



Opgave i TM2009

Misjon i kontekst

Af Jacob Munk Rosenlund

Godkendt opgaveformulering:

Behandl en eller flere mulighed(er) og / eller udfordring(er) ved mission i senmoderniteten, og i relation hertil missionssyn og kontekstualisering.



Liturgi som mission: En missionsteologisk drøftelse af gudstjenestefejringen i dansk senmoderne kontekst

1. Indledning

Gudstjenestefejringens form er et af de mest omdiskuterede aspekter af spørgsmålet om, hvordan man er missional kirke i dag. Liturgiske traditionalister vil typisk fastholde værdier som liturgisk uniformitet, genkendelighed og sakramental højtidelighed, mens liturgiske fornyere vil understrege værdien af hverdagssprog, lokale særpræg og tidssvarende udtryk. Bag disse praktiske spørgsmål, ligger altid visse missionsteologiske vurderinger: Hvordan er gudstjenesten missional, og i hvor høj grad skal den udfordre og tilpasse sig den omgivende kultur?

I det følgende vil der blive foretaget en drøftelse af gudstjenesten som missional praksis i en æstetiseret senmoderne kontekst. Fokus vil være at undersøge senmodernitetens muligheder og udfordringer i forhold til at udforme en liturgisk form, der er tro mod gudstjenestens missionale fundament.

Først vil der blive redegjort for Zygmunt Baumans teori om det senmoderne som en kulturel æstetiseringsproces. Dernæst vil der blive foretaget en analyse af gudstjenestens missionale betydning, hvor der vil blive lagt vægt på spændingsfeltet mellem gudstjenesten som kulturkritik og synkretisk tilpasning. Endelig vil det blive diskuteret, hvordan der kan udformes en liturgisk form, der både er kritisk og synkretisk kontekstualiseret i en æstetiseret senmodernitet.

2. Senmoderniteten som æstetisering

En af Baumans centrale indsigter i det senmoderne er, at fællesskab på én gang eftertrages af alle, og samtidig er vanskeligt at opretholde. Al social homogenitet må være selvvalgt af alle gruppens individer, og intet socialt tilhørsforhold er givet på forhånd.¹

Den oplagte metafor for denne proces er markedet: Det senmoderne individ er en forbruger, der kan tage fortællinger, fællesskaber og symboler til sig som led i hans eller hendes personlige selvrealisering, men ligeså let kan forkaste disse elementer igen. Dette er kernen i det, som Bauman kalder ”det æstetiske fællesskab”. Det æstetiske fællesskab er et følt fællesskab, som er båret af fælles smag, interesser og ritualer.² Dette kan være centreret i sport, musik, religion eller en politisk sag, og disse emner vil ofte dyrkes med stor lidenskab. Denne lidenskab udspringer delvist af, at disse interesser bærer individets identitet. For Bauman kan det senmoderne menneskes bestræbelser i høj grad forstås som en ambivalent jagt på identitet, som det samtidig frygter at opnå, eftersom identitet er forbundet med forpligtelse. Den senmoderne identitet er til for at blive vist frem, ikke for at lagres og beholdes.³ Derfor er kunsten så passende et ikon for senmoderniteten. Det eneste kategoriske imperativ, som det senmoderne menneske kender til, er pligten til at værdsætte livets skønhed og glæder.⁴

Var moderniteten den åndelige arvtager til oplysningstiden med sin fornuftsdyrkelse, kan senmoderniteten forstås som en nyromantik. Den romantiske komponist Robert Schumann anså eksempelvis sig selv for at rumme adskillige individer, og kunne derfor tilskrive sine kompositioner til sider af sig selv såsom Eusebius eller Florestan. Den senromantiske poet Walt Whitman beskriv en lignende erfaring i sin digtsamling *Leaves of grass*: ”Do I contradict myself? / Very well then . . . I contradict myself;

¹ Magerski 2018, 8

² Dalsgaard 2008, 30

³ Magerski 2018, 9

⁴ Magerski 2018, 11



/ *I am large I contain multitudes.*”⁵ Romantikerne gjorde op med idéen om det homogene subjekt, og anså mennesket som en paradoksal og sammensat størrelse. På samme måde er det senmoderne individ splittet, og må konstant jage et selv i den skønne erfaring.

