

HVAD ER MENINGEN?

Nyere gudstjenesteteorier og deres betydning for gudstjenesteteologi i Danmark¹



Postdoc, ph.d. cand.theol. Jette Bendixen Rønkilde

Foto: Katrine Worsøe

Resumé: Artiklen er en indføring i og oversigt over nyere gudstjenesteteorier, som har domineret den danske diskussion om gudstjenesteteologi og præsenterer en model for, hvordan forskellige gudstjenesteteorier kan forstås og indplaceres i forhold til hinanden. Den udfolder fire kategoriseringer med særskilte karakteristika. *Liturgi som tiltale* fremhæver, at gudstjenestens karakter af tiltale er determinerende for, hvad og hvordan den kan betyde noget. *Liturgi som iscenesættelse* markerer en åbning mod den liturgiske praksis, men fastholder, at der er et specifikt evangelisk indhold, som iscenesættes i den liturgiske praksis. *Liturgi som oplevelse* fremhæver selve den liturgiske praksis, hvor oplevelse og erfaring af, hvad der sker i praksis, sætter fortegnet for og farver den teologiske betydning. *Liturgi som menings-løs praksis* fremhæver den liturgiske praksis som fortolkningsåben og derfor af signifikant kvalitativ karakter i forhold til gudstjenestedeltagernes udfoldelse, stadfæstelse og internalisering af trosindholdet. Artiklen afsluttes med en perspektivering af forholdet mellem positionerne.

Indledning

Gudstjeneste finder sted i et utal af variationer, på et utal af geografiske placeringer, på alle tider af døgnet, hele året rundt.² Deskriptivt er en gudstjeneste en struktureret samling handlinger og ord, hvor mennesker samles i et bestemt rum og et bestemt tidsrum for i fællesskab at fejre en specifik række handlinger, der, for de flestes vedkommende, findes som enten fastlagt agenda eller som manuskript. En gudstjeneste er en praksisform, men den er ikke en tilfældigt opstået praksis. Handlingerne sker, fordi de

gennem traditionen er blevet og fortsat bliver tillagt bestemte betydninger, der enten italesættes eller kan findes i de vejledninger, der udstikker retningslinjer og handlingsanvisninger til den gudstjenestelige praksis.

Teologisk betragtet er en gudstjeneste en betydningsfuld praksis og den teologiske betydning af liturgisk praksis er tæt sammenvævet med hypotesen, at den treenige Gud er nærværende og handlende tilstede i en gudstjeneste, og som sådan er en gudstjeneste et mødested mellem det guddommelige og menneskelige.³ Det kan betegnes som den gudstjenestelige *dynamik*: at en gudstjeneste både består af en liturgisk praksis og en trosforestilling om den treenige Gud, som igen både formes af og former den konkrete praksis.⁴ På den baggrund kan man sige, at en gudstjeneste er en inkarnatorisk begivenhed udspændt mellem en praksis og et indhold. En liturghistorisk undersøgelse med afsæt i Det Nye Testaments beretninger om de tidlige kristne sammenkomster vil for eksempel vise, at sammenkomster og opstandelsestro er tæt sammenvævet, fordi sammenkomsterne er den praksisform, hvorigennem »opstandelsen kendes og erfares« (Nielsen 2017, 15).

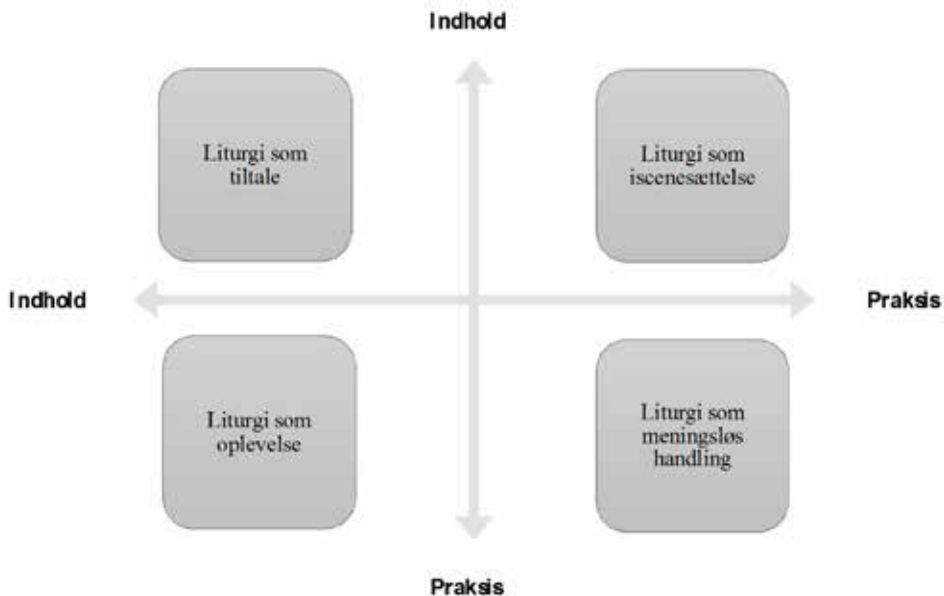
Gudstjenestens centrale betydning både i kristen praksis og teologisk diskurs viser sig desto tydeligere ved, at den til enhver tid har været diskuteret, både hvad form og indhold angår, og vores egen tid er ingen undtagelse. Gudstjeneste behandles både teologisk og tværfagligt ved at inddrage for eksempel antropologi, ritualteori, sociologi og teatervidenskab. Den undersøges »som homiletisk, som rituel, som kropslig og som teologisk begivenhed« (Johansen og Rønkilde 2013, 7). Artiklen er en oversigt over og indføring i de internationale gudstjenesteteorier, som har domineret den danske teologiske diskussion og samtale om gudstjeneste. Den præsenterer en model, som kan være med til at analysere og indplacere forskellige gudstjenesteteorier, som alle kredser om spørgsmål som: Hvad er en gudstjeneste? Hvad sker i en gudstjeneste? Hvordan kan en gudstjeneste siges at være betydningsfuld og meningsgivende? Hvordan er en gudstjeneste teologisk signifikant? Hvorfor er gudstjeneste et af kristendommens primære trosudtryk?

Gudstjeneste mellem praksis og teologisk indhold

Som et resultat af Luthers opgør med den romersk-katolske messeofferteologi, hans understregning af, at de ydre ting er adiafora, og at mennesket ikke kan gøre sig fortjent til frelsen, har der inden for rammerne af protestantisk teologi været en betydelig kult-kritik (jf. CA XV). En følge af den kult-kritik har været, at evangeliets rene forkyndelse og prædiken er blevet opprioriteret til fordel for den øvrige liturgiske praksis (jf. Deeg 2012; Johansen 2009; Nielsen 2011). Men nyere gudstjenesteteorier repræsenterer en forskydning, og 'kulten' – den liturgiske praksis – vægtes (igen) som betydningsfuld for gudstjenestedeltagernes erfaring og erkendelse af en gudstjenestes betydning og indhold samt af betydning for en erfaring af den nærværende og handlende, treenige Gud.

