

Siri Røyrvik Myhren

Bønn som kommunikasjon

Aspekter ved språk og kommunikasjon i gudstjenestens bønn
med utgangspunkt i tre kristne trossamfunn

Hovedoppgave
i nordisk språk og litteratur
Universitetet i Oslo
Oslo 2007

Takk

”..me skal koma, um inkje så braadt”, er vel en passende innledning til denne oppgaven. Da jeg tok til med arbeidet i 2002 hadde jeg ingen forestillinger om at det skulle ta meg fem år å fullføre ”verket”. Livet og tankene har tatt andre vendinger enn jeg så for meg den gangen, uten at jeg skal beklage det. Om ikke annet, har mange spørsmål og svar rundt oppgavens tema fått tid, ro og plass, og noen av dem også vil følge meg videre. Selv om arbeidet tok til i 2002, er størsteparten av oppgaven, slik den foreligger i dag, skrevet høsten 2006 og våren 2007.

Jeg vil benytte muligheten til å takke alle informanter og respondenter som har latt meg ta del i bønnene og tankene deres. Det er ord jeg har blitt glad i og som har slått rot i meg. Mange gode mennesker har fulgt meg i prosessen og kommet med verdifulle innspill, og noen skal nevnes ved navn: Hjertens takk til hovedveilederen min, Johan L. Tønnesson, for tro, utfordrende samtaler og omtenksom rettleiding. Takk også til Eskil Hanssen, Geirr Wiggen og Gunnfrid Ljones Øierud ved Universitetet i Oslo, som har latt meg bryne mine tanker mot sine. Arbeidsplassen min de siste åra, Kvitsund Gymnas, har strakt seg langt for å gi meg muligheten til å fullføre denne oppgaven. Jeg vil takke skolen ved rektor Håvard Brekkå, for tillit og rom, og for å ha gitt økonomisk støtte til videreutdannelsen.

Venner, kolleger og kjær familie har gitt meg uunnværlig oppmuntring og støtte i arbeidet. Særlig vil jeg takke Nils Thorbjørn Myhren, Svein Arne Myhren og Ingvill Sørheim, som har kommet med god og nødvendig hjelp i oppgavens siste fase. Takk.

Noen opplysninger av mer formell art til slutt: En fullstendig utskrift av bønnene og store deler av intervjuene som danner grunnlaget for denne oppgaven, er samlet i et eget tillegg. Dette tillegget er klausulert på grunn av tekstens innhold og avtalen som er gjort med de ulike informantene. Oversikt over transkripsjonssymbolene som er brukt for å gjengi bønnene i oppgaven, finnes bak i oppgaven. Jeg har valgt å ikke transkribere utdrag av bønner i løpende tekst. Henvisninger som A38/35 viser til appendikset: bønn nr.38, s35. Henvisning til intervjupersonen viser til sidetall i appendikset, for eksempel respondent C, A78. I de tilfellene jeg har benyttet meg av litteratur som er et senere opplag enn originalutgivelsen, har jeg valgt å oppgi begge årstall i litteraturhenvisningen: (Eliade, 1997/1957). Det første årstallet viser til den utgaven jeg har lest, det andre til det opprinnelige utgivelsesåret.

Kviteseid, mai 2007

Siri Røyrvik Myhren

Innhold

1 Innledning.....	5
1.1 Som en grunnleggende tanke	5
1.2 Problemstilling	5
1.3 Tidligere forskning på området	6
1.4 Oppgavens gang	7
2 Teori	9
2.1 Kommunikasjon	9
2.1.1 Rørmodellen eller ”transportmodellen”	10
2.1.2 Sirkelmodellen	12
2.1.3 Feedback-modellen	15
2.1.4 Autopoiesis- /autokommunikasjonsmodellen	16
2.1.5 Kommunikasjon i bønn	18
2.2 Språkhandlinger	20
2.3 Sosiolingvistik	24
2.3.1 Identitetsforståelse.....	25
2.3.2 Språksosialisering i religiøse miljø	28
3 Metode og materiale.....	33
3.1 Metodevalg.....	33
3.2 Undersøkelse av bønner i trossamfunnene	35
3.3 Avgrensning av materialet	38
3.4 Intervju med lytteundersøkelse blant teologistudenter.....	39
3.5 Etske vurderinger	42
4 Presentasjon av materialet.....	44
4.1 Valg av trossamfunn.....	44
4.2 Presentasjon av trossamfunnene.....	45
4.2.1 Den norske kirke	45
4.2.2 Gudstjenesten i Den norske kirke.....	47
4.2.3 Den Evangelisk Lutherske Frikirke.....	47
4.2.4 Gudstjenesten i Den Evangelisk Lutherske Frikirke.....	49
4.2.5 Pinsebevegelsen	50
4.2.6 Gudstjenesten i Pinsebevegelsen.....	51
4.2.7 Oppsummerende om de tre trossamfunnene	53
4.3 Regelmessige aktive i kristne trossamfunn	53
5 Analyse.....	55
5.1 Analyse 1: Kommunikasjon gjennom bønningen	55
5.1.1 Rørmodellen/transportmodellen.....	57
5.1.2 Sirkelmodellen	59
5.1.3 Feedback-modellen	61
5.1.4 Autopoiesis-/ autokommunikasjonsmodellen	62
5.1.5 Forslag til kommunikasjonsmodell for bønn i gudstjenesten.....	64
5.2 Analyse 2: Bønnens mottakere.....	65
5.2.1 Fortellinger i bønn.....	68
5.2.2 Mottakerforståelsen.....	69
5.2.3 Skifte av primæradressat	72
5.2.4 Oppsummering: Bønn er en ”fortelling” med flere adressater.....	74
5.3 Analyse 3: Bønnens avsendere.....	74
5.3.1 Bruk av eiendomspronomen og personlige pronomen i 1.person.....	76
5.3.2 Selvrefleksjon.....	80

5.3.3 Språkhandlinger	82
5.3.4 Setningsmelodi i Den norske kirke	83
5.3.5 Oppsummering: Fast liturgi vektlegger fellesskapet.....	86
5.4 Analyse 4: Individ og fellesskap	86
5.4.1 Fellesskapsforståelsen	89
5.4.2 Valg av gudsnavn	91
5.4.3 Stillhet i bønn	96
5.4.4 Oppsummering: Fellesskap består av individer	99
5.5 Analyse 5: Form og formål	99
5.5.1 ”Støy” eller dialog?	103
5.5.2 Hyppigheten av gudsnavn	107
5.5.3 ”Bare”	111
5.5.4 ”Atte”	113
5.5.5 Oppsummering: ”Støy” og intensitet fokuserer mottakeren	117
6 Avslutning	118
Tillegg	120
Transkripsjonssymboler	120
Oversikt over figurer og tabeller	121
Litteratur.....	122

1 Innledning

1.1 Som en grunnleggende tanke

Det hellige manifesterer seg alltid som en realitet av et helt annet slag enn de 'naturlige' realiteter. Riktignok kan språket uttrykke *tremendum* eller *majestas* eller *mysterium fascinans* i ord som er lånt fra naturens område eller det profane åndsliv, men dette analogiserende uttrykkssett skyldes nettopp vår mangel på evne til å betegne det 'helt annerledesartede'. Språket er henvist til å kle alt som går utover den normale menneskelige erfaring, i ord som stammer fra denne erfaring. (Eliade, 1997/1957, s.7-8)

Å nærme seg språket i en religiøs kultus, framstår i seg selv som et paradoks. Språket vil i en slik sammenheng ofte slå en som særlig begrenset og mangelfullt. Ordene vil i mange henseende være preget av å ikke lenger besitte ordenes kanskje fremste egenskap -å beskrive en felles erfart virkelighet. Religioner og trosliv beskjeftiger seg med erfaringsområder som i stor grad må kunne sies å bære preg av ikke-synlige og ofte lite konkrete, til dels subjektive, forståelser. Det kan derfor være vanskelig å bruke språket som en felles plattform blant de troende. For det religiøse menneske kan det oppleves som begrensende å være henvist til et språk som først og fremst betegner og er preget av det dennesidige, til å peke på en virkelighet som ligger utenfor denne.

En musikk anmelder som vil formidle hvordan hun opplever et musikkstykk, kan heller ikke fullt ut betegne det inntrykket musikken har skapt i henne ved hjelp av ord. I høyden kan hun skape en følelse av hva hun har hørt og opplevd.

Enda klarere trer paradokset fram når vi nærmer oss religioner som selv har ord som viktige sentrum i sitt trosliv. En bokens religion som kristendommen, gjør seg på denne måten bruk av et medium som både binder sammen og skiller de troende.

Språket i den religiøse kultus vil av mange betegnes som *mer* enn språk, fordi menneskene som bærer fram ordene har en forståelse at de handler gjennom ordene på et nivå som strekker seg ut over det å formidle.

1.2 Problemstilling

Kristen bønn har flere ulike former og arenaer. I gudstjenesten blir det framsagt bønner til guddommen i fellesskapet. Én eller flere personer har ordene i sin munn. Selv om en ber til en allvitende guddom, velger en å formulere bønner i ord. Ofte vil en også benytte seg av teknisk lydutstyr for at alle som er til stede kan høre hva som blir sagt. Jeg mener

kommunikasjonsforståelsen er et vesentlig og spennende aspekt ved bønnen. Første del av problemstillingen er derfor: *Hvordan skal vi forstå kommunikasjonen i gudstjenestens bønn?*

Alle språkbrukere er språkekspert selv om mye av den kunnskapen vi besitter, er taus kunnskap som vi ikke alltid klarer å uttrykke i presise og velformulerte ordelag. Når vi hører noen snakke, gjør vi oss, bevisst og ubevisst, tanker om avsenderen som knytter seg til helt andre forhold enn det semantiske innholdet i språket. Vi kan kanskje si at vi *forteller oss selv* gjennom språket. Bønn er ikke noe unntak i så måte. Innenfor kristne trossamfunn finnes det et spekter av tradisjoner og variasjoner, menigheter med ulik teologi, ”lynne” og kultur. Den andre delen av problemstillingen min er knyttet til dette spekteret: *Finnes det språklige særtrekk i gudstjenestens bønn som kan tolkes som uttrykk for teologisk forankring eller religionssosiologisk identitet?*

1.3 Tidligere forskning på området

I Norden finnes det ikke mange studier om emnet ’språk og religion’ innenfor synkron språkvitenskap. En skal imidlertid ikke overse at religiøs språkbruk har blitt belyst innenfor teologien også her i landet, gjennom både filologiske og semantiske/kognitive tilnærminger. Internasjonalt har religiøs praksis og tilhørighet vært utgangspunkt for flere arbeid, blant annet innen sosiolingvistik. William J. Samarin, kanadisk professor i antropologi og lingvistik, er blant dem som har arbeidet mest med emnet språk og religion. Ulla Moberg ferdigstilte i 1998 sin doktoravhandling *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling. En kommunikationsetnografisk studie*.

Seks hovedoppgaver som her skrevet her til lands, skal nevnes i denne sammenheng¹:

- | | |
|-------------------------------|---|
| Kåre Nilsen, Oslo, 1972: | <i>Trekk ved nåtidig norsk prekenstil. En språkbruksanalyse og dens forutsetninger.</i> |
| Ragna Tørdal, Tromsø, 1978: | <i>Sjibbolet-effekten i religiøse forsamlinger: ei språkleg undersøking av to kristne kyrkjesamfunn i Volda.</i> |
| Kirsten Skorge, Bergen, 1983: | <i>Språkbruk i religiøse tekster: en språkbruksanalyse av morgenandakter.</i> |
| Reidulf Hanssen, Oslo, 1994: | <i>Trekk ved språket i gudstjenestepreken. En sammenligning av preken i Den Evangelisk Lutherske Frikirke med</i> |

¹ I litteraturlista har jeg kun ført opp de hovedoppgavene jeg har brukt direkte i oppgaven.

*sideblikk til høymessepreken i Den norske kirke og
forkynnelsen ved Oslo Kristne Senter.*

Sigrun Sirevaag Eckhoff,

Bergen, 1998:

*Brobyggere: språkfunksjonstrekk med vekt på metaforbruk
i fire taler av Aril Edvardsen og Per Lønning.*

Gunnfrid Ljones Øierud ,

Oslo, 2005:

*Inkluderende prekener? Kommunikasjonsteoretisk analyse
av ti prekener med vekt på tilhørrerollen.*

Jeg vil også ta med at Elisabeth Solberg har påbegynt arbeidet med en doktorgrad om bønn i gudstjenester. Hun arbeider med et materiale som inkluderer et større antall kirkesamfunn.

1.4 Oppgavens gang

Først av alt vil jeg i kapittel 2 gjøre rede for teori jeg mener er særlig relevant for denne undersøkelsen. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i fire ulike kommunikasjonsmodeller for å belyse emnet kommunikasjon. Enkelte aspekter i teologien som kan belyse menighetens kommunikasjonsforståelse, vil også bli presentert. Videre vil jeg gjøre rede for teorien om ulike språkhandlinger, slik den er framstilt hos Austin og Searle. Sist i teorikapittelet vil jeg i korte trekk presentere noen sentrale teorier sosiolingvistikken navigerer ut fra, og med dette som utgangspunkt vil kapitlene om identitet og språksosialisering i en religiøs kontekst, avslutte teoridelen.

I kapittel 3 vil jeg gjøre rede for metodevalg og materiale for oppgaven. Kapittel 4 vil gi en presentasjon av tradisjon og kultus i de trossamfunnene undersøkelsen er foretatt i.

Selve analysen i kapittel 5 blir innledet med en modellanvendelse på tre bønner hentet fra de ulike trossamfunnene. Her vil jeg prøve ut de fire kommunikasjonsmodellene fra teorikapittelet, for å lete etter holdepunkter for dem i konkrete bønner, og forsøke å komme fram til en egen modell som kan illustrere kommunikasjonsprosessen i bønn. Videre i hoveddelen vil jeg konsentrere analysen om fire forskjellige bønner. I hver analyse har jeg valgt å holde fram noen *aspekter* ved bønner som jeg mener kan si noe vesentlig om språk og kommunikasjon i bønnene fra undersøkelsen. Jeg vil altså ta for meg viktige funn ved undersøkelsen som jeg mener kommer fram i den aktuelle bønner, og behandle disse i egne

kapitler hver analyse. Etter hver analyse vil jeg gi en kort oppsummering av de viktigste oppdagelsene jeg har gjort i analysen.

2 Teori

Kommunikasjon vil her være utgangspunktet for å se nærmere på enkeltfenomener i språket. Før en kan gjøre seg opp en formening om hvorfor en i bønn velger visse språklige strategier, må vi klargjøre hvem som kommuniserer med hverandre og på hvilken måte. Som en følge av dette er det naturlig å også gå nærmere inn på de språkhandlingene som blir utført gjennom denne formen for kommunikasjon.

Det ser ut som om oppgavens tema ligger i en kryssild av ulike emnefelt. Men selv om vi på aristotelisk vis har en trang til å skape kosmos gjennom vår kategorisering, er jo ikke verden delt inn i fag, faginnstillingen er bare en måte å systematisere virkeligheten på². Identitetsforståelse og språksosialisering legger på mange måter grunnlaget for hvordan vi forstår samspillet eller kommunikasjonen mellom mennesker, derfor vil dette bli behandlet som en utdyping av sosiolingvistisk tenkning om språk. Samtidig kan vi si at kommunikasjonsmønsteret vil være avgjørende for hvordan en skal lese språket som identitetshandling. Dette siste er bakgrunnen for at jeg i det følgende starter med å ta for meg kommunikasjonsteori.

2.1 Kommunikasjon

Noen ord er så innholdsmettede at det er vanskelig å forholde seg til dem. Litt etter litt tappes de for mening. *Kommunikasjon* oppleves av mange som et uhåndterlig ord som har vokst ut av hendene på dem. Og når vi gjennom språket forsøker å peke på samspillet mellom mennesker i ett ord, er det ikke så vanskelig å forstå at klangen i ordet kan lyde litt hul. Dertil kommer tvilen på det menneskelige samspillet snikende, og vi henfaller til vemodige tanker om at det kanskje aldri er mulig å overskride sitt eget selv. Når vi likevel fortsetter å snakke om kommunikasjon, er det med den håndfaste erfaringen av at vi faktisk *når* fram til hverandre, vi *gjør* noe felles. Jeg sitter jo her og skriver, altså må jeg blant annet ha tro på at budskapet skal nå fram til andre. Det latinske *communicare* var nettopp ment å betegne det vi må karakterisere som vellykket kommunikasjon: å gjøre felles. Ironisk nok kan selve begrepet kommunikasjon signalisere ganske forskjellig meningsinnhold avhengig av kontekst og erfaringshorisont.

² Dette var en presisering professor Geirr Wiggen stadig minte oss som studenter på, da han foreleste i norsk didaktikk på nordisk hovedfag høsten 2001.

Hvordan vi forstår kommunikasjonsbegrepet, sier ikke så lite om hvem vi er som enkeltpersoner eller samfunn, og før jeg fortsetter tankerekken om kommunikasjonen i bønn, skal jeg forsøke å utdype dette *communicare*.

Det er utviklet en rekke modeller for å kaste nytt lys over kommunikasjonsprosessen. Kjell Lars Berge presenterer fire av disse ulike kommunikasjonsmodellene i sin artikkel om emnet i *The Encyclopedia of Language & Linguistics*. (Berge, 1994, s.96-97) I denne oppgaven har jeg valgt å nærme meg kommunikasjonsprosessen gjennom disse fire modellene, fordi jeg mener de kan gi meningsfulle innspill til hvordan vi skal forstå kommunikasjon.

2.1.1 Rørmodellen eller ”transportmodellen”

Den første og enkleste modellen har Berge kalt for *the linear, conduit model* eller på norsk: *rørmodellen/transportmodellen*³. Her gir en avsender et intensjonelt budskap til en mottaker. Mottakeren er å forstå som den passive adressaten av budskapet, og selv om en i videreføring av modellen har lagt til et respons-ledd, må vi betegne dette som en monolog.



Figur 1: *Rørmodellen eller transportmodellen*

Modellen har opphav i en matematisk teori om kommunikasjon som ble lagt fram av Shannon og Weaver i 1949 (Radford, 2003, s. 46), men mange i vår del av verden vil oppfatte dette som ”klassisk” kommunikasjonsforståelse. At en slik modell har så sterk gjenklang i vår tradisjon, henger trolig sammen med at vi her gjenkjenner retorikken som gjennom sine fem kategorier, utforskningsfase, disponering, språklig utforming, memorering og framførelse⁴, hadde det formålet at selve framførelsen, *actio*, skulle frambringe en ønsket *respons*.

³ De norske benevnelsene er Johan Tønnessons forslag til oversettelser fra hans hovedoppgave *Vitenskapens stemmer* (Tønnesson, 1998) foredraget ”Communicare necesse est” (Tønnesson, 2004).

⁴ *Inventio, dispositio, elocutio, memoria og actio*

Rørmodellen framstiller budskapet som en gitt, ferdig utmeislet størrelse, og dette budskapet er identisk med det avsenderen ønsker å kommunisere. De fleste av oss har imidlertid erfart at budskapet ofte blir formet nettopp i kommunikasjonsprosessen. Den monologiske framstillingen av kommunikasjon i rørmodellen gjør at en kan tenke seg at modellen passer godt på standardiserte kommunikasjonssituasjoner med en form for bundet ”kontrakt”. Tønnesson hevder mot dette at ”nettopp kontrakt-metaforen peker mot en situasjon med (minst) to kommuniserende. Dialog finnes følgelig i all kommunikasjon, hvis vi ser etter den.” (Tønnesson, 1998, s.30)

Vår egen tanke eller en ytre virkelighet lar seg vanskelig speile fullstendig i språket. Gjennom rør-metaforen kan vi også fort komme til å tro på illusjonen om en nøyaktig overføring av budskapet fra avsender til mottaker, men i beste fall når vel bare Platons berømte skyggebilder fram til adressaten? Ulike former for ”støy” (stemmekvalitet, erfaringshorisont, kontekst osv.) er med på å forme den oppfatningen mottakeren får av budskapet.

Om vi går ut fra den ytre konteksten ved bønn i forsamling, kan rørmodellen virke som et anvendelig instrument. Forbederen⁵ eller forsamlingen opptrer som avsenderen av et budskap, bønner, som blir gitt til en mottaker, Gud. I de tilfellene hvor bønner blir opplest som en ferdig formulert tekst, vil monologen virke særlig slående. Hva skal til for at den som leser bønner, eller forfatteren av den skriftelige teksten, åpner for et konkret gjensvar? Den eller de som ber, venter ikke at guddommen skal bryte inn i bønner, det vi umiddelbart hører er en monolog. Dette aspektet endrer seg ikke ved vekselbønn eller fellesbønn. Selv om det er flere som snakker, hører vi bare stemmen til avsenderen, den uttalte mottakeren av bønner er Gud selv. Det teologiske fundamentet for bønner gjør det imidlertid vanskelig å se bønner som en form for enetale, blant annet ved at en i bønner ofte ber om et svar eller en respons: at guddommen skal ta imot menighetens takk, være tilstede i forsamlingen, hjelpe, trøste eller lignende.

Det er også naturlig å problematisere hvem som er den egentlige avsenderen og mottakeren av denne formen for bønn. Rett nok er bønner adressert til guddommen, men den eller de som ber velger å snakke høyt for at også de andre som er tilstede skal høre hva som blir sagt. Vi kan si med sikkerhet at det *er* flere mottakere av bønner, og det er også rimelig å tenke seg at guddommen ikke er den eneste *intenderte* mottakeren av budskapet. Videre vil forbederen i de fleste tilfeller forstå sin egen rolle som en representant for menigheten.

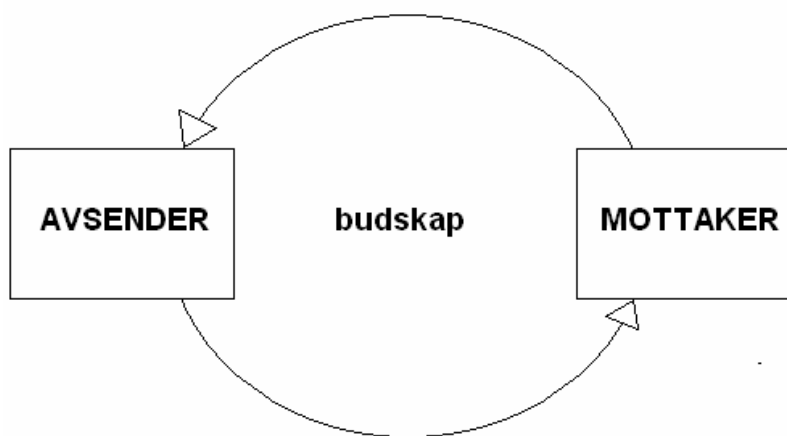
⁵ Jeg har valgt å bruke ordet *forbeder* i denne oppgaven, selv om det ikke alltid er snakk om *forbønn*. Dette ordvalget henger først og fremst sammen med at det er tungvint å konsekvent bruke korrekte betegnelser som ”den som ber” eller lignende.

Avsenderen er med andre ord tenkt å være hele den nærværende forsamlingen. Holder vi disse to aspektene sammen, må vi forstå menigheten som *både* avsender *og* mottaker av bønningen. Den enkle rømodellen kommer altså til kort med hensyn til å fange kommunikasjonen i bønningen.

Rømodellen sier også i dette tilfellet trolig mer om vår *oppfattelse* av kommunikasjonen enn om selve kommunikasjonen. Uavhengig av avsender, mottaker, budskap og også kontekst, legger denne modellen til grunn at det er et villet formål, en intensjon, bak budskapet. Som vi har sett, er ikke denne premissen uproblematisk, men det er samtidig rømodellens kanskje fremste styrke at den nettopp tar *intensjonen* bak henvendelsen på alvor.

2.1.2 Sirkelmodellen

The circular, dialogic modell – sirkelmodellen har på sin side dialogen som utgangspunkt for hele kommunikasjonsprosessen. Modellen tar høyde for at spørsmål og svar skaper en vekselvirkning mellom avsenderen og mottakeren, som bringer avsenderens intensjon fram til målet.



Figur 2: *Sirkelmodellen*

I *Spørsmålet om talegenrane* beskriver den sovjetrussiske litteraturteoretikeren og språkfilosofen Michail M. Bakhtin, all vellykket kommunikasjon som dialog. Han peker også på hvordan rollene som avsender og mottaker flettes inn i hverandre:

Den lyttende, som oppfatter og forstår betydninga (den språklege) av talen, inntek i røynda samtidig ein aktiv svarande posisjon i høve til talen: han er einig eller ueinig med den (fullstendig eller delvis), utfyller den, gjer bruk av den, gjer seg klar til å handle på grunnlag av den, osv. (Bakhtin, 2005/1953-1954, s.10).

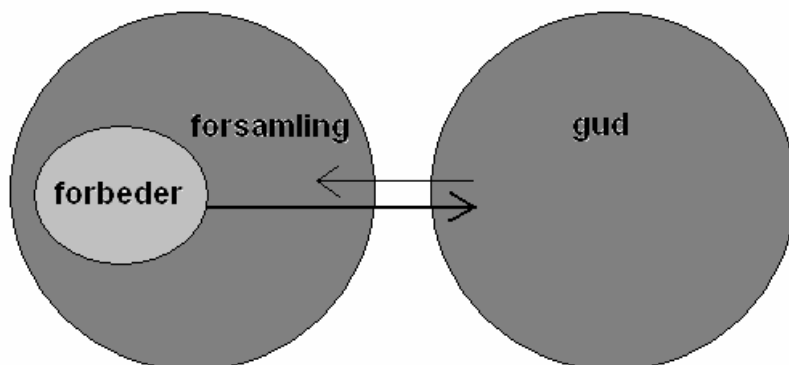
Ut fra en slik kommunikasjonsforståelse venter ikke avsenderen bare på en respons, men navigerer ut fra enn *tenkt* respons. Uavhengig av om ”talen” er muntlig eller skriftlig, kan vi ofte se hvordan avsenderen ”lytter” etter mottakerens stemme og svarer på de spørsmålene som ikke blir stilt: ”Hva mener hun med det?”, tenker kanskje du, og jeg forklarer min påstand nærmere gjennom dette eksemplifiserende tillegget (jfr. Tønnesson, 1998, s.31). Vi ser altså spor i språket av språkets eget siktemål: å nå fram til tilhøreren og framkalle en respons, et svar.

Videre kan vi la oss bedrøve av en forståelse som aldri ser mottakeren utelukkende som en lytter. Gjør vi oss virkelig bare klar til ”veksling” når vi hører og leser andres utsagn? Eller vi kan glede oss ved tanken på at nettopp en slik *aktiv* mottakerposisjon kjennetegner den kommunikasjonen som har nådd fram i en slik grad at budskapet faktisk får gjenklang hos mottakeren.

Hvis sirkelen, spiralen eller dialogen virkelig er betegnende for kommunikasjonsprosessen, får det følger for hvordan vi forstår *budskapet*. Det er ikke bare en gitt størrelse som overføres fra en person til en annen, men oppstår i møtet mellom disse. En større grad av interaksjon gir også avsenderen en helt annen mulighet til å fange opp hvorvidt budskapet har nådd fram og blitt forstått. Samtidig kan en kritisk innvende at avsenderen neppe kan påberope seg å være den suverene opphavsmannen bak det endelige budskapet. Det kan tenkes at avsenderen gjennom mottakerens faktiske eller tenkte svar, korrigerer intensjonen. Imidlertid tar denne modellen *møtet* mellom de kommuniserende på alvor, og betoner sterkt det mellommenneskelige samspillet. Avsenderen tar ikke bare hensyn til mottakerens eventuelle svar i sin henvendelse, denne henvendelsen må selv forstås som et svar:

...alle som talar er sjølve i større eller mindre grad svarande: for han er ikkje den første som talar, ikkje den første som uroar universets evige togn, og han føreset ikkje berre eksistensen av språkssystemet for det språket han nyttar seg av, men også eksistensen av føregåande ytringar – sine eigne og framande – som hans ytring relaterer seg til på den eine eller den andre måten (stør seg på, polimiserer mot, eller berre føreset som allereie kjende for lyttaren). Alle ytringar er ledd i ei svært komplekst organisert ytringskjede. (Bakhtin, 2005/1953-1954, s.11)

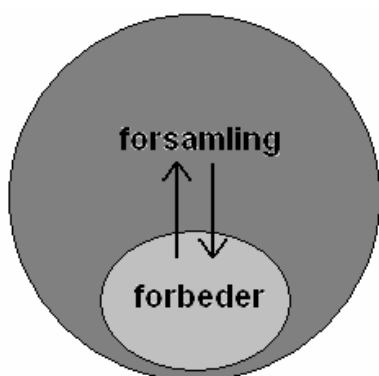
Ovenfor hevdet jeg at en kan se menigheten som både mottakere og avsendere av forbederens bønn i en gudstjeneste. Tar vi høyde for Bakhtins sammenfletting av mottaker og avsender, vil dette opptre i dobbel forstand. På den ene siden blir forbederen i større eller mindre grad forstått som en representant for forsamlingen, og han eller hun er forsamlingens stemme overfor guddommen:



Figur 3: *Dialog mellom guddom og menighet*

Uten å ta stilling til spørsmålet om Guds eksistens: med utgangspunkt i sirkelmodellen, kan vi forstå kommunikasjonen som ”gjensidig”. De som ber, har blant annet en forståelse av hvordan Gud er, og til en viss grad også hvordan den forventede responsen på bønningen vil være. Eksempelvis er ikke et utsagn som ”takk for at du har lovet å være med oss hver dag”, bare et uttrykk for takknemlighet, men bærer i seg det implisitte svaret: ”ja, det har jeg lovet, og det vil jeg være”.

Også kommunikasjonen mellom forbederen og forsamlingen, vil, ifølge sirkelmodellen, være en form for diaolog:



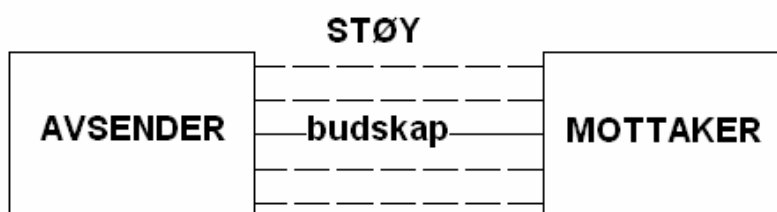
Figur 4: *Dialog mellom menighet og forbeder*

Denne dialogen kan ha form av vekselbønn, eller støttende utsagn, eller den kan ligge i forbederens egne ytringer, for eksempel ”du har lovet å være med oss hver dag, selv om vi ikke alltid forstår det og kjenner det”. Den som leder bønningen, peker da på det bestandige i Guds løfter og inkluderer gjennom en slik formulering innsigelser som: ”men jeg opplever det ikke slik”.

Sirkelmodellen maler et dynamisk bilde av kommunikasjonsprosessen som alt annet enn et stillbilde. Enkelte vil imidlertid hevde at dette er en altfor sympatisk framstilling av den språklige utvekslingen mellom mennesker. Den neste modellen vi skal se på, gir et helt annerledes perspektiv på kommunikasjonen.

2.1.3 Feedback-modellen

I *the feed-back, interaction model - feedback-modellen* er avsenderens bevisste intensjon ikke en sentral del av kommunikasjonen. Kommunikasjon blir forstått som summen av alle prosesser som foregår mellom de kommuniserende, ”all behavior can be said to be communicative” (Berge, 1994, s. 97):



Figur 5: *Feedback-modellen*

Spørsmålet er ikke om en kan skille avsenderens intensjon fra hva mottakerens intuisjon fanger opp. Feedback-modellen forfekter en bevisst intensjon i kommunikasjonen, og mottakerens rolle som *fortolker* er derfor helt sentral. I feedback-modellen er budskapet fortsatt til stede, men hva dette budskapet inneholder, er ikke opp til avsenderen å bestemme. Berge peker på at hforhold som makt er en viktig fortolkningsnøkkel i kommunikasjonsprosessen. Overlegenhet eller underlegenhet kommer til uttrykk som ”støy” uansett hva som er avsenderens agenda. Støy innbefatter også andre signaler hos avsenderen eller i den samlede konteksten, som mottakeren måtte fange opp og tillegge mening. Dette er kanskje en noe uvant tilnærming til kommunikasjonsprosessen, men den har sine sterke sider: ”modellen er egnet for den som ønsker å få tekstens ikke-intenderte handlinger fram i lyset” (Tønnesson, 1998, s. 32).

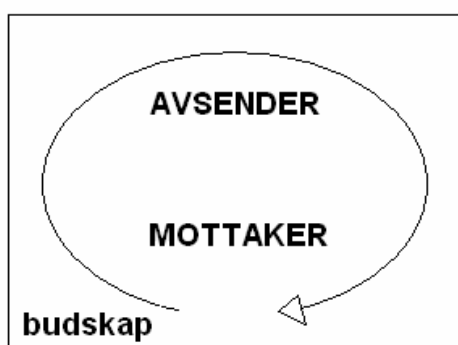
”The basic problem in the feed-back model is to distinguish communication from information”, skriver Berge videre i sin artikkel (Berge, 1994, s. 97). Og en må spørre seg om det i det hele tatt går an å avgrense selve kommunikasjonen fra andre parallelle prosesser med

et slikt perspektiv på samspill. På mange måter er feedback-modellen en deprimerende tilnærming til menneskelig kommunikasjon. Den vitner om en lav tillit til språket som nettopp språk, og kanskje kan en gå så langt som å si at språket selv framtrer som en form for ”støy” i denne sammenhengen.

Som Tønnesson peker på, gir modellen likevel et viktig innspill til prosesser som gjør seg gjeldende i kommunikasjonen. Ikke minst i sosiolingvistisk sammenheng står de ikke-intenderte handlingene sentralt. Hvor bevisst er for eksempel avsender, eller for den saks skyld mottaker, hvordan ulike markører i språket former det budskapet som når fram til mottakeren? I forbindelse med bønn i gudstjenesten er det vanskelig å se ”støy” som avgjørende informasjon ovenfor en allvitende guddom. I den kommunikasjonen som foregår mellom forbederen og menigheten, vil imidlertid denne ”støyen” være en viktig del av helhetsbildet. Er forbederen en menighetsleder, vil dette kanskje bestemme hvilken autoritet bønnen har. Virker forbederen usikker, kan dette påvirke hvor ”velvillig” menigheten tar del i bønnen. Eller kanskje det finnes selvmotsigende elementer i bønnen som mottakeren fanger opp og former budskapet ut fra.

2.1.4 Autopoiesis- /autokommunikasjonsmodellen

Den fjerde og siste modellen Berge beskriver, er *the self-regulatory (autopoiesis) model - autopoiesis⁶-/autokommunikasjonsmodellen*. Modellen ser ikke prinsippet om gjensidighet som viktig i kommunikasjonsprosessen. Istedenfor fokuserer den på den prosessen som foregår i det enkelte individ.



Figur 6: *Autopoiesis-/autokommunikasjonsmodellen*

⁶ Det var den tyske sosiologen Niklas Luhmann som introduserte begrepet ”autopoiesis” i menneskevitenskapene (Tønnesson, 2004, s.13).

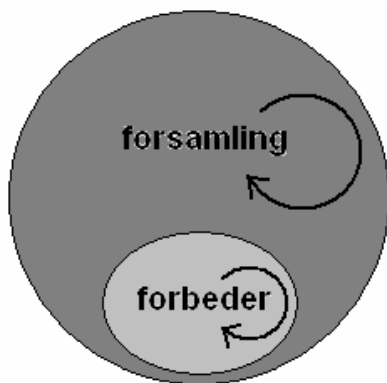
Kanskje er det ikke en gang riktig å tegne inn avsender og mottaker i denne modellen. ”Selvskapingen” eller ”selv-meningsskapingen” som finner sted ifølge autopoiesis-modellen, blir nemlig forstått som et lukket system. Eventuell avsender og mottaker finnes derfor som to adskilte ”jeg” som kommuniserer med seg selv (Tønnesson, 2004, s.11). Dette lukkede systemet er likevel dynamisk, idet det foregår en meningsskapende autokommunikativ prosess hos den enkelte: ”Communication is self-reflection, characterized as an unceasing search for functional substitutes” (Berge, 1994, s. 97).

Går vi tilbake til Bakhtin som sa at ”han er (...) ikkje den første som uroar universets evige togn” (Bakhtin, 2005/1953-1954, s. 11), kan autopoiesismodellen framstå som et system av hermetisk lukkede enheter. I vår kulturkrets har kommunikasjonsbegrepet konnotasjoner som samspill eller utveksling. Forforståelse og forventninger hos den enkelte vitner om at det allerede har funnet sted en utveksling. En kritikk mot denne modellen kan derfor være at det må finnes en ”første årsak” som setter bevegelsen i gang, dynamikken kan ikke oppstå i et lukket system.

Dynamikken i autokommunikasjonsmodellen er likevel et meningsfullt aspekt ved kommunikasjonen å ta med seg om en ønsker å forstå prosessene som finner sted i bønn. Etter et eksempel fra Kjell Lars Berge, peker Tønnesson på nettopp autopoiesis-modellen som en fruktbar innfallsvinkel til bønn:

Og selv om den stille bønnen av mange troende betraktes som en reell dialog med en guddom utenfor dem selv, har den autokommunikasjonens kvalitet over seg: Man utveksler ”koder” som må grunnes på, og mange vil oppleve at svarene kommer fra stemmen til ”den andre” i en selv, for eksempel Guds stemme.” (Tønnesson, 2004, s.12).

Rett nok er det den ”stille bønnen” som her blir brukt for å eksemplifisere autokommunikasjonen, men jeg mener den samme prosessen finner sted i gudstjenestens bønn:



Figur 7: Autokommunikasjon i menigheten og hos forbederen

Autokommunikasjonen er her tegnet inn som en prosess som foregår både hos forbederen og hos menigheten. Selvkommunikasjonen vil bestå av refleksjoner rundt forbederens formuleringer. I begge de to ”systemene” finner det i stor eller liten grad sted en ”indre samtale”, en dialektisk tankeveksling. Den enkelte gudstjenestedeltakeren kan forstå dette som en dialog med guddommen, eller som en dialog med seg selv. Imidlertid ser en allerede her at jeg ved en slik figur forutsetter at forsamlingen og menigheten *ikke* er lukkede systemer, men to enheter som gjensidig påvirker hverandre både gjennom språk og tilstedeværelse. Om forsamlingen lar seg bevege av forbederens bønn, er det jo nettopp en ytre faktor som setter bevegelsen i gang hos den enkelte. Dette fører oss over i det neste kapittelet, hvor jeg vil skissere en kommunikasjonsmodell som kan illustrere den kommunikasjonen som foregår i felles bønn i gudstjenesten.

2.1.5 Kommunikasjon i bønn

Jeg tar ikke mål av meg for å gi en detaljert redegjørelse for de teologiske sidene ved bønn. En slik framstilling svarer heller ikke til oppgavens tema. Enkelte aspekter som kan *kaste lys* over problemstillingen, særlig med hensyn til kommunikasjon, skal jeg likevel ta med. I disse perspektivene skjelner jeg ikke mellom ulike teologiske forståelser ut fra konfesjon, men forsøker å trekke fram mer allmennteologiske betraktninger om bønn.

Professor Ole Hallesby ga i 1927 ut *Fra bønnens verden* (Hallesby, 2005/1927). Hallesby slutter seg til en bønnetradisjon som går tilbake til oldkirken (Nygård, 2002, s. 73). Boken står sentralt i norsk kristenliv, den har kommet ut i ikke mindre enn 22 opplag her i landet, og er blant de bøkene av norsk forfatter som er oversatt til flest språk. Hallesby framstiller bønnen som *en grunnposisjon overfor Gud*, en dialog der den bedende lukker Gud inn i sjelen og samtaler med ham:

Er bønnen (...) det naturlige kommunikasjonsmiddelet mellom sjelen og Gud, da er det også gitt at den også omfatter samtalen. Samtalen vil jo si den frie og naturlige utvekslingen av tanker mellom personer. (Hallesby, 2005/1927, s.126)

Dialogmetaforen er blitt kritisert av religionsfilosofen D.Z Phillips, fordi den gjør Gud til en ”språkbruker” og gjennom dette må forståelsen av Gud som allmektig opphøre (Vik, 2001, s. 53). Phillips tar derfor til orde for at monologen er en riktigere forståelse av bønnen.

Jeg oppfatter imidlertid at nettopp dialogmetaforen utbredt blant kristne. Den som ber, er i et samspill med guddommen. For å illustrere den dialogen som etter den troendes forståelse finner sted i bønner, kan vi bruke C.S.Lewis' dikt "Prayer" fra *In Poems* (Prayer, 2007):

Master, they say that when I seem
To be in speech with you,
Since you make no replies, it's all a dream
-One talks as if two.

They are half right, but not as they
Imagine; rather, I
Seek in myself the things I meant to say,
And lo! the wells are dry.

Then, seeing me empty, you forsake
The Listener's role, and through
My dead lips breathe and into utterance wake
The thoughts I never knew.

And thus you neither need reply
Nor can; thus, while we seem
Two talking, thou art One forever, and I
No dreamer, but thy dream.

Dette korresponderer med Tønnessons betraktning over *apuoiesis* som vi så i forrige kapittel, "mange vil oppleve at svarene kommer fra stemmen til "den andre" i en selv, for eksempel Guds stemme" (Tønnesson, 2004, s.12), selv om Lewis forfekter at "one talks as if two".

