

# *Formula Missae* 1523 och *Deutsche Messe* 1526 som uttryck för Luthers kyrkosyn

---

THOMAS GIRMALM

Reformationen<sup>1</sup> i västkyrkan var en mycket pluralistisk rörelse. Samtliga reformationsrörelser hade sina rötter i den senmedeltida romerska kyrkan men framstod snart som skilda åt, det gäller också kyrkosynen och liturgin. Reformatoriska ledare och teologer drog skilda slutsatser om vad skriften, nåden och tron betydde för den konkreta kyrkan och för gudstjänsten. Martin Luther befann sig därför i ett komplicerat spänningsförhållande mellan den romerska kyrkan och radikala reformationsrörelser när han talade, skrev och agerade i frågor om kyrka och liturgi. Detta utgör en del av bakgrunden till de gudstjänstordningar, *Formula Missae* och *Deutsche Messe*, som Luther författade under 1520-talet. Gudstjänstordningarna tjänade delvis, utifrån tidigare tradition och kyrkans katolicitet, som motvikt till mer radikala förändringar i gudstjänsten som uppkommit i Luthers samtid och omgivning under början av 1520-talet. Ordningarna har beskrivits både som mer konservativa och mer kreativa än andra ordningar som uppkom i samtiden.<sup>2</sup>

Luther som person ses i dagens forskning inte längre som en mar-

---

1 Schubert som behandlat begreppet och benämningen "reformationen" anger att Luther relativt sällan använde begreppet "reformatio". Den evangeliska rörelsens tidiga anhängare såg inte heller rörelsen som en *reformatio*, det var snarare betoningen på spridandet av evangeliet som de såg som rörelsens definierande karaktäristik. I början av 1600-talet och vid hundraårsjubileet 1617 kom, enligt Schubert, begreppet *reformatio* i växande omfattning att förstås som en kedja av händelser. Det var dock först på 1700-talet som "reformationen" som begrepp i exklusiv mening kom att användas för händelser initierade av Martin Luther på 1500-talet. Schubert 2016, s. 343–354.

2 Leupold 1965, s. XIV.

kör för övergången mellan senmedeltiden och den moderna tiden.<sup>3</sup> Den lutherska kontinuiteten med tidigare kyrkotradition har det dessutom länge funnits en medvetenhet om bland teologer i Sverige. Gustav Aulén hävdade att det karaktäristiska för reformationen inte kan vara något undanskjutande av traditionen.<sup>4</sup> Nathan Söderblom utvecklade teorin om katolicitetens tre grundformer.<sup>5</sup> Det har i senare forskning dessutom hävdats att reformatorisk ecklesiologi inte förstås rättvisande om dess katolska fundament tonas ner eller negligeras. Tjørhom anger vad han benämner som ecklesiologiska förskjutningar efter reformationen och aktualiserar bland annat en ecklesiologisk minimalism, vilken kan ha uppkommit genom en viss läsning av *Confessio Augustana* (CA) VII. Det vill säga, med hänseende till vad som är nog, *satis est*, för kyrkans sanna enhet. Om artikel VII förstås i sammanhanget av ecklesiologisk minimalism framstår *satis est* närmast som ett förbud mot att ge ecklesiologisk vikt till faktorer i kyrkans liv vid sidan av ord och sakrament. Han utvecklar argumentationen genom att påtala att en sådan ecklesiologisk minimalism samtidigt bortser från att predikoämbetet (CA V) kan bedömas som konstituerande för kyrkan och att Martin Luther

---

3 Det finns tydliga insikter i lutherforskningen om att Luther stod djupt rotad i medeltiden. Leppin 2010a, s. 8. Synsättet att Luther som person markerar övergången mellan medeltiden och den moderna tiden har också utförligt problematiserats och satts ifråga. Czaika 2013, s. 15. Till diskussionen om kontextualisering och historisering av Luther kom Heiko A. Oberman att lämna ett väsentligt bidrag med studier av senskolastiken genom att visa att Luthers teologi om rättfärdiggörelsen kunde ses i sammanhang med senmedeltida teologiska traditioner. Leppin 2010b, s. 29–30. Reformationen bör därför förstås som en lång (och pluralistisk) process. Hos Schilling beskrivs den som en från 1300- till mitten av 1600-talet utsträckt epok av kyrkliga och religiösa reformationer. Schilling 2012, s. 614. För en skiss av senare reformationsforskning om senmedeltid, reformation och konfessionalisering med kortfattad beskrivning av periodiseringsdiskussionerna, se Czaika 2013, s. 15–22. Se även Brilkman som specifikt behandlat när och hur reformationen inleddes i det svenska riket och som slår fast att reformationen i dagens forskning inte längre ses som ett brott med senmedeltiden. Brilkman 2016, s. 47–48.

4 Aulén 1959, s. 169. Aulén menade att det var otvivelaktigt att reformationen velat hävda sin katolicitet. Aulén 1959, s. 246. Begreppet katolicitet knyter han till *universaliteten* och *kontinuiteten* i kyrkan och det betingas av att "Kristus är Kyrkans Kyrios". Aulén 1959, s. 234. Det är med en sådan innebörd som begreppet katolicitet används här.

5 Lange 2011, s. 316.

dessutom listar både sju och elva synliga tecken för kyrkan (*notae ecclesiae*).<sup>6</sup>

”Protestantisk kyrklighet” har dessutom i allmänna ordalag kommit att karaktäriseras som lokaliserad till det mänskliga intellektet och tankeförmågan, vilket medfört en koncentration på intellektuella, dogmatiska och retoriska färdigheter hos prästen. Den kroppsliga existensen, både hos präst och församling, har då samtidigt hamnat i skymundan.<sup>7</sup> Om synsätten ovan kombineras kan de medföra en minimalistisk ecklesiologi som mer eller mindre saknar kroppsliga uttryck.

Föreliggande uppsats behandlar Luthers gudstjänstordningar mot bakgrund av hur Luther och Melanchthon beskrev hur kyrkan framträdde synligt i världen och det historiska sammanhang där gudstjänstordningarna tillkom. Problemformuleringen är om Luthers gudstjänstordningar föregriper hans beskrivningar av kyrkans tecken som i en mer utvecklad form beskrivs långt efter att gudstjänstordningarna författades. Luthers tänkande om kyrkan, som delvis förändrades över tid, skulle därmed kunna ses innefatta en tydligare kontinuitet. Syftet blir härigenom att bidra till problematisering av förenklade förståelser av Luthers kyrkotänkande.

