

**Vinner av essay-konkurransen *Luther som utfordring og ressurs*:**

Tidsskrift for praktisk teologi tok i reformasjonsåret initiativ til en essay-konkurranse under overskriften "Luther som utfordring og ressurs". Formålet var å løfte fram bidrag som på en særlig måte har hentet inspirasjon i koplingen mellom Luther-tekster, nyere teologiske tekster og refleksjon ut fra dagens praksis. Det kom inn fire spennende bidrag til konkurransen. Disse ble vurdert av en jury med representanter fra MF, TF, VID og NLA-høgskolen i forlengelsen av samarbeidet om Reformasjon nå. Sokneprest i Lavik i Bjørgvin, Andreas Ester ble vinner av konkurransen med et artikkelutkast som nå har fått overskriften "Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv". Redaksjonen gratulerer Andreas Ester og takker for et godt og leseverdig bidrag!

# Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv



**ANDREAS ESTER**  
**SOKNEPREST I LAVIK, BJØRGVIN BISPEDØME**

andreas.ester@hoyanger.kyrkja.no

## 1. Problemstillinga som skal takast opp

10. april 2011 ble den "nye" gudstenesta vedteke av Kyrkjemøtet og innført i Den norske kyrkja frå 1. søndag i advent same året. Fristen for bispedømmet godkjenning av den lokale gudstenesteordninga var sett til 1. søndag i adventstida 2012. Men laupet stoppar ikkje her. Gudstenestereforma er eit av dei store, pågåande reformprosjekta i Den norske kyrkja i fassen då ho blir løyst frå staten og overført til ei sjølvstendig folkekyrkje. Reforma siktar på ein storstilt fornying av gudstenestelivet med utgangspunkt i kjerneverdiane *fleksibilitet*, *involvering* og *stadeigengjering*. Reformprosjektet har vekt sterke reaksjonar frå starten av –kva det gjeld både prosessen og innhaldet.

Gudstenestereforma har i utgangspunktet ikkje vore ei primært teologisk inspirert og framdriven reform, i kvart fall ikkje i den forstand ho har vore styrt i starten av lære og teologisk teori

om gudstenesta. Gjennomføringa har vore, kva det gjeld både prosessen og innhaldet, på mange måtar eit "tilfeldighetens spill".<sup>1</sup> Det har, som kjent, heller ikkje vore teologane som i første omgang tok initiativ til ho. Tvert om har reforma vore styrt av liturgisk praksis og behovet som gjorde seg gjeldande der. Men det betyr ikkje at det ikkje finnes gode teologiske grunngevingar for ho. Det kan minnes om at den liturgiske rørsle har prega oppfatninga av at det er nett liturgien, den liturgiske praksisen, gudstenesta som blir feira i kyrkjelyden, som er den primære teologien – og den teologiske refleksjonen som kjem etterpå, er berre den sekundære teologien.<sup>2</sup>

Berre tre år seinare ble det publisert ei første evaluering av reforma, "Noe falt i god jord" (2014)<sup>3</sup>. Resultatet er at entusiasmen for reforma trass mange gode impulsar er kraftig nedkjølt. Samtidig ble og blir det ein del justeringar: Kyrkjemøtet 2017 vedtok ein betydeleg reduksjon

sjon av mangfaldet i liturgisk musikk<sup>4</sup>. I 2018 kjem framlegget til justeringar av hovudgudstene-  
nesta ut på høyring frå Kyrkjerådet.

På ulikt vis har både støttespelarar og motstan-  
darar tatt luthersk og reformatorisk arv til inn-  
tekt for sine syn. Samtidig ligg det i reforma ein  
del direkte og indirekte kritikk og korrektur av  
liturgisk teologi og praksis som har prega Den  
norske kyrkja i hundreåra etter reformasjonen.

Men ein systematisk refleksjon er gjennomgå-  
ande underbelyst: Kva rolle har spela og spelar  
den reformatoriske, spesielt lutherske teologis-  
ke og liturgiske arva i samband med gudstenes-  
tereforma? Har den blitt vidareført og tatt vare  
på? Har den eventuelt vore ein sentral inspira-  
sjon? Eller har den blitt faktisk tilsidesett og  
neglisjert? Måtte vi – omvendt – på bakgrunn av  
Luther sin liturgiske teologi stille kritiske spørs-  
mål i forhold til reforma? Satt enda meir på spis-  
sen: Er desse to stikk motstridande eller i godt  
samsvar?

Eg vil ta opp desse spørsmåla ved å levere ei  
analyse av eit utval publikasjonar som kom som  
debattinnlegg i samband med gudstenesterefor-  
ma, tre artiklar som kan vere eksempel på ba-  
stant avvising, avvegande kritikk og heilhjarta  
støtte. På ulike måtar har alle tre forfattarar vore  
meir eller mindre sentrale aktørar i reforma  
sjølv: Kari Veiteberg, i 2017 utnemna til ny bis-  
kop i Oslo, var leiari i liturgisk senter og i ei  
periode leiari Kyrkjerådets Nemnd for Gudstene-  
steli (NFG), Ådne Njå som debattant, stipendiat  
og medlem av NFG, Egil Morland som medlem  
av Kyrkjemøtet m.m. Ein kort rekonstruksjon av  
reforma sine dokument skisserer bakgrunnen  
for debatten. Refleksjonen i sluttkapittelet set-  
ter analysen i samband med Luther sine mest sen-  
trale tekstar om gudstene-  
neste.

## 2. Reforma sine dokument

Gudstenestereforma tok sitt utgangspunkt på  
Ungdommens kyrkjemøte 2003, då det tok opp  
saka "Hva slags gudstjeneste vil vi ha?" (UKM  
05/03) og bad Kyrkjerådet om å arbeide for ei  
meir fleksibel høgmesse- og gudstene-  
steordning. Plenumssamtalen om reforma av høgmes-  
sa på Kyrkjemøtet i november 2003 ble så for-  
melt sett startskotet for gudstenestereforma.  
Kyrkjerådet gav oppdraget til *Nemnd for gudstje-*

*nesteli* (NFG) som ble døypt om til *Reformatvalg  
for kirkens gudstjenesteli* (RKG) i dette høve, om å  
leggje fram "et notat med en grunnleggende vi-  
sjon for gudstjenestelivet i spenningen mellom  
kontinuitet og fornyelse", (KR 10/04).

