristi død og opstandelse indeholdte frelse. Eller det viser sig i den reflekterede tilegnelse af sakramentet i og som et særligt fællesskab, en samhørighed, med de andre nadverdeltagere. For enkelte blandt den ældre generation har den nye og hyppige nadverpraksis dog – jf. trosbekendelsen – betydet en følelse af på det personlige eller individuelle niveau at skulle indestå for ritualet i både ordlyd og indhold: Indstiftelsesord og nadverelementernes status forbindes med en personlig afgørelse, der gør, at den fælles praksis opleves utilpas og hyklerisk.

For de øvrige, der senere i livet er blevet fortrolige med højmesse og nadverdeltagelse, forbindes den rituelle praksis med en anden grad af passivitet. I nadverdeltagelsen udvirkes noget udefra eller uden for den enkelte selv – der sker noget, uanset om man vil det eller ej – som ikke nødvendigvis knyttes op på et bevidstgjort indhold, men fungerer på andre og for nogen mere fysisk-sansbare eller kropslige niveauer, som viser sig i noget vag følelse af lettelse, ro og taknemmelighed.

Nadveren forbindes ikke eksplicit med syndstilgivelse, som flere af nadverdeltagerne tilsyneladende henlægger til gudstjenesten som sådan, mens andre fortrinsvist knytter sakramentet til konkrete enkelt- eller handlingssynder. Også den manglende bevidsthed om nadveren som konkret fællesskabsmåltid i menigheden er tankevækkende; kun enkelte af gudstjenestedeltagerne forbinder som nævnt nadveren med en samhørighed eller et fællesskab om Guds bord, tendentielt knyttet til en form for ihukommelse – for de fleste opleves nadveren som en individuel og dybt privat stund.

Det er af det kvalitative materiale tydeligt, at rituel praksis – og deltagelse i rituel praksis – på forskellig måde afføder og genererer betydninger, der på individuelt niveau forbinder sig med de fælles praksisser: I nadverdeltagelsen spiller således den passivitet, der er ritual og sakramente iboende, og den aktivitet, der er forbundet med deltagernes egen betydningsskabelse, sammen og er medbestemmende for oplevelsen af sakramentet.

På den baggrund er det oplagt at spørge, hvordan den sproglige formidling af og/eller den liturgiske praksis i nadveren kan imødegå den blandt gudstjenestedeltagerne noget vage forståelse af de dimensioner ved sakramentet, der knytter sig til syndslære, ekklesiologi og eskatologi.

Spørgsmål af harmatiologisk, ekklesiologisk og eskatologisk karakter

Er det muligt at fastholde den i ritual og sakramente centrale passivitet, der har at gøre med meddelelsen og modtagelsen af sakramentet, og samtidig imødekomme deltagernes egen aktive betydningsskabelse, der også ligger i ritual og rituel praksis og som i teologisk forstand er forbundet med den enkeltes personlige tilegnelse af sakramentet, uden at det fælles sakramente og dets indhold dermed individualiseres? Er denne opgave af liturgisk eller homiletisk formidlende karakter – eller begge dele?

Hvordan skærpes og formidles fx den i syndslæren (*harmatiologien*) frisættende dimension, der ikke har at gøre med konkrete individuelle synder i moralsk eller etisk forstand, men derimod med

den helt basale antagelse af den enkelte i dåbens nåde, der altid allerede er forudsætningen for det kristne liv?

Flere gudstjenestedeltagere nævner, at præstens ord i nadverritualet har betydning for dem, de lytter efter, men har alligevel svært ved at genkalde sig ordlyden; enkelte synes at forbinde præstens ord med det individuelle bortsendelsesord. For flere er det i højere grad handlingen – den rituelle praksis og deltagelse – end selve ordlyden, som udvirker følelsen af lettelse, ro m.m.

Skal denne sakramentale 'sprogløshed' løftes frem og adresseres i prædikenen? Eller rummer en homiletisk tilgang til problemfeltet en fare for at pædagogisere og eventuelt degradere sakramentet til et appendix til prædiken og ordets forkyndelse i stedet for at formidle sakramentet som et kulminationspunkt i gudstjenesten?

Det er også værd at overveje, om den individuelle tilsigelse i nadveren sammen med den forholdsvist udbredte brug af bibelvers eller bortsendelsesord mellem bordene, medvirker til at understrege nadverens personlige og individuelle karakter på måder, der i lyset af deltagernes udsagn ikke helt harmonerer med sakramentets fælles ekklesiologiske dimension og muligvis truer med at trække nadverliturgien i kateketisk-kerygmatisk eller sjælesørgerisk retning?

Er det den forbindelse positivt, at det gamle lutherske Ritual A, med dets understregning af nadverens ekklesiologiske og eskatologiske dimension stort set er forsvundet ud af nadverliturgien? Det er bl.a. nadvermåltidets centrale fællesskabs-, ihukommelses- og foregribelsesmotiv, der af forfatterne i den nyudgivne Gudstjenestens Bønner I forsøges fremskrevet – sakramentets kristologiske og soteriologiske dimensioner står dog noget svagt.

Det er åbent spørgsmål, om der også her, i de nyere formuleringer af nadverteologien, ligger en fare for at domesticere det ydre ords spiste og drukne elementære materialitet på måder, der overdøver – snarere end spiller sammen med – den ritualiserede praksis og de betydningsniveauer, den rummer?

Passivitet og performativitet

For flere af nadverdeltagerne fungerer den rituelle deltagelse på et afgørende performativt eller æstetisk niveau, hvor også nadverens fysisk-sansbare og symbolske dimensioner i form af gestik, blik, lyd og lugt bliver betydningsbærende.

Den rituelle performativitet viser sig bl.a. i deltagernes oplevelse af præsten som ritualforvalter eller liturg. Liturgen er i nadveren – på helt andre måder end den personlige prædikant – personligt uvedkommende i en grad, hvor præsten synes at glide ind i eller bag liturgien: I sakramentet bliver præstens person transparent for blikket, der som deltagernes menneskelige svar på sakramentet rettes bag om præsten, mod en anden guddommelig agens.

Men der ligger også i den rituelle praksis en performativ magt, som det er værd at være opmærksom på og som fx viser sig i velsignelsen, hvor præsten, liturgen, får status af symbolsk figur eller 'medium'. Velsignelsen forbindes af flere af gudstjenestedeltagerne med en form for aktiv kraftoverføring eller et overskud, der med præsten som medium meddeles til den enkelte. Også her

modsvares meddelelse af gestiske eller kropslige praksisser, hvormed den enkelte – som i blikket – instituerer passiv modtagelse.

