

Gudstjenestens misjonerende funksjon

Bidrag til en misjonsteologisk bevisstgjøring

THOR STRANDENÆS

1 Innledende refleksjon og problemstilling

'Gudstjeneste og misjon' er en temakrets som har vært viet liten eller ingen oppmerksomhet i teologistudiet og annen misjonærforberedende undervisning ved Misjonshøgskolen og våre andre to teologiske fakulteter i Norge. 'Gudstjeneste og misjon' får dessuten liten strategisk fokus i de norske misjonsselskapene. Det gjelder forsåvidt også med henblikk på hva den enkelte misjonær er opptatt av.¹ Unntaksvis reflekteres det systematisk over gudstjenesten og utformingen av liturgier, men sjelden eller aldri drøftes gudstjenesten prinsipielt missiologisk.² Derfor er det kanskje heller ikke så påfallende at 'Gudstjeneste og misjon' er det kapitlet som mangler i læreboken *Missiologi i dag* fra 1992.³ Begrepene 'gudstjeneste(r/-liv)' og 'liturgi(er/sk)' forekommer ikke en gang i bokens saksregister.⁴ Men det er ikke bare i lærebøker i missiologi at interessen

-
- 1) Som unntak kan eksempelvis nevnes HANS BUVARPS velskrevne og informative artikler til tematikken i *NoMI*, «Hymnologi og misjon», *NoMI* b.2, sp. 288-315; «Liturgi og misjon», *NoMI* b.2, sp. 781-805.
 - 2) Hederlige unntak i nyere tid er de kontekstualiserings-overveielser som foretas i forbindelse med utforming av nye liturgier. Her skal nevnes Den norske israelsmisjons arbeide med en hebraisk påskehaggada for de messianske menighetene i Israel og Det norske misjonsselskaps drøftinger vedrørende gudstjenesteutformingen på sitt nyeste misjonsfelt, Mali.
 - 3) *Missiologi i dag* / Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen & Knud Jørgensen (red.) Oslo 1992.
 - 4) Heller ikke begrepet 'tilbedelse' forekommer i saksregisteret. Derimot er begreper som 'tilpasning' og 'kontekstualisering' med, begreper som begge er viktige med tanke på tematikken 'gudstjeneste og misjon'. Imidlertid er heller ikke disse begrepene behandlet med særlig henblikk på den kristne gudstjenestefeiring.

for forholdet mellom gudstjeneste og misjon er laber. Selv i nyere lære- og fagbøker i liturgikk glimrer temaet med sitt fravær.⁵

Hvordan kan dette ha seg? Er det så å forstå at kirkens gudstjenesteliv er isolert fra misjonens hverdag, eller at gudstjeneste og misjon prinsipielt sett er to atskilte størrelser? Slett ikke. Det er faktisk det motsatte som er tilfelle. I det følgende ønsker jeg å påvise den nære forbindelsen mellom gudstjeneste og misjon, såvel prinsipielt som praktisk.

Mitt utgangspunkt er Det nye testaments og urkirkens gudstjenestefeiring. Foruten nytestamentlige tekster vil derfor tekster fra De apostoliske fedre bli benyttet som referanse. Jeg ønsker med dette å få frem noen prinsipielle retningslinjer som en kan slutte seg til ut fra den tidligste kristne gudstjenestefeiring. Dermed vil jeg også belyse hvordan denne gudstjenestefeiring, foruten å være et samlingspunkt for kristne, reflekterte dagliglivet sammen med ikke-kristne. I tillegg vil jeg med eksempler fra en av misjonskirkene (Den gassisk-lutherske kirke) vise hvordan gudstjenestens misjonerende funksjon kommer til uttrykk i de kristnes gudstjenestefeiring også i nyere tid. Med vilje har jeg valgt eksempler fra kirkelivet i en afrikansk kirke,⁶ uten dermed å forfekte det syn at det bare er 'på misjonsmarken' eller i den tredje verden at denne nære forbindelsen eksisterer eller kommer til syne. Snarere vil eksemplene tjene til å demonstrere at forbindelsen mellom gudstjeneste og misjon prinsipielt ikke bare er til stede i de kirker som har mange hundre års historie bak seg, men også har mulighet for å få en større faktisk betydning i disse kirkene. Jeg har i denne sammenheng bevisst unngått å bruke eksempler fra en av de yngste kirkene, selv om dette saktens også er mulig, og på samme måte ville bekrefte gudstjenestens misjonerende funksjon.⁷ Det er nemlig åpenbart at søsterkirkene i den tredje verden i mye større utstrekning enn våre gamle folkekirker i Europa har latt gudstjenestens misjonerende egenart få implikasjoner for den praktiske utformingen av gudstjenestelivet. Hvorfor dette forholder seg slik, vil jeg forsøke å besvare mot slutten av artikkelen. Jeg søker altså først i urkristendommens gudstjenestefeiring, fordi denne gir oss de første tolkninger av hva kristen gudstjeneste innebærer, for så å vende meg til en afrikansk kirkes gudstjenestefeiring, fordi denne viser oss hvordan kristen gudstjeneste oppfattes

-
- 5) To eksempler på dette er *The study of liturgy* / Cheslyn Jones ... [et al.] (eds.), rev.ed., London 1992, og STIG WERNØ HOLTER: *Kom, tilbe med fryd : innføring i liturgikk og hymnologi*, Oslo 1991. I kap 2 i sistnevnte bok dukker riktignok misjonsmotivet opp i forbindelse med spørsmålet om hvor en egen misjonssøndag bør plasseres i kirkeåret (s 123). Men utover dette har altså ikke 'gudstjeneste og misjon' fått gjennomslag som *et hovedanliggende*.
 - 6) Jeg har her anvendt begrepet 'afrikansk' utelukkende med tanke på Madagaskars *geografiske beliggenhet*, vel vitende om at det ikke er enighet med hensyn til klassifiseringen av Madagaskar som afrikansk i *kulturelt* henseende.
 - 7) Den lutherske kirke i Thailand ville vært ett eksempel på dette.

i dag. At det også er høyst legitimt, og sikkert også fruktbart, å ta for seg de mange mellomliggende hundreår, vil jeg selvsagt ikke benekte. Men plassbegrensningen umuliggjør dette i vår sammenheng.

Når det så gjelder spørsmålet om hvilke aspekter ved gudstjenesten det er naturlig å fokusere på i denne forbindelse, har jeg av praktiske grunner valgt å begrense meg til tre: *tilbedelsen, salmesangen og omsorgen for de fattige*. At også andre aspekter kan tjene like godt til å demonstrere gudstjenestens misjonerende funksjon, er jeg ikke det minste i tvil om.⁸ Bevisst har jeg valgt ikke å fokusere på dåp og nattverd. Dette er dels fordi disse allerede har fått stor oppmerksomhet i litteratur som behandler tematikken 'gudstjeneste og misjon', dels fordi jeg ønsker å påvise at også andre elementer har sin misjonerende funksjon i gudstjenesten. De er altså først og fremst tatt med for å vise hvordan prinsippet om gudstjenestens misjonerende funksjon også lar seg omsette til praksis i vår tid. Innenfor artikkelens begrensede ramme er det ikke mulig å gi hvert av de tre aspektene en omfattende behandling. I gjennomgangen av materialet er det lagt vekt på å være tilstrekkelig *representativ*.

Først vil jeg imidlertid henlede oppmerksomheten på en begivenhet som for meg ble en kime til bevisst refleksjon rundt den *kristne gudstjenestes misjonerende funksjon*. Interessant nok skjedde dette i en forelesning med utgangspunkt i *islam*. I min studietid ved Misjonsskolen holdt Humphrey J. Fisher ved School of Oriental and African Studies ved University of London noen gjesteforelesninger. I en av disse, som omhandlet *den islamske bønns misjonerende funksjon*, ga han bl.a. følgende illustrasjon:⁹

Under et studieopphold i Vest-Afrika var Fisher bosatt i nærheten av et område hvor det ble anlagt en ny vei. Sønnen hans hadde stor glede av å iakttta veiarbeiderne, og gikk dagstøtt til anleggsområdet. Det varte imidlertid ikke lenge før han en dag tok med seg et håndkle, kopp og vann, idet han strøk av gårde med matpakken sin. Fisher var nysgjerrig på hva gutten skulle bruke utstyret til, og fant snart grunnen: Ved middagstid, da muslimene gjorde seg klar til sin bønnestund, fant også sønnen hans frem sitt utstyr, gjorde i likhet med arbeidsfolkene renselse og knelte på sitt teppe ved siden av dem, vendt mot Mekka. Åpenbart hadde den kollektive bønnen virket misjonerende på ham. For

8) Dette er bl.a. godt dokumentert i litteratur om den liturgiske bevegelses betydning for lokalmenighetene, se ALFRED SHANDS: *The liturgical movement and the local church*, New York 1965, s 147-156; jf. også ROBERT E. WEBBER: *Celebrating our faith : evangelism through worship*, San Francisco 1986, og ANSCAR J. CHUPUNGO: *Cultural adaptation of the liturgy*, New York 1982.