Det må innrømmast at visjonsdokumentet  
som RKG legg fram (KR48/04), blir titulert som  
"tentativt". Men det som blir kalla for "visjon",  
viser seg i realiteten som ein slags samansur-  
ium. I avsnitt II med tittel "Visjoner for gudst-  
jenestelivet" les ein blant anna: "Fornysen av  
vårt gudstjenesteli må preges av at vi ved inn-  
gangen til det 21. århundre har en helt annen  
kontakt med søsterkirkene enn tidligere, og av  
at vi er kommet mye lenger med å lytte og lære.  
Samtidig skal vi ta vare på det vi har sett som  
evangelisk-lutherske kristne, slik at vi blir i  
stand til å fatte 'sammen med de hellige bredden  
og lengden, høyden og dybden, ja, kjenne hele  
Kristi kjærlighet, som er mer enn noen kan fat-  
te, og bli fylt av hele Guds fylde' (Ef 3,18). Slik  
blir gudstjenesten *koinonia* og *communio sancto-  
rum* – fellesskap med de hellige ting og felles-  
skap mellom de hellige." Dette er faktisk den ei-  
naste eksplisitte henvisninga til arva etter den  
lutherske reformasjonen. Forholdet mellom for-  
andring og fast blir langt på veg latt i det ube-  
stemte. Konsekvensar har dette dokumentet fått  
først og fremst fordi det er her alle dei tre "kjer-  
neverdiane" for den seinare reforma blir presen-  
tert for første gong.

Framlegget som kom i 2008, skal ikkje takast  
opp her; det blir referert delvis i samband med  
artikkelen til Egil Morland. For vegleiingsartik-  
lane til gudstenesteboken stod ikkje NFG resp.  
RKG, men Kyrkjerådet sitt sekretariat ansvarleg.  
Her er det særleg kapittel 6, med tittelen "Gud-  
stene-  
neste: Heilag handling, heilag tid, heilag  
rom", og spesielt avsnittet "Luthersk forståing av  
gudstene-  
neste", som er relevant. Avsnittet avslut-  
tar med å sitere fullstendig CA VII, den sjuande  
artikkelen av *Den augsburgske vedkjenninga*. Det  
er i og for seg alt anna enn oppsiktsvekkjande at  
CA VII blir sitert i denne samband, sidan dette  
er *locus classicus* for luthersk ekklesiologi. Men  
kontekstualiseringa er absolutt verdt ein kom-  
mentar. "Sentralt i luthersk forståing av gudste-  
neste er at Ordet skal lyda på folket sitt eige  
språk, og at kyrkjelyden skal vera aktivt med i

gudstenesta, ikkje minst gjennom salmesong.” Ikkje tvil om at ”ordet” er for absolutt sentralt å rekne i ei luthersk gudsteneste – og at dette skal lyde ”på folket sitt eige språk”, er eit vesentleg element i Luther sin tenking og praksis. Men å trekke begge aspektar så snevert saman (”Ordet skal lyda på folket sitt eige språk”), må kallast for ei kraftig forkorting eller vektforskyving. Og salmesongen – det vil sei kyrkjelyden sin allsong – til trass for at dikting av salmar er som eit av Luther sine hovudverk å rekne, dekkjer ikkje utan vidare fullt ut generaliseringa som er gitt: ”... at kyrkjelyden skal vera aktivt med i gudstenesta.” Neste setninga er for så vidt udiskutabel: ”Reformatorane tok vare på den overleverte gudstenesta, men fornøya ho ved å fjerna det som vart sett på som teologisk uforsvarleg.” Berre er det viktig å ha i mente kva dette inneber: Det gjelder ikkje berre fjerning av messeofferet; sjølvve ramma om messa blir faktisk sprengt gjennom tyngda forkynninga av ordet i preika får – og nattverden på sin side blir forstått etter førebilete av det forkynte ordet.<sup>5</sup> ”Den lutherske identiteten i vår kyrkje er økumenisk, open for å læra og for å henta impulsar frå gudstenestefeiringa i andre kyrkjer.” Her blir det gjentatt eit trekk frå visjonsdokumentet: Den norske kyrkja skal ikkje vere konfesjonell i forstand av for eksempel antikatolsk. Men kva den lutherske kyrkja sin identitet eigentleg er – eventuelt ved sidan av å vere ope før nye impulsar, blir vidare ubestemt. ”Samtidig må liturgien prøvast på evangeliet, så han kommuniserer bodskapen om Guds nåde i Jesus Kristus.” Dette er nok ein veritabel luthersk impuls. Men siste setninga viskar over denne kritiske innskytinga og neglijerer ho med ein banalitet: ”Alle gudstenestehandlingar må ein forstå i spenninga mellom tradisjon og fornying. Gudstenesteliv handlar – som namnet seier – nettopp om liv, ja, om sjølv livet. Og liv er alltid liv i endring.”

Forholdet eller balansen mellom tradisjon og fornying blir, som i visjonsdokumentet, vagt og ureflektert. Ein kan ikkje unngå å få inntrykket at det er med hensikt at reformas dokumentarlar det bli hengande i det ubestemte med håp på å kunne leggje lokk på eit meir djuptgåande ordskifte. Men dette ordskifte finnes, og det blir ført likevel.

### 3. Teologisk debatt om gudstenestereforma

#### 3.1 Ådne Njå

Ådne Njå har koma med ein radikalt skarp kritikk mot gudstenestereforma, som er for totalt lakt å rekne.<sup>6</sup> ”Jeg skal vise hvordan *Liturgi. Forslag til ny ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke* (2008) og *Plan for trosopplæring. Gud gir; vi deler* (2010) representerer en grunnleggende annerledes tros- og messeforståelse enn Luthers og endog kan forstås som en type motreformasjon i Den norske kirke” (s 186).

Njå legg fram ei ambisjøs og nokså omfattande avhandling og leverer eit stort tal synspunkt som ikkje kan diskuteras i alle detaljer her. Kva det gjeld gudstenesta, baserer han sin argumentasjon på ein nokså fyldig gjennomgang av Luthers messeforordningar både i den latinske *Formula missae* (1523) og i *Deutsche Messe* (1526).

Han konstaterer: ”Luthers mål var ikkje å erstatte den klassiske messen, men å rense den fra misbruk og igjen la den bli holdt og mottatt på evangelisk vis” (s 187). Dette gjelder i første omgang messeofferteologien i nattverdsdelen. Luther si latinske messe tyder Njå som ein ”kombinasjon[...] av tradisjonelitet og evangelikalitet” (s 187). Messa på tysk, *Deutsche Messe*, kom 1526 som reaksjon på radikale reformforsøk i Wittenberg og andre stader. Njå viser til grunnlaget for messa i den evangeliske fridom Luther formulerer både i fridomstraktaten og her i messeforordninga: ”I fortalen fastholder Luther den evangeliske frihet og avviser dermed at den konkrete messeordningen skal forstås som tvingende lov” (s 188). ”Samtidig så er Luther avvisende til den misbruk av friheten han mener kommer til uttrykk i at ’enhver lager sin egen [messe]’” (s 188). Det kateketiske momentet får etter Njå mykje større rom i *Deutsche Messe* enn tidlegare, med hovudvekt på Fader vår og truedkjening (s 188). Som felles for Luther sine ulike messeforordningar ser Njå konsentrasjonen om nåden og trua som mottaking av den: ”Nåde og tro henger uløselig sammen i Luthers messeforståelse. Nåde er evangelisk gave, og tro er mottakelse av denne nåden” (192). Hans konklusjon med blick på gudstenestereforma er: ”Den liturgiske deltakelse består først og fremst i å motta fellesskapet med Kristus” (s 194).