Både nadver og velsignelse vidner således om et i den fælles liturgi og gudstjenestelige praksis fysisk sansbart eller æstetisk rum, som den lutherske traditions udtalte fokus på det talte, bedte og sungne ord ikke har haft den store sans for. Kropslige eller fysisk-symbolske praksisser, både præstens og deltagernes, er i gudstjenestedeltagernes oplevelse medbestemmende for og genererer på performativt eller æstetisk niveau individuelle betydninger, der ikke nødvendigvis svarer overens med en teologisk forståelse af de fælles praksissers passivitet.

Det tyder på, at det fortsatte liturgiske arbejde med at forkynde og formidle evangeliets indhold ikke kun fordrer sprogligt-kommunikative overvejelser, men også en opmærksomhed om og et fornyet fokus på rituel praksis og den performativitet, der bl.a. knytter sig til præstens person, krop og gestik – overhovedet til det fysisk-sansbare i gudstjenesten.

Der er ingen tvivl om, at præsten spiller en afgørende rolle for gudstjenestedeltagerne, både den i prædikenen personlige prædikant og den i nadveren upersonlige liturg. Som prædikant og liturg agerer præsten i det komplekse rum, der åbnes i og som rituel praksis, her genererer også præstens kropsligt-symbolske praksisser betydning, der af gudstjenestedeltagerne opleves forskelligt.

Det er derfor væsentligt med den fortsatte samtale mellem homiletisk og ritualteoretisk forskning, men også den nyere og af teatervidenskaben inspirerede performativitets- og æstetisk teori kan medvirke til at fastholde den liturgiske balance, der aflaster og indlejrer præsten i de fælles ritualiserede praksisser, så prædiken og sakramente kan fungere som teologiske korrektiver til gudstjenestedeltagernes individuelle betydningsskabelse.

Tradition og fornyelse

Stiftsundersøgelsen vidner generelt set om en vis forsigtighed og tilbageholdenhed blandt præsterne, hvad angår gentænkningen af de forhold, der at gøre med ’krop’ og praksis i ritual- og praksisteoretisk forstand, og som taler om krop på mere dybereliggende og ubevidste niveauer (indlejring, sædvane og habitus), der så at sige handler bag om ryggen på os.

Fx fastholder størsteparten af præsterne den traditionelle placering på prædikestol under prædiken, ligesom de traditionelle vendinger under kollekter/bønner, trosbekendelse og nadver benyttes af flertallet. Man bruger desuden traditionel praksis i forbindelse med nadveruddeling og -elementer, kun sporadisk ændres der i menighedens handle- og bevægelsesmønstre under musik/salmer og tekstlæsninger, ligesom orgel og kor på pulpitur fortsat er den yndede praksis til højmessen.

Tendensen skyldes formentlig et ønske blandt præster og menighedsråd om at skabe en genkendelig og fortrolig højmesseform, der både bevarer og aktivt genbruger traditionen og de potentialer, som ligger i den, bl.a. i form af mindre liturgiske tiltag og variationer, for også at være i takt med tid og menighed.

Det er særligt i gudstjenestens sprogligt-medierede led, at en rig variation og liturgisk fornyelse finder sted. Brugen af nyere kollekter og bønner, nyere salmer og den forsigtigt spirende brug af andre musikinstrumenter end orgel, kombineret med præsternes aktivitet eller kreativitet i prædiken, velkomst/introduktion, kirkebøn og faddertiltale (for nogen også i egne kollekter og bønner), tyder på, at man i gudstjenestens orddel arbejder med at 'lytte sig ind på' faste og lejlighedsvise kirkegængere for at skabe en nutidig og forståelig gudstjenestelig helhed.

De her skitserede tendenser og mønstre, der i samspil med gudstjenestedeltagernes oplevelse af traditionelle og nyere højmesseliturgier, tegner sig af stiftsundersøgelsen, lader ikke tvivl om, at der arbejdes både målrettet og reflekteret med gudstjenesten ude i sognene.

Med ovenstående opsamling og udblik har det været ønsket at bidrage til den fortsatte refleksion over og inspiration til praksis, så man også i det fremtidige arbejde med søndagens højmesse kan fastholde med- eller modspillet mellem et sprogligt-kommunikativt og liturgisk-praktisk niveau, der i forhold til fælles og individuelt, passivt og aktivt, er medbestemmende for formidlingen af den teologi, man i de enkelte sogne og menigheder ønsker at give form til.

DÅB – SØNDAG ELLER LØRDAG: OPSAMLING OG UDBLIK

Undersøgelsen af liturgisk praksis i Helsingør Stift vidner om, at den kirkelige praksis med at tilbyde lørdagsdåb i dag har sat sig igennem på stiftsniveau. I stort set alle stiftets kirker tilbyder man dåbsforældrene særlige dåbsgudstjenester, der gør det muligt at målrette gudstjenesten forældrenes ønsker og behov – for størsteparten af kirkernes vedkommende har man lørdagsdåb hver eller hver anden måned.

I dåbsgudstjenesten tilstræbes tilsyneladende en vis genkendelighed med højmesseliturgien kombineret med en imødekommenhed overfor det mere kirkefremmede publikum. Fx bruger 98 % af stiftets præster at holde dåbstale/prædiken til dåbsgudstjenesten, for mere end halvdelen tager talen afsæt i en tekstlæsning. Desuden benyttes ved dåbsgudstjenesterne i udbredt grad nyere kollekter og bønner; der ses her en vis overvægt af særligt Lissners Kollekter og Bønner, der bruges af mere end halvdelen præsterne, mens 39 % bruger henholdsvis Alterbogen og Tillægget til Alterbogen. Omtrent en fjerdedel af stiftets præster bruger til lørdagsdåb også de nyudgivne Gudstjenestens Bønner I/II.

Mere end en tredjedel af præsterne arbejder med at involvere dåbsforældre og faddere i dåbsgudstjenesten fx i form af forældrebøn eller oplæsning af andre bønner, mens 22 % af kirkerne bruger lystænding, dåbsæbler og lignende symbolske markeringer af dåben, der sigter mod at inddrage dåbsgæster og -følger i gudstjenesten.