Sammenlignes forskellige gudstjenesteteorier bliver det tydeligt, at de på forskellig vis fremstiller, hvor betydningen og trosindholdet gives eller opstår i en gudstjeneste, og hvorfor det er meningsfuldt for mennesker at deltage i den. De spørgsmål besvares på forskellig vis og med forskellige vægtlægninger, udspændt mellem to yderpoler. (1) Den ene yderpol vægter det objektivt givne inden for en specifik teologisk tradition i forhold til, hvordan en liturgis praksis og trosindhold forholder sig til hinanden, og hvor betydning gives og hentes. For eksempel kan den teologiske forståelse af Guds ord eller kristologi og soteriologi sætte rammen om, hvad en gudstjeneste *kan* og *skal* betyde. (2) Den anden yderpol fastholder, at en gudstjenestes betydning genereres *i* praksis. Der sker en forskydning til det fænomenologiske og konstruktive – til praksis, oplevelse, erfaring og betydningsdannelse. Hvordan gudstjeneste fejres og gøres, erfaringen, det sansemæssige og den 'effekt', gudstjenestedeltagelse potentielt har på deltagerne både emotionelt og kognitivt, rykker i forgrunden i denne tilgang. Gudstjenestens betydning er derfor ikke givet én gang for alle, men må hele tiden gøres og opstå eller gives *i* og *med* den liturgiske praksis.

Ingen gudstjenesteteorier placerer sig helt entydigt ved en yderpol i enten et ren-tyrket objektivt eller fænomenologisk og konstruktivistisk paradigme. Der er tale om et kontinuum inden for hvilket gudstjenesteteorierne kan placeres. Det kan med fordel opstilles i en model, som kan anvendes til at analysere, indplacere og nuancere de forskellige toneangivende gudstjenesteteorier og således tydeliggøre både forskelle og ligheder:



De determinerende faktorer i modellens vertikale og horisontale akse er henholdsvis *praksis*, forstået som den liturgiske praksis, som gøres, og *indhold*, forstået som teologisk, intentionel betydning og dermed trosindhold. Liturgiforståelserne er kategoriseret i forhold til fire analytiske perspektiver: (1) *liturgi som tiltale*, (2) *liturgi som oplevelse*, (3) *liturgi som iscenesættelse* og (4) *liturgi som menings-løs praksis*. I det følgende redegøres der for hvert analytisk perspektiv ved at indplacere forskellige repræsentanter og i summarisk form at præsentere deres respektive gudstjenesteteorier.

Liturgi som tiltale

Liturgi som tiltale har i Danmark fået et markant udtryk hos A. F. Nørager Pedersen. Det er en liturgiforståelse, der har tydelig inspiration fra den dialektiske teologis prægnante forståelse af Guds ord som en ren åbenbaringskategori, der bryder ind direkte fra oven. Nørager Pedersens *Gudstjenestens teologi* fra 1969 har haft stor betydning for, hvordan teologer og præster har defineret og forholdt sig til liturgi i en dansk kontekst. Den bygger på den grundlæggende systematisk-teologiske antagelse, at den liturgiske praksis ikke blot kan kategoriseres som af mindre relevans for menneskers tro og frelse, men er et decideret misforstået forsøg på gerningsretfærdighed og at sammenligne med *kult*, når den vil være andet end forkyndelsens konkrete tid og rum. På den baggrund placerer Nørager Pedersen evangeliets forkyndelse og *prædiketjenesten* som den 'sande' form for liturgi, for med Kristi åbenbaring i ordet er den gamle kultiske handling, som hører det gammeltestamentlige fromhedsliv til, nedbrudt, og liturgi er derfor en »*kerygmatiske ting*« (Pedersen 1969, 26), hvor Gud bøjer »sig ned til mennesket og af ren og skær godhed tilsiger mennesket sin nåde« (Pedersen 1969, 27).⁵

For Nørager Pedersen har den liturgiske praksis således ingen værdi i sig selv, men kun som »lufthavn« for modtagelse af Guds ord kan den liturgiske praksis opnå en form for berettigelse og teologisk kvalifikation. En gudserkendelse lader sig følgelig ikke gøre i kraft af deltagelse i den liturgiske praksis, men vil altid blive erfaret som »Das ganz Andere« i forkyndelsens frisættende tiltale til det syndige menneske og modsigelse af menneskets trang til liturgisk handling. I forhold til den liturgiske praksis er forkyndelsen og tiltalen da den, der giver liturgien dens 'rette' betydning (jf. Pedersen 1969, 142ff), det vil sige, at forkyndelsen er den liturgiske praksis' tolkningshorisont.⁶ I forkyndelsen sker der derfor en forskydning, således »at gudstjenesten, der efter sagens natur stræber mod at være menneskets gerning for Gud ud af den fromme formåen, hver gang påny destrueres til at blive Guds tale til mennesket i den skyldige afmagt« (Pedersen 1969, 214).

Den liturgiske praksis har ikke nogen egen værdi eller betydning, men får alene en betydning i kraft af proklamation af evangeliet og forkyndelse, som igen alene i modtagelse i tro kan muliggøre en erfaring og teologisk erkendelse. Ifølge Nørager Pedersen er det dermed tiltalen og kerygmaet – Kristus-forkyndelsen – der er og bliver omdrejningspunktet og det objektive givne gyldighedskriterie for at tale om, hvad liturgi er,

og hvad der udgør en gudstjenestes *indhold*, hvorved det eneste vurderingsanliggende i forhold til intentionen bliver et spørgsmål om, hvorvidt liturgien danner baggrund for den rette forkyndelse med en bestemt troslære for øje. Hos Nørager Pedersen er der derfor ikke et positivt spændingsforhold mellem liturgi og teologi. Derimod får og har den liturgiske praksis alene sin betydning i et allerede objektivt givet teologisk indhold centreret i taltalen, som samtidig er determinerende for, *hvad* gudstjenestedeltagerne har mulighed for at få givet og dermed erkende: Guds nåde og deres egen syndighed. Det er en klassisk teologisk-antropologisk tankestruktur, som har domineret den protestantiske teologi og gudstjenesteteologi.

Modellens øvrige kategoriseringer kan ses som en nuancering og problematisering af forståelsen af *liturgi som tiltale*, der er blevet udfordret fra flere sider i nyere bidrag indenfor liturgik, både historisk, systematisk og praktisk teologisk.