Njå kjem òg med ein del kritiske synspunkt mot Luther og luthersk tradisjon. Han stiller seg kritisk til ei utvikling han registrerer har funne stad i Norden: "Reformasjonstiden førte da også idéhistorisk mange steder til en sterk avsvikelse av det rituelle og sakramentale aspektet ved gudstjenesten. Messe ble 'preik', som det fremdeles heter mange steder i Norge" (s 190). Men han kjem òg med ein meir vesentleg innvending mot Luther sin messeteologi: "Noe av det mest påfallende i Luthers messetekster er i hvor liten grad han lar gudstjenesten begrunnes doksologisk" (s 194). Her vil Njå sjå ein viss svakheit. "Luthers aversjon mot å forstå messen som 'gjerning' har åpenbart gjort at han i sine liturgiske refleksjoner mister av syne det doksologiske perspektivet han ofte ellers har" (s 194).

Toppunktet i argumentasjonen ligg i hans tolking av det allmenne prestedømet: "For Luther er tanken om det allmenne prestedømme helt sentral. [...] Ved troens innlemmelse i Kristus får alle kristne del i dette nye prestedømme. Sånn sett er trosbegrepet og prestebegrepet identisk [...]. Spørsmålet er så hvilke livsuttrykk, hvilken tjeneste denne prestatilhørighet gir. Fordi troen består i å motta Guds nåde, er dens frukt takksigelse (confessio laudis) med den tilhørende syndsbe kjennelse (confessio peccati) – ikke bare som konkret lovprisning, men også som grunnmetafor på alt det den kristne gjør i tro" (s 194f). Det er verd å merke seg konklusjonen her: "Når Luther skal tematisere den allminnelige prestatjenesten, er det ikke 'fornyelse', 'kreativitet' eller 'frihet' som utgjør hovedbegrepene, men snarere begrep som 'kall', 'stand' og 'ordning'" (s 195).

Luther sin tenking om gudstenesta har derfor, ifølgje Njå, nokså ein-sidig fokus på *passiv mottaking* – i staden for *aktiv deltaking*. "Mennesket er først og fremst mottakende og deretter eventuelt produktivt" (s 197). "Det uevangeliske og nådeløse draget i liturgireformen kommer også til uttrykk i det som kalles liturgireformens 'kjerneverdier': *Fleksibilitet, stedegenhet og involvering*" (kursiv i originalen, s 197). Sett på spissa samanliknar han forståinga av gudstenesta som ligg i desse, med "nykapitalistisk ideologi" (s 197). Konklusjonen hans er at handlingsparadigmet i gudstenestereforma, slik han tyder det, er stikk i strid med Luther si messe.

Njå avfeiar gudstenestereforma totalt og i sin heilskap som "uevangelisk" og "nådeløs" og slett ikkje i tråd med luthersk og reformatorisk teologi. Han oppfattar ho openbart som nett det Luther ikkje ønsket, nemleg ei "erstatning av messen". Luther sine messer tyder han i paradigmet av passiv mottaking i staden for aktiv deltaking.

### 3.2 Egil Morland

Egil Morland har markert seg som ein av dei fremste debattantar i saka, med ei rekke bidrag. Her vil vi sjå på hans bidrag til festskrift for prost Tore Kopperud frå året 2013.<sup>7</sup> Forfattere formulerer sjølv innleiingsvis: "Intensjonen med denne artikkelen er å testa om kyrkja/kyrkjelyden sin historiske arv, som kort kan samlast i omgrepet *ordo*, er utfordra av reformiveren [...] som har resultert i liturgien av 2012" (s 97). Morland sett i sentrum "ordo"-omgrepet. Dette omgrepet blir ikkje brukt av Luther. Men Morland finn at Luther kan støtte argumentasjonen hans likevel.

Morland byrjar med ein kritisk lesing av nøkkelorda eller kjerneverdiane *involvering, fleksibilitet og stadeigengjering*. Han sjølv føretrekk å kalle dei for "honnørorda" – noko som indikerer at han ikkje vil akseptere statusen dei har fått tilkjent i reforma. Så kjem han inn på "Ordo"-omgrepet. Dette ble introdusert i nyare norsk liturgisk debatt av US-amerikanske Gordon Lathrop som har vore ein av hovudpremissleverandørane for gudstenestereforma.<sup>8</sup> Omgrepet vert brukt sentralt plassert i "Liturgi – framlegg til Ny ordning for hovudgudsteneste i Den norske kyrkja" frå 2008. I den vedtekne ordninga frå 2011/2012 under tilsvarande avsnittet "nokre hovudomgrep i ordninga" blir omgrepet "ordo" derimot utelete resp. erstatta av det mindre ladede struktur-omgrepet.<sup>9</sup>

I framlegget vert *Ordo*-omgrepet brukt mest deskriptivt: Ordo som "rammeverk", "struktur", "skjelett" av gudstenesta (s 15). Morland derimot ynskjer å bruke omgrepet som eit *normativt* omgrep – og dette for øvrig heilt i tråd med Lathrop. Ordo i denne forstand er ei omfattande strukturering av tida gjennom tru og tilbeding: "the way meaning occurs in Christian worship" (sit. hos Morland s 107). Gudstenesta på søndag er plassert i denne strukturen: "... ein dialektisk

relasjon mellom gamalt mønster og ny tolking i lys av Det nye testamentet, og mellom teikn og ord" (s 108). Liturgisk ordning og struktur har derfor etter Morland ein grunnleggjande verdi i seg sjølv, som ikkje alt for lett bør forkastast. Omvendt forstår han "liturgisk kritikk" med Lathrop som nødvendig kritikk av liturgien med utgangspunkt i nett ordoen (s 109).

Ordo-omgrepet blir som nemna ikkje brukt av Luther. Men Morland meiner at Luther kan gi støtte til hans eigen og Lathrop sin argumentasjon. Han synar her til dei tre Luther-traktatar, eller *sermonar*, om bota, dåpen og nattverden frå året 1519. Spesielt trekker han fram dåpssermonen med tittelen "Ein Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe [norsk: En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament]", som allereie Lathrop i sin liturgiske teologi refererer til.<sup>10</sup> Der går Luther inn for full neddykking under dåpen for å få fram best mogeleg den teologiske tydinga dåpen har for han. Og han påstår i tydeleg avhengigheit frå Augustin dei tre strukturerte element teikn, tydinga og tru som grunnleggjande for sakramenta (s 110).<sup>11</sup> Morland finn nok at Luther backar opp Lathrop sin tenking om "ordo" her. Luthers tyske messe oppfattar han som ei eksemplarisk form for liturgisk kritikk, særleg fortalen og den same setninga som òg ble sitert av Njå. "Framfor alt vil jeg [...] be alle som kommer borti eller vil gjøre bruk av denne gudstjenesteordningen vår, om ikke å gjøre den til noen nødvendig lov, og heller ikke binde eller fange noens samvittighet i den, men bruke den som de selv synes ut fra den kristne frihet" (s 111). Samtidig så siterer han vidare: "En ordning er en utvendig ting, og uansett hvor god den er, så kan den risikere å bli misbrukt" (s 112).