For højmessens vedkommende er tallene lidt lavere, her bruger knap en fjerdedel af præsterne at inddrage forældre og faddere i højmessen igennem læsninger. 33 % bruger dog dåbstale inden dåben formentlig for at sætte en mere inkluderende og personlig ramme også om dåb i højmessen,

muligvis benyttes dåbstalen til at invitere den mindre kirkevante gruppe til at deltage i den fælles nadver.

Undersøgelsen peger desuden på, at flere præster også i højmessen søger at tage hensyn til kasualiemenigheden igennem undladelse af dubletter og gentagelser (Trosbekendelse og Fadervor) samt udeladelse af 'utidsvarende' formuleringer (fx spørgsmålet "Er barnet hjemmedøbt?") for ikke gøre gudstjenesten for lang eller sprogligt set anakronistisk. Ca. en fjerdedel af præsterne bruger forkortet dåbstilspørgsel som fast praksis ved højmesse med dåb, mens knap en tredjedel bruger forkortet tilspørgsel ved mere end en dåb, sådan som det var tilladt i prøveordningerne forud for Ritualbogen 1992. Stort set alle præster i stiftet formulerer frit faddertiltalen.

Man kerer sig således blandt præsterne om både dåbsforældre og -gæster og forsøger på forskellig måde at skabe en aktuel og vedkommende kirkelig ramme om dåbens begivenhed, både hvad angår sproglig formidling og liturgisk praksis.

Syv dåbsforældre i alderen 26 til 39 år vælger at deltage i en samtale om dåb og dåbspraksis, søndag eller lørdag. Forældregruppen består af seks mødre og en far. Af de syv forældrepar, der optræder i undersøgelsen, får tre par deres barn døbt i højmessen; to par får intet valg, mens et enkelt par selv vælger søndag. De øvrige fire forældrepar vælger lørdagsdåb som ramme om barnedåben.

Nedenfor introduceres i opsummerende form forældrenes motivation for valg af dåb og kirkelig praksis, søndag eller lørdag, samt forældrenes egen oplevelse af dåbshandling og -ritual, herunder også oplevelsen af egen deltagelse i forældrebøn. Materialet præsenteres i forhold til temaerne passiv/aktiv og fælles/individuel med henblik på de videre teologiske overvejelser af relevans for den fremtidige dåbspraksis.

Kirken som ramme om dåben – forældrenes valg af dåb, syn på dåb og faddernes rolle

På spørgsmålet om hvorfor de har valgt dåb, svarer stort set alle dåbsforældrene med henvisning til tradition som en fælles kollektiv praksis, herunder tradition i familien: 'Dåb er noget, man gør fordi, det gør man'. Kirken fungerer som en fin eller højtidelig ramme om dåbens begivenhed, der festligholdes med familie og venner, og på forskellig måde forbindes med fest, fejring eller velkomst til livet – for nogen med en slags rituel sikring og beskyttelse af barnet.

Dåbsforældrene, der indgår i denne undersøgelse, foretrækker tydeligt lørdagsdåben, der skaber en personlig og intim ramme om dåbshandlingen. Flere forklarer, at lørdagsdåb understreger det for dem centrale og væsentlige, dåbsbegivenheden, som centrum i dagens gudstjeneste. Men valget skyldes også i høj grad de praktiske forhold, der har at gøre med gudstjenestens længde og placering, herunder hensyn til de deltagende gæster og ikke mindst den efterfølgende fest.

Af de tre forældrepar, der får deres barn døbt i højmessen, har to af parrene som nævnt ikke haft mulighed for at vælge lørdag; begge udtrykker dog et ønske om dette – én dåbsmor, der strengt taget er tilfreds med dåbshandlingen, nævner netop festen med familie og venner. En anden fortæller, at den almindelige gudstjeneste søndag tog noget af fokus fra dåben; desuden oplever

forældre og dåbsfølger, at de i højmessen bliver gæster til en mere intern begivenhed, der ikke rigtigt berører dem

Netop det personlige fællesskab omkring dåben er vigtigt for forældrene, fx lægger enkelte af de forældre, der vælger lørdagsdåb stor vægt på at sikre, at gæsterne også deltager i den rituelle fejring af dåben i kirken. Der er for forældrene ikke tale om, at barnet i dåben indlemmes i det kristne fællesskab, ligesom den faste menighed tydeligvis ikke betragtes som nødvendige aktører i dåbshandlingen eller rammesætningen af samme. Dåben er en personlig og privat begivenhed, hvis fællesskab konstitueres af de i handlingen deltagende aktører, familie og venner.

Dåbsforældrene betragter desuden alle dåben som et aktivt tilvalg på barnets vegne, der først og fremmest forbindes med medlemskab af Folkekirken. Dåb har en foreløbig karakter, som barnet i konfirmationsalderen bevidst kan til- eller fraskrive sig, men dåben forbindes af de færreste med kristendom og egen praktiseret tro.

Enkelte af forældrene udtrykker et ønske om med dåben at have sat de første spor i barnets senere identitet og dermed at have skabt en form for tilknytning til kirke og kristendom. Dette ønske viser sig for forældrenes eget vedkommende ikke i aktiv kirkegang eller religiøs praksis. For størsteparten fungerer kristendommen som en slags randfænomen, som man ikke helt vil afskrive, men som synes at ligge et sted ude i en mental periferi, der ikke spiller nogen nævneværdig eller mere bevidst rolle ved valg af dåb.

Fadderne opfattes af dåbsforældrene som forbundet med tradition, de er dels en del af den rituelle ramme omkring dåbshandlingen, dels udvalgt ud fra deres intimitetsgrad med barn og familie. De vælges af størsteparten ud fra, hvor tætte de er på forældrene, og får med dåben et nyt og særligt ansvar i og for fællesskabet med barnet – de udgør i højere grad en personlig og social end en kristeligt oplærende ressource; det nye tilhørsforhold til barn og familie markeres symbolsk i dåbshandlingen.

Hvem eller hvad handler i sakramente og rituel udførelse? Aktivitet og passivitet

Samtalerne med dåbsforældrene vidner om, at der er sket væsentlige forandringer i forældrenes forståelse af dåbshandlingen, der bl.a. har at gøre med forskydninger i det for en teologisk bestemmelse af dåben vigtige samspil mellem passiv/aktiv og fælles/individuel.