## Luthers och Melanchthons bruk av ”kyrkans tecken”

”Kyrkans tecken” användes både av Martin Luther och Philip Melanchthon. I och med att Melanchthon använde begreppet i Augsburska bekännelsens apologi 1531 blev den del av den framväxande ecklesiologiska debatten på 1530-talet. Terminologin med kyrkans tecken uppstod hos Luther i polemiska situationer, vilka tvingade

---

6 Tjørhom 2004, s. 12.

7 Se till exempel Cilliers 2016, s. 123–124. Möjligen kan Luthers tidiga reformskrift *De captivitate Babylonica ecclesiae: Prælium* (Om kyrkans babyloniska fångenskap: Ett förspel) bidra till en ”ecklesiologisk minimalism”. Det var i denna skrift som Luther 1520 attackerade det samtida sakramentssystemet genom att ”för tillfället” av de sju sakramenten enbart acceptera dopet, boten och brödet. Senn 1996, s. 38.

fram klargöranden om vad hans ecklesiologi konkret innebar.<sup>8</sup> En relation mellan teologi om rättfärdiggörelsen och dess genomslag i kyrkosynen framträder samtidigt med Luthers och Melanchthons användning av kyrkans tecken. De båda reformatörernas teologi och kyrkosyn sammanförs härigenom med liturgin.

I beskrivningar av Luthers kyrkosyn i anslutning till reformationens debatter har benämningarna ”den osynliga” och ”den fördolda” kyrkan kommit att användas. Vid disputationen i Leipzig 1519 kom Luther med anledning av sitt kyrkotänkande att angripas av Johannes Eck, som uppfattade den organiserade och hierarkiska romerska kyrkan som formad efter himmelsk mönsterbild. Luther menade dock att kristenheten inte skulle förstås som ett synligt rike på jorden utan som ett osynligt rike av troende människor, utspridda över jorden men förenade i tron.<sup>9</sup> Kyrkan framträder på så sätt som en andlig gemenskap. En sådan kyrkosyn utmanar synliga hierarkier och yttre organisation, som kunde avgränsa kyrkan till fysiska platser och personer såsom påven och Rom, eller för den delen Luther och Wittenberg. I *Von dem Bapstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (Om påvedömet i Rom mot den högtberömda romanisten i Leipzig) 1520 skriver Luther:

Tecknen, genom vilken man i det yttre kan märka kyrkans närvaro i världen, är dopet, sakramentet och evangeliet, och inte Rom, den ena eller andra orten. Varhelst dopet och evangeliet är, där ska ingen betvivla att det finns heliga, även om de bara vore barn i vaggor. Rom däremot, eller påvlig makt, är inte ett tecken på kristenheten, för denna slags makt gör ingen kristen, såsom dopet och evangeliet gör.<sup>10</sup>

---

8 Lathrop & Wengert 2004, s. 19.

9 Aurelius 2011, s. 68–69.

10 ”Die zeichenn, da bey man euszerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, unnd nit Rom, disz odder der ort. Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltes gleich eytel kind in der wigen sein. Rom aber odder bepstlich gewalt ist nit ein zeychenn der Christenheit, dan die selb gewalt macht keinen Christen, wie die tauff unnd das Evangelium thut.” Luther 1520, s. 301:3–8.

Luther tvingades dock redan i ett tidigt skede att tydliggöra sitt kyrkotänkande. Thomas Murner en franciskan, humanist och satiriker från Straßburg riktade skarpa satirer mot Luther och Murner kom i avskräckande syfte att publicera en tysk översättning av Luthers *De captivitate Babylonica* (Om kyrkans babyloniska fångenskap).<sup>11</sup> I *An den Murnarr* (Till narren Murner) 1521 besvarar Luther en framställning om att han velat bygga en kyrka som en platonisk stat som inte finns någonstans. Skälet var att Luther benämnt den kristna kyrkan som ”andlig gemenskap”. Luthers svar till Murner förstärktes med bibelord som gav stöd åt Luthers kyrkosyn och argumentet att Guds rike inte är en stad, en plats eller någonting yttre.<sup>12</sup> Luther stavar i denna text emellanåt Murner med ett extra r i slutet, samt med a istället för e, vilket medför att Murner förvandlas till ”Murnarr”.<sup>13</sup>

Synsättet att kyrkan skulle vara begränsad till personer och platser motsäger grundtanken i Luthers uppfattning att kyrkan står och faller med evangeliet. Att läran om rättfärdiggörelsen inte är en lärosats bland andra är fundamentalt i Luthers kyrkotänkande. Den utgör vad som senare kom att anges som ”artikeln med vilken kyrkan står och faller” (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Härigenom framstår Luthers kyrkosyn som kopplad till predikan av evangeliet vilken blir förutsättningen för kyrkans existens.<sup>14</sup> Detta förhållande mellan Ordet och kyrkan har beskrivits som att Ordet bygger kyrkan.<sup>15</sup>

11 Zschoch 2010, s. 119.

12 Luther 1521, s. 683. Svaret till Murner ingår i *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird*.

13 Luther 1521, s. 681. Murner hade tidigare skrivit narrsatirer såsom *Die Narrenschwörung* (1512). Schmid Blumer 2004, 156, 164. Luthers förvrängning av Murners namn syftar alltså på Murners tidigare satirer.

14 Lathrop & Wengert 2004, s. 34–35.

15 Aurelius 1983, s. 13. Hänvisningen leder till en beskrivning av Einar Billings förståelse av Luthers kyrkosyn. Billings uppfattning beskrivs här som att för Luther gäller egentligen enbart principen att Ordet måste kunna verka. Ordet ska här inte förstås som lära eller lag, utan som nådemedel, eller riktigare som Nådemedlet. Aurelius 1983, s. 13. Med hänvisning till Aurelius nämner Appelqvist att Einar Billings ståndpunkt gavs stort genomslag i den svenska lutherrenässansen. Det enda viktiga i Luthers kyrkosyn ansågs då vara att Ordet och nådemedlen ”var i svang”. Luthers utsagor om tron tolkades därmed utifrån hans utsagor om Guds ord, medan kyrkan som en trons gemenskap förblev ett outvecklat tema. Appelqvist 2009, s. 29. Billings kyrkosyn kan då förstås som att kyrkan ses som en kanal för Ordet och

Det är en förståelse som sannolikt även kan ha bidragit till att det senare kyrkotänkandet utvecklades i minimalistisk riktning, dvs. ifall kyrkan endast ses som en kanal för Ordet.