9) Andre aspekter ved denne tematikken har HUMPHREY J. FISHER tatt opp i «Prayer and military activity in the history of Muslim Africa South of the Sahara», *JAfH* 12(1971) 391-406, og i *Ahmediyyah : a study in contemporary Islam on the West African coast*, Oxford 1963, s 133-137.

å unngå å være i en mindretalls-situasjon, valgte han å gjøre som dem. På den måten ble han ikke bare sosialisert i arbeiderflokk, men tok også fysisk del i deres felles tilbedelse. Likeledes opplevde Fisher under et besøk i en moske på hjemreisen til England at sønnen hans plutselig forsvant i mengden. Eller rettere: Målbevisst trakk sønnen innover i moskeen blant de tilbedende muslimene. Før han ante ordet av det, hadde sønnen funnet en plass ved siden av de knelende mennene i andektig bønn mot Mekka. Den praktiske siden ved religionsutøvelsen hadde han altså med letthet tilegnet seg!

Mange ganger har jeg siden stått i kinesiske templer på Taiwan og i Hong Kong og vært vitne til at mødre lærer barna sine hvordan de skal tilbe.¹⁰ Ved at de selv får tenne røkelsespinde, knele og bøye seg foran alterne, har barna snart oppfattet hva den praktiske siden av tilbedelsen består i. Men dette er også et viktig (første) skritt på deres tros-vei. Veien inn i religionen begynner nemlig for manges vedkommende – kanskje for de fleste – nettopp *ved å gjøre dens gjerninger og bli fortrolige med dens tilbedelsesform*. Men dersom tilbedelsen i islam og folkelig kinesisk buddhisme har en misjonerende funksjon, hva så med den kristne tilbedelse eller gudstjeneste? Har ikke også den kristne gudstjeneste en misjonerende funksjon? Dette spørsmålet ønsker jeg altså å besvare i det følgende.

2 Gudstjeneste og misjon i forskningshistorisk lys

Det er i og for seg underlig å sette søkelys på tematikken 'gudstjeneste og misjon' nå, snautt tretti år etter slutføringen av Kirkenes Verdensråds (KV) studieprosjekt «The Missionary Structure of the Congregation».¹¹ Temaet 'gudstjeneste og misjon' engasjerte da også mange teologer i 1950- og 1960-årene, og resulterte i flere viktige publikasjoner, bl.a. på luthersk hold. I den rikholdige litteraturen fra flere land fins det standardverk som i dag er like aktuelle og vil ha varig betydning for forståelsen av ulike aspekter ved temaet gudstjeneste og misjon.¹² Alfred Shands, J.G. Davies og Per-Olof Sjögren deltok alle i KV's studieprosjekt. Deres publikasjoner samt sluttrapportene fra KV-prosjektet er meget informativ lesning for den som ønsker å forstå den liturgiske

10) I Hong Kong er det daglig anledning til å se denne opplæringen skje i Wong Tai Sin tempelet i Kowloon og i De Tre Store Religioners tempel i Tsuen Wan.

11) Prosjektet var i regi av The Department for Studies in Evangelism. En av sluttrapportene er «The church for others : a quest for structures for missionary congregations : final report of the Western European Working Group of the Department on Studies in Evangelism», *The church for others and The church for the world : final report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Department on Studies in Evangelism*, Geneve 1967, s 5-54.

12) Særlig gjelder dette ALFRED SHANDS: op.cit.; J.G. DAVIES: *Worship and mission*, New York 1967; PER-OLOF SJÖGREN: *Mässa och mission*, Stockholm 1968 (LVF-bok ; 3).

bevegelsens betydning for misjonsforståelsen, og hvordan man kom frem til erkjennelsen om at gudstjeneste og misjon er to uatskillelige dimensjoner ved den kristne kirkes liv.

Også i norsk sammenheng fikk dette forskningsarbeidet betydning. Det kom bl.a. til uttrykk i Hans Buarps verdifulle bidrag i *Norsk misjonsleksikon*.¹³ Artiklene belyser særlig hvor viktig det er å utvikle selvstendig gudstjenesteliv og salmeskatt i misjonskirkene, og redegjør også for hvordan norske misjonærer har bidratt til å dette. Men det er også tydelig at Buarp har innarbeidet flere av de innsikter som forskningen rundt tematikken *gudstjeneste og misjon* hadde gitt innsikt i.

Likevel tar artiklene bare i liten grad opp spørsmålet om hvordan gudstjenesten som helhet, og salmene som del av denne, kan fungere misjonerende eller evangeliserende. Den appellerende, dragende dimensjon ved gudstjenesten, som vi gjerne kan kalle *gudstjenestens sentripetale misjonsdimensjon*, er verken nevnt eller drøftet. Buarp har f.eks. heller ikke drøftet hvordan man sikrer at gudstjeneste-elementer som opprinnelig var motivert ut fra kirkens misjon, eller er hadde sin opprinnelse i denne, kan bevare sitt missiologiske preg og anliggende på en tydelig måte også i senere utforminger av liturgier.

Noe av det viktigste som KV's studieprosjekt og forskningen på tematikken avstedkom, var erkjennelsen av at den kristne gudstjeneste er *en del av 'Missio Dei'*, og ikke kan isoleres eller betraktes isolert fra denne. Med andre ord: Det at Gud har åpenbart sin frelsesvilje i historien og sendt sin Sønn i forsoningens oppdrag og så gjennom sin kirke fortsetter frelsesverket i verden, er ikke bare en nødvendig forutsetning for kristen gudstjenestefeiring. *Gudstjenestefeiringen er selv et uttrykk for denne 'Missio Dei'*. Gudstjenesten vitner om Guds skaperverk og frelsesvilje for verden, hans forsoningsverk gjennom Jesu lidelse, død og oppstandelse, og om det håp om evig liv som Guds misjon i verden representerer. Det er nettopp i forlengelsen av dette at jeg ønsker å belyse *den kristne gudstjenestes misjonerende funksjon*.

3 Gudstjeneste som misjon

3.1 Et prinsipielt anliggende

Sjögren tok konsekvensen av den nyvunne erkjennelsen, og skjelnet mellom *'mässa och mission'* og *'mässa såsom mission'*. I sin viktige monografi *Mässa och mission* har han nemlig avgrenset seg fra å forstå den misjon som han omtaler i sammenheng med messen,

«... i ordets klassiska innebörd att vinna proselyter för den kristna tron genom at fira gudstjänst. Gudstjänsten riktar sig till Gud, missionen i denne mening

13) Se note 1.

riktar sig till medmänniskan – och i egentlig mening till henne som hedning. Ur denna synpunkt är liturgien inte missionerande.»¹⁴

Han grunngir dette med at gudstjenesten allerede i urkirken var forbeholdt de kristne, i alle fall nattverdsdelen (*'missa fidelium'*). Hans prinsipielle konklusjon blir derfor at gudstjenesten ut fra dette synspunktet er «avsedd for de redan kristnade och kann inte sägas vara eller ens böra vara missionerande».¹⁵ Sjögrens perspektiv er derfor en mer utvidet betydning av misjonsbegrepet, og han ser dette i lys av *sendelsesaspektet som gudstjenesten leder frem mot*:

«Det er givetvis fråga om att vinna människor för Kristus. Den kristne som kommer från nattvardsbordet skall möta sin medmänniska på ett sådant sätt att denne börjar fråga efter 'det heliga', efter Gud. Ur denna synpunkt skall gudstjänstdeltagarna gå ut och göra alla folk till lärjungar genom sitt vittnesbörd, det må nu avläggas med ord eller med gärningar eller på annat sätt. De skall förlänga, utvidga de heligas gemenskap till att omfatta hela samhället, hela världen. Kristi närvaro i sakramentet skall föras ut genom de troendes hjärtan till samhällets alla olika delar.»¹⁶

Likevel begrenser ikke Sjögren misjonsbegrepet til det som skjer etter gudstjenesten. Heller ikke er gudstjenesten isolert fra den verden som den gudstjenestefeirende menighet tilhører. Tvert om ser han i formuleringen *'mässa och mission'* et program:

«Gudstjänst och mission är inte skilda aspekter av kyrkans liv, de är varandra till fullo kompletterande element av Guds folks hela liv i världen. Att fira gudstjänst är ett sätt att svara å världens vägnar, i stället för världen, på ett representativt sätt ... I gudstjänsten deltar församlingen i Guds mäktiga gärningar i historien, d.v.s. den firar dessa hendelser så att de blir levande, samtida och tvingande verkligheter. I enlighet hermed bör gudstjänsten uppfattas såsom något som utgår från ett engagemang i världen, inte som en församlingens förberedelse att engagera sig i världen. ...»¹⁷

Det er altså *enheten mellom gudstjeneste og hverdagsliv* han fokuserer på. I egentlig forstand må da også dette anses for å være et prinsipielt hovedanliggende i hele gudstjenestefeiringen. Dette så mye mer som Sjögren så tydelig understreker at den kristne gudstjenestefeiring er orientert ut fra tanken om *'Guds misjon'*. Gud er hovedaktør i den kristne gudstjenestefeiring såvel som ellers i skaperverket. Men Sjögrens resonnement er begrenset, fordi det er mer preget av de store folkekirkenes situasjon enn av misjonskirkenes, hvor

14) PER-OLOF SJÖGREN: op.cit., s 17.