For størsteparten af dåbsforældrene er deres egen rolle i dåbshandlingen af afgørende betydning; forældrene fungerer som aktive og engagerede medskabere af dåbens rammesætning og gennemførelse: De har valgt den kirkelige ramme om barnets dåb for at skabe så personlige og intime rammer om dåben som muligt.

Forældrene har, når de kunne, valgt lørdag frem for søndag dels for at sætte fokus den begivenhed, der for dem er centrum for dagen, selve dåben, dels af hensyn til den efterfølgende fest med de indbudte gæster. De har med dåbsbeslutningen truffet et aktivt valg på deres barns vegne og har i anledning af dåben med omhu udvalgt fadderne ud fra deres rolle i og tilknytning til barn og forældre.

Flere af forældrene nævner, når de fortæller om dåben, de salmer, de selv har været med til at vælge. Andre fremhæver præstens prædiken/dåbstale, enten fordi den evnede at inddrage og synliggøre forældrene ud fra den foregående dåbssamtale, eller fordi den tog hensyn til mange børn i dåbsfølgerne og formåede at løfte dem ind i dåbshandlingen.

Det er med andre ord i høj grad det personlige og medinddragende aspekt i salmer og/eller prædiken, der understreges af forældrene og for dem er med til at skabe oplevelsen af en intim og vedkommende fejring af barnedåben og desuden styrke følelsen af egen rolle i og indflydelse på dåbshandlingen.

Dåben betyder således ikke først og fremmest det enkelte barns indlemmelse i det kristne fællesskab, der finder konkret skikkelse i fælles gudstjenestefejrende praksisser, dåbens begivenhed fejres som og markeres af et personligt og nært fællesskab, der udgøres af de udvalgte deltagende dåbsgæster.

Det er ikke teologisk viden om dåb, der motiverer forældrenes beslutning, men snarere tradition og ønsket om den kirkelige ramme om dagens begivenhed, som forældrene ser sig som aktive og involverede i.

Men undersøgelsen peger også på en dobbelthed i forhold til forældrenes oplevelse af dåbshandlingen: Forældrene er både aktive medskabere af rammen om dåbshandlingen og passive deltagere i den rituelle praksis i dåben, som for flere får en intim, højtidelig og svært artikulerbar betydning.

For nogen af forældrene synes den ritualiserede praksis i dåbsøjeblikket at give handlingen en mere passiv karakter, hvori nogen eller noget – udefra eller ritualet selv iboende – handler med barnet: De rituelle ord og handlinger, fx den trinitariske bekendelse, Fadervor eller dåbshandlingens fysisk-sansbare elementer som vand i håret og berøring af barnets hoved, skaber en tryghed og genkendelighed, der på forskellig måde bliver medbestemmende for den betydning, som for forældrene forbinder sig med handlingen. På mere eller mindre bevidste niveauer forbindes rituel udførelse og deltagelse med en overgang fra før til nu, hvori barnet bliver løftet ind i livet, bliver rigtigt til eller bliver del af noget større og mere, en form for fællesskab eller en særlig klub.

Dåbsforældrene, der i egen selvforståelse er aktivt engagerede i dåben og dens rammesætning, er også og på samme tid passive aktører eller passive deltagere i den rituelle praksis – de betydninger, som forældrene umiddelbart knytter til ritual og praksis, giver dog kun vage reminiscenser til den teologiske forståelse af dåbens passivitet: Ufortjent og uafhængigt af egen tro udefrakommende gave og nåde.

Liturgisk og kateketisk balance mellem passivitet og aktivitet

Den i dåbsritual og rituel deltagelse iboende passivitet udgør teologisk talt et vigtigt med- og modspil til forældrenes forståelse af egen aktive deltagelse i dåben og ikke mindst til de betydninger, der for forældrene opstår i og forbinder sig med dåbshandlingen.

Det er derfor værd i den fortsatte samtale om dåbspraksis at overveje, hvordan spændingen eller samspillet mellem passivitet og aktivitet, fælles og individuelt, kan gøres produktivt for formidlingen af dåbens teologiske indhold. Her ligger både en homiletisk eller kateketisk, men også en liturgisk og praksisorienteret opgave.

Flere af dåbsforældrene refererer, når de forsøger at beskrive dåbshandlingens 'betydning', til dåbssamtalen, præstens prædiken/dåbstale (fx udlægningen af dåbens gave som den nye status af Guds barn) og/eller til de liturgiske led i dåbsritualet. Tilsvarende fremhæves præstens evne til i prædiken eller dåbstale at inddrage og involvere forældre og deltagende børn i dåben. Men også involvering af en storesøster eller storebror i selve dåbshandlingen er for flere af forældrene med til at gøre dåbsbegivenheden intim og vedkommende.

Det tyder på, at forældrene gennem ord og handling indlytter, fornemmer og løftes ind i dåbens indhold og praksis, hvor og når de føler sig selv, deres familie og gæster set og inddraget i handlingens sproglige og liturgiske formidling.

Er det muligt i dåbssamtale, prædiken og dåbstale at tage afsæt i og adressere samspillet mellem det personligt involverende *og* det fælles ritualiserede for at åbne rum for formidlingen af dåben som passiv meddelelse og modtagelse og således korrigere den teologisk talt underbestemte oplevelse af rituel passivitet?

Det er desuden relevant at overveje, hvordan dåbsliturgien kan bidrage til at skærpe bevidstheden om dåben som indlemmelse i et ekklesiologisk og eskatologisk fællesskab, der rækker ud over det konkrete og dennesidige.

Kan man på flere måder liturgisk involvere og delagtiggøre også de øvrige deltagere i dåbshandlingen, fx hele følget, så det mindre personlige fællesskab i en eller anden form knyttes til forkyndelsen af det større kirkelige fællesskab, som barnet i dåben løftes ind i?

I den forbindelse synes den nyere brug af forældrebøn, der benyttes i flere kirker, umiddelbart at fungere godt. Forældrebønnen medvirker ifølge de forældre, der enten søndag eller lørdag har fremsagt bønnen, til, at både forældre og gæster føler sig aktivt deltagende og involverede i dåbshandlingen.

Det er dog tankevækkende, at der i forældrebønnen synes at ske et fokusskifte fra handlingen om døbefonten til øjeblikket med bøn og personlig fremførelse, ligesom forældre og gæster her oplever, at bønnen ligesom brugen af lystræ m.m. understreger dåben som en fælles handling, som man ikke bare er passive tilskuere til eller modtagere af.