Melanchthon hänvisade som redan angivits också till ”kyrkans tecken”. I den Augsburgska bekännelsens apologi anspelar dessutom Melanchthon på Murners kritik. Genom att han där använder teckenterminologin hamnar samtidigt kyrkans tecken i ett dokument med bekännelsekaraktär för de lutherska kyrkorna:<sup>16</sup>

Men icke fantisera vi om någon platonisk stat, såsom somliga gudlöst förvränga vår mening, utan vi säga, att denna kyrka verkligen finnes, d.v.s. att den existerar såsom alla sant troende och rättfärdiga, som finnas spridda över hela jordens yta. Och såsom kännetecken tillägga vi: den rena evangeliska läran och sakramenten.<sup>17</sup>

På detta sätt markerar Melanchthon kyrkans synlighet. Det medför samtidigt att tendenser till ecklesiologisk minimalism minskar. Som tidigare nämnts binds predikoämbetet av Melanchthon samman med rättfärdiggörelsen i CA V.<sup>18</sup> Kyrkans synlighet framträder hos Melanchthon i CA också på andra sätt, som i bikten (CA XI)<sup>19</sup> och i artikeln om kyrkans religiösa bruk (CA XV).<sup>20</sup> Han anger också ordningar såsom äktenskap (CA XVI)<sup>21</sup> samt synen på biskoparnas makt (CA XXVIII).<sup>22</sup> Dessa fenomen anges inte som tecken, eller

---

sakramenten. Appelqvist 2009, s. 264.

16 Wengert har framställt en analys av kyrkans tecken i de lutherska bekännelse-skrifterna, se Lathrop & Wengert 2004, s. 53–80, för detta stycke se särskilt s. 71.

17 BSLK 1963, s. 238. Citatet består av den svenska översättningen i SKB av den latinska texten, s. 177–178. Det kan noteras att Melanchthon skriver *doctrinam*, dvs. han anger här ”läran” (och inte Ordet) såsom tecken. Om ”platonismisstanken” och dess aktualitet mot bakgrund av delar av det protestantiska ecklesiologiska arvet från 1800- och tidiga 1900-talet, se Abraham 2007, s. 422.

18 Samtidigt ska inte predikoämbetet kopplas till vissa personer, då varje kristen kan fylla den tjänsten i nödsituationer. Lathrop & Wengert 2004, s. 59.

19 BSLK 1963, s. 66.

20 BSLK 1963, s. 69–70.

21 BSLK 1963, s. 70–71.

22 BSLK 1963, s. 120–133.

som konstituerande för kyrkan, men problematiserar indirekt synsättet om en minimalistisk ecklesiologi. CA hävdar dessutom ett starkt kontinuitetsanspråk med den tidiga kyrkan genom en inledande hänvisning till konciliet i Nicea och kyrkans gamla författare (CA I).<sup>23</sup>

I Luthers senare skrifter kom antalet synliga tecken på kyrkan att variera. I *Von den Konziliis und Kirchen* (Om koncilierna och kyrkan) 1539 anges sju tecken: 1) Guds heliga ord, 2) dopets heliga sakrament, 3) altarets heliga sakrament, 4) nyckelämbetets offentliga utövande, 5) vigningen och kallelsen av tjänare (biskopar, präster, predikanter), 6) bön, offentlig lovsägelse och tacksägelse till Gud samt 7) att inneha det heliga korset.<sup>24</sup> Två år senare i *Wider Hans Worst* (Mot Hans Wurst) 1541 anger Luther tio eller elva tecken. Listorna överlappar delvis varandra och han nämner här även åttlydandet av den världsliga överheten, äktenskapet samt (till viss del) fastan.<sup>25</sup>

Det innebär att det inte var viktigt för Luther att slå fast ett visst antal tecken eller att skapa en slutlig lista, men tecknen förs alltid tillbaka på ord och sakrament och deras inverkan på den kristna gemenskapen.<sup>26</sup> I nutida forskning har även Reinhard Schwartz betonat den hos Luther nära relationen mellan Ordet och de andra tecknen. Luther ger det yttre förnimbara gudsordet så stark vikt att det egentligen gör de andra tecknen överflödiga. Då Guds ord har skapande kraft och kallar gudsfolket kan kyrkan enbart från Ordet vänta sig någon förnyande och reformerande kraft. Schwartz hän-

---

23 BSLK 1963, s. 50–51.

24 Luther 1539, s. 628–642. Även om kyrkan inte kan identifieras med den yttre hierarkiska institutionen handlar, med Luthers synsätt, Kristus genom dessa tecken. För Luther är de således säkra tecken på var kyrkan finns samtidigt som kyrkan är föremål för tro. Aurelius 2011, s. 70–71.

25 I *Wider Hans Worst* anger Luther elva tecken: 1) mottagandet av det heliga dopet, 2) det heliga altarets sakrament, 3) innehavandet av binde- och lösenycklarna, 4) predikoämbetet och Guds ord, 5) bekännelse till Apostoliska trosbekännelsen, 6) bönen Fader vår, 7) åttlydandet av den världsliga överheten som inte ska tvingas att kyssa påvens fötter, 8) äktenskapet som en gudomlig och välsignad ordning, 9) lidande i anknytning till förföljelse för Ordets skull, 10) att tåla, förmana och be offentligt för andra vilket sker i gudstjänsten, 11) fastan anges som ett kyrkans tecken till viss del. Luther 1541, s. 479–487.

26 Lathrop & Wengert 2004, s. 83–84.

visar till hur Luthers kyrkotänkande anknöt till Augustinus syn på Guds ords framskapande, närande, fostrande och stärkande kraft i kyrkan.<sup>27</sup> De ytterligare tecknen blir på detta sätt en logisk följd av Ordet. Oswald Bayer för ett liknande resonemang. Även om de senare fyra tecknen i *Von den Konziliis und Kirchen* visserligen inte är lika väsentliga som ord och sakrament, växer de dock nödvändigtvis fram från dem och beskriver livet i den kristna gemenskapen. Ord och sakrament i CA VII får därför inte förstås i isolering, vilket Bayer påpekar ofta har skett, antingen för att rättfärdiga en ”frisvävande individkristendom” eller ”torftigt folkkyrkligt församlingsliv”. *Satis est* betyder inte ”det får inte vara [något] mera”.<sup>28</sup> Det innebär för Luthersk kyrkosyn att det yttre förnimbara Ordet står i direkt relation till de delar av kyrkolivet som växer fram ur det; de senare tecknen som blir en följd av ord och sakrament måste därför ges ecklesiologisk vikt.