Liturgi som oplevelse

Kategorien *liturgi som oplevelse* er placeret i modellens nederste venstre hjørne, fordi udgangspunktet og tyngdepunktet i den kategori er den liturgiske praksis, der potentielt leder til et gudsmøde og en styrkelse af menneskers gudsforhold. Det betones på forskellig vis af henholdsvis F. Schleiermacher, Manfred Josuttis og Martin Modéus. I sin *Praktische Theologie* (1850) beskriver Schleiermacher liturgien som en *fest*, der fejres uden egentligt formål eller hensigt, der rækker ud over selve fejringen. Selve meningen med gudstjenestefejringen er således, at den *sker* – bliver fejret, hvorfor en gudstjeneste ikke skal tilskrives en betydning 'udefra', men selve den liturgiske fejring er *per se* betydningsfuld.

Trods det at Schleiermachers udgangspunkt er selve den liturgiske praksis og fejring, er intentionen med gudstjenesten for ham klar, da liturgien ligesom en fest er en *darstellendes Handeln*, der for gudstjenestens vedkommende organiserer trosindholdets muligheder i forhold til de »*religiösen Gemüthszustände*«, som gudstjenestedeltagerne fremviser, og som i gudstjenesten ifølge Schleiermacher bliver forhøjet og intensiveret (jf. Schleiermacher 1850, 70-75, 103, jf. Volp 1994, 808).

Sådan forstået er liturgien den religiøse følelses selvudtryk – en troshandling – der har sit udgangspunkt i menneskers afhængighed af Gud (jf. Schleiermacher 1850, 69 og 130, jf. Meyer-Blanck 2009 [2001], 162 og Volp 1994, 802-803). Det betyder, at det er den subjektive afhængighedsfølelse, der bevæger mennesker til en liturgisk 'festlig' fejring, der ikke sker for at 'manipulere' Gud, men sker som et *efterhæng* i forhold til en erfaring af en gudsafhængighed, en erfaring af et allerede givet gudsforhold, der ikke skal kvalificeres af et evangelisk ord, men *er* der. Den liturgiske fejring og festmetaforikken understreger samtidig, at mennesket både er handlende og modtagende, for i liturgien både tiltales, berøres, bevæges, beriges og svarer mennesket.

Centralt for Schleiermachers definition af liturgi som »*darstellendes Handeln*« bliver det oplevelsesmæssige og det æstetiske perspektiv ved liturgien, for troshandlingen

foregår på alle sanselige planer, og derfor er alle de liturgiske handlinger (og ord, forstået som handling i den liturgiske ramme) væsentlige for menneskers religiøse oplevelse og erfaring. Liturgien som fremvisning af og ophøjelse af den religiøse bevidsthed er med til at understrege liturgiernes opbyggende funktion, hvor mennesker kommer for at få en religiøs følelse af afhængighed af Gud stimuleret og opbygget.

Josuttis gudstjenesteforståelse kan ligesom Schleiermachers også kategoriseres som en gudstjenesteforståelse, hvor det oplevelses-, sanse- og erfaringsmæssige er af afgørende betydning for, hvordan gudstjenesten kan siges at være meningsgivende og have en teologisk signifikans. Ud fra en adfærdsvidenskabelig tilgang anskuer Josuttis liturgien som en menneskelig handling, der orienterer og strukturerer menneskers liv i forhold til den kristne gudsfortælling.⁷ Som også titlen på hans bog indikerer, beskriver Josuttis således en gudstjeneste som *Der Weg in das Leben*. Den liturgiske praksis er »et stykke adfærd«, *Verhaltenssequenz*, (Josuttis 1991, 11), hvor mennesker indgår i en relation til Gud ved at gå, sidde, se, synge, høre og spise for at gå ud i livet igen. Den gudstjenestelige 'adfærd' afspejler sig endvidere i gudstjenestens ordning og forløb. Den liturgiske praksis er adfærdsvidenskabeligt betragtet da den vej, der leder frem til et kraftfuldt gudsmøde, en forening mellem Gud og mennesker, som påvirker mennesker (jf. Josuttis 1991, 35, 76-79 og 162).

I 2005 udgav den nuværende svenske biskop Martin Modéus »Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit«, som blev fulgt op af »Gudstjänstens kärnvärden. Om relationer, värden och form i gudstjänsten« (2013). Ud fra et ritualteoretisk perspektiv ønsker Modéus dels at finde frem til gudstjenestens *causa*, en gudstjenestes dybeste årsag, og dels hvad der på et fænomenologisk deltagerniveau *sker* i en gudstjeneste (jf. Modéus 2007, 18-19). En gudstjeneste er ifølge Modéus et »relationsudtryk« (Modéus 2007, 27), som er organiseret ud fra tre grundrelationer: »relationen til Gud, til andre mennesker og til eget liv« (Modéus 2007, 27-28), som tager konkret og kropslig form i en gudstjeneste og »får rum« (Modéus 2007, 31). For Modéus er det ikke det teologiske indhold, som er i fokus, men derimod oplevelsen og erfaringen af de tre grundrelationer i selve den liturgiske praksis (jf. Modéus 2007, 37; 129ff). At den liturgiske praksis er omdrejningspunktet i Modéus' gudstjenesteforståelse, understreges yderligere af, at han præsenterer en analyse af gudstjeneste som ritual. Et ritual er ifølge Modéus ofte et religiøst 'svar' på en hændelse, for eksempel fødsel eller død, som skal hjælpe til, at det skete integreres i mennesket, så det bliver til en erfaret virkelighed for mennesket, og som sådan påvirker ritualen menneskets oplevelse af verden (Modéus 2007, 41ff). Nogle ritualer har en stærk *causa*, for eksempel begravelsen, men ifølge Modéus har gudstjenesten (højmesse) en svag *causa*, fordi den hverken har en »tydelig *causa* i natur og samfund« eller en (livs)overgang (Modéus 2007, 62). Alligevel peger Modéus på to mulige *causa* for gudstjeneste: (1) en »ugemarkør i *naturens* cyklus« (Modéus 2007, 68), at det er søndag, og (2) at søndag er dagen »for at forsamle fællesskabet« (Modéus 2007, 68) for at blive bekræftet i grundrelationerne. Gudstjenesten har ifølge Modéus

sin fremtid, hvor regelmæssighed og relationsopbygning bliver kernebegreber i ethvert arbejde med gudstjeneste for at forankre dem i menneskets oplevelse og erfaring (jf. Modéus 2013).