15) Ibid.

16) Ibid., s 18.

17) Ibid., s 19, som siterer i oversettelse «The church for others : a quest for structures for missionary congregations : final report of the Western European Working Group of the Department on Studies in Evangelism», *The church for others and The church for the world*, Geneve 1967, s 25.

kristningsprosessen ikke anses for å være en tilbakelagt periode men også hører samtiden til. Dette påvirker også *hans prinsipielle syn på gudstjenesten som misjon*, idet han avgrenser seg mot at gudstjenesten er, eller virker, *evangeliserende*.¹⁸ Dette formulerer han på følgende måte:

«Det synes klart at gudstjensten inte får förväxlas med utådriktad mission. Gudstjensten äger rum inför Guds ansikte och riktar sig till Gud. Missionen är primärt en aktivitet för att vinna själar åt Gud och är utådriktad mot dem – för att därefter leda dem in i gudstjensten.»¹⁹

Riktignok kan han strekke seg så langt at han innrømmer at gudstjenesten også skal fungere «som de nyvunnas møte med Gud»²⁰, men utover dette er de ikke-kristne, søkende eller kirkefremmede menneskene ikke-eksisterende i gudstjenestens midte. Med andre ord vil Sjögren være fremmed for et perspektiv som innebærer at *gudstjenesten prinsipielt har, og i praksis bør ha, en tiltrekkende eller dragende funksjon på ikke-kristne*, dersom den fungerer etter sin intensjon. Dermed taper han av syne et vesentlig aspekt ved den kristne gudstjenestes egenart og funksjon.

Den sentripetale misjonsdimensjonen er nemlig en viktig side ved gudstjenesten. Det sentripetale aspektet ved gudstjenesten er godt representert i den ortodokse kirkes misjonstenkning.²¹ Ikke tilfeldig har denne kirke fått gjennomslag i sin teologi for en slik tanke, da ortodoks tro nettopp uttrykkes gjennom *rett tilbedelse*. Selv om barnedåpen er normal-praksis i den ortodokse kirke, blir voksne i likhet med barn innført i den kristne tros hemmeligheter nettopp gjennom *å delta i gudstjenesten og bli fortrolige med den ortodokse gudstjenestefeiring*, jf. Jesu befaling om å døpe og lære i Matt 28,18-20. Selv om dette normalt betyr at det er de dømte som blir gjenstand for opplæringen, er det i praksis intet i veien for at mennesker i gudstjenesten kan få overbevisning om tro, eller vokse frem til denne tro, *forut for sin dåp*. Så er det da også et poeng i den ortodokse kirkes misjonspraksis at *mennesker dras inn mot den gudstjenestefeirende menighet*. Tanken om at det er en tiltrekningskraft fra «kirken som feirer den guddommelige liturgi»²², er sentral i ortodoks misjonsteologi. For her er nettopp *det å starte opp gudstjenestefeiring på et nytt sted* i virkeligheten *misjon*.²³ Kirken er i misjon der hvor gudstjenesten feires.

18) PER-OLOF SJÖGREN: op.cit., s 17.

19) Ibid., s 9.

20) Ibid.

21) ANASTASIOS OF ANDROUSSA: «Orthodox mission : past, present, future», *Your will be done : Orthodoxy in mission* / George Lemopoulos (ed.), Katerini 1989, s 68, 82f.

22) Patriark Aleksii av Moskvas definisjonen av den russisk ortodokse kirke, siteret av SERGEI HACKEL: «Orthodox Worship», *A new dictionary of liturgy and worship* / J.G. Davies (ed.), London 1986, s. 421.

23) Den kristne misjons nære forbindelse med gudstjenesten er et kjernepunkt i den ortodokse kirkes misjonsteologi, se f.eks. EMMANUEL CLAPSI: «The eucharist as missionary event in a suffering world», *Your will be done: Orthodoxy in mission* /

Når kirken leder mennesker inn i feiringen av den guddommelige liturgi, fører den dermed troen videre til nye mennesker.

Vi kan altså konkludere med at gudstjenesten som en aktivitet som både i intensjon, form og innhold orienterer seg på en adekvat måte ut fra tanken om '*Missio Dei*', ikke kan unngå å ha en magnetisk, dragende virkning på medmennesker – det være seg kristne eller ikke-kristne. At den ikke nødvendigvis alltid i *praksis* makter å leve opp til dette, kan det være flere grunner til. Men det er nok nettopp *den mislykkede praksis* eller erfaringen fra kirker som har en gudstjenestefeiring som ikke fungerer etter sin intensjon, som har preget Sjøgrens syn. Dette har ført til at han ikke har oppdaget, eller tatt på alvor, gudstjenestens evangeliserende og rekrutterende funksjon. Hans referanseramme har åpenbart vært de europeiske katedralene og lukkede kirkebygg, hvis fare er at de *stenger verden ute, eller har en tendens til å betrakte gudstjenesten atskilt fra verden*. Mot denne faktiske tendens og stadige fare i folkekirkene leverer Sjøgren riktignok et verdifullt korrektiv. Men dermed er ikke alt sagt, og Sjøgren har heller ikke sett vidt nok. For i mange land og kulturer feires gudstjenesten nettopp i praksis slik at den bekrefter sin *sentripetalt misjonerende egenart*. Hvor gudstjenesten feires for åpne vinduer og dører midt i byen eller landsbyen – eller utendørs, er det vanlig at nysgjerrige ikke-kristne tilskuere tar plass inne i kirken, utenfor vinduene eller i utkanten av menighetsforsamlingen, og på denne måten kommer under påvirkning av gudstjenestens ulike ledd.²⁴ *I forhold til disse viser den kristne gudstjeneste seg å ha en nærmest magnetisk, dragende funksjon*. Hvorfor forholder det seg slik? I det følgende vil jeg besvare spørsmålet ved å knytte an til tekstmateriale i NT og De apostoliske fedre, og til eksempler fra misjonens hverdag.

George Lemopoulos (ed.), Katerini 1989, s 162-165, og NIKOS A. NISSIOTIS: «The church as a sacramental vision and the challenge of Christian witness», *Church - kingdom - world : the church as mystery and prophetic sign* / Gennadios Limouris (ed.), Geneva 1986 (Faith and Order Paper ; No. 130), s 99-126. Jf. også DAVID J. BOSCH: kapitlet «The missionary paradigm of the Eastern Church», *Transforming mission : paradigm shifts in theology of mission*, New York 1991, spesielt s 207-210.

24) Her kan eksempelvis nevnes gudstjenestefeiringen i byer og landsbyer i den lutherske kirken i Bangladesh.

3.2 *Urkirkenes gudstjenestefeiring*

Når en skal forklare hvordan det kunne ha seg at kristendommen i løpet av tre hundre år kom til å gjennomsyre det romerske imperiet, må en rekke historiske, sosiopolitiske og religiøse forhold tas i betraktning. En faktor som ikke kan overses i denne sammenheng, er måten de kristne levde ut sin tro på, og gjorde denne kjent i samfunnet. Det at de kristne tjente sine medmennesker med kjærlighetsgjerninger, forkynte evangeliet og feiret gudstjeneste må forstås som tre nødvendige forutsetninger for at kristentroen fikk slik innpass. De andre forhold som bidro til å gjøre dette mulig, skal vi ikke gå nærmere inn på her. Men det at *den kristne gudstjenestefeiring* fra første stund ble en viktig pillar i kristningsprosessen, er det viktig å stanse litt opp ved.