Et sentralt moment i teologien som får konsekvenser for hvordan vi skal forstå kommunikasjonen i bønn, er bønner som gjensvar -ikke henvendelse. En av flere som har vektlagt denne tilnærmingen, er den betydelige protestantiske teologen Karl Barth. "Barth forstår bønn som menneskets svar (*Antwort*) på Guds inngrep ved sitt Ord (*Wort*)" (Austad, 2007, s.8). For Barth, og andre sentrale tenkere innen nyere systematisk teologi, er bønner derfor en nøkkel til dogmatikken⁷.

Hva skiller så kommunikasjonen i gudstjenestens bønn fra annen bønn? Den blir oftest forstått som en bønn fra fellesskapet, også når bare én formulerer ordene. At de blir framsagt slik at alle i menigheten kan høre det, impliserer en annen kommunikasjonsforståelse enn i bønn for øvrig. I Johannes 17 finner vi "Jesu yppersteprestelige bønn". Her ber Jesus for disiplene, og han sier "Nå kommer jeg til deg. Men dette sier jeg mens jeg er i verden, for at de kan eie min glede i fullt mål" (Joh.17,13). Denne bønner er uomtvistelig en bønn til Gud, men den er sagt fram for at også andre enn guddommen skal høre den. Bønner som skrevet tekst vitner dessuten om at den må ha flere intenderte mottakere enn Gud. Respondent C i intervjuundersøkelsen pekte også på dette aspektet:

⁷ Jfr. Gerhard Ebeling som forstår bønn som *hermeneutisk nøkkel* til gudslæren (Austad, 2007, s.11).

Respondent C: ja den går like mye kanskje utad mellom den som ber og de som hører på eller de andre i bønnefellesskapet ja det tror jeg som opp til gud ee det er veldig mye vi sier vil si til hverandre i bønnens form liksom hvis du skjønner hva jeg mener (A90)

I første del av analysen vil jeg prøve ut de ulike kommunikasjonsmodellene på bønner fra materialet. Etter å ha anvendt modellene på materialet i undersøkelsen, vil jeg forsøke å illustrere kommunikasjon i bønn i en grafisk framstilling.

2.2 Språkhandlinger

Det å forstå språk som en i første rekke kommunikativ størrelse, intenderer en pragmatisk tilnærming til språket. I et pragmatisk perspektiv ser vi på hva vi *gjør* gjennom språket, hvilke handlinger vi utfører gjennom det. Svennevig skriver at på samme måte som setningen er grunnenheten i grammatikk, kan vi forstå *språkhandlingen* som grunnenheten i kommunikasjon. (Svennevig, 2005/2001, s.58-59)

Språkhandlingsbegrepet ble introdusert av J.L.Austin i *How to do things with words* fra 1962. Som vi forstår av tittelen, er Austin opptatt av at vi *gjør* noe gjennom språket når vi ytrer oss, og dette ”noe”, nemlig ulike typer språkhandlinger, deler han inn i ulike nivå (Austin, 1965/1962). For det første er det selve ytringen, vi sier noe, og dette er en handling i seg selv. Dette har Austin gitt navnet *lokusjon* av det latinske *locutio* for ”tale” eller ”uttale”. For det andre innebærer ytringen at vi utfører en handling; vi påstår, lover, trøster, takker, forteller eller lignende. Dette kaller Austin for *illokusjon* med andre ord det vi *gjør* ”i talen”. Sist ser han på virkningen av ytringen, og dette kaller han det *perlokusjonære* aspektet ved språket. ”Gjennom talen” eller ytringen kan vi skape stemninger hos samtalepartneren eller tilhøreren, vi kan glede eller trøste, vi kan få hverandre til å fundere eller å bli frustrert. Språkhandlingsbegrepet fokuserer i første rekke på illokusjonen.

En av Austins studenter, J.R.Searle, viderefører teorien om språkhandlingene i *Speech acts* og *Expression and meaning* (Searle, 1969 og 1979). Her hevder han at enhver språkhandling består av både en *illokusjon* og en *proposisjon*. En språkhandling er bestandig både en grammatisk enhet og en konkret handling. Videre stiller Searle opp en rekke premisser som må være til stede for en språkhandling. I denne sammenhengen vil jeg ikke utdype disse, da de i liten grad kan være med å belyse oppgavens tema, men én av Searles betingelser kan vi likevel merke oss før vi ser på de ulike typene språkhandlinger: Searle presiserer at språkhandlingene (som all kommunikasjon) forutsetter at samtalepartene er oppriktige. Dette er

også en av de premissene Grice legger til grunn for sitt samarbeidsprinsipp (Svennevig, 2005/2001, s. 68). All kommunikatív samhandling krever en gjensidig tillit, en tillit til at de andre medlemmene selv tror på det de sier. Vil da en bønn som ikke er rettet mot en guddom i oppriktig takk, hjelpeløshet, lengsel osv., være en bønn? Nei, den vil ha bønnens ord og bønnens form, men som språkhandling kan vi neppe forstå den som en bønn.

Searle beskriver fem ulike typer språkhandlinger: *konstativer*, *direktiver*, *kommissiver*, *kvalifiseringer* og *ekspressiver*. Gjennom konstativene påstår vi om verden rundt oss at noe er sant. Dette er kanskje ikke den talehandlingen, eller mer presist språkhandlingen, vi først og fremst forbinder med bønningen, men den er på ingen måte fraværende i denne sammenheng. Konstativene i bønn kan blant annet komme til uttrykk idet den som ber, peker på situasjonen for bønningen: ”vi legger alle ting framfor deg” (informant 6b, A38/35). Gjennom konstativene kan forbederen eller forsamlingen fokusere på situasjonen som aktualiserer de andre språkhandlingene eller de kan for eksempel peke på grunnlaget for bønningen: ”vi erkjenner den makt og myndighet du har” (informant 4a, A29/27).

Direktivene kan vi betegne som reguleringer i språket. Ved denne språkhandlingstypen vil den som snakker regulere eller påvirke mottakeren. Slik vi bruker ordet bønn i dagligspråket, forbinder vi det gjerne med nettopp direktiver. Gjennom å be noen om noe, ønsker vi at noe skal endres: ”vi ber deg gi oss din Ånd og kraft så vi følger etter dem som har stridd den gode strid fullført løpet og bevart troen” (informant 7a, A45/41) eller ”må du i dag åpne våre hjerter for ditt ord slik at det kan gjøre sin virkning i oss” (informant 4b, A26/24). Som språkhandling er direktivet først vellykket hvis reguleringen fører til endret adferd eller holdning, eller som i tilfelle med bønningen: endret virkelighet. Vi ser imidlertid av eksemplene ovenfor at i mange av de direktivene som blir gitt i bønn, vil det være vanskelig å definere måloppnåelsen.

Den tredje språkhandlingen Searle framhever er kommissivene, som betegner et løfte som blir gitt, en form for forpliktelse. Et kjent eksempel på en kommissiv i bønn, kjenner vi fra ”Fader vår”: ”forlat oss vår skyld som vi og forlater våre skyldnere”. I dette tilfellet ser vi at kommissiven er knyttet opp til en direktiv.

En språkhandling som skiller seg ut ved at den så tydelig er en språkhandling, er kvalifisering. Kvalifiseringen fører så å si til en endret virkelighet. Klassiske eksempler på kvalifiseringer vil være en domsavsigelse, en velsignelse eller en dåpshandling. For å holde oss til eksempler fra kirkens liturgi så blir noen døpt ved at presten *sier* ”jeg døver deg”. På samme måte blir brød og vin, ifølge blant annet luthersk og katolsk forståelse, noe mer enn brød og vin, gjennom innstiftelsesordene i nattverden. Gjennom kvalifiseringene skaper en noe nytt.

Kvalifiseringene i bønn er kanskje ikke så umiddelbart iøyenfallende, og det er berettiget å spørre om vi kan snakke om kvalifiseringer i ordets rette forstand. Her vil Searles forutsetning om at samtalepartene selv må ha tro på det som blir ytret, være en sentral tolkningsnøkkel. Bakteppet for denne språkhandlingen i bønn må være løftene som er knyttet til bønningen, om at guddommen alltid hører bønn og gir sitt svar⁸: ”vi takker deg Herre for at du vil svare oss og virkeliggjøre denne bønningen Herre etter dine løfter og etter ditt ord i Jesu navn” (informant 1c, A3/11). Enkelte vil oppfatte denne formen for bønn som ”kommanderende” eller ”manende”. En venter ikke bare et svar på bønningen, en venter et *gitt* svar på bønningen. En positiv tolkning av en slik form for bønn, er at den som ber kan ha tillit til løfter i Bibelen som er knyttet til bønningen. Mange vil assosiere denne typen bønner med mer ytterliggående, karismatiske deler av kirkelandskapet, gjerne representert ved såkalte trosmenigheter, som ofte blir beskyldt for å ha en ”herlighetsteologi”, der graden av tro blir hevdet å være avgjørende for det synlige resultatet av bønningen. Vi finner også eksempler på ytringer innenfor andre trossamfunn som kan ligne en kvalifisering: ”Herre du gjør oss alle villige til å rekke hendene fram og støtte hverandre på veien videre” (informant 7a, A46/42). Denne bønningen har nok som siktemål å inkludere flest mulig, men resultatet kan fort bli en noe ”ubeskytta” fellesbønn. Er det rimelig å si at Gud gjør *alle* villige til å ”rekke hendene fram og støtte hverandre på veien videre”? Det er, som jeg har pekt på, nokså vanlig at en i bønningen peker på løfter som er gitt i Bibelen. I fortsettelsen av dette vil en ofte føye til en takk for det aktuelle løftet og gjennom dette gjerne også minne seg selv eller forsamlingen om at en kan stole på løftet: ”og Jesus vi takker deg for at du sa det atte der hvor to og tre er sammen i mitt navn der er jeg og derfor så vil vi bare få si Herre vi er så glad for atte du er her i kveld.” (informant 2a, A11/15). Det er forbederens *derfor* som gjør det mulig å diskutere om dette må forstås som en kvalifisering. Det er også sannsynlig at den som ber, ikke bruker adverbet for å peke på en direkte nyskapning, men at vi her har å gjøre med den en ekspressiv, den femte og siste språkhandlingen vi her tar for oss.

Ekspressivene gir uttrykk for følelsene eller den psykologiske tilstanden hos den som snakker. Om vi tenker på Bibelens salmer, kan vi anta at store deler av bønnens innhold er nettopp ekspressiver, her finner vi takkesanger og klagesanger om hverandre. Jeg tror jeg har mitt på det tørre når jeg påstår at det i norske gudstjenester er langt flere takkebønner enn klagebønner, og dette speiler seg også i materialet som ligger til grunn for oppgava: ”takk for at vi får lov til å tilhøre deg og være dine barn” (informant 4c, A28/25) eller ” og derfor så vil

⁸ Et av flere bibelvers som peker på dette er når Jesus i forlengelsen av ”Fader vår” eksemplifiserer bønnens vesen gjennom lignelser. ”Jeg sier dere: Be, så skal dere få. Let, så skal dere finne. Bank på, så skal det lukkes opp for dere. For den som ber, han får. Den som leter, han finner. Og den som banker på, skal det lukkes opp for.” (Luk.11,9-10)

vi bare få si Herre vi er så glad for at du er her i kveld” (informant 2a, A11/15). Også subjektive utsagn blir av Searle kategorisert som ekspressiver. Ut fra dette må også utsagn som: ”i sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg” (informant 8b, A58/49), oppfattes som en form for en ekspressiv språkhandling. I tillegg til dette finner vi blant ekspressivene *ønskesetninger* som en egen undergruppe. Dette er særlig interessant med tanke på bønn, fordi en jo ofte legger fram ønskene sine i en bønn. Om vi går tilbake til ”Fader vår”, er det rimelig å lese ”gi oss i dag vårt daglige brød”⁹ som en ønskesetning eller en direktiv, framfor en kvalifisering. En sier ikke gjennom bønnen at ”vi får ved dette det daglige brød”, men uttrykker et ønske/en bønn om det en trenger for å leve. Det kan også være vanskelig å umiddelbart skille direktiver og ekspressiver fra hverandre. I dette tilfellet vil det utgjøre en betydelig gradforskjell i intensiteten. Vi må se hvilke språkhandlinger som opptrer i bønnen i sammenheng med hvilken *form* bønnen har: lovprisning, ”bedebønn”¹⁰, klagebønn osv. Den ytre konteksten for bønnen er ikke tilstrekkelig informasjon, også faktorer som den teologiske og individuelle forståelsen av bønnen er med på å bestemme hvilke språkhandlinger som trer i kraft. Mange kristne vil for eksempel distansere seg fra en instrumentell oppfatning av bønnen der en ”dirigerer” den allmechtige guddommen gjennom direktiver.

Språkhandlingsfunksjonen er et *pragmatisk* fenomen, og det er ikke uten videre gitt hvilken funksjon som trer i kraft. Hvordan skal en så forstå et utsagn som: ”takk at du i dag minner oss om din omsorg” (informant 5a, A31/28)? Er dette å forstå som en konstativ, en form for ekspressiv eller en kvalifisering? Vi kan lese det som et *faktum*: Gud minner menigheten om sin omsorg, et uttrykk for *takknemlighet* for at guddommen viser sin omsorg, eller som en *kvalifisering*: når forbederen sier dette i sin bønn *blir* han eller hun, sammen med forsamlingen, minnet om Guds omsorg.

I forbindelse med innledning til Fader vår skriver Torleiv Austad ”Dette er en bekjennelse som samtidig er en erkjennelse, for ikke å si en anerkjennelse, av at Gud er *vår Far*.” (Austad, 2007, s.9). Om all bønn er bekjennelse, må en forstå alle bønner som kvalifiseringer. Når jeg i denne oppgaven forsøker å belyse *språket* i bønn, gir det likevel lite mening å navigere ut fra en slik forståelse.

⁹ Det greske ordet for ”å gi” er her δίδωμι, som ikke viser til noen tilleggsbetydning annet enn ”å gi”.

¹⁰ Bønn om hjelp.

2.3 Sosiolingvistikk

Sosiolingvistikken konsentrerer seg enkelt sagt om forholdet mellom språklig variasjon og sosiale variabler. Den amerikanske sosiolingvisten William Labov har vært en av de viktigste stifinnerne innenfor området. Her til lands skjøt vitenskapsgrenen fart fra midten av 1970-tallet, men Amund B. Larsen foretok undersøkelser av talemålsvarieteter i Kristiania så langt tilbake som i 1907 (Venås, 1991, s. 30). Sosiolingvistiske studier kan knytte seg i til talevariasjon på alle nivå i språket, og i prinsippet til alle sosiale grupper, for eksempel yrke og sosial lagdeling, alder, kjønn eller som i denne oppgaven –religion.

Robert Le Page og Andréé Tabouret-Keller står bak *Acts of identity* fra 1985. Boka, som er en studie av kreolspråk i Karibien, har blitt sentral i sosiolingvistisk forståelse fordi den tydelig ser språket som et uttrykk for identitet: “linguistic behaviour as a series of acts of identity in which people reveal both their personal identity and their search for social roles” (Le Page, 1985, s.14). Språket blir forstått som en ”identitetshandling”. Livsanskuelse og identitet er uløselig bundet sammen. Religiøs selvforståelse kommer derfor til uttrykk i språket. Jan Ove Ulstein peker på nettopp dette:

Det er i t.d. bedehustradisjonen tale om å vere på innsida eller utsida av livsverda i språkhuset, med den livstolking det hyser. Det har med tilhøyrgheit og identitet å gjere. Ein kan vere heime der, eller framand i Jerusalem, dvs stå utanfor dei kodar som blir nytta til å uttrykke erfaring og livsorientering. (Ulstein, 2001, s. 105)

En relevant teori for denne oppgaven knytter seg til strukturen i det sosiale nettverket språkbrukerne er en del av. Lesley Milroys studie i Belfast tar for seg nettverk med *high-density personal network structure* og *low-density network structure* (Milroy, 1980, s.20). I et nettverk med høy tetthet opptrer de ulike aktørene ovenfor hverandre i flere roller, mens et nettverk med lav tetthet har en mer åpen struktur. Nettverksstrukturen har konsekvenser for hvor sterk solidaritet en føler overfor de andre i nettverket. I et nettverk med høy tetthet er sannsynligheten stor for økt konformitet, også språklig. I religiøse samfunn er det store variasjoner på dette området. Trossamfunn med sekteriske trekk vil for eksempel ofte ha en ekskluderende holdning til samfunnet ”utenfor”, og derfor ha nettverk med høyt tetthet (se 4.1).

Nettverksteorien har sin opprinnelse i sosialantropologien, mens *tilpassningsteorien* er utviklet innenfor sosialpsykologien. Denne har blitt sentral i sosiolingvistisk forståelse av språklige strategier, og prøver å forklare det spekteret hvert individ har innenfor sitt eget språk.

(...)most of us can recount instances during each day when our style of speech has changed. For example, we are aware how often our speech becomes grammatically less complex with our children, that we tend to speak more slowly for foreigners, and so forth. (Giles, 1979, s. 45)

Den språklige strategien som blir beskrevet her er at vi *konvergerer*, nærmer oss språket til den vi snakker med. Motsatt kan vi velge å fjerne oss fra samtalepartneren, vi *divergerer*. Motivet for en slik endring i språket blir forklart på ulike måter. To samtalepartnere som har ”felles plattform” i for eksempel holdninger eller atferd, kan velge å nærme seg hverandre språklig for å markere sympati for hverandre. Makt, forstått som status eller prestisje, kan føre til at bare én av partene konvergerer. Konvergens finner bare sted dersom språkbrukerne kan ”legitimere” språkendringen for seg selv og andre. Divergens kan være en strategi for å markere avstand til samtalepartneren, men det kan også positivt framheve egen identitet. Tilpasningsteorien ser enkelt sagt, språklig variasjon som et uttrykk for identifikasjon/nærhet og distanse.

2.3.1 Identitetsforståelse

Det omdiskuterte identitetsbegrepet som vi har sett står helt sentralt i sosiolingvistikken, er også et av disse innholdsmettede ordene som det kan være vanskelig å fatte aksjonsradiusen av. Flere ulike fagretninger har de siste tiårene bidratt til studier om dette emnet, likevel er vår oppfatning av identitet minst like lite enhetlig som vår forståelse av kommunikasjon. *Identitet*¹¹ er et eksempel på et fagpsykologisk begrep som har glidd inn i dagligspråket vårt, og felles kan vi si at vi bruker det i ulike sammenhenger som et uttrykk for selvet. Begrepet blir ofte knyttet til søken etter mening og etter menneskets egen rolle i tilværelsen, både på individnivå og som en del av fellesskapet.

Identitetsbegrepet slik vi bruker det i dag, er et forholdsvis nytt begrep som ble utviklet innenfor moderne personlighetspsykologi i 1950- og 1960-årene. Særlig knyttet det seg til Erik H. Eriksons teori om personlighetsutvikling, der identitet innebærer å ha en stabil og trygg selvoppfatning og å være bevisst sin sosiale forankring. Eksistensialismens filosofer viet etter hvert også mye oppmerksomhet til identitetsbegrepet, og det fikk videre en sentral plass i både sosialpsykologi og sosialiseringsteori. Vi finner i dag to grunnsyn på hvordan vi skal forstå menneskets identitet. Moderniteten snakker om flere delidentiteter. Mennesket kan være lag på lag av nivåer, men *har* etter modernitetens forståelse, en kjerne. Postmodernismen hevder mot dette at mennesket riktignok har flere identiteter, men vi kan ikke spore noen egentlig enhet i disse. En forstår identiteten som en situasjonsbestemt størrelse. Vi kan her gjenkjenne G. H.

¹¹ Av *idem* (lat.), den/den samme.

Meads oppfattelse av selvbevisstheten som en sosial størrelse. Vi er den andre gjør oss til. Identitet blir forstått som et resultat av sosialisering og rolleatferd, uten et fast og uforanderlig jeg som bærer rollen.

Den samme tanken finner vi hos sosiologen Erving Goffman som mot slutten av sin studie *Vårt rollespill til daglig* skriver:

Når vi skal analysere selvet, ledes vi altså bort fra innehaveren, bort fra den som har mest å tape eller vinne på det, for han og kroppen hans utgjør bare den knagg man for en stund kan henge noe man i fellesskap har laget på. Og midlene til å frambringe og opprettholde et selv, finner man ikke inne i knaggen. Det viser seg at disse midlene ofte er uløselig knyttet til sosiale organisasjoner. (...) Selvet er et produkt av alle disse forhold, og i alle deler vil det bære preg av sin opprinnelse. (Goffman, 1974/1959, s.209)

Goffman ser altså den enkeltes identitet utelukkende som et *resultat* av samspillet med andre. Ut fra et slikt fundament vil en se identiteten som noe som stadig skapes og omskapes, en sum av alle erfaringer og møter den enkelte har hatt.

Den postmoderne identitetsforståelsen legger som nevnt stor vekt på at identiteten blir bestemt ut fra situasjonen. Etter min mening kan en slik forståelse danne et reduksjonistisk menneskesyn som fratar individet dets særpreg. Hvis enkeltmennesket *bare* er summen av erfaringer og møter, står denne identitetsforståelsen også i fare for å fremme en form for determinisme, der selvet er et forutsigbart produkt, og friheten og ansvaret hos enkeltmennesket må vike plass.

Et viktig aspekt hos Goffman og hans meningsfeller er derimot mennesket som sosialt vesen, og den bestandige samtalen individet har med sin omverden –og med seg selv. KUF nedsatte i 1994 et utvalg for å se på religionsundervisningen i norsk grunnskole. Resultatet ble *Identitet og dialog*. NOU 9:1995, og utvalget sier om den identitetsforståelsen de selv legger til grunn:

Utvalget tror det er viktig å finne en middelvei mellom disse ytterlighetene. Identitet er både noe en tildeles – og noe en skaper hver eneste dag. Den er gitt innenfra, gjennom språklige og psykologiske identitetsformer – og mottatt utenfra gjennom inntrykk fra og samspill med omverdenen. (*Identitet og dialog*, 1995, s.31)

Jeg tror det er riktig å si at den offentlige utredningen sammenfatter en forståelse av identitetsbegrepet som er vanlig blant mange i dag: en form for symbiose mellom modernitetens tro på kjernen og postmodernismens tro på løken.

Garborg-forskeren Sveinung Time forstår identiteten ut fra helt andre premisser. Han skriver at: ”..det å ha ein identitet ikkje primært er eit sosio-logisk, eller psyko-logisk, men mest eit (kon)tekstleg fenomen.” (Time, 1997, s.183) Times perspektiv kan være med å

differensiere inntrykket av hva disse erfaringene som er i dialog med selvet, består i. Slik jeg forstår Time er han likevel fremmed for å si at mennesket bare er kontekst:

Ein persons identitet er såleis på ein måte sjølv(!) den 'staden' som trådane samlast i, blir integrert i, i kvart individ, kvar kropp. Det dreiar seg altså ikkje om eit eineståande 'sjølv' som blir 'sig selv' ved å samanfalle med – vere 'identisk' med – eit unikt 'selv' 'der inne' i seg sjølv. Tvert om dreiar det seg om *kontekstualisering av sjølv'et* (Fitzgerald 1993), om sambandslinene til kulturen og dei mønstra som disse dannar i kvart tilfelle.

Sagt med andre ord: 'identiteten er ein integrasjon av vesenstrekk *både* frå den konkrete kroppen og *naturlige* heim-staden til individet og frå alle dei 'sites' og 'Home-Pages' individet tileignar seg frå *kulturelle* kontekstar.

(Time, 1997, s.184)

Sosiolingvistikken forstår språket som en identitetshandling, et uttrykk for identiteten. I

Klassereise. Et livshistorisk essay skriver Karin Sveen: "I språket er jeg både den samme og meg selv." Og hun utdyper videre:

Min forståelse av termen 'folkelig språk' er ikke ren. Den er farvet av erfaringene fra det sosiale språkstedet bak meg og av sprekke mellom dette og andre tilhørighetssteder. Det er disse sprekke jeg nå prøver å fylle med mitt eget språk. Det er bare i dem det er plass til et språk som kan få meg til å føle at jeg både er den samme som jeg alltid har vært, og meg selv, som jeg prøver å bli. Å forene dette krever en standhaftighet som er blitt satt på mange prøver, og en trofasthet mot et selv som ofte måtte forlate mye for å bli til litt etter litt. (Sveen, 2001/2000, s.187)

Vi ser at Sveen holder sammen "den samme som jeg alltid har vært" med "meg selv, som jeg prøver å bli". Hun peker her på en viktig sammenstilling av det som er med på å skape en positiv identitet, nemlig at "den jeg er" og "den jeg vil være" oppleves av jeget som forenelige størrelser. Også fra et sosiolingvistisk ståsted kan det være fruktbart å se identiteten som en symbiose av erfaringer og ambisjoner. Karmela Liebkind mener det hele tiden foregår "identitetsforhandlinger" mellom den en *er* og den en *ønsker å bli*: "Ett godt sjølvfortroende kommer sig därför av ett lagom stort avstånd mellan ens verkliga jag och ens idealjag" (Liebkind, 1993, s. 47). Dertil spiller andre menneskers oppfatninger inn: "Menneskets identitet konstitueres av at andre mennesker forholder seg til det, så vel som av sitt eget selvforhold" (Henriksen, 2005/2003, s. 306).

Med bakgrunn i større mobilitet mellom de sosiale klassene, diskuterer en også i sosiologien forholdet mellom erfaringer og ambisjoner (Repstad, 2000/1996, s. 58). Med hensyn til oppgavens tema er dette en spennende og viktig innfallsvinkel. Én ting er hvem forbederen mener seg å være i gudstjenestekonteksten, en leder av menigheten, en "benådet synder", et "Guds barn" osv., noe annet er hvem forbederen *ønsker* å være i denne sammenhengen. Hvem *ønsker* den som ber å være ovenfor guddommen, og hvem *ønsker* forbederen å være ovenfor de andre i menigheten når han eller hun taler med guddommen? Om

vi også tar med forbederens rolle som representant for menighetsfellesskapet, kan vi spørre oss hvilke ”ambisjoner” forsamlingen blir tillagt eller har i denne sammenheng.

2.3.2 Språksosialisering i religiøse miljø

Ikke minst i områder som hører til sosiolingvistikken, vil den som studerer språket ofte kunne streve for å tilegne seg kunnskap som for studieobjektene er uttalt, men instinktiv og grunnleggende kunnskap. Eli Glomnes skriver under sin talende tittel *Alt jeg kan si at* ”Sosialisering er å være deltaker i semiotiske prosesser. Vi internaliserer tegnsystemene og språkspillene, og ved det skiller vi det meningsfulle fra det meningsløse.” (Glomnes, 2005/2001, s.92)

Språklige særmerker hos ulike konfesjoner er omtalt flere steder i litteraturen. Norge har i sterk grad vært preget av stadige pietistiske vekkelse. Ikke minst satte haugianismen sine tydelige og varige spor i samfunnet. I Kiellands *Skipper Worse* finner vi en malende beskrivelse av hvordan språket i denne bevegelsen kunne fortone seg:

De nye lærere og prester, som ikke blott skyldte Hauge og hans bevegelse den større inderlighet i læren og tilegnelsen, men som til og med hadde antatt det saktmodige ydre, den bløtsøtne tone og de langt henhvislende 's'-lyder fra haugianismens forfallstid (...) (Kielland, 1995/1882, s.35)

Det blir sagt at Hauge selv var mønster og mal for denne stemmebruken:

Biskop Brun og andre forteller at mange haugianere la seg til en ”klynkende stemme”. Og presten Thaulow skriver at en tale av Hauge var ”det usleste pærevev, utført med en pipende svak stemme”, så presten derved hadde møye med å bare seg for lydelig latter. (Welle, 1987/1948, s.164)

Med hensyn til Hauges taleorgan er vi overgitt til å tro de skriftlige opptegnelsene. Hauge selv skal ikke ha vært altfor begeistret for at hans tilhengere tok til seg andre kvaliteter fra han selv enn læren hans. Welle beskriver senere i sin kirkehistorie hvordan Hauge en gang irettesatte haugianeren og lekpredikanten Haugvaldstad: ”Hauge kunne ikke like Haugvaldstads klynkende stemme og fortrykte utseende, han sa en gang til sin venn: ’Dette ditt vesen er tatt, ikke gitt.’”(Welle, 1987/1948, s.206) Til sammenligning fortalte en av informantene meg at enkelte innen Pinsebevegelsen på 1980-tallet skal ha hatt en nasal kvalitet på stemmen når de ba. Ifølge informanten min kunne dette mest sannsynlig skrives tilbake til predikanten Arne Bakken, som visstnok hadde en nasal stemme. En slik ubevisst etteraping av forbilder begrenser seg ikke til religiøse trossamfunn. Eksemplene viser likevel hvordan *enkeltpersoner* kan skape presedens for språket i et helt miljø. Selv om vi sjelden kan etterspore markører i

språket tilbake til enkeltpersoner like tydelig som her, er det jo nettopp slike mønstre som danner noe av grunnlaget i sosiolingvistikken. Gjennom at vi identifiserer oss med enkeltpersoner eller grupper, kan vi velge å konvergere mot dette som en språklig strategi.

Etter hvert som interessen for tematikken i denne oppgaven vokste fram, ble jeg nysgjerrig på hva eller hvem som kan danne språklige forbilder for språk om tro, og hvilke arenaer dette språket opptrer på. I studiet av den religiøse sosialiseringen har *familiens* viktige ”filterfunksjon” blitt holdt fram:

Religionspsykologisk og religionssosiologisk forskning har klart dokumentert at utformingen av det religiøse liv – så vel i barnealder som i voksen alder – først og fremst har sammenheng med foreldrenes og familiens innflytelse. (Evenshaug, 1984/1983, s.90)

Jeg har inntrykk av at langt de fleste som har vokst opp i en familie der en bekjenner seg til den kristne tro, har lært å be aftenbønn og bordbønn av foreldre eller annen familie. Dette kan være både faste og fritt formulerte bønner. Det virker imidlertid som om det varierer sterkt om såkalte ”kristne familier” har et bønnefellesskap utover dette. Noen mener de knapt har snakket direkte med sin nærmeste familie om trosspørsmål, langt mindre bedt sammen utover enkelte faste formulerte bønner. Det er kanskje lettere å snakke om etikk enn om livsanskuelse selv om disse hører uløselig sammen. Enkelte kan fortelle at de har hørt foreldre snakke om Gud på arenaer knyttet til menighetsliv, men at det ville være unaturlig å ta opp slike emner i hjemmet. Evenshaug og Hallen peker på modellering knyttet til religiøs sosialisering:

Som i all annen sosialisering vil foreldrene også på det religiøse eller livssynsmessige området fungere som modell for imitasjon og identifikasjon og påvirke barna mer gjennom det de gjør og er, enn gjennom det de sier. (Evenshaug, 1993/1981, s.357)

En kan si at ”vi bør gå i kirken på søndager”, men virkningen av ordene uteblir dersom foreldrene faktisk ikke går i kirken søndag. På samme måte er det nærliggende å tro at barn som hører foreldrene selv be til guddommen, vil ha *lettere* for å tilegne seg et språk for henvendelse til Gud. Mange kristne kan ikke tenke seg å be høyt verken i en gruppe eller i en forsamling. Dette kan selvsagt knyttes opp til beskjedenhet generelt, men det virker som om dette for enkelte særlig er en bluferdighet knyttet til dette spesifikke området. Om det har bakgrunn i at en i bønnen avslører noe personlig og nært, eller om det er uttrykk for manglende språk på dette området, er vanskelig å uttale seg om.

Om en ikke har blitt sosialisert inn i et religiøst miljø som barn, står en ovenfor utfordringer som ikke bare er knyttet til en ny livsanskuelse: An adult who ’becomes religious’ after a lifetime of irreligiosity or one who leaves one religious community for another has to learn a new kind of behavior. Language (...) is often a very important part of this process.”

(Samarin, 1976, s.10). Enkelte ganger kan en ”avsløre” nyomvendte kristne gjennom hyperkorreksjon i språket. De har tydelig fått med seg flere ulike særmerker ved for eksempel bønnespråket, men de har enda ikke lært seg å avpasse mengden av disse. Resultatet kan bli at en overleksikalisering, de nye ”religiøse ambisjonene” tar så å si overhånd så en overdriver særmerkene. Dette gjelder på ingen måte alle som måtte gå over til kristen tro i voksenalderen. Snarere virker det som om disse ofte har en mindre avstand mellom ”dagligspråket” og ”det religiøse språket”. Mange ganger kan en også høre hvilket trossamfunn en person har vokst opp i, til tross for at han eller hun har skiftet konfesjon. Det ser ut til at den primære språksosialiseringen har dype røtter, og at det krever tid, evne og vilje å lære seg en ny ”dialekt”.

En kan i hvert fall stille spørsmål ved om ikke bønneformen denne oppgaven tar for seg, *offentlig bønn*, blir en særlig viktig sosialiseringfaktor for dem som ikke har opplevd konkrete rollemodeller for bønnespråk i det hjemmet de har vokst opp i. Selv om det ofte er forskjeller mellom bønner vi finner i et offentlig møte og mer private bønner, er det liten tvil om at fellesbønnene generelt er med å prege ordforrådet og oppbygningen i andre bønner. Når noen ber ”kom de nødlidne til hjelp og de som strir med døden” har dette tydelige forbilder i en kirkelig liturgi.

I undersøkelsen min har jeg blant annet gjennomført kvalitative intervju med teologistudenter. I intervjuet ba jeg dem prøve å beskrive hvordan de ville reagert dersom de ba sammen med noen de opplevde hadde et annet bønnespråk enn dem selv. Studentene forstod godt hva slags kontekst dette kunne dreie seg om, økumeniske samlinger, skole-/studentlagsmøte eller lignende, og gikk med på tankeeksperimentet. Responsen var ikke samlet; én mente hun kunne komme til å prøve å ”ikke gjøre gapet for stort” (respondent B), mens en annen mente tvert imot at hun kunne komme til å markere eget ståsted i en slik situasjon: ”en vil jo sikkert tenke sånn nå skal jeg vise hvem jeg er og hva jeg tror og sånn” (respondent C, A91). De beskriver med andre ord hvordan en kan konvergere eller divergere mot de andre i bønnefellesskapet. Det ene opptaket jeg brukte i lytteundersøkelsen, var en bønn med stor intensitet og innlevelse hentet fra Pinsebevegelsen. På spørsmål om hvordan hun ville ha reagert dersom hun kom til en forsamling der hun møtte dette språket, svarte en av studentene:

Respondent B: jeg tror jeg ville følt meg veldig fremmed...fremmedgjort...jeg ville nok følt det var beklemt fordi jeg ville ikke tatt del i denne opplevelsen...det ville være som å sitte i noen andres sin opplevelse liksom...og bare tenke at...dette...er ikke meg dette er ikke jeg med på... (A81)

Språklige avstander kan med andre ord få konsekvenser ikke bare for egne språkstrategier, men være med å bestemme graden av innlevelse i bønner.

Om den språklige avstanden derimot er ”permanent”, blir det vanskeligere å distansere seg fra ytringene. En kan være sosialisert inn i en tradisjon en ikke føler seg hjemme i, til tross for at en *kjenner* alle normene for både språk og adferd. Individuelle trekk i personligheten vil være med å avgjøre om en internaliserer det en møter i den språklige interaksjonen, og gjør det til sitt eget. Den ene teologistudenten fortalte i intervjuet at hun hadde snakket med tidligere pinsevenner som følte på et press om at en skulle tale i tunger eller følge de språklige bønnekodene i menigheten (respondent C, A96). En slik varig dissonans mellom individuelle preferanser og sosiale normer, kan oppleves som slitsom, og i praksis blir en kanskje nødt til å gjøre et valg; enten følge/akseptere normene der en er, eller ikke ta del i menighetsfellesskapet videre. Etter hvert som individets sosiale stilling har blitt friere og mobiliteten mellom trossamfunn har blitt større, opplever mange trossamfunn i dag en mindre forpliktende holdning til den menigheten en er ”født inn i”. Uten at jeg i første rekke skal sette dette i sammenheng med en flukt fra sosiale og språklige særtrekk, er det liten tvil om at denne tendensen i større grad gjør det mulig å gjøre noe med et misforhold mellom menighetens normer og egne normer. Kanskje gjør denne muligheten at en også i større grad vurderer hvorvidt en ”passer inn” i den tradisjonen en er del av.

For å illustrere kontrasten mellom de språklige normene blant amerikanske pinsevenner og protestanter siterer Maltz fra dagboken til en prestesønn som har blitt ”født på ny” og blitt med i Pinsebevegelsen. ”Michael” er ambivalent til det han opplever som helt andre sosiale normer enn dem han kjenner fra før. Han beskriver blant annet et ønske om en dypere forståelse for lovprisningens form, slik at han kan ta del i takken på denne basisen. Videre peker han på at det å følge normene ikke bare handler om hva en selv foretrekker:

Just because I like to be quiet, this is no excuse of quietness when the norm is talking out loud; for instance if to say ‘Amen’ is a cue to the speaker that he is making contact; and does not indicate rudeness; then the speaker needs people (i.e. me) to say amen. If people stand up for the choruses on certain occasions; there is no reason for me to remain seated just because this is how choruses are normally sung. Here the norm is to clap hands for choruses then since church worship is a social activity, let all the congregation do so together, unless it is legitimate sometimes not to clap.
(Maltz, 1985, s.116)

’Michael’ oppfatter at lovprisningen i tillegg til å uttrykke takk *også* er en viktig sosial faktor. Språket muliggjør den sosiale tilhørigheten: ”A person is not incorporated into such social units as a prayer fellowship, church congregation, or weekend retreat simply because he assents to the group’s belief, but also because he can *talk* about it” (Samarin, 1976, s.7). Å være del av et

språkfelleskap, å ta del i kommunikasjonen, handler jo nettopp om å ha noe felles. Ulla Moberg beskriver hvordan en i en menighet også *bekrefter* den sosiale tilhørigheten gjennom språket, ved for eksempel å bruke uttrykk som *vi kristna* og *dom icke kristna* (Moberg, 1998, s. 56)

En kan diskutere om symbolene i dette språkmøtet er noe en *får* ferdig formulert eller om det er noe en aktivt *skaper*, men den religiøse språksosialiseringa gir viktige redskaper til både å ”skille det meningsfulle fra det meningsløse”, og å uttrykke og befeste den religiøse identiteten.

3 Metode og materiale

3.1 Metodevalg

Utgangspunktet for arbeidet var til å begynne med en sosiolingvistisk tilnærming til bønnespråket, der kirkelig tilhørighet ble brukt som variabel. Etter hvert som jeg arbeidet med materialet, ble spørsmålene om hvem som egentlig ber og hvem som er mottakeren av bønnen, mer og mer presserende. Jeg har ikke gått helt bort fra utgangspunktet mitt, men arbeidet har ved dette fått en kursendring, hvor kommunikasjonsforståelsen har fått en sentral plassering i problemstillingen. Som jeg har vært inne på i teorikapittelet, mener jeg også at kommunikasjonsforståelsen av bønn som språk legger sterke føringer for hvordan en skal se språket som uttrykk for identiteten.

Bente Gullveig Alver og Ørjar Øyen beskriver hvordan ”*idealbildet av forskningsforløpet*” sjelden samsvarer med virkeligheten (Alver, 1997, s. 126). Det en ønsker å finne ut av bestemmer som kjent metodevalget, men selv om problemstillingen min har blitt korrigert underveis, mener jeg den fortsatt er i tråd med metoden som er brukt i arbeidet. Da jeg begynte undersøkelsene hadde jeg klart for meg at jeg ville arbeide med språket i bønn, og jeg så for meg en komparativ studie av enkelte kristne trossamfunn. Jeg valgte en kvalitativ tilnærming til dette emnet fordi det var viktig for meg å forstå *bakgrunnen* for de språklige strategiene¹². Feltet ”språk og religion” er lite belyst i Norge. Jeg har selv bakgrunn fra Den Evangelisk Lutherske Frikirke og tror jeg kan si at jeg har god kjennskap til flere kristne menigheter, men jeg følte meg likevel usikker på hva jeg skulle lete etter.