Hvor Nørager Pedersens fokus var på en systematisk teologisk tilgang til gudstjenesten har Schleiermacher, Josuttis og Modéus fokus på det sans- og erfaringsmæssige og er dermed mere fænomenologiske i deres tilgange til gudstjeneste. Det betyder, at der i højere grad er fokus på handling, deltagelse og deltagerens perspektiv, og spørgsmålet bliver derfor, om gudstjenestedeltageren kan 'mærke', at det er meningsfuldt at deltage i en gudstjeneste. Parametrene er ikke som hos Nørager Pedersen om evangeliet »forkyndes rent« (CA VII), men om en gudstjeneste opfattes som vedkommende eller distancerende. Der er i højere grad fokus på, hvordan gudstjenestedeltagerne emotionelt er blevet påvirket og bevæget, og om der er tale om en udrustning af menneskers religiøse følelser og deres gudsforhold til hverdagslivet efter 'sendelsen' – velsignelsen. Den liturgiske praksis 'bærer' en gudstjenestes betydning – her opstår betydningen med mulighed for at indholdet forankres i menneskets erfaring. En sådan tilgang kan medføre et betragteligt fokus på det enkelte menneske og dets religiøse forhold og fromhedsliv, og en gudstjenestes kollektive aspekt træder i baggrunden, samtidig med at det teologisk kan hævdes, at gudstjenestens antropocentriske aspekt overbetones. I yderste fald kan man således spørge, om det overhovedet er nødvendigt, at en forsamling fejrer gudstjeneste sammen?

Liturgi som iscenesættelse

I *Inszenierung des Evangeliums* fra 1997 præsenterer Michael Meyer-Blanck en gudstjenesteteori, der forstår liturgien som en iscenesættelse af evangeliet. Det resulterer i et større fokus på handlingen, der sammenholdes med teologisk indhold og betydning.⁸ Den gudstjenesteteori anskuer *liturgi som iscenesættelse*. Ifølge Meyer-Blanck består en gudstjeneste af mange forskellige former for handlinger (tegn), for eksempel sang, bøn, prædiken, nadver og velsignelse. For at disse tegn skal give nogen mening, fordrer det imidlertid, at de tolkes og dermed tilskrives en betydning. Inspireret af semiotikken argumenter Meyer-Blanck for, at en gudstjeneste er en *iscenesættelse* af gudsvirkeligheden, som gudstjenestedeltagerne kan begribe gennem en fortolkning (jf. Meyer-Blanck 1997, 13ff, 23-24 og 90). En gudstjeneste er en kommunikationshandling, den er det, man kan kalde en *troskommunikation*, der kommunikerer evangeliets indhold, for det, som iscenesættes i en gudstjeneste, er netop evangeliet, ifølge Meyer-Blanck.

Evangeliet fordrer handling, og en gudstjenestes betydningsniveau opstår således i en reciprok bevægelse mellem den liturgiske handling og evangeliet – i selve gudstjenestens forholdsvis positive spændingsforhold mellem den liturgiske praksis og denne praksis' teologiske indhold og betydning. At spændingsforholdet er forholdsvis positivt, bliver understreget af, at den liturgiske praksis ifølge Meyer-Blanck ikke er noget i sig selv, men kun i brug kan en gudstjeneste pege hen på et teologisk signifikant betyd-

ningsunivers. Dette betydningsunivers er dermed selve den ramme, som en gudstjeneste indgår i. Meyer-Blanck betegner dette spændingsforhold gennem en karakteristik af, at de gudstjenestefejrende mennesker er »Ritualisten 1. Ableitung«, hvor det princip gælder, at »das Ritual lebt von den Bedeutungszuschreibungen der Menschen, die es vollziehen, reformatorisch: vom Glauben« (Meyer-Blanck 1997, 47). I den liturgiske praksis tilskriver mennesket handlingen betydning i kraft af tro. Der gives således ikke en uformidlet og umiddelbar erkendelse af den treenige Gud, for en sådan erkendelse må altid medieres og formidles i en gudstjenestes mangfoldige tegn, der fordrer at blive tolket af den enkelte gudstjenestedeltager. En gudstjeneste er nødvendig, for at evangeliet kan kommunikeres.

En anden gudstjenesteteori, som kan placeres inden for *liturgi som iscenesættelse*, er den primært anglo-amerikanske gudstjenesteteori *liturgisk teologi*, sådan som den fremstår hos den evangelisk-lutherske teolog Gordon Lathrop.⁹ Ligesom hos Meyer-Blanck er tyngdepunktet i Lathrops forståelse af gudstjeneste den liturgiske praksis sammenholdt med en teologisk betydning og et kristent trosindhold som hinandens informerende, kvalificerende og betydningsgivende kontekster i praksis under den antagelse, at »the great mysteries of Christian faith [takes a] concrete form in the praise and the sacraments of the assembly« (Lathrop 1993, 10). En liturgi kan grundlæggende anskues som *Bibelen*, der bliver levendegjort og gennemspillet (iscenesat), fordi

an assembly gathers, as the people gathered at the foot of Mount Sinai, the holy convocation of the Lord; arms are upraised in prayer or blessing, as Moses raised his arms; the holy books are read, as Ezra read to the listening people; the people hold a meal, as the disciples did, gathered after the death of Jesus. To come into the meeting seems like coming into a world determined by the language of the Bible (Lathrop 1993, 15, jf. Lathrop 1999, 107).

En gudstjeneste er en inkarnatorisk og evangelisk begivenhed, hvor et møde med den korsfæstede og opstandne og hans nåde som nærværende midt i den fælles handling omkring ordet og bordet er muligjort (jf. Lathrop 1993, 18-19 og 47-51).

En forudsætning for at tale om en gudstjeneste er, at der også er tale om en forsamling, for ifølge Lathrop konstituerer en forsamling »the most basic symbol of Christian worship« (Lathrop 1999, 48). Sammen fejrer en forsamling gudstjeneste centreret om »word, table, bath, prayer, and song« (Lathrop 1999, 48) det vil sige den gudstjenestelige *ordo*, som

invite, persuade, enable our gatherings to be understood as gatherings around the resurrection of Jesus Christ, in the power of the Spirit, before the face of God, for the sake of the world. And these gatherings are called »church« (Lathrop 1999, 48).

Den liturgiske praksis er det sted, hvor en forsamling »know[s] something together« (Lathrop 1999, 101, jf. Lathrop 1993, 5 og 1994b), ved at få en erfaring af »who Jesus is and what he does« (Lathrop 1999, 111). Forsamlingens fælles erkendelse opstår, fordi den liturgiske praksis, handlinger og ord i en gudstjeneste er sammenstillet, så de gensidigt tolker og udvider hinanden, »old words are made to speak the astonishingly new grace« (Lathrop 1993, 24), og på den måde bliver en forsamling ført »sacramentally into the grace of God, before the merciful face of God, into the world seen as created by God« (Lathrop 1993, 165).¹⁰ Den fælles erkendelse er ikke blot historisk eller faktisk viden, men den bevirker, at forsamlingen kan gå *re-orienterede* ud og vidne om Guds kærlighed i verden efter endt gudstjeneste (jf. Lathrop 1999, 9, 14-15; Lathrop 2003, 15, 65-67).