Både i evangeliene fremstilling av Jesu undervisning og i de øvrige nytestamentlige skriftene forutsettes det en nær sammenheng mellom kristen tro som overbevisning, tillit og lojalitet på den ene side og troens uttrykksmåter, resultater eller frukter i levd liv på den andre. I denne sammenhengen hører *bønnen eller tilbedelsen, salmesangen og omsorgen for de fattige* hjemme.

Ser vi først på bønnen eller tilbedelsen, finner vi at Jesus i evangeliene fremstilles som en som oppdras til bønn og flittig bruker bønnen. Eksempelvis kan nevnes omtalen av bønn, Matt 6,6-8; «Fader vår», Matt 6,9-13 par.; oppfordringen til å be, Matt 7,7-11 par.; Jesu eksemplariske bruk av bønnen, Matt 9,38 par.; 26,36-42 parr., jf. Joh 17. Jesus opparbeidet sin gudstjenestevane ved å oppsøke synagogegudstjenesten jevnlig (Luk 4,16 parr., jf. 4,31ff parr.; 6,6ff parr.). Foreldrene oppdro ham åpenbart slik i overensstemmelse med tradisjonene, på samme måte som de også ellers viste trofasthet mot de jødiske tradisjoner og forskrifter mht. tempelet (Luk 2,41ff, jf. 19,45-21,38 parr.). Denne gudstjenestevane har åpenbart også vært medvirkende til at han utviklet sin gudstro slik han gjorde, og siden forble trofast mot denne.

Jesu disipler instrueres i bruken av bønn både som kollektiv og individuell yringsform for troen, med Jesus selv som forbilde.²⁵ Etervirkningen av dette er uttrykt både i Apostlenes gjerninger og de øvrige nytestamentlige skriftene. Bønnen blir brukt både som individuelt og kollektivt uttrykk for den kristne tro. Apostlenes gjerninger omtaler de kristnes felles bønn som kjennetegnende for såvel menighetene som for enkeltkristne. Dette gjelder spesielt for Jerusalem, Apg 1,14.24; 2,46f; 3,1; 4,24ff; 6,4. Men bønn som fellesskapsytring nevnes også eksplisitt f.eks. i forbindelse med samlinger i menigheten i Antiokia, Lystra og Ikonium, Apg 13,3; 14,23. Peters (og Johannes') bønn omtales i Apg 3,1; 10,9ff; 11,5ff; Paulus' (og Silas') bønn i Apg 16,25; 20,36; 21,5. Det samme gjelder for Paulus-brevene og de øvrige skriftene. Paulus brukte selv bønnen flittig, og oppfordret menighetene til å be. I denne sammenheng kan vi eksempelvis nevne Paulus' omtale av egen bønn for menighetene, Rom 1,8ff; 1 Kor 1,4; 1 Tess 1,2f.13; og hans oppfordring til menighetene om å bruke

25) Matt 6,6f; 6,7-15; 7,7-11; Luk 9,18.28f; 11,1-13; 18,1-14; 21,34-36.

bønnen, Rom 15,31, jf. 1 Tim 2,1ff; 1 Tess 5,17f.25; 2 Tess 3,1f; Ef 5,20; Fil 4,6. Vi ser også i de andre skriftene eksempler på at bønn forutsettes å inngå i det menighetslivet som omtales, Jak 5,13-18; og indirekte Joh Åp 19,1-10, som åpenbart gjenspeiler kristen gudstjenestefeiring. I Det nye testamente står bønnen i nært forhold til de utfordringer som Jesus, disiplene og urkirken må forholde seg til. Som eskatologisk bønn har «Fader vår» rettet blikket mot Gudsrikets gjennombrudd i tiden, men omfatter nettopp derfor også hverdagens konkrete behov og smertelige erfaring fra menneskers omgang med hverandre.²⁶ Også Jesu øvrige bønner har Gudsrikets fremvekst og Guds vilje som rettesnor (Matt 26,30-42 parr., jf. 9,38). I møtet med daglige utfordringer og gjøremål konkretiseres urkirkens bønn i forhold til disse

Vender vi oss til De apostoliske fedre, bekreftes denne praksis, Ign Ef 5,1-3 (jf. Ef 6,18; 1 Tim 2,1f; Matt 5,44); 10,1f; 21,2; Ign Magn 7,1f; 14; Ign Rom 9,1; Ign Trall 12,2f; 13,1-3; Pol Fil 4,3; 12,3. Også i disse tekstene møter vi kristen bønn, dels som menighetens felles ansvar, dels som den enkeltes ansvar. Likeså er bønneoppgavene konkretisert i forhold til aktuelle problemer eller forestående farer. Dette skjer med tanke på de mennesker som hadde overordnet innflytelse i samfunnet – konger, makthavere og fyrster (Pol Fil 12,3; 1 Klem 60,4-61,3); på menighetene andre steder (f.eks. Ign Ef 21,2; Ign Magn 14); på de mennesker de levde sammen med i hverdagen (Pol Fil 4,3) – de kristne og de uomvendte (Pol Fil 12,3; 1 Klem 59-61); på samlivet med de ikke-kristne og de problemer det innebar (Ign Ef 10,1f); på de som forfulgte dem, hatet dem og motarbeidet den kristne tro (Pol Fil 12,3); og også med tanke på forbønn i konkret fare (Ign Trall 13,3).

Sammenfattende kan vi si at bønn, opplæring og oppfordring til bruk av bønn, er fenomen som kjennetegner såvel Jesus og hans disipler som urkirken. Videre ser vi at bønn konkretiseres med hensyn til samliv og samhandling mellom kristne og mellom kristne og ikke-kristne i hverdagen. Bønnen omfatter de problemer, gleder og utfordringer som de står overfor som selv ber eller som oppfordrer til bønn og forbønn. Bønnen slår seg ikke til ro med urettferdighet, overgrep, problemer og fare, men appellerer til Gud som den som gjenoppretter rettferdighet og styrer historiens gang.²⁷ Heri ligger også bønnens karakter av protest. Samtidig blir konkretiseringen et uttrykk for bønnens nære forbindelse med menneskets historiske erfaringsvirkelighet. Det at bønnen på en og samme tid forholder seg til Gud og samtidens utfordringer, er hva vi med andre ord kan kalle for *den kristne bønns relevante kontekstualisering*. Med uttrykket 'relevant kontekstualisering' mener jeg i denne sammenheng at såvel gudstjenestens teologiske innhold, forutsetninger og historiske erfaringer som den kulturelle

26) Jf. DONALD COGGAN: *The prayers of the New Testament*, London 1967, s 18-41.

27) Det er derfor ikke underlig ut fra den tematikk som berøres i Salmenes Bok, at urkirken beholdt denne som bønnebok.

kontekst som preger de mennesker som feirer den, kommer til uttrykk i gudstjenesten som helhet, eller i det minste i noen av dens ytringsformer.

Derneft forutsettes det både i Jesu disippelundervisning i evangeliene og i andre nytestamentlige skrifter at de kristne skal gi barmhjertighetsgaver eller almisser til de fattige.²⁸ Eksempler på dette er Matt 6,3f; 1 Kor 16,1-4, jf. 2 Kor 8-9. Det er verd å merke seg spesielt at denne tjenesten i 2 Kor 9,11-14 kalles for de kristnes gudstjeneste. Her forutsettes det at selve gaven i sin tur vil resultere i at mennesker takker Gud (v 11.13). Sammenhengen mellom diakonal omsorg for fattige og nødlidende sees altså i nær sammenheng med tilbedelsen, jf. også Jak 1,27 og Matt 25,31-40. Tilsvarende viser bl.a. Jesu undervisning at medmenneskelige forhold som preges av uoverensstemmelser, disharmoni eller mangel på diakonal omsorg, også får konsekvenser for tilbedelsen og troen, Matt 5,23f (jf. Matt 7,21; 12,50; 25,41-46).

Også hos de apostolske fedre er almisse, gavmildhet og omsorgen for de nødlidende konkret uttrykt, likeså den nære sammenhengen mellom denne aktivitet og tilbedelsen, Did 4,5-8; Ign Smyr 6; Barn 3,1-5; 19,8f; 2 Klem 16,4.