For at disse usammenhængende oplevelser kan bruges til at konstruere en identitet, må de indpasses i nogle overordnede narrativer. Selv disse narrativer kan dog løbende skiftes ud og forandres, hvorfor truslen for meningsløshed hele tiden ligger faretruende nær.

Denne nyromantiske anti-rationalisme har haft den positive konsekvens, at ritualet har fået fornyet betydning i senmoderniteten. Mens oplysningstraditionen primært anså ritualet for et pædagogisk redskab til at kommunikere information, har senmodernismens mere holistiske menneskesyn set en større værdi i kropslige og rituelle praksisser. Bent Flemming Nielsen påpeger ligefrem, at spiritualitet i det senmoderne ofte vil begynde med en ”kropslig performance i ritualiseret skikkelse”.⁶

På denne baggrund kan vi nu se, hvorfor den religionsform, som Ole Skjerbæk Madsens betegner som ny-åndelighed er et paradigmeeksempel på religion i senmoderniteten. Det ses blandt ved, at miljøet ikke udgør et homogent fællesskab med fælles praksisser og overbevisninger men snarere ”et pluralistisk, eklektisk, synkretistisk og individualistisk miljø.”⁷

Ritualer udgør ligeledes et vigtigt aspekt af denne individualiserede religion.⁸ Madsen beskriver, hvordan mødet mellem den clairvoyante rådgiver og hans eller hendes klient har ”et rituel præg”, og at kroppen generelt er aktiveret ved religiøse samlinger: ”Dans og bevægelse er vigtige rituelle udtryk, som skaber fællesskab mellem deltagerne, for eksempel i kædedansen, og udtrykker glæde eller samhørighed med naturens rytmer.”⁹ Det er dette, som Bent Flemming Nielsen kalder for ”kropslig performance”: Et kropsligt ritual, som binder gruppen sammen gennem handlinger, der stadig udtrykker autentiske, individuelle følelser.

Denne type spiritualitet har altså at gøre med en erfaring af det hellige og mystiske. Det betyder at, snarere end at dyrke det hverdagslige og uformelle, stræber man efter en følelse af at ”stå på hellig grund”.¹⁰ Højtidelighed, transcendens og endda uhygge er de tilstræbte mål, snarere end en kølig og højborgerlig æstetik.

At senmoderniteten er kendetegnet ved kulturel æstetisering betyder, at der i tiden er en forventning til, at religion skal være autentisk, uforpligtende, praktisk og erfaringsnær. Højtidelighed, kropslighed og ritualer er velkomne størrelser, eftersom de bidrager til den åndelige oplevelse. Dette vil naturligvis tage sig vidt forskelligt ud, alt efter om man undersøger ny-åndelige miljøer, reformjøder, liberale romerkatolikker eller ortodokse kristne.

3. Gudstjenestens missionale fundament

Ite missa est. Sådan sender præsten menigheden fra messen i den traditionelle romerske ritus, og deraf fik gudstjenesten tilnavn af messe eller *missa*. At *missio* fører til *missa* er ikke kun en etymologisk sandhed. Det

⁵ Whitman 1855, 57

⁶ Nielsen 2004, 208

⁷ Madsen 2008, 41

⁸ Madsen 2008, 41

⁹ Madsen 2008, 41

¹⁰ Madsen 2008, 41



kristne folk er *sendt* til at samles om sakramentet, forkyndelsen, bønner og diakonien i gudstjenestefejringen. Gudstjenesten er altså ikke kun missional, fordi den efterfølgende sender de gudstjenestefejrende ud i verden (sådan som man vil være tilbøjelig til at tænke i en klassisk evangelikal kontekst, hvor mission er synonymt med evangelisation¹¹) men også fordi gudsfolket dér udfører sin guddommelige bestemmelse.

Dette bliver klart, når man ser på Van Engens karakteristik af den missionale kirke. Han pointerer, at kirken for at være missional blandt andet må være proklamerende, forsonende, helliggørende, enhedsliggørende og transformerende.¹²

Intet sted realiseres disse fem karakteristika tydeligere end i gudstjenesten. Her forkyndes det kristne kerygma; forsoningen erklæres i kyrie og nadveren; det kristne folk forenes i trosbekendelsen samt transformeres og helliggøres igennem liturgiens tiltale og ritualer.