Gennem sammenstillingen af handlinger og ord, af gammelt og nyt, af traditionsbåret og nutidigt muliggøres det ifølge Lathrop, at en forsamling kan få en reel indsigt i kristen tro, ved at der i en gudstjeneste bliver etableret det, jeg vil betegne som et *kollektivt kommunikativt erfaringsrum*, hvor forsamlingen kan »speak and sing Jesus Christ in our midst, God's presence of mercy« (Lathrop 1993, 97, jf. Lathrop 1993, 100-101, 116 og 139).

En gudstjeneste er derfor et unikt sted, hvor den kristne tro udledes og overleveres – erfares og erkendes – i en vedvarende cirkelbevægelse mellem liturgi og teologisk indhold, hvor en gudstjenestes *ordo* nærmest *forkynder* betydningen af Kristi død og opstandelse, den er en sakramental nådestilsigelse. En sådan forståelse indikerer, hvordan Lathrop forsøger at sammenholde de reformatoriske *sola*-formuleringer som *materialprincip* med den liturgiske praksis. Den liturgiske praksis og de erfaringer, der gøres, er således ikke meningsgivende i sig selv, men som hos Meyer-Blanck fordrer de at blive fortolket og kvalificeret.

Et kardinalpunkt for Lathrop er, at forsamlingen er et liturgisk subjekt, hvor den fremstår som ikke kun en geografisk enhed (mennesker samlet i et bestemt rum på et bestemt tidspunkt), men også er at forstå som en *sociologisk enhed*, der har én fælles kristen tro. Jeg stiller mig dog tvivlende overfor, om man så utvetydigt kan antage, at denne flok mennesker udgør en *sociologisk enhed*, der kan betegnes som forsamlingen, der 'ved noget sammen'. I forlængelse heraf er det ikke uden vanskelighed at arbejde ud fra en forudopfattelse af, at en forsamling har eller opnår én fællesklingende opfattelse af, hvad, der iscenesættes i en gudstjeneste, i forhold til hvilken mening, der fremkommer. På den måde kan det anføres, at der kan (og med stor sandsynlighed vil) opstå diskrepans mellem en gudstjenestes foruddefinerede teologiske betydning og en forsamlings faktiske gudstjenestelige erfaring og erkendelse, for der er tale om et komplekst sammenspil mellem ikke bare forsamling og individ men alle de gudstjenestelige handlinger, artefakter samt tid og sted.

I 2012 udkom den tyske teolog Alexander Deegs habilitationsafhandling *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamen-*

talliturgik, som allerede har vundet stor anerkendelse inden for sit felt. Med sin bestemmelse af gudstjeneste som »WortKult« (Deeg 2012, 227) forsøger Deeg gennem en liturghistorisk og systematisk teologisk analyse at fastlægge den evangeliske gudstjenestes eksplicite og implicite grund og dens nødvendighed (Deeg 2012, 33).

Deegs ærinde er, at undersøge hvordan den liturgiske praksis på et fundamentalt niveau (igen) kan forstås som en samtale mellem Gud og gudstjenestedeltagerne, hvor Guds ord både iscenesættes og erfares som *verbum externum* og dermed understrege en gudstjenestes vertikale dimension og eksternalitet. Deeg ser en indbygget fare i flere andre positioner, fordi gudstjenesten enten instrumentaliseres eller intellektualiseres (Deeg 2012, 171). Spørgsmålet er derfor, hvordan en gudstjenestes »*theologische Dynamik* des Wortgeschehens [...] so Gestalt finden, dass es nicht zu einem Entweder-Oder primär sinnlicher respektive primär kognitiver Rezeption kommt?« (Deeg 2012, 171).

Ved at trække på indsigter fra kulturvidenskaben, som for eksempel xenologiens forskning i det fremmede, den tyske filosof Walter Benjamins begreb om aura og teatervidenskabens forståelse af at iscenesætte og skabe rum for mellemværender som ikke kan reproducere, giver Deeg et bud på en gudstjenesteteori, der gentænker Meyer-Blancks iscenesættelse af evangeliet og præsenterer en mere performativ og æstetisk orienteret gudstjenesteteori. Deeg fremhæver den gensidige vekselvirkning mellem »kult« og »ord« (Deeg 2002, 435ff), hvorved der opstår et rum befriet for tvang til at erfare, som i stedet er et rum med *forventning* om en erfaring af »der sich offenbarenden und zugleich entziehenden Präsenz Gottes« (Deeg 2012, 481). I den liturgiske praksis' iscenesættelse af *verbum externum* nærmer mennesket sig Gud, ligesom menneskene i Det Gamle Testamente nærmede sig Gud på Sinaibjerget. En gudstjeneste er da at sammenligne med en andagt på Sinaibjerget, hvor der skabes et mellemrum og mulighed for, at mennesket i kraft af mødet med ordet udefra kan deterritorialiseres og rykkes til en identitet i Kristus (Deeg 2012, 342).

Tyngdepunktet i Deegs gudstjenesteteori er en gudstjenestes vertikale dimension, og han afslutter med at beskrive nogle mulige pastoralteologiske strategier for, hvordan det læste, det prædikede, det sungne, det bedte, det spiste og det tavse ord kan iscenesættes med ekstradaglig karakter. Gudstjenesten etableres som en begivenhed, hvor det kan forventes at erfare noget mere end summen af de forsamlede. Den erfaring sker i den liturgiske praksis og fordrer ikke nødvendigvis en betydningstilskrivning eller fortolkningsomgang. Derimod er der en større vægt på den gensidige vekselvirkning mellem liturgisk praksis og det teologiske indhold.

Fælles for Meyer-Blanck, Lathrop og Deeg er, at den liturgiske praksis og trosindholdet går hånd i hånd i en udsigelses- og fortolkningsproces, så en gudstjeneste kan siges at være en begivenhed under korset med opstandelseshåbet som fortegn. Deeg forholder sig dog kritisk til Meyer-Blanck og mener, at han i sin gudstjenesteteori overbetoner menneskets kognitive fortolkningspotentiale og dermed mister blikket for gudstjenestens vertikalitet (Deeg 2012, 112ff). Alligevel fastholder Deeg Meyer-Blancks begreb

om iscenesættelse. Fælles for de tre positioner er, at de ud fra hver deres nuanceringer forstår gudstjenesten som en troskommunikationsproces, der *sker* i selve den liturgiske praksis, hvor folk deltager, erfarer og tænker i én bevægelse. En gudstjenestes praksis og indhold er sammenfaldende. Gudstjenestens betydning er både givet i kraft af evangeliet og iscenesættelsen, den er knyttet til en praksis.