Ut fra dette registrer vi at det forutsettes en åpenbar sammenhengen mellom omsorgen for fattige og nødlidende og tilbedelsen. Det gjelder først og fremst i motiveringen av de Kristus-troende. I neste omgang blir så resultatet av denne nære sammenhengen synlig og overbevisende også for dem som ikke deler den kristne tro. Med andre ord trekkes dagligliv, lidelse og nød, gleder og bekymringer inn i gudstjenesten på en slik måte at det gir en autentisk refleksjon av folks virkelighet. Gudstjenesten gir da også et perspektiv på dette dagligliv som ikke lar mennesket sitte igjen med ansvaret alene, men bringer den nære erfaringsvirkelighet inn i møte med den treenige Gud. I dette perspektiv blir omsorgen for de nødlidende ikke gudstjenesten utedkommende, men blir viet konkret oppmerksomhet. Dermed blir de ikke-kristnes møte med kristen omsorg for deres nød fulgt opp av at de oppsøker det sted hvor de kristne henter sin inspirasjon og glede til slik tjeneste: det gudstjenestelige fellesskap.

Det er tydelig at urkirkens gudstjenestefeiring hadde sitt særskilte utgangspunkt i de troendes feiring av Jesu oppstandelse på 'Herrens dag', Åp 1,10, jf. Apg 20,7; 1 Kor 16,2; Did 14,1.²⁹ Det urkristne skriftet *Didache* gir liturgiske

28) Etymologisk sett er 'almisse' avledet av det greske ordet *λεημοσύνη*. Det greske ordet kan bety medlidenhet, velgjerninger eller – kombinert med verbet for å gi – det å gi penger til en fattig/en person i nød. Det kan også stå for selve pengegaven til en fattig/en person i nød. Det er gjennomgående for bruken i NT at det altså gjelder en gave beregnet på de som er fattige eller nødlidende, FERDINAND STAUDINGER: «*λεημοσύνη*», *EWNT* Bd.1, sp 1043-1045.

29) En annen inspirasjonskilde for den kristne gudstjenestefeiring er den jødiske tempel- og synagogegudstjenesten, PAUL BRADSHAW: *The search for the origins of Christian worship*, London 1992, s 1-55, jf. H.H.ROWLEY: *Worship in ancient Israel : its forms and meaning*, London 1967, s 213-245. Nylig har GORDON W. LATHROP i to artikler

forskrifter om dåp, faste og bønn, samt nattverdfeiringen (Did 7-10). En adekvat måte å forberede deltakelsen i søndagsgudstjenesten på, var å leve i et forsonet forhold til sine medmennesker, Did 14,1-3, jf. Matt 5,23f. Dette var for å unngå å vanhellige offeret til Gud, Did 14,2f. Det står ingenting her om ikke-kristnes nærvær under gudstjeneste-feiringen. Men det er interessant at kravet om gjensidig forsoning mellom de kristne i Did 14,3 bl.a. fremsettes *under hensyn til folkeslagene* («blant folkeslagene står det age av mitt navn», en henspilling på Mal 1,11b.14b). Det gjelder med andre ord de kristnes vandel som vitnesbyrdet om deres gudstro, jf. Diogn 5-6. Ett poeng med forsoningen måtte da også være *at hedningene skulle kjenne til at de kristne som møttes til gudstjeneste også levde forsonet med hverandre*. Både livet i hverdagen og tilstedeværelse under gudstjenesten ville gi de ikke-kristne innsyn i dette.

I gudstjenestene inngikk for det tredje også de bibelske salmene og salmesang. Jesus viste en forbilledlig jødisk holdning i feiringen av påske-høytiden ved at han og disiplene sang lovsangen, Matt 26,30 par. Også hans egen sabbatsfeiring har inkludert salmesang. Dermed er det naturlig at f.eks. Paulus nærmest som noe selvsagt gjengir salmesangen som en del av de kristnes samværsform, 1 Kor 14,26, jf. v.14-18.³⁰ Og i Johannes Åpenbaring er kristen salmesang tydelig forutsatt flere steder, Åp 4,11; 5,9-14; 7,10-12; 11,17-18; 15,3f. Selv om ikke salmesangen er uttrykkelig nevnt i Did. 9-14 er den nok også forutsatt her. I alle fall er de kristnes salmesang noe som Plinius den yngre har notert seg som typisk for de kristnes gudstjeneste, når han rapporterer til keiser Trajan «that on an appointed day they had been accustomed to meet before daybreak, and to recite a hymn antiphonally to Christ, as to a god».³¹ Salmesangen har altså preget kirken fra starten av og vært en naturlig side av dens liv – ja, så naturlig at salmesangen har vært fremholdt som typisk.

Mens nattverdfeiringen (*'missa fidelium'*) var forbeholdt de kristne (Did 9,5; 10,6), må den første del av gudstjenestefeiringen (*'missa catechumenorum'*) prinsipielt sett – og sikkert også under normale forhold i praksis – ha vært åpen.³² Selv om husmenighetene feiret sine gudstjenester i hjemmene, og

påvist den nytestamentlige dåps og nattverds kulturelle sammenhenger, «Baptism in the New Testament and its cultural settings», *Worship and culture in dialogue* / S. Anita Stauffer (ed.), Geneva 1994 (LWF Studies), s 17-38; «Eucharist in the New Testament and its cultural settings», *Worship and culture in dialogue* / S. Anita Stauffer (ed.), Geneva 1994 (LWF Studies), s 67-82.

- 30) Det er mulig at de såkalte kristologiske hymnene i de paulinske brev enten gjengir salmer eller utdrag av disse, Ef 1,3ff; Fil 2,5ff; Kol 1,15ff.
- 31) Plin. *Epp.* X (*ad Traj.*), cxvi, 7, sitert etter *Documents of the Christian church* / Henry Bettenson (ed.), London 1967², s 4. I en fotnote til teksten anføres at det latinske ordet '*carmen*', vanligvis oversatt 'salme', i denne sammenhengen kan ha betydningen 'responsoriesalme', en antifont sunget salme eller et slags litani.
- 32) Det ville være vanskelig å forstå Did 9,5 og 10,6 som uttrykk for noe annet enn at nattverdmåltidet var forbeholdt de døpte som fastholdt sin kristne tro. Også Did 14,1-3

adgangen dit forutsatte invitasjon eller at man på annen måte oppsøkte gudstjenesten, må vi ikke glemme at middelhavslandenes kulturer for en stor del var preget av åpenhet og offentlighet, og at de kristne ikke gjorde noe forsøk på å skjule seg eller være anonyme i sitt liv som kristne. Derfor var det ikke særlig sannsynlig at man kunne greie å avvikle en kristen gudstjeneste uten at det ble registrert, om ikke annet så av naboene. Vi må dermed regne med som sikkert at ikke-kristne har kommet til gudstjenestefeiringen, ettersom antallet kristne vokste. Selv om det først var etter dåpen at man fikk del i nattverdfeyringen, kunne man altså utmerket godt være til stede under gudstjenestens første del ('*missa catechumenorum*') før man ble døpt. Hva fikk man da med seg av inntrykk?

Den liturgiske forskningen i tiden etter Gregory Dix's banebrytende studier³³ gir uttrykk for langt mindre sikkerhet med hensyn til den urkristne gudstjenestefeirings *struktur* enn man tidligere hadde antatt.³⁴ Dette rokker imidlertid ikke ved det faktum at *en del ledd inngikk i gudstjenestefeiringen og kunne observeres eller registreres av alle som deltok i gudstjenesten*, selv om rekkefølgen mellom leddene ikke lå fast. Som vi allerede har vært inne på, ble de essensielle vitnesbyrd om den kristne tro uttrykt gjennom at man leste og forkynte Guds ord, sang eller resiterte de gammeltestamentlige salmene og ba bønner. Dessuten var de kristnesandel innenfor og utenfor gudstjenesten et vitnesbyrd om sann Kristus-tro.³⁵ Vi har også notert at urkirkens gudstjenesteliv stod i et nært rapportforhold med de kristnes hverdagsliv. Det tok hensyn til de spesielle kulturelle forutsetninger på stedet og behovene hos folk som bodde der. Vi har videre merket oss at det skjedde en relevant kontekstualisering i gudstjenesten slik at feiringen av den oppstandne Kristus ikke var fremmed for

forutsetter at de som skal delta i fellesmåltid og nattverd, lever i et oppgjort forhold til sine medmennesker. Dette er også åpenbart en referanse til *de kristne*. Selv om markeringen av skillet mellom '*missa catechumenorum*' og '*missa fidelium*' fortsatt opprettholdes, f.eks. i den gresk-ortodokse kirke gjennom ropet «Dørene, dørene!», har formelen bare symbolsk karakter idet katekumenene eller andre ikke-kristne ikke lenger blir utestengt fra resten av gudstjenestefeiringen.

33) DOM GREGORY DIX: *The shape of the liturgy*, Glasgow 1945.

34) PAUL F. BRADSHAW: *The search for the origins of Christian worship : sources and methods for the study of early liturgy*, London 1992, s 80-110. Endringen i rådende oppfatning skyldes bl.a. det arbeid som er nedlagt av jødiske og kristne forskere i fellesskap, se *ibid.*, s 1-29.