Omgrepet "handling" dukkar òg opp hos Morland. Innleiande skriv han: "[Her] utviklar Luther si forståing av tilhøvet mellom ord og handling i sakramenta" (s 110). Og seinare, med rekurs til Luther sin Lille katekisme: "Det er berre ved å halda saman teiknet (vatnet), tydinga (Ordet) og trua (som er det same som den rette haldning å nærma seg sakramentet med) at handlinga gir eksistensiell mening for den som tek del og tek imot" (s 110). Men det blir haldt svevande i det uvisse her kva "handling" eigent-

leg referer til, kven som er subjektet som "handlar"? Er det menneske; er det Gud; er det den liturgiske hendinga som faktisk skjer?

Morland sluttar med å stille eit kritisk spørsmål: "Er vår konkrete utforming av liturgien i samsvar med den *Ordo* [kursiv i orig.] som ligg til grunn for heile vår sjølvforståing som kyrkje, og med vedkjenninga til den treeinige Gud?" (s 113) Under "forsøk på konklusjon" formulerer han: "1. Eit ordo-perspektiv på gudstenestefornyng spør etter kva ei gudsteneste primært er; det hjelper oss å fokusera rett. 2. Eit ordo-perspektiv gir oss ikkje fasiten på alle spørsmål, men kan [...] hjelpa oss til å setje grensar for lokale variasjonar" (s 114).

Morland tar inn ein mellomposisjon. Han tilbakeviser ikkje gudstenestereforma blankt, men han krev å halde fast ved ei grunnleggjande ordning og stille kritiske spørsmål til kvart ønske om fornying.

### 3.3 Kari Veiteberg

Kari Veiteberg har i heile prosessen vore ein av dei sentrale framdrivarane for gudstenestereforma. I ettertida har ho tatt avstand frå resultatata.<sup>12</sup> Ho har lagt fram eit eige liturgisk konsept som ho kallar for performativ, og som er sterkt influert av teaterkunsten: "Kunsten å framføre gudstenesta."<sup>13</sup> Samtidig viser ho til Luther, ho òg. Vi legg til grunn her artikkelen ho skreiv for boka "Gudsteneste på ny" i 2014.<sup>14</sup>

Veiteberg tar uttrykkeleg utgangspunkt i den oppfatninga som Njå ville avfeie, at gudstenesta er "ei hending med handlingar", nærare ei "teaterlik hending" (s 73). Ved sidan av teatermannen Richard Schechner viser ho til fleire nord-amerikanske teologar, den ortodokse Alexander Schmemmann og den romersk-katolske Aidan Kavanagh som for sin del har influert Gordon Lathrop.

Med henvisning til dokumentet *Gudstjenestens fornyelse* frå Andre vatikankonsilet 1963 beskriv ho kva konkret deltaking etter hennar oppfatning er: "Det dreier seg ikkje om deltaking som hopp og sprett, slik at det kjennast slitsamt for kyrkjelyden å vere der. Deltakarane kan ha ei oppleving av å vere med, også om dei sit på kyrkjenbenken. Vi kan bruke teaterkompetanse på denne utdjupeinga av deltaking at ein legg til ret-



te for at tilskodaren får delta bevisst, aktivt og utan hindringar” (s 78). Med dette gir ho for øvrig implisitt sitt svar på Njå sin aversjon mot deltaking i gudsteneste.

For å underbygge det skisserte liturgiske konseptet viser Veiteberg til nett ein av dei same tekstane frå Luther som Morland allereie peikte på, nemleg sermonen eller lesepreika om dåpen frå 1519.<sup>15</sup> Veiteberg drøftar same elementet som meir i forbifarten ble nemna av Morland også. Og det er den rituelle gjennomføringa av dåpen, snarare den fullstendige neddykkinga, Luther ynskjer å praktisere. ”Luther startar utgreiinga med omgrepet ’dåp’ og fortel at *baptismus* [kursiv i originalen] på gresk, *mersio* [kursiv i originalen] på latin, tyder ’å dukke noko heilt ned i vatn’. Det er ikkje eit statisk omgrep, men eit omgrep som omfattar ei handling” (s 78). Det ser ut til å ligge litt på sidelinja, kanskje – men ut frå hennar perspektiv står dette heilt i sentrum. Og ho trekkjar nok heilt andre slutningar enn Morland. ”Kva vil så den mest tenlege utføringa av dåpen vere? Luther ser for seg ei type handling som bør gå føre seg slik at ho liknar det ho er eit teikn på. ’Dåp’ er altså her ein handlingstype” (s 78). Ifølgje ho påstår Luther her ”at det er mogleg å snakke om godt utførte/koreograferte gudstenester frå andre synspunkt enn om sakramentet verkar til frelse eller ikkje” (s 78). ”Vi kan legge merke til at den tenlege utføringa av teiknet dreier seg om ein type likskap, ein visuell likskap eller ikonisk likskap, om ein vil bruke det omgrepet. Luther sin argumentasjonsmåte gir oss eit perspektiv på dei ulike handlingane. Vi kan spørje kva som er tenleg og mindre tenleg, om korleis det synlege som skjer i handlinga på best mogleg måte opnar opp for det det skal vere eit teikn på” (s 79).

Veiteberg finn altså her hos Luther ei stadfesting på å oppfatte gudsteneste som ei teaterlik liturgisk handling, som i sin tur gjev grunnlag for brei deltaking frå kyrkjelyden si side saman med og ved sidan av presten. Ho leverer her breitt observasjonar frå ulike konkrete gudstenester og tar dei som utgangspunkt for sin argumentasjon. Til trass for at liturgen ikkje er skodespelar, er han eller ho ifølgje Veiteberg ”i spel”, er ”ein aktør” i gudstenesta (s 82). Kyrkjelyden er etter hennar syn prinsipielt sett aktivt deltakande

uansett i kva grad dei enkelte har oppgåver: ”Det er mange måtar å delta på. Ein kan ha ei oppleving av å vere med, også om ein sit på kyrkjenbenken” (s 85).

Konklusjonen hennar lyder: ”I dette kapitlet har vi fått ein bevisstheit om at gudstenesta ikkje er føreseieleg. Det uføreseielege er noko av sjølv gudstenestas vesen. Vi veit no at kyrkjelyden verkar inn på gudstenesta, at deltakarane vil tilføre presten nye og uføresette impulsar” (s 88) ”Eg har ikkje kome med bidrag til den rette måten å utføre gudstenesta på. Slik undervisning og ein slik måte å arbeide med liturgifaget på er ikkje god. Liturgi blir eit regelfag, og presten kan bli engsteleg og regelstyrt” (s 88). ”Den gode gudstenesta kan la barn skrike, toler at ljøs veltar, at setningar på arket ikkje blei framført slik det var tenkt. Ein god prest og ein kyrkjemusikar er så proffe at dei kan improvisere, kommunisere og legge til rette for nyskapande handlingar” (s 88).