### Liturgin växer ur Ordet

Luthers kyrkosyn kom till uttryck i hans gudstjänstordningar på olika sätt. Som framförts tidigare i forskningen var den liturgiska restaureringsrörelse som uppstod under 1800-talet givetvis okänd för Luther. Han hade inte för avsikt att återskapa gudstjänsten till en tänkt guldålder och ägnade sig inte åt historisk liturgisk forskning.<sup>29</sup> Hans arbete hade ett mer praktiskt ärende och hans syn på liturgiska reformer präglades av tanken att reformer måste ges tid att växa fram genom Ordet. Latinet skulle inte heller avskaffas som gudstjänstspråk. Luther konstaterar i *Deutsche Messe* att Anden skänkt mångfaldiga språk till apostlarna, för att de skulle kunna predika oberoende av vart de begav sig i världen.<sup>30</sup> Flerspråkighet var något önskvärt.<sup>31</sup>

---

27 Schwarz 2016, s. 460.

28 ”mehr darf nicht sein”. Bayer 2016, s. 236.

29 Leupold 1965, s. XIV–XV.

30 Luther 1526, s. 74.

31 Om reformatoreernas strävan efter flerspråkighet, se Appelqvist 2014.



Luther menade, som Junghans betonat, att liturgiska reformer skulle ske i en viss ordning. Den yttre ordningen skulle inte ändras innan innehållet först hade förankrats och fått fäste. Det innebär att han företrädde synsättet ”inifrån och ut” och konkret att Guds ord först måste skapa tro, innan denna tro kan ta sig synliga uttryck i nya gudstjänstformer. Det blir således fel att ändra yttre former innan den verkliga tron är närvarande. Luther förankrar sin syn på reformer i bibelordet med hänvisning till att Ordet skapade himmel och jord och allting. Därför måste Ordet först vara verksamt, och förändringar kan inte tvingas fram genom mänsklig försorg.<sup>32</sup> Luther betonar i *Formula Missae* att han inte använt maktmedel eller pressat på utvecklingen eller gjort några innovationer. Ett skäl var att han tagit hänsyn till de ”svaga i tron” (*imbecilles in fide*) som inte plötsligt kan byta ut en invand gudstjänstordning till en ny och ovan. Samma förhållningssätt har han till dem som har smak för det nya, men som snart tröttnar.<sup>33</sup> Han går fram försiktigt och påpekar att ordningen kan preciseras genom faktisk praxis så länge Guds ord är flitigt och troget predikat. Frihet måste råda i liturgiska frågor och det kristna samvetet får inte bindas av lagar och förordningar.<sup>34</sup>

Betoningen på frihet blir ännu tydligare i inledningen till *Deutsche Messe*, där han uppmanar att inte göra ordningen till lag utan i stället bruka den i enlighet med kristen frihet.<sup>35</sup> Luther ville inte heller att hela Tyskland skulle behöva följa gudstjänstordningen i Wittenberg. Men det vore bra om gudstjänsten i varje furstendöme kunde hållas på samma sätt och att ordningen som följs i en stad även används i omgivande städer och byar.<sup>36</sup> Men en ordning får aldrig ses som giltig i sig själv.<sup>37</sup> Uniformitet i gudstjänsten var heller inte nödvändigt för enhetens skull, eftersom grunden för kyrkans enhet enligt CA

---

32 Junghans 2004, s. 217.

33 Luther 1523b, s. 205.

34 Luther 1523b, s. 218–219.

35 Luther 1526, s. 72.

36 Luther 1526, s. 73.

37 Luther 1526, s. 113.

VII utgörs av ord och sakrament.<sup>38</sup> Liturgisk frihet kunde samtidigt innebära att den medeltida mässan i många fall huvudsakligen kom att bibehållas.<sup>39</sup>

Luther avskaffar inte det tidigare ritualet utan omvandlar det för att det ska tala fram evangeliet i samtiden. I det historiska sammanhanget skedde det i spänningsfältet mellan radikala reformkrav och de traditionella formerna. Beroende av omständigheterna kan Luther sägas stå på två sidor samtidigt, dels med dem som förespråkade de traditionella formerna och dels med dem som önskade större förändringar av gudstjänsten. För den konkreta liturgin var frågorna om hur de liturgiska praktikerna synliggjorde evangeliet och påskmysteriet det vägledande.<sup>40</sup> I slutet av *Deutsche Messe* anger han exempelvis att fastan, palmsöndagen och stilla veckan ska behållas men inte för att tvinga någon att fasta, utan för att bevara passionshistorien och evangeliet tillhörande denna period. Samtidigt exkluderades bruket av fastedukar, att kasta palmlblad, att hänga förbilder och liknande bruk.<sup>41</sup>

Liturgin skulle vidmakthålla den kristologiska enheten i gudstjänsten mot bakgrund av inkarnationstanken och Kristus närvaro genom tron.<sup>42</sup> Det innebar att den troende församlingen genom sitt ”lovoffer” inte ensam kan konstituera gudstjänsten. Det skulle dessutom riskera att gudstjänsten blev meningslös för ”de svaga i tron”, dvs. dem som inte har en tillräcklig tro att lägga fram inför Gud.<sup>43</sup> Gudstjänsten kan därför inte enbart förstås som en ”träning i tron”

---

38 BSLK 1963, s. 61.

39 Czaika påvisar till exempel att en reformator i Sydtykland, Ambrosius Blarer, rekommenderade att bibehålla hela den medeltida mässan förutom kanonbönen när staden Kaufbeuren övergick till reformationen. Samma fenomen har Czaika funnit i en rad andra städer i Sydtykland. Czaika 2013, s 270. Han hänvisar till det material om evangeliska gudstjänstordningar i Tyskland på 1500-talet som finns utgivet i den omfattande källsamlingen *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*.

40 Lange 2016, s. 133.

41 Luther 1526, s. 112–113.

42 Vajta 1952, s. 42.

43 Vajta 1952, s. 35.

i pedagogisk mening.<sup>44</sup> Det är samtidigt inte svårt att upptäcka de pedagogiska och lärande aspekterna i Luthers gudstjänstordningar. I *Formula Missae* framkommer exempelvis en önskan om att folket skulle sjunga på tyska under mässan.<sup>45</sup> Den gemensamma sången var ett medel för lärande. Genom församlingssången framstår dessutom i ecklesiologisk mening församling och präster som en gemensam kropp, med dess lovsägelse till Gud, vilket Luther identifierar som ett kyrkans tecken. Genom församlingens lovoffer framträder ”ett allmänt prästadöme” och en förändrad förståelse av relationen mellan präst och lekfolk.