35) Plinius den yngres brev til keiser Trajan vedrørende de kristne i Bithynia (Plin. *Epp.* X (*ad Traj.*), xcvi) registrerer både viktige elementer i denne gudstjenestefeiringen og de etiske implikasjonene gudstjenesten får for de kristnes liv, se engelsk oversettelse *Documents of the Christian church* / Henry Bettenson (ed.), London 1967², s 3-5. For gudstjenestens betydning for fellesskapet og som etisk motivasjon, se RUDOLF SCHNACKENBURG: *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1966 (*Quaestiones disputatae* ; 14), s 38ff.

det liv de troende delte med ikke-kristne i hverdagen og omvendt. Gudstjenestefeiringen er altså på denne måten integrert i dagliglivet, uten at de to opphører å være nettopp gudstjeneste og hverdagsliv. Endelig innebar ikke et nattverdbord som var forbeholdt de døpte, at den resterende del av gudstjenesten var forbeholdt dem alene. Tvert om må vi på bakgrunn av det vi hittil har observert, fastholde den prinsipiell åpne adgang til gudstjenestens ikke-sakramentale deler som noe typisk for den kristne gudstjenestefeiring like fra urkirkens tid. Denne prinsipielle åpenhet må da fastholdes som en forutsetning i en misjonsteologisk argumentasjon i forhold til kristen gudstjenestefeiring.

3.3 Eksempler fra den tredje verdens gudstjenestefeiring

Hvis det nå prinsipielt forholder seg slik at gudstjenesten ikke bare er en del av 'Missio Dei' i vid forstand, men også fungerer misjonerende i betydningen tiltrekkende og rekrutterende, hvorfor er dette da først og fremst synlig i urkirken eller for prinsipiell teologisk argumentasjon, men i egentlig forstand ikke i kirkens dagligliv? Uten å akseptere at den siste slutningen gjelder for gudstjenestefeiring overalt, ønsker jeg først å påpeke en grunn til at *det kan virke som slutningen er rett*.

Forholdet gjelder første og fremst de etablerte kirkene i Europa. Her er kristningstiden en prosess som man gjerne har forholdt seg til *som historisk fortid* og altså først og fremst som et tilbakelagt stadium. Misjon i betydningen av å etablere kirker og forkynne evangeliet for nye mennesker, har man i stor grad forbeholdt å gjelde situasjonen i andre verdensdeler og land. Men er nå dette uten videre en riktig slutning? Er det ikke snarere slik at fordi man ikke regner med et ansvar for misjon i eget land eller på eget kontinent, har man ikke vært oppmerksom på gudstjenestens misjonerende funksjon?

Et utblikk mot en av våre søsterkirker skulle være tilstrekkelig til å bekrefte at det siste er tilfelle. Til tross for at den evangelisk-lutherske kirke på Madagaskar har mer enn hundre og femti års kirkehistorie bak seg, har den på en rekke områder maktet å leve bevisst i misjon i betydningen evangeliserende og nyrekrutterende virksomhet. Dermed preges også gudstjenestelivet *i større grad aktivt av den kontekst som kirkens medlemmer forholder seg til*, enn tilfellet er f.eks. for Den norske kirkes vedkommende. Og, mens prosenten av tilhørere til de store folkekirkene i Europa reduseres, spør ikke kirkene seg om hvordan de på ny kan få en magnetisk, dragende funksjon i forhold til såvel den kristne som den ikke-kristne del av befolkningen. Heller ikke er man vant til å spørre hvordan kirken på en adekvat og relevant måte kan kontekstualisere sitt misjonsoppdrag og gi det synlig, hørlig og annen symbolsk form i gudstjenesten. Unntaksvis kan vi registrere at The Church of England de senere år i noen grad har greidd å stoppe utviklingen, slik at kirken nå mange steder holder et stabilt antall mens den en årrekke bare tapte terreng. Én av grunnene

til at det er slik, er at den har engasjert seg i, og lykkes i, arbeidet med gudstjenestefornyelse.

Når det så gjelder de følgende eksempler fra gassisk kirkeliv, må det sies at de varierer i omfang. De er ikke tatt med på grunn av sin kvantitative betydning, men fordi de viser noe om elementer som gjør at gudstjenesten virker misjonerende. Likevel er det vel rett å si at eksemplene også peker på noe typisk, selv om det nok i ulike kulturer vil variere noe med hensyn til hvilke sider ved kristen gudstjenestefeiring som har større eller mindre misjonerende funksjon.

Viktigst er nok salmesangen. Det gassiske folk er sangglade. Dette er i og for seg et viktig tilknytningspunkt for salmesangen i kristen gudstjenestefeiring mange steder. At likevel sanggleden er noe typisk for den gassiske kultur, var et inntrykk som også de norske misjonærene fikk da de kom til Madagaskar i forrige århundre. Derfor satset de meget tidlig på formell opplæring i sang ved skolene. Og denne kultivering ga umiddelbare resultater. Så snart de første lærerne var utdannet og hadde fått kommet i arbeid, varte det ikke lenge før menighetssangen bar preg av det. I 1882 skriver tilsynsmannen:

«Sangen havde overalt forbedret sig forbausende siden forrige Visitats, dels ved Elever fra Seminariet og Lærerskolen, dels ved P. Nilsens Sangskoleelver [!], af hvilke et halvt Dusin nu er i Virksomhed i Nordbetsileo. Disse sidste, og enkelte af de andre, underviser efter den sakaldte Solfamethode, og det forbausede mig, hvad de i den forholdsvis korte Tid havde kunnet udrette. Paa flere Steder sang man allerede flerstemmige Melodier med stor Færdighed, ligesom de ogsaa temmelig let kunde synge «fra Bladet» Melodier, som opskreves for dem paa Vægtavlen. Det er dog virkelig forbausende, hvor begavede Madagasserne i denne henseende er, og hvor godt det derfor lønner sig at undervise dem i dette Fag. Da vor Solfabog nu er færdig, har jeg ingen Tvivl om, at Sangen i vore Skoler udover Landet snart vil florere som ingenlunde før. Brødrene Valen og P. Nilsen har indlagt sig ikke liden Fortjeneste af Sangen hos os, den første ved at udarbejde Solfabogen ..., den sidste ved at undervise Lærerskolens elever ...»³⁶

Dette inntrykket forsterkes bare når en leser visitasberetninger og rapporter fra andre steder på øya.³⁷ Det var altså ikke bare det faktum at gasserne var

36) LARS DAHLE: «Fra Madagaskarmissionen : Visitatsberetning fra Tilsynsmanden.» *NMi* 37(1882) 209.

37) Fra visitasen i Ambatofinandrahana året etter skriver tilsynsmannen: «At Sangen var i Velmagt paa et Sted, hvor Nilsen er stationeret, følger af sig selv. Flere Sange blev af-sungne under Handlingen. Desuden holdt Br. Nilsen en lang Prøve i Solfamethoden, idet han lod dem synge flerstemmig efter ophængte Vægtabeller med Melodier paa i Solfaskrift, noget de klarede særdeles godt, baade for Koralerne og de rytmiske Sanges vedkommende. Man hørte ingen hvinende Stemmer, men rene og harmoniske Toner. Overhovedet maa vel Sangen her siges at staa høiere end paa noget andet Sted i

svært lærenemme og fikk adekvat pedagogisk tilbud, som ga så gode resultater; den grunnleggende, naturgitte evnen til sang, som også kulturen deres hadde bidratt til å utvikle til sangglede, var en vesentlig forutsetning for at menighetssangen ble så god.

Sangglede og vakker salmesang i menighetene har blitt et vedvarende særpreg for den gassiske kirke. Dens utbredelse er heller ikke begrenset til de lutherske menighetene.³⁸ I denne forbindelse ønsker jeg å påpeke den tiltrekkelige virkningen som den gassiske salmesangen har på sine omgivelser. For det første kan jeg bekrefte dette ut fra egen erfaring. Døpt som barn i Ambatovinaky kirke i Antananarivo deltok jeg regelmessig i gudstjenesten der i mine første ni leveår. Salmesangen gjorde sterkt inntrykk på meg. Ikke bare lærte jeg mange salmer og salmemelodier. Jeg husker også hvor samstemmig den flerstemte menighetssangen lød, hvordan den på synlig og hørlig måte formidlet glede og ga uttrykk for et fellesskap som de syngende åpenbart identifiserte sin tilhørighet til. Salmesangen begynte lenge før høymessen tok til. Den ledsaget ofringen, og gjorde denne til et uttrykk for glede. Nattverden fulgte den på en slik måte at jeg lengtet etter å få del i fellesskapet med de andre kristne også der. Kort sagt, den gassiske salmesangen virket ikke bare tiltrekkende. Den tente gudstjenesteglede i meg som jeg siden aldri har villet eller kunnet kvitte meg med. Min barndoms inntrykk ble fullt ut bekreftet under mitt månedlange besøk på Madagaskar i 1995. Etter 37 års fravær var salmesangen i kirken fortsatt sterk og fulltonende, glad og genuin gassisk; og de kristne kunne store deler av salmeskatten utenat.