#### 4. Luther si liturgisk arv som ressurs og utfordring

Luther ville, som kjent, ikkje vere grunnleggjar av ei ny kyrkje.<sup>16</sup> Men faktisk var dette utfallet i historia. Han har heller ikkje formulert ein gjennomført og nokon eintydig teologisk lære eller teori om gudstenesta. I realiteten la han fram tre ulike modeller for feiring av gudstenesta. I skrifterne sine ynskjer han langt på veg å levere konkrete instruksjonar og reglar for spesifikke historiske situasjonar – også kva det gjelder gudstenesta. Det er berre to lutherske tekstar Den norske kyrkja er forplikta på som vedkjenningskrifter: *Den vesle katekismen* og *Den augsburgske vedkjenninga*<sup>17</sup>. Men desse må underbyggjast med Luther sine skrifter om kyrkja og gudstenesta. Mest sentral er Luther sin *Deutsche Messe*, som allereie har blitt referert til. Ein knapp og konsis analyse av Luther sin argumentasjon i denne teksten skal gis under. Det er klart at kvar tolking av Luther er avhengig av forfattarens ståstad.<sup>18</sup> Samtidig er ikkje formålet med dette essayet primært kyrkje- og teologihistorisk orientert. I denne avsluttande drøftinga vil eg prøve å gi ein skissert praktisk teologisk syntese med tre dimensjonar: (1) Gudstenestereforma sitt forholdet til tradisjonen, (2) hovudstridspunktet in-

volvering og aktiv deltaking, og (3) gudstenesta si rolle for Den norske kyrkja sin identitet som luthersk kyrkje: Gudstenesta som basis og uttrykk for luthersk liturgisk identitet.

#### 4.1 Forholdet mellom tradisjon og fornying med fridom som hovudprinsipp

Gudstenestereforma utfalder seg mellom polane tradisjon og fornying. Tradisjon er ikkje berre oppsamling og museal konservering av meir eller mindre tilfeldig historisk arvegods. Tradisjon er samtidig sjølv prosessen av vidareføring og aktiv overlevering. Denne prosessen krevjar kontinuerleg og produktiv nyinterpretasjon, tilpassing og tileigning. Å ville halde fast ved tradisjonen, og særleg den liturgiske tradisjonen, for å suggerere ei bestandig kyrkje kan kallast for ein "real fiksjon", ein "produktiv myte"<sup>19</sup> som kan bli til utgangspunkt for fornying. Tradisjon inneber derfor i seg sjølv polane kontinuitet og fornying for å kunne eksistere vidare. Forholdet mellom tradisjon og moderne, liturgisk arv og fornying må derfor beskrivast som dialektisk. Tradisjon er aldri statisk konservering, men bevaring gjennom nytolking i bruk. Eller tap av han.

Omgrepet "tradisjon" får forholdsvis lite merksemd hos Njå. Fenomenet står derimot gjennomgåande i fokus, og i konklusjonen sin formulerer han uttrykkeleg at "fleksibilitetsmomentet ikkje må sidestilles med tradisjonsmomentet, men må underordnes dette".<sup>20</sup> I Veiteberg si drøfting står fenomenet tradisjon lite overraskande meir på sidelinja, men ho vil i kvart fall halde fast ved det rituelle elementet, t.d. neddykking under dåpen. Samtidig er ho veldig open for forandring og kreativ fornying og det "uføre-seielege" i det aktuelle augeblikket i gudstenestefeiringa. Morland anbefaler, inspirert av Lathrop, å betrakte gudstenesta under eit "ordo"-perspektiv og bruke "ordo" som målestokk for kritisk vurdering av reforma sine resultat. Lathrop har med innføringa av "ordo"-konseptet framlagt ein viktig teoretisk modell for forholdet mellom tradisjon og fornying. Men "ordo" er etter Lathrop i seg sjølv frå starten ein kontinuerleg prosess av nytolking. Her innfører han omgrepet "juxtaposition" for å "sette ved sidan av kvarandre" for eksempel dei gitte heilage "tinge-

ne" vatn, brød, vin med ei ny tolking.<sup>21</sup> Sidan ordo ikkje eksisterer utan slik "juxtaposition", kan ho med Lathrop ikkje forståast som "korrektiv til stadeigengjering", som Morland hevder i tittelen på essayet sitt. Ordo er difor ikkje berre ei meir eller mindre fast ramme eller struktur som i seg sjølv er meningsberande og -produserande. Ordo er samtidig ein kontinuerleg prosess av nytolking.

Luther si tyske messeforordning *Deutsche Messe* frå 1526 er den sentrale teksten kva gjeld forholdet mellom tradisjon og fornying i gudstenesta. Det er fortalen som er mest relevant. Denne teksten blir synt til av både Njå og Morland<sup>22</sup>. Begge to konstaterer kva roll fridomen har for Luther og hans forståing av gudstenesta. Men både Morland og Njå vel i realiteten å vektleggje i sterkare grad varselet mot misbruk av fridomen. Njå tilbakekallar fridomen nesten fullstendig når det kjem til den liturgiske praksisen: "Når Luther skal tematisere den almennelige preste-tjenesten, er det ikke 'fornyelse', 'kreativitet' eller 'frihet' som utgjør hovedbegrepene, men snarere begrep som 'kall', 'stand' og 'ordning'".<sup>23</sup> Denne påstanden har etter min oppfatning ikkje dekning hos Luther.

*Deutsche Messe* slår allereie i første innleiande setninga umiskjenneleg fast at hovudpremiss for hans forståing av gudstenesta og ordninga av ho er fridom. I bakgrunnen ligg premissane som ble utvikla i den store fridomstraktaten frå 1520. Kristen fridom er ein fridom med basis i evangeliet, evangeliet sin fridom, skapt av nåde og tileigna i trua. "I summen: Vi legg slike ordningar ikkje fram for dei sin skyld som er alle-reie kristne; for dei har ikkje behov for slike ting" [Denn summa, wir stellen solche Ordnungen gar nicht um der willen, die bereits Christen sind; denn die bedurften der Dinge keins].<sup>24</sup> *Deutsche Messe*-traktaten avsluttar med ein lang passasje om katekismen si rolle i gudstenesta. Men denne reservasjonen er ikkje ei innskrenking av evangeliet og fridomen, men skal tydeleggjere og innprente desse. Hovudprinsippet må vere fridomen, den kristne fridomen med basis i evangeliet. Gudstenestereforma kunne bygge mykje meir bevisst på denne "mentale ressursen". Dei to "kjerneverdiane" *fleksibilitet* og *stadeigegjering* er på sett og vis berre ei svak

etterlikning. Fridomen i gudstenesta er mykje meir enn berre fleksibilitet i forstand valfridom mellom fleire alternativ, men ein teologisk grunnlagd fridom. Fridom må vere hovudpremiss for gjennomføring av og deltaking på gudsteneste. Samtidig så er fridomen ikkje å forveksle med vilkår. Fridomen skapar òg ei forplikting. Her har Njå og Morland absolutt eit poeng. Fridommen blir skapt i sjølve gudstenesta ved å ta imot evangeliet og myndiggjer til å vere aktivt handlande i å feire og gjennomføre ho. Fridomen skal prege både opplevinga av gudstenesta for den enkelte og praksisen i kyrkjelyden. Kva tyder dette for gudstenestereforma og den liturgiske praksisen generelt?