Det er derfor værd at overveje, hvordan den nye praksis med at involvere forældre, faddere, gæster m.fl. mest frugtbart spiller sammen med og peger mod handlingen ved døbefonten som den afgørende dåbsgave, der rækkes udefra. På samme måde kan det overvejes, hvordan forældres og gæsters aktive involvering og deltagelse i dåbshandlingen ikke overskygger dåbens ekklesiologiske og eskatologiske dimensioner, men medvirker til at understrege samme. Kan fx også den faste

menighed – i hvert fald om søndagen – involveres i dåbshandlingen for at give form til det ene store fællesskab, som dåben delagtiggør i?

Hvordan sikres det med andre ord liturgisk, at den personlige deltagelse og aktivitet bidrager til at fastholde og skærpe dåbens basale karakter af med os handlende begivenhed i stedet for at personlig- og inderliggøre sakramente og ekklesiologi, idet det i ritual og sakramente passive og fælles udgrænses på uhensigtsmæssige måder?

Betydningen af rituel ramme og deltagelse understreger samtidig vigtigheden af at skabe trygge, gennemsigtige og genkendelige rammer i forhold til praksis ved døbefonten, så deltagerne ikke i yderste konsekvens føler sig udgrænsede og som passive tilskuere til barnedåben.

Enkelte dåbsforældre oplever fx, at handle- og bevægelsesmønstre omkring døbefonten er utilpasse og uvante; det vidner om, at også den praksisorienterede dåbssamtale, der allerede benyttes flere steder, er væsentlig for forældrenes egen deltagelse i dåbshandling og -ritual, så man ikke oplever sig som gæster til den faste menigheds fejring søndag.

Tradition og fornyelse

Materialet peger også på et mere generelt problem: Hvordan gøres dåbsforældre og faddere mere fortrolige med kirken og kirkelig praksis? Er det muligt at forberede og indøve forældre og faddere i dåbshandlingens praksis i en tid, hvor der savnes fortrolighed med dåbens form og indhold, og hvor dåbsprocenten på landsplan er faldende?

Nyere kasualteoretisk forskning understreger vigtigheden af ikke for hurtigt at løsrive dåbshandlingen fra højmessens fællesskab og liturgi, så der også på sigt skabes en fortrolighed og genkendelighed med de fælles gudstjenestelige praksisser og den kristne forkyndelse for at modvirke, at dåbshandling og dåbsritual for dåbsforældre og -gæster overgår til en personlig og privat festligholdelse.[14]

Omvendt er lørdagsdåb allerede en så udbredt og af dåbsforældrene ønsket praksis, at det er hensigtsmæssigt at spørge, hvordan også denne gudstjeneste i samspillet mellem passiv og aktiv, fælles og individuel, kan bidrage til, at dåbens teologi i ord og handling formidles, idet samtidig forældrenes ønsker og behov imødekommes ved de relevante gudstjenester.

Det er i den forbindelse tankevækkende, at antropologiske og religionssociologiske undersøgelser af folkekirkemedlemmernes religiøsitet antyder, at størsteparten af de lejlighedsvise kirkegængere

[14] Se fx U. Morre Bidstrup: *Fordi der skal prædikes på lørdag: Kasualierne som orienteringsritualer belyst med udgangspunkt i nyere tysk kasualteori*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, Aarhus 2011; Morre Bidstrup: ”Dåben – et kasualie midt i blandt os”, i: K. Helboe Johansen & J. Rønkilde Bendixen (red.) *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Forlaget Anis, København, 2013, s. 91-109.

ikke ønsker hverken forandring eller fornyelse, snarere tværtimod. Flertallets forventning til kirken viser sig i ønsket om 'et helligt rum', der skal forblive, som det altid har været.[15]

Denne undersøgelses materiale er for spinkelt til, at noget konkluderende kan siges, men umiddelbart lægger undersøgelsen op til en mere nuanceret forståelse af tradition og traditionel forventning. For dåbsforældrene i stiftsundersøgelsen er tradition øjensynligt flere ting, dels den kirkelige ramme om dåb, dels en instinktiv kollektiv løsning, som man ikke reflekterer nævneværdigt over. Men den traditionelle og rituelle ramme om dåb tager sig unægteligt noget utraditionel ud i lyset af forældrenes forventning til og ønske om egen og dåbsgæsternes aktivitet og deltagelse i dåbshandlingen.

Stiftsundersøgelsen antyder, at der i de yngre dåbsforældres oplevelse af og forståelse af dåb er sket væsentlige forskydninger i forhold til dåbens form og indhold, der på én og samme tid hænger sammen med ændringer i praksis, herunder den udbredte brug af lørdagsdåb, og med egen evne til *qua* kirkelig socialisering at deltage i de traditionelle ritualiserede praksisser.

Det stiller kirken og de enkelte sogne over for den udfordring at afstemme og afbalancere traditionelle og nyere dåbspraksisser, så forældre, faddere og gæster fortsat oplever dåbens form og indhold som et vedkommende og nutidigt samspil mellem aktiv deltagelse *og* passiv modtagelse. Dåbsforældrenes udsagn om og erfaringer med lørdagsdåb peger på, at en stor del af denne udfordring består i besindelsen på også om lørdagen at formidle og forkynde dåbens kristne indhold og den liturgiske bevidsthed om i dåben at være indlejrede og delagtige i et større kirkeligt fællesskab.

AFSLUTNING: RITUEL PRAKSIS OG DELTAGELSE – TRADITION OG FORNYELSE

Stiftets undersøgelse af liturgisk praksis i højmesse og dåb afdækker og dokumenterer et sammensat og varieret billede af de gudstjenesteformer og liturgier, hvori de enkelte sogne i stiftet søger at imødekomme to forskellige grupper kirkegængere med hver deres baggrund og hver deres forventning til kirke og gudstjeneste.

Undersøgelsen rejser også spørgsmål til uddybning og diskussion af de forskellige traditionelle og nyere liturgier, så man i fremtidens gudstjenesteliv på et solidt teologisk grundlag fortsat kan tiltrække og fastholde de kirkegængere, der aktivt vælger kirken og gudstjenesten til søndag eller lørdag.