Den tiltrekkende virkningen av gassisk salmesang er også bekreftet gjennom den gassiske kirkes historie. I sitt forfatterskap har misjonsprest Johannes Einrem flere ganger belyst salmesangens dragende og befriende virkning på de ikke-kristne. Gjennom denne merket de de kristnes trygghet og glede.³⁹ Mangeårig Madagaskar-misjonær Johannes Borgenvik har også merket seg dette trekket i Einrems skrifter.⁴⁰ Likeså har andre misjonærer bekreftet og

vor Mission.», LARS DAHLE: «Tilsynsmandens Visitats i Sydbetsileo. Visitats paa Ambato 23-24 Mai 1882.» *NMi* 38(1883) 51.

Fra Fandrianadistriktet berettes det om salmesangen 1. juledag 1883: «Juledag indfandt sig som sædvanligt Folk fra alle Biforsamlinger her paa Stationen ... Madagasserne blive ikke saa snart trætte af Sang, og flere av Salmerne synger de ogsaa nok saa vakkert flestemmig.», LARS STUELAND: «Fra Missionen i Madagaskars Indland», *NMi* 39(1884) 429.

- 38) F.eks. opplevde jeg så sent som i november 1995 den betagende vakre menighetssangen under en romersk-katolsk morgenmesse i en menighet på Andohalo-høyden i Antananarivo, en menighetssang som også ble uttrykt naturlig flerstemt.
- 39) Se f.eks. JOHANNES EINREM: *Esters bok*, Utvalgte verker, Stavanger 1949, Bd.5, s 30; idem: *Lykkebarnet*, ibid., s 178; idem: *Under dødsskygge*, ibid., s 307, 357.
- 40) JOHANNES BORGENVIK: *Bajonetter og demoner på Madagaskar : fransk okkupasjon og gassisk samfunn i Johannes Einrems forfatterskap*, Oslo 1979, s 17, 138, 125ff, 325f, 353f.

understreket dette.⁴¹ Kort sagt er den kristne salmesangen på Madagaskar ikke bare en viktig inspirasjonskilde for de troende; den fungerer samtidig tiltrekende på utenforstående med sin glede og sine genuint gassiske uttrykksformer.⁴²

I gudstjenestene har salmesangen og tilbedelsen bevart i seg elementer som både representerer folks dagligliv og gudstjenestens spesifikt teologiske innhold. Mens menighetens forbønn oftest følger ritualet, har gudstjenesten også rom for fritt formulerte bønner som gir uttrykk for menighetens og lokalbefolkningens aktuelle situasjon. Tro og liv møtes altså i en gjensidig befruktende dialog. I salmesangen får tilbedelsen en annen uttrykksform. Dette kommer også til uttrykk i kirkens forhold til de fattige. Selv om ikke alle gassiske menigheter er like opptatt av de fattiges nød og problemer eller aktivt søker å løse disse, finnes det atskillige eksempler på at omsorgen for de fattige også får et gudstjenestelig uttrykk.

I menigheten på Ivory Avaratra, Fianarantsoa, er dette tydelig.⁴³ Ett av korene består av kvinnene fanget opp gjennom menighetens fattigarbeide. De deltar aktivt på en av søndagsgudstjenestene, såvel med åpningssalme som med sang under ofringen. Når da salmen som kaller til gudstjeneste istemmes av 'Tiggerkantoret', har dette både teologisk og praktisk betydning. Koret fremstår ikke bare som en synlig frukt av menighetens diakonale arbeide; de som synger, bærer vitnesbyrd om innholdet i Jesus ord: «Salige er dere fattige, for Guds rike er deres» (Luk 6,20, jf. 4,18). Den kristne tro har blitt en fornyende kraft i deres liv. Frimodige framstår de med sine fiolette 'lambaer' (sjal), som skjuler mer eller mindre fillete klær. Og den fiolette fagen minner om at når blodets og himmelens farger blandes, da oppstår kristentroens håpsfarge. Kledd i denne forhåpningens farge synger de de lykkelige sang. Men med lovsangen til Gud oppfordrer de samtidig resten av forsamlingen til å delta i tilbedelsen av den Gud som kjemper på de fattiges og undertryktes side og som gir håp for mer enn morgendagen. Rolf Ekenes har i en artikkel skildret 'Tigger-kantoret':

41) Her kan nevnes HANS BUVARP: «Musikk i gassisk gudstjeneste», *NTM* 4(1950) 139, HANS BUVARP: «Den hymnologiske forskning og de unge kirker», *NTM* 14(1960) 89; LARS JOHAN DANBOLT: «Da den madagasisk-lutherske [sic] salmesang ble til», *NTM* 1(1947) 16, MARTIN JULIUS MEEG: «Om Salmer og Sange i Missionen», *NMT Ny Række* 6(1904) 259-270. Se også INGRID AASEN: «Den gassiske salmeboken», *NTM* 33(1979), 213-230.

42) Det er ikke her mulig å gå nærmere inn på hvilke kontekstuelle trekk ved salmene som er typisk gassiske. Et bidrag til denne problematikken finner en i ARNE TORKILD AASEN: *Salme og kontekst : fire gassiske salmediktere med utvalgte tekster*, Stavanger 1995 [Misjonsteologisk oppgave ved kompetansegivende kurs ved Misjonshøgskolen].

43) At situasjonen i denne menigheten ikke er utelukkende rosverdig, viser seg ved at den mer velhavende gruppen kristne som regel samles til den første søndagsgudstjenesten, mens fattigkantoret synger i den andre. Den faktiske innsats og omsorg for de fattige som menigheten utfører, blir likevel ikke mindre av den grunn.

«Tiggerkantoret' ... utgjøres av et tyvetalls av byens tiggere, fanter og fillehauger som er blitt fanget opp av menighetens fattigarbeid. ...

Når de synger, er det ... ikke påfallende vakkert. Å si det ville være å ta for sterkt i. Og likevel synger de på sitt vis skjønnere enn noe praktfullt kirkekor i Europas katedraler der de står – skitne, bustete, barbeinte. Synger om Guds kjærlighet og nåde.»⁴⁴

Dermed legemliggjør de i gudstjenesten såvel resultatet av kirkens misjon som det håp som de selv synger om. Sammenhengen mellom dagligliv og gudstjeneste er åpenbar. Men det er nettopp på grunn av gudstjenestens teologiske budskap og forutsetninger at tiggerkantoret kan fremstå med frimodighet og representere sin egen fattigdom midt i menighetens forsamling. Det hører med til beskrivelsen at menighetens omsorg for de fattige både omfatter en målrettet givertjeneste og at det etter gudstjenesten selges klær og annet husflidsarbeide som de fattige selv har produsert. Også inntekten av dette går til å holde dem i live. Nå kan en si at den gassisk lutherske kirke har gode forutsetninger for å drive et adekvat omsorgsarbeide for de fattige. Landet er ett av de fattigste i verden; sult og nød hører hverdagen til. Men det er ikke dermed sagt at kirken automatisk vil eller kan foreta den relevante kontekstualiseringen av sin gudstjenestefeiring som faktisk har funnet sted. Som eksempel på at en slik relevant kontekstualisering har uteblitt, kan nevnes de storbymenighetene i Europa som ikke vært i stand til å forholde seg til de mange typer nød som mennesker lider under i deres umiddelbare nærhet. Resultatet er at gudstjenesten isoleres fra folkets liv og folkets liv fra gudstjenesten.

4 Konklusjoner og utblikk

Med tanke på de videre missiologiske slutninger vi kan trekke fra den foregående presentasjon, er det viktig å fremheve følgende: Selv om gudstjenestefeiringen først og fremst er en funksjon av det nye gudsfolk og at det er gjennom sitt dagligliv og virke at de kristne konkretiserer sin forpliktelse på å dele evangeliet med andre, er den kristne gudstjeneste ikke dermed forbeholdt de kristne. Det er nettopp på grunn av at den først og fremst er de troendes gudstjeneste, at den kristne gudstjenestefeiring prinsipielt sett har en tiltrekende og evangeliserende funksjon. I gudstjenesten blir Gud som motiverer troen, gjort til gjenstand for lovprisning og tilbedelse. Han kommer selv til orde gjennom ord og sakramenter.