Liturgi som iscenesættelse er placeret diagonalt i forhold til *liturgi som oplevelse*, fordi der både er fokus på den liturgiske praksis og på den teologiske betydning og trosindhold. De gudstjenesteteoretikere, som er placeret i *liturgi som iscenesættelse*, repræsenterer et positivt spændingsforhold mellem den liturgiske praksis og indhold, hvor det ikke kun er en specifik, forud givet teologi, der påvirker og bestemmer en liturgisk praksis' betydning, men det, der foregår i en gudstjeneste, har teologisk betydning og implikationer for teologien.

Liturgi som menings-løs praksis

Liturgi som menings-løs praksis repræsenterer en omvæltning i anskuelsen af den liturgiske praksis. På dansk grund artikulerede Bent Flemming Nielsen i 2004 med bogen *Genopførelser: Ritual, kommunikation og kirke* en gudstjenesteforståelse, der sammen-tænker ritualteoretiske indsigter, der bygger på praksis- og performanceteoretiske tilgange, og liturgi.¹¹ Ud fra disse indsigter betoner Nielsen ritualets rene handlingsværdi som en kropslig praksis, mennesket går ind i og *genopfører* uden nogen egentlig eller direkte indkodet symbolsk betydning (jf. Nielsen 2004, 40).¹² Ligesom ritualer er liturgien primært en kropslig handling, der ikke bærer nogen teologisk betydning i sig selv, men som i genopførelsen åbner for et »gab« mellem den »agerendes faktiske, kropslige gøren og så aktøren som selvfortolkende subjekt« (Nielsen 2004, 51). Det er i kraft af den spalte, som opstår i selve udførelsen af ritualer, at aktørens bevidsthed sættes fri, så aktøren indbydes til at reflektere, og tilskrivning af betydninger muliggøres. Disse mulige tilskrivninger af betydning har oftest religiøs karakter (jf. Nielsen 2004, 51).¹³

For Nielsen er det væsentligt, at gudstjenestens betydning findes i dens form og handling, og gudstjenesten har som følge heraf sin funktion i og med den udføres, i dens performance. En liturgis teologiske indhold kan og skal ikke afkodes, men betydningen forstået som for eksempel troslære tilskrives gudstjenesten i kraft af, at liturgien som handling er fortolkningsåben. Derved tillægges det kropslige og gudstjenestens æstetik en betydning i sig selv, som ikke nødvendigvis lader sig reflektivt begribe og dermed direkte afkode og oversætte til et (teologisk) sprog, hvori der kommunikeres en specifik dogmatik.¹⁴

Liturgi som menings-løs praksis er placeret diagonalt overfor *liturgi som tiltale*, for de to liturgiforståelser spejler hinanden. Hvor der i *liturgi som tiltale* var tale om, at en liturgi var defineret ved og bestemt af et specifikt teologisk objektivet givet indhold i form af evangeliets proklamation, der nærmest åbenbares udefra i form af en tiltale til mennesket og som sådan modsiger den liturgiske praksis og handlingskarakter, er der i

liturgi som menings-løs praksis tale om, at liturgiens meningsfylde og teologiske betydning er ubestemt. For begge positioner gælder det dog, at evangeliets forkyndelse ikke kan forbinde sig med den menneskelige handling – den liturgiske praksis. Derfor må en liturgi for Nielsen teologisk være *menings-løs*, så der stadig levnes plads til en form for åbenbaringsbegreb, som om muligt kan udfylde det ‘gab’, som ifølge Nielsen opstår i kraft af gudstjenestens karakter af genopførelse.

Afslutning

Fælles for de fire analytiske perspektiver og de respektive gudstjenesteteorier skitseret i modellen er, at alle er enige om, at liturgi er handling – en praksis. Først når betydningen af denne praksis diskuteres, viser de divergerende forståelser sig. At det har været omdiskuteret, hvorvidt den liturgiske praksis skulle have nogen teologisk betydning og trosindhold, skyldes i særlig grad Luthers kritik af den katolske teologis betoning af gerningsretfærdighed, som blandt andet udmøntede sig i hans *sola*-formuleringer. Disse formuleringer har været med til at sætte fokus på, at mennesker *sola gratia* modtager frelsen og derfor hverken kan påvirke eller ‘bestemme’ over Gud gennem egne handlinger. Væsentligt har det været at give entydigt primat til Guds handlen og selv-kommunikation, hvorved der er opstået en kritisk distancering til den menneskelige handling og den liturgiske praksis.¹⁵

Endvidere afspejler modellen, hvordan de forskellige gudstjenesteteorier også er et vidnesbyrd om, at en liturgiforståelse direkte eller indirekte rummer en teologisk forståelse af intentionen med den liturgiske praksis. Således viser modellen, hvordan den liturgiske praksis og det teologiske indhold enten underbygger eller modvirker hinanden. I dette perspektiv har liturgiforståelserne det tilfælles, at de reflekterer over det, der foregår i en liturgisk praksis, og sætter det i relation til en teologisk forståelse af en gudsvirkelighed, samt hvordan en sådan forståelse kan kommunikeres og modtages.

Modellen kan bruges til at analysere gudstjenesteteorier og indplacere dem i forhold til deres forståelse af spændingsforholdet mellem liturgisk praksis og denne praksis’ indhold udtrykt enten som et negativt eller positivt spændingsforhold. Modellens ak-siale udformning viser, at der nærmere end muradskilte forskelle er tale om forskydninger og nuancer, alt afhængig af om enten teologisk betydning og trosindhold eller liturgisk praksis vægtes, og dermed hvor de forskellige gudstjenesteteorikere vurderer en gudstjenestes betydning gives og opstår. Dermed kan alle positioner fremhæves for positive bidrag til liturgisk diskurs. Styrken ved Nørager Pedersen er for eksempel at han betoner evangeliet, Kerygmaet, som enhver gudstjenestes centrum og prøvesten. Schleiermachers, Josuttis’ og Modéus’ bidrag understreger, at en gudstjeneste også er oplevelse og erfaring, og at de indtryk, som gudstjenestedeltagerne gør sig, sætter sig enten som positive eller negative aftryk, som har betydning for deres gudsforhold og forhold til verden. Meyer-Blancks, Lathrops og Deegs bidrag er, at en gudstjeneste er en iscenesættelse af evangeliet og at gudstjenesten både *er* en liturgisk praksis og har et

indhold, som erfares netop i den gudstjenestelige fejring. Nielsen bidrager med forståelsen af, hvordan deltagelse i den liturgiske praksis sætter gang i mange forskelligartede tolkninger hos deltagere, som ikke nødvendigvis stemmer overens med den intentionelle teologiske betydning og trosindhold.¹⁶ Enhver gudstjeneste rummer alle aspekter og om muligt endnu flere, og derfor kan en gudstjeneste ikke indfanges i et enkelt analytisk perspektiv. Modellen viser det matrix af forskelligartede og forskelligrettede gudstjenesteteorier, der kan være med til at kategorisere, positionere og nuancere den liturgiske diskurs, når det store spørgsmål stilles: Hvad er meningen?