De 15 gudstjenestedeltagere, otte faste kirkegængere og syv dåbsforældre, der har deltaget i denne undersøgelse, vidner om, at gudstjenesten i dag fortrinsvist er for mennesker, der gerne – om end på forskellig måde – vil gudstjenesten, det være sig højmesse eller lørdagsdåb. Der er praktisk talt

[15] Se I. Krogsdal: *De måske kristne*. Forlaget Anis, København, 2012; C. Rubow: *Hverdagens Teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, København, 2000; se desuden H. R. Iversen: "Kapitel II. Kirkesociologi: Troen, sekulariseringen og religionens beskaffenhed i dag" (under udgivelse).

ingen, der kommer blot af konvention endsige på grund af social tvang. Man kommer, fordi man gerne vil og tror, at der er noget godt at hente.

De to grupper gudstjenestedeltagere repræsenterer i forhold til forventning til og oplevelse af gudstjenesteform og liturgi to forskelligt kirkeligt socialiserede grupper; den enkeltes fortrolighed med gudstjeneste og liturgisk praksis har tilsyneladende en afgørende rolle for rituel deltagelse og individuel betydningsskabelse.

Det er af materialet tydeligt, at de regelmæssige og faste kirkegængere har et både trosmæssigt og praktisk forspring i forhold til dåbsforældrene. De faste kirkegængere kommer til søndagens højmesse for at få hjælp til 'at åbne sig' og 'modtage det, der bliver sagt og gjort', både i kollekter og bønner, salmer, trosbekendelse og prædiken, men også i nadver og velsignelse: Man går i kirke, fordi man gerne vil gå ind i – og ind under – de fælles ritualiserede led og praksisser.

Liturgiske variationer, fornyelse af enkelte eller flere led vurderes og værdsættes af de faste kirkegængere ud fra samspillet med de øvrige led og den liturgiske helhed. Både mindre og større ændringer i og af traditionel praksis afføder – for nogens vedkommende over tid – at nye betydninger og nye semantikker føjer sig til og forbindes med det i forvejen fortrolige og sædvanlige.

Det betyder ikke, at alle personligt eller individuelt kan indestå for og tilslutte sig diverse liturgiske led og udsagn, men man lader øjensynligt det, der i gudstjeneste og liturgi siges og gøres, lagre sig og virke i den enkelte.

De yngre og mere kirkefremmede dåbsforældre repræsenterer en anden gruppe kirkegængere med en mere perifer kirkelig berøringsflade, men ikke nødvendigvis en manglende. For de forældre, der optræder i denne undersøgelse og har valgt kirke og dåb, udgøres den primære berøring med kirkens forkyndelse og liturgi fx af de lejlighedsvise kirkelige handlinger, dåb, bryllup, begravelse og for enkelte højtider. Forældrene er ikke som sådan afvisende overfor kirke og kristendom, kristendommen ligger stadig for dem i en mental periferi eller som en traditionel kirkelig ramme ved særlige anledninger, som de ikke reflekterer meget over.

Spørgsmålet om liturgisk tradition og/eller fornyelse tager sig for denne gruppe anderledes ud; dåbsforældrene har ikke umiddelbart nogen referenceramme for at vurdere de enkelte liturgiske led i højmesse eller lørdagsdåb, de orienterer sig i forhold til det for dem centrale, dåben, som ritual og fejring. Her ønsker dåbsforældrene en anden grad af aktiv medskabelse og deltagelse i gudstjenesten og eventuelt dens liturgi, der kan synes at skævvride den i dåben afgørende passive og fælles dimension i en mere utraditionel personlig og individualiseret udgave.

Men samtalerne med dåbsforældrene tyder samtidig på, at forældrene både i den indledende dåbssamtale, prædiken/dåbstale og dåbsritual lytter, fornemmer og løftes ind i sakramentets form og indhold, uagtet at den betydning, som forældrene forbinder med dåb ikke harmonerer helt med dåbens teologiske indhold.

I forhold til de teologisk talt afgørende temaer passiv og aktiv, fælles og individuel, der har fungeret vejledende i denne undersøgelse, viser egen biografi og kirkelig socialisering sig således på forskellig måde at spille ind og nuancere forholdet mellem rituel deltagelse og betydningsskabelse for de faste kirkegængere og dåbsforældrene.

Det kvalitative materiale er for spinkelt til, at det giver mening at tale om generelle tendenser og mønstre blandt gudstjenestedeltagerne i fx modernitets- og socialiseringsteoretisk forstand. Det er muligt at se en individualiserende tendens i bl.a. trosbekendelses-, nadver- eller privat bønspraksis blandt de faste kirkegængere eller i ønsket om egen aktivitet og deltagelse i dåbshandlingen blandt dåbsforældrene.

Men samtalerne med faste kirkegængere og dåbsforældre peger også mod, at oplevelsen af de forskellige gudstjenesteformer og liturgier lader sig belyse ud fra andre teoridannelser og andre teoretiske paradigmer. Fx kan man ud fra en ritual- og praksisteoretisk tilgang eller en performativt-æstetisk orienteret teori i spillet mellem fælles og individuel, passivt og aktivt, som viser sig i faste kirkegængeres og dåbsforældres oplevelse af gudstjenesten, se en spænding, som hører med til den liturgiske, rituelle praksis og deltagelse.

De forskellige tilgange og teoridannelser er med til at belyse og nuancere det komplekse og flertydige felt, der har at gøre med rituel deltagelse og betydningsskabelse, så der i den fremtidige kirkelige praksis fortsat kan åbnes rum for den kritiske besindelse på og skærpelse af det teologiske indhold i de traditionelle og nyere liturgiske former. I gudstjenestedeltagernes oplevelse af de forskellige liturgier mødes også i dag tradition og fornyelse i nye semantiske felter og forskydninger, der i det traditionelle og selvfølgelige vidner om senmoderne ændringer i sociale og mentale praksisser.

Det er oplagt, at kirken – særligt hvad angår den yngre gruppe dåbsforældre – står overfor nye opgaver og udfordringer i forhold til de gudstjenesteformer og liturgier, der mest frugtbart varetager og tilgodeser også disse medlemmers baggrund og forventninger.

Måske er spørgsmålet dåb eller ej ikke den største kirkelige udfordring i forbindelse med denne gruppe; umiddelbart forekommer det at være formidlingen af og praksis omkring dåb, der kan arbejdes med.