Luthers förhållningssätt till gudstjänsten var baserat på hans teologiska grundsatser. Synsättet som framträder har sin tänkta objektiva bakgrund i Kristi försoningsgärning som gällde världen som helhet, dvs. universaliteten, samt önskan att vidmakthålla kontinuiteten med det apostoliska budskapet.<sup>46</sup> (Det vill säga två aspekter av kyrkans katolicitet.) När denna önskan att upprätthålla universalitet och kontinuitet omsätts i liturgisk praxis uppstår en dubbelhet att, utifrån ett övergripande teologiskt och ecklesiologiskt motiv, både förändra och restaurera liturgin. Reformen av liturgin kommer till uttryck på detta dubbla sätt.

Som bakgrund till analysen av gudstjänstordningarna kommer härnäst reformer som genomfördes i Wittenberg några år före tillkomsten av Luthers gudstjänstordningar att uppmärksammas.

### Reformerna i Wittenberg 1521–1522

Ett evangeliskt gudstjänstfirande uppstod i Wittenberg under Luthers vistelse på Wartburg där han befunnit sig efter riksdagen i Worms våren 1521. Reformerna bedrevs genom hans kollegor Philip Melanchthon, Andreas Bodenstein von Karlstadt och Justus Jonas vid Wittenbergs universitet. Luthers tidigare verksamhet hade också kommit att påverka vanliga stadsborgare gällande behovet av kyrk-

---

44 Vajta 1952, s. 34.

45 Luther 1523b, s. 218.

46 Aulén 1959, s. 234–235 samt s. 246–247.

liga och sociala reformer.<sup>47</sup> I juli 1521 publicerade teologiprofessorn Karlstadt en serie teser i vilka han betecknade utdelandet av enbart brödet i mässan som en synd. I slutet av september kom Melancthon och en mindre grupp studenter att delta i avskilda husmässor där både brödet och kalken delades. Gabriel Zwilling, en av Luthers ordensbröder, firade också under en period mässor på samma sätt i augustinernas kapell tills han blev förbjuden av sin prior.<sup>48</sup> Att nattvarden delades ut ”enligt båda gestalterna” medförde att en symbolhandling, vilken historiskt var förknippad med de böhmiska husiterna, knöts till reformationsrörelsen i Wittenberg.<sup>49</sup> De nya praktikerna kring mässan kom också att medföra att mässfrågan disputerades på universitetet med teser både av Karlstadt och Melancthon.<sup>50</sup>

Den i samtiden utbredda praktiken med votivmässor hade både andlig och ekonomisk betydelse. Andlig utifrån människors önskemål att lindra lidandena i skärselden och ekonomisk då präster kunde få ett levebröd. Kurfursten Fredrik III av Sachsen (Fredrik den vise) utvecklade Wittenberg till centralort för kyrka och bildning med en nybyggd slottskyrka som stod klar 1509.<sup>51</sup> Stadens universitet ”Leucorea”, den grekiserade namnformen för Wittenberg (eg. Weissenberg), tillkom genom kurfursten 1502.<sup>52</sup> Fredrik III, som var djupt rotad i den senmedeltida fromheten, hade 1493 genomfört en vallfärd till Jerusalem. Resan medförde ett utvecklat intresse för relikfromheten.<sup>53</sup> Kurfursten ville fylla slottskyrkan med liv genom att instifta mässor för olika ändamål, det firades Maria- och Annamässor men också mässor för de hädangångna furstarna. Året 1519

---

47 Lohrmann 2016, s. 7–8.

48 Junghans 2004, s. 216.

49 Leppin 2010a, s. 194.

50 Simon 2003, s. 449–453, s. 463–472.

51 Junghans 1996, s. 39, 43. Utbyggnaden av Wittenberg som sakral centralort behandlas utförligt av Krentz 2014, s. 66–102.

52 Junghans 1996, s. 52–53. Om utbyggnaden av Wittenberg som residens- och universitetsstad se vidare Schilling 2012, s. 117–126. Om det nya Wittenberguniversitetet som ”plats för sanningen och som konflikthärd” i staden, se Krentz 2014, s. 103–139.

53 Junghans 1996, s. 52.

ägde 1138 sjungna och 7856 lästa mässor rum vid kyrkans många altaren, sammanlagt 8994 mässor. Vid sidan av mässfirandena pågick tidebönera.<sup>54</sup> Samtidigt med votivmässorna förekom privatmässor som präster celebrerade för egen uppbyggelses skull.<sup>55</sup>

Några dagar före jul, den 22 december 1521, förklarade Karlstadt i en predikan att han skulle genomföra en evangelisk mässa på nyårsdagen i slottskyrkan. Denna mässa var reserverad för honom som ärkediakon. Han tillkännagav att han skulle utdela både brödet och kalken till folket, utelägna mässkanon samt avstå från mässkläder.<sup>56</sup> Kurfursten var emot det hela och eftersom furstens rådgivare planerade att stoppa mässan kom Karlstadt istället att tidigarelägga den till juldagen. Mässan ägde då rum i slottskyrkan.<sup>57</sup> Julmässan hölls inför en mycket stor församling och Karlstadt predikade om mottagandet av det heliga sakramentet och var klädd som lekman. Bikt var inte nödvändig för att ta emot sakramentet, och vid nattvardsdelen uteslöt han kanonbönen och eleverade inte heller hostian, vilket innebar att mässoffret uteblev. Instiftelseorden talade han dessutom högt och på tyska. Kommunikanterna fick utöver brödet ta emot kalken direkt i handen.<sup>58</sup>

Perioden ska ha varit orolig och har därför kommit att benämnas ”Die Wittenberger Unruhen”. I början av december uppstod incidenter med grupper som rusade in i kyrkorna och drev bort präster från altaret, stadens franciskankonvent blev också angripet.<sup>59</sup> Efter årsskiftet ska oroligheterna ha tilltagit då en ikonoklasm utbröt bland ordensbröderna i augustinkonventet. Helgonbilder, delar av altaruppsatser och smörjelseolja sattes i brand och klosterkyrkans altaren bröts ner. Karlstadt lät författa ett flygblad mot bruket av bilder, *Von abtuung der Bilder*, där han anspelade på de gammaltestamentliga kungarna Hiskia och Josia som hade avlägsnat ”avguda-