Det er nok ikke tilfeldig at vi i den ortodokse kirke finner prinsipiell tilslutning til en slik tanke. Den ortodokse kirkes tro sies ofte å kunne uttrykkes gjennom *rett tilbedelse*. Selv om barnedåpen er normal-praksis i den ortodokse kirke, blir de døpte, enten de er barn eller voksne, innført i den kristne tros hem-

44) ROLF EKENES: «Tigger-kantoret» *NMi* 150(1995)7/8 8-9.

meligheter nettopp gjennom å delta i gudstjenesten og bli fortrolige med den ortodokse gudstjenestefeiring. Men i den ortodokse kirkes misjonspraksis er det også et poeng at mennesker dras inn mot den gudstjenestefeirende menighet. Tanken om den tiltrekkende kraft som strømmer ut fra «kirken som feirer den guddommelige liturgi»⁴⁵, er sentral i ortodoks misjonsteologi. For her er nettopp det å starte opp gudstjenestefeiring på et nytt sted i virkeligheten misjon.⁴⁶ Kirken er i misjon der hvor gudstjenesten feires. Når kirken leder mennesker inn i feiringen av den guddommelige liturgi, fører den dermed troen videre til nye mennesker. Her har den ortodokse kirke beholdt en viktig forutsetning i urkirkens gudstjenestefeiring, som må få større betydning for vår misjonsteologiske tenkning rundt gudstjenesten.

Det er fortsatt en rekke elementer i den kristne gudstjenestefeiring som i likhet med urkirkens gudstjenester har en tiltrekkende og misjonerende funksjon i dag. Denne funksjon er også blitt en praktisk realitet i mange kirker; i andre lever den bare som et utviklet potensiale. Dette gjelder forsåvidt både den fortsatte kateketiske instruksjon av de kristne i gudstjenesten («døper og lærer dem», Matt 28,19) og gudstjenestens karakter av vitnesbyrd om, og undervisning i, kristen tro for de ikke-kristne som har funnet sin plass i gudstjenesten. Det er nok å nevne noen få eksempler:

- Gudstjenesten forkynner Guds åpenbaring gjennom skapelse og fornyelse, forsoning og frelse og håp om evig liv.
- Gudstjenesten bringer tolkninger av Guds handlinger i historien i verbal, tonal, synlig og annen sanselig eller symbolsk form.
- Gudstjenesten bringer Guds frelsesgaver til menneskene.
- Gudstjenesten bringer menighetens svar på Guds handlinger og på hans tiltale.

Det er ikke her mulig å gå inn på en drøfting av nødvendige religions-sosiologiske betingelser som gjerne forutsettes innfridd, for at gudstjenesten skal kommunisere som religiøs begivenhet. Jeg vil i denne sammenheng bare påpeke farene ved på den ene side en overdrevet tro på sosiologiens muligheter og på den annen side en undervurdering av menneskets avhengighet av lover for kommunikasjon og samhandling. Mennesker kan f.eks. fungere i gudstjenester selv med minimal tilpasning eller uten at det tas særlig hensyn til den videre sosiale kontekst gudstjenesten fungerer i. På samme måte kan gudstjenester være nesten ekstremt tilpasset en lokalkultur uten at det dermed innebærer at menneskene der gjenkjenner gudstjenesten som et adekvat uttrykk for sin religiøse lengsel. Likevel må normalt noen forutsetninger være til stede for at man skal kunne skjelle gudstjenesten som begivenhet fra andre sekulære begivenheter, eller skille den kristne gudstjeneste fra annen religiøs tilbedelse. For at disse betingelsene skal innfris, må f.eks. et minimum av budskapet –

45) Jf. note 22.

46) Jf. note 23.

opplest eller forkynt på annen måte – oppfattes som meningsfull kommunikasjon. Som vi allerede har sett, er det også viktig at gudstjeneste og dagligliv reflekterer hverandre for at gudstjenesten også skal kunne realisere sin misjonerende funksjon.

I tillegg skal det påpekes at adekvat bønn – uttrykt med eller uten melodi – i egentligste forstand samsvarer med menneskets innerste lengsler etter samfunn med Gud. Her er det naturlig å minne om Augustins ord:

«Stor er du, Herre, og høylovet ... Og mennesket, en liten bit av din skapning, ønsker å prise deg ... For du har skapt oss til deg og vårt hjerte er hvileløst inntil det finner hvile i deg.»⁴⁷

Det Augustin her gir uttrykk for, er altså at mennesket er 'håpløst religiøst' og har en uutslukkelig lengsel etter Gud. Denne kan bare oppnå sitt mål gjennom adekvat tilnærming til Gud. Han bekrefter dermed også et paulinsk anliggende, nemlig at mennesket lengter etter harmoni såvel med det skapte som med Gud – og det til tross for at dets tilbedelse nå er forfeilet, ja, direkte korrumpert, idet det har vendt seg mot det skapte og ikke mot Skaperen (Rom 1,18ff, jf. 8,19ff). Men i den kristne gudstjeneste og tilbedelse kan altså mennesket finne en tilnæringsmåte til Gud som er i tråd med Bibelens anvisninger om å «tilbe Gud i ånd og sannhet» (Joh 4,24). Dessuten bekrefter kristen bønn at Gud eksisterer og at mennesket er skapt av ham. Ved å være i konstant tilbedelse er derfor den universelle kirke med på både å gi mennesket en adekvat måte å forme sin tilbedelse på, og å gi denne tilbedelse dens rette adresse, nemlig den treenige Gud. Slik oppfyller den universelle kirke ikke bare sin forpliktelse på å være en del av '*Missio Dei*' i vid forstand, men vitner også gjennom sine gudstjenester og tilbedelse om Gud på en slik måte at nye mennesker tiltrekkes til kirkens gudstjeneste, og der kan finne svaret på sine dypeste lengsler. Men det er to forutsetninger for dette: For det første må tilbedelsen eller gudstjenestefeiringen være av en slik karakter *at den lar seg gjenkjenne som et sant uttrykk for menneskets religiøse lengsel*. For at dette skal skje, må gudstjenestens teologiske forutsetninger og budskap få anledning til å komme til uttrykk. Den andre forutsetning er at tilbedelsen eller gudstjenestefeiringen *forholder seg adekvat til den kultur eller livskontekst som mennesket lever i*. For at dette skal kunne skje, må ikke den kristne gudstjenestefeiring leve isolert fra den lokale og globale sammenheng som den feires i.

På bakgrunn av det foregående kan vi videre fastslå at det er nødvendig med en misjonsteologisk bevisstgjøring om at kristen gudstjenestefeiring har en

47) «Magnus es, domine, et laudabilis valde ... et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae ... quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.», AUGUSTIN: *Confessiones*, 1,1. Se for øvrig hvordan kinamisjonæren Karl Ludvig Reichelt i sitt misjonsarbeide aktivt reflekterte Augustin's erkjennelse, THOR STRANDENÆS: «Liturgien – mellom universell form og lokal kulturytring : Reichelts liturgiske tenkning» *NTM* 49(1995) 15f, 20-22.

dragende og evangeliserende funksjon. Dette er dokumentert i Det nye testamente, i urkirkens gudstjenestefeiring og gjennom vår gassisk-lutherske søsterkirkes gudstjenestefeiring i dag. Gudstjenestens misjonerende funksjon må altså gjenoppdages i våre etablerte europeiske kirker, og søkes konkretisert i de gudstjenestetyper og ordninger for gudstjeneste som utvikles og når gudstjenesteordninger revideres. Urkirkens vitnesbyrd må i denne sammenheng få normativ betydning. Likeså må vi i vår økumeniske kontaktnett ta lærdom av de søsterkirker som har bestrebet seg på å bevare, og gi uttrykk, for den kristne gudstjenestes misjonerende funksjon i sin gudstjenestefeiring. De retningslinjer som forbindelsen til den gudstjenestefeirende kirke gjennom tidene gir oss, må likevel ikke resultere i at vi foretar en ren funksjonalistisk etterligning. Snarere må det være tale om å forvalte historiske skatter på en slik måte at de søkes virkeliggjort gjennom bevisst kontekstualisering i vår tid og i de ulike samfunn den kristne kirke lever i. Dermed blir en bevisstgjøring om gudstjenestens misjonerende funksjon ikke bare en oppgave for våre etablerte kirker, men også et nødvendig anliggende i den misjonsteologiske refleksjon som alltid må gå forut for, og ledsage, kirkens misjonsarbeide blant alle folkeslag på jorden.