Noter

- 1 Artiklen er en omskrivning af kapitlet »Tendenser i nordeuropæisk gudstjenesteteori« i ph.d.-afhandlingen *Det lille Himmerige. En liturgisk teologisk ny-læsning af N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn* (Rønkilde 2014).
- 2 Gennem artiklen vil begreberne gudstjeneste og liturgi blive brugt synonymt. For en redegørelse af begreberne se Bent Flemming Nielsen *På den første dag. Kirkens liturgi – oldtid og middelalder*, hvor han gør opmærksom på, at begrebet *gudstjeneste* tidligst forekommer i senmiddelalderen (Nielsen 2017, 24-25).
- 3 Den antagelse spidsformulerede Luther blandt andet i sin tale til indvielsen af slotskirken i Torgau, hvor han betoner, at i kirken foregår der ikke andet end, at »unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiligest Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang« (WA 49,588).
- 4 Jf. det patristiske dictum »ut legem credendi lex statuat supplicandi«, der tilskrives Prosper fra Aquitanus, og som oftest er gengivet i dets forkortede udgave »lex orandi, lex credendi« (bønnens lov er troens lov).
- 5 Nørager Pedersen tager udgangspunkt i Rom 15,15, hvor Paulus taler om at være Kristi Jesu offertjener og placerer forkyndelsen af ordet som det rette offer i forhold til det gammeltestamentlige kultiske offer.
- 6 Nørager Pedersen bygger sin forståelse af liturgi på baggrund af en række tekster af Luther, der stort set alle har et kultkritisk sigte (se Nørager Pedersen 1969, 162 for det tekstkorpus, som han benytter sig af). Således vægter Nørager Pedersen Luthers tale om Skriften og prædiken, hvor forkyndelsen sættes i centrum for en nyorientering af messen, i sin formulering og definition af liturgi og dens funktion. Ifølge Nørager Pedersen er Kirken en *ordets kirke*. Den forståelse sætter sig spor i liturgien, som en tiltale af Guds Ord til mennesket, hvilket ifølge Nørager Pedersen også var Luthers mening med messen (jf. Nørager Pedersen 1969, 156).
- 7 Som supplement til den adfærdsvidenskabelige tilgang benytter Josuttis sig også af indsigter fra etnografien, religionshistorien, psykologien, symboltydning samt sociologi og filosofi, for at undersøge, hvor gudstjenestens forskellige adfærdsformer stammer fra og dermed vise, at gudstjenesten er struktureret ud fra menneskelige handlinger og adfærd, der ikke nødvendigvis er specifik kristen eller religiøs (jf. Josuttis 1991, 18-35).
- 8 I 1987 udgav Erik A. Nielsen bogen *Den skjulte gudstjeneste*, som er blevet genudgivet i 2011. Nielsen argumenterer for, at gudstjenesten som handling er et drama, der dramatiserer og nutidiggør det kristne dogme om inkarnationen og opstandelsen, og dermed forsøger gudstjenesten »at spille os på plads i den guddommelige verdenshistorie« (Nielsen 1987, 138). Det er naturligt at betragte denne tilgang i forlængelse af tanken om den iscenesatte gudsvirkelighed.
- 9 Liturgisk teologi som egentlig gudstjenesteteori har sine historiske rødder i kølvandet på det, der er blevet kaldt den liturgiske bevægelse fra begyndelsen af det 20. århundrede i en række benediktinske klostre, som indenfor en katolsk kontekst kulminerede i Det andet Vatikankoncilts bestemmelser om liturgi fra 1963 og som sideløbende og siden har haft

- stor indflydelse på udformningen af nye gudstjenesteordninger i f.eks. Norge, Sverige og USA (jf. Rønkilde 2014).
- 10 Lathrops sakramentalitetsforståelse bygger på hans antagelse om, at den liturgiske handling altid »wait for the juxtaposition of a word« (Lathrop 1993, 97) for at kunne formidle et nærvær og er samtidig bundet til en tro på Guds løfte om sit nærvær. Det betyder, at mennesket ikke selv kan placere sig i en position, så der opstår et gudsmøde, men at det er – med en reference til Luther – »a beggar before God« (Lathrop 1993, 65, jf. Lathrop 2011, 6 og 14), og derfor er »everything a gift« (Lathrop 1993, 59). Den forståelse korrelerer med en luthersk definition af, hvad et sakramente er: Et ydre tegn, forjættelse og modtagelse i tro.
- 11 Ifølge Nielsen er bogens egentlige ærinde et opgør med den strengt dogmatiske forståelse af gudstjenesten, der stærkt kultkritisk tager afstand fra den liturgiske handling og dermed placerer tro og det religiøse som en ren bevidsthedsakt med en overbetoning af det sproglige (jf. Nielsen 2004, 12). Nielsen præsenterer et dobbelt sigte med *Genopførelser*: »en nutidig gyldig beskrivelse af ritualet og ritualisering som horisont for det praktisk-teologiske arbejde med gudstjeneste og prædiken« (Nielsen 2004, 17). Nielsen er ikke alene interesseret i gudstjenesten men også prædiken som ritualets og forkyndelsens snitpunkt, og derfor er en vægtig del af *Genopførelser* viet til et homiletisk sigte, hvilket fremgår af bogens inddeling.
- 12 Nielsen bygger sin analyse på ritualteoretikerne Frits Stall, Catherine Bell samt Caroline Humphrey og James Laidlaw og deres antropologiske ritualstudier, og yderligere de socialvidenskabelige ritualstudier repræsenteret ved tyskerne Günter Gebauer og Christoph Wulf samt sociologen Pierre Bourdieus praksisteori.
- 13 Kirstine Helboe Johansen har i sin ph.d.-afhandling *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmesse mellem magi og symbol* (2009) problematiseret den ritualforståelse, som Bent Flemming Nielsen (Nielsen 2004) lægger til grund for sin undersøgelse af forholdet mellem gudstjeneste og prædiken og argumenteret ud fra kognitionsteoretiske og antropologiske ritualstudier, særligt Rappaport, at der er en nøje afstemt og nødvendig sammenhæng og relation mellem et ritual som handling og som symbolsk (religiøst) univers.
- 14 Lena Sjöstrand har i sin ph.d.-afhandling *Mer än tecken: Atmosfär, betydelser og liturgiska kroppar* (2011) undersøgt liturgi som handling og de forskellige niveauer i denne handling ud fra et teatervidenskabeligt og filosofisk perspektiv ud fra begreberne krop og kropslighed, nærvær og performativitet i gudstjeneste, kirkespil og teater. Sjöstrand når frem til, at det kropslige i gudstjenesten har en æstetisk værdi, som har betydning for, hvordan mennesket i kraft af dets kropslige tilstedeværelse oplever og forstår gudstjenesten som nærværende og meningsgivende. I gudstjenesten oplever mennesket kvalitative erfaringer, som har betydning for mennesket og dets gudsforhold (jf. Sjöstrand 2011, 54f. og 262). Tankegangen understøttes af en kropsfænomenologisk tilgang repræsenteret ved Maurice Merleau-Ponty og Erica Fischer-Lichtes performativitetsbegreb (jf. Fischer-Lichte 2004), hvor handlingen er en performativ kropslig begivenhed, der er selvreferentiel og virkelighedsskabende (jf. Sjöstrand 2011, 224 og Rønkilde 2008).
- 15 Forholdet mellem en gudstjenestes katabatiske og anabatiske karakter kan perspektiveres i forhold til *gavens økonomi*, som Bo Kristian Holm har arbejdet med i relation til evangelisk-luthersk teologi. Udfordringen til en evangelisk-luthersk gudstjenesteteologi og liturgisk teologi må således være, hvordan mennesket forholder sig i forhold til Guds selvkommunikation og selvhengivelse i Kristus i kraft af Ånden, hvor Gud giver alt, hvad han har og er. Spørgsmålet bliver da, hvordan mennesket kan medinddrages i den guddommelige udveksling, hvilket ifølge Holms læsning af blandt andet Luthers *Vom Abendmahl Christi* og *Den Store Katekismus* lader sig gøre i kraft af Helligånden, der hjælper mennesket med at modtage og kvalificere Guds gave som nåderig og god fremfor at sætte mennesket i et ydmygende afhængighedsforhold ved at gaven nærmere er at betragte som en magtudøvelse (jf. Holm 2004, se særligt s. 9-11). Menneskets medinddragelse i den guddommelige