Ud fra denne forståelse er gudstjenesten ikke først og fremmest missional ved at evangelisere men ved at menigheden samles om at ære Gud og opøver kristen karakter. Kreider og Kreider påpeger, at Paulus i Første Korintherbrev 11-14 netop knytter den gudstjenestelige mission til opbyggelsen af menigheden som et missionalt folk – ikke dens evne til at tiltrække *outsiders*.¹³ Tilbedelsen er et mål i sig selv, og må aldrig gøres til blot et middel til at tiltrække nye kristne.¹⁴

En lignende tanke møder vi hos András Lovas, der bestemmer den missionale liturgi som ”*liturgy in the service of shaping and nurturing a missional people*”.¹⁵ Ud fra en sådan definition er det forventeligt, at vægten vil ligge på gudstjenestens egenart og kulturkritiske potentiale. Lovas kan endda sige: ”*Context-shaped liturgy does not shape missional people*.”¹⁶ For Lovas består problemet ved sådan en model i, at man begynder med kulturen og tilpasser sig dens smag og behov i håb om, at det vil lede til vækkelse. Sådan en tilgang behandler dermed gudstjenesten pragmatisk som et middel til at kommunikere kognitive idéer.¹⁷

Sådan en ukritisk kontekstualiseret gudstjeneste kan for Lovas både udtrykke sig i en tidssvarende og uformel eller en højkirkelig og mystisk gudstjeneste. Den første bygger på en forståelse af, at senmoderne mennesker har brug for en moderne og tilgængelig kommunikation af religiøse idéer, mens sidstnævnte begynder med ”*the post-modern person's thirst for mystical experiences*”.¹⁸ Begge dele er dog lige misforståede.

For Lovas er der to konkurrerende narrativer, som gudstjenesten må vælge imellem: Enten det senmoderne narrativ, eller ”det bibelske narrativ om Guds mission”. Gudstjenestefejringen skal, som Newbigin siger, ikke begynde med de spørgsmål, folk selv stiller, men derimod med historien om, hvad Gud har gjort gennem Jesus. Gudstjenesten skal føre de tilbedende ind i den historie, så den bliver deres egen.¹⁹

¹¹ Hesselgrave, Stetzer, og Terry 2010, 14–16

¹² Hesselgrave, Stetzer, og Terry 2010, 25

¹³ Kreider og Kreider 2009, 122

¹⁴ Kreider og Kreider 2009, 125

¹⁵ Lovas 2006, 352

¹⁶ Lovas 2006, 354

¹⁷ Lovas 2006, 354

¹⁸ Lovas 2006, 354

¹⁹ Lovas 2006, 355



Naturligvis, påpeger Lovas, skal dette ikke lede til indifferens over for kulturen. Kirken er kaldet til at skatte kultur som en del af Guds gode skaberværk, og derfor må der være en vis kulturel fleksibilitet i, hvordan liturgien udformes.

Der er der en binaritet i Lovas' tænkning, som er problematisk. I mine øjne er problemet her det samme, som missionsteologen Ed Stetzer påpeger over for Köstenbergers påstand om, at mission må være *"theocentric, not anthropocentric"*: *"This thesis is stated in either/or terms, and the fact is, mission is by definition both/and"*.²⁰

Spørgsmålet er, om det overhovedet er muligt, endsige ønskværdigt, at udforme en gudstjeneste, som er ubesmittet af senmodernitetens narrativer? Sikkert er det, at det bliver vanskeligt at tale holistisk om mission, hvis selve den kulturelle strømning, der former menneskets længsler og oplevelsesverden, må negeres af gudstjenesten.

Det grundlæggende problem hos Lovas er, at han behandler det bibelske narrativ som noget, der grundlæggende står uden for menneskets historie. Nok anerkender han værdien af en kritisk kontekstualisering i betydningen: at gøre brug af lokale skikke og symboler.²¹ Missionen kan dog ikke blive *inkarnatorisk* i den forstand, at det senmoderne menneske, uden at miste sig selv, indskrives i det bibelske narrativ.