---

54 Gudstjänsterna krävde enbart detta år 40 932 vaxljus. Junghans 1996, s. 51–52.

55 Jolkkonen 2010, s. 122.

56 Simon 2003, s. 497.

57 Roper 2016, s. 219; Hendrix 2015, s. 124.

58 Simon 2003, s. 498–499 samt not 385.

59 Leppin 2010a, s. 196.

bilder”. Flygbladet föregicks av en glödande agitatorisk predikan, vilken bidrog till att en omfattande bildförstörelse ägde rum i stadskyrkan (Pfarrkirche) utförd av delar av stadens befolkning.<sup>60</sup>

Nära i tiden hade en ny ordning för stads- och kyrkolivet, *Ordnung der Stat Witemberg*, daterad 24 januari 1522, tillkommit. Det var den första reformatoriska kyrkoordningen överhuvudtaget och den påbjöd att altaren och bilder skulle avlägsnas ur kyrkorna.<sup>61</sup> Mer precist skulle bilder helt avlägsnas medan tre altaren skulle behållas. Leppin visar att utifrån det rättsläge som gällde kunde stadens råd dock inte påverka ordenskyrkor eller allahelgonstiftelsen som slottskyrkan tillhörde, regleringen gällde därför enbart stadskyrkan. Ett fullständigt avlägsnande av altaren var inte heller avsikten då några behövdes för söndagens huvudgudstjänst. Oron som förknippas med staden under denna tid skulle därför kunna vara överdriven.<sup>62</sup> I mässan infördes dock möjligheten att både ta emot den konsekrerade hostian och kalken samt regeln att instiftelseorden skulle uttalas högt och på tyska.<sup>63</sup> Den nya kyrkoordningen fördes fram av Karlstadt (i samråd med bland andra Melanchthon och Jonas) till stadens råd och drevs igenom under massivt tryck av stadens borgerskap.<sup>64</sup>

Luther som tidigare stöttat reformerna under Karlstadt började nu i stället att vända sig emot utvecklingen. Omkring den 22 februari 1522 skrev han ett brev till fursten och gratulerade till hans nya relik: ett helt kors, med spikar, spjut och gissel. Luther ansplade på de kyrkliga förändringarna i Wittenberg samt kurfurstens stora relikintresse. Brevet visade dock att fursten kunde räkna med Luthers stöd.<sup>65</sup> Luther återvände till Wittenberg den 6 mars. Den

---

60 Kaufmann 2009, s. 360–361.

61 Kaufmann 2009, s. 360.

62 Leppin 2015, s. 139–140. ”Wittenberger Unruhen” diskuteras utförligt i Krentz 2014, s. 141–214.

63 Kaufmann 2009, s. 384.

64 Leppin 2010a, s. 199. Kyrkoordningen innehöll också ett förbud mot tiggeri, men införde samtidigt en ”gemensam kassa” som skulle komma de socialt behövande till godo. Leppin 2010a, s. 200–201. De liturgiska reformerna hängde således samman med reformer i samhällslivet.

65 Roper 2016, s. 230–231.

9 mars, första söndagen i fastan, predikade han i stadskyrkan iklädd ordensdräkt. Det var den första av åtta predikningar under samma vecka. Luthers syfte var nu att sätta sin egen agenda för reformationsrörelsen i Wittenberg.<sup>66</sup>

Lohrmann har visat att Luthers ärende samtidigt passade de angivna bibelläsningarna mycket bra. Den första söndagen i fastan benämns *Invocavit* utifrån dagens introitus Ps. 91:15 ”Han åkallar mig, och jag skall svara honom”. Episteltexten var hämtad från 2 Kor. 6:1–10 som börjar: ”Som Guds medhjälpare uppmanar jag er också att inte kasta bort den nåd ni tar emot från Gud.” Luther kom i predikningarna att tydliggöra för Wittenbergförsamlingen att de använt sin nyvunna evangeliska frihet förgäves. Evangeliet var Matt. 4:1–11, Jesus frestas av djävulen.<sup>67</sup> Utifrån temat reformer i kyrkan tar han i den andra predikan, 10 mars, sig själv som exempel och betonar att reformer inte kan genomföras med våld, de är istället ordets verk:

Ta ett exempel från mig. Jag motsatte mig avlaten och alla papister, men med inget våld. Jag har endast drivit Guds ord, predikat och skrivit, annars gjorde jag ingenting. Det har, när jag sovit, när jag druckit wittenbergiskt öl med mina [vänner] Philipo [Melanchthon] och [Nicholas von] Amszдорff, gjort så mycket att påvedömet försvagats på ett sådant sätt, att någon Furste eller Kejsare inte någonsin tillfogat sådan skada på det. Jag har inte gjort något, Ordet handlade och uträttade allt.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Hendrix 2015, s. 128.

<sup>67</sup> Lohrmann 2016, s. 12.

<sup>68</sup> ”Nempt ein exempel von mir. Ich bin dem ablas und allen papisten entgegen gewesen, aber mit keyner gewalt, ich hab allein gottes wort getrieben, geprediget und geschrieben, sonst hab ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen han, wenn ich wittenbergisch bier mit meynem Philipo und Amszдорff getrunken hab, also vil gethan, das das Bapstum also schwach worden ist, das jm noch nye keyn Fürst noch Keyser so vil abgebrochen hat. Ich hab nichts gethan, das wort hatt es alles gehandelt und auszgericht.” Luther 1522, s. 18:12–16, s. 19:1–3.

De sammanlagt åtta predikningarna ska ha fått en omedelbar inverkan på människorna och efter en månad ska Melanchthon ha slagit fast, med avseende till stämningen i staden, att allting här har blivit väl återställt av Doktor Martinus.<sup>69</sup>

Efter Luthers återkomst försvagades Karlstadts position, en universitetscensur infördes vilken medförde att han inte längre kunde publicera sina texter. Hans reaktion blev att genomgå en slags radikaliseringskurs, han lade ner sina akademiska titlar och började att klä sig i en grå rock i bondestil, han bad också att bli tilltalad broder Andreas.<sup>70</sup> Efter att senare ha blivit utvisad ur Sachsen gavs han genom Ulrich Zwingli en ny position som diakon i Zürich. Han kom även i ett senare skede att verka som professor i Gamla testamentet i Basel.<sup>71</sup> I Wittenberg verkar Karlstadt ha fått framstå som syndabock.<sup>72</sup> Han har beskrivits som ett passande "bondeoffer" i det strategispel som utspelade sig i anslutning till den Wittenbergska stadsreformationen. Professorerna och stadsborgarna kunde därigenom till väsentliga delar behålla sin stads- och kyrkoordning och de införda nyordningarna i den.<sup>73</sup>

## Luthers gudstjänstordningar

Mot bakgrund av den ovan tecknade beskrivningen av Luthers kyrkosyn och de reformer som föregick Luthers gudstjänstordningar i Wittenberg kommer nu fokus att riktas mot hans gudstjänstordningar utifrån rubrikerna "Predikans form och mening" samt "Mässans evangeliska bruk". De går delvis in i varandra och relaterar till kyrkans synliga tecken. Av särskilt intresse är om de tecken på kyrkan som Luther beskriver föregrips i hans gudstjänstordningar. Avsikten är inte att "pricka av" Luthers tecken mot gudstjänstordningarna

---

69 Lohrmann 2016, s. 12–13.

70 Kaufmann 2016, s. 167. Se vidare Kaufmann 2016, s. 166–169, för en beskrivning av den komplexa relationen mellan de båda reformatorerna och Luthers distansering från Karlstadt.