Jeg startet med å gjøre opptak av gudstjenester i tre kristne trossamfunn, fordi det var viktig for meg å kunne ha et konkret, dokumentert materiale å orientere meg ut fra. Jeg har med andre ord gjort meg bruk av ”deltakende observasjon”, parallelt med å dokumentere bønnene for å sikre undersøkelsens reliabilitet. Undersøkelsen er beskrevet mer utførlig i kap.3.2. Deltakende observasjon viste seg å være en nyttig metode i dette innsamlingsarbeidet. I en gudstjeneste er en deltaker vanligvis nokså ”anonym”. At undersøkelsen er gjennomført i Oslo-området, bidro sterkt til dette. Jeg vil tro få personer i de ulike menighetene oppfattet at jeg gjorde opptak av gudstjenesten. ”Observatørens paradoks” som blir omtalt av William Labov,

¹² Rammene for hovedfag gjør det dessuten vanskelig å arbeide etter kvantitativ metode med mindre materialet allerede foreligger.

at en gjennom sin tilstedeværelse kan påvirke språkbruken i et miljø, har trolig ikke vært presserende (Labov, 1972). Det er ikke uproblematisk å gjennomføre en slik type undersøkelse uten å gi informasjon til deltakerne i forkant. En risikerer også at deltakerne kan føle seg som ”forskningsobjekter” i en kontekst der de utøver sin gudstro. Det var derfor viktig for meg å ta del i gudstjenestefellesskapet uten å forsøke å overdrive deltakerrollen. Jeg vil likevel forsvare metoden med bakgrunn i at jeg innhentet tillatelse fra menighetsledelsen i forkant, alle gudstjenestene var offentlig annonsert, og det er lang tradisjon i Norge for å gjøre opptak av gudstjenester som distribueres til folk som av forskjellige årsaker selv ikke kan ta del i gudstjenesten. Den største etiske betenkeligheten er etter min mening at jeg måtte innhente tillatelse fra flere informanter i etterkant av opptaket (se kap.3.5). I ett tilfelle viste det seg at vi kun var åtte deltakere i gudstjenesten. Min rolle som nettopp *deltaker* ble da svært synelig. Selv om jeg utgjorde en betydelig prosentandel av menigheten, har jeg valgt å ta med dette opptaket i materialet, fordi jeg mener bønnene fra denne gudstjenesten kaster lys over problemstillingen, og jeg kan ikke se at min tilstedeværelse har påvirket materialet. Jeg har valgt å ikke transkribere hele materialet, fordi jeg tror nytten av dette ikke ville stå i forhold til arbeidet. Bønnene i analysen er derimot markert med enkle transkripsjonssymboler for å gi en større forståelse av bønningen. På bakgrunn av denne første undersøkelsen fikk jeg et mer bestemt inntrykk av hvordan jeg ville arbeide videre og hvilke deler av språkbruken jeg ville konsentrere meg om.

Dette førte meg over til del to av undersøkelsen. Jeg hadde behov for å få et større innblikk i hva mennesker som definerer seg inn i dette språkmiljøet selv tenker om språket og kommunikasjonsmønsteret i gudstjenestens bønn. Jeg valgte derfor å gjøre kvalitative intervju med fem teologistudenter. Denne delen av undersøkelsen er beskrevet i kap.3.4. Intervjuene tok utgangspunkt i lydklipp fra første del av undersøkelsen, og jeg var spent på om studentene var i stand til å bestemme hvilket trossamfunn de ulike bønnene var hentet fra. Studentene viste at de i svært stor grad kunne plassere bønnene konfesjonelt. Lytteundersøkelsen viste seg å være et nyttig redskap for å få i gang en fruktbar samtale rundt temaet bønn i forsamling. Jeg har valgt å skrive ut de delene av intervjuene jeg mener har relevans for problemstillingen.

I arbeidet har jeg ønsket å studere språk og kommunikasjon i bønn uten å ta stilling til guddommens eksistens, altså en ”metodisk agnostisisme” (Repstad, 2000/1996, s. 19). Det ville imidlertid være naivt å tro at en kan utvise en fullstendig nøytral holdning til emnet.

I analysen har jeg tatt utgangspunkt i sju av bønnene i materialet. Ved utvelgelsen har jeg ikke orientert meg ut fra hva jeg mener er representativt for trossamfunnet, men hvilke bønner jeg mener kan aktualisere aspekter ved det samlede materialet og som kan belyse

problemstillingen. Jeg har forsøkt å se bønnene i materialet i lys av de kvalitative intervjuene, og trekker derfor inn teologistudentenes refleksjoner i analysen. Andre viktige ”lyskastere” i tolkningsarbeidet har vært teoriene som allerede er presentert i kapittel 2: fire kommunikasjonsmodeller, forståelsen av språk som språkhandlinger og en sosiolingvistisk tilnærming. Bakgrunnskunnskap om trossamfunnene, som vil blir presentert i kapittel 4, har også vært viktig for å forsøke å danne seg en ”riktig” forståelse av språket i bønnene.

Når jeg har tillatt meg å kvantifisere enkelte fenomener i språket, gir også dette kun informasjon om materialet i undersøkelsen, ikke språket i trossamfunnene som sådan. Jeg mener det er vanskelig å se helt bort fra mengde og hyppighet i en undersøkelse som denne. Pål Repstad peker på at en også i kvalitativ metode er opptatt av mengdeangivelse (Repstad, 1996, s. 10). En bruker ofte utsagn som ”de fleste”, ”ingen” eller ”stort sett”, og dette viser nettopp til det kvantitative. Hovedsiktemålet mitt har likevel ikke vært å foreta en kartlegging av språklige trekk, men å få en større *forståelse* av kommunikasjonsprosessen og av hva de språklige særtrekkene representerer.

3.2 Undersøkelse av bønner i trossamfunnene

Jeg har gjort opptak på ni gudstjenester i ni ulike menigheter, tre menigheter innenfor hvert av de nevnte trossamfunnene. Alle menighetene ligger i Oslo-området, og opptakene ble gjort fra juli til august 2002. Utvalget av menigheter har i noen grad vært tilfeldig, men som et utgangspunkt har jeg vært mer opptatt av å søke det typiske enn det spesielle. Jeg valgte å gjøre opptak av offentlig annonserte gudstjenester. I tillegg fikk jeg også tilbud om å besøke særskilte bønnesamlinger, men valgte å holde meg til menighetenes hovedsamling, altså den ukentlige gudstjenesten. I de fleste pinsemenigheter er det vanlig å ha både for- og ettermiddagssamling, der formiddagsmøtet har større grad av undervisning for menighetens medlemmer. Jeg valgte derfor å gjøre opptak på to formiddagsmøter og ett kveldsmøte. Der det har blitt uttalt at det er et visst mangfold innenfor trossamfunnet, har jeg også fulgt råd fra medlemmer/representanter for de forskjellige kirkesamfunnene, for å sikre at framstillingen ikke ble for ensidig, men i størst mulig grad gjenspeiler det aktuelle kirkesamfunnet, slik det framstår i Oslo. I forbindelse med Den norske kirke har jeg også sørget for at ett av gudstjenesteopptakene ble gjort i en menighet der presten er en kvinne. For å gi en viss oversikt over de ulike opptakene gjengir jeg sentrale opplysninger i tabellen nedenfor:

	Trossamfunn	Tidspunkt for opptak	Antall deltakere	Antall informanter	Andre merknader
menighet 1	Pinsebevegelsen	1.9.2002	ca. 300	4	formiddagsgudstjeneste
menighet 2	Pinsebevegelsen	1.12.2002	ca. 70	4	kveldsgudstjeneste
menighet 3	Pinsebevegelsen	4.8.2002	ca. 100	6	formiddagsgudstjeneste
menighet 4	Frikirken	21.7.2002	ca. 50	3	Fellesferie
menighet 5	Frikirken	14.7.2002	ca. 50	4	Fellesferie
menighet 6	Frikirken	28.7.2002	8	3	Fellesferie
menighet 7	Den norske kirke	3.11.2002	ca. 160	1	allelhelgensdag
menighet 8	Den norske kirke	28.9.2002	ca. 140	2	dåpsgudstjeneste
menighet 9	Den norske kirke	11.8.2002	ca. 150	1	dåpsgudstjeneste

Tabell 1: *Oversikt over opptakene i de tre trossamfunnene.*

I forkant av opptaket kontaktet jeg personen som hadde ansvaret for gudstjenesten, for å be om tillatelse til å gjøre opptak. Jeg presenterte meg som hovedfagsstudent og "Frikirke-jente" og fortalte at jeg ønsket å skrive en hovedoppgave om emnet språk i bønn. Jeg utdypet gjerne temaet med å si at jeg hadde til hensikt å sammenligne språket i ulike kristne trossamfunn.

Ofte oppfattet jeg at personen jeg snakket med, raskt skjønnte hva som var emne for oppgaven, og jeg fikk en forståelse av at "problemstillingen" ikke var ukjent for vedkommende. Jeg spurte også om det var andre personer i menigheten som burde bli informert om min tilstedeværelse før gudstjenesten, og kontaktet disse dersom det var aktuelt. Jeg synes jeg fikk mye positiv tilbakemelding på henvendelsene. I ett tilfelle opplevde jeg at representanten for menigheten var skeptisk til deltakelse i prosjektet. Jeg valgte da å ikke besøke den aktuelle menigheten.

Avhengig av kirkesamfunn og gudstjenestens form var det ikke alltid mulig for kontaktpersonen å forutsi hvem som kom til å be under gudstjenesten. I flere trossamfunn er det vanlig praksis å gi rom for at de som ønsker det kan be høyt i forsamlingen. Det var derfor ikke mulig for meg å be alle informanter om tillatelse til å bruke deres bønn i materialet mitt, før jeg hadde gjort opptaket. Flere av dem jeg kontaktet i forkant av gudstjenestene, så heller ikke behovet for å be om tillatelse om dette før opptaket fordi de anså det som svært sannsynlig at en slik tillatelse ville bli gitt.

Ved ankomst til gudstjenesten kontaktet jeg den personen jeg hadde avtalt besøket med, og presenterte meg. Jeg spurte om lydforhold i lokalet, og om han/hun hadde særskilte ønsker om hvor jeg skulle befinne meg. I etterkant av gudstjenesten tok jeg kontakt med de personene som hadde vært forbedere under gudstjenesten. Igjen presenterte jeg meg selv og prosjektet og

spurte om tillatelse til å bruke opptaket i forbindelse med hovedoppgaven. Samtlige av informantene gav samtykke til dette. Jeg spurte også om opplysninger som alder og utdanning, samt geografisk og kirkelig tilhørighet. Opplysninger om geografisk bakgrunn ble først og fremst innhentet for at jeg ikke skulle tillegge språklige trekk som må forklares ut fra dialekt, vekt. Disse opplysningene er derfor ikke gjengitt verken i oppgaven eller i appendikset.

Det er varierende lyd kvalitet på opptakene som ble gjort, men de fleste er gode. Lyd kvaliteten har sammenheng med lydforholdene i de ulike kirkene, og hvorvidt informantene har gjort seg bruk av mikrofon eller ikke. Det er derfor enkelte ord i noen av bønnene det ikke har vært mulig for meg å gjengi. Jeg har også gjort opptak av et par gudstjenester som er holdt utenfor undersøkelsen på grunn av for dårlig lyd kvalitet. Mikrofonen min har ikke klart å fange opp alle former for språklig samspill i gudstjenestene. Når folk i forsamlingen har kommet med utsagn eller tilrop, er dette dessverre i liten grad dokumentert.

I undersøkelsen min har jeg 28 informanter. Det er til dels store variasjoner i antallet informanter innenfor de forskjellige menighetene. Det er en sammenheng mellom trossamfunn og antallet informanter som ba under gudstjenesten.

	Pinsebevegelsen	Frikirken	Den norske kirke
Samlet antall informanter	14	10	4
Fordeling kvinner/menn	2/12	3/7	2/2
Forstandere/pastorer/prester	4	1	3
Andre ledere	7	3	0
Ordinære medlemmer	3	6	1
Gjennomsnittlig aldersgruppe	50	50-60	40-50

Tabell 2: *Om fordelingen av informantene i de tre trossamfunnene*

På gudstjenestene i Pinsebevegelsen var det mellom fire og seks informanter som ba. Det samlede antall informanter i Pinsebevegelsen, er fjorten. På én av gudstjenestene jeg overvar i dette i kirkesamfunnet, var det ingen forstander til stede. Til gjengjeld var det to forstandere på hver av de andre gudstjenestene. I Pinsebevegelsen tilhører majoriteten av informantene menighetsledelsen. At bare to av fjorten informanter er kvinner, har sannsynligvis sammenheng med dette.

I Frikirken varierer antallet informanter fra tre til fire per menighet. Til sammen er det ti informanter fra Frikirken representert i materialet. Av disse er bare én pastor. To av de tre gudstjenestene jeg fulgte i Frikirken, ble feiret uten pastor til stede. Dette henger trolig sammen med at opptakene fra dette kirkesamfunnet er gjort i fellesferien. Tre av de ti informantene er eller har derimot vært en del menighetenes eldsteråd. Gudstjenester hvor disse er sentrale er ikke utypisk for Frikirken. Jeg tror det er rimelig å se også den høye gjennomsnittsalderen i sammenheng med tidspunktet for opptakene. Mange yngre mennesker og familier ferierer trolig utenfor byen. Til tross for at de fleste informantene er ordinære menighetsmedlemmer, er det et klart flertall menn blant informantene i Frikirken.

Fra Den norske kirke har jeg et samlet antall informanter på fire. Det er henholdsvis en til to informanter fra hver menighet. Presten i menigheten er alltid informant i Den norske kirke. En merknad til kjønnsfordelingen i dette trossamfunnet er at jeg, som nevnt ovenfor, bevisst oppsøkte en menighet med kvinnelig prest.

Den høye gjennomsnittsalderen blant informantene gjør at opplysningene om høyere eller lavere utdanning ikke nødvendigvis tegner et riktig bilde av informantens sosiale klassesammenheng. Disse opplysningene er gjengitt i appendikset, men jeg har valgt å ikke ta dem med i selve oppgaven.

3.3 Avgrensning av materialet

Det har ikke uten videre vært enkelt å bestemme hvilke deler av gudstjenesteopptaka som skulle være med i materialet. Med hensyn til oppgavens tema gir det seg ikke alltid selv hva som kan eller bør kategoriseres som bønn i forsamlingen, og hva som faller utenfor denne beskrivelsen.

I de tilfellene der en person står foran forsamlingen og leder denne i bønn ved å framsi en bønn til guddommen inn i mikrofonen, er det selvfølgelig at dette nettopp er av den type bønner jeg har vært spesielt interessert i. Når personer nede i salen høylytt har begynt å be, slik at de andre ”tar del i” bønnen hans/hennes i form av å lytte eller gi tilslutning med ord, vil det også være nokså enkelt å se at dette er et naturlig tilfang til materialet som er grunnlag for oppgava. Bønn i en kristen forsamling opptrer ofte i svært ulike former. Idet en person synger eller messer en bønn foran forsamlingen, med påfølgende ”svar” eller oppfølging i bønnen fra forsamlingen, finner jeg det også naturlig å ta det inn i materialet. Vanlige ledd som for eksempel syndsbejelse vil også oftest være formet som en bønn. Mange av menighetens

sanger og salmer er imidlertid også formet som bønner, og de er med andre ord en del av den bønningen som foregår hørbart i forsamlingen.

Jeg har altså ikke kunnet bruke det å henvende seg til guddommen, som eneste kriterium for hvilke deler av gudstjenesteopptakene som skulle brukes i undersøkelsen. I den grad det har vært mulig, har jeg forsøkt å sile ut og bruke alle bønner i gudstjenesten som ikke er formet som en tradisjonell sang eller salme. Med andre ord har jeg prøvd å få med alle de bønnene som er en del av den faste liturgien, i tillegg til de bønnene som bærer mer preg av å være formet av den personen som framsier bønningen. Det er særlig bønnene i Den norske kirke som kan være problematiske å identifisere eller avgrense, fordi ledd som innenfor liturgikken samlet sett blir omtalt som bønn, for eksempel ”nattverdbønningen”, også inneholder elementer som ikke henvender seg til Gud. Når presten rett etter det jeg forstår som en vekselbønn/sang som avsluttes med ”amen”, fortsetter med ”la oss alle be”, og holder fram å messe, kan det være vanskelig å vite hvordan en rett skal forstå den første vekselsangen. At liturgien mer eller mindre er fastlagt i Den norske kirke, fører også til at materialet inneholder flere av de samme bønnene hos dette kirkesamfunnet.

3.4 Intervju med lytteundersøkelse blant teologistudenter

I tillegg til å gjøre faktiske opptak av bønn i forsamlinger ute i de tre kirkesamfunnene hadde jeg et behov for å høre noen av de tankene som mennesker med erfaringsbakgrunn fra kristne sammenhenger selv gjør seg om disse ulike former for bønn i gudstjenesten, og da særlig språkbruken.

Jeg valgte å gjøre kvalitative intervju med fem studenter ved Det teologiske Menighetsfakultet. Dette gjorde jeg fordi jeg mente det skulle være mulig å få tak i respondenter¹³ som hadde vært i kontakt med flere kirkesamfunn, og som hadde et aktivt forhold til sin egen tro. Et argument for å velge denne framgangsmåten var at undersøkelsen ville være nokså enkel å gjennomføre, fordi jeg kunne foreta intervjuene på Menighetsfakultetet og slapp å oppsøke respondentene på en arena hvor intervjuene tok altfor mye planlegging og tid for dem selv. Det var også et mål å forsøke å få tak i respondenter som hadde god evne til refleksjon og til å uttrykke seg godt verbalt. Gjennom en ansatt ved

¹³ Jeg har valgt å bruke benevnelsen *respondenter* om intervjupersonene i lytteundersøkelsen. Dette er motivert i at de faktisk ga *respons* på det materialet de ble presentert for. Det er også en praktisk måte å skille informantene i trossamfunnene og respondentene på Menighetsfakultetet fra hverandre.

Menighetsfakultetet fikk jeg kontakt med studenter med ulik kirkelig bakgrunn, noe som går fram av tabell 3:

Respondent	Kirkelig bakgrunn	Deltakelse i andre trossamfunn og eventuell kjennskap til de aktuelle trossamfunnene	Alder	Kjønn	Dato
respondent A	Frikirken	har gått på noen gudstjenester i DNK og Pinsebevegelsen, kjenner folk/har medstudenter fra alle de tre trossamfunnene	26 år	mann	18.9.2003
respondent B	Den norske kirke/ Frikirken	har vært med i Laget, Misjonssambandet, Indremisjonen og flere økumeniske sammenhenger, kjenner flere pinsevenner	25 år	kvinne	18.9.2003
respondent C	Den norske kirke	har vært på møter i Frikirken og Pinsebevegelsen, har venner i begge disse trossamfunnene	26 år	kvinne	17.9.2003
respondent D	Misjonsforbundet	har vært med i Indremisjonen*, DNK, Misjonssambandet, Indremisjonsforbundet og Pinsebevegelsen	25 år	mann	17.9.2003
respondent E	Den norske kirke	kjenner folk fra Frikirken og Pinsebevegelsen	23 år	mann	17.9.2003

Tabell 3: *Oversikt over respondentene i intervju- og lytteundersøkelsen ved Menighetsfakultetet.* *Nå Normisjon

Jeg ga disse en kort, skriftlig redegjørelse for prosjektet mitt, hvor jeg forklarte kort hva jeg i hovedsak ønsket å samtale med dem om¹⁴. Jeg gjorde det også klart at jeg ville ta med meg opptaksutstyr for å ta opp intervjuet, samt at jeg ønsket å gjøre meg bruk av deres synspunkter i oppgaven min. Jeg vektla at jeg ikke forventet meg noen spesifikke forkunnskaper av studentene, men mer en vilje til refleksjon.

På forhånd hadde jeg satt sammen noen klipp fra noen av de opptakene jeg har gjort av gudstjenester i de tre kirkesamfunnene:

- Utdrag fra vekselbønnen mellom informant 8a og 8b (Den norske kirke)
- Bønnen som blir bedt av informant 5c (Frikirken)
- Den første bønnen som blir bedt av informant 1a (Pinsebevegelsen)
- Utdrag fra bønnen av informant 4c (Frikirken – opprinnelige pinsevenn)
- Bønnen som blir bedt av informant 3c (Pinsebevegelsen)

¹⁴ Dette skrevet har dessverre gått tapt fordi det var lagret på e-post-profilen min ved UiO, som uforvarende ble endret. Redegjørelsen ligger derfor ikke ved oppgaven verken i selve oppgaven eller i appendikset.

Jeg ønsket at disse bønnene skulle være utgangspunkt for intervjuet, slik at jeg gjennom dette kunne belyse noen av de temaene jeg var særlig interessert i å snakke om. Opptakene inneholdt bønner av to informanter fra de tre kirkesamfunnene, til sammen seks ulike informanter. Disse bønnene varierer mellom bønner som jeg oppfatter som typisk for de ulike kirkesamfunnene, og bønner som inneholder elementer det kan være vanskeligere å plassere konfesjonsmessig. Jeg hadde klippet bort de delene av opptakene som inneholdt personnavn, stedsnavn og andre opplysninger som kunne være med på å røpe identiteten til den som ber, eller hvilken menighet han/hun kommer fra.

Respondentene ble intervjuet én og én. Jeg startet hvert intervju med å klarlegge formålet med samtalen, for å la den aktuelle respondenten samle tankene sine om temaet. Deretter spurte jeg respondenten om progresjonen i studiene deres, og hvilket kjennskap de hadde til de forskjellige kirkesamfunnene. I intervjuet spilte jeg av opptakene i til sammen fire omganger og brukte disse som utgangspunkt for videre samtale. Etter hver avspilling spurte jeg de ulike respondentene om hvilket kirkesamfunn de trodde det aktuelle opptaket var gjort. Med utgangspunkt i deres besvarelse spurte jeg videre om hva det var som gjorde at de plasserte bønnen i nettopp dette kirkesamfunnet, og forsøkte å finne ut av om de bet seg merke i noen språklige trekk ved bønnen. Vi snakket videre om hvordan de oppfattet det å be høyt i en forsamling, hvem som kommuniserer med hvem gjennom bønnen, og om denne typen bønn eventuelt har en identitetsskapende funksjon. Jeg benyttet meg ikke av standardiserte spørsmål, men hadde notert meg spørsmål og tema jeg gjerne ville komme inn på i samtalen. De fleste intervjuene varte i overkant av tre kvarter og følger i all hovedsak den samme tematiske strukturen.

Jeg fikk inntrykk av at de fleste studentene synes det var greit å ha en samtale rundt denne tematikken. Noen av dem hadde mye på hjertet som de ønsket å formidle, mens andre forholdt seg mer til direkte spørsmål. Mikrofonen lot ikke til å distrahere dem nevneverdig.

På forhånd var jeg spent på hvordan det ville slå ut at jeg valgte å intervju en gruppe teologistudenter. Jeg var redd for at det ville bli vanskelig for dem å fokusere på nettopp den språklige siden av bønnene, framfor den dogmatiske. Jeg oppdaget raskt at flere av studentene så ut til å ha den samme frykten, og gjentatte ganger ”arresterte” de seg selv i å vektlegge den ”korrekte” læremessige, siden av bønnene. Det endte ofte med at jeg måtte ufarliggjøre dette ved å si at det kanskje kunne være vanskelig å skille dette helt fra hverandre, for at samtalen ikke skulle bli for amputert.

Det kan innvendes som en metodisk svakhet ved undersøkelsen at jeg foretok alle intervjuene ved en luthersk institusjon som Menighetsfakultetet. De senere åra har riktignok

flere pinsevenner vært studenter ved fakultetet, men ingen av respondentene hadde selv vokst opp i Pinsebevegelsen. Samtlige av respondentene viste imidlertid til at de hadde kjennskap til dette trossamfunnet også gjennom medstudenter/venner, gudstjenestebesøk, fellesmøter, skolelagsmøter e.l. Respondent D var også selv aktiv i en pinsemenighet da jeg foretok intervjuet .

Det ene opptaket jeg brukte i undersøkelsen bar preg av at informanten ba svært lavt, og at lyd kvaliteten derfor var heller slett. Jeg har vært i tvil om hvorvidt det var riktig av meg å bruke dette opptaket i den videre undersøkelsen. Det er mulig at jeg undervurderte den dårlige kvaliteten på opptaket, fordi jeg på dette tidspunktet hadde hørt igjennom bønner så mange ganger at det ikke skapte noen problemer for meg selv å høre hva informanten sa. Jeg merket meg at studentene synes det var vanskelig å få med seg hva som ble sagt i dette opptaket. Studentene responderte likevel flittig på denne bønner også, og de trakk i større grad inn andre elementer enn de teologiske, som personlighet, stemmebruk osv.

Som det kommer fram av analysene, varierer det hvor mye de ulike respondentene blir gjengitt. Jeg har her tatt utgangspunkt i hvor relevante jeg mener studentenes tilbakemeldinger var. Formuleringsevnen har også påvirket valget av de ulike sitatene fra lytteundersøkelsen. Jeg mener det er faglig forsvarlig ut fra en kvalitativ tilnærming til emnet å differensiere på denne måten. Respondent A, B og C er de som i størst grad blir referert i analysedelen. Respondent D gav mot slutten av intervjuet uttrykk for at tematikken var ubehagelig, fordi han ikke *ønsket* å tenke på bønn på denne måten. Dette skinner igjennom i flere av hans utsagn. Respondent E orienterte seg i stor grad ut fra dogmatikken i bønnene. Det kommer fram av intervjuet, at denne studenten har mindre førstehåndserfaring med Pinsebevegelsen enn de andre respondentene.

3.5 Etiske vurderinger

Selv om bønnene i undersøkelsen er sagt fram i en offentlig sammenheng, har jeg vært opptatt av å ivareta informantens anonymitet. Dette har sammenheng med to forhold: For det første er tillatelsen til å bruke bønnene i undersøkelsen i flere tilfeller innhentet i etterkant. For det andre er disse trossamfunnenes størrelse i Oslo-området forholdsvis små sett i en slik sammenheng. Kanskje la jeg likevel for sterk vekt på å ”verne” informantene mine. Et ord *er* imidlertid et ord, og jeg har derfor klausulert appendikset til denne oppgaven.

Som jeg har nevnt, var det ikke alltid mulig for meg å innhente samtykke fra informantene i forkant av opptaket. Alle informantene i undersøkelsen ga meg imidlertid tillatelse til å bruke opptakene til mitt formål. De fleste var positive til dette, men jeg oppfattet også at noen informanter virket usikre og ukomfortable med forespørselen. Det kan tenkes at jeg utsatte informanten for press fordi jeg allerede hadde gjort lydopptaket, og informanten ikke ville ”gjøre seg vanskelig”. Jeg hadde også allerede fått tillatelse av gudstjenestelederen eller lederskapet i menigheten til å foreta undersøkelsen, og dette kan òg ha gjort at informanten følte han/hun måtte gi sin tillatelse.

4 Presentasjon av materialet

4.1 Valg av trossamfunn

Jeg har konsentrert meg om tre kristne trossamfunn: Den norske kirke (DNK), Den Evangelisk Lutherske Frikirke (forkortet til Frikirken) og Pinsebevegelsen. Den norske kirke var et naturlig valg. Frikirken valgte jeg fordi jeg ønsket å se nærmere på et kirkesamfunn som teologisk står på samme grunn som Den norske kirke, samtidig som den bærer med seg sterke tradisjoner fra lekmannsbevegelsen. Frikirken er dessuten det tredje største frittstående kristne trossamfunnet i landet, og jeg har selv godt kjennskap til nettopp dette kirkesamfunnet. Pinsebevegelsen valgte jeg fordi den representerer en annen teologi enn de to andre kirkesamfunnene, men i sin lekmanstradisjon har den en fellesnevner med Frikirken. Pinsebevegelsen er i dag blant de kristne trossamfunnene i Norge utenfor Den norske kirke som har flest antall medlemmer¹⁵.

I dette kapittelet vil jeg kort gjøre rede for trekk ved historiske forhold, organisering, lære, gudstjenesteliv og andre sentrale trekk ved trossamfunnene. Jeg mener dette kan gi en verdifull bakgrunn for analysen/drøftingen av bønnene, da kulturen i miljøet som jeg her behandler, ikke er allment kjent.

Et trossamfunn kan avgrense seg fra andre trossamfunn gjennom lærefellesskapet og eventuelle trosbekjennelser og bekjennelsesskrifter. Også kultusen vil ofte skille trossamfunn fra hverandre. Lære og kultus vil gjerne speile hverandre. Brynjar Haraldsø peker på at vi vanligvis tenker at det er læren som avgjør innholdet og formene på kultusene, men at påvirkningen også går motsatt vei (Haraldsø, 1996/1993, s.15).

Ein latinsk formel for dette er *lex orandi lex credendi* som ordrett tyder 'bønelova er truslova'; ei friare omsetting vil vere 'det som går føre seg i kultusen er med å avgjere innhaldet i trua'. Ei slik rørsle frå kultus til lære går føre seg i alle kyrkjjer, truleg òg der ein insisterar på at gudstenesta som eit heile og i alle sine einiskilde detaljar skal vere avgjort av læra. (Haraldsø, 1996/1993, s.15-16)

¹⁵ Da jeg gjorde opptak av bønnene var Pinsebevegelsen det største kristne trossamfunnet i Norge utenfor Den norske kirke. Det har i mellomtiden vært en kraftig vekst i medlemsmassen i den romersk-katolske kirken i Norge, som fra og med 2004 ifølge Statistisk sentralbyrå er det kristne trossamfunnet som har flest medlemmer etter Den norske kirke. (Medlemmer og menigheiter i registrerte trossamfunn utanfor Den norske kyrkja, 2007, tabell)

I tillegg til læren, vil kultusen også være formet av andre forhold som den historiske bakgrunnen den har vokst fram av, og medlemmenes sosiokulturelle bakgrunn og egenforståelse. Dessuten vil strukturelle og organisasjonsmessige forhold spille inn.

I oppgaven bruker jeg begreper som *trossamfunn* og tidvis *kirkesamfunn* eller bare *kirke*. Jeg har her i stor grad tatt utgangspunkt i de benevnelsene trossamfunnet selv bruker. Religionssosiologen Pål Repstad sier at ”Spenningen mellom tilpasning til verden og protest mot verden er (...) et sentralt motiv i kirkehistorien. Disse to hovedtypene av holdning til verden er noe av grunnlaget for en kjent todeling av religiøse organisasjoner, kirke og sekt” (Repstad, 1981, s.55). Videre skriver Repstad at Ernst Troeltsch forstår en *kirke* (ecclesia) som en organisasjon man ”fødes inn i”. Grensene for kirken vil altså ofte falle sammen med geografiske eller etniske grenser. *Sekten* er på sin side preget av en mindre inkluderende (altså en ekskluderende) holdning, og tilslutningen er frivillig. Disse er ifølge Repstad å forstå som *idealtyper*, og i sosiologisk litteratur kalles den tilpassede og rutiniserte sekt for denominasjon (Repstad, 1981, s.59). Ut fra dette naturlig å bestemme både Frikirken og Pinsebevegelsen som nettopp *denominasjoner* eller *foreningskirker*, som er en mulig, men ikke fullgod, oversettelse (Repstad, 2000/1996, s. 71). Slike termer har imidlertid begrenset verdi i forhold til oppgavens hovedtema, jeg har som nevnt valgt å holde meg til *trossamfunn*.

4.2 Presentasjon av trossamfunnene

4.2.1 Den norske kirke

Den kristne kirke var fast etablert i Norge før utgangen av 1100. I et kortere perspektiv kan vi si at den historiske grunnen Den norske kirke hviler på, er den evangelisk-lutherske *reformasjonen* i Danmark-Norge. Mens denne både kirkelige og verdslige omveltningen lengre sør hadde bakgrunn i en folkelig bevegelse, ble reformasjonen i Norge innført ved lov i 1537. Kongen ble den øverste leder av kirken og la dermed grunnlaget for den statskirkeordningen som ble befestet gjennom Norges egen grunnlov i 1814. Kirkehistorien i Norge forteller om en øvrighet som sikret folket mot andre trosretninger enn den evangelisk-lutherske, og om hvordan folkets religion og moral ble kontrollert gjennom kirketukt. Men den forteller også om det store folkeopplæringsprogrammet som reformasjonen hadde startet, og om hvordan dette ble videreført da blant annet *pietismen* kom til landet på 1700-tallet.

Moderniserings- og sekulariseringsprosessen i siste halvpart av 1800-tallet førte til en sterkere polarisering i folket. ”Det store nattverdfallet” rammet nå Den norske kirke (Bernt T. Oftestad, 2002, s.100), og det aktive ”kristenfolket” ble forstått som en egen gruppe skilt fra ”folk flest”. I fotefarene av de evangeliske vekkelsesbevegelsene på 1800-tallet vokste det fram et yrende liv av frivillige organisasjoner og institusjoner både utenfor og innenfor statskirken. Parallelt med denne framveksten ble kirkens strukturelle ordninger gradvis demokratisert. Ytterligere organisatoriske endringer gjennom det tjuende århundre har ført til en demokratisering av ledelsesstrukturene i kirken.

Som nevnt er DNK ikke bare folkekirke, men også et *trossamfunn* på lik linje med andre trossamfunn. Kirkesamfunnet befinner seg altså i en viss spenning mellom å være en folkekirke og å være et trossamfunn. Trossamfunnet bekjenner seg til den evangelisk lutherske lære. I tråd med dette fastholdes Bibelen som avgjørende kilde og avgjørende norm for bekjennelsen. Fem bekjennelsesskrifter står sentralt i tolkningen av Bibelen; *Apostolicum*, *Nicenum* og *Athanasianum*¹⁶, samt *Confessio Augustana* og *Luthers Lille katekisme*¹⁷. Den evangelisk lutherske lære blir gjerne sammenfattet i formuleringer som *rettferdiggjørelse ved troen alene* og *Skriften alene*. Sentralt i dogmatikken står derfor forståelsen av at Guds nåde er det eneste som kan frelse mennesket. I tråd med den historiske skissen ovenfor, kan vi si at kirkesamfunnets identitet bygger på ”reformasjonstidas lutherdom” (Nilsen, 1996/1993, s.134).

Den norske kirke har gjennom sine biskoper en episkopal organisering av kirkesamfunnet. Parallelt med denne går kirkens rådsstruktur, som er demokratisk representativ gjennom lokale valg. Forholdet mellom disse to ordningene er ennå uavklart (Oftestad 2002, s.105).

Situasjonen har lenge vært preget av en forholdsvis pragmatisk holdning når det gjelder forholdet mellom Den norske kirke og staten. I den pågående debatten om kirkens framtidige ordninger kan en imidlertid merke en økt polarisering, samtidig som det er sterke følelsesmessig bånd mellom kirken og ”folket”. Majoriteten i det norske folk er både i historisk og i kulturell forstand knyttet til Den norske kirke. Ca 85% av alle nordmenn tilhører dette trossamfunnet (Om den norske kirke, 2007, 2.avsnitt). I større grad enn i andre kirkesamfunn, speiler menigheten befolkningsgrunnlaget i sognet. ”Det aktive kirkefolket” utgjør imidlertid en mindre gruppe av befolkningen (se også 4.3).

¹⁶ Disse tre er bekjennelser tradert fra oldkirken.

¹⁷ Disse to er de mest sentrale bekjennelsestekstene fra reformasjonstiden.

4.2.2 Gudstjenesten i Den norske kirke

”Gudstjenestefeiringen er sentrum i Den norske kirkes liv”, skriver Knut Nilsen i sin kortfattede framstilling av DNK (Nilsen, 1996/1993, s.138). Den dominerende gudstjenesteformen er i dag høymessen. Her samles den lokale menigheten om Ordet og nattverdbordet. Skjematisk kan en si at høymessen bygger på følgende fem grunnelementer: Innledning, Ordets del, midtdel (kunngjøringer, forbønn og takkeoffer), nattverd og avslutning. Messen i DNK har den vestlige, romerske messen som sitt utgangspunkt (Fakta om gudstjenesten, 2007, 5. avsnitt). Den lutherske reformasjonen hadde ikke som siktemål å skape verken en ny kirke eller en ny gudstjeneste (Fæhn, 1994/1993, s.36), og reformasjonen i Norge førte ikke med seg større endringer i selve *oppbygningen* av messen. Språklig og kulturelt har Den norske kirke historisk vært preget av tysk og dansk kirkeliv. Prestene tilhørte embetsstanden og hadde identitetsmessig og kulturell tilhørighet til denne. Fra midten av 1800-tallet ble det nasjonale element sterkere. Stadig flere prester kom fra bondeslekt, og norsk avløste etter hvert dansk som kirke- og bibelspråk. Den siste store gudstjenestereformen kom i 1977, og en ny gudstjenestereform er på trappene. Gudstjenestens skriftlige norm er *Gudstjenestebok for den norske kirke*. Teologisk embetseksamen ble innført på 1600-tallet, og har inntil nylig vært eneste vei til prestedtjenesten. Det har bidratt til profesjonalisering og ”uniformering”, også av gudstjenestene.

De evangeliske vekkelsesbevegelsene på 1800-tallet førte til at bedehusets foreningskirkelighet ble et viktig element av landskapet i DNK. ”Liturgien der har alltid vært helt annerledes enn i kirkerommet”, skriver Bernt Oftestad (Oftestad, 2002, s.107), derimot er det lite som skiller den fra den frikirkelige møtepraksis, som veksler mellom preken, sang, ”fri bønn” og vitnesbyrd. På den annen side har Den norske kirke også blitt påvirket av bedehuskulturen, ikke minst gjelder det salme- og sangtradisjonen, og i den grad en lokalt gjør seg bruk av de muligheter som gudstjenesteordningen gir for frie innslag i gudstjenesten.

4.2.3 Den Evangelisk Lutherske Frikirke

Frikirken springer ut av reformbevegelsen i Den norske kirke i andre halvdel av 1800-tallet. En stilte blant annet spørsmålet: ”Kan statskirken fyldestgjørende reformeres?” (Kristiansen, 1996/1993, s.99). Svaret var nei, og i 1877 ble de første menighetene i Frikirken dannet.

Oppbruddet fra statskirken var prinsipielt begrunnet, særlig i den lutherske lære om de to regimenter¹⁸.

Man valgte en presbyteriansk-synodal kirkeordning¹⁹ med pastorer, eldste og diakoner som ledere. Menigheten skulle selv kalle pastorer og eldste, men de aktuelle kandidatene måtte være godkjent av presbyteriet, som på denne måten utøvde sitt tilsyn. Valget av styringsform må ses i sammenheng med den demokratiseringsprosessen man også fant i resten av samfunnet. Det ble lagt vekt på at kirkens egne organer måtte ha rett til å kalle arbeidere og verne om sin egen lære. Synoden er Frikirkens høyeste myndighet. Når synoden samles, består den av valgte utsendinger fra alle kirkesamfunnets menigheter, både eldste og lekfolk²⁰.

Frikirken var lenge sterkt preget av den *rosenianske vekkelstradisjonen*²¹, som sterkt holdt fram rettferdigjørelsen ved tro alene. Dette har den til felles med flere av organisasjonene innenfor Den norske kirke. Det læremessige grunnlaget er det samme som i Den norske kirke (se ovenfor), men Frikirken har markert seg som mer konservativ i teologiske spørsmål.

Frikirken er en *bekjennelseskirke*. Praktisk kommer dette til uttrykk i medlemsskaps- og stemmerettsreglene. Kun medlemmer i fullt medlemsskap²² har stemmerett.

Etter en stagnasjonsfase i første halvdel av 1900-tallet, fikk Frikirken fra 1960-tallet av en fornyet forståelse av seg selv som en *luthersk kirke*. Frikirken har fra 1980-tallet og framover hatt en viss vekst, riktignok moderat, i motsetning til de fleste andre norske frikirkesamfunn. I 2005 fikk kvinner adgang til pastor- og eldstetjeneste. Ved begynnelsen av et nytt årtusen er kirkesamfunnet preget av et større mangfold enn tidligere, både teologisk og ikke minst når det gjelder gudstjensteform.

I Frikirkens jubileumbok ved 125års-jubileet har Kjetil Øvensen²³ kalt sin artikkel "Fra arbeiderkirke til funksjonærkirke". "Utviklingen i Frikirken på 1900-tallet er en studie i sosial

¹⁸ Toregimentlæren: Læren om det åndelige og det verdslige regimenter, hvor Gud styrer henholdsvis ved evangeliet og gjennom styresmaktene.

¹⁹ Av *presbyter* (eldste) og *synode* (kirkemøte). I 1843 nedla store deler av de skotske prestene sine statlige embeter og dannet en fri kirke. Hendelsen ble lagt merke til også i Norge, og Frikirkens pionerer hentet elementer fra den skotske presbyterianske kirkes forfatning i sitt forsøk på å finne en styringsform der kirken kunne lede seg selv (Kristiansen, 1996/1993, s. 100).

²⁰ Betegnelsen "lek" forstås innenfor Frikirken som "ikke ordinert". Betegnelsen sier med andre ord ingen ting om teologisk utdanning, men er knyttet opp til eldstetjenesten. For eksempel vil en person med teologisk embetseksamen oppfattes som lekmann dersom han ikke er ordinert.

²¹ Av svensken Carl Olof Rosenius (1816-68)

²² *Fullt medlemsskap* innebærer at man er døpt og bekjenner kirkesamfunnets lære, samt at man velger å ta på seg de forpliktelsene fullt medlemsskap gir, blant annet har disse medlemmene stemmerett i menighetsmøter. *Begrenset medlemsskap* er en juridisk betegnelse som gjelder for de som er døpt, men ikke ønsker å gå inn i noe mer forpliktende medlemsskap, eller medlemmer som er blitt utelukket gjennom kirketukt. En opererer også med en tredje kategori, *barn*, som ved dåpen blir medlemmer i kirkesamfunnet.

oppstigning blant medlemmene”, hevder han (Øvensen, 2002, s. 336), og tenker da særlig på utviklingen i Oslo-menighetene. Den klassereisen som vi finner i samfunnet generelt, gjenspeiler seg med andre ord i medlemsmassen i Frikirken.

I 2006 hadde trossamfunnet totalt 19 308 medlemmer (Medlemmer og menigheter i registrerte trossamfunn utanfor Den norske kyrkja, 2007, tabell). Frikirken har i dag 84 menigheter spredt ut over landet.