James K. Smith er mere optimistisk indstillet over for menneskets spørgsmål og længsler. Ligesom Lovas afviser han at se liturgien som et formsprog, der skal kommunikere information.²² Derimod anser han mennesket for grundlæggende at være drevet af kærlighed, *eros*, ikke fornuft. Vi har en *"passional orientation toward the ultimate"*, og spørgsmålet er blot, hvad vi retter den mod.²³ Smith kan endda dristigt pege på reklameindustriens brug af seksuelle suggestioner som et udtryk for inkarnatorisk formidling: Reklameindustrien har nemlig indset, at mennesket grundlæggende er kropsligt, og at man må tale til vores kærlighed og lidenskabelighed, ikke vores fornuft, for at forme vores handlinger – i dette tilfælde vores forbrug.²⁴ Med Charles Williams' ord kalder han dette en *romantisk teologi*.²⁵

Fordi vi mennesker er kropslige, siger vores vaner, handlinger og ritualer mere om os end vores idéer. Sådanne kropslige, rituelle handlinger, der er med til at definere os, kalder Smith *thick practices*. Det er evner, vi tilstræber som et mål i sig selv, eksempelvis at kunne spille klaver, som er blevet automatiseret gennem øvelse.²⁶

Det er i denne kategori, gudstjenesten hører til. Den er en praksis, der engagerer os som kropslige, lidenskabelige væsener og dirigerer vores *eros* mod Gud. Kreider og Kreider peger på Sl 115,8, der viser, hvordan vi formes i billedet af det, vi tilbeder.²⁷ Når vores *eros* er rettet mod Gud, vil det også transformere den tilbedende.

²⁰ Hesselgrave, Stetzer, og Terry 2010, 77–78

²¹ Lovas 2006, 356

²² Smith 2009, 75

²³ Smith 2009, 75

²⁴ Smith 2009, 76

²⁵ Smith 2009, 77

²⁶ Smith 2009, 82

²⁷ Kreider og Kreider 2009, 126



For Smith går tilbedelsens praksis forud for formuleringen af troens kognitive indhold – ikke blot i historisk forstand men også i hver enkelt menneske.²⁸ Troen er først og fremmest *a social imaginary*: et prærefleksivt verdensbillede, der bæres gennem billeder, historier, myter og praksisser.²⁹ Det er altså ikke sådan, at gudstjenestes formidler et allerede givet indhold. Snarere udspringer troens kognitive indhold af disse prærefleksive praksisser.

Vores handlinger er derfor konstant i gang med at definere vores verdensbillede og dirigere vores *eros*. Dermed kan mange af vores handlinger i hverdagen siges at fungere som små liturgier. Eksempelvis er forbrugerisme et handlingsmønster, som retter vores *eros* mod ejendom som det højeste gode. Den kristne liturgi har altså for Smith også til formål at være *counter-formation* ved at skabe en anden karakter end den, som tilstræbes af det senmoderne kapitalistiske samfund.³⁰ For Smith har liturgien altså i høj grad et kritisk potentiale: Det skal skabe kristne, som er modstandsdygtige over for det kulturelle pres fra det sekulære samfund. Hvor Lovas anså kirken for at kunne kritisere senmoderniteten udefra, kommer Smiths kritik dog i højere grad inde fra senmoderniteten selv. Han deler senmodernitetens syn på mennesket som mere end et fornuftsvæsen; et lidenskabeligt, kropsligt individ, der defineres ved sine praksisser.

Denne subtile forskel mellem Smith og Lovas bliver klar, når man ser på deres betragtninger over gudstjenestens form. For Lovas var det afgørende, at liturgien ikke er ”*context-shaped*”, altså begynder med kulturens smag og behov. Kirken må modstå senmodernitetens fristelser til enten at gøre gudstjenesten tidssvarende eller mystisk og højtidelig. For Smith er det lige omvendt. Gudstjenesten skal netop engagere vores sanser og vise os kristendommen præverbalt, så selv børn kan forstå den. Han beretter om en langfredagsgudstjeneste, hvor kun syv grupper af levende lys oplyser kirken. Jesu syv dødsord læses op, og for hvert ord slukkes et en gruppe lys.³¹ Til sidst forlader menigheden kirken i totalt mørke. Dette er en udtryksfuld gudstjeneste, som virker kraftfuldt på såvel børn som voksne og mentalt handicappede. Netop det er målet for den holistiske gudstjeneste.