#### **4.2 Passiv mottaking og aktiv deltaking og involvering sett i lys av det allmenne prestedøme**

Her er vi nok ved kjernen i debatten. Alternativa er skarpt kontroversielle. Veiteberg påstår at aktiv deltaking og handling frå kyrkjelyden si side er essensielt for ei gudsteneste – og fullt ut legitimt å rekne etter hennar tyding av luthersk tenking. Det er akkurat motsett hos Njå. Han betraktar same fenomenet involvering og aktiv deltaking i gudstenesta frå kyrkjelyden si side – satt på spissen – som stikk i strid med luthersk teologi. Morland har ein formidlande mellomposisjon mellom desse to, men står i realiteten nærare Njå.

Ein Luther-tekst som ble trekt fram av både Morland og Veiteberg, er dåpssermonen frå 1519. Men det er litt tvilsamt om Luther sin tidlege dåpslære kan støtte Morland fullt ut kva det gjelder "ordo". Den augustinske triadiske strukturen av teikn, tyding og tru ble droppa av Luther i hans seinare utvikling, t.d. i hovudskriftet *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520).<sup>25</sup> Trua får ei enda større vekt her. Kva gjeld Veiteberg sin argumentasjon, er det nok ein ganske avgrensa tekstbasis hos Luther ho ynskjer å bruke for å bære tesen sin. Trond Skard Dokka sitt innlegg kunne støtte ho.<sup>26</sup> Han tolkar med utgangspunkt i same sermonen dåpen og gudstenesta som handling også, snarare som kommunikativ handling.

Njå og Veiteberg har openbert ei ganske motsett referanseramme for tolkinga av fenomenet

involvering og aktiv handling eller deltaking i gudsteneste, og ditto for tekstane dei trekker fram. Kven kan med rette støtte seg på Luther og luthersk teologisk arv? Nøkkelen vil vere interpretasjonen av Luther sin lære om det allmenne prestedømet. Den har vore gjenstand for utbreidd forskning som ikkje kan refererast her.<sup>27</sup> Den klassiske formuleringa blir gitt i skrifta *"An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung"* (1520). "Alle kristne er sanneleg av åndeleg stand, og det er ikkje noko forskjell iblant dei" [Dann alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands und ist unter ihnen kein Unterschied].<sup>28</sup> "For kva som er krypa ut av dåpen, det kann rose seg å vere via til prest, biskop og pave" [Dann was aus der Tauf krochen ist, das mag sich ruhen, dass es schon Priester, Bischof, Papst geweiht sei].<sup>29</sup> Luther brukar ikkje omgrepet i *Deutsche Messe*; likevel finn det allmenne prestedøme sitt tydeleg nedslag der. Luther skil mellom tre ulike typar gudsteneste; alle tre er på kvar sin måte for legitime å rekne. (1) Formula missae, den latinske messa, er berekna på dei danna som beherskar dei gamle språka – og som ynskjer å vidareføre ein kjær tradisjon, noko Luther gir til å kjenne sjølv å ha sans for. Faktisk handlar det om ein moderat reinska romersk-katolsk messa, berre strippa for messeofferteologien. (2) Den tyske messa er gudstenesta for det breie folket, meinigmannen, derfor på morsmålet og med mykje større vekt på forkynninga av ordet. (3) Dette er ein type gudsteneste Luther ikkje har eit passande ord for, nemleg "ei gudsteneste for dei som ynskjer på å vere kristne på alvor og vedkjenner evangeliet med hand og munn."<sup>30</sup> Ho er ikkje tenkt som ei samling i kyrkja(!), men i heimen. Liturgiske element er bøn, bibelsk lesing, dåp, nattverd og praktisk kristen kjærleik. Allsong av kyrkjelyden og preika ser ut til å spele – overraskande nok – ingen stor rolle her. Her tilkjenner Luther kyrkjelyden ein stor mynde og fridom for å avgjere detaljer i ordninga sjøve. Dette er nok denne tredje type gudsteneste Luther vurderer som den mest ynskjelege – men han innrømmer realistisk nok: "... eg har ikkje enda folk for ho" [... ich habe noch nicht Leute und Personen dazu]<sup>31</sup>. Det er ikkje mindre enn forbløffande å sjå i kor stor grad Luther her kjem i nærleiken av gudste-



nestereforma sine ”kjerneverdier” *involvering, sta-  
deiggjering og fleksibilisering*. Kva tyder det at Lut-  
her behandlar denne gudstenestemodellen som  
liturgisk utopi, som han gir uttrykk for var urea-  
listisk å få gjennomført?

Det er sentralt for Luther sin tenking om kyrkja at han fundamentalt skil mellom den synle-  
ge og den usynlege kyrkja.<sup>32</sup> Det som kallast det  
allmenne prestedømet, tilhøyrar i dette tankeset-  
tet den *usynlege* kyrkja, fellesskapen av dei som  
har høyrst og er nyskapt av ordet. Den tredje guds-  
tenestemodellen rettar seg openbert faktisk mot  
desse. Dei første to derimot er – med litt ulike  
”målgrupper” – prinsipielt sett del av den *synlege*  
kyrkja. Det same gjelder for øvrig presteembetet  
som ifølge Luther er berre ei praktisk ”ytre” ord-  
ning som ikkje opphever det faktumet at det er  
eit felles oppdrag for alle kristne å forkynne or-  
det og forvalte sakramenta. Det er iaugefallande  
at Luther her i Deutsche Messe ser ut til å sjå  
bort frå det grunnleggjande paradoksale forholdet  
som ligg i sin teologi om rettferdiggjeringa  
av syndaren elles, uttrykt i omgrepsparet ”simul  
iustus et peccator”<sup>33</sup> [samtidig rettferdiggjord  
menneske og syndar]. Her ser han ut til å ope-  
rere med to distinkte ulike persongrupper. Min  
påstand er: Kanskje må vi her ta Luther og hans  
argumentasjon angående gudstenesta meir på  
alvor enn han gjorde det sjølv. Frigjeringspoten-  
sialet som ligg i denne dialektikk, gjeld også det  
allmenne prestedømet som er for ein ekklesiologi-  
sk konkretisering av læra hand om rettferdig-  
gjeringa å rekne.<sup>34</sup> At vi på paradoksalt vis er  
vedvarande begge delar, ”simul iustus og pecca-  
tor”, både rettferdiggjord og syndar, tyder at vi  
varig har behov for å ta imot evangeliet i sakra-  
mentet og ordet i gudstenesta – og blir som rett-  
ferdiggjorde og nyskapte menneske frigjord og  
gjord i stand til å sjølve vere aktive i ho.<sup>35</sup> Her er  
det viktig å minne om at rettferdiggjering gjen-  
nom evangeliet etter Luther slett ikkje berre er å  
tenkje som juridisk, forensisk, men som aktivt  
nyskapande.<sup>36</sup> Luther sine konkrete instruksjonar  
er retta mot ein konkret historisk situasjon.  
Løyst frå denne bakgrunnen og lest med Luther  
sin meir generelle referanseramme kan Luther  
sine tre gudstenestemodellar forståast som tre  
legitime typar gudsteneste som eksisterer og kan  
brukast side om side – eller som tre sentrale li-