4.2.4 Gudstjenesten i Den Evangelisk Lutherske Frikirke

”Frikirkens fedre er blitt karakterisert som meget nøye når det gjaldt vesentlige lærespørsmål, men romslige når det gjaldt kirkeskikker, formspråk og metoder.” (Kristiansen, 1996/1993, s. 103). Dette er fortsatt betegnende for trossamfunnet og kan være en viktig forklaringsnøkkel for den forholdsvis store variasjonsbredde som finnes menighetene imellom, særlig i utformingen av gudstjenesten.

Den vekkelseskristendom som dominerte da Frikirken ble grunnlagt, bar preg av å være antiritualistisk, og den liturgiske tradisjonen som ble ført videre i Frikirken, var ikke kirkens gudstjenesteform, men i større grad bedehusets. Nesten ingen pastorer, - den gang kalt forstandere, hadde teologisk bakgrunn, men kom fra andre yrker, eller de hadde vært emissærer i Lutherstiftelsen (senere Indremisjonen). Mange frikirkelige og lavkirkelige miljøer i Norge har nok gjerne oppfattet kirkelige ritualer som noe som hindret, eller i alle fall ikke fremmet, Den Hellige Ånds virke. I tillegg hadde man i Frikirken lenge et behov for å distansere seg fra Den norske kirke og fremstå som et alternativ. Frikirkens gudstjenester fikk dermed en form som mer lignet bedehusenes oppbyggelsesmøter, med et ganske ”puritansk” ideal for liturgien.

I en periode fram til 1960-tallet framstod Frikirken i ekstremt lavkirkelig form (Utaker, 2002, s.141). Dette tiåret ble imidlertid et vendepunkt for kirkesamfunnet. Frikirken fikk eget teologisk seminar i 1964, og antall pastorer med embetseksamen økte. Samtidig har det hele tiden vært plass for pastorer med annen bakgrunn. Fra 1960-tallet endret også gudstjenesten seg. Den fikk nå i større grad preg av nettopp en tradisjonell gudstjeneste, med flere faste ledd. I dag er det kanskje i første rekke mangfoldet som karakteriserer gudstjenesteformen. De lokale variasjonene er store og spenner fra en forenklet utgave av DNKs høymesse til mer karismatiske, lavkirkelige møter. Per Eriksens beskrivelse av de siste tiårene kan kanskje gi en

²³ Kjetil Øvensen leverte inn sin hovedoppgave, *Frikirken i hovedstaden. En sosio-økonomisk medlemsundersøkelse av Oslo Østre og Oslo Vestre menigheter av Den Evangelisk Lutherske Frikirke 1878-1994*, ved TF høsten 1996.

pekepinn om det liturgiske spennet i dagens Frikirke: ”Der bedehustradisjonen og den kirkelige tradisjonen står mot hverandre på midten av 70-tallet, suppleres dette snart av mer karismatiske former. På 90-tallet kommer også andre kirkelige tradisjoner sterkt, både fra USA (Willow Creek), Europa (Taizé) og Irland/Skottland (Iona).” (Eriksen, 2002, s. 175). Frikirken har en ritualbok, *Gudstjenester og kirkelige handlinger i Den Evangelisk Lutherske Frikirke*. Denne har ikke samme status som *Gudstjenestebok for Den norske kirke*. De ulike gudstjenesteledd, også bønnene, er kun anbefalinger, og disse brukes i ulik grad fra menighet til menighet.

4.2.5 Pinsebevegelsen

Pinsemenighetene er ikke organisert som et kirkesamfunn slik som Den norske kirke og Frikirken. Pinsebevegelsen oppfatter seg selv som nettopp en *bevegelse* og er bygget opp gjennom et fellesskap av lokale menigheter med indre selvstyre. Menighetsordningen er *kongresjonalistisk*²⁴.

Pinsebevegelsen i Norge har sin begynnelse med den tidligere metodistpastoren Thomas Ball Barratt, som i USA i 1905 kom i kontakt med den karismatiske pinsebevegelsen, opplevde *åndsdåp*²⁵ og fikk tungetale. Da Barratt returnerte til Norge, var det med et ønske om at kristne i alle kirker skulle dele denne nye opplevelsen, og til å begynne med var det mange ulike menigheter som samarbeidet med ham. Ved Barratts forkynnelse brøt det ut en vekkelse av sterkt ekstatisk karakter, som vakte oppsikt i kirkelige miljøer så vel som i samfunnet for øvrig. Den raskt voksende bevegelsen møtte imidlertid tidlig motstand fra flere hold. Norges første pinsemenighet ble startet i Skien i 1908, men bevegelsen begynte først å øke i omfang da Filadelfiamenigheten ble grunnlagt i Kristiania i 1916 (Årdal, 1996/1993, s. 247).

Pinsemenigheter ble nå opprettet flere steder i landet. Tidlig ble *troendes dåp*²⁶ et kriterium for å bli medlem i en Pinsemenighet. Læren om åndsdåpen har stått sentralt i bevegelsen.

Pinsevennene har ingen offisielle bekjennelseskriker utenom Bibelen. Det er også sparsomt med kilder som gir en sammenfattende beskrivelse av samfunnets historie, tro og praksis, når en ser bort fra Niels Egede Block-Hoells doktorgrad (Block-Hoell, 1956) som er et standardverk. I 1990 utga Filadelfiaforlaget boken *Tro og lære - Et forsøk på en samlet presentasjon av pinsevennenes tro og lære* (Somdal 1990), skrevet av misjonær Alf Somdal. Forfatteren påpeker i forordet at boken ikke er ment som noen form for kanon, dvs. bindende

²⁴ Et løst forbund av selvstendige menigheter; *kongresjoner*.

²⁵ Barratt la vekt på tungetale som åndsdåpens ”normale erfaringsbevis” (Årdal, 1996, s.247). Siden har dette synet vært vanlig i Pinsebevegelsen.

²⁶ Dåp av mennesker som først har bekjent den kristne tro. Også omtalt som ”voksendåp”.

rettesnor for liv og lære. Det understrekes at bare Bibelen fyller slike kvalifikasjoner, og bare den kan tale med absolutt autoritet, heter det. I vår sammenheng er det verdt å merke seg at bokens første kapittel ”Om pinsevennene” består av knappe én bokside, som i sin helhet er et sitat fra professor Einar Mollands bok *Konfesjonskunnskap* (Molland, 1961, side 271).

I startfasen rekrutterte Pinsebevegelsen i Norge hovedsakelig mennesker fra arbeiderklassen, men den sosiale profilen har jevnet seg ut over tid (Sødal, 2002, s.259-260). I boken *Fra seier til nederlag – Pinsebevegelsen i Norge*, har Tor Edvin Dahl og John-Willy Rudolph, - begge med bakgrunn i pinsebevegelsen, gitt en kritisk beskrivelse av bevegelsens utvikling, slik de opplevde det for nær 30 år siden (Dahl, 1978). Innfallsvinkelen er overveiende sosiologisk, uten at forfatterne gjør krav på vitenskapelighet. Innledningsvis beskriver de Pinsebevegelsen som en subkultur som har levd, og fortsatt lever, sitt eget liv. Den har ikke søkt eller egentlig ønsket å bli ”anerkjent” av storsamfunnet. Forfatterne mener at dette henger sammen med pinsevennenes sosiale utspring (Dahl, 1978, s.8). Videre beskriver de hvordan bevegelsen, ikke ulikt andre liknende bevegelser, gradvis har fjernet seg fra sitt sosiale utspring og er blitt borgerliggjort. Pinsebevegelsens konflikt med predikanten Aage Samuelson i 1950-årene ble noe i retning av en klassekonflikt, hevder de. Konflikten endte som kjent med brudd. Utenfor nevnte boks tidshorisont, men høyst aktuelt, er Pinsevennenes Evangeliesentre, grunnlagt av Lise og Ludvig Karlsen i 1984. Kanskje kan det hevdes at Evangeliesentrene, 100 år etter pinsevekkelsens ankomst til landet, bidrar til å bringe Pinsebevegelsen i nærmere kontakt med sine røtter.

Menighetene i dette trossamfunnet hadde til sammen 39 492 medlemmer i 2006 (Medlemmer og menigheter i registrerte trossamfunn utanfor Den norske kyrkja, 2007, tabell).

4.2.6 Gudstjenesten i Pinsebevegelsen

Pinsebevegelsen er kjent for å ha en fri møteform. I tråd med bevegelsens egen framstilling, vil jeg her støtte meg til Einar Mollands beskrivelse av pinsevennenes gudstjenesteform:

Gudstjenestelivet er preget av en anti-liturgisk innstilling. I prinsippet skal alt være fritt og ubundet, men ved praksis danner det seg en bestemt rekkefølge av sang, skriftlesing og taler. Det appelleres sterkt til følelsene. Det brukes ofte sanger med omkvad med suggererende virkning. Forkynnelsen dveler fortrinnsvis ved forsoningen ved Jesu blod, omvendelsen, åndsdaopen og Jesu gienkomst. Leilighetsvis bryter noen i forsamlingen ut i tilrop og stundom i tungetale. Møtene har fått en roligere karakter ettersom bevegelsen har stabilisert seg. (Molland, 1961, s.271)

Dahl/Rudolph beskriver Pinsevennenes gudstjenesteform som ”noe av det mest antiautoritære og egalitære i norsk kristenliv” (Dahl, 1978, s. 100). Forfatterne beskriver et typisk møte hos pinsevennene. Jeg tar kun med det som omhandler bønn:

”Deretter ber innlederen menigheten reise seg. Så leses – i alle fall i de større menighetene – ”bønnebegjæringene”. Disse er levert inn på egne sedler, og er nesten alltid anonyme: ”Be for min sønn som har begynt å røyke. En søster”. ”Be for min mann som er preget av dårlige nerver”. ”Vil dere være vennlige å huske en svigerinne av meg i bønnen. Hun er innlagt på sykehus for brystkreft”. ”Vil dere be for meg, jeg står overfor et vanskelig valg og trenger Guds hjelp. En broder i nød”. I mange menigheter – særlig de mindre – kan medlemmene fremme sine bønnesaker muntlig i alles påhør. De alvorligste og mest dramatiske bønnebegjæringene følges opp av sukk og små bønnerop fra folk i salen. Deretter begynner innlederen å be, så møtelederen, etterfulgt av noen nede i salen. Enkelte ganger oppfordrer møtelederen folk i menigheten til å be: ”Vid du, broder Eriksen be videre sammen med oss...” (...). Den gangen vekkelsen virkelig brant, hendte det ofte at en ikke kom lengre enn hit. Bønnene fortsatte, gikk over i tungetale, profetisk buskap, sang i ånden. Men dette hører så absolutt til sjeldenhetene nå. Derfor – straks bønnene og sangen har stilnet av, blir menigheten bedt om å sette seg.” (Dahl, 1978, s. 98).

Det er grunn til, som Molland, å anta at pinsevennenes møter med tiden har fått en roligere karakter.

Pinsevennene og deres møteform fortøner seg ikke lenger fullt så ytterliggående. Det skyldes mange ting. Norge er blitt et multireligiøst samfunn, hvor også andre religioner har funnet sin plass. Virksomheten til Aril Edvardsen og Troens Bevis fra 1960-årene og framover, den karismatiske vekkelse fra 1970-tallet, og ikke minst den såkalte trosbevegelsen med trosmenighetene som kom noe senere. Alt dette har nok bidratt til at Pinsebevegelsen i dag oppfattes som mindre ”eksotisk” enn tidligere. Pinsebevegelsen har hele tiden vært en typisk lekmannsbevegelse, uten teologisk utdanning av lengre varighet. De siste åra har det imidlertid blitt økt fokus på og større åpenhet for teologisk utdanning også i Pinsebevegelsen.

4.2.7 Oppsummerende om de tre trossamfunnene

Før jeg går videre, vil jeg skjematisk oppsummere distinkte trekk ved de tre trossamfunnene:

	Den norske kirke	Den Ev.Luth. Frik.	Pinsebevegelsen
Rel.sos. plassering	Kirke	Denominasjon	Denominasjon
Lære, konfesjon	Evangelisk luthersk	Evangelisk luthersk	Pentekostal karismatisk
Kirkestruktur	Episkopal/rådskirke	Presbyterial-synodal	Kongresjonalistisk
Gudstjenesteform	Tradisjonell liturgisk	Enkel liturgi, eventuelt møteform	Møte, uformell

Tabell 4: *Oppsummering av enkelte særmerker hos de tre trossamfunnene*

Er språkbruken først og fremst motivert av den teologisk forankringen i menigheten, kan en forvente at språket i Den norske kirke og i Frikirken er nokså likt. Om språket derimot er formet av trossamfunnenes religionssosiologiske identitet, kan en forvente at forhold som for eksempel Frikirkens og Pinsebevegelsens identitet som denominasjoner, er avgjørende.

4.3 Regelmessige aktive i kristne trossamfunn

I framstillingen av det enkelte trossamfunn ovenfor har jeg forsøkt å si noe om sosiale særtrekk ved kirkesamfunnene. Det vil føre for langt å gi et nyansert bilde av ”kristenfolkets” sosiologiske bakgrunn i denne framstillingen. Jeg vil likevel peke ut noen *generelle* sosiologiske trekk ved denne gruppa. Pål Repstad hevder at de fleste meningsmålinger viser at en tiendedel av Norges befolkning i dag er religiøst aktive²⁷ (Repstad, 2000/1996, s. 50). I boka *Religiøst liv i det moderne Norge* baserer han seg blant annet på *Undersøkelser om religion*²⁸, som er en viktig kilde til kunnskap om religiøse holdninger og praksis hos mennesker i Norge. Langt flere kvinner enn menn er religiøst aktive. ”Rundt regnet kan vi si at på grasrota er to tredjedeler av det aktive kristenfolk kvinner” (Repstad, 2000/1996, s. 50). Blant de kristne lederne er derimot mennene i flertall, men andelen kvinner øker jevnt.

²⁷ Ifølge Repstad pleier sosiologer å bruke begrepet ”religiøst aktive” ved dem som er med på gudstjenester eller religiøse møter en gang i måneden eller mer (Repstad, 2000/1996, s. 50). Slik jeg forstår Repstad, innbefatter denne gruppen ”religiøst aktive” i alle religioner.

²⁸ Gjennomført av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste i 1991 og 1998.

Ifølge Repstad kan vi generelt si at det organiserte religiøse engasjementet øker proporsjonalt med alderen. Dette til tross for at mange barn er med i kristent barne- og ungdomsarbeid. Blant tenåringer og mennesker tidlig i 20-åra daler nemlig den organiserte religiøse aktiviteten (Repstad, 2000/1996, s.53). Enkelte blir igjen aktivisert gjennom egne barns deltakelse i kirke og andre religiøse organisasjoner, og fra 55-årsalderen og oppover stiger antallet religiøst aktive.

Undersøkelsen denne oppgaven bygger på, er foretatt i Oslo-området. Selv om vi finner et stort mangfold blant religiøse organisasjoner i Oslo, peker byen seg ut som et område i landet med lav oppslutning om organisert religiøst liv.

Med hensyn til sosioøkonomisk klasse er det selvsagt store forskjeller blant de religiøst aktive. De fleste befinner seg imidlertid i den såkalte middelklassen: ”Historisk går det viktige linjer fra religiøse vekkelser i bondebefolkningen på 1800-tallet til bøndernes etterkommere blant handelsfolk og funksjonærer” (Repstad, 2000/1996, s.57). Ifølge Repstad er det en høyere andel ”aktive kristne” enn gjennomsnittet, som arbeider i velferdsstatens yrker innen skole-, helse- og sosialsektoren. Grupper uten inntektsgivende arbeid som studenter, skoleungdom, hjemmeværende husmødre og pensjonister er også mer religiøst aktive enn gjennomsnittet, mens arbeidsledige er underrepresentert.

I tråd med framstillingen av de ulike trossamfunnene ovenfor skriver Repstad: ”Frikirkene har tradisjonelt vært noe flinkere enn statskirken til å inkludere arbeiderklassen, men frikirkene har også opplevd en jevnt økende heving av den gjennomsnittlige sosiale status i de siste par-tre mannsaldre (...) stort sett har også arbeiderklassen vært trofaste ritualbrukere i statskirken” (Repstad, 2000/1996, s. 57-58).

Den sosiale utjevningen i samfunnet generelt, har trolig ført til at sosiale ulikheter mellom de tre trossamfunnene er mindre enn den var tidligere. Innenfor sosiologien i dag blir det diskutert hvor mye klassebakgrunn har å si for holdninger og praksis (Repstad, 2000/1996, s. 58). Flere sosiologer hevder i dag at de sosiale ambisjonene er viktigere enn de sosiale røttene. Er dette riktig, vil det trolig også gjenspeile seg i språket.

5 Analyse

5.1 Analyse 1: Kommunikasjon gjennom bønner

I første del av analysen vil jeg anvende de fire modellene som ble presentert i teoridelen (2.1.1-2.1.4) på tre ulike bønner. Jeg har her valgt ut én bønn fra hvert av trossamfunnene, som jeg mener kan representere kirkesamfunnene. I analysen vil jeg ta for meg én og én kommunikasjonsmodell og trekke fram momenter ved de ulike bønnene som jeg mener er relevante med hensyn til den kommunikasjonsforståelsen modellen representerer.

Pinsebevegelsen, informant 1a:

skal vi 'be? ((ET BARN GRÅTER I FORSAMLINGEN))

...(1.2) 'Herre 'Jesus, jeg takker 'deg.

...(2.2) 'takk for at vi kan 'vite det, at 'du= er her 'nå Jesus.

... det 'er ikke 'sånn, at du er langt 'borte,

... også er 'vi her,

... nei du har 'sagt det at når vi er 'samlet i ditt 'navn,

.. 'da er !du= midt .. iblant oss.

..'Herre 'Jesus ... takk at det er 'sant.

... og vi 'lovsynger deg, og vi 'lovpriser deg, vi vil 'hulle ditt navn,

<EMF for vi vil at !alt det som skal skje i formiddag EMF>,

.. det skal være til 'din ære,

det skal 'løfte opp ditt 'navn 'midt iblant oss Jesus.

...(1.0) <X men/og X> så 'kommer vi... med det som.. vi 'er og 'har.

...'Herre 'Jesus, du 'kjenner hver 'eneste 'en av oss.

...(1.0) og du 'vet hvordan denne uka har vært, som ligger 'bak oss,

... og du 'vet hvordan den uka .. skal 'bli som ligger 'foran oss,

også legger vi 'livet vårt,

... i 'dine hender.

også 'takker vi deg .. for din !omsorg .. og din !kjærlighet .. og din !storhet, og din !makt

... !amen

Frikirken, informant 5d:

ja Far i 'himmelen vi ... vi 'takker deg og vi 'priser deg.

...(1.2) 'takk for at du er 'stor

.. 'høyt over våre 'tanker

...(1.0) og du 'vet om våre begrensninger Herre.

...(1.0) 'takk for at du har 'kalt oss

.. 'en og 'en,

...(0.9) 'akkurat slik som vi 'er.

...(1.6) så 'kommer du til 'oss gjennom ditt 'ord,

...(0.7) og din 'hellige Ånd 'lyser for oss.

...(1.5) Herre jeg vil 'be for 'alle ... (1.0) som har det !vondt i dag.

...(1.2) alle som er 'ensomme

...(1.2) alle som 'strever med ... 'alderdom,

((EN I FORSAMLINGEN KREMTER HØYT))

...(1.0) 'alle som går mot 'døden Herre.

..du 'kjenner hver 'enkelt,

...(1.1) og du vil gi oss ditt 'lys over 'dagen.

((ET BARN I FORSAMLINGEN SPRINGER RUNDT))

...(1.0) og vi 'takker og 'priser deg.

...(1.2) og vi 'takker for 'Fri=kirken,

...(1.3) Herre at dette som har .. 'skjedd på .. sy'nodemøtet nå ,

...(0.9) må bli til en 'oppvåkning og ... (1.0) en ny 'giv Herre,

så vi kan 'samles i 'fellesskap

.. om at det 'viktigste er å gå 'ut med ditt 'dyrebare 'blod.

...(0.8) 'amen.

Den norske kirke, informant 8b:

i 'sannhet 'verdige og 'rett er det,
at vi 'alltid og 'alle steder 'takker deg,
...(1.0) hellige 'Herre allmektige 'Far evige 'Gud
... ved 'Jesus 'Kristus vår herre,
...(1.2) han som du 'sendte til 'frelse for 'verden,
...(1.1) for at 'vi ved hans 'død skulle få 'syndenes forlatelse,
...(0.9) og ved 'hans oppstandelse,
... 'vinne det 'evige 'liv.
...(1.4) ved ham 'lovsynger 'englene din 'herlighet,
...(1.1) og din 'menighet i 'himmelen og på 'jorden,
... 'priser ditt 'navn med 'samstemmig 'jubel.
med 'dem vil også 'vi 'forene våre røster,
... og 'tilbedende 'synge.

Alle:

((SYNGER)) ((ORGELMUSIKK))

hellig hellig hellig er Herren Sebaot
all jorden er full av hans herlighet
hosianna i det høyeste
velsignet være ham som kommer i Herrens navn
hosianna i det høyeste

5.1.1 Rørmodellen/transportmodellen

Selv om rørmodellen har vært gjenstand for berettiget kritikk (jfr.2.1.1), er det slett ikke så dumt å se bønn i forsamling i forhold til nettopp denne modellen. Den som ber, stiller seg opp for å "framføre" en bønn uten å forvente at noen skal bryte inn i hans eller hennes enetale. Forbederen oppgir en mer eller mindre tydelig adressat, ber bønnen og avslutter teksten med en eller annen form for avslutningsformular, for eksempel "amen". Den som ber har en intensjon bak bønnen; å takke Gud, å be Gud vise omsorg, å be Gud ta del i møtet, å be Gud styrke

fellesskapet i forsamlingen osv. Interaksjonen kan virke fraværende. Riktignok forventer forbederen en eller annen respons på bønnen sin, men ikke i form av en stemme eller noen annen synlig form for kommunikasjon på det tidspunktet bønnen blir framsagt. Dette endrer seg heller ikke når forsamlingen, som i eksempelbønn 3, blir invitert med i lovprisningen. Selv om en her eksplisitt utvider avsenderen av bønnen, er den uttalte adressaten den samme.

Den enkle rørm modellen kan også gi mening dersom man ser forsamlingen ikke bare som avsender, men som mottaker, av teksten. I eksempelet fra Frikirken retter forbederen avslutningsvis oppmerksomheten mot det aktuelle kirkesamfunnet og viser til et nylig avholdt synodemøte (generalforsamling):

...(1.2) og vi 'takker for 'Fri=kirken,
...(1.3) Herre at dette som har .. 'skjedd på .. sy'nodemøtet nå ,
...(0.9) må bli til en 'oppvåkning og ... (1.0) en ny 'giv Herre,
så vi kan 'samles i 'fellesskap
.. om at det 'viktigste er å gå 'ut med ditt 'dyrebare 'blod.
...(0.8) 'amen.

(informant 5d)

Forbederen har her mest sannsynlig et spesifikt vedtak fra synodemøtet i tankene, som var med å aktualisere debatten om ordinasjon av kvinner i menighetene. Når han i denne bønnen løfter opp fellesskapet og minner om misjonsoppdraget, er det naturlig å ikke bare se dette som en bønn til guddommen, men å lese det som en oppfordring til menighetsmedlemmene om å holde sammen uansett hvilket ståsted de måtte inneha.

I den første eksempelbønner ser vi at menigheten lytter til bønner uten å gjøre tegn til å ta del i det som blir sagt. Denne bønner er hentet fra en pinseforsamling, hvor bønner riktignok ofte har preg av respons eller dialog, men i dette tilfellet forholder forsamlingen seg taus. Dette kan ha sammenheng med de tilstedeværendes forventninger til denne typen åpningsbønn. Antakeligvis regner de med at forbederen vil fatte seg i korthet, be en takkebønn med elementer av "invitasjon", for så å fortsette møtet. Denne sannsynlige forventningen blir jo også innfridd. Selv om det ikke finnes noen skriftlig liturgi i pinsebevegelsen, er det likevel en så sterk tradisjon for hvordan et møte er bygd opp, eller i dette tilfellet; hvordan en åpningsbønn skal formuleres, at tilhørerne har trygg forvisning om hva som vil skje videre. Vi kan med andre ord si at selv om denne bønner er fritt formulert av avsenderen, bærer den sterke standardiserte elementer i seg. Eksempelbønner fra Den norske kirke er hentet fra nattverdsfeiringen²⁹. Her møter forsamlingen en bønn fra den fastsatte liturgien, hvor de ikke

²⁹ Jeg har her valgt å gjøre et utsnitt av bønner og har bare tatt med prefasjonen (gr. *prefatio*, "fortale") og sanctus (gr. "hellig", av det første ordet i leddet), for at analysen ikke skal inneholde altfor mange elementer. Innen liturgikken vil en imidlertid se flere ledd både i for- og etterkant sammen med disse, og dette omtales som *nattverdbønner*, til tross for at flere av leddene er problematiske å lese som en henvendelse til Gud.

bare har en forventning til innhold og språkdrakt, men de kjenner allerede teksten ned til ordnivå.

I teoridelen viste jeg til at Tønnesson har hevdet at rørmodellen ikke tar høyde for det kommunikative aspektet som vi må lese inn i en slik form for ”kontrakt” som vi her ser mellom forbeder og forsamling. Forbederen er jo ikke bare ute etter å informere eller kommandere, bønner bærer ofte i seg en sterk appell og utfordrer menigheten til konsentrasjon og innlevelse. Om en tar disse sidene av bønner på alvor, er vi nødt til å se forsamlingen som aktive deltakere i den kommunikasjonen som foregår. Menigheten er ikke bare et objekt for bønner, de fleste vil også se seg selv som avsendere av den bønner som blir bedt. De vil lytte til det som blir sagt, vurdere innholdet og i de fleste tilfeller mentalt gi sin tilslutning til bønner. I tillegg til å på denne måten ta del i bønner, vil de ulike personene i forsamlingen lese inn sine egne assosiasjoner i det som blir sagt. Når forbederen i pinseforsamlingen sier: ”og du ’vet hvordan denne uka har vært, som ligger ’bak oss,” (informant 1a), vil det nødvendigvis vekke helt forskjellige tanker hos de ulike personene i lokalet. Når forbederen i Frikirken sier: ””takk for at du har ’kalt oss .. ’en og ’en,” (informant 5d), vil han vekke minnene fra svært ulike liv hos menighetsmedlemmene.

Ut fra en slik forståelse av bønner oppleves rørmodellen som ganske trang. Vi ser at selv om forbederene i enkelte tilfeller bruker pronomenet *jeg*, bærer disse bønnene først og fremst preg av flertallsformen *vi*. Det er med andre ord et uttalt siktemål å inkludere forsamlingen i bønner. Et kor har ikke én stemme, det har mange. Den ”samstemmige jubelen” i prefasjonen er med andre ord ikke samstemt, men en variasjon av stemmer fra mennesker med ulik erfaringshorisont.

5.1.2 Sirkelmodellen

Ovenfor pekte jeg på at vi kan lese inn tydelige intensjoner i disse bønnene, den/de som ber har et mer eller mindre klart anliggende. Dette er også en forutsetning for den dialogiske sirkelmodellen. Vi så at rørmodellen gir lite rom for å se kommunikasjon som et sosialt fenomen, sirkelmodellen har imidlertid dette som utgangspunkt for sin måte å beskrive kommunikasjonen på.

Vi er inneforstått med at vi i eksempelbønn 1 og 2 bare kan peke på én hørbar stemme. Selv om det her er snakk om muntlig kommunikasjon, har ikke forbederen noen forventning om at verken forsamlingen eller Gud selv skal bryte inn i monologen med en respons. Jeg

hevdet ovenfor at det likevel er rimelig å se på forsamlingen som en aktiv deltaker i kommunikasjonen, da disse ser seg som avsendere av bønningen sammen med forbederen. Sirkelmodellen stiller imidlertid krav om en respons som kan bekrefte eller korrigere avsenderen.

I bønneeksempelet fra Den norske kirke finner vi denne bekreftende responsen i menighetens tilsvar/tilbedelse. Tilsynelatende er dette en form for vekselbønn, men vi må stille spørsmål ved om denne ”responsen” er en bønn i det hele tatt, da guddommen blir omtalt i tredje person:

hellig hellig hellig er Herren Sebaot,
all jorden er full av hans herlighet.

(forsamling 8)

Det er imidlertid ingen andre en forsamlingen til stede, denne hyllesten, uttalt av hele forsamlingen, har derfor forsamlingen selv som mål. Teksten henspiller her blant annet på kapittel 6 i Jesajas bok, der profeten i en visjon ser serafim rundt Guds trone som roper ut til hverandre om guddommens hellighet. På bakgrunnen av dette er det ikke så lett å vite om man skal tolke denne formen for lovprisning som en hyllest *av* guddommen eller som en hyllest *til* guddommen, men at det er en direkte respons på forbederens oppfordring til tilbedelse, er det liten tvil om,

I og med at det i de to andre bønnene er snakk om en form for monolog, må vi lese inn forsamlingens mulige respons i det som forbederen selv sier:

... det ’er ikke ’sånn, at du er langt ’borte,
... også er ’vi her,
... nei du har ’sagt det at når vi er ’samlet i ditt ’navn,
.. ’da er !du= midt .. iblant oss.

(informant 1a)

Vi ser her at den som ber selv fører den tenkte dialogen. Han vet at ikke alle opplever Guds tilstedeværelse og imøtegår tvilen ved å vise til at vi kan stole på Guds eget ord. På denne måten opptrer forbederen som både teolog og pedagog, en delintensjon ved bønningen er derfor å bekrefte den dogmatikken som ligger til grunn for samlingen.

Når vi ser nærmere på teksten, kan vi kanskje hevde at forbederen selv ”gir Gud sin stemme” gjennom bønningen:

... nei du har ’sagt det at når vi er ’samlet i ditt ’navn,
.. ’da er !du= midt .. iblant oss.

(informant 1a)

En kan selvsagt diskutere hvorvidt forbederen gjennom dette understreker kommunikasjonen mellom seg selv og Gud, eller om han understreker kommunikasjonen mellom forsamlingen og Gud. I og med at den som ber, i teologisk forstand, ser på seg selv og forsamlingen som ett, er

det naturlig å si at disse her glir over i hverandre. Flere steder i disse bønnene ser vi at forbederene bruker formuleringer fra Bibelen. I og med at han/hun forstår dette som Guds ord, danner det et bakteppe av ”Guds stemme” som forbederen så og si fører en dialog med.

5.1.3 Feedback-modellen

Jeg har gjentatte ganger hevdet at forbederene har en klar intensjon med å be disse bønnene. De står i en tradisjon som gir dem gitte muligheter og begrensninger for hva de kan si/ikke si når de ber, og disse forholder de seg til. Gir det da mening å bruke feedback-modellen for å se på den ikke-intenderte kommunikasjonen i tekstene?

Ovenfor hevdet jeg at informant 1a opptrer som teolog og pedagog i det han bekrefter menighetens tro når han gjør seg bruk av Guds ord i bønnen og trekker fram løfter som er gitt av Gud. Intensjonen hans er, etter alt å dømme, klar: han vil skape en trygghet i forsamlingen om at dette er sant, dette kan vi stole på. Han bruker formuleringer som ””takk for at vi kan vite det, at ’du= er her ’nå Jesus.” Verbet *vite* skal her fungere som en bekreftelse; forsamlingen kan vite at dette er sant fordi Gud selv har gitt sitt løfte om det. Gjennom å tøye trosbegrepet står en likevel i fare for å så tvil om sannhetsverdien. Bekreftelsen kan oppfattes som en svekkelse. Dette er ikke forbederens intensjon, men det kan være et eksempel på den formen for ”støy” som feedback-modellen peker på.

Ovenfor så vi hvordan vi kan finne spor av ”Guds stemme” i teksten. Forbederen i pinsebevegelsen ønsker å takke Gud, og han trekker fram eksempler fra Bibelen på noe Gud har sagt eller hvordan han er, for å konkretisere hva han takker for: ””Herre ’Jesus, du ’kjenner hver ’eneste ’en av oss.” eller: ”også ’takker vi deg .. for din !omsorg .. og din !kjærlighet .. og din !storhet, og din !makt.” Dette gir god mening om informanten ser guddommen som mottaker av bønnen. Det gir også mening om han ser forsamlingen som mottakere, han minner dem om hvordan Gud er. I og med at dette er en *bønn* der Gud er mottakeren av bønnen, kan det imidlertid virke litt merkelig å si dette til Gud. Hvis han virkelig er allmektig og allvitende, burde det jo ikke være noe behov for å uttale dette? Igjen ser vi at det som skal gi trygghet, kan skape tvil. Forsamlingen kan oppfatte understrekningen som ”støy”, uttrykk for usikkerhet, tvert imot pastorens hensikt. Noe av årsaken til denne ”feedbacken” kan ligge i den uuttalte kommunikasjonsstrømmen i bønnen. Hvem er bønnen primært ment for: Gud eller forsamlingen?

I forbindelse med feedback-modellen har rollefordeling og makt vært et sentralt tema (Berge, 1994, s. 97). Eksempelbønn 1 og 3 ovenfor er bedt av en prest/forstander i menigheten. Eksempelbønn 2 er bedt av en pensjonert hovedleder/eldste i den aktuelle forsamlingen. Et ikke-intendert aspekt ved teksten kan derfor være en bekreftelse av lederposisjonen.

La oss se litt nærmere på omstendighetene rundt eksempelbønn 2. Bønnen er bedt i en frikirkemenighet i Oslo-området en søndag formiddag. Etter nattverdsfeiringen hender det at man lar ordet være fritt for den som ønsker å komme med et vitnesbyrd. Informant 5d har reist seg i benkeraden og avlagt et vitnesbyrd om Guds omsorg, basert på sangstrofen ”ikke en spurv til jorden uten at Gud er med”, som alluderer til et bibelvers i Matteus 10. Umiddelbart etter vitnesbyrdet ber informanten den bønnen vi har sett ovenfor. Her peker han blant annet på Guds storhet og menneskets begrensning. Vi kan si at han viderefører vitnesbyrdets tematikk i bønnen sin. På denne måten bruker forbederen bønnen til å bekrefte seg selv som vitne, selv om han neppe er bevisst at det er en virkning av bønnen hans.

I forbindelse med rørmodellen nevnte jeg at forbeder 5d viser til en pågående debatt i kirkesamfunnet, og han ber Gud minne menigheten:

.. om at det ’viktigste er å gå ’ut med ditt ’dyrebare ’blod. (informant 5d)

Intensjonen hans er, etter alt å dømme, å skape fred og forsoning mellom partene gjennom å rette blikket deres fram og opp. Det er likevel ikke til å komme forbi at forbederen gjennom dette står i fare for å kommunisere at ”denne debatten ikke er så viktig”. Ved så tydelig å peke på hovedsaken, kan han fort komme til bagatellisere alt annet.

Modellen alene viser lite tillit til kommunikasjon og samspill og speiler en virkelighet de færreste av oss vil kjenne seg igjen i. Likevel kan vi si at feedback-modellen tar mottakerens rolle som fortolker på alvor, og dette må jo alltid stå sentralt om man virkelig ønsker å forstå kommunikasjon.

5.1.4 Autopoiesis-/ autokommunikasjonsmodellen

Kan så autokommunikasjonsmodellen kaste nytt lys over utvekslingen som foregår i disse tre bønnene? Eksempelbønn 1 er utpreget dialektisk, så det vil ikke være så vrient å lese inn en kommuniserende selvrefleksjon i teksten. Tvert imot er det vanskelig å ikke legge vekt på at det faktisk bare er den som ber høyt som *har* en virkelig, hørbar stemme i denne bønnen. Forbederen fører en selvstendig argumentasjonsrekke med seg selv: Det er jo ikke sånn at det

er *sånn*, nei: det er sånn at det er *sånn*. Når han i dette tilfellet ikke får noen synlig respons, men faktisk snakker med seg selv, kan det være verdifullt å bruke nettopp autokommunikasjonsmodellen.

Et annet eksempel finner vi hos bønnen fra Frikirken, der forbederen tilsynelatende assosierer rundt et tema:

...(1.5) Herre jeg vil 'be for 'alle ... (1.0) som har det !vondt i dag.
...(1.2) alle som er 'ensomme
...(1.2) alle som 'strever med ... 'alderdom,
(EN I FORSAMLINGEN KREMTER HØYT))
...(1.0) 'alle som går mot 'døden Herre. (informant 5b)

Vi kan lese assosiasjonsrekka ”ha det vondt”, ”ensomhet”, ”alderdom” og ”død” som en selvreflekterende kommunikasjon hos den som ber. Vi kjenner imidlertid igjen innholdet fra flere varianter av kirkebønner, for eksempel:

vær støtte for ensomme og vern for foreldreløse
gi syke og sorgfulle lindring og trøst
hjelp dem som er i åndelig mørke
og alle som strir med døden
(Ordning for høymessen 1977, Gudstjenestebok for Den norske kirke 1996)

Den som ber denne bønnen i Frikirken assosierer med andre ord ikke bare fritt rundt det vonde i tilværelsen, men han alluderer til en velkjent formulering i liturgien. Nettopp ved at forbederen gjør den kjente teksten aktuell i sitt eget og forsamlingens liv, kan vi hevde at han utfører en form for autokommunikasjon.

Vi kan også tenke oss at det foregår en stor grad av autokommunikasjon i forsamlingen. Hvis disse virkelig ber, må det være snakk om en stille bønn i benkeradene. Vi skal selvsagt ta på alvor at den troende ser på bønnen som en dialog med guddommen. De færreste vil imidlertid hevde at de rent konkret hører guddommens stemme. Bønnen kan derfor ses som en form for autokommunikasjon. Det er kan hende også grunn til å tro at den autokommunikasjonen som finner sted hos den enkelte i forsamlingen, er mer ”typisk” eller ”konsentrert”, hvis det går an å si det på den måten, enn den som foregår hos den som ber høyt. Forbederen bruker jo tid og krefter på å formulere hele setninger med selvstendig meningsinnhold, med tanke på at dette skal være forståelig for andre enn en selv. Tilhørerne kan på sin side i mye større grad veksle i tanker og innfall uten å måtte sette dette sammen til velformulert tale.

Hvis vi kan snakke om større eller mindre grad av autokommunikasjon, kan en spørre seg hva som skjer når forbederen ber en ferdig formulert bønn, slik vi ser i bønnen fra Den norske kirke. Har denne liturgen større ”frihet” til å utøve denne kommunikasjonsformen mens

hun ber høyt? Hvis det går an å tenke seg graden av autokommunikasjon som en parallell til ”innlevelsen” i bønnen, evnen til å lese inn en personlig betydning i ordene, kan det tenkes at forbederen har ”frigjort energi” ved å bruke en bønn som var formulert på forhånd. På en annen side vet vi at det fint går an å lese en tekst uten å tenke over meningsinnholdet. Det er derfor mulig å tenke seg at denne formen for kommunikasjon kanskje blir forsterket gjennom at forbederene i de to andre bønnene faktisk formulerer sine egne tanker høyt.

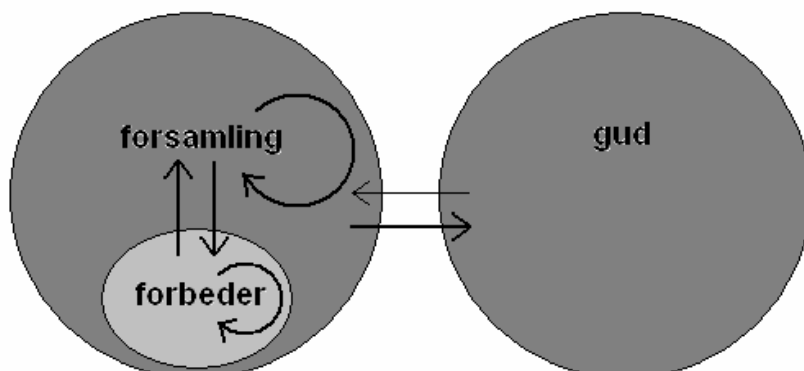
Denne kommunikasjonsmodellen vil av mange oppleves som problematisk, og med gode grunner. Visst er det fruktbart å se på den kommunikasjonen som foregår i det enkelte individet. Men er det mulig å tenke seg dynamikk i et lukket system? I møtet med autokommunikasjons-modellen vil en raskt lete etter ”en første årsak”. Og hva er det egentlig som setter individet i bevegelse?

5.1.5 Forslag til kommunikasjonsmodell for bønn i gudstjenesten

For å nære kunnskapstørsten sier vi av og til at det ikke finnes dumme spørsmål, bare dumme svar. Kanskje kan vi likevel enes om at det finnes *urimelige* spørsmål. Er det en rimelig forventning at vi skal kunne sammenfatte en modell som er så vid at den kan romme det menneskelige samspillet og så presis at den likevel kan si noe vesentlig om den språklige interaksjonen? Vi må nøye oss med forenklede beskrivelser som kan belyse aspekter ved kommunikasjonen, og det er jo også slik de fire modellene jeg har presentert, er ment ”(...) the different metaphors that linguists use in order to try to illustrate or make explicit the phenomenon communication” (Berge, 1994, s. 96).