Derfor er det ikke overraskende, at Smith er mere positivt indstillet end Lovas over for at inkorporere traditionelle liturgiske udtryk.³² Den liturgisk tradition i den romersk-katolske og ortodokse kirke har ofte været mere orienteret mod sanseligheden og at igangsætte fantasien end de mere intellektuelle protestantiske gudstjenester (hvilket naturligvis er mere udpræget i en reformert end en luthersk tradition).

For Smith må gudstjenesten altså være synkretisk, ved at påtage sig det senmoderne menneskes spirituelle længsler, men kritisk ved at skabe et *ethos*, der udfordrer de destruktive sider af den individualiserede, kapitalistiske kultur. Dette kan kaldes en kritisk kontekstualisering

4. Den missionale gudstjeneste i en æstetiseret senmodernitet

Spørgsmålet om hvordan gudstjenesten bedst udformes i et senmoderne samfund har været genstand for adskillige konferencer, debatter og stridigheder i lokale sognekirker.

I september 2020 ledte valgforsamlingen for menighedsrådene til en splittelse i menighedsrådet i Herning Kirke. En fløj ønskede at indføre mere rytmisk lovsang til højmessén, blandt andet med henvisning til at mange (særligt de unge) oplevede det traditionelle udtryk som kedeligt. En anden fløj anså det for et brud

²⁸ Smith 2009, 135

²⁹ Smith 2009, 133

³⁰ Smith 2009, 88

³¹ Smith 2009, 137

³² Smith 2009, 137



med kirkens tradition.³³ Denne sag er sigende for et klima, hvor liturgiske fornyere har talt for en lettilgængelig gudstjeneste, der skal være missional ved at appellere til det moderne menneskes smag, mens traditionalister anser liturgiske nybrud for at virke splittende.³⁴ Kan en debat som denne kvalificeres missionsteologisk?

Forny-fløjens ønske om at tilpasse liturgien til en moderne smag illustrerer netop det punkt, hvor Lovas og James K. A. Smith deler veje i deres syn på kontekstualiseringens muligheder. For Lovas vil det aldrig være berettiget at tage udgangspunkt i det senmoderne menneskes smag i en diskussion af liturgi. Sådan en tilgang vil nødvendigvis reducere liturgien til et spørgsmål om pragmatisk kommunikation, og vil dermed ikke formå at skabe et rum, som kan lede de gudstjenestefejrende ind i det bibelske narrativ.³⁵

Dog har vi set, at der er væsentlige problemer ved Lovas' tilgang. Hvis det senmoderne menneskes længsler og behov negligeres, vil det være vanskeligt at indrette en holistisk gudstjeneste, hvor de tilbedende kropsligt og lidenskabeligt hengiver sig til det guddommelige. Her er Smiths model mere holistisk og inkarnatorisk ved at vise, hvordan det senmoderne menneske kan blive indskrevet i Guds historie uden at opgive sin senmodernitet. Ved at engagere menneskets *eros*, forhindres kristendommen i at blive intellektualisme, men bliver en levende virkelighed, der involverer det hele menneske. Dette må ikke forveksles med en gudstjeneste, der forudsætter lidenskabelige følelser hos den tilbedende. For Smith er følelsen ikke tilbedelsens forudsætning, men derimod er tilbedelsens praksisser forudsætningen for at orientere lidenskabeligheden mod Gud.

Det er altså legitimt at argumentere ud fra menighedens smag og behov. Dette betyder dog ikke, at rytmisk lovsang nødvendigvis er bedre stillet end klassisk korsang. I en folkekirkelig kontekst kan netop det modsatte meget vel vise sig at være tilfældet.

At salmetraditionen endnu virker kraftfuld på danskerne ses tydeligt ved deres brug ved højtider og dødsfald. Otte ud af ti synger endnu salmer i juletiden.³⁶ Den overvældende sejr til de liturgiske traditionalister i Herning Kirke ved kampvalget den 17. november er endnu et vidnesbyrd herom. Alligevel udfører de en markant anden æstetisk funktion end rytmisk lovsang. Overordnet er salmetraditionen kendetegnet ved værdier som højtidelighed, genkendelighed og tradition. Disse værdier har en stærk appel til det senmoderne menneske. De vil skabe et spirituelt rum, der er væsensforskelligt fra hverdagen, og som tilstræber at formidle en sanselig erfaring af det hellige.