71 Lindberg 2010, s. 134–137.

72 Roper 2016, s. 235–239.

73 Kaufmann 2009, s. 392.



utan att, genom analys av innehållet i ordningarna, tydliggöra hur Luthers kyrkotänkande med hänseende till ”kyrkans tecken” relaterar till den liturgiska praxis som förs fram i gudstjänstordningarna. Det som inspirerat till detta tillvägagångssätt är Gordon W. Lathrops tes att kyrkans tecken framträder i gudstjänsten som en aktiv liturgisk verklighet.<sup>74</sup> Även om tecknen, som Lathrop beskrivit det, enbart visar sig fragmentariskt, innebär de att kyrkan finns där.<sup>75</sup> Genom att förstå kyrkans tecken som liturgisk verklighet förbinds också kyrkotänkandet med den tänkta liturgiska praxisen.<sup>76</sup>

Luther skrev många texter om gudstjänsten. *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Wittenbergensi* (Ordning för mässa och kommunion för kyrkan i Wittenberg) 1523 och *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* (Tysk mässa och gudstjänstordning) 1526 är gudstjänstordningar. De är inte framställda som handböcker utan beskriver innehållet och meningen med gudstjänsten. Traktatet *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* (Om ordning för gudstjänst i församlingen) 1523 berör frågor som uppstått efter Karlstadts reformer, då votivmässorna hade upphört och kyrkorna inte längre var öppna under veckorna.<sup>77</sup> Här kommer enbart dessa tre texter att beaktas, men Luther skrev också ordningar för dop, förmaning till nattvardsgäster, vigsel, bikt och ordination, vilka förstås också skulle kunna analyseras utifrån kyrkans tecken. Hans ordningar innehåller även musik.<sup>78</sup>

I förordet till Den tyska mässan 1526 beskriver Luther tre former av mässor eller gudstjänster. Den första är *Formula Missae*, dvs. ordningen på latin som inte ska avskaffas eller förändras utan fortsätta att användas där så önskas. Den andra formen är *Deutsche Messe*, som

---

74 Lathrop & Wengert 2004, 37–43. För att illustrera sitt resonemang om kyrkans tecken som en aktiv liturgisk verklighet anknäver Lathrop till den kända altartavlan i Torslunde på Själland.

75 Lathrop & Wengert 2004, s. 40.

76 Även David S. Yeago har uppmärksammat kopplingen mellan tecknen och kyrkans offentliga gudstjänst, tecknen är på något sätt samtliga relaterade till liturgin. Yeago 1997, s. 108–110.

77 *Introduction A* 1965, s. 9.

78 Leupold 1965, s. XVII. För en studie om musiken i Luthers tyska mässa, se Stolt 2007, 131–156.

särskilt vänder sig till det utbildade lekfolket där inte alla är kristna. De flesta av dem, menar Luther, ”står och gapar” för att de hoppas få se något nytt. De består ännu inte av en ordnad församling, men evangeliet måste predikas för att människorna ska komma till tro och bli kristna.<sup>79</sup>

Den tredje formen är inte nedskriven men ska vara en strängt evangelisk ordning som inte ska hållas på allmän plats för alla människor. De som vill vara sant kristna och bekänner evangeliet med hand och mun ska underteckna med sina namn och mötas avskilt i ett hus någonstans för att be, läsa, döpa, ta emot sakramenten och utföra andra kristna gärningar.<sup>80</sup> Ordningens exklusiva drag skiljer sig från de övriga mässorna och för tankarna till pietistiska gudstjänstformer som uppstod långt senare inom den lutherska kyrkan. Mässformen bryter tydligt mot gudstjänstens offentlighet, en syn som markeras i andra ordningar, och tycks därför delvis motsäga vad Luther annars betonar. Han menar samtidigt att han inte kan ställa upp någon ordning för en sådan församling eftersom det saknas personer som vill delta. Om det skulle uppkomma ett sådant behov i framtiden är han dock beredd att hjälpa till. Till dess får *Formula Missae* och *Deutsche Messe* vara tillräckliga.<sup>81</sup>

### *Formula Missae* 1523 och *Deutsche Messe* 1526

*Formula Missae* var i huvudsak en bearbetad version av den romerska mässan.<sup>82</sup> Det var på förfrågan av Nicolaus Hausmann, en kyrkoherde och reformator i Zwickau, som Luther i december 1523 första gången framställde mässordningen.<sup>83</sup> Hausmann benämns av Luther i *Formula Missae* som biskop (*episcopus*).<sup>84</sup> Hänsyftningen till ”biskop” innebär att han, mot bakgrund av biskopstjänsten i Nya

---

79 Luther 1526, s. 73–75.

80 Luther 1526, s. 75.

81 Luther 1526, s. 75.

82 *Introduction C* 1965, s. 53.

83 *Introduction B* 1965, s. 17.

84 Luther 1523b, s. 205.

testamentet, refererar till den präst som var kyrkoherde i en stad. För Luther innebar det att han också kunde benämna Wittenbergs kyrkoherde Johannes Bugenhagen för biskop.<sup>85</sup> Detta förklarar Luthers hänvisningar till biskopen i *Formula Missae*. (Eftersom Luther i sin latinska mässa använder termen *episcopus* har ordet här översatts med biskop, även om tjänsten som beskrivs snarare motsvaras av en kyrkoherde.)

*Deutsche Messe* firades för första gången i Wittenberg knappt två år senare, allhelgonahelgen 1525. På juldagen samma år blev den definitivt införd och trycktes strax efter årsskiftet.<sup>86</sup> I Wittenberg blev det från 1526 mer tydligt att kyrkolivet de senaste åren hade genomgått påfallande förändringar. Det fanns vid denna tid inte längre kvar något ordensfolk i franciskanernas konvent och Martin Luther och Katharina von Bora levde som gifta i det tidigare augustinkonventet. *Deutsche Messe* firades i stadskyrkan medan *Formula Missae* användes i slottskyrkan.<sup>87</sup> De två ordningarna kommer nedan att behandlas gemensamt.