turgiske element, tre fasettar som må prege lut-  
hersk gudsteneste: Mottaking av sakramenta,  
forkynning av ordet i preika og fellesskapet av  
alle truande, der alle er aktiv handlande på lik  
linje.<sup>37</sup>

Luther sitt ”allmenne prestedøme” gir faktisk  
eit sterkt teologisk grunnlag for gudstenestere-  
forma sine kjerneverdier, særleg *involvering* eller  
aktiv deltaking og handling i gudsteneste frå  
kyrkjelyden si side. Men reforma sine tekster ak-  
sentuerer i eit visst ein-sidedig handlingsaspekt og  
tonar ned at dette står i eit dialektisk forhold:  
Mennesket er varig avhengig av og har behov for  
å ta imot evangeliet i gudstenesta, og blir samti-  
dig frigjord, myndiggjord av evangeliet. Veksel-  
forholdet mellom mottaking og aktiv deltaking  
er realiseringa av fridomen i evangeliet. Det  
som ga inntrykk av å vere absolutt motsetnad,  
viser seg nærare sett ikkje å vere det likevel.  
Mottaking av nåden og aktiv deltaking i gudste-  
nesta står rett forstått – og i tråd med Luther – i  
eit paradoksalt og dialektisk forhold. Mennesket  
– og kyrkja som forsamling av dei truande –  
treng stadig mottaking av nåde og evangelium,  
men blir samtidig frigjord til aktiv deltaking og  
handling i feiringa av gudstenesta.

### 4.3 Luthersk liturgisk identitet

Gudstenestereforma i Den norske kyrkja: Er ho  
no i samsvar med og inspirert av luthersk arv –  
eller stikk i strid med han? For å kunne gi eit  
fullgodt svar er det føresetnad å ha ei teoretisk  
og praksisrelevant tolkingsramme. Ei slik blir  
ikkje gitt i reforma sine tekstar, heller ikkje i dei  
tre debattinnlegga som blei analysert. Eg vil  
skissere eit forslag med omgrepet *liturgisk iden-  
titet*.<sup>38</sup> Kyrkja sin liturgi er uttrykk for identite-  
ten hennar. Gudstenesta som blir feira kvar søn-  
dag, symboliserer og transporterer eit bilete av  
kyrkja.<sup>39</sup> Gudstenesta, den heilt vanlege, regel-  
messige feiringa av gudsteneste på ein kva som  
helst søndag, kan oppfatast som spegling for  
ein implisitt ekklesiologi som pregar og gjen-  
nomsyrar kyrkjelyden og heile kyrkja. Sjølvbile-  
tet ho har. Gudstenesta er sentralt for å skape  
dette sjølvbilete og er samtidig uttrykk for det.  
Stikkordet *liturgisk identitet* er eigna for å skape  
ein syntese av refleksjonane om gudstenestere-  
forma og forholdet til luthersk teologi. Gudste-

nesta sin liturgiske identitet er basert på tradisjonane som ligg forut han; han vert realisert i gudstenesta som skjer i noe – og er open for framtida. Han er både eit teologisk og eit empirisk, sosialt og psykologisk fenomen. Identiteten er inkarnasjonen av evangeliet i kyrkjelyden sin liturgiske praksis.

Først og fremst handlar det om den kollektive identiteten til kyrkjelyden og kyrkja som heilskap. Liturgisk identitet treng identitetsmarkørar, kjenneteikn som karakteriserer kollektivet, gruppa. Identitet skapar distinksjon, avgrensing frå andre kollektiv. Dette er til dømes liturgiske ritual, faste tekstelement, musikalske uttrykk, atmosfæren, men også meiningar, tru. Her finnest det berøringspunkt til "ordo". Det er på ein måte eit sett av rituelle element som til saman er med å skape liturgisk identitet. Og sjølv sagt er det nærliggjande å tenkja her på kyrkja sine klassiske "kjenneteikn" som Luther (og CA) legg fram. Men desse identitetsmarkørane eller kjenneteikna må vere sterkare enn det er tenkt der, og sjå den synlege og den usynlege kyrkja under eitt, og kyrkja som sosial organisme og organisasjon.

Liturgisk identitet blir samtidig tileigna av dei einskilde som tilhøyrar denne gruppa, kyrkjelyden, kyrkja. Felles identitet skapar tilhøyrse og er ei felles oppleving som blir delt av enkeltmenneske. Den kollektive identiteten er og må vere identitetsskapande for individet – og må bli del av den individuelle identiteten. Alle elementa er viktige for denne prosessen: Felles oppfatningar og praksis, men mykje meir enn kanskje bevisst atmosfære, sansing, sanslege opplevingar, tilvenning. Alt dette er med på å formidle og tileigne trua, og kjensla av tilhøyrse.

Kva liturgisk identitet har Den norske kyrkja i sin heilskap og den enkelte kyrkjelyden etter gudstenestereforma ble satt på skinner? Stikkordet "identitet" blir faktisk brukt i vegleiingsartikkelen, men det blir ikkje brukt vidare som integrerande omgrep. Luthersk identitet blir der oppfatta som open for økumenisk bredde, men identitet treng distinksjon og avgrensing.

Luthersk liturgisk identitet må vere preget først og fremst av fridom, evangeliet sin fridom, fridomen som blir skapt av evangeliet. Dette må vere hovudpremiss og førsteprioritet. Evangeliet

sin fridom, evangeliet som blir – passivt – tatt imot, og som er nyskapande, som myndiggjer til – aktiv – deltaking og handling som uttrykk for det allmenne prestedøme. Desse er og må vere dei sentrale identitetsmarkørane for ei luthersk kyrkje som heilskap, og samtidig identitetsskapande for den enkelte. Fridomen i den forstand er ikkje vilkårlegheit; han skapar tydeleg forpliktning, ei liturgisk og rituell ramme, kan kjennes sansleg og i atmosfæren, i interaksjonen i gudstenesta.