Vi så tidligere, at det senmoderne menneske ikke er bange for mystik og højtidelighed. Tværtimod vil det rituelle og traditionelle have en særlig tiltrækningskraft.³⁷ Det er dermed et paradoks, at den liturgiske traditionalisme i en folkekirkelig kontekst kan vise sig at være langt *mere* senmoderne end den såkaldt "tidssvarende" gudstjeneste. Skjerbæk Madsen påpeger, hvordan mange i det ny-åndelige miljø netop drages mod kristne praksisser præget af ikoner, symboler, tidebønner og sakramenter.³⁸ Mange af disse elementer er desværre sjældne selv i liturgisk traditionelle kirker i dag. Dermed vil den liturgiske højtidelighed næppe kunne møde det senmoderne menneskes spirituelle behov. Gudstjenesten må tillige

³³ Lyng 2020

³⁴ Rønnow 2020

³⁵ Lovas 2006, 354

³⁶ Christensen 2013

³⁷ Madsen 2008, 41

³⁸ Madsen 2008, 44



engagere dem kropsligt og sanseligt, og heri er folkekirken generelt væsentligt dårligere stillet end både sine karismatiske trosfæller på den ene side og de romersk-katolske og ortodokse på den anden.

Gudstjenesten bør ikke ringeagte disse behov. Den romantiske teologi erkender, at mennesket er drevet af sanselighed, kropslighed og fantasi, og derfor må gudstjenesten rumme disse aspekter for at være holistisk. Der er altså et frugtbart overlap mellem den spiritualitet, som efterspørges af senmoderniteten, og den rituelle og kropslige karakter, der ifølge James K. A. Smith gør gudstjenesten missional.

Det er ikke tilfældigt, at Charles Williams' og Smiths romantiske teologi er højaktuel i dag. Vi så netop, hvordan senmoderniteten må forstås som en nyromantik, der anser mennesket for grundlæggende at være styret af lidenskab snarere end af fornuft. For den romantiske teologi er senmoderniteten for så vidt godt nyt.

Derfor er det frem for alt den "tidssvarende" folkekirkelige gudstjeneste, der er i fare for at være ude af takt med det senmoderne menneskes spiritualitet. Det uformelle og hverdagslige havde større appel hos modernitetens rationalister, for hvem liturgien først og fremmest var et redskab til at kommunikere teologiske idéer. Disse idéer er dog ikke længere tilstrækkelige for det senmoderne menneske, og gudstjenesten må derfor have et stærkere særpræg med markante rituelle praksisser, der ikke bare er formidlende men formative. Deri er gudstjenesten både senmoderne og missional.

Alt dette betyder dog ikke, at den moderne rytmiske gudstjeneste ikke kan rumme samme styrker som den højkerkelige. I karismatiske miljøer vil det spontane, overnaturlige og kropslige dække samme behov, som højtideligheden gør i det højkerkelige gudstjeneste. Den menighed, der løfter armene i lovsang, har i virkeligheden slående fællestræk med den, der knæler og slår korsets tegn. De er begge engageret i en lidenskabelig, før-rational handling, der har til formål at indarbejde et nyt instinkt og rette de tilbedendes affekt mod Gud. Begge vil have en stærk appel i en æstetiseret senmodernitet, og begge vil være udtryk for holistisk, inkarnatorisk mission.

For det senmoderne menneske vil den indbyrdes forskel mellem disse udtryksformer dog være af største betydning. Æstetikken vil, om man vil det eller ej, være afgørende for, hvordan gudstjenestefejringen opleves. Mange vil vælge kirke på baggrund af, om man kan se sig selv i dens liturgiske udtryk, og om gudstjenesten formår at påvirke og engagere én. Eftersom det senmoderne centrerer sig om æstetiske fællesskaber, vil der uvilkaarligt udvikle sig en række profilkirker, hvor traditionalister samler sig i visse menigheder og liturgiske fornyere i andre. Individet vil have rolle af en forbruger på dette marked, der frit kan benytte udtryksformer som led i sin selvfortælling for siden at forlade dem igen.