Mere langsigtet vil det kræve yderligere kvalitative og kvantitative undersøgelser at vurdere, hvorvidt og eventuelt hvorfor dåbsforældrene foretrækker lørdag fremfor søndag – og ikke mindst om dette ønske udtrykker en generel anden forventning til kirken og dens praksis. Gennem en systematisk afdækning af feltet er det muligt at sikre et vellykket møde med kirke og evangelium, der kan bidrage til at skabe nye berøringsflader og nye former for kirkelig socialisering blandt de yngre forældre, deres børn og familie, så de faste kirkegængeres tros- og praksismæssige forspring ikke bliver til en uoverstigelig kløft.

Muligvis vil den fortsatte synliggørelse og formidling af den efterhånden brede vifte af alternative kirkelige tilbud og aktiviteter målrettet den yngre gruppe dåbs- og småbørnsfamilier vise sig at være den mest frugtbare strategi i den forbindelse.

Men den videre praksis afhænger således også af, hvad man i de enkelte sogne vil i forhold til gudstjenestedeltagerne. Skal gudstjenesten, herunder dåben, overvejende fungere i og som traditionel liturgisk praksis og deltagelse, eventuelt kombineret med en vifte af genreflekterede alternativer til det selvfølgelige og sædvanlige? Eller ønsker man igennem liturgisk fornyelse, ændringer og variationer også i dåben og dåbsliturgien at målrette gudstjenesten deltagernes umiddelbare forventning ved fx at inddrage forældre, faddere og dåbsgæster i bøn og læsninger, skabe nye og anderledes handle-og bevægelsesmønstre for præst og deltagere m.m? Hvilket møde med kirke og evangelium ønsker man med andre ord med de forskellige valg, der træffes i højmesse og dåb, at give liturgisk form til i gudstjenesten og i deltagernes oplevelse?

Resultaterne af stiftets undersøgelse gør det således ikke muligt at sige noget endeligt eller konkluderende om traditionel og nyere liturgisk praksis, derimod peger undersøgelsesresultaterne på en række spændende diskussionspunkter og fokusområder for det videre liturgiske arbejde ved højmesse og dåb i Helsingør Stift.

LITTERATUR

Andersen, Peter B. & Peter Lüchau (2011): ”Individualisering og aftraditionalisering af danskernes værdier”, i Peter Gundelach (red.) *Små og store forandringer. Danskernes værdier siden 1981*. Hans Reitzels Forlag, København, s. 76-96.

Asmussen, Jan: *Liturgi på ordets fundament. En læsning af Cranach-altertavlen i Stadtkirche i Wittenberg*. Semesteropgave, Fleksibel Masteruddannelse v/ Det Teologiske Fakultet, ES 2014 (upubliceret).

Bendixen, Jette Rønkilde (2013): ”Gudstjeneste er noget, vi gør sammen - liturgisk teologi”, i Kirstine Helboe Johansen & Jette Rønkilde Bendixen (red.) *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Forlaget Anis, København, s. 15-35.

Bidstrup, Ulla Morre (2013): ”Dåben – et kasualie midt i blandt os”, i Kirstine Helboe Johansen & Jette Rønkilde Bendixen (red.) *En gudstjeneste – mange perspektiver*. Forlaget Anis, København, s. 91-109.

Bidstrup, Ulla Morre (2011): *Fordi der skal prædikes på lørdag: Kasualierne som orienteringsritualer belyst med udgangspunkt i nyere tysk kasualteori*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, Aarhus.

Enggaard, Nete Helene & Rasmus Nøjgaard (2015): Rapport om gudstjenestelivet i Københavns Stift 2015, http://kirkenikbh.dk/gudstjenesteundersoegelse-i-koebenhavns-stift.

Enggaard, Nete Helene (2015): *Højmessen set fra kirkebænken. En sammenlignende undersøgelse af gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmesse med dåb i fire kirker med forskellig liturgisk profil og praksis i Frederiksberg Provsti*. Rapport, Det Teologiske Fakultet, Center for Kirkeforskning.

Gaarden, Marianne (2014): *Den emergente prædiken: En kvalitativ undersøgelse af mødet mellem prædikantens ord og den situerede kirkegænger i gudstjenesten*. Ph.d.-skolen ved Arts, Aarhus Universitet.

Gundelach, Peter & Ole Riss (1992) (red.): *Danskernes Værdier*. Forlaget Sociologi, København.

Gundelach, Peter, Hans Raun Iversen & Margit Warburg (red.) (2008): *I hjertet af Danmark. Institutioner og mentaliteter*. Hans Reitzels Forlag, København.

Høeg, Ida Marie (2009): *Velkommen til oss. Ritualisering av livets begynnelse*. Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD). Bergen: Universitetet i Bergen.

Høeg, Ida Marie. & Ann Kristin Gresaker (2015): *Når det rokkes ved tradisjon og tilhørighet. Nedgang i oppslutning om dåp i Oslo bispedømme*. Rapport, KIFO

Iversen, Hans Raun (2014): ”Kapitel II. Kirkesociologi: Troen, sekulariseringen og religionens beskaffenhed i dag”, (under udgivelse).

Iversen, Hans Raun (2005): ”Gudstro i den danske religionspark”, i Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen (red.) *Gudstro i Danmark*. Forlaget Anis, København, s. 103-123.

Iversen, Hans Raun (2000): *Dåb og medlemskab i Folkekirken. Seksten forelæsninger fra Københavns Universitet*. Forlaget Anis, København.

Krogsdal, Iben (2012): *De måske kristne*. Forlaget Anis, København.

Leth-Nissen, Karen Marie & Astrid Krabbe Trolle (2015): *Dåb eller ej? Rapport om småbørnsforældres til- og fravalg af dåb*. Det Teologiske Fakultet, Center for Kirkeforskning.

Lüchau, Peter (2012): ”Seks teser om danskernes medlemskab af folkekirken”, i Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kærgård & Margit Warburg (red.) *Fremtidens danske religionsmodel*. Forlaget Anis, København, s. 311-328.

Nielsen, Bent Flemming (2012): ”Performativitet, materialitet og emergent betydning: En kort introduktion til Erika Fischer-Lichte”, *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, vol. 1, nr. 130, s. 18-29.

Nielsen, Bent Flemming (2011): ”Kroppen i liturgien: teologiske og antropologiske perspektiver”, i Kirsten B. Nielsen & Johanne S. Teglbjærg (red.) *Kroppens teologi – teologiens krop*. Forlaget Anis, København, s. 293-314.