Etter avviklinga av statskyrkja, og i eit ope og fleirreligiøst samfunn, blir dette ei endå meir framståande oppgåve for Den norske kyrkja: Å skape identitet gjennom å feire gudsteneste, skape liturgisk identitet i kyrkjelyden og for den enkelte. Det einskilde mennesket i denne kyrkja er ikkje eit einsamt individ, men del at ein fellesskap som feirar gudsteneste som uttrykk for ein felles identitet. Den norske kyrkja bør ta vare på sin arv som evangelisk-luthersk kyrkje – og bruke han som basis for sin liturgiske identitet. Nett på grunn av denne lutherske liturgiske identiteten er det opna for involvering, fleksibilitet og stadeigengjering i gudstenesta, som i sin tur gir grunnlag for å utvikle ein fellesskapsidentitet som kyrkje.

## Litteratur

- Botvar, Pål Ketil og Mosdøl, Hallvard Olavsson (2014), *Noe falt i god jord*. Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menighetsnivå, Oslo: KIFO-rapport.
- Christe, Wilhelm (2014), *Gerechte Sünder*. Eine Untersuchung zu Martin Luthers "simul iustus et peccator". Arbeiten zur systematischen Theologie, bind 6, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Christoffersen, Jan Terje (2015), "Saman for Guds ansikt. Gudstjenestereformen mellom visjon og virkelighet". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i den norske kyrkje*. Trondheim: Verbum akademisk, s 24–45.
- Christoffersen, Jan Terje og Hem, Hans Einar (2015), "Gudstjenestereformen – tilfeldighetenes spill?". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i den norske kyrkje*. Trondheim: Verbum akademisk, s 46–66.
- Daniel, David P., "Luther on the church" (2014). I Kolb, Robert m.fl. (red.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's theology*. Oxford: Oxford university press, s 333–352.
- Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red., 2016), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dokka, Trond Skard (2015), "Dåpsliturgien – mellom folkelig lutherdom og liberal pietisme". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Trondheim: Verbum akademisk, s 80–97.

- Kaufmann, Thomas (2009), *Geschichte der Reformation*. Frankfurt/Main og Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Lathrop, Gordon (1993), *Holy things, a liturgical theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lohse, Bernhard (1995), *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin (1979 [1519]). "En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament". I *Verker i utvalg*, bind I, ved I. Lønning og T. Rasmussen. Oslo: Gyldendal, s 311–321 [WA 2, 724–737].
- Meyer-Blanck, Michael (2016), "Tradition – Mythos oder Wirklichkeit der Beständigkeit von Kirchenbildern". I Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red.), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s 79–90.
- Morland, Egil (2013), "Fritt og fast. Gudstenesta sin ordo – eit korrektiv til stadeigengjering". I Egil Morland, Jens-Petter Johnson, Åge Haagevik (red.), *Guds rikes skatt. Festskrift til Tore Kopperud*. Bergen: Fagbokforlaget, s 97–114.
- Njå, Ådne (2013), "Messen som Guds nåde og menneskets takksigelse. En refleksjon over Luthers messeforordninger med et drøftende sideblikk på liturgi- og trosopplæringsreformen i Den norske kyrkje". I Knut Alfvåg, Joar Haga (red.), "Hva betyr det?" *Luthers katekisme i trosopplæringen*. Oslo: IKO-forlaget, s 185–202.
- Raschzok, Klaus (2016), "Evangelisch-Lutherische liturgische Identität. Zur Frage einer konfessionskulturellen gottesdienstlichen Wahrnehmungsperspektive". I Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red.), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s 29–78.
- Saarinen, Risto (2014), "The View of the Mannermaa School". I Kolb, Robert m.fl. (red.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's theology*. Oxford: Oxford university press, s 254–263.
- Schwarz, Reinhard (1992), "Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform". I ZThK [Zeitschrift für Theologie und Kirche] 89, s 340–364.
- Schwarz, Reinhard (2015), *Martin Luther Lehrer der christlichen Religion*. Tübingen: Mohr.
- Vajta, Vilmos (1958). *Luther on Worship. An interpretation*. Eugene: Fortress Press.
- Veiteberg, Kari (2006), *Kunsten å framføre gudstenester. Dåp i Den norske kyrkja*. (Acta Theologica nr. 3). Oslo: UiO.
- Veiteberg, Kari (2014), "Gudstenesta som ei hending med handlingar". I Geir Hellemo (red.), *Gudsteneste på ny*. Oslo: Universitetsforlaget, s 72–88.
- Wendebourg, Dorothea (2017), "Kirche". I Albrecht Beutel (red.) *Luther Handbuch*. 3. opplag Tübingen: Mohr Siebeck, s 451–462.

## Noter

- 1 Christoffersen/Hem 2015.
- 2 Jfr. Lathrop 1993, s 7–8.
- 3 Botvar/Mosdøl 2014.
- 4 KM 04/17.
- 5 Jfr. Daniel 2014, Wendebourg 2017.
- 6 Njå 2013. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 7 Morland 2013. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 8 Lathrop 1993, s 33–35; jfr. Christoffersen 2015, s 30–32.
- 9 Kyrkerådet 2008, s 7.3–7.7.
- 10 WA 2, 727–737. Norsk tekst: Luther 1979, s 311–322; jfr. Lathrop 1993, s 165.
- 11 Om Augustin sin signifikasjonshermeneutikk sjå bl.a. Lohse 1995, s 318, Lathrop 1993, s 164.
- 12 Christoffersen / Hem 2015, s 60.
- 13 Veiteberg 2006.
- 14 Veiteberg 2014. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 15 Veiteberg henviser til verken Morland eller Lathrop her.
- 16 Generelt om Luther si lære om kyrkja sjå Wendebourg (2017).
- 17 CA er som kjent ført i pennen av Philipp Melancthon.
- 18 Jfr. Lohse 1995, s 14.
- 19 Jfr. Meyer-Blanck 2016.
- 20 Njå 2013, s 197.
- 21 Lathrop 1993, s 68–69.
- 22 Luther 1526 WA 19, s 72–78; jfr. Njå 2013 s 118f, Morland 2013 s 111f.
- 23 Njå 2013, s 195.
- 24 Luther 1526 WA 19, s 73.
- 25 Lohse, s 318.
- 26 Dokka 2015.
- 27 Lohse 1995, s 305.
- 28 WA 6, s 407, mi omsetting.
- 29 WA 6, s 408, mi omsetting.
- 30 WA 19, s 75, mi omsetting.
- 31 WA 19, s 75.
- 32 Jfr. Daniel (2016), Wendebourg (2017).
- 33 Utdjupande sjå Christe (2014).
- 34 Jfr. Kaufmann (2009), 300.
- 35 Jfr. Schwarz (2015), s 474. Dette er kortfatta resultat av analysen i Schwarz (1992).
- 36 Dette ble særleg framheva av Mannermaa-skulen. Jfr. Saarinen (2014).
- 37 Jfr. Raschzok (2016), s 66–71.
- 38 Til omgrepet "liturgisk identitet" sjå Raschzok (2016), s 71–78.
- 39 Jfr. Deeg / Lehnert. 2016.