Det er i mine øjne på dette punkt, liturgiens kulturkritiske rolle må komme i spil. Gudstjenesten må udgøre et synligt modspil til den individualistiske forbrugskultur ved at være rammen for et forpligtende fællesskabs indbyrdes *agape*-kærlighed. Som Fredrik Modéus siger, er gudstjenesten "*den gudstjenestefejrende menigheds ejendom* og ikke præsternes, ikke organisternes og ikke de, der lejlighedsvis kommer forbi."³⁹ Hvis ikke gudstjenesten er menighedsbåret, er den ikke missional, for da bliver den lidenskabelige oplevelse løsrevet fra det forpligtende, formative fællesskab. Gudstjenestens højeste mål er at samle et folk, der ærer Gud, modtager hans gaver i sakramenterne og former kristen karakter.

Fra et sociologisk perspektiv er det forpligtende menighedsfællesskab en dårlig strategi. Idéen om "*belong – believe – behave*" passer ikke til senmodernitetens individualistiske forbrugerreligiositet. Her må

³⁹ Modéus 2011, 78



gudstjenestefejringen dog være et profetisk vidnesbyrd, der med sine handlinger viser kulturen, at den er på afveje.

Dette kan konkret ske ved, at menigheden i al sin virksomhed peger på højmessens som sin samlende, missionale begivenhed. Det er naturligvis legitimt at kunne samle ét fællesskab til babysalmesang og et andet til spaghettigudstjeneste, men menigheden og præsterne må italesætte dette som et sprængbræt til højmessefællesskabet.⁴⁰

Derudover kræver det, at menigheden engageres i gudstjenestefejringen. Det betyder, at det er ønskværdigt, at frivillige tager del i læsningerne og bønnerne, og frem for alt at menigheden er medlevende og investerede i liturgien.

Desuden må det overvejes, om det ikke er en mangel, at menigheden ikke er mere kropsligt responderende ved den folkekirkelige højmesse. Det er det tydeligste udtryk for, at menigheden er gudstjenestefejrende snarere end gudstjenestetilskuere. Sådant en respons kan både bestå i at rejse sig under lovsangen, at slå korsets tegn under doxologien eller at knæle ved indvielsen af nadveren. Det kan også involvere lystænding på Allehelgens aften, eller at stænke vievand på sig ved indgangen. Blot bør der tåntænktes former, som synligt formidler, at ikke alene præsten men menigheden er aktive i højmessens. Hvis ikke denne pointe er synlig i gudstjenestens form, vil den aldrig blive forstået af det senmoderne menneske.

Tendensen til profilkirker er formodentlig uundgåelig, og vil heller ikke være uden missionale fordele. Liturgisk diversitet fra kirke til kirke kan give menigheden øget mulighed for at forme liturgien efter lokale evner og behov. Det vil også betyde, at kirken kan tilbyde forskellige æstetiske udtryk, som forskellige mennesker vil ønske at anvende i deres selvfortælling.

Dog må det bemærkes, at visse kirker har arbejdet med at inkorporere både den karismatiske og høj Kirkelige gudstjenesteform, hvilket rummer åbenlyse missionale fordele. Andrew Wilson, der er præst ved *King's Church* i London betegner sin liturgiske stil som *eucharismatic* (en sammensætning af ”karismatik” og ”eukaristi”, der er en metonymi for det høj Kirkelige),⁴¹ og Betlehemskirken i København arbejder med et lignende liturgisk udtryk. Denne forening har potentiale til at forene det rituelle, højtidelige og mystiske med det spontane og energiske, hvilket muliggør en bred vifte af formative, missionale praksisser og tillige kan tjene som modvægt til en forbrugeristisk kultur præget af profilkirker.