Tønnesson tar i sin doktoravhandling *Tekst som partitur eller Historievitenskap som kommunikasjon* til orde for en kommunikasjonsforståelse hvor sirkelmodellen og autopoiesismodellen er framstilt i symbiose (Tønnesson, 2003). Gunnfrid Ljones Øierud har hatt det samme utgangspunktet for sitt arbeid med tilhørerroller i prekener (Øierud, 2005). Jeg mener en slik forståelse av kommunikasjon er fruktbar også hvis en vil forstå samspillet som finner sted i bønn i gudstjenesten. Som det kommer fram av analysen ovenfor, kan både rørmodellen og feedback-modellen gi viktige innspill om enkelte sider ved kommunikasjonsprosessen. Denne formen for bønn lar seg likevel best forstå som en dialog mellom menigheten/forbederen og guddommen på den ene siden, og mellom menigheten og forbederen på den andre siden. Bønnen setter også i gang en større eller mindre grad av selvrefleksjon hos de som ber, og også hos andre i forsamlingen som hører bønnen uten selv å

stille seg bak den. På bakgrunn av modellen anvendelsen jeg har foretatt i analysen over, kan en grafisk framstilling av disse kommunikasjonsprosessen se slik ut:



Figur 8: *Kommunikasjonsmodell for bønn i gudstjenester*

Modellen er en sammenstilling av figur 3 og 4 fra framstillingen av sirkelmodellen (2.1.2) og figur 7 fra framstillingen av autkommunikasjonsmodellen (2.1.4). Forbederen kommuniserer altså med tre "aktører": forsamlingen, guddommen og seg selv. På samme måte kan vi si at forsamlingen kommuniserer med forbederen, guddommen og seg selv. Forbeder og forsamling trer inn i rollene som både avsender og mottaker av bønner.

5.2 Analyse 2: Bønnens mottakere

Konteksten for denne bønner er et møte i en pinseforsamling. Det er samlet rundt 300 mennesker i alle aldre til denne hovedsamlingen i uka, og svært mange av menighetens ledere er til stede. Denne gudstjenesten er den første i et nytt høstsemester, og fokuset er oppstarten av det nye året og de ulike aktivitetene. Bønner ble bedt ganske sent i samlingen, etter prekenen som handlet om den kristne tjenesten.³⁰ Tidligere i gudstjenesten har det blitt gitt informasjon om en kommende dugnad og et annet arrangement som skal avvikles i nær framtid. Videre har det blitt gitt informasjon om at menigheten trenger flere frivillige arbeidere som kan bidra i aktuelle oppgaver i tilknytning til dette. En av de personene som allerede har engasjert seg i dette arbeidet, har i forkant av denne bønner på nytt fortalt menigheten om det kommende arrangementet. En pastor i menigheten (informant 1d), ber da om å få be en bønn for denne personen, og begge blir stående foran menigheten under bønner. Som nevnt er dette nokså sent

³⁰ Prekenteeksten var hentet fra Matt.20 hvor Jesus forteller lignelsen om arbeiderne i vingården.

i gudstjenesten, og det er blitt bedt for mange aktiviteter og enkeltmennesker tidligere i møtet. Det er allerede annonsert at det etter gudstjenesten vil være et menighetsmøte hvor de som ønsker det, kan melde seg til aktuelle arbeidsoppgaver. I gjengivelsen av denne bønnen har jeg valgt å ta med forbederens innledning til bønnen og det som ble sagt umiddelbart etter bønnen:

Pinsebevegelsen, informant 1d:

(SMATT) 'flott ... e ... 'før vi 'jeg vil være me-,
be en 'bønn e for 'deg og for hele det 'arbeidet,
og 'alle de som har praktiske 'tjenester.

((NOEN NYSER))

...(7.3) (smatt)

'takker deg 'Jesus for all e,

...(1.0) 'trofast ...(0.7) 'helhjerta innsats som gjøres i ulike deler av 'menigheten,
også av disse 'praktiske,

... 'helt nødvendige 'hjelpetjenestene.

...(1.0) 'takker deg for de som har stått 'lange distanser,

...(1.8) som har e 'forplikta seg,

((EN BABY GRÅTER))

((NOEN LAGER EN ROLIG HYSJELYD))

...(0.8) og 'oppfylt sine 'forpliktelser og sine 'ønsker.

...(1.0) Herre jeg 'ber om,

... at vi ...(1.2) mot alle 'tendenser i 'tida,

...(1.2) Herre skal 'oppleve en e 'forløsning,

...(0.6) en 'arbeidsglede ...(0.6) og en 'frivillighet ,
også i de 'praktiske 'tjenestene.

'takker deg for '*** som har stilt seg til 'rådighet,

'takker deg for '***,

'takker deg for alle 'medarbeiderne 'dems,

Herre jeg 'takker deg for at du skal 'velsigne dem,

... og 'bruke dem.

...(0.5) jeg 'ber <XHerreX> om å kunne få se,

...(0.7) at mennesker 'kommer

... og 'gir seg til 'tjeneste.

... i Jesu 'navn.

ammen.

(SMATT)

...(1.0) i 'Jesu navn?

.. Gud 'velsigne deg ***.

.. du gjør en 'kjempejobb, ...(1.0) e

... på dette 'området.

.. sjøl jobber da '*** også i en sånn .. 'frivillig tjeneste,

.. med 'dette.

Før bønneren sier forstanderen til medarbeideren at han ønsker å be en bønn for ham og arbeidet hans, men også for det praktiske arbeidet i menigheten. Selve bønneren blir innledet med takk til Gud for alle som har tjenester i forsamlingen. Det blir særlig fokusert på de praktiske tjenestene, slik forbederen har antydnet i innledningen. Videre kan vi tolke forbederen dit hen at han ber om at flere vil finne en oppgave i forsamlingen, eller at de som allerede har en oppgave fortsatt må oppleve denne som meningsfull. En kombinasjon av disse lesningene er kanskje den mest nærliggende. Forbederen fortsetter med å nevne to konkrete personer som han takker for, blant annet denne ene som står ved siden av ham, og ber om at disse må få den hjelpen de trenger i form av flere medarbeidere. Etter å ha avsluttet bønneren ønsker pastoren Guds velsignelse over medarbeideren og roser ham for jobben, før han henvendt til forsamlingen fortsetter med å fortelle om det frivillige arbeidet som blir gjort.

Det er interessant å se nærmere på kommunikasjonen i denne bønneren fordi det ut fra kontekst og innhold kommer tydelig fram at den har flere siktemål og flere adressater. På den ene siden er det uomtvistelig en takk og bønn til Gud, på den andre siden sender den sterke signaler både til den/de som blir bedt for, og til forsamlingen som tar del i bønneren. I denne analysen vil jeg derfor konsentrere meg om noen aspekter ved mottakerforståelsen. Først vil jeg se på hvordan denne bønneren har fått form av "fortellingen", så vil jeg gå nærmere inn på hvordan rammen for bønneren bidrar til mottakerforståelsen. Til slutt vil jeg si noe om skiftene av den primære og den sekundære adressaten.

5.2.1 Fortellinger i bønn

En viktig funksjon ved flere av bønnene i materialet mitt, og i denne bønnen spesielt, er å strukturere virkeligheten ved å peke ut sentrum og periferi: i bønnen kommer det til uttrykk en tolkning av den aktuelle situasjonen eller en mer helhetlig livstolkning.

Elinor Ochs og Lisa Capps hevder i sin bok *Living Narrative – Creating Lives in Everyday Storytelling* at barns bønn ofte er bygd opp over det samme grunnmønsteret som fortellingen: "...prayer provides an account of past and present circumstances, including expected emotions surrounding them. In this sense, the prayer is a form of narrative." (Ochs, 2001, s. 227)

Anvendt på en konkret bønn setter de videre opp fem hovedpunkt som til sammen utgjør strukturen i "fortellingen":

1. securing attention of (co-present and godly) recipients through prefaces and summons
2. providing a setting
3. introducing a reportable, often problematic, event
4. articulating consequent events/circumstances and psychological responses
5. closing with a coda

Om vi ser bønnen ovenfor i lys av disse momentene, ser vi at også pinseforstanderens bønn utgjør en slik form for "fortelling". Han innleder bønnen ved å henvende seg til en av dem han vil be for, og kunngjør at han vil be en bønn. Videre påkaller han guddommen: "takker deg Jesus", og gjennom disse to innledningene sørger han for at oppmerksomheten er rettet mot det han nå sier, og han sannsynliggjør dermed at budskapet blir mottatt.

Forbederen fortsetter bønnen ved å beskrive og takke for den utstrakte tjenesten som allerede foregår i menigheten. Dette er altså bakgrunnen for bønnen, her blir "fortellingen" iscenesatt.

"Problemet" som blir presentert i denne bønnen, finner vi i selve bønnebegjæret³¹. Gjennom å be om flere medarbeidere i de ulike tjenestene, forstår vi at det ikke er nok mennesker som kan fylle oppgavene i menigheten. Dette utgjør så å si konflikten i "fortellingen". I denne bønnen er konflikten sammenvevd med den ønskede eller forventede "løsningen":

³¹ Selve "bønnen i bønnen", altså det en *begjærer* av Gud, blir ofte omtalt som "bønnebegjær".

... (1.0) Herre jeg 'ber om,
... at vi ... (1.2) mot alle 'tendenser i 'tida,
... (1.2) Herre skal 'oppleve en e 'forløsning,
... (0.6) en 'arbeidsglede ... (0.6) og en 'frivillighet ,
også i de 'praktiske 'tjenestene.
(...)
Herre jeg 'takker deg for at du skal 'velsigne dem,
... og 'bruke dem.
... (0.5) jeg 'ber <XHerreX> om å kunne få se,
... (0.7) at mennesker 'kommer
... og 'gir seg til 'tjeneste.

Forstanderen ber om at menigheten skal oppleve arbeidsglede, frivillighet, velsignelse over de frivillige og at flere mennesker blir med i de ulike arbeidsoppgavene.

Bønnen avsluttes med ett eller flere ”coda” (se 5.2.3), for eksempel ”i Jesu navn” og ”ammen”. Dette signalet forteller de ulike tilhørerne at bønningen/”fortellingen” er slutt.

Med utgangspunkt i det grunnmønsteret Ochs og Capps her bruker for å gjenkjenne fortellingen, ser vi at mye av det vi kommuniserer, også bønningen, vil kunne leses som ”narratives”. Det spesielle ligger ikke i at vi gjennom språket bruker historier til å sortere, bearbeide og tydeliggjøre aspekter ved virkeligheten, men at bønn til den allvitende guddom er en mulig arena for dette. Poeten Gunnar Wærness peker på dette i et intervju med Vårt Land 13.9.2006:

Når man ber, ser man og kommuniserer med Gud. Har man kommet dit, har man akseptert, kanskje uten å tenke over det, at Gud vet alt det som foregår inne i en. Er det slik, hvilken rolle spiller da ordene? Ville det ikke være nok å slå blikket opp og si 'se meg'? Det gjør vi ikke. Vi sier 'hør meg' og formulerer ordene. (Vårt Land, 13.9.2006)

Gudstjenestekonteksten gjør det *nødvendig* å formulere ordene slik at menigheten kan høre og eventuelt delta i bønningen. Gjennom kunngjøring, adressat, bakgrunn, problem, mulig løsning og avslutningsformular blir det gjort tydelig, både for forbederen og for den nærværende forsamlingen, hva som er siktemålet og behovet for bønningen. Bønnen kan altså her ses som en form for ”fortelling”, der forbederen i bønnens form viser guddommen og forsamlingen et problemområde og følgende løsningsforslag.

5.2.2 Mottakerforståelsen

Tekst blir alltid produsert og tolket i en kontekst (Vagle, 1998, s. 22). Bønnen og den sammenhengen den blir sagt inn i, er alltid gjensidig avhengig av hverandre.

Konteksten for bønnen er allerede gjengitt, og vi så av denne at flere ledd i gudstjenesten pekte i den samme retningen: de kristnes tjeneste. Det er all grunn til å lese bønnen som en oppriktig takk og bønn til Gud. Forbederen bruker formuleringer som ”trofast helhjerta innsats” og at mange har ”stått lange distanser” for å uttrykke verdien av den tjenesten som allerede foregår i menigheten. Lederen ønsker med andre ord å berømme det arbeidet som blir gjort og viser at han setter pris på dette gjennom en slik varm karakteristik. Han trekker også fram enkeltpersoners tjeneste i takk og forbønn. Konteksten bidrar imidlertid her til å lese bønnen som en sterk oppfordring til den nærværende forsamlingen om å tenke nøye gjennom sin egen rolle i menigheten. Et nytt semester står for tur, og invitasjonen til å ta på seg noen av de ubesatte oppgavene i menigheten er allerede gitt. Den som ber, omtaler de menighetsmedlemmene som alt har en tjeneste, som mennesker ”som har e ’forpliktet seg, og ’oppfylt sine ’forpliktelser og sine ’ønsker.”. Dette fungerer som en sterk appell til andre om å gjøre det samme: å forplikte seg til en trofast oppgave i forsamlingen. Vi ser at forbederen indikerer at forpliktelse i denne sammenhengen ikke må forstås som en tung plikt, men som en naturlig del av den kristne tjenesten, et *ønske* hos den enkelte. I fortsettelsen peker lederen på at dugnadsånden i samfunnet generelt er på hell og at en aktiv tjeneste vil fungere som en positiv motkultur til dette:

...(1.0) Herre jeg ’ber om,
... at vi ...(1.2) mot alle ’tendenser i ’tida,
...(1.2) Herre skal ’oppleve en e ’forløsning,
...(0.6) en ’arbeidsglede ... (0.6) og en ’frivillighet,
også i de ’praktiske ’tjenestene.

Han knytter en slik tjeneste opp mot et positivt ladet ord som ”arbeidsglede” og understreker med dette igjen at dette er et privilegium: den troende skal få lov til å ta i bruk de evner, anlegg eller nådegaver han eller hun har fått, for å tjene Gud på en meningsfylt måte.

Når forbederen mot slutten trekker fram to konkrete medhjelpere i menigheten i takk og forbønn, må vi spørre oss om hvilke språkhandlinger som her treer i kraft:

Herre jeg ’takker deg for at du skal ’velsigne dem,
... og ’bruke dem.

Takker lederen Gud *slik at* disse medhjelperne blir velsignet og brukt (kvalifisering), eller skal vi forstå det slik at han *takker* Gud for at disse vil bli velsignet og brukt (ekspressiv)? Jeg tror det er riktig å forstå dette som en ekspressiv språkhandling. Når utsagnet til forveksling er lik en kvalifisering, gjør dette likevel noe med intensiteten i ytringen. Forbederen understreker gjennom dette at han *virkelig* takker Gud for disse medhjelperne og *virkelig* ønsker at Gud skal velsigne dem og bruke dem videre.

Avslutningsvis ber lederen eksplisitt om at det må melde seg flere frivillige medarbeidere i menigheten:

...(0.5) jeg 'ber <XHerreX> om å kunne få se,
...(0.7) at mennesker 'kommer
... og 'gir seg til 'tjeneste.

Igjen ser vi at selv om den primære mottakeren av bønner er Gud selv, vil det være vanskelig for menigheten å gi sin tilslutning til en slik bønn uten at de selv tenker grundig gjennom sitt eget bidrag i forsamlingen. Skal en virkelig gå inn i denne bønner, vil med andre ord det autokommunikative aspektet ved bønner være framtrædende.

Et annet moment som aktualiserer mottakerforståelsen, er forstanderens særskilte vektlegging av de praktiske tjenestene. Her er det andre deler av konteksten som bidrar til å bestemme hvem forsamlingen oppfatter som adressat for bønner. Om vi leser Paulus' brev til de første kristne menighetene, finner vi at det er lang tradisjon for, menneskelig nok, å verdsette de ulike oppgavene i menigheten ulikt. "Pauli ord" ippetsetter et slikt syn³², slik også vi i vårt samfunn gjør, om vi vil opptre politisk korrekt. Det er neppe tilfeldig at lederen i denne sammenhengen trekker fram de praktiske tjenestene i menigheten. Dette har, ikke overraskende, i mange menigheter blitt en oppgave som blir tildelt den som sier seg villig, men som ikke har avkrevd kompetanse om særskilt åndelig utrustning. I flere sammenhenger har man imidlertid fått tilbake et økt fokus på disse arbeidsområdene som verdifulle for menigheten. Denne oppgraderingen ser vi også her:

også av disse 'praktiske,
... 'helt nødvendige 'hjælpetjenestene.

Ved å framheve denne typen "helt nødvendige" arbeidsoppgaver, er forbederen med på å gi aktive medhjelpere positiv tilbakemelding på at deres tjeneste er viktig, samtidig som han signaliserer til resten av menigheten at dette er et fullverdig arbeid.

Ochs og Capps peker på at mange bønner har et sosialt aspekt, og at dette nettopp henger sammen med at de blir bedt i et fellesskap. Når et problemområde blir fremmet gjennom bønn, som i den aktuelle bønner, søker forbederen forsamlingens støtte.

Most prayers communicate some kind of problem. Praying allows the problem to be aired and shared with those present as well as with the divine. When praying is communal, as in church and family gatherings, participants provide support for each other through their presence and their prayerful contributions. (Ochs, 2001, s.229)

³² I 1.Kor.12, innledningen til det kjente kapittelet om "kjærlighetens vei", leser vi hvordan Paulus sammenligner menigheten med et legeme, der alle lemmer på kroppen er like nødvendige.

Bønnen ovenfor appellerer sterkt til menighetens medlemmer om å melde seg til tjeneste, men forstanderen søker også en mer generell støtte fra forsamlingen: Støtte for at dette er et viktig anliggende, støtte for at området må prioriteres, støtte for at Gud kan løse denne situasjonen eller rett og slett støtte for at dette bør være et bønneemne, kanskje også i tiden framover.

5.2.3 Skifte av primæradressat

Jeg hevdet ovenfor at bønnen i gudstjenesten har flere adressater og flere mottakere (se 5.1.5). Den primære, uttalte adressaten er likevel guddommen. Flere av bønnene i materialet har en eller annen form for innledningsformular: ”la oss be”, ”skal vi be”, ”la oss prise Herren” eller lignende. Andre bønner blir ikke annonsert for menigheten i det hele tatt, men en identifiserer bønnen ved at forbederen henvender seg til guddommen. Likedan gjenkjenner menigheten avslutningen av bønnen, og dermed et nytt skifte av primæradressat, gjennom avslutningsformularer som ”amen” eller ”i Jesu navn”. Jeg skal nå se nærmere på hvordan dette ytrer seg hos informant 1d.

Innledningsvis i denne analysen pekte jeg på at forstanderen flere ganger gjør et skifte av den primære adressaten: medhjelperen, guddommen, medhjelperen og menigheten. Selv om jeg her ikke har gjengitt kroppsspråket til forbederen, er det liten tvil om hvem de ulike ytringene er rettet mot. Dette kan forsamlingen også lese ut fra pronombruk, pause, tematikk, bruk av navn osv. Det er grunn til å tro at lederen ikke bare skifter den primære adressaten fire ganger underveis i denne sekvensen, men hele fem ganger. Etter at bønnen er avsluttet med et amen, gjentar forbederen ”i Jesu navn” med spørrende intonasjonskontur, før han henvender seg til sidemannen. I en del pinseforsamlinger, og andre menigheter av mer karismatisk natur, har jeg opplevd at en uttaler ”amen” som om det var et spørsmål. Forsamlingen vil da ofte svare ”amen”³³, men de trenger ikke nødvendigvis å følge opp dette. Litt uærbødig kan jeg derfor hevde at det er naturlig å tolke ”i Jesu navn?” som et ”er dere enige?” i denne sammenhengen.

En annen indikator på skifte i ytringen finner vi i at forbederen lager en smattelyd idet han begynner å be og også avslutningsvis i bønnen. Jeg har observert flere eksempler på dette og oppfatter at dette i og for seg ikke er unikt for språket i bønn, men kan forekomme også ellers når en snakker om emner som har med det hellige å gjøre. Jeg la for eksempel merke til

³³ En beslektet utgave av dette er at den som har ordet sier ”og hele folket sa?”, hvorpå forsamlingen svarer ”amen”. Dette henspiller på skriftsteder som 5.Mos.27,15; 1.Krøn.16,36 eller Neh.5,13

at den ene informanten i Frikirken, som jeg har snakket en del med også i andre sammenhenger, smattet flere ganger da han snakket i gudstjenesten. Dette er likevel ikke noe jeg har merket meg ved i språket hos denne personen i andre kontekster. I de bønneeksemplene jeg spilte for respondentene ved MF, var ikke ”smatting” representert. En av studentene trakk likevel fram dette fenomenet:

det er noen som òg lager sånne lyder eller sånn smatter eller klikker eller (Respondent C, A89)

Jeg fulgte opp dette utsagnet med å spørre studenten hvordan hun ville reagert dersom jeg i bønn hadde laget denne typen lyder.

-nei jeg vet ikke i hvert fall at du var litt sånn inderlig tror jeg (latter) ja at ikke det betyr mer egentlig enn det ee men... (Respondent C, A90)

Respondenten ga altså uttrykk for at en smattelyd i denne sammenhengen signaliserer en form for *inderlighet*, og jeg tror dette er en berettiget antagelse. I eksempelet ovenfor legger vi imidlertid merke til at smattingen bare blir brukt i innledning og avslutning av bønnen. Dette brukte den aktuelle informanten også i andre bønner han ba i gudstjenesten. Jeg mener det derfor er rimelig å oppfatte at disse lydene er med på å markere begynnelse og slutt. Jeg har imidlertid ikke grunnlag for å hevde *denne* innholds betydningen som et generelt trekk ved språket i bønn.

Det er interessant å merke seg at jeg ikke har hørt noen eksempler på disse smattelydene i Den norske kirke. Dette har nok naturlig sammenheng med at en i denne konteksten stort sett benytter seg av bønner som er skriftlig formulert på forhånd og som blir lest opp i gudstjenesten. Jeg tror likevel jeg har dekning for å hevde at smattingen også er et språklig signal om hvor en er hjemme i kirkelandskapet, selv om jeg ikke føler meg sikker på om dette inderlighetsmomentet først og fremst skal knyttes opp mot det karismatiske eller det mer pietistiske.

Om forsamlingen mot formodning ikke skulle oppfatte smattelyden som indikator på at bønnen er over, er det likevel nok av andre avslutningsformularer å gripe fatt i:

... i Jesu ’navn.
ammen.
(SMATT)
...(1.0) i ’Jesu navn?
.. Gud ’velsigne deg ***.

Den som ber tar her i bruk hele fire andre formuleringer som hver for seg indikerer at bønnen er over. Som vi så tidligere, har sannsynligvis denne utvidede bruken av avslutningsmark rer sammenheng med at forbederen her flere ganger skifter primæradressat. Når

kommunikasjonsbildet blir så vidt sammensatt, kan det oppstå et særlig behov for å understreke grunnlinjene.

5.2.4 Oppsummering: Bønn er en "fortelling" med flere adressater

Bønnen jeg har studert nærmere i denne analysen, er et eksempel på at bønn ofte har struktur av en fortelling. Gjennom fokusering, bakgrunn, problembeskrivelse, forslag til løsning og avslutningsformular, skaper forbederen et møtested for fortid, nåtid og framtid, der han i fortellingens form tydeliggjør et viktig anliggende for menigheten. Behovet for denne strukturen ligger dels i at formuleringene skaper orden og bevissthet for den/de som ber, dels i at forstanderen på denne måten kan dele den aktuelle utfordringen med forsamlingen. Dette henger sammen med mottakerforståelsen i bønner, der konteksten er med på å understreke at selv om dette er takk og bønn om hjelp til Gud, er menigheten en viktig adressat for bønner. Når forstanderen deler dette problemet med forsamlingen, må den enkelte vurdere om han/hun kan være med å oppfylle det bønner spør etter. Bønner har med andre ord flere adressater, men i denne bønner finner vi også flere tydelige peilemerker idet forbederen skifter primæradressat mellom guddommen, menigheten og den personen som er gjenstand for særlig forbønn. Disse merkene er viktige signaler for hvorvidt forbederens tale er å oppfatte som bønn.

Bønn i gudstjenester bærer oftest sterkt preg av den konteksten de er en del av. Menighetsfellesskapet kan forstås både som avsenderen av bønner, men også som mottakeren av et budskap. I det øvrige materialet mitt varierer det hvor framtrædende dette er. Noen bønner har i tillegg til guddommen menigheten som en tydelig adressat, mens dette er mindre eksplisitt i andre bønner. Kontekst, tematikk i bønner og plassering i gudstjenesten vil spille inn på mottakerforståelsen for bønner. Den doble adresseringen er likevel alltid til stede.

5.3 Analyse 3: Bønnens avsendere

Denne bønner er syndsbejennelse hentet fra en dåpsgudstjeneste i Den norske kirke. Det ble døpt 3 barn i denne gudstjenesten, og det var om lag 130-150 mennesker til stede. Mellom 30 og 40 mennesker tok del i nattverden. I en høymesse blir syndsbejennelsen framsagt som det første leddet etter preludiet. Syndsbejennelsen blir etterfulgt av menighetens bønnerop til Gud, kyrie, før menighetens lovsang, gloria. I denne gudstjenesten ble deler av salme 139 fra

Salmenes bok³⁴ brukt som syndsbekjennelse, og i tillegg sa presten fram en tilsigelse av syndenes forlatelse i form av et bibelvers fra Det nye testamentet³⁵ før menighetens bønnerop. Bønnen er formet som en vekselbønn mellom presten (informant 8b) og menigheten, som ble ledet av en lekrepresentant fra menigheten (informant 8a). Inndelingen følger versene i Bibelen, slik at presten og menigheten vekselvis leser hvert sitt vers. Bønnen ble delt ut som skrevet tekst sammen med salmebøkene i inngangspartiet før gudstjenesten tok til. Svært mange av dem som var til stede i forsamlingen, deltok ikke synlig (hørbart) i bønnen.

Den norske kirke

- (Informant 8b: la oss 'vende oss til 'Gud i 'bønn.)
- Informant 8b: ...(5.2) Herre du 'ransaker meg og 'kjenner meg.
- Alle m/inf. 8a: ...(0.9) om jeg 'sitter eller 'står så vet du det.
... langt bortefra merker 'du mine 'tanker.
- Informant 8b: ...(1.6) om jeg 'går eller 'ligger ser du det.
(ENKELTE I FORSAMLINGEN BER,
MEN STANSER ETTER HVERT)
(ET BARN GRÅTER)
...(0.8) du kjenner alle mine 'veier.
- Alle m/inf. 8a: ...(0.7) ja 'før jeg har et ord på tungen,
.. 'vet du det Herre 'fullt og 'helt.
- Informant 8b: ...(1.0) bakfra og forfra 'omgir du meg.
...(0.8) du har lagt din 'hånd på meg.
- Alle m/inf. 8b: ...(1.0) det er for 'underfullt til å 'skjønne,
... det er så 'høyt at jeg ikke kan 'fatte det.
- Informant 8b: ...(1.0) 'ransak meg Gud og kjenn mitt 'hjerte,
...(0.9) 'prøv meg og 'kjenn mine tanker.
- Alle m/inf.8a: ...(0.9) 'se om jeg er på den 'onde vei,
... og 'led meg på 'evighetens vei.
- (Informant 8b: ...(13.0) (Guds 'ord sier,
.. at dersom vi 'bekjenner våre 'synder,
... er han 'trofast og 'rettferdig,

³⁴ Salme 139, 1-6 og 23-24. Salme 139 er i *Alterbok for Den norske kirke* satt opp som en mulig syndsbekjennelse i prekengudstjenesten, men da anbefales vers 1-12 og 23-24.

³⁵ 1.Joh.1,9

... så han 'tilgir oss syndene,
... og 'renser oss for all 'urett.)

Bjerkholt identifiserer Salme 139 som en *beskrivende lovsalme* (Bjerkholt, 1973, s.44). Den beskrivende lovsalmen lovpriser Gud og beskriver egenskaper ved guddommen eller gjerninger guddommen har gjort. ”Denne lovprisningen skjer først og fremst i den gudstjenestefeirende menighets midte.” (ibid.)

I tilknytning til denne analysen ønsker jeg å se særlig på deltakerforståelsen i bønn. Jeg begynner derfor med å problematisere pronomenbruken i fellesbønner generelt og i denne bønningen spesielt. Videre vil jeg se nærmere på det autokommunikative aspektet ved bønningen, før jeg forsøker å konkretisere hvilke språkhandlinger som er særlig framtrepende. Avslutningsvis vil jeg forsøke si noe om setningsmelodien i bønner i Den norske kirke. De emnene jeg tar opp i analysen av denne bønningen, er på ingen måte så tett sammenvevd som i den forrige analysen. Jeg mener likevel det er naturlig å ta opp disse emnene i samme kapittel, fordi denne bønningen i særlig grad aktualiserer disse emnene.

5.3.1 Bruk av eiendomspronomen og personlige pronomen i 1.person

Jeg har tidligere vært inne på at det ikke uten videre er gitt *hvem* som ber når det bes høyt i en forsamling. Denne bønningen er formet som en jeg-bønn. Det er en direkte gjengivelse av en salme i tradisjonen etter David (Kartveit, 1997, s.310), hvor kongen bekjenner sin synd og skyld for Gud. En har her tatt i bruk vers fra salmen som man mener har allmenn gyldighet, og valgt bort vers som i større grad peker i retning av den spesifikke konteksten David sto i. Kong Davids *jeg* blir ved dette den enkelte menighetsmedlems *jeg*. Selv om en her gir sin tilslutning til en bønn en ikke har formulert med egne ord, blir syndsbejennelsen gjort personlig gjennom denne bønningen. Vekslingen mellom presten på den ene siden og menigheten med forbeder på den andre siden understreker likevel at dette er en fellesbønn. Denne sammenholdingen av jeg-formen og vekselbønningen kan framstå som en motsetning.

Bekjennelsen, *confiteor* (lat. ”jeg bekjenner”), er altså i dette tilfellet individuell. I Den norske kirkes hovedgudstjeneste finnes det så vidt jeg kjenner til ikke andre bønner i jeg-form enn syndsbejennelser, etter at den kjente klokkerbønningen gikk ut av liturgien på 70-tallet: ”Herre, jeg har kommet inn i dette ditt hellige hus for å høre hva du Gud Fader, min skaper, du Herre Jesus, min frelser, du Hellige Ånd, min trøster i liv og død, vil tale til meg (...)” Den

norske kirke vektlegger i sterk grad at gudstjenesten er en felles handling: ”Det er i gudstjenesten, først og fremst i hovedgudstjenesten på søndag, at de kristne trer fram som en menighet, som Guds folk på vandring gjennom mot (sic) det himmelske mål som er satt opp for det.” (*Fakta om gudstjenesten*, 2007, 1. avsnitt). I fortsettelsen av dette sitatet blir det vist til *Den augsburgske bekjennelse*, hvor det står: ”Like ens lærer de at det alltid vil forbli én hellig kirke. Men kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett.” (*Konkordieboken*, 1985/1530, s. 31) Materialet viser at Den norske kirke i overveiende grad bruker pluralis-former i 1. person pronomen og eiendomspronomen, og dette gjenspeiler med andre ord DNKs gudstjenesteforståelse.

I materialet mitt finnes det flere eksempler på at bønner fra Frikirken og Pinsebevegelsen inneholder jeg-former (se tabell 4 nedenfor). Jeg-formene kan skifte med flertallsformer, eller de opptrer i kombinasjon med utelatelse av subjekt, slik vi så det i forrige analyse hos informant 1d. Om vi ser bort fra syndsbekjennelsene, har jeg bare funnet en konsekvent bruk av jeg-form i én bønn. Denne bønnen blir bedt av en ung mann som taler på en gudstjeneste for første gang (informant 5b, A32/29). Han er tydelig nervøs, hvilket han også forteller i bønnens form, og han ber om hjelp fra Gud i denne situasjonen. I bønner som dette er det vanskelig å tenke seg at den som ber på samme måte oppfatter bønnen som blir bedt, som en felles bønn fra menigheten. Det er en tydelig og konsekvent bruk av pronomenet jeg og omhandler også i stor grad den som ber. Det er naturlig å forstå denne typen bønn som en personlig bønn, der det i første rekke er den som har ordet som ber bønnen. Menigheten blir i denne sammenhengen redusert til tilhørere. I bønnen hos informant 5b er også menigheten gjenstand for forbønn, den omtales som et ”de”, noe som opptrer som en ytterligere markør for at dette er en personlig bønn. At en bønn som denne så tydelig opptrer med et *jeg* som ber, gir likevel ingen føringer for at menigheten ikke kan gi sin tilslutning til bønnen. Jeg tror imidlertid det er grunn til å hevde at de fleste vil oppleve at en bønn som denne, betoner individet så sterkt at den virker fremmed i en felles samling for menigheten, også i trossamfunn utenfor Den norske kirke.

I Den norske kirke anvender en overvekt av pluralisformer i bønner i gudstjenesten. I bønnen fra denne dåpsgudstjenesten var det, som jeg har nevnt, svært mange i forsamlingen som ikke deltok i bønnen. Langt de fleste hadde imidlertid muligheten til å delta i denne selv om de ikke kjente Davids-salmen fra før, da bønnen var delt ut på forhånd. Det er nærliggende å se fraværet av deltakelse i sammenheng med at mange var kommet i forbindelse med dåpen. Det lave antallet nattverdsgjester indikerer at flere inntok en i første rekke observerende deltakelse i gudstjenesten.

Da jeg lot forbederens egen rolleforståelse være tema i intervjuene ved Menighetsfakultet, ga samtlige av studentene uttrykk for at forbederen nok tenkte på seg selv som en representant for menigheten. Flere av studentene stilte seg likevel kritiske til om dette er reelt:

Respondent B: jeg kan godt tenke at det er tenkt sånn...jeg vet jo at det er sånn i hodet uansett...fordi jeg har hatt liturgikk og...og...har vært i praksis som prest...men jeg tror det er vanskelig å ha en opplevelse av det...fordi ee...fordi når bare én kjenner til ordene så har mange andre nok med å bare henge med på hva sier vedkommende...og kan vanskelig tenke at dette er mine egne henstillinger... (A73)

Respondent B peker her på at det kan være vanskelig å gi sin tilslutning til en bønn man ikke kjenner fra før. Dette vil gjøre seg gjeldende både i såkalt ”fri bønn” og ved ukjent liturgi. Bønner som er ukjente for forsamlingen, vil kreve en helt annen form for delaktighet av menigheten. Menigheten må på samme tid fange opp innholdet i bønnen og eventuelt gi sin tilslutning til denne. Det er umulig å gjøre seg opp noen sikker mening om hvorfor så mange av deltakerne i gudstjenesten ikke tok del i opplesningen av bønnen. Det kan ha vært et uttrykk for distanse til innholdet i bønnen, men det kan òg være at enkelte ikke kjente salmen fra før og var ukomfortabel med å gjøre en ukjent bønn til sin egen. En annen av respondentene pekte på at en ukritisk bruk av den inkluderende vi-formen kan være problematisk:

Respondent D: (...) men av og til så kan det virke som at det man sier at ja vi takker deg Gud bruker sånn vi-form at en vil på en måte involvere hele menigheten kanskje ikke alle kan stå bak det da kanskje ikke alle klarer å takke Gud kanskje de vil klage istedenfor sant...det kan være litt sånn derre vi skal være litt forsiktig med det synes jeg å bruke sånne vi-former kanskje (...) (A94)

Når det i denne syndsbejnelsen gjennom pronomenet blir tatt i bruk et individuelt uttrykk for bønnen, gir en ikke bare den enkelte anledning til å gjøre bønnen personlig, en gir også muligheten til å ikke delta i bønnen.

Jeg har som nevnt valgt å arbeide ut fra en kvalitativ metode for å finne svar på oppgavens problemstillinger. Her skal jeg likevel driste meg til å kvantifisere forekomstene av 1.person pronomen og eiendomspronomen i det samlede materialet, for å skape en viss oversikt over fordelingen av flertalls- og entallsformene:

	flertallsformer (vi, oss og vår)	entallsformer (jeg, meg og min)	prosent pronomen
Pinsebevegelsen	226 av 3288 = 6,87 %	31 av 3288 = 0,94 %	7,81 %
Frikirken	335 av 3844 = 8,71 %	75 av 3844 = 1,95 %	10,66 %
Den norske kirke	311 av 3260 = 9,54 %	22 av 3260 = 0,67 %	10,21 %

Tabell 5: *Fordelingen av flertalls- og entallsformene i 1.person pronomen og eiendomspronomen*

Tallene i tabellen påberoper seg ikke validitet, og enkeltinformanter kan i et så vidt lite materiale gi store utslag. Oversikten illustrerer likevel flere interessante forskjeller mellom de tre trossamfunnene.

Med hensyn til forholdet mellom flertalls- og entallsformer kommer det fram at DNK, som jeg allerede har vært inne på, har en sterk tradisjon for å benytte seg av flertallsformer. Vi ser at også de to andre trossamfunnene bruker flertallsformene i langt større utstrekning enn entallsformene, og dette sier oss noe om kommunikasjonsforståelsen i bønner: menigheten er den egentlige avsenderen av forbederens bønn.

Videre er det spennende at både Frikirken og Pinsebevegelsen har en høyere bruk av entallsformer enn DNK, og at Frikirken definitivt er det trossamfunnet som bruker flest entallsformer.

Når Pinsebevegelsen har en lavere forekomst av pronomen i sine bønner enn de to andre trossamfunnene, har dette mest sannsynlig sammenheng med at det er mer vanlig å utelate pronomenet i dette trossamfunnet enn i de øvrige. Dette ser vi for eksempel hos informant 3e:

takk for din 'nåde
takk for din 'godhet Jesus
...takk for atte 'du har hatt din 'hånd over oss
...hver enkelt 'én av oss ..til denne 'dagen (informant 3e, A21/21)

Ut fra oversikten i tabell 4, ser vi at det er en noe mer brokete bruk av pronomen i materialet hentet fra Frikirken og Pinsebevegelsen, enn i bønnene fra DNK. Frikirken bruker både klart skriftbaserte bønner og bønner som er muntlig formulert, i sin gudstjeneste, mens tradisjonen for "fri bønn" er ganske enerådende i Pinsebevegelsen. Jeg tror ulikhetene i pronomenbruken blant annet har sammenheng med de ulike tradisjonene for skriftelige bønner, da den dogmatiske forståelsen av gudstjenesten som en felles handling i større grad blir reflektert i de skriftlige bønnene enn i de muntlige bønnene. En sannsynlig forklaringsmodell for

pronomenbruken i disse trossamfunnene er at en bønn formulert av en enkeltperson i ”øyeblikket”, ikke har den samme autoriteten som en bønn fra fellesskapet, som bønner fra en fastlagt liturgi.

Jeg har en mistanke om at ledere i menigheten i større grad gjorde seg bruk av pluralisformer i bønnene enn andre forbedere. Det er imidlertid vanskelig å bekrefte eller påvise en slik hypotese på bakgrunn av de undersøkelsene jeg har foretatt.

I analysen av den neste bønningen, vil jeg komme tilbake til forståelsen av fellesskap og individ i bønn, men her skal vi først se på det autokommunikative aspektet i denne Davids-salmen.

5.3.2 Selvrefleksjon

Jeg har allerede diskutert det autokommunikative aspektet ved bønn i gudstjenesten (se 5.1.4 og 5.1.5). Noen av bønnene i materialet inviterer imidlertid til større grad av autokommunikasjon enn andre, noe bønningen i denne analysen er et tydelig eksempel på. Jeg vil derfor se nærmere på den selvrefleksjonen salme 139 inviterer til.

Denne bønningen peker i sterk grad på en forståelse av at guddommen er allvitende. Den uttrykker en tro på at Gud kjenner alle menneskets tanker. En går så langt som å si at Gud vet mer om den enkeltes tanker og ytringer enn mennesket selv: ”ja ’før jeg har et ord på tungen, ’vet du det Herre ’fullt og ’helt.” Avslutningsvis i bønningen ber en så å si guddommen om å meddele mennesket selv hvilke tanker som rører seg i menneskets indre: ”ransak meg Gud og kjenn mitt ’hjerte, ’prøv meg og ’kjenn mine tanker. ’se om jeg er på den ’onde vei, og ’led meg på ’evighetens vei.” Dette stiller tanken om autokommunikasjon i et ganske spennende lys. Bønningen gir direkte uttrykk for en forståelse av at ens egne tanker er i direkte samspill med guddommen. I henhold til en slik tanke blir benevnelsen autokommunikasjon, selvkommunikasjon, ikke en fullstendig dekkende beskrivelse av den prosessen som måtte foregå. I denne sammenhengen tror jeg likevel det er mest fruktbart å knytte den eventuelle kommunikasjonen mellom mennesket og Gud opp til en slik modell.