gaveudveksling er da en (aktiv) modtagende accept, hvilket liturgisk for eksempel viser sig i bekendelse og lovprisning. Ligeledes problematiserer Wolfgang Simon i sin lutherforskning den ofte unuancerede fremstilling af Luthers kritik af gerningsretfærdighed og messeoffer, der har ført til en distancering af den menneskelige handling i liturgien. Ud fra en undersøgelse af nadveren som et messeoffer og Luthers sakramenteologi, viser Simon, at Luther kan siges at have en form for messeofferteologi, hvor den menneskelige handlings taksigelse i langt højere grad vurderes positivt. I nadveren takker mennesket aktivt handlende for den gratis gave,

som nåden er. Dette perspektiv på nadveren som en menneskelig taksigelse sætter aftryk i hele gudstjenesten, hvor den guddommelige handling og den menneskelige ikke kan adskilles men må forstås som simultane handlinger, hvor den menneskelige handling i liturgien er indeholdt i den guddommelige allerede givne handling. Simon begrundet dette skabelsesteologisk og soteriologisk (jf. Simon 2003, 2008).

16 Det understøttes af Marianne Gaardens empiriske undersøgelse af gudstjenestedeltagers erfaring af prædiken, og hvad de hører (Gaarden 2015).

Litteratur

- Deeg, Alexander. 2012. *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt. Übelegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CA. 2000-2001. (*Confessio Augustana*) *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter*. Udgivet af Peder Nørgaard-Højen. København: Anis.
- Fischer-Lichte, Erika. 2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gaarden, Marianne. 2015. *Prædiken som det tredje rum*. København: Anis.
- Holm, Bo Kristian. 2004. »Ånden i luthersk teologi«. *Kritisk forum for praktisk teologi* 96: 3-13.
- Johansen, Helboe Kirstine. 2009. »Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmissen mellem magi og symbol«, ph.d.-afhandling indleveret ved Aarhus Universitet.
- Johansen, Helboe Kirstine og Jette Bendixen Rønkilde. 2013. *En gudstjeneste – mange perspektiver*. København: Anis.
- Josuttis, Manfred. 1991. *Das Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Chr. Kaiser.
- Meyer-Blanck, Michael. 1997. *Inzenierung des Evangeliums: Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuertem Agenda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meyer-Blanck, Michael. 2009 [2001]. *Liturgie und Liturgik: Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Modéus, Martin. 2007. *Menneskelig gudstjeneste. Om gudstjenesten som relation og ritual*. Oversat af Anita Hansen Engdahl. København: Alfa.
- Modéus, Martin. 2013. *Gudstjänstens kärnvärden – om relationer, värden och form i gudstjänsten*. Stockholm: Verbum.

- Nielsen, Bent Flemming. 2004. *Genopførelser: Ritual, kommunikation og kirke*. København: Anis.
- Nielsen, Bent Flemming. 2011. »Kroppen i liturgien – teologiske og antropologiske perspektiver«. I *Kroppens teologi – teologiens krop*, redigeret af Kirsten Busch Nielsen og Johanne Stubbe Teglbjærg, 293-315. Frederiksberg: Anis.
- Nielsen, Bent Flemming. 2017. *På den første dag. Kirkens liturgi oldtid og middelalder*. København: Eksistensen.
- Nielsen, Erik A. 1987. *Den skjulte gudstjeneste*. København: Amadeus.
- Pedersen, A.F.N. 1969. *Gudstjenestens teologi*. København: Berlingske Forlag.
- Rønkilde, Bendixen Jette. 2008. »Kroppen som troens spejl – hen imod en teologisk somatologi«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (3): 188-203.
- Rønkilde, Bendixen Jette. 2014. *Det lille Himmerige: En liturgisk teologisk ny-læsning af N.F.S. Grundtvigs gudstjenestesyn*, ph.d.-afhandling indleveret ved Aarhus Universitet.
- Schleiermacher, Frederich Daniel Ernst. 1850. *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin.
- Simon, Wolfgang. 2003. *Die Messopfertheologie Martin Luthers: Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simon, Wolfgang. 2008. »Worship and the Eucharist in Luther Studies«. *Dialog* 47 (2): 143-156.
- Sjöstrand, Lena. 2011. »Mer än tecken. Atmosfär, betydelser og liturgiske kroppar«, ph.d.-afhandling indleveret ved Københavns Universitet.
- Volp, Rainer. 1992-1994: *Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- WA. 1883ff. Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar Ausgabe).
- Aagaard, Anna Marie. 2005. *Ånd har krop: Teologiske essays*. København: Anis.

Forfatter

Jette Bendixen Rønkilde
 Faculty of Arts, Aarhus Universitet
 Nordre Ringgade 1
 8000 Aarhus C
 teojbr@cas.au.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.