5. Konklusion

Hvordan kontekstualiseres den missionale gudstjeneste i en æstetiseret senmodernitet? Vi har set, at senmoderniteten på mange måder er godt nyt fra et liturgisk perspektiv. Den har sat fornyet fokus på mennesket som et æstetisk, kropsligt og lidenskabeligt væsen, og har genfundet den kristne tro som et holistisk snarere end kognitivt forhold. Derfor må gudstjenesten for at være missional ligeledes være holistisk. Uanset om det er med høj Kirkeligt eller karismatisk fortegn, er der brug for en gudstjeneste, som rummer særlige rituelle praksisser, der kan skabe nye vaner, instinkter og handlingsmønstre; som retter de tilbedendes *eros* mod det guddommelige og former kristen karakter. Gudstjenestens missionale dimension består først og fremmest heri, og ikke i dens evne til at tiltrække *outsiders*. Dette holistiske aspekt udgør en udfordring til den gudstjeneste, der tilstræber et hverdagsligt, uformelt og ritualøst udtryk, som glider i ét med de tilbedendes hverdag. Sådant en liturgi vil være i fare for at afføde en

⁴⁰ Heri er jeg enig med Modéus 2011, 77

⁴¹ Wilson 2019



intellektualistisk kristendom uden de ritualer og praksisser, der skaber forandringer på et helmenneskeligt plan.

Gudstjenesten må dog også være kritisk kontekstualiseret over for den forbrugskultur og individualisme, som æstetiseringen er kendetegnet ved. Nok oplever det senmoderne menneske som Schumann og Walt Whitman at rumme mangfoldigheder i sig, men den kristne gudstjeneste gør krav på at være et forpligtende fællesskab, der skaber en social og æstetisk kontinuitet i menneskesindet. Derfor må den kristne kirke her være modkultur og stå fast på, at gudstjenesten er menighedens fælles tilbedelse, og ikke en kulturel begivenhed, man kan deltage i som passiv tilskuer og forlade upåvirket. Gudstjenesten *skal* forme missionale mennesker. *Ite missa est!*



Litteratur

- Christensen, Louise Graa. 2013. "Danskerne elsker julens salmer". *bibelselskabet.dk*. december 20. <https://www.bibelselskabet.dk/danskerne-elsker-julens-salmer>.
- Dalsgaard, Ruben. 2008. "Gudstjenesten i det postmoderne", *IXΘΥΣ - Dansk tidsskrift for teologi og kirke: Liturgi*, 2.
- Hesselgrave, David J., Ed Stetzer, og John Mark Terry, red. 2010. *Missionshift: global mission issues in the third millennium*. Nashville, Tenn: B&H Academic.
- Kreider, Alan, og Eleanor Kreider. 2009. *Worship and mission after christendom*. After christendom. Milton Keynes, Colorado Springs, Hyderabad: Paternoster.
- Lovas, András. 2006. "Mission-Shaped Liturgy". *International Review of Mission* 95 (378–379): 352–58. doi:10.1111/j.1758-6631.2006.tb00577.x.
- Lyng, Jens From. 2020. "Kampvalg i Herning: Alt det der halleluja, det kan jeg ikke lide". *Kristeligt Dagblad*, november. <https://k.dk/s/ImDI>.
- Madsen, Ole Skjerbæk. 2008. "Kontekstuel liturgi", *IXΘΥΣ - Dansk tidsskrift for teologi og kirke: Liturgi*, 2.
- Magerski, Christine. 2018. "Shifting from business to art: Zygmunt Bauman and the intellectual challenge of modernity", *Umjetnost riječi*, 62: 1–15.
- Modéus, Fredrik. 2011. *Mod til at være kirke: menighedsopbygning og kirkens identitet*. Frederiksberg: Alfa.
- Nielsen, Bent Flemming. 2004. *Genopførelser: ritual, kommunikation og kirke*. København: Anis.
- Rønnow, Henny. 2020. "Vi kan ikke kun have præster fra Indre Mission: Menighedsrådsvalg 17. november". *Herning Folkeblad*, november. <https://www.herningfolkeblad.dk/artikel/1dac2567-1abc-450b-98d0-e91fb69924e2/>.
- Smith, James K. A. 2009. *Desiring the kingdom: worship, worldview, and cultural formation*. Volume 1 of Cultural liturgies. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.
- Whitman, Walt. 1855. *Leaves of Grass*. Brooklyn, N.Y. <http://faculty.wiu.edu/M-Cole/WaltWhitmanLeavesofGrass1855.pdf>.
- Wilson, Andrew. 2019. "What It Means to Be Eucharismatic". *The Gospel Coalition*. februar 21. <https://www.thegospelcoalition.org/article/worship-eucharismatic/>.