Nielsen, Bent Flemming (2009): ”Ritualization, the Body and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process”, i Bent Holm, Bent Fl. Nielsen & Karsten Vedel (red.) *Religion, Ritual, Theatre*. Peter Lang, Frankfurt a. M. et al., s. 19-45.

Nielsen, Bent Flemming (2004): *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*. Forlaget Anis, København.

Nielsen, Marie Vejrup (2009): ”Transformationer i Folkekirkekristendommen i Danmark i dag”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 53. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.

Nøjgaard, Rasmus (2013): ”Gudstjenesteundersøgelse i Københavns Stift”, *Kirken i dag*, nr. 4, december 2013. Kirkefondet, København, s. 20-22.

Pohl-Patalong, Utah (2011): *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*. Verlag W. Kohlhammer.

Poulsen, Frederik (2015): ”51 præster om Bibelen i gudstjenesten”, i: *Bibelen i gudstjenesten*. Det Teologiske Fakultet, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, 60, s. 129-167.

Rosen, Ina (2009): *I’m a believer – but I’ll be damned if I’m religious. Belief and Religion in the Greater Copenhagen Area*. Lunds Universitet, Lund.

Rubow, Cecilie (2000): *Hverdagens Teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, København.

Rubow, Cecilie (2001): ”Den skjulte religion”, *Dansk Sociologi*, nr. 2, s. 7-20.

Tind Johannessen-Henry, Christine (2013*): Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*. Ph.d.-afhandling. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, vol. 45. Det Teologiske Fakultet, København.

Thomsen, Marie Hedegaard (2012): *Et åbent hus med mange indgange. Empiriske studier i folkekirkeligt menighedsliv med valg-, fri- og sognemenigheder som eksempler*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, Aarhus.

Qvortrup, Lars (2011): *Paradokshåndtering og ritualproduktion. Tro som vidensform*. Forlaget Anis, København.

Qvortrup, Lars (1998): *Det hyperkomplekse samfund. 14 fortællinger om informationssamfundet*. Gyldendal, København.

SPØRGESKEMAUNDERSØGELSE BLANDT STIFTETS PRÆSTER

Er du mand eller kvinde?

Hvor gammel er du?

Hvor længe har du været i embede?

Hvilken sognetype er du præst i?

Er kirken bygget før eller efter 1940?

Bruger du nogen af nedenstående ændringer til at hjælpe menigheden til at følge gudstjenestens gang?

Bruger du ind- og udgangsbøn?

Benyttes ind- og udgangsbønner fra:

Bruger du ind- og udgangsbøn sammen med kyrie/gloria som fast praksis?

Bruger du kyrie/gloria i stedet for ind- og udgangsbøn?

Bruger du kollekter fra:

Skriver du selv din kirkebøn?

Hvor mange læsninger bruger du i højmessen?

Hvad vælger du oftest som første læsning ved to læsninger?[1]

[1] Der er fejl i respondenternes svar i nærværende figur; her svarer kun 42 præster, at de fast bruger tre læsninger i højmessen, modsat de 91 svar i samme kategori i figuren ovenfor. Tallene her kan derfor kun anses som vejledende.

Bruger du Den nye aftale i højmessen?

Bruger I korsvar efter indledning til evangelielæsningen?

Bruger du nogen af nedenstående led i forbindelse med prædikenen?

Hvilken vej vender du under kollekten?

Hvilken vej vender du under trosbekendelsen?

SPØRGESKEMAUNDERSØGELSE BLANDT STIFTETS PRÆSTER

Hvilken vej vender du under indstiftelsesordene til nadveren?

Hvor afholder du oftest din prædiken?

Bruger du messeklæder?

Bruger du de nyere salmer i salmebogen i højmessen?

Bruger du salmer udenfor salmebogen i højmessen?

Bruger du/I ved siden af orglet nogen af nedenstående instrumenter i forbindelse med højmessen?

Hvad består kirkekoret af?

Bruger du/I at have koret på gulv?

Bruger I oftest at sige eller synge trosbekendelsen?

Bruger du at messe nogen af nedenstående led?

Hvor er dåben placeret i højmessen?

Bruger du dåbstale som indledning til dåben?

Bruger du nogen af nedenstående ændringer i dåbsritualet, fx forkortet tilspørgsel, udeladelse af enkelte eller flere led?

Formulerer du selv faddertiltalen?

Har I udover højmesse med dåb særskilte dåbsgudstjenester?

Hvor mange dåbsgudstjenester har I gennemsnitligt om året?

Hvilke kollekter og bønner bruger du til dåbsgudstjeneste?

Bruger du at holde dåbstale/prædiken til dåbsgudstjenesten?

Tager dåbstalen/prædikenen udgangspunkt i en tekstlæsning?

Bruger du at involvere forældre/faddere i dåbsgudstjenesten i forbindelse med læsning, bønner el.lign.?

Bruger du lystænding eller anden markering af dåben?

Hvilken nadverindledning bruger du?

Hvilken beredelsesbøn (bønnen efter Benedictus/inden Fadervor) bruger du?

Hvilken anden nadverindledning benytter du?

Hvilket fast nadververs/-salme bruger du?

Hvor mange vers afsynger I af O du Guds lam?

Hvor placeres O du Guds lam i nadveren?

Bruger du oftest under altergangen:

Bruger du nogen af nedenstående variationer i nadverliturgien, fx nyere formuleringer, udeladelse af Fadervor eller andre led?

Bruger du – udover de ovenfor nævnte – andre variationer i nadverliturgien, fx brug af fredshilsen, udgangslæsning m.m.?

Bruger du at inddrage menigheden i gudstjenesten i forhold til nedenstående muligheder?

Har I ændringer i menighedens handle- og bevægelsesmønstre i forhold til nedenstående muligheder?

Bruger I at afslutte højmessen med fælles kirkekaffe?

Hvor tilfreds er du med højmesseliturgien i den kirke, hvor du er præst?

Kunne du ønske dig flere muligheder for fornyelse og/eller variation i forhold til nogen af nedenstående liturgiske led?

Hvor søger du inspiration til og viden om liturgi og gudstjenesteudvikling?

Vil du søge inspiration/information, hvis der oprettes en webbaseret idé- og vidensportal for liturgi- og gudstjenesteudvikling i stiftet?