Salmen er bygget opp som en refleksjon rundt Guds allvitende vesen, hva som bor i mennesket og menneskets egen posisjon ovenfor guddommen. Oppbygningen legger til rette for en form for autokommunikasjon, dersom den som ber denne ferdig formulerte bønningen leser inn sin egen undring og opplevelse av gudsforholdet. Om bønningen framstår som en kontrast til ens egen virkelighet, vil ikke dette rokke ved denne selvkommunikasjonen. Pronomenbruken

vil etter all sannsynlighet framprovosere stor grad av autokommunikasjon dersom man tenker over hva man leser. Som jeg pekte på ovenfor, vil graden av kjennskap til salmen være avgjørende for innlevelsen i denne bønningen. Dette er derimot ikke bestemmende for graden av autokommunikasjon hos den enkelte i forsamlingen. Også om man definerer seg vekk fra innholdet i bønningen, er det naturlig at det foregår en uutalt respons hos hver enkelt: ”dette gir ingen mening”, ”tror de at Gud er en storebror i himmelen som overvåker dem” eller lignende. Videre er det enkelt å spore tankerekken hos salmisten selv, vi ser hvordan han kommer med ”innspill” til sine egne utsagn: ”du kjenner alle mine veier. Ja, før jeg har et ord på tungen, vet du det, Herre, fullt og helt.”

I en del sammenhenger er det vanlig å gi rom for stille bønn i forbindelse med syndsbekjennelsen. Dette blir ikke gjort eksplisitt i denne bønningen. En kan da bruke formuleringer som ”i stillhet vil vi nå legge fram for deg det hver av oss har på hjertet” eller ”er det noen særlig synd eller sorg i ditt liv som du gjerne vil nevne for Herren, så gjør det i stillhet nå” (*Gudstjenester og kirkelige handlinger i Den Evangelisk Lutherske Frikirke*). Dette gir stort spillerom for å lese inn sitt eget liv i det liturgiske leddet. Den allmenne syndsbekjennelsen blir på denne måten konkretisert for den enkelte, og det er rimelig å tenke seg en sterk grad av selvrefleksjon i en slik sammenheng.

I gudstjenesten ble denne bønningen framsagt som en vekselbønn. Selv om bønningen var utdelt som tekst, krevde dette konsentrasjon om selve opplesningen. En vil nødvendigvis skille seg ut i talekoret og må holde tunga rett i munnen for å følge de andres rytme og tempo. Vi ser av gjengivelsen at enkelte også hadde litt problemer med å følge vekslingen i bønningen. Selv om periodene var delt inn etter versene i Salme 139, kan inndelingen virke litt kunstig. Når en på dette viset må vie oppmerksomhet til andre faktorer enn innholdet i bønningen, kan dette bidra til at innlevelsen blir noe lavere.

Respondent B ga i intervjuet uttrykk for at hun selv opplevde det vanskelig å ta del i bønningen når hun hadde rollen som forbeder:

Respondent B: jeg synes det vanskelig å si noe generelt jeg tror det er veldig forskjellig...fra min egen erfaring så vet jeg at det er veldig sjelden at jeg ba...når jeg har bedt høyt...jeg har mest sagt ting som skal være med...i den...forstand jeg tenker be nå da...så minner det lite eller min private bønn da minner veldig lite om min offentlige bønn i opplevelse...men (A74)

Studenten peker med dette på at hennes egen opplevelse av den private og den offentlige bønningen står i kontrast til hverandre, og hun beskriver erfaringen som at ”det er veldig sjelden at jeg ba...når jeg har bedt høyt”. Slik jeg forstår henne, peker hun i retning av at graden av autokommunikasjon har vært lavere når hun som forbeder har lest opp bønnene. Studenten

uttalte seg ikke om hvordan hun opplevde dette som *deltaker* i gudstjenesten, men hun pekte på dette at hensynet til ytre faktorer kan ha sterk konsekvens for autokommunikasjonen knyttet opp til bønnen.

5.3.3 Språkhandlinger

Selv om det ikke blir sagt eksplisitt, gir denne bønnen, ut fra rekkefølgen i liturgien, seg ut for å være en syndsbejennelse. Med utgangspunkt i dette er det interessant å se nærmere på språkhandlingene i denne bønnen. Jeg forstår første halvdel av bønnen som en rekke konstativer:

- ...(5.2) Herre du 'ransaker meg og 'kjenner meg.
- ...(0.9) om jeg 'sitter eller 'står så vet du det.
- ... langt borte fra merker 'du mine 'tanker.
- ...(1.6) om jeg 'går eller 'ligger ser du det.
- ...(0.8) du kjenner alle mine 'veier.
- ...(0.7) ja 'før jeg har et ord på tungen,
- .. 'vet du det Herre 'fullt og 'helt.
- ...(1.0) bakfra og forfra 'omgir du meg.
- ...(0.8) du har lagt din 'hånd på meg.

I teoridelen nevnte jeg at Searle klassifiserer subjektive oppfatninger som ekspressiver (2.2). Det er imidlertid ikke alltid så lett å skjelle det subjektive fra det objektive. Ved en pragmatisk tilnærming vil en kunne gjenkjenne et subjektivt utsagn så lenge denne peker på en felles erfart virkelighet. Jeg skal ikke her forville meg inn i distinksjonen mellom tro og viten, men tro *er* tro, og den kan derfor ikke gjøre krav på objektivitet. I den forstand er det naturlig å vurdere om ytringene ovenfor må leses som en form for ekspressiver. Konteksten for bønnen legitimerer imidlertid den virkeligheten som blir presentert, og jeg tolker derfor dette som en serie konstativer.

En kan også diskutere om de to neste ytringene i salmene er konstativer, men jeg mener en kan lese dem som ekspressiver fordi de i så sterk grad peker på den psykologiske tilstanden hos salmisten:

- ...(1.0) det er for 'underfullt til å 'skjønne,
- ... det er så 'høyt at jeg ikke kan 'fatte det.

Tidligere har jeg vært inne på at det ikke er så lett å skjelle direktivene fra ekspressivene i bønn, fordi det her dreier seg om en gradforskjell: er det snakk om en regulering eller om et ønske? Jeg tror det er rimelig å tolke de fire siste ytringene i bønnen som direktiver, oppfordringer til guddommen:

...(1.0) 'ransak meg Gud og kjenn mitt 'hjerte,
...(0.9) 'prøv meg og 'kjenn mine tanker.
...(0.9) 'se om jeg er på den 'onde vei,
... og 'led meg på 'evighetens vei.

Fordi bønner blir brukt som en syndsbekjennelse, forventet jeg å finne kvalifiseringer i teksten. En bekjennelse *er* jo en kvalifisering, og i dette tilfellet kvalifiserer man seg som synder. Men strengt tatt er det ingen som bekjenner synd i denne "syndsbekjennelsen". Menigheten erkjenner at Gud kjenner alt det som rører seg i mennesket, og fordi Gud, bedre enn mennesket selv, er i stand til å "ransake" eller "prøve" det, ber menigheten om at han må gjøre dette og lede dem på rett vei. Selve syndsbekjennelsen ligger implisitt i teksten: hvis Gud kjenner mennesket fullt og helt, kjenner han *alt* som beveger seg i det, også synden.

Presten som forrettet dåpsgudstjenesten (informant 8b), fortalte meg at hun ser seg selv som en "radikal teolog" som legger hovedvekten på 1.trosartikkel. En kan lure på om valg av syndsbekjennelse henger sammen med dette, fordi salmen sier mer om Guds allvitende storhet enn synderens bønn om nåde.

5.3.4 Setningsmelodi i Den norske kirke

I lytteundersøkelsen ved Menighetsfakultetet, lot jeg studentene høre på annen bønn bedt av informant 8b. Flere av respondentene pekte da på at setningsmelodien i bønner skiller seg fra den en finner i vanlig dagligtale. De forklarte dette med at det er viktig at forsamlingen hører hva som blir sagt, at en må snakke tydelig. Respondent D karakteriserte stemmen som "monoton", og han mente dette kunne ha sammenheng med at bønner ble lest opp (A92).

Respondent C karakteriserer det som "det typisk' prestonetonefallet":

Respondent C: det er jo ganske e altså (kremt) det er annet tonefall enn de ville hatt hvis de hadde snakka vanelig liksom eller ja i et mindre forum og typisk sånn man snakker til mange liksom ee altså det er jo tonen det er det typisk prestonetonefallet liksom (latter) nei men litt sånn rolig langsomt ee det er ikke prega av sånn sterke føleleser synes jeg men litt sånn avbalansert og med mer (A82)

I Den norske kirke har jeg flere ganger hørt eksempler på at liturgen kan ha en noe monoton stemme, og jeg mener respondent D har et poeng når han forklarer dette med at bønner blir lest opp. Den forflatningen av setningsmelodien som kan forekomme i DNK, kan også ha sammenheng med kirkerommets utforming. Ifølge en organist fra en av de menighetene jeg foretok undersøkelsen i, er dette utgangspunktet for den monotone klangen i gregoriansk sang. En fant fram til en form på melodien som var mulig å framføre i de store katedralene. Mange

kirker har ikke de samme lydige utfordringene i dag som i middelalderen, og behovet for denne typen stemmebruk er derfor kraftig redusert. I et rom med mye klang kan en likevel ikke ha så stort utslag i prosodien, for da vil lyden bli ”innhentet” av ny lyd. Det er også naturlig å tenke seg at messingen i liturgien kan ha ”smittet over” på den øvrige liturgien. En tar med seg noe av kvalitetene fra messingen og overfører det til blant annet bønner, også når disse leses opp.

Kåre Viggo Nilsens beskriver i sin hovedoppgave, *Trekk ved nåtidig norsk prekenstil*, stemmebruken hos prester i Den norske kirke. Også han nevner kirkerommets utforming i forbindelse med den karakteristiske prosodien, men han tror ikke dette er avgjørende for språket i prekenen: ”Som regel gjør rent akustiske forhold at taleren ikke kan tale til menigheten med vanlig stemme, men de reminisenser som ennå finnes av den tradisjonelle og særpregede prekentone, skyldes neppe akustikken.” (Nilsen, 1972, s.139). Videre forsøker Nilsen å beskrive det han mener er karakteristisk for stemmebruken i preken:

Prekentonen er karakterisert ved at stemmehøyden heves over det normale; tonen blir spent og kraftigere. Tonegangen eller setningsmelodien får også sitt særpreg ved at en velger stigende tone ved avsluttende ord- og setningsfrasering der hvor vanlig talespråk har fallende. Det er rimelig å tro at presten tar med seg det tonefallet som benyttes til lesingen av de liturgiske tekstene foran alteret, opp på prekestolen. Det tradisjonelle tonefallet her skal i verdighet og høytidelighet understreke tekstenes hellighet. Men også i dette gamle prekenstiltrekk fornemmes nå en tilgjort patos og et ytre følelesesmoment som kommer i konflikt med den anti-sentimentalitet som gjør seg gjeldende i nåtidens prekenkritikk. (Nilsen, 1972, s. 139-140)

Det er verdt å merke seg at oppgaven ble skrevet i 1972. Vi bør derfor ta med oss at ”nåtidig norsk prekenstil” må forstås som ”datidig norsk prekenstil”. Det er heller ikke gitt at prekenspråk og bønnespråk er det samme. Jeg kjenner imidlertid igjen et par av de trekkene Nilsen beskriver, hos informant 8b: stemmehøyden er høyere (lysere) enn prestens normale stemmenivå, og selv om stemmen virker monoton, er den preget av høytid og følelse. De fleste vil gjenkjenne Nilsens karakteristikk av den atypiske, oppadgående tonen ved ”avsluttende ord- og setningsfraseringer”. Jeg har imidlertid ikke observert dette trekket ved prosodien blant noen av mine informanter. Om stemmebruken ved de liturgiske tekstene, skriver Nilsen at: ”Det tradisjonelle tonefallet her skal i verdighet og høytidelighet understreke tekstenes hellighet.” Han forstår med andre ord den særegne setningsmelodien som et uttrykk for høytid, en markering av det ”annerledesartede” ved situasjonen.

Det er langt fra alle prester i Den norske kirke som har disse språklige trekkene, men det er i første rekke i dette kirkesamfunnet en møter denne karakteristiske prosodien. Jeg spurte noen av respondentene om hvordan de oppfattet setningsmelodien i bønnene de hørte, og de

som uttalte seg om dette, var opptatt av at en tydelig kan høre at bønnene fra Den norske kirke blir *lest* opp:

Respondent B: (...) det bærer veldig preg av at man vet nøyaktig hva som skal komme...lenger ut i setningen...man begynner liksom helt riktig...og fullfører helt riktig istedenfor setninger som jeg ...når jeg snakker så kanskje begynner jeg med spørsmål spørrende tonefall og så ender jeg kanskje opp i et mer det-er-det-jeg-har-bestemt-meg-for-tonefall mens her så...e er det ikke noe er man ikke er det ikke noe spennende hva som kommer liksom (...) (A69)

I Frikirken bruker en også skriftlig formulerte bønner, og én av bønnene i lytterundersøkelsen var en sammensetning av et salmevers av Blix, en egenformulert bønn og en kirkebønn etter 1925-reformen i Den norske kirke. Forbederen som leser denne bønningen, hadde imidlertid en så levende opplesning at respondentene hadde problemer med å skille ut hva som var forbederens egne ord, og hva han leste opp. De støttet seg til gjenkjennelige formuleringer som markerer overgangene og navigerte ut fra disse. Dette sier imidlertid lite om hvordan setningsmelodien arter seg under opplesning av bønner i Frikirken generelt. Ut fra det faktum at messesangen ikke har tradisjoner i Frikirken, og at bare en liten håndfull menigheter i trossamfunnet bruker dette, vil denne trolig ha lite å si for setningsmelodien. Jeg tror det er grunn til å hevde at malen og målet er mer preget av det muntlige språket i Frikirken enn i Den norske kirke, og kanskje dette også i noen grad kan påvirke opplesningen.

Jeg kjenner ikke til eksempler fra Pinsebevegelsen på at en bruker skriftlig formulerte bønner i gudstjenesten. I materialet mitt finner jeg heller ingen eksempler på at "Fader vår" blir brukt i gudstjenesten. På bakgrunn av dette er det vanskelig å sammenligne setningsmelodien ved opplesning i de tre trossamfunnene. Det jeg *kan* si, er at pinsevevningene helt klart er det av de tre aktuelle trossamfunnene som oftest og tydeligst gjør seg bruk av emfatisk tale og dramatisk stemmebruk, hvilket vi skal se i den siste analysen.

Jeg synes det er vanskelig å si noe sikkert om hvilken virkning prosodien hos informant 8b har, ut over å gi uttrykk for høytid. Hvis en gjenkjenner denne "klangen" som noe som hører bønningen til, kan det tenkes at det fungerer som en fokuserer. Motsatt må vi si at om en er fremmed for denne setningsmelodien, kan den virke distraherende. Fordi dette særtrekket først og fremst er knyttet opp til Den norske kirke, er det også med på å avgrense trossamfunnet fra de øvrige trossamfunnene. I forbindelse med språkets identitetsskapende funksjon, pekte en av respondentene på at språket spiller sammen med en rekke andre faktorer som er med å bestemme deltakernes opptreden i gudstjenesten: "det handler ikke bare om språk liksom det handler om at nå har vi gått til det vante rommet...og her er vi på den måten" (respondent B, A78). Setningsmelodien bidrar sammen med ordene i bønningen og en rekke andre faktorer, til å skape dette "rommet", den konteksten, hvor gudstjenesten finner sted.

5.3.5 Oppsummering: Fast liturgi vektlegger fellesskapet

I denne analysen har jeg sett nærmere på pronombruken i bønner og kommet fram til at vi-formen er langt mer gjennomført i Den norske kirke enn i de to andre trossamfunnene. Mens en i fritt formulerte bønner ofte veksler mellom jeg-former, vi-former eller utelatelse av subjekt, finner vi en gjennomgående bruk av pluralisformer i den fastlagte liturgien i DNK (og i Frikirken). Unntaket fra regelen finner vi i syndsbejennelsene, slik som den vi har sett nærmere på i dette kapitlet. Den klare forskjellen mellom de bønnene som er formulert på forhånd og de som blir formulert ”i øyeblikket”, indikerer at en i de faste bønnene mer bevisst gjenspeiler forståelsen av hele menigheten som avsender av bønnen, eller at forbederne av de mer muntlige bønnene ikke føler de har autoritet til å stille hele menigheten bak deres egen bønn.

Synsbejennelse er en type bønn som inviterer til sterk grad av autokommunikasjon, da en reell innlevelse i bønnen krever at de som ber ”ransaker” sitt eget indre. Den aktuelle salmens dialektiske oppbygning og tematikk understreker det autokommunikative aspektet. Det er grunn til å tro at fellesbønner krever en type oppmerksomhet fra ytre omstendigheter som gjør at autokommunikasjonen kan være noe svakere enn i bønner den enkelte ber i det private rom.

Bønner kan inneholde alle typer språkhandlinger, men konstativer, direktiver og ekspressiver er, så langt jeg kan se, de som forekommer hyppigst. Til tross for at denne bønnen gir seg ut for å være en bejennelse, finnes det ikke kvalifiseringer i teksten. Den er dermed ikke å forstå som en egentlig bejennelse.

Setningsmelodien i Den norske kirke skiller seg ut fra prosodien i de to andre trossamfunnene, ved at den hos enkelte liturger har en ”flat” eller monoton framtoning. Dette fenomenet kan ha sammenheng med kirkerommets tradisjonelle utforming, påvirkning fra messesangen eller den fungerer som et signal om gudstjenestens høytid.

5.4 Analyse 4: Individ og fellesskap

Den følgende bønnen ble bedt av en informant fra en Frikirkemenighet. Gudstjenesten var åpen, og annonsert på vanlig måte, men det var bare åtte deltakere med i feiringen. Dette hadde

trolig sammenheng med at gudstjenesten fant sted midt i fellesferien. Innledningsvis ble det fortalt at dette var den eneste gudstjenesten som fant sted i denne delen av byen den aktuelle søndagen, og det kom fram at en av de frammøtte var en pinsevenn fra nabomenigheten. Personen som ledet gudstjenesten talte også over dagens tekst. Lederen fortalte innledningsvis at hun hadde blitt bedt om å ta ansvar for denne gudstjenesten bare et par dager i forkant, da det menighetsmedlemmet som egentlig skulle preke, måtte melde forfall på grunn av sykdom. Hele gudstjenesten bar preg av at forsamlingen var liten. Dette ble påpekt i flere sammenhenger, og det var stor grad av samspill mellom de ulike deltakerne. For eksempel ble noen spurt om å være forsangere fordi ingen kunne spille, deltakerne ble invitert til å levere lapper med bønneemner, og det ble bedt for enkeltpersoner med håndspåleggelse. Selv om hovedtrekkene i gudstjenesten var planlagt og forberedt, ble det gitt rom for medvirkning i feiringen. Møtelederen kunne gi uttrykk for at hun var usikker på hva forsamlingen skulle gjøre videre og folk kom med innspill til dette. Jeg har tidligere pekt på at det er en betydelig avstand mellom de bønnene som blir bedt i Den norske kirkes gudstjenester og de som blir bedt mindre formelle samlinger i et møte på menighetshuset eller bedehuset, til tross for at det i all hovedsak er den samme forsamlingen som møtes. Det er rimelig å tro at bønnene som ble bedt i denne frikirkegudstjenesten også bærer preg av den uformelle tonen, til tross for at de faktisk fant sted i en gudstjeneste.

Frikirken, informant 6a:

((MENIGHETEN SYNGER))

...(6.0) og da 'sampler vi oss,

i 'bønn,

..ut i fra .. 'Bibelens 'ord,

fra 'salme ...(0.9) 'femtien.

...(1.2) <P i Jesu 'navn P>.

...(1.7) <SIT 'vær meg nådig 'Gud,

i 'din trofasthet.

...(0.7) slett 'ut mine 'overtredelser,

i din store 'barmhjertighet,

...(0.9) 'gjør meg 'ren .. og 'fri for 'skyld,

...(1.0) og 'rens meg for min 'synd.

((HER GJØR INFORMANTEN ET SPRANG I TEKSTEN))

...(2.3)'se du vil 'sannhet i menneskets 'indre,

... (0.9) så 'lær meg visdom i 'hertets dyp.
 ... (1.1) rens meg fra 'synd med isop,
 ... (1.2) 'vask meg så jeg blir hvitere enn 'sne.
 ((HER GJØR INFORMANTEN ET SPRANG I TEKSTEN))
 ... (1.4) 'skap et 'rent hjerte i meg Gud,
 ... og 'gi meg en 'ny og stø 'ånd.
 ... (1.1) 'kast meg ikke bort fra ditt 'åsyn,
 ... og 'ta ikke fra meg 'din hellige <P Ånd P> SIT>.
 ((EN I FORSAMLINGEN SIER <H ja H>))
 ... (4.5) takk 'Herre,
 ... (1.9) at 'disse gamle 'bønneordene de,
 ... (1.2) 'er for oss i 'dag.
 ... (2.9) la oss få ... (1.2) gå 'inn i dem ... (1.5) på 'nytt <P Herre P>.
 ... (1.5) så du får 'tak i oss,
 ... (2.4) 'rense oss,
 ... (2.0) og 'fille oss <P Herre P>.
 ... (2.6) takk at 'vi ... 'nå 'her .. i 'dag,
 ... (1.3) 'er en liten 'del,
 ... (1.2) av den 'store flokken,
 ... (1.0) som 'samles i ditt 'navn.
 ... (1.8) for å 'tilbe ... og 'takke deg <P Herre P>.
 ... (1.3) og for å 'lytte .. til hva du vil ... (1.1) 'gi oss <P i dag P>.
 ... (2.3) <P amen P>.
 ... (4.3) 'ja nå er jeg ikke 'helt sikker på 'fortsettelsen,
 men vi pleier å 'syng den .. <SIT 'Gud vår Far 'miskunne deg SIT>.

Første del av bønner er, i likhet med bønner ovenfor, en Davids-salme³⁶. Det er bare utvalgte vers fra salme 51 som blir lest i denne bønner; 3-4, 8-9 og 12-13. Salmen ble med tiden en av de sju kirkelige botssalmene (Kartveit, 1997, s. 342) og blir ofte brukt som en syndsbekjennelse i Frikirken³⁷. Bønner blir imidlertid ikke introdusert som en

³⁶ Etter tradisjonen skal denne salmen ha blitt til etter at profeten Natan fikk kongen til å forstå at han hadde handlet galt da han fikk Urias drept for å dekke over sin egen utroskap mot Urias kone Batseba. (2.Sam.11-12)

³⁷ I Den norske kirke er salme 51 satt opp som et mulig alternativ til skriftemålgudstjeneste (vers 3-11) og nattverdsgudstjeneste utenom høymessen.

syndsbekjennelse, og den ble heller ikke fulgt av noe nådetilsagn, slik det er vanlig. Istedenfor går forbederen over i en egenformulert bønn (takke 'Herre,...(1.9) at 'disse gamle 'bønneordene,) der hun gir sin tilslutning til Davids-salmen og parafraserer den før hun går over i en kort åpningsbønn for møtet (takke at 'vi ... 'nå 'her .. i 'dag,). Her viser hun til den aktuelle situasjonen i et metaperspektiv; menigheten er kommet sammen for å takke Gud og åpne seg for hans budskap.

Det er mange likhetstrekk mellom denne bønnen og bønnesalmen vi så på i forrige kapittel, blant annet salmetradisjonen, pronomenubruken og det sterkt autokommunikative aspektet. I forbindelse med denne bønnen, vil jeg imidlertid særlig konsentrere meg om tre andre aspekter, som kanskje i første rekke er knyttet til siste del av denne bønnen, altså forbederens eget tillegg. Først vil jeg drøfte fellesskapsforståelsen som kommer fram i bønnen, så vil jeg bruke bønnen som et utgangspunkt for å drøfte bruken av ulike gudsnavn i materialet, før jeg vil diskutere hvordan vi skal oppfatte alle pausene og den lave stemmestyrken denne bønnen bærer preg av.

5.4.1 Fellesskapsforståelsen

Bønnene i materialet er, i kraft av at de er bønner fra gudstjenester, fellesbønner. I forbindelse med salme 139, bedt i Den norske kirke, pekte jeg på at en syndsbekjennelse ofte er formulert som en individuell bønn, altså at jeg-formen går igjen (5.3.1). Også salme 51 er en individuell bekjennelse, imidlertid gjør forbederens innledning til gudstjenesten og fortsettelse av bønnen, at den peker seg ut som en tekst for kollektivet. Lederen og andre viser som nevnt stadig til det uvant lave antallet deltakere, men lar det bli et poeng at om forsamlingen er liten, er fellesskapet stort, slik vi ser det her:

takke at 'vi ... 'nå 'her .. i 'dag,
...(1.3) 'er en liten 'del,
...(1.2) av den 'store flokken,
...(1.0) som 'samles i ditt 'navn.

Presiseringen av "vi nå her i dag" kan virke påfallende, en utdyping av avsenderen i tid og rom. I Den norske kirke, og også i kirkerom i enkelte andre konfesjoner, finner vi ofte et knefall som kan benyttes under nattverden. Knepellet er ofte formet som en halvsirkel, altså en alterring, og dette skal peke på at nattverdsgjestene bare utgjør en *del* av det kristne fellesskapet. Sirkelen, som ikke er der, er et symbol på den kristne kirken, ikke bare den verdensvide kirke, men

særlig alle de ”som har gått i forveien”. Vi ser hvordan en i denne bønningen antyder noe av det samme motivet. Den vesle forsamlingen får gå inn i ”disse gamle bønneordene”, og ved det utvider en fellesskapet, ikke bare i rom, men òg i tid. Dette aspektet kommer også fram i at en tar i bruk en salme med termer som henspiller på kultiske riter som ikke er en del av forsamlingens hverdag³⁸. Gjennom å la salmistens ord bli menighetens ord, tar en del i tradisjonen og føyer seg inn i rekken av troende. Dette må i sin tur få konsekvenser for kommunikasjonsforståelsen i fellesbønningen. Salmen er formet som en individuell bønn, men gudstjenestelederen bruker pluralisformene konsekvent i fortsettelsen og peker på at ”vi” ikke bare er ”oss”. David står etter tradisjonen som den som har formulert ordene, og ordene har levd videre i den jødiske og den kristne kultusen. Fokuseringen av dette utvider avsenderforståelsen til en hel kultur. Jeg har valgt å ikke tegne dette aspektet inn i min modell for kommunikasjon i bønn (5.1.5, modell 8).

Det samme motivet finner vi også i begrunnelsen for bruken av liturgi generelt. Når fellesskapet tar i bruk velprøvde ord som blir sagt fram ”uavhengig” av tid og sted, tones det individuelle ned og fellesskapet trer i forgrunnen.

Som i alle fellesbønner er det umulig å si noe om hvorvidt forsamlingen virkelig stiller seg bak denne bønningen. Avstand i språk og kultur kan bli så stor at det er vanskelig å identifisere seg med en slik type bønn, noe også en av studentene kom inn på i intervjuet:

Respondent D: sånn som for meg så blir det ofte ganske sånn fremmede formuleringer da bruker de mange sånne Davids-salmer som kan være veldig fine men når en liksom begynner å lese sånn derre ja løven av Juda brøler og ja liksom fremmede formuleringer så kan det være vanskelig kanskje og så ta det til seg og liksom å virkelig føle at det her var en god bønn som kom fra meg liksom ...jeg tenker at hvis du hvis du leser de ofte at du på en måte kan gjøre de til en del av deg sjøl ...

For at den uttalte fellesskapsforståelsen virkelig skal inkludere forsamlingen, stiller en med andre ord nokså høye krav til forkunnskapene hos deltakerne. Hvem er ”løven av Juda” og hva er ”isop”? Tradisjonen må til en viss grad være kjent for at en skal kunne stille seg inn under den, om en ikke kjenner den eksakte betydningen av alle ordene, må den som skal ”gå inn i bønningen” i hvert fall ha en formening om hva den inneholder. Noe av det samme aspektet så vi at gjorde seg gjeldende i forbindelse med autokommunikasjon i kap. 5.3.2.

At fellesskapet blir framhevet, utover det enkelte menighetsfellesskap, finner en mange eksempler på i materialet mitt, blant annet: ”så er vi en liten ’flokk her i ’*** i dag, ..som vil være med å ’lovsynge ditt hellige ’navn.” (informant A5c, 33/29). ”velsign hver ’prest hver ’pastor hver ’forkynner, med alle slags ’kirker og ’bedehus, ..over hele ’verden” (informant 1d,

³⁸ Vers 9, ”Rens meg for synd med isop”, viser for eksempel til rensesritualer av gjenstander eller mennesker som har vært i kontakt med lik (4.Mos. 19,18) (Michelsen, 1984, s.142).

A4/12). ”og din ’menighet i ’himmelen og på ’jorden, priser ditt ’navn i samstemmig ’jubel ((SYNGER))” (informant 7a, A48/43). Den kristne menigheten understreker gjennom dette sin avsender- og fellesskapsforståelse for bønnen. Bønnen er et ”svar” fra menigheten uavhengig av tid eller rom.

5.4.2 Valg av gudsnavn

Om vi ser nærmere på hvilke gudsnavn som blir brukt i denne bønnen, finner vi benevnelsen *Gud* i selve salmen, og *Herre* i den fritt formulerte fortsettelsen. Jeg nevnte innledningsvis at det i denne gudstjenesten ble gitt mulighet for å komme fram med egne, konkrete bønneemner gjennom å skrive disse ned på en papirlapp. Disse lappene ble lest opp av gudstjenestelederen i en forbønnshandling, der hun ba en kort bønn etter enkelte av opplesningene. Også i denne bønnen kommer det tydelig fram at hennes ”primære gudsnavn” er *Herre* (A40/36). Denne bruken er gjennomført til tross for at de innleverte lappene utelukkende inneholdt andre navn. Det er selvsagt en mulighet for at gudstjenestelederens valg bare er et ønske om språklig variasjon, men den konsekvente bruken sannsynliggjør ikke dette. Så langt jeg kan se, forekommer det ved én anledning ett annet gudsnavn hos denne informanten, *Jesus Kristus*, i de bønnene hun selv formulerer, mens hun bruker *Herre* 30-31 ganger. Om ikke alle er like tydelige som informant 6a, ser det ut som om den enkelte kristne har én eller flere gudsnavn som de særlig gjør seg bruk av. Jeg har hørt det er blitt sagt om noen at ”han er en Jesus-beder”. Dette karakteriserer hvordan en kristen kan ha et spesielt nært forhold til et bestemt gudsnavn.

Imidlertid ser en hos denne informanten at tiltale og omtale ikke avstedkommer de samme gudsnavnene. Denne distinksjonen mellom tiltale- og omtaleformer viser også Reidulf Hanssen til flere steder i sin hovedoppgave (Hanssen, 1994). Selv om informant 6a nesten gjennomført bruker *Herre* når hun henvender seg til guddommen, benytter hun seg først og fremst av formen *Gud* når hun omtaler guddommen for eksempel i prekenen. Tiltalen skiller seg med andre ord fra omtalen. Det er stor forskjell på å be *Herre* og å snakke om *Herren*. I prekenen sin peker denne informanten på den personlige og subjektive gudsrelasjonen: ”Og da.. Synes jeg jeg fikk tak i noe av det som jeg vet, slik jeg kjenner Gud, og slik jeg vet Gud har fulgt meg, i mitt liv.” Det er ikke mulig å uttale seg sikkert om årsaken til informantens distinksjon mellom tiltale og omtale, men det er ikke urimelig å tenke seg at *Herre* har konnotasjoner i retning av det personlige og nære for denne informanten, til tross for at

semantikken taler imot dette. Respondent A pekte også i retning av at *Gud* gir uttrykk for en større avstand:

Respondent A: ja kjære Far og kjære Jesus det er liksom... litt mer personlig enn Gud Gud blir ofte litt mer mektig og distanse... Jesus er rett her... (A63)

Trolig påvirker både den religiøse sosialiseringen og individuelle erfaringer valget av gudsnavn i bønnene. En bruker mest sannsynlig former som en selv har et forhold til, og som en selv føler speiler relasjonen en har til Gud. En av studentene på Menighetsfakultetet pekte på at gudsbenevnelsen ikke bare består av et aktivt *valg*.

Respondent B: ...men hvis jeg kan ta meg selv som eksempel... som har bestemt meg for å slutte å kalle Gud for han... så kan jeg begynne en setning i beste mening... men så plutselig skal jeg si et eller annet og så må jeg tenke på noe annet og så har jeg sagt han... ikke sant...

Jeg: for du er så vant til å bruke den betegnelsen...

Respondent B: ja... for det er og jeg er så vant til å lese den og jeg er så indoktrinert på den betegnelse... sånn at den kommer sp sp fort jeg tenker på noe annet... hvis jeg bare tenker på det hele tiden så klarer jeg å si Gud Gud Gud Gud Gud og så plutselig han... når jeg må tenke på en annen del av argumentet mitt for eksempel eller et eller annet sånt... (...) (A79)

Respondenten viser her til pronomenet *han*, det er altså ikke egentlig snakk om et gudsnavn, og siden dette er et tredjepersons pronomen, kan eksempelet heller ikke være hentet fra en bønnesituasjon. Utsagnet kan likevel antyde hvordan tradisjon og sosialisering er med på å forme det religiøse språket, og hvordan en innlært form ikke uten videre lar seg velge bort. Ulike opplevelser og erfaringer vil også være bestemmende for hvilke gudsnavn som blir tatt i bruk. En vil kanskje ha vanskelig for å henvende seg til Gud som far dersom en har et problematisk forhold til sin egen far. Da jeg spurte en av de andre respondentene (respondent C, A87) etter gudsnavn i Den norske kirke, svarte hun at hun trodde *Jesus Kristus* var en vanlig tiltaleform i gudstjenestene i dette kirkesamfunnet. Videre hevdet hun at mange prester gjennom teologistudiet kunne oppleve Jesus-navnet som litt ”klamt” eller ”intimt”, og derfor ønsket å velge det bort for en periode i livet.

I det samme intervjuet ble det sagt at benevnelser ikke utelukkende blir valgt ut fra egne preferanser, men at valget også blir gjort med tanke på den kommunikative funksjonen.

Respondent C: ja jeg tror det var det jeg tenkte litt på i sted egentlig når jeg snakka om det at en også snakker til de andre og ikke bare til Gud liksom ja jeg tror det en markerer litt liksom hvor en... står ee ja og det merker du litt forskjell på for eksempel MF- og TF-prester ee prester som er utdanna på TF for eksempel ofte unngår den derre Faderen og Sønnen og Ånden for det er sikkert veldig sånn derre maskulint og kvinneundertrykkende ee litt sånn (A88)

Respondenten peker altså på at gudsnavnet en bruker, kan gi signaler til forsamlingen om teologisk ståsted eller tradisjon.

Respondent C: for jeg går av og til til gudstjeneste hvor det er prester fra begge mens de har mye mer den derre Skaperen Frigjøren og Livgiveren som er liksom sant sånn nyskapende alternativ og det blir på en måte sånn identitets...greie eller i hvert fall sånn vi bruker den Skaperen Frigjøren og Livgiveren så sier du at jeg er litt sånn nytenkende kanskje litt feministisk eller sånn der hva ja at det er mange såne små ting altså jeg synes ofte jeg kan sitte i gudstjenesten og på en måte egentlig fornemme litt hvor presten hører hjemme i det teologiske landskapet eller om det er en pinsevev eller lutheraner hvis det er sånn økumenisk...mm...(A88)

I Den norske kirkes liturgi finner vi en gjennomgående påkallelse av treenigheten i innledningen til og avslutningen av en bønn. Hvilke navn som sammenstilles kan, som respondenten påpekte, variere noe, men noen sammenstillinger fungerer som sterkere markører enn andre. Igjen ser vi hvordan bønnen, som jo er rettet mot guddommen, blir preget av det mellommenneskelige aspektet, noe som også ble påpekt av respondent B:

Respondent B: for eksempel når man i den norske kirke sier...treenige Gud Fader Sønn og Hellig Ånd...så er det et helt klart dogmatisk utsagn i en bønn...som pfh hvis nå Gud er treenig så vet jo Gud utmerket godt sjøl liksom (latter) (A72)

Jeg fulgte opp dette utsagnet med å spørre om respondenten oppfattet at det lå et pedagogisk siktemål bak dette valget. Hun bekreftet det, men hun holdt fram at dette ikke bare dreier seg om pedagogikk, men også om dogmatikk: Bønnen blir en arena for menighetsopplæringen. Forkynnelsen skjer ikke bare gjennom prekener og andakter, troslæren blir framholdt/bekreftet gjennom bønn, sang, utsmykning osv.

Respondent C pekte ovenfor på at hun også i økumeniske sammenhenger kan få en fornemmelse av andres konfesjonelle tilhørighet på bakgrunn av ”mange såne små ting” (som for eksempel bruken av gudsnavn). Det er grunn til å tro at henvendelsesformen speiler både teologi og tradisjon, og jeg forventet også å finne en viss variasjon mellom konfesjonene i undersøkelsen min på dette området. En pinsevev jeg benyttet som informant (informant 1c), mente at det blant annet er typisk i Pinsebevegelsen å henvende seg *til Faderen i Jesu navn*, mens jeg fant en mye hyppigere forekomst av *Herre, Jesus* og varianter av disse enn henvendelser til Gud som far. Noen av studentene i lytteundersøkelsen mente på sin side at undersøkelsen trolig ville vise at pinsevevne ofte ber til Den hellige ånd. Jeg kjenner heller ikke dette igjen fra materialet mitt. Riktignok finnes det flere eksempler på at man ber guddommen tale til seg gjennom sin Ånd, være nær med sin Ånd eller lignende, men dette er ikke rettet mot Ånden selv, og det er en svært vanlig formulering også i de andre kirkesamfunnene. Det er heller ikke vanlig å rette seg mot Den hellige ånd i bibelske bønner. Selv om en i Pinsebevegelsen er særlig opptatt av Den hellige ånds gaver og virkning, er det ikke grunn til å anta at de derfor i særlig grad vil henstille sine bønner til denne delen av

treenigheten. Enkelte av respondentene viser her at de har et, så langt jeg kan se, identitetsskapende, men feilaktig bilde av ”de andre”, altså et trossamfunn de ikke selv tilhører.

Det er imidlertid et annet trekk ved gudsnavnene i materialet som markerer hovedskillet mellom påkallelseformene: Om vi foretar en grov todeling av benevnelsene, kan vi snakke om gudsnavn med og uten beskrivende attributt. Det første blir her omtalt som *beskrivende gudsnavn*. Eksempelvis er *Far, Herre, Jesus, Herre Jesus, Kristus* eller *Gud* vanlige gudsnavn som forekommer hyppig i kristen bønn. De beskrivende gudsnavna inneholder på sin side et appendiks som tillegger guddommen visse egenskaper eller på andre måter utdyper aspekter ved guddommen. For eksempel synliggjør navn som *evige Gud, barmhjertighetens Herre, vår himmelske Far* og *gode Jesus* særskilte sider ved den personen bønnen er rettet mot.

Gudsnavna som blir brukt i bønnene i materialet mitt, er hentet fra norske oversettelser av Bibelen. De beskrivende gudsnavna er stort sett faste sammenstillinger som neppe er ukjente for de aktuelle forsamlingene. Mange av disse faste sammensetningene kan en kjenne igjen fra høymesseliturgien i Den norske kirke som finnes i *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, for eksempel *hellige Gud, himmelske Far* fra syndbekjennelsen, *hellige Herre, allmektige Fader, evige Gud* fra prefasjonen, eller *du Guds Lam* fra Agnus Dei. Om en ser på kollektbønnene som er satt opp for kirkeåret i Den norske kirke, vil vi også her se at mange av de faste sammensetningene går igjen, samt at de valgte gudsnavna kan aktualisere preteksten. Disse faste sammensetningene er enten benevnelser som er hentet direkte fra Bibelen eller naturlige slutninger ut fra Bibelens beskrivelse av Gud. Også i de bønnene jeg har sett nærmere på i Den norske kirke som ikke er hentet fra ”Alterboka”, blir kjente, faste sammensetninger brukt.

Disse faste sammensetningene blir omtalt som ”formelle” eller ”korrekte” betegnelser på Gud av en av MF-studentene (respondent B, A71). Hun mener det er en viss terskel for å finne fram til ”egne nye sånne titler”, det er ikke gitt at en ukjent henvendelsesform vil bli en akseptert term. Dette understreker at de beskrivende tillegg nettopp er *faste*, de er sammensetninger som beskriver guddommen slik kollektivet forstår ham.

Det største skillet i valg av gudsnavn mellom trossamfunnene ser ut til å bestå i om man velger enkeltstående gudsnavn eller beskrivende gudsnavn, og ikke i så stor grad hvilken del av guddommen man henvender seg til. Det er ikke slik at bruken av den ene formen for gudsnavn utelukker bruken av den andre formen. En person kan godt gjøre seg bruk av både enkeltstående gudsnavn og beskrivende gudsnavn. Dette kan naturligvis også forekomme i én og samme bønn. Jeg har fått et klart inntrykk av at det er Den norske kirke som bruker beskrivende gudsnavn i størst utstrekning. Disse navna er nedfelt i liturgien for kirkesamfunnet

og ser ut til å ha satt et sterkt eksempel på hvordan man henvender seg til Gud i den offentlige gudstjenesten.

Pinsebevegelsen er det kirkesamfunnet i undersøkelsen som i minst grad bruker beskrivende gudsnavn. Dette betyr ikke at pinsevenner ikke beskriver Gud i sine bønner, for eksempel i takksigelser:

takk 'Jesus atte du er 'klippen i våre 'liv, ...som står fast uansett hvor vi 'er og hva det 'gjelder Herre(...)
(Informant 1b, A2/11)

Denne formen for beskrivelser av guddommen er så langt jeg kan se likevel ikke særegen for pinsevennene. Den finner vi i bønner også i Den norske kirke og Frikirken. Det er de beskrivende gudsnavna som er i klart mindretall, ikke beskrivelser av guddommen.

Ut fra fordelingen av gudsnavn med og uten beskrivende attributt, havner Frikirken et sted mellom de to andre trossamfunnene. De stedene i gudstjenesten det blir brukt en eller annen form for fastlagt liturgi, er det en utstrakt bruk av beskrivende gudsnavn. De gangene det blir bedt høyt i forsamlingen uten denne typen faste mønster, forekommer de beskrivende gudsnavna heller sjelden. Det ser ikke ut til at de beskrivende gudsnavna fra liturgien i like stor utstrekning har hatt den samme "smitteeffekten" som i Den norske kirke. Det er et markert skille i hvilke typer gudsnavn som blir benyttet i liturgiske bønner, og hvilke typer som blir brukt i "frie" bønner. Dette kan forklares på flere måter. Tradisjonen for å bruke en fast liturgi går ikke like langt tilbake i Frikirken som i Den norske kirke. De liturgiske, faste sammensetningene har med andre ord ikke hatt muligheten til å feste seg på samme måte som i Den norske kirke. Bønner som ikke er en del av den faste liturgien, bærer oftest preg av at en ikke skriver dem ned før møtet. Det ser ut til at de beskrivende gudsnavna først og fremst blir tatt i bruk i de bønnene som blir lest opp i gudstjenestene. Og også her må vi ta høyde for at representanter fra Den norske kirke sannsynligvis vil velge en noe annen form i en fellesskapsbønn utenfor høymessen. Jeg har, som jeg tidligere har nevnt, ikke gjort noen undersøkelser på dette området, men jeg antar at det er et visst språk mellom bønnene i høymessen og bønnene i en mindre fastlagt samling på menighetshuset.

Flere av respondentene jeg intervjuet hadde en forståelse av at Den norske kirke og Pinsebevegelsen utgjør en form for "ytterligpunkter" i kirkelandskapet, og at Frikirken befinner seg et sted mellom disse:

Respondent E: ja da vil det være en del på en måte atte Den norske jeg vil si det at...det er en linje da mellom disse tre...ee pinsevennene er på en måte radikale mens kirken er konservativ og så står Frikirken litt sånn midt imellom...ee et sted (...)(A100)

Oppfatningen av Den norske kirke og Pinsebevegelsen som språklige og liturgiske motsatser, der Frikirken inntar en mellomposisjon, er ikke uten videre selvfølgelig. Respondent D pekte på at Den norske kirke og Pinsebevegelsen har noe til felles i at de ”bruker sånn store ord”. Jeg tror dette er en viktig og riktig observasjon av det samlede innholdet i bønnene. Uttrykkene er ulike, men fornemmelsen av opphøyelse er i noen grad lik. Ut fra bruken av *gudsnavn* jeg finner i materialet, ser det likevel ut til at Frikirken befinner seg ”litt sånn midt imellom”.

5.4.3 Stillhet i bønn

Det er store forskjeller mellom bønnene i materialet med hensyn til volum og hastighet. Bønnen som er utgangspunkt for denne analysen, bærer preg av lav hastighet og tidvis lav stemmestyrke. Stemmen til gudstjenestelederen i Frikirken er dvelende, og hun tar seg god tid. Denne informanten er rundt 70 år, og vi kunne kanskje knytte dette språklige trekket opp mot alderen hennes, hadde det ikke vært for at bønnen skiller seg såpass sterkt ut fra øvrig tale hos informanten, med hensyn til hastighet og styrke. Vi ser at pausene blir lengre når bønnen går over fra opplesning av salmen, til fritt formulert bønn. Stemmen blir her også svakere, særlig de siste ordene i en periode, for eksempel *gudsnavnene* avslutningsvis, er vanskelige å høre. Når forbederen igjen tar ordet etter bønnen, snakker hun imidlertid merkbart høyere og er etter alt å dømme tilbake ved normal stemmestyrke.

Jeg har kalt dette underkapittelet ”Stillhet i bønn”, men gir det mening å snakke om stillhet når det faktisk er snakk om tale? Den amerikanske antropologen David Maltz betegner stillhet og lyd som to motsatser, der stillhet blir forstått som fravær av lyd, mens det finnes ulike grader av lyd: ”Logically, noise and silence represent a continuum of noisiness from zero (silence) to infinity (absolute noisiness)” (Maltz, 1985, s.130). Jeg mener en slik forståelse virker kunstig, da en svært sjelden vil oppleve fullstendig stillhet, mens vi ofte har en opplevelse av stillhet. En tur i skogen vil bare gi en illusjon av stillhet slik Maltz forstår den, for i virkeligheten hører vi en hel del lyder; vinden som suser, fugler som synger, en bekk som klukker osv. På samme måte kan en sitte hjemme i sin egen stue og høre både at kjøleskapet durer, at klokka tikker og at biler kjører forbi på utsiden, men de fleste ville betegne dette som stillhet. Sosiolingvisten Adam Jaworski går i sin bok *The Power of Silence* imot Maltz’ syn på stillhet og hevder at forståelsen av stillhet blir redusert hvis man først og fremst forstår det som en negasjon, mangel på lyd:

Although it is true that one may be more inclined to describe silence as the lack of speech but not vice versa (i.e., speech as the lack of silence), this is not a sufficient argument to treat silence as a derivative concept. In fact, Maltz's negative definition of silence emerging in the quote above is not an uncommon way of defining pairs of concept perceived as opposites (why not complements?). (Jaworski, 1993, s.44)

Jeg tror det gir god mening å snakke om stillhet også i tale, noe bønner ovenfor med hyppige pauser og lavt volum, kan være et eksempel på. Jeg har nevnt tidligere at den samme informanten hadde en lengre forbønnshandling der hun leste opp andres bønnebegjær og ba for disse. I denne bønner er pausene enda mer iøyenfallende, og hun stopper opp i inntil 17 sekunder før hun igjen tar ordet. Pausene gir i denne konteksten både den som (ikke) fører ordet og forsamlingen, rom for ettertanke og økt mulighet til å ta del i autokommunikasjonen i bønner, utvide den med sine egne tanker og gjøre bønner til sin egen. Eller som informant 6a selv uttrykker det: "... (2.9) la oss få ... (1.2) gå 'inn i dem ... (1.5) på 'nytt <P Herre P>." At den innledende bønner er en syndsbejennelse i første person entall, gir særlig behov for at den enkelte gudstjenestedeltaker må lese inn sine egne henstillinger.

Jaworski skriver at stillhet ikke er noen motsats til kommunikasjon: "Undoubtedly, most communication involves the use of speech, but this is not to say that silence does not communicate or that when silence occurs social interaction between participants in a communicative event is suspended." (Jaworski, 1993, s.46) Han peker videre på at stillheten kan være et signal om at kommunikasjonskanalene er åpne. Den som ber i stillhet, eller kanskje riktigere *med* stillhet, inntar med andre ord en posisjon hvor han/hun lytter og stiller seg åpen for guddommen. Jeg har tidligere hevdet at stillhet må forstås som en viktig del av autokommunikasjonen, og det er dette aspektet vi gjenfinner hos Jaworski selv om han i denne sammenhengen ikke utdypet hvilken form for kommunikasjon en stiller seg åpen for. Geirr Wiggen peker i sin bok *Stillhet Et skoleanliggende* på at stillhetstradisjonen har hatt en sentral plass i den kristne kirkes kulturhistorie. Wiggen hevder at røttene for denne tradisjonen går tilbake til det gamle Egypt, hvor *kultisk stillhet* var en av flere stillhetsnormer (Wiggen, 2003, s. 39). Denne formen for stillhet ble blant annet forstått som en forutsetning for å kunne høre Guds stemme, og peker derfor også i retning av det autokommunikative aspektet ved bønn.

Pausene og stemmestyrken gir også signaler innad i forsamlingen. Maltz holder fram at vår forståelse eller oppfatning av stillhet er kulturbestemt, og at en av de vanligste oppfatningene av stillhet i vår (hans) kultur, er at den gir uttrykk for ærbødighet, age eller respekt (Maltz, 1985, s.113). Dette fenomenet kjenner vi fra flere ulike sammenhenger, for eksempel konserter, seremonier eller foredrag. Også i forhold til bønn er det naturlig å tolke eventuell stillhet som et tegn på respekt eller gudsfrykt.

Bønnen ovenfor innledes med en syndsbekjennelse, en bønn om nåde, og det er ikke utenkelig at pausene og det lave volumet er motivert av et ønske om å vise ydmykhet. Jeg kan selvsagt ikke uttale meg sikkert om hva ulike grader av stillhet uttrykker i bønn generelt, men Jarowski ser blant annet nærmere på hvordan stillheten kan fungere som et middel for at kommunikasjonen *ikke* skal opphøre (Jarowski, 1993, s.49). Han konkretiserer dette blant annet gjennom å beskrive hvordan mennesker som kjenner hverandre godt, ofte velger stillhet framfor tale når de skal reise fra hverandre. Dette kan for eksempel være for ikke å sette temaer på agendaen som trekker fokuset vekk fra selve relasjonen. Nærhetsfaktoren i dette eksempelet er relevant med henblikk på bønn. Et fortrolig og nært forhold *tåler* oftest pauser i den verbale kommunikasjonen, uten at partene blir usikre og urolige. Blant enkelte kristne er det vanlig å senke volumet, og også ofte stemmeleie, når de begynner å be. Dette kan betegne ikke bare respekt for, men *nærhet* til guddommen. Selv om de som ber mener å ha et mer eller mindre nært forhold til guddommen, vil kanskje den formelle konteksten bidra til at *for mye* stillhet heller skaper uro enn nærhet. Det vil imidlertid være svært varierende hvor godt deltakerne i et gudstjenestefellesskap kjenner hverandre. Her vil tradisjonen og kulturen for konfesjonen være avgjørende for hvor lite eller mye stillhet fellesskapet kan "tåle". Trolig er en forsamling av kvekere lite avhengig av nære relasjoner innad i gruppa for å kunne samles i stillhet, og det er ingen grunn til å tro at en høylydt forsamling karismatiske kristne hever stemmen fordi de ikke kjenner hverandre så godt.

I bønn blir det både pekt på en felles erfart virkelighet og troens virkelighet, som er en subjektivt farget erfaring. Selvsagt har en konkrete, ytre forhold som gir faste punkt for en felles forståelse for de troende, slik som for eksempel Bibelen eller historien, men det kan likevel være vanskelig å finne fram til ord som kan favne hver enkelts bønnebehov. Om forsamlingen opplever forbederens bønn som lite relevant eller usann, vil det være vanskelig å ta del i den kommunikasjonen som foregår:

It is my strong conviction that silence can sometimes signal that the channel of communication remains open, or that one has no intention of closing it, while speech would precisely have the effect of overtly terminating the possibility of further communication between the participants. (Jarowski, 1993, s.48)

Gjennom stillhet eller "stille bønn" kan en derimot unngå at en "konkluderer på vegne av andre" og på den måten stenge for videre kommunikasjon. Jeg sa ovenfor at syndsbekjennelsen ofte gir rom for individuelle bønner i form av autopoiesis, gjennom at forbederen lar det være helt stille en periode. På den måten kan en gi hverandre plass til å tre fram som individer der felles ord ikke kan favne virkeligheten på en tilstrekkelig måte.

5.4.4 Oppsummering: Fellesskap består av individer

I denne analysen har jeg vist hvordan avsenderen av bønnen kan bli utvidet i tid og/eller rom, gjennom at forbederen peker ut en fellesskapsforståelse som strekker seg ut over den nærværende forsamlingen.

Materialet peker i retning av at hver informant har ett eller flere gudsnavn som de særlig benytter seg av i bønn. En kan anta at valget av disse ikke er tilfeldig, men at det springer ut av individuelle erfaringer og religiøs sosialisering. Det ser ut til at det er en distinksjon mellom tiltaleformer og omtaleformer av guddommen.

Hovedskillet i bruken av gudsnavn går, etter min forståelse, ikke ved hvilken del av treenigheten en henvender seg til, men ved om en benytter gudsnavn med eller uten beskrivende attributt. De faste sammenstillingene av beskrivende gudsnavn, er i stor grad hentet fra liturgien i DNK, og forekommer derfor også hyppigst i dette trossamfunnet. Pinsebevegelsen er det kirkesamfunnet som i minst grad bruker slike beskrivende gudsnavn. Frikirken inntar, som et resultat av at de både benytter liturgiske bønner og fritt formulerte bønner, en mellomposisjon med hensyn til valg av beskrivende gudsnavn.

Valg av gudsnavn har en pedagogisk og dogmatisk funksjon, da det er med å skape og befeste en forståelse av hvem Gud er. På denne måten fungerer det også som et signal til menigheten om hvor forbederen hører hjemme i kirkelandskapet.

Stillhet er en sentral side ved bønn som har lange tradisjoner innenfor den kristne kirke. Vi finner stillhet i ”ren form”, forstått som fravær av lyd, eller grader av stillhet, forstått som dempet stemmestyrke eller lavere hastighet. Stillhet i bønn legger til rette for autopoiesis ved at det gir individet rom for selvrefleksjon i fellesskapet. I denne konteksten kan stillhet være uttrykk for ærbødighet/respekt, ydmykhet eller nærhet.

5.5 Analyse 5: Form og formål

Selv om mye er felles, finner vi et ganske bredt og sammensatt spekter av ulike bønner i kristne forsamlinger. Bønnen jeg skal se nærmere på i denne neste analysen, skiller seg markant ut fra den forrige bønnen både i form og i innhold. I likhet med den forrige bønnen er dette en åpningsbønn, men denne bønnen er hentet fra Pinsebevegelsen. Opptaket er gjort på et kveldsmøte hvor det var i overkant av 70 deltakere. Denne samlingen hadde et særskilt fokus

på misjonsarbeidet menigheten er knyttet opp til i ulike land. Forbederen er en av hovedlederne i menigheten, og han leder også dette møtet.

Pinsebevegelsen, informant 2a:

(SMATT) så bare la oss nå bare 'be en 'bønn i sammen,

og bare 'inviterer vi han til å 'komme,

... og sier at vi er så 'glad for at han er 'her

(SMATT) 'amen?

[mhm mhm]

.. jeg 'kjenner at jeg er så 'glad for det atte !Jesus er her,

[halleluja]

.. Den hellige'Ånd er her,

[amen]

..han er her for å 'berøre deg,

han er her for å 'møte ditt behov i 'kveld.

...gi 'deg det du 'trenger.

..og der du 'sitter i kveld,

...(0.8) liksom 'helt ifra 'begynnelsen av møtet,

...og mens vi 'synger og,

... priser 'Jesus og mens vi hører Guds 'ord,

så kan du bare 'sitte der og åpne 'hjertet ditt,

...ta imot fra 'Ham?

...og la Han få lov til å 'berøre deg,

...(1.0) la Han få lov til å 'fylle ditt indre 'behov,

...(1.0) og la Han få 'lov til ...(0.8) å også 'berøre deg til,

...'legedom om du er 'syk,

..så er han 'her,

og vi kan få lov til å si bare Herre takk at du er !her.

...(1.2) og der du vet hvor 'Jesus er der skjer det ... 'fine ting.

...så 'Herre vi vil bare 'takke deg,

[halleluja]

...(1.6) takker deg 'Herre for dine .. fantastiske 'løfter

[mm]

Herre vi 'priser deg for at du er en...(0.9) 'stor Gud,

((NOEN HOSTER))

...(0.8) og du er en 'god Gud,

((NOEN RENSER HALSEN))

...(1.2) og Jesus vi 'takker deg for at du sa 'det atte,

der hvor to og tre er 'sammen i mitt navn ..der er 'jeg

...(1.4) og 'derfor så vil vi bare få 'si Herre,

...vi er så 'glad for atte du er her i 'kveld.

...(1.2) og Herre vi ... 'kjenner det Herre at 'uten deg kan vi 'ingen ting gjøre.

...(0.7) uten 'deg så ... (1.1) blir det veldig 'dårlig Herre,

men når du er !her,

...<EMF og når du er 'her EMF>,

med ditt 'nærvær,

...da vet vi at 'hva som helst kan 'skje.

...(0.7)der hvor 'du er der er det 'godt å være,

...(0.9) Herre der hvor 'du er der skjer det 'fantastiske ting,

...(0.9) så bare 'sier Herre i kveld,

...(1.0) <EMF 'la din vilje skje EMF>.

[mm]

...Herre vi ... 'vil så gjerne at du skal ta 'kontroll,

...vi vil så gjerne at 'du skal få lov til,

å 'gjøre det du hadde 'tenkt her i 'kveld.

...vi vil også at 'du skal få gjøre det du ..'ønsker å gjøre,

...(0.8) så Herre vi ..sier 'Far kom gjerne og ..'forandre du Herre på,

...'programmet og .. på det vi hadde 'tenkt.

ta 'kontroll du vil 'gjøre det du vil,

...(1.0) <EMF 'la din vilje 'skje EMF>,

...(0.8) på 'jorden,

...og dette 'sted Jesus i 'kveld,

[mm]

...slik som den skjer i 'himmelen 'fullkomment.

...(1.0) det er vår bønn <EMF i 'Jesu navn EMF>.

...så Herre vi ber om at du skal bare !velsigne,
 ...ifra 'begynnelsen av.
 ...(1.0) Herre velsign 'lovsangen,
 ...(0.8) 'salv og ..'hjelp de som skal,
 'synge og 'spille i kveld.
 ...la dem få lov til å 'merke hvordan de kan få 'lov til å,
 'ta .. av deg.
 ...'ta ditt.
 'ta imot ifra deg
 ..og bare 'formidle det gjennom 'sang og 'musikk.
 slik at hver 'tone Herre bare 'lyder .. til !ære for deg i kveld.
 ...(1.3) ber om at du skal 'velsigne '*** som skal 'tale ditt ord,
 ...la han få lov å stå under 'salvelse i fra 'himmelen i kveld,
 ...(0.8) og 'formidle ... det som ligger på 'ditt hjerte Herre.
 ...det 'ber vi deg om?
 ...(1.2) han får lov å bare 'formidle noe fra deg i kveld som,
 ...(0.8) går fra 'hjerte og til 'hjerte.
 ...vi 'ber deg om det <EMF i 'Jesu navn EMF>,
 'halleluja vi 'priser deg,
 ta du er 'fantastisk.
 ...vi 'hyller deg .. 'priser deg,
 ...'ærer deg .. og 'tilber deg Jesus Kristus,
 du som er 'herrenes 'herre,
 ...'kongenes 'konge,
 ...også er du 'vår venn Herre vi 'priser deg.
 (SMATT) 'amen.
 [amen]
 (SMATT) 'halleluja.

Vi har tidligere sett på et par åpningsbønner, og vi ser at vi finner igjen mye av den samme tematikken i denne bønningen. Denne bønningen skiller seg imidlertid ut ved at forbederen i en lengre innledning oppfordrer menigheten til bønn og beskriver for forsamlingen hvilken virkning Guds nærvær kan ha i møtet. Hele innledningen er ikke gjengitt her, men samlet varte denne i nesten to minutter, med økende respons fra forsamlingen. I selve bønningen fokuserer

møtelederen i hovedtrekk på at guddommen er nærværende i forsamlingen, takker for dette og uttrykker forventning til det som skal skje under samlingen. Videre ber han om at Gud må gripe inn i dette møtet og la sin vilje og plan komme til uttrykk. Lederen ber også for noen av dem som skal medvirke i samlingen, og flere steder lovpriser han Gud. Denne bønningen er svært rik på ord, og den er preget av en noe høyere stemmestyrke og hastighet enn de bønnene vi tidligere har sett på. Møtelederen har også stor innlevelse og dramatisk stemme.

Det er fire aspekter hos informant 2a jeg vil ta for meg i den videre analysen: Aller først vil jeg si noe om språklige aspekter som særtegn bønnene i Pinsebevegelsen, da jeg mener dette kommer tydelig fram i denne bønningen. Fordi *hyppigheten* av gudsnavn er høy i denne bønningen, vil jeg si noe om hvordan dette fordeler seg i de tre trossamfunnene. Til slutt vil jeg presisere forekomsten av og funksjonen til adverbet *bare* og konjunksjonen *at*, fordi disse ser ut til å være markante hos informant 2a.

5.5.1 ”Støy” eller dialog?

Det er gjort flere studier på språket i ulike typer pinseforsamlinger, og årsaken synes nokså åpenbar: både språket og det språklige samspillet skiller seg sterkt ut fra vårt dagligspråk. Det som i første rekke slår en som annerledes når en hører språket i Pinsebevegelsen, er ikke *hva* som blir sagt, men *hvordan* det blir sagt. Maltz sier litt uærbødig at “Noisiness is practically a defining characteristic of Pentecostal worship.” (Maltz, 1985, s.114). Dette stemmer vel noenlunde med det bildet mange har av pinsemenigheter. I menigheter som springer ut av pinsebevegelsen finnes det klart andre regler for turtaking og volum enn i menigheter i andre tradisjoner. Maltz hevder videre at ”noisiness” har flere ulike funksjoner (Maltz, 1985, s.124-128):

1. Det er et uttrykk for forpliktelse; en avlegger sitt ”vitnesbyrd” gjennom å gi uttrykk for tro og følelser.
2. Det er et uttrykk for glede.
3. Det er et uttrykk for konfesjonell tilhørighet.
4. Det er et uttrykk for at en åpner opp for at Den hellige ånd kan vise sitt nærvær³⁹.

³⁹ I tradisjonell teologi hos pinsevennene står tungetalen sentralt som et tegn på at en person er ”åndsdøpt”.

Disse punktene hos Maltz sier noe om hvilken funksjon ”støyen” hos pinsevevningene kan ha. Jeg tror likevel det er riktig å nyansere hans beskrivelse av bønnene hvis en vil anvende dette på norske forhold. Ut fra materialet i undersøkelsen vil jeg hevde at språket i pinsemenighetene spenner over et bredt *spekter*. De fleste bønnene er langt utenfor den noe ”ekstatiske” stemningen en ofte forbinder med dette trossamfunnet, og kan minne mer om bønn vi finner i andre frikirkelige trossamfunn. Kanskje er det også riktig å si at den tradisjonelle Pinsebevegelsen i Norge virker noe mer ”moderat” enn det vi finner eksempler på andre steder i verden (jfr. ”Gudstjenesten i Pinsebevegelsen” 4.2.6). Respondent B i lytteundersøkelsen sa for eksempel om en bønn hentet fra Pinsebevegelsen, at den ”kunne kanskje vært Frikirka i en litt mer løselig form” (A80). Bønnen hos informant 2a er imidlertid et nokså typisk eksempel på det en forbinder med bønn i karismatiske forsamlinger som pinsemenigheter. Her er det mange ord, solid stemmestyrke og flere ganger bryter andre i forsamlingen inn med utrop.

Bønnen holder et høyt tempo fra begynnelse til slutt: 421 ord på 147 sek. Til sammenligning er bønnen fra analyse 4 (hentet fra Frikirken) en annen ytterlighet med 159 ord på 104 sek. Ut fra opptakene jeg har gjort, har jeg et klart inntrykk av at pinsevevningene snakker fortere enn representanter fra Den norske kirke og Frikirken. Jeg har imidlertid ikke foretatt direkte målinger eller utregninger som kan bekrefte eller avkrefte inntrykket. Det virker likevel som om det er en allmenn oppfatning at dette er tilfelle:

Respondent B: men da tror jeg forskjellen blir litt i for eksempel tempo...tempo er gjerne pinsemenigheter...snakker fort og mange setninger oppå hverandre og gjentagende... (A77)

Intensiteten og graden av utfyllingsord kan bidra til dette bildet om høyt tempo. (Se 5.5.2-5.5.4)

Vi ser av transkripsjonen at informant 2a har en dramatisk framtoning med enfatisk tale. Dette står i kontrast til den monotone setningsmelodien vi finner hos enkelte prester i Den norske kirke (se 5.3.4). Forstanderen roper på ingen måte i bønningen sin, men han har som nevnt et solid volum. Dette kan ha sammenheng med den dramatiske stemmebruken, men det er òg sannsynlig at møtelederen hever stemmen for at forsamlingen skal høre bønningen. Idet han innleder selve bønningen, starter nemlig flere i forsamlingen også å be høyt.

Pinsebevegelsens fellesbønn særpreges av at flere ber høyt samtidig. Moberg beskriver dette i sin doktoravhandling *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling* på denne måten: ”En och annan faller in i lågmälda tungotal. Böner och förböner fylls ut med flittiga upprepningar av ord som *Jesus, Herre, amen, halleluja, vi tackar dig, vi prisar dig, vi älskar dig, var med oss.*” (Moberg, 1998, s. 39). I denne aktuelle bønningen har bønningen fra de andre i

forsamlingen form av støttende utsagn og tilrop. Mikrofonen min har i dette tilfellet bare klart å fange opp slike utsagn fra de gudstjenestedeltakerne som satt nærmest meg. I undersøkelsen fant jeg flere eksempler på at mange personer ber parallelt under en slik type bønn. En er likevel aldri i tvil om hvem som i første rekke fører ordet. Jeg har inntrykk av at det er en viss variasjon mellom de ulike pinsemenighetene på dette området. I noen menigheter er det som et ”brus” fra menigheten, andre steder er støtten mer stillferdig. Dialogen mellom forbeder og menigheten er med andre ord synlig (hørbar) i Pinsebevegelsen. På dette punktet skiller de ulike trossamfunnene seg markant fra hverandre. I de fleste menigheter vil det i Den norske kirke bli oppfattet som et klart brudd med normen om noen i høymessen understøtter liturgens bønn på noen annen måte enn å delta i liturgien. I Frikirken kan det nok forekomme at én i forsamlingen uttalt kan gi sin støtte under eller etter en bønn, for eksempel med ”ja” eller ”amen”, men det er vanligvis ingen forventning om dette i en gudstjeneste. På dette området vil en trolig finne ganske store variasjoner i mellom de ulike menighetene i Frikirken.

I tilknytning til dette emnet uttalte respondent A (som har bakgrunn i Frikirken) at han i gitte sammenhenger også kunne komme med denne typen ”oppbacking”:

Respondent A: og jeg kan også gjøre det for på en måte særlig hvis det er noen som virker unge eller nervøse og så vidt klarer å be og så sier jeg litt sånn ja Jesus og sånn bare for da føler de at okay jeg er på rett spor...så der hvis jeg gjør det så er det nettopp med oppbacking og mer...pedagogisk og grei... (...)
(A67)

Ut fra sammenhengen oppfatter jeg at respondenten refererer til bønn i en mindre gruppe, ikke i en gudstjeneste. En må her oppfatte ”støtteerklæringene” som en ganske tydelig form for sosialisering av noen som ikke er så vant til å be høyt. Under et opptak i en pinseforsamling la jeg merke til et lite barn som bablet voldsomt under en bønneseanse. Flere i forsamlingen ba høyt samtidig, der de sto i salen, og barnet brøt derfor ikke med det som skjedde rundt det. Da bønningen opphørte, sluttet barnet å ” snakke”. Det slo meg at barn jo lærer reglene for turtaking lenge før de lærer seg konkrete ord (Rommetveit, 1992/1983, s.21), og at på sett og vis hadde barnet ”knekt koden” som gjorde seg gjeldende i nettopp denne forsamlingen.

Tematikken i bønningen vi nå analyserer, er som nevnt i hovedtrekk den samme som vi har sett i de andre åpningsbønnene, men møtelederen parafraserer i stor utstrekning dette meningsinnholdet:

...Herre vi ... 'vil så gjerne at du skal ta 'kontroll,
...vi vil så gjerne at 'du skal få lov til,
å 'gjøre det du hadde 'tenkt her i 'kveld.
...vi vil også at 'du skal få gjøre det du ..'ønsker å gjøre,
...(0.8) så Herre vi ..sier 'Far kom gjerne og ..'forandre du Herre på,
... 'programmet og .. på det vi hadde 'tenkt.
ta 'kontroll du vil 'gjøre det du vil,

...(1.0) <EMF 'la din vilje 'skje EMF>,
...(0.8) på 'jorden,
...og dette 'sted Jesus i 'kveld, (informant 2a)

Gjennom en så sterk grad av gjentakelse understreker møtelederen bønningen: at Guds vilje må skje i møtet. Dette ble også påpekt av respondent B, som forklarer dette valget med at det gir forsamlingen økt mulighet til å delta i bønningen. Gjentakelsen er et pedagogisk virkemiddel som gjør at menigheten får tid til å samle tankene rundt det aktuelle temaet. Motsatt kan en si at ved den stadige repetisjonen trer innholdet i bakgrunnen, det viktige er ikke hva som kommer fram i hver enkelt setning, noe respondenten kom inn på senere i intervjuet:

Respondent B: ja...pinseveenn...ordene...det tenkte jeg på nå at ordene er på en måte ikke alltid så viktige...du gjentar gjerne en del ord...i...et sånt tonefall som...inviterer veldig til å engasjere seg på en måte eller sånn... (A80)

Dette er også et poeng hos Jaworski: "Besides, religious language is highly ritualized and low in the content of new information." (Jaworski, 1993, s.47) For de som er vel vant med å delta i denne type møter, er det neppe nye opplysninger å hente i denne bønningen. Lovprisningen og invitasjonen av guddommen står i sentrum. Dette betyr ikke at bønningen utelukkende kommuniserer til Gud og ikke til forsamlingen, den er en sterk oppfordring om å delta i lovprisningen. Denne oppfordringen blir også hørbart imøtekommet: de andres bønner har en oppbackingsfunksjon, de uttrykker støtte til det forbederen sier og deltar i lovprisningen. Respondent D, som er den av informantene som har best førstehåndskunnskap om Pinsebevegelsen, bruker ord som "å hause opp stemninga litt" (A95). Respondentene pekte også på noen av de funksjonene Maltz holder fram i sin artikkel:

Respondent A: mens det andre ytterpunktet er de som nesten ikke sier noe i bønningen de sier bare...Herre Herre Jesus du er her du er her og gjentar og gjentar og gjentar nå er vi på pinsevegn da ee...i en suggererende rytme og ofte...gjentar både det de sier og navnet Jesus...og at da er det mer sånn...åndsfylde og tilbedelse mer enn... (skifter tema) (A64)

Vi kan si at formen denne på bønningen faktisk gjenspeiler innholdet i den. Måten bønningen blir framsagt på, er et uttrykk for at Den hellige ånd er til stede og det er nettopp det semantiske innholdet i bønningen. "Klangen" forteller oss at møtelederen og menigheten lovpriser Gud, og det er jo også det som blir gjort. Dette samspillet mellom form og innhold kan understrekes ytterligere: De fleste andre bønner i opptaket fra pinsemenigheten som bønningen ovenfor er hentet fra, ble framsagt med musikk i bakgrunnen. Disse bønnene er først og fremst takkebønner, og musikken bidro sterkt til å skape en stemning av lovprisning og glede.

Jeg hørte flere eksempler på tungetale da jeg besøkte de ulike pinsemenighetene, men ingen av de som fungerte som forbedere, altså mine informanter, talte i tunger under møtene.

Tungetale er et fenomen som er allment kjent fra religionsstudier, og som ikke er avgrenset verken til den kristne kirke generelt, eller til pinsevevnenene spesielt. I Pinsebevegelsen er imidlertid tungetale svært vanlig og var et sentralt element da grunnleggeren i Norge, Thomas Ball Barratt, la det ideologiske og teologiske grunnlaget for bevegelsen (jfr. 4.2.5). Tungetale kan ytre seg som et uforståelig språk (gr.glossolalia), et forståelig språk den som snakker ikke kjenner, eller fragmenter av et forståelig språk (Somdal, 1990, 105-106). Det finnes flere inndelinger av tungetale, men en grov todeling er tungetale som blir ”tydet”, eller tungetale til egen oppbyggelse (oftest forstått som bønn).

Når en taler i tunger, forstår en ikke selv hva ordene betyr. Dette betyr ikke at den som taler i tunger er i noen form for ”ekstase”. Selv om personen selv ikke forstår det språklige innholdet i tungetalen, vil han eller hun ofte fokusere på *virkingen* eller *opplevelsen* tungetale kan gi:

Praying in tongues is also better, because a person is able to focus on the object of adoration, God, rather than on the means of adoration, language; one person says that rather than concentrating on the mode of communication, one concentrates on the communication itself. The result of this freedom is experienced psychologically: one feels more relaxed and rested even though one may have prayed ‘all night’.
(Samarin, 1972, s. 154).

Når Samarin her bruker et uttrykk som ”better”, viser dette til vurderinger informantene hans selv har gitt. I Samarins framstilling ser vi paralleller til den prosessen respondent B beskrev ovenfor: innholdet i ordene trer i bakgrunnen, det viktige er ikke hva en sier, men hvilken virkning ordene har. Den pågående talestrømmen/lyden, er ikke motivert av ny informasjon, men legger til rette for at de som ber, kan vie sin oppmerksomhet til guddommen. Trolig skaper gjentakelsene og stemningen gode muligheter for autopoiesis, forstått som en dialog med guddommen. Ovenfor hevdet jeg at stillhet kan legge til rette for økt grad av selvrefleksjon (se 5.4.3). Paradoksalt nok er det noe av det samme som skjer i pinsevevnenenes fravær av stillhet.

5.5.2 Hyppigheten av gudsnavn

I metodekapittelet sa jeg at selv kvalitativ metode ikke er fri fra kvantifisering. En vil alltid gjøre seg bruk av formuleringer som *mange*, *flere*, *ofte*, *enkelte* eller *få* for å skape et bilde av graden eller omfanget av et fenomen. I forbindelse med den forrige bønne så jeg på ulikheter knyttet til valg av gudsnavn. *Hyppigheten* av gudsnavn skiller kanskje de tre trossamfunnene fra hverandre i større grad enn *hvilke* gudsnavn som blir tatt i bruk, jeg vil derfor i det følgende likevel kvantifisere deler av materialet.

I løpet av selve bønnen bruker informant 2a gudsnavn 21 ganger. Vi ser at hyppigheten av navn er svært påfallende:

...(1.2) og **Jesus** vi 'takker deg for at du sa 'det atte,
der hvor to og tre er 'sammen i mitt navn ..der er 'jeg
...(1.4) og 'derfor så vil vi bare få 'si **Herre**,
...vi er så 'glad for atte du er her i 'kveld.
...(1.2) og **Herre** vi ... 'kjenner det **Herre** at 'uten deg kan vi 'ingen ting gjøre.
...(0.7) uten 'deg så ... (1.1) blir det veldig 'dårlig **Herre**, (...) (Informant 2a)

Denne formen for overleksikalisering er et trekk vi i særlig grad finner i Pinsebevegelsen, og respondentene var svært entydige på at de bestemte dette språklige trekket til pinsevevne:

Respondent A: ja...jeg kan huske at jeg har festa meg ved sånn gjentagelse at de sier Jesus veldig mye eller Herre veldig mye at det Herre Jesus det fører ogse til du ser det herre herre Herre at det herre (latter) nesten parodierende...det kan jeg huske at jeg har merka meg med... (A63)

Da jeg under opptakene hørte en av informantene i Frikirken be (informant 4c, A28/25), slo deg meg umiddelbart at denne personen neppe hadde bakgrunn fra dette kirkesamfunnet. I samtalen med informanten kom det fram at hun hovedsakelig hadde gått i ulike pinsemenigheter, men at hun de siste par årene hadde vært med i Frikirken. Et av de mest framtrede trekkene i språket hos denne informanten, var at hun i slutten av så å si hver periode uttalte et gudsnavn. I bønnen hennes, som til sammen inneholdt 594 ord, ble det uttalt ikke mindre enn 65 gudsnavn. Dette gjorde det enkelt for meg å anta hennes kirkelige bakgrunn, selv om hun i tematikk og oppbygning fulgte "spillereglene" i Frikirken. Også respondentene i lytteundersøkelsen plasserte denne informanten i Pinsebevegelsen.

Jeg forventet å finne at Pinsebevegelsen hadde en langt større forekomst av påkallelse navn enn de to andre trossamfunnene. Det er problematisk å foreta en form for utregning på et så vidt lite materiale. Muligheten for at feilkilder skal få avgjørende utslag på resultatet, er overhengende. For eksempel vil informant 4c, som jo peker seg ut som helt uvanlig på dette området, trekke snittet i Frikirken merkbart opp. Videre er det også andre informanter i undersøkelsen som har kirkelig bakgrunn i et annet trossamfunn enn det de representerer i undersøkelsen, selv om disse har lengre fartstid i den konfesjonen de nå er en del av. Dertil kommer spørsmålet om hvordan en egentlig skal telle gudsnavn. Når et gudsnavn står alene eller har et beskrivende appendiks, er dette i og for seg uproblematisk, men ofte finner vi sammenstillinger av flere navn etter hverandre, som *Herre Guds enbårne sønn Jesus Kristus Guds lam*. Er dette ett navn, eller er det fem?

Til tross for disse reservasjonene har jeg valgt å lage en opptelling av gudsnavn fordi denne varierer såpass sterkt mellom kirkesamfunnene. I et forsøk på å skape en bedre oversikt

over hvordan de tre trossamfunnene plasserer seg i forhold til hverandre, har jeg derfor regnet ut hvor stor andel gudsnavnene utgjør i materialet fra undersøkelsen:

Pinsebevegelsen	177 av 3288	5,4 %
Frikirken	105 av 3844 (170 av 3844)	3,2 % (4,4 %)
Den norske kirke	80 av 3260	2,5 %

Tabell 6: *Hyppigheten av gudsnavn*

I denne enkle oversikten er sammenstillingene av gudsnavn, som vi særlig finner i Den norske kirke, telt som kun ett gudsnavn. Tallene som står oppført i parentes, er de verdiene vi får dersom vi regner med informant 4a i denne utregningen. Selv om vi ikke kan ha full tillit til disse tallene, ser vi tydelig at de tre trossamfunnene har ulike tradisjoner på dette området.

Det er vanskelig å gi en fullstendig oversikt over *plasseringen* av gudsnavnene. Så å si alle bønnene blir innledet med å påkalle guddommen. Et unntak fra dette er når bønnen er en forlengelse av en lovsang, men her går jo egentlig bare bønnen over fra sang til vanlig tale. Enkelte av informantene bruker ofte Herre i slutten av en ytring:

og nå 'ber vi deg 'Jesus,
om atte 'du=
...i denne 'formiddags 'stund **Herre**,
du skal la din hellige 'Ånd få 'arbeide med
.. hver 'enkelt 'én av oss **Herre**.
...vi 'ber deg 'Jesus om atte du skal la din 'Ånd,
få få få 'gripe tak på oss **Herre**. (...) (Informant 3e, A22/22)

Dette forekommer både i Pinsebevegelsen og i Frikirken, og er med andre ord typisk for muntlig språk i bønn. I dette utdraget fra informant 3e ser vi også at gudsnavn blir tatt i bruk midt i en setning. I eksempelet blir pronomenet *deg* satt sammen med *Jesus*. Gudsnavn kan imidlertid forekomme midt i en setning uten at det er en presisering av pronomen. Jeg har ikke funnet noe annet mønster for plasseringen av disse, enn at det oftest er lagt der det vanligvis ville vært en liten pause i ytringen.

Om plasseringen av gudsnavnet tidvis kan virke noe vilkårlig, gir det kanskje vel så god mening å bestemme hvilken *funksjon* gudsnavnet har i bønnen. Ofte vil trolig plassering og funksjon være bestemt av hverandre. For meg ser det ut som om gudsnavnet har fire ulike funksjoner i en bønn. For det første er påkallelse ved navn åpenbart en *presisering* eller *fokusering* av mottakeren. Om vi tenker på den mest sentrale malen for kristen bønn, ”Fader vår”, er det denne funksjonen som trer i kraft innledningsvis. En stadig gjentakelse av

gudsnavnet i denne funksjonen, kan minne både forbeder og forsamling om hvem som er den primære mottakeren av bønnen. Respondent E sa han oppfattet dette som en anstrengelse, i negativ forstand, for å sikre seg guddommens oppmerksomhet (A101). For det andre kan påkallelsen gi uttrykk for en form for *inderlighet*. Denne funksjonen gjenkjenner vi også fra språket ellers. Når budskapet vi kommuniserer er særlig følelsesladet, er det virkningsfullt å bruke navnet til den vi henvender oss til. En tredje funksjon gudsnavnet kan ha i bønnen, er rett og slett en *pausefunksjon*. Sjangeren bønn gjør det mulig å legge gudsnavn inn i det spekteret vi har av ”småord” til å fylle ut pausene som oppstår i det muntlige språket. Dette gir forbederen muligheten til å vinne tid til å tenke på hvordan han/hun skal ordlegge seg videre. Informant 4c var synelig nervøs og skalv på stemmen. Dette er en plausibel forklaring på hvorfor nettopp hun utpeker seg som den forbederen med klart hyppigst forekomst av gudsnavn i materialet. Også en av intervjupersonene pekte på dette som en mulig forklaring:

Respondent B: ja ja...men også som pause sånn...hvis du skal tenke språklig...uten...å tenke på religiøsitet...da ville jeg tenkt pausefunksjon...eller oppdelings nå når jeg var ferdig med noe jeg skulle si og så har jeg tenkt å si noe mer så legger jeg inn litt Herre og Jesus...ikke bevisst selvfølgelig men... (A76)

Studenten presiserer at en slik pause kan markere enn inndeling av emnene, og på den måten markere temaskifte i bønnen. Ikke minst i Den norske kirke er det et synlig mønster at gudsnavn ofte blir brukt i/som overgang til et nytt emne, og dermed ramme inn de ulike ”bønnene i bønnen”. Den fjerde og siste funksjonen, *intensitet*, vil ikke endre plasseringen av gudsnavnet fra den omtalte ”pausefunksjonen”. Ved å fylle de naturlige pausene skaper en nemlig større flyt i språket, og dette gir en illusjon av økt tempo. Flere av informantene var opptatt av *denne* virkningen av den stadige gjentakelsen, og brukte beskrivelser som ”mantra”, ”transefunksjon” eller ”suggererende effekt” for å uttrykke dette. Når gudsnavnet har denne funksjonen i språket, er ikke innholdet i ordet så viktig lenger. Poenget er like mye å opprettholde intensiteten i språket. Respondent A beskriver denne formen for bønn med at den er ”nesten sånn at det er på grensa til tungetale”. Ikke overraskende mente respondentene at dette er et særmerke hos menigheter innenfor Pinsebevegelsen.

De ulike funksjonene gudsnavnet kan inneha, kan være med å forklare noe av variasjonen i hyppigheten mellom de tre trossamfunnene. Eksempelvis kan vi si at bønnene som er hentet fra Den norske kirke er formulert skriftlig på forhånd, og siden en i opplesningen heller må *legge inn* pauser enn å fylle dem, er det lite behov for å fylle ut bønnen med påkallelsesformer som en pausefunksjon.

5.5.3 "Bare"

Et lite, men viktig ord vi skal bite oss merke i hos informant 2a, er adverbet *bare*. Vi ser at møtelederen bruker dette ordet svært hyppig både i innledningen til bønnen (5 ganger), og i bønnen (7 ganger). I selve bønnen finner vi disse forekomstene av *bare*:

...så 'Herre vi vil **bare** 'takke deg,(...)
...(1.4) og 'derfor så vil vi **bare** få 'si Herre, ...vi er så 'glad for at du er her i 'kveld.(...)
...(0.9) så **bare** 'sier Herre i kveld, ...(1.0) <EMF 'la din vilje skjje EMF>.(...)
...så Herre vi ber om at du skal **bare** !velsigne, ...ifra 'begynnelsen av.(...)
ta 'ta imot ifra deg ..og **bare** 'formidle det gjennom 'sang og 'musikk.
slik at hver 'tone Herre **bare** 'lyder .. til !ære for deg i kveld. (...)
...(1.2) han får lov å **bare** 'formidle noe fra deg i kveld som, (...)

Forbederen bruker her *bare* i en annen sammenheng enn den tradisjonelle. Det semantiske innholdet i *bare* har ikke falt helt bort, men ut fra plasseringen er det naturlig å tenke seg at ordet har fått andre funksjoner enn den opprinnelige.

Ulla–Britt Kotsinas har sett nærmere på hvordan svenske ungdommer gjør seg bruk av *bare* (Kotsinas, 2000/1994, s.77-84). Hun viser hvordan *bare* blir brukt til å fokusere eller avgrense ytringer, og særlig da i form av å markere direkte tale. Ordets egentlige betydning kan på denne måten modifieres eller reduseres fullstendig, til et signal for tilhøreren. Vi ser av eksemplene ovenfor at *bare* knyttes opp til et ord eller en frase som står i direkte kontakt med adverbet. Virkningen av dette blir at det etterfølgende ordet blir viet større oppmerksomhet og dermed framheves. *Bare* opptrer med andre ord som en *fokuserer*. I bønnen legger informant 2a trykket på verbet som følger umiddelbart etter *bare*, og dette forsterker inntrykket av at *bare* her nettopp fokuserer dette verbet. Så langt jeg kan se, er det først og fremst denne stillingen *bare* opptrer i. Ved første øyekast kan det se ut til at *bare* her også opptrer som en markør av direkte tale. Adverbet opptrer imidlertid sammen med verbet *å si*, og en måtte i så fall forstå dette som en dobbel sitatmarkør. Jeg tror derfor det er mer naturlig å lese *bare* også her, som en fokuserer av verbet.

Bare ser likevel ut til å opptre som noe *mer* enn en fokuserer. Vi forbinder gjerne bønn med direktiver, men svært ofte er det vanskelig å skille dem fra ekspressivene, siden mange bønner blir ytret som ønsker. I teorikapittelet var jeg også inne på at det ikke uten videre er enkelt å skille disse språkhandlingene i bønn fra *andre* typer språkhandling, og jeg tror dette har en viss sammenheng med det sammensatte kommunikasjonsmønsteret. Om vi virkelig tar på alvor forsamlingens rolle som en av mottakerne av bønnen, vil jeg hevde at alle ytringene

der informant 2a bruker *bare*, kan forstås som direktiver eller ønskesetninger. Direktive språkhandlinger kan lettere oppfattes negativt enn ønskesetningene, selv om det er klare gradsforskjeller blant direktivene; et krav er mye sterkere enn en bønn. På en annen side er det vanskelig å skille et ønske fra en bønn, så her er grenseoppgangene ganske vriene. Svennevig kaller ”dempende partikler og fraser” som *bare* for mulige ”respektstrategier” (Svennevig, 2005/2001, s.147). En skulle med andre ord tro at *bare* sammen med en direktiv, eller for så vidt en ønskesetning, ville fungere som en ’demper’ av bønnen. Det ser imidlertid ikke ut til at dette er tilfelle her. Det ligger allerede en rekke slike ’dempere’ inne i bønnen, den er jo nettopp en *bønn* og ikke et krav. Ved at adverbet fokuserer verbet, blir virkningen tvert imot en *forsterkning*: *vi ber om at du skal bare velsigne*.

Toril Opsahl gjør i sin hovedoppgave fra 2002 grundig rede for de kommunikative funksjonene ved diskurspartikkelen *bare* i ungdomsspråk. En av de mellompersonlige funksjonene hun trekker fram, er nettopp *bare* som forsterker:

’Bare’ er både et subjektivt middel taleren kan bruke til å uttrykke holdninger overfor innholdet i det fortalte, og gjennom å inngå i en dramatiserende ramme bidrar ’bare’ til å engasjere og involvere de andre samtaledeltakerne. (Opsahl, 2002, s. 126)

Opsahl tar her utgangspunkt i hvordan *bare* opptrer i ulike narrativer. Jeg mener en kan overføre noe av dette til funksjonen ordet kan ha i bønn. Noen av bønnene er jo også bygd opp etter fortellingens mønster (se 5.2.1). Forsterkningen av *bare* gir jo nettopp uttrykk for en intensitet hos forbederen, og dette kan kanskje best forstås gjennom å bytte det ut med et forsterkende ord som for eksempel ”virkelig”: ”vi ber om at du skal virkelig velsigne”. Gjennom dette gir den som ber absolutt uttrykk for sine egne holdninger, og han/hun ønsker med dette å nå fram til mottakerne slik at forsamlingen slutter seg til bønnen, og guddommen besvarer den.

Også enkelte andre informanter bruker *bare* i sine bønner. Jeg har ikke vært interessert i å undersøke de forekomstene av *bare* jeg leser som en tradisjonell bruk av ordet, men har valgt å konsentrere meg om de tilfellene jeg mener avviker fra en ”vanlig” bruk av adverbet/konjunksjonen. Fenomenet jeg har beskrevet i dette kapitlet opptrer bare hos noen få informanter, og disse er representanter for pinsemenigheter. Det finnes også forekomster av en ”utradisjonell” bruk av adverbet hos et par informanter fra Frikirken, men her opptrer *bare* i en annen form enn den vi ser hos informant 2a. I et av opptakene fra Frikirken jeg brukte som utgangspunkt for de kvalitative intervjuene i undersøkelsen, finner vi en av disse få ytringene:

(...) og vi ’bare’ takker deg ... (0.9) av ’hele vårt hjerte (...) (Informant 5c, A33/29)

Det som i noen grad skiller dette fra den bruken vi har sett eksempler på i Pinsebevegelsen, er at forbederen fra Frikirken legger trykket både på adverbet og verbet som følger etter *bare*. Jeg la merke til at én av respondentene ved MF noterte ned bruken av *bare* og humret for seg selv, mens vi hørte på nettopp denne bønnen. Hun gjorde imidlertid ingen tegn til selv å ta opp dette fenomenet som emne, og jeg stilte derfor eksplisitt spørsmål om dette:

Jeg: det er kanskje frekt av meg men la merke til at du noterte her sånn hva tenkte du på da...

Respondent C: ja ja bare (latter) ee det er sånn typisk ord som de bruker mye i sånne sammenhenger åå vi bare ber og vi bare priser deg (latter) jeg glemte det helt ee...

Jeg: hva slags miljøer er det...

Respondent C: ee...ja dette...hvis dette er Frikirka da som jeg tror så ja men det er vel enda mer typisk for de enda mer frie liksom sånn derre pinsevenner og...ja...frie venner og sånn...men det er jo kanskje fordi en skal hele tida gjøre det på sånn inspirasjon da så blir det av og til at en jeg vet ikke henger seg opp i noen småord som en hele tida bruker altså...

(...)

Jeg: men hva slags virkning får det i bønnen tenker reint sånn...ja...

Respondent C: ja ee (smatter) ja det kan jo gjøre det litt mer sånn inderlig og pågående kanskje da ja...jeg tror det er litt sånn derre mantra nesten jeg vet ikke (latter) ee... (A85f)

Som vi ser, setter intervjuinformanten inn et verb umiddelbart etter *bare*, når hun ønsker å eksemplifisere hvordan adverbet blir brukt i bønn. Hun referer altså til den bruken vi har sett hos informant 2a, en fokusering og forsterking av verbet. Videre beskriver hun dette som en måte å *gjøre det litt mer sånn inderlig og pågående* på. Respondenten plasserer dette språklige trekket hos pinsevennene eller såkalte ”frie venner”. Det virket som om hun ble litt forvirret over å finne dette fenomenet i en bønn som hun ut fra andre kjennetegn plasserte i Frikirken.

Det er vanskelig å uttale seg sikkert om bruken av *bare* kan plasseres konfesjonelt, i og med at jeg i undersøkelsen min kun har noen få informanter som gjør seg bruk av adverbet for å fokusere eller forsterke ord/fraser. Det er imidlertid også mitt inntrykk at dette er et trekk vi først og fremst finner hos såkalt karismatiske kristne. Forskningen rundt *bare* har i nyere tid først og fremst vært knyttet til språk blant ungdom. I mitt materiale er bruken et språklig trekk som går på tvers av generasjonene. Eksempelvis er informant 2a i femtiårene, og forbederen fra Frikirken MF-studenten responderte på, (informant 5c) er i syttiårene.

5.5.4 ”Atte”

I åpningsbønnen til informant 2a ser vi at han gjentatte ganger gjør seg bruk av *atte*. Jeg har festet meg ved at ordet *atte* forekommer i flere av de bønnene jeg har gjort opptak av. Dette er en ikke uvanlig form av konjunksjonen *at* som opptrer hos 12 av de 28 informantene som var forbedere i de ulike gudstjenestene. Igjen må jeg understreke at jeg på ingen måte har grunnlag

for å gjøre en kvantitativ undersøkelse av omfanget, men jeg ble nysgjerrig på om det var noen variasjon mellom de ulike konfesjonene i bruken av *atte*. Første opptelling viste dette resultatet:

Den norske kirke	0
Frikirken	20
Pinsebevegelsen	25

Tabell 7: *Opptelling av forekomsten av 'atte'*

Ikke overraskende har jeg ikke funnet *atte*-formen i Den norske kirke, og jeg går ut fra at dette blant annet henger sammen med den skriftlige formen på bønnene i trossamfunnet. Ved nærmere undersøkelse av de ulike informantene som bruker formen *atte*, skilte igjen informant 4c seg ut med hele 15 forekomster av ordet. Som jeg var inne på tidligere, er dette en informant fra en frikirkemenighet som hovedsakelig har bakgrunn fra Pinsebevegelsen. Ved en slik uhøytidelig opptelling, som ikke er stor nok til å jevne ut denne typen feilkilder, mener jeg det kan være riktig å skille ut denne informanten hvis en skal få et visst inntrykk av fordelingen av denne formen av konjunksjonen. Hvis jeg derimot drister meg til å overføre informanten til Pinsebevegelsen på grunnlag av dennes bakgrunn, fordeler forekomsten seg slik:

Den norske kirke	0
Frikirken	5
Pinsebevegelsen	40

Tabell 8: *'Manipulert' opptelling av forekomsten av 'atte'*

En slik framstilling er en noe lettvent metodisk behandling av materialet, og det er flere nyanser som forsvinner hvis en ikke presiserer dette nærmere. Som jeg har vært inne på før, er det også andre informanter som har vært med i flere trossamfunn enn det de representerer i undersøkelsen. De andre informantene dette gjelder, har imidlertid enten vært del av menigheten de representerer i forholdsvis lang tid, eller har bakgrunn i trossamfunn som ligger nokså nært det trossamfunnet de representerer. Informant 4c skiller seg derfor ut ved at hun ikke har så lang fartstid i Frikirken (ca 2 år). Likevel er det nok riktigere å sette opp en mer detaljert tabell om en ønsker å gi en mer rettferdig framstilling av fordelingen:

Pinsemenighet 1	4	Informant 1b	3
		Informant 1c	1
Pinsemenighet 2	10	Informant 2a	4
		Informant 2c	5
		Informant 2d	1
Pinsemenighet 3	11	Informant 3a	4
		Informant 3c	4
		Informant 3e	2
		Informant 3f	1
Frikirkemenighet 1	18*	Informant 4a	3
		Informant 4c	15
Frikirkemenighet 2	2	Informant 6b	2

Tabell 9: *Detaljert opptelling av forekomsten av 'atte'*

*Medregnet informant 4c

I min undersøkelse har jeg utelukkende eksempler på at *atte* forekommer som en form av *at*. Forbederne som bruker *atte*, bruker denne parallelt med *at*-formen, slik vi også ser det hos informant 2a:

...(1.2) og Jesus vi 'takker deg for **at** du sa 'det **atte**,
der hvor to og tre er 'sammen i mitt navn ..der er 'jeg
...(1.4) og 'derfor så vil vi bare få 'si Herre,
...vi er så 'glad for **atte** du er her i 'kveld.
...(1.2) og Herre vi ... 'kjenner det Herre **at** 'uten deg kan vi 'ingen ting gjøre.

I en mail fra Geirr Wiggen (04.04.2007) beskriver han *atte*-formen ved at det

(...) i utgangspunktet dreier seg om den nominalsetningsinnleiende kon-/subjunksjonen 'at' + den [-e:] som dels uttrykker nøling, dels markerer at taleren ønsker å holde på ordet. Så har helheta 'atte' nok gjennomgått en (re-) grammatikaliseringsprosess der den har fått en eller flere pragmatiske funksjoner (...)

Atte-formen er en muntlig form av konjunksjonen, noe også fraværet av denne formen i Den norske kirke indikerer. For meg virker det som om *atte* ikke er geografisk avgrenset, da både informanter fra Østlandet og Vestlandet bruker denne formen. Da er det mer nærliggende at

formen er en sosial markør⁴⁰ som for mange knytter seg til lavere sosiale sjikt eller ungdom. Dette er også Tord Arnljot Reines antagelse ut fra en lingvistisk og sosiolingvistisk analyse av leddsetninger i et større talemålsmateriale fra Oslo⁴¹ (Reine, 1980, s.145). Ut fra min undersøkelsen er det vanskelig å plassere denne formen av konjunksjonen sosialt. Av de 12 informantene som bruker denne formen av konjunksjonen, har 6 lavere utdanning og 6 høyere utdanning⁴². *Atte* blir i mange sammenhenger forbundet med ”språkslurv” og blir ofte sett som en ”feil” i språket. En slik holdning kan vi også lese ut av professor Finn-Erik Vinjes uttalelse i aftenummeret av *Aftenposten* 3.4.2007, om dette ordet som etter sigende stadig blir mer hyppig i språk blant ungdom: ”Å begynne hvert utsagn med ’atte’ er en uting som man bør legge bort (...) Det er en ureflektert språkbehandling som blir masete og kjedelig for omgivelsene når de blir brukt for hyppig.” (Aftenposten, 3.4.2007) På bakgrunn av at dette kan vi si at *atte* ikke er en prestisjeform. Vi kan bestemme det til å være en språklig markør som, i hvert fall tradisjonelt, har vært vanlig hos lavere sosiale klasser, eventuelt hos ungdom.

Også her gir det god mening å se på hvilke funksjoner ordet har i språket. Jeg tror Wiggen har en plausibel forklaring når han identifiserer *atte*-formen som et uttrykk for nøling eller at taleren ønsker å holde på ordet. Det er nærliggende å trekke paralleller til den funksjonen gudsnavnet kan få i bønner: ved å bruke *atte*-formen vinner forbederen tid til å tenke på hvordan han/hun skal ordlegge seg videre. Som jeg pekte på ovenfor, skaper en også bedre flyt og gir en illusjon av tempo når en på denne måten fyller ut pausene i ytringen. I tillegg til dette kan vi si at *atte* er med å skape *nærhet* i språket⁴³. I og med at vi gjenkjenner ordet som en muntlig og uhøytidelig form, kan det gi uttrykk for en opplevelse av nærhet til, eller ønske om nærhet til, guddommen eller menigheten.

Som jeg pekte på i framstillingen av de tre trossamfunnene (4.2), er det vanskelig å identifisere noen sosial distinksjon mellom disse i dag. De historiske linjene viser imidlertid at Pinsebevegelsen fra oppstarten i Norge særlig har rekruttert mennesker fra arbeiderklassen. Når vi ser at *atte* er en språklig markør som utmerker seg i denne tradisjonen, er det naturlig å knytte det opp mot dette. Jeg stiller meg derfor spørsmålet om det er mulig at språklige trekk som i utgangspunktet har uttrykt klasses tilhørighet, med tida har gått over til å uttrykke konfesjonell tilhørighet.

⁴⁰ I en telefonsamtale med Eskil Hanssen 26.03.2007 ga han uttrykk for at han trodde *atte*-formen først og fremst var en muntlig form som knyttet seg til sosial identitet.

⁴¹ Samlet inn ved Talemålsundersøkelsen i Oslo (TAUS).

⁴² Som jeg nevnte i metodekapittelet gir imidlertid disse opplysningene neppe et riktig bilde av informantenes sosiale klasse (3.2).

⁴³ Toril Opsahl pekte i en telefonsamtale 26.03.2007 på at *atte* i tillegg til å fungere som et utfyllingsord, kunne være en nærhetsstrategi fra forbederens side.

5.5.5 Oppsummering: ”Støy” og intensitet fokuserer mottakeren

Gjennom analysen av denne siste bønnen har jeg belyst noen trekk ved språket i Pinsebevegelsen, som skiller seg fra de andre trossamfunnene i undersøkelsen. Selv om språket i bevegelsen spenner over et bredt spekter, er enfatisk uttale, høyt tempo og solid stemmestyrke noe som særpreger de fleste bønnene. I dette trossamfunnet finner vi også en hørbar dialog mellom forbeder og menighet, gjennom at personer i forsamlingen kommer med støttende utsagn til forbederens bønn. Denne ”oppbackingen” kan en oppfatte både som et uttrykk for tilslutning til bønnen, og som en form for oppmuntring av den som ber.

Det er et samspill mellom formen og innholdet i bønnen som her er analysert, og dette er også tilfelle med flere andre bønner fra dette trossamfunnet. Det som blir formidlet, kommer i stor grad til uttrykk ved *måten* det blir framsagt på. Det er en utstrakt bruk av gjentakelse og parafrasering, og innholdet i ordene trer gjennom dette mer i bakgrunnen. Trolig gjør stemningen i fellesbønnen at oppmerksomheten i større grad blir rettet mot mottakeren av bønnen, og ikke budskapet. Slik sett fungerer ”støy” i en pinsemenighet på samme måte som stillhet i bønn: muligheten for autopoiesis blir etablert.

Pinsebevegelsen utmerker seg som det trossamfunnet i undersøkelsen som har hyppigst bruk av gudsnavn. Den norske kirke bruker færrest gudsnavn i bønnene sine. Den høye forekomsten av gudsnavn hos pinsevennene kan ha flere funksjoner: en *fokuserer* guddommen som mottaker, det er et uttrykk for *inderlighet*, det har en *pausefunksjon* og skaper økt *intensitet* i språket.

I undersøkelsen fant jeg eksempler på en utradisjonell bruk av adverbet *bare* blant pinsevenner. Ordet fungerer her som en *fokuserer* og en *forsterker*, og gir inntrykk av inderlig eller pågående bønn. Det er for få forekomster av fenomenet i materialet til å entydig plassere dette i Pinsebevegelsen, men ut fra funksjonen indikerer dette karismatisk bønn.

Konjunksjonen *atte* forekommer hyppigst blant pinsevenner i denne undersøkelsen. Ordet kan ha flere funksjoner: gi uttrykk for *nøling* for å holde på ordet, skape *flyt/illudere* tempo eller være en språklig *nærhetsstrategi*. Formen har lav prestisje i språksamfunnet generelt og gir assosiasjoner i retning av lavere sosial klasse. Jeg mener vi her har å gjøre med en variabel som har gått fra å betegne klassesamfunnet, til å betegne konfesjonell tilhørighet.

6 Avslutning

Det er ikke min hensikt å mystifisere bønn med denne oppgaven, verken som språk eller som religiøs handling. Men det må være rom for å *undre seg over* hvor kreativt og sammensatt menneskenes meddelelse og samspill kan være.

Med tanke på første del av problemstillingen, *hvordan vi skal forstå kommunikasjonen i gudstjenestens bønn*, har jeg funnet flere spennende aspekter gjennom analyse av bønnene i materialet, og gjennom samtaler med studenter ved Menighetsfakultetet. Jeg mener at den doble adressaten står helt sentralt i kommunikasjonen i bønn i gudstjenesten. Guddommen er den uttalte og primære mottakeren av bønnen, men form og innhold er i høy grad farget av at forbederen også ser *menigheten* som mottaker av bønnen. Denne formen for bønn inneholder altså på den ene siden en dialog mellom forbeder/menighet og guddom, og på den andre siden en dialog mellom forbeder og menighet. I tillegg foregår det en større eller mindre grad av kommunikasjon, forstått som autopoiesis eller selvrefleksjon, i både forbederen og forsamlingen. Jeg mener en symbiose av autokommunikasjonsmodellen og sirkelmodellen er et tjenlig redskap for å illustrere dette ganske kompliserte samspillet.

Kommunikasjonsforståelsen får visse konsekvenser for hvordan vi forstår andre del av problemstillingen: *Finnes det språklige særtrekk i gudstjenestens bønn som kan tolkes som uttrykk for teologisk forankring eller religionssosiologisk identitet?* Forstår vi bønn som en kanal for å kommunisere også med andre mennesker, er språket i bønn en naturlig arena for å skape og bekrefte fellesskapets identitet. Jeg mener jeg har funnet og vist flere språklige særtrekk i mitt materiale som en kan gjenkjenne på flere nivå i språket, fra leksikalske valg og hyppighet i for eksempel pronomen og gudsnavn, til volum, hastighet eller setningsmelodi. Noen særtrekk skiller de tre trossamfunnene i undersøkelsen fra hverandre, mens andre er vanskeligere å plassere med hensyn til tilhørighet i kirkelandskapet. Om formen er ulik, kan formålet være det samme: Stillhet og ”støy” i bønn etablerer begge muligheten for økt autopoiesis. Formålet med bønnen kan også være ulik, og en gjør seg da bruk av ulike former, for eksempel kan prosodien vi finner hos enkelte prester i Den norske kirke være uttrykk for høytid, mens bruken av ”småord” som *atte* i Pinsebevegelsen skaper nærhet. Lytteundersøkelsen blant teologistudentene bekrefter at det *er* en sammenheng mellom teologisk forankring/religionssosiologisk identitet og språk, da studentene i høy grad var i stand

til å bestemme hvilket trossamfunn opptakene de hørte var hentet fra. Språket blir til i fellesskapet og er også et uttrykk for fellesskapet.

Med hensyn til videre arbeid knyttet til emnet språk og religion, ser jeg for meg flere mulige emneområder som er lite belyst i denne oppgaven:

- For det første peker flere av de funnene jeg mener å ha gjort i denne oppgaven, i retning av at distinksjoner mellom de ulike trossamfunnene knytter seg til *hyppigheten* av særmerker i språket. Det måtte derfor være interessant å arbeide med bønnespråk ut fra kvantitativ metode.
- For det andre har jeg en ikke liten mistanke om at de språklige ulikhetene mellom kristne trossamfunn i Norge kan ha vært langt større *før* det økumeniske arbeidet skjøt fart. I dag er det også langt mer vanlig å ta del i flere ulike trossamfunn gjennom livet, og denne nye ”mobiliteten” har trolig hatt konsekvenser for de språklige særtrekkene. Det er grunn til å tro at òg utjevningen av de tradisjonelle klasseinndelingene i landet, har ført til språklige endringer også mellom trossamfunnene. Jeg ser for meg at en diakron studie av bønnespråk, eller annet religiøst språk i Norge kunne kaste lys over de ulikhetene vi ser i dag. Dette ville være mulig å studere for eksempel med utgangspunkt i de utallige ”talekassetene” som finnes fra norsk kristenliv.
- For det tredje ville det være spennende å se nærmere på om ”de profesjonelle” i religiøs sammenheng, forstått som prester, pastorer, forstandere eller andre ledere, har en annen kommunikasjonsforståelse og språklig uttrykk i bønnen enn den øvrige menigheten.
- For det fjerde tror jeg det er mulig, for eksempel med utgangspunkt i autokommunikasjonsmodellen, å kaste lys over også *annen* type bønn enn den som finner sted i gudstjenesten.

Bønn er mer enn språk. Alle språklige uttrykk er mer enn språk, fordi språket peker ut over seg selv. Å studere språk gir kunnskap om både individ og kultur, fordi vi gjennom språket *forteller oss selv*. Jeg mener studiet av bønn som kommunikasjon ikke er et smalt emne for de spesielt interesserte, men et emne som kaster lys over kommunikasjon og språk også i andre kontekster.

Tillegg

Transkripsjonssymboler

Transkripsjonssymbolene som er brukt i denne oppgaven, er hentet fra Svennevig *Språklig samhandling* (2005/2001). Svennevig tar her utgangspunkt i et system utarbeidet av Du Bois m.fl. Jeg gjengir her bare de symbolene jeg har gjort meg bruk av i egen transkripsjon.

(hardt linjeskift)	ny intonasjonsenhet
.(punktum)	hevdende intonasjonskontur
?	spørrende intonasjonsstruktur
,(komma)	fortsettelsesintonasjon
..	kort pause (under 0,3 sekunder)
...	mellomlang pause (0,3-0,6 sekunder)
...(1.2)	lengre pause (målt i tidels sekunder)
=	forlenging av lyd
'ord	trykksterkt ord
!ord	emfatisk trykk
ord [ord]	overlappende tale
(HOST)	ikke-språklige lyder fra taleapparatet (host, krent osv.)
<F ord F>	høy stemmestyrke ("forte")
<P ord P>	lav stemmestyrke ("piano")
<H ord H>	tale på innpust
<EMF ord EMF>	emfatisk tale
<SIT ord SIT>	sitatstemme
((KOMMENTAR))	kommentar til transkripsjonen, for eksempel: ((HERMER))
<X ord X>	usikker transkripsjon

Oversikt over figurer og tabeller

Figur 1:	<i>Rørmodellen eller transportmodellen</i>	side	10
Figur 2:	<i>Sirkelmodellen</i>	side	12
Figur 3:	<i>Dialog mellom guddom og menighet</i>	side	14
Figur 4:	<i>Dialog mellom menighet og forbeder</i>	side	14
Figur 5:	<i>Feedback-modellen</i>	side	15
Figur 6:	<i>Autopoiesis-/autokommunikasjonsmodellen</i>	side	16
Figur 7:	<i>Autokommunikasjon i menigheten og hos forbederen</i>	side	17
Figur 8:	<i>Kommunikasjonsmodell for bønn i gudstjenester</i>	side	65
Tabell 1:	<i>Oversikt over opptakene i de tre trossamfunnene.</i>	side	36
Tabell 2:	<i>Om fordelingen av informantene i de tre trossamfunnene</i>	side	37
Tabell 3:	<i>Oversikt over respondentene i intervju- og lytteundersøkelsen ved Menighetsfakultetet.</i>	side	40
Tabell 4:	<i>Oppsummering av enkelte særmerker hos de tre trossamfunnene</i>	side	53
Tabell 5:	<i>Fordelingen av flertalls- og entallsformene i 1.person pronomeren og eiendomspronomen</i>	side	79
Tabell 6:	<i>Hyppigheten av gudsnavn</i>	side	109
Tabell 7:	<i>Opptelling av forekomsten av 'atte'</i>	side	114
Tabell 8:	<i>'Manipulert' opptelling av forekomsten av 'atte'</i>	side	114
Tabell 9:	<i>Detaljert opptelling av forekomsten av 'atte'</i>	side	115

Litteratur

- Aftenposten*, aften, 3.4.2007, s. 6-7: "Her ryker lærerens lokker!".
- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen. 1997: *Forskningsetikk og forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Austad, Torleiv. 2007: *Hva betyr bønn i gudserkjennelsen?* Avskjedsforelesning. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet. [Lesedato .10.03.2007]
- Austin, J.L. 1965 (1962): *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bakhtin, Michail M. 2005 (1953-1954): *Spørsmålet om talegenrane*. Oversatt av Rasmus T. Slaatelid. Bergen: Ariadne.
- Berge, Kjell Lars. 1994: "Communication". I: *Concise encyclopedia of philosophy of language*. Peter V. Lamarque og R.E. Asher (red.) Oxford: Pergamon Press.
- Bibelen*. 1994: Oslo: Det norske Bibelselskap 1978/85.
- Bjerkholt, Thomas. 1973: *Syng for Herren. De gammeltestamentlige salmer og deres budskap*. Oslo: Credo i samarbeid med Lutherstiftelsens Forlag.
- Block-Hoell, Niels Egede. 1956: *Pinsebevegelsen: en undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*. Avhandling (dr.theol.) Universitetet i Oslo 1958. Oslo: Universitetsforlaget
- Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*. 1985 (1580): Ny norsk oversettelse. Jens Olav Mæland (red.). Oslo: Lunde forlag.
- Dahl, Tor Edvin og Jan-Willy Rudolph. 1978: *Fra seier til nederlag. Pinsebevegelsen i Norge*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal Norsk Forlag.
- Eliade, Mircea. 1997 (1957): *Det hellige og det profane*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Gyldendal. (Gyldendals Fakkell-bøker, ny rekke.)
- Eriksen, Per. 2002: "Konflikt og jevn vekst". I: *Midt i livet. Den Evangelisk Lutherske Frikirke. 1877-2002*. Oslo: Norsk Luthersk Forlag
- Evenshaug, Oddbjørn og Dag Hallen. 1984 (1983): *Barnet og religionen*. Oslo: Luther forlag.
- Evenshaug, Oddbjørn og Dag Hallen. 1993 (1981): *Barne- og ungdomspsykologi*. 3.utgave. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

- Fakta om gudstjenesten*. URL: <http://www.liturgisksenter.no/index.cfm?id=60398#gudstjenesteformer> [Lesedato: 25.02.2007]
- Fæhn, Helge. 1994 (1993): *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. 2.utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Giles, Howard og Philip Smith. 1979: "Accomodation Theory: Optimal Levels of Convergence". I: *Language and Social Psychology*. Howard Giles og Robert N. St Clair. Oxford: Basil Blackwell.
- Glomnes, Eli. 2005 (2001): *Alt jeg kan si. Språk, virkelighet og subjektets stemme*. Oslo: LNU/Cappelen Akademiske Forlag.
- Goffman, Erving. 1974 (1959): *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Oversatt av Kari og Kjell Risvik. Oslo: Dreyers Forlag. (Perspektivbøkene nr.47)
- Gudstjenestebok for Den norske kirke*. 1996 (1992): Den norske kirke. Oslo: Verbum.
- Gudstjenester og kirkelige handlinger i Den Evangelisk Lutherske Frikirke*. (Årstall ikke oppgitt.) Oslo: Norsk Luthersk Forlag.
- Hallesby, Ole. 2005 (1927): *Fra bønnens verden*. Oslo: Luther Forlag.
- Hanssen, Reidulf. 1994: *Trekk ved språket i gudstjenestepreken. En sammenligning av preker i Den Evangelisk Lutherske Frikirke med sideblikk til høymessepreken i Den norsk kirke og forkynnelsen ved Oslo Kristne Senter*. Hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo.
- Haraldsø, Brynjar. 1996 (1993): "Om konfesjonskunnskap". I: *Kristne kirker og trossamfunn*. Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.). Trondheim: Tapir Forlag.
- Henriksen Jan-Olav. 2005 (2003): *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Identitet og dialog. Kristendomskunnskap, livssynsskunnskap og religionsundervisning*. Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet, 1995. (NOU 1995:9)
- Jaworski, Adam. 1993: *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*. Newbury Park, London, New Dehli: Sage Publications.
- Kartveit, Magnar 1997: "Salmane". I: *Det gamle testamentet. Analyse av tekstar i utval*. Magnar Kartveit (red.). Oslo: Det Norsk Samlaget.
- Kielland, Alexander. 1995 (1882): *Skipper Worse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag. (Gyldendals klassikere, fotografisk opptrykk)

- Kotsinas, Ulla-Britt. 2000 (1994): *Ungdomsspråk*. Uppsala: Hallgren & Fallgren. (Ord och stil; 25)
- Kristiansen, Arne og Jon Magne Lund. 1996 (1993): ”Den Evangelisk Lutherske Frikirke”. I: *Kristne kirker og trossamfunn*. Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.). Trondheim: Tapir Forlag.
- Labov, William 1972: *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Le Page, Robert B. og Andréé Tabouret-Keller. 1985: *Acts of identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liebkind, Karmela. 1993: “Tvåspråklighet och biculturalism – identitet och värddingar”. I: *Hva er identitet? Rapport fra et tverrfaglig seminar ved Institutt for språk og litteratur, Universitetet i Tromsø, 7.-8. mai 1992*. Brit Mæhlum (red.). ISL, Universitetet i Tromsø.
- Maltz, Daniel N. 1985: ”Joyful Noise and Reverent Silence: The Significance of Noise in Pentecostal Worship”. I: *Perspectives on Silence*. Deborah Tannen og Muriel Saville-Troike (red.) Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Medlemmer og menigheiter i registrerte trussamfunn utanfor Den norske kyrkja*. URL: <http://statbank.ssb.no/statistikkbanken>. Søkeord: Pinsebevegelsen/Frikirken. [Lesedato: 25.02.2007]
- Milroy, Lesley. 1980: *Language and Social Networks*. Oxford: Basil Blackwell Publisher.
- Moberg, Ulla. 1998: *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling. En kommunikationsetnografisk studie*. Uppsala: Institutionen för nordiska språk vid Uppsala Universitet. (Skrifter utgitt av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala Universitet: 45)
- Molland, Einar. 1961: *Konfesjonskunnskap. –Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*. Oslo: Forlaget Land og kirke.
- Nilsen, Knut. 1996 (1993): ”Den norske kirke”. I: *Kristne kirker og trossamfunn*. Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.). Trondheim: Tapir Forlag.
- Nilsen, Kåre Viggo (1972): *Trekk ved nåtidig norsk prekenstil. En språkbruksanalyse og dens forutsetninger*. Hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo.
- Nygård, Mette. 2002: “Bønnen hos Hallesby og i den kristne tradisjonen”. I: *Gjensyn med Hallesby*. Asbjørn Aarnes og Ole Andreas Bjerkeset (red.). Oslo: Lunde Forlag.

- Ochs, Elinor og Lisa Capps. 2001: *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Oftestad, Bernt. 2002: "Den norske kirke". I: *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*. Helje Kringlebotn Sødal (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget
- Om den norske kirke*. URL: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=232> [Lesedato: 06.03.2007]
- Opsahl, Toril. 2002: "Jeg bare: Hæ?! Hva skjedde her da?". *En studie av de kommunikative funksjonene til diskurspartikkelen 'bare' i et ungdomsspråkmateriale*. Hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo.
- Prayer*. URL: <http://www.stjoseph-village.com/advent/ac-days/ac-dec03-2.htm> [Lesedato: 29.04.2007]
- Radford, Gary P. 2003: *On Eco*. Thomson Wadsworth. (Wadsworth Philosophers Series).
- Reine, Tord Arnljot. 1980: *Leddsetninger i et talemålsmateriale fra Oslo. med særskilt drøfting av de nominal leddsetningene*. Hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo.
- Repstad, Pål. 1981: *Mellom himmel og jord. En innføring i religionssosiologi*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag. (Fakkell-bok)
- Repstad, Pål. 1996 (1987): *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Repstad, Pål. 2000 (1996): *Religiøst liv i dagens Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utgave. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Rommetveit, Ragnar. 1992 (1983): "Om førspråkleg kommunikasjon og språkutvikling i førskulealderen". I: *Barnet og talemålet*. Magnhild Gravir (red.) Oslo: Universitetsforlaget.
- Samarin, William J. 1972: *Tongues of men and angels. The Religious Language of Pentecostalism*. New York: The Macmillian Company.
- Samarin, William J. 1976: "The language of Religion". I: *Language in Religious Practice*. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers. (Series in sociolinguistics).
- Searle, John R. 1969: *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1979: *Expression and meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Situasjonen i dag*. URL: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=1925> [Lesedato 05.03.2007]
- Somdal, Alf. 1990: *Tro og lære. –Et forsøk på en samlet presentasjon av pinsevennenes tro og lære*. Oslo: Filadelfiaforlaget.
- Sveen, Karin. 2001 (2000): *Klassereise. Et livshistorisk essay*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Svennevig, Jan. 2005 (2001): *Språklig samhandling. Innføring i kommunikasjonsteori og diskursanalyse*. Oslo: LNU/Cappelen Akademisk Forlag.
- Sødal, Helje Kringlebotn 2002: ”Den pinsekarismatiske bevegelsen”. I: *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*. Helje Kringlebotn Sødal (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Time, Sveinung. 1997: ”Språk – tekst – identitet”. I: *Om kulturell identitet. Ei essaysamling*. Sveinung Time (red.) Bergen: Høgskolen i Bergen.
- Tønnesson, Johan L. 1998: *Vitenskapens stemmer. Vitenskapsbilder, dialogisme og forskernærver i fire historiefaglige tekster for allmennheten*. Hovedfagsoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo.
- Tønnesson, Johan L. 2003: *Tekst som partitur eller Historievitenskap som kommunikasjon: Nærlesning av fire historietekster skrevet for ulike lesergrupper*. Avhandling for dr.art. Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, Universitetet i Oslo. URL: <http://folk.uio.no/johanlto/> [Lesedato: 02.03.2007]
- Tønnesson, Johan L. 2004: *Communicare necesse est*. Nettforelesning til emnet NOR1105 Språkstruktur og tekst, høsten 2004.
- Ulstein, Jan Ove. 2001: ”Framand i Jerusalem. Om språk for religiøs erfaring etter Babel, frå Kanaan og til ytste endane av jorda.” I: *Jeg gikk meg over sjø og land... Bidrag til Kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen*. Jan Ove Ulstein og Per M. Asdnanes (red.) Trondheim: Tapir Akademisk Forlag. (Kyrkjefag. Profil nr.1)
- Utaker, Helge. 2002: ”Den beskjedne kirke”. I: *Midt i livet. Den Evangelisk Lutherske Frikirke. 1877-2002*. Oslo: Norsk Luthersk Forlag.
- Vagle, Wenche. 1998 (1993): ”Tekstlingvistikk og pragmatikk: Tekst i kontekst”. I: *Tekst og kontekst. En innføring i tekstlingvistikk og pragmatikk*. Wenche Vagle, Margareth Sandvik og Jan Svennevig. Oslo: LNU/J.W. Cappelens Forlag.
- Venås, Kjell. 1991 (1982): *Mål og miljø*. 3.opplag. Oslo: Novus forlag.

- Vik, Jørgen. 2001: "Om bønn –en søken etter å forstå bønn ved hjelp av de lutherske teologene O. Hallesby, G. Wingren og G. Ebeling". I: *Nytt Norsk Kirkeblad*. Nummer 8/2001, årgang 29.
- Vårt Land*, 13.9.2006, s. 18-19: "Kjære bønn jeg ber deg".
- Welle, Ivar. 1987 (1948): *Norges kirkehistorie. Kirkens historie. Bind III*. Nærbø: Antikkforlaget. (Fotografisk opptrykk.)
- Wiggen, Geirr. 2003: *Stillhet. Et skoleanliggende*. Oslo: Novus forlag.
- Øierud, Gunnfrid Ljones. 2005: *Inkluderende prekener? Kommunikasjonsteoretisk analyse av ti prekener med vekt på tilhørerroller*. Masteroppgave i teologi, Universitetet i Oslo.
- Øvensen, Kjetil. 2002: "Fra arbeiderkirke til funksjonærkirke". I: *Midt i livet. Den Evangelisk Lutherske Frikirke. 1877-2002*. Oslo: Norsk Luthersk Forlag.
- Årdal, Øyvind. 1996: "Pinsebevegelsen". I: *Kristne kirker og trossamfunn*. Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.). Trondheim: Tapir Forlag.