## Predikans form och mening

Luthers teologi om predikan innehåller, som Sundkvist framställt det, tanken att Guds handlande med mänskligheten är aktivt och pågående. Hon visar hur Luther uppfattar Ordet som ett yttre verkamt tecken utifrån synsättet att Guds ord bevarat sin identitet från skaparordet till det människoblivna ordet och till det förkunnade

---

85 Lathrop & Wengert 2004, s. 67.

86 *Introduction C* 1965, s. 60. Vid sidan av Karlstadts mässa hade tyska mässor redan firats i Basel och i Pforzheim 1522. Tyska ordningar infördes även i Reutlingen, Wertheim, Königsberg, och Straßburg 1524. *Introduction C* 1965, s. 53. Thomas Müntzer hade också utarbetat en tysk mässa samt ordning för Matutin, Laudes och Vesper. Müntzer 1968, s. 25–155, s. 157–206. Müntzers *Deutsch-Evangelische Messe* (1524) har fem kyrkoårsrelaterade varianter. Mässan vänder sig till ”Guds utvalda vänner” (*Allen auß̄erwelten gottisfreunden*). Müntzer 1968, s. 163. Bredden av mässor kunde möjligen ha medfört förvirring, men kan också förstås som produktivt för den liturgiska utvecklingen. Det uppstod en form av konkurrenssituation som därigenom främjade reformationens liturgireform. Czaika 2016, s. 61.

87 Hendrix 2015, s. 174.

ordet, som deltar i det gudomliga skaparordet.<sup>88</sup> Det mänskligt framförda förkunnade ordet anses ha sakramental karaktär, vilket hos Luther grundar sig i Guds befallning och löfte.<sup>89</sup> Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse innebär konkret förståelsen att gudsuppenbarelsen i Kristus förmedlas som innehåll, inte enbart i sakramenten utan även i predikan.<sup>90</sup>

Luthers tilltro till det aktiva och pågående skaparordets verk blir också tydligt i det tidigare angivna exemplet från *Invocavitpredikningarna*: ”Jag har inte gjort något, Ordet handlade och uträttade allt.” En grundförutsättning för kyrkliga reformer var att predikan förekom i kyrkorna, vilket också är helt i linje med uppfattningen att de andra tecknen tänks växa fram ur Ordet. Det vill säga att Ordet har en framskapande, närande, fostrande och stärkande kraft i kyrkan. Synsättet underbygger det gudstjänstprogram som, samma år som *Formula Missae*, författades av Luther i *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde*. Här betonas nämligen vikten av predikogudstjänster under veckodagarna. En församling ska aldrig samlas utan textutläggning och bön. Med hänvisning till gudstjänsten på apostlarnas tid ska församlingen dagligen mötas en timme klockan fyra eller fem på morgonen, och det ska ske textutläggning. Han anspelar på situationen i kloster och konvent där han menar att det i stället förekommit ett bölande mot väggarna.<sup>91</sup> Samma ordning ska också gälla för kvällsgudstjänsten och kan även anordnas vid middagstid. Luther är medveten om att hela församlingen inte kommer att delta, men präster och studerande ska vara närvarande och särskilt är det relevant för dem som har för avsikt att ägna sig åt förkunnelse i framtiden.<sup>92</sup>

Det övergripande skälet till den omfattande förkunnelsen motive-  
rades av att tron hade försvunnit hos människorna då enbart läsning

---

88 Sundkvist 2001, s. 290–291.

89 Sundkvist 2001, s. 294.

90 Sundkvist 2001, s. 295.

91 Luther 1523a, s. 35–36.

92 Luther 1523a, s. 36.

och sång ägt rum i kyrkorna.<sup>93</sup> Synsättet tydliggör Luthers förståelse av att Ordet skapar tro. I de båda gudstjänstordningarna skriver han dock inte mycket om predikan. I *Formula Missae* ska predikan på tyska ingå, då evangeliet är en röst som ropar i öknen och kallar till tro, passar det bäst att predika före nattvardsdelen.<sup>94</sup> I *Deutsche Messe* skriver han att det går bra att läsa predikan (eller delar av den) direkt ur kyrkopostillan.<sup>95</sup> Bruket av postillan ses som en garant för att Ordet skulle nå ut i församlingen och kunde samtidigt motverka uppkomsten av radikalister (*Schwermer*) och sekter. Samtidigt kunde den underlätta för präster som inte kunde framställa något bättre än dess innehåll. Även om Luther nämner att Anden undervisar bättre än alla postillor, menar han att risken finns att prästerna predikar egna tankar istället för evangeliet och därigenom levererar predikningar om ”blå änder” (*blaw endten*).<sup>96</sup> Det var utifrån Luthers kyrkosyn helt avgörande att gudstjänsterna innehöll textutläggning av evangeliet. Predikans mening skulle dock aldrig föras samman med prästernas personliga intellektuella färdigheter, vilket det påbudna bruket av kyrkopostillan synliggör. Predikantens funktion är helt underordnad det sakramentala skeendet. Det minskade värdet att läsa predikan direkt från postillan uppvägdes av predikans innehåll som ett skapande ord, vilket samtidigt utgör grunden för hela kyrkosynen. Luthers kyrkopostillor fick snart stor spridning i de evangeliska församlingarna.

Analysen fortsätter nu med hur synen på Ordet i gudstjänstordningarna fungerar som en nyckel för de tänkta liturgiska bruken. Utgångspunkten för den fortsatta samlade analysen blir synen på mässans evangeliska bruk.

---

93 Luther 1523a, s. 35.

94 Luther 1523b, s. 211.

95 Luther 1526, s. 95.

96 Luther 1526, s. 95.

## Mässans evangeliska bruk

Luther hävdar i *Formula missae* att det inte varit hans intention att avskaffa den tidigare liturgin utan snarare att rena den och peka ut dess evangeliska bruk. Han påtalar att mässan är instiftad av Kristus själv, vilket inte kan förnekas. Det kan inte heller förnekas att den först brukades av Kristus och senare av apostlarna på ett enkelt och evangeliskt sätt utan tillägg. Men under tidens gång kom många mänskliga påfund att läggas till.<sup>97</sup> Luther syftar specifikt på kanonbönen (*canon missae*), vilken beskrivs som ett vedervärdigt påhitt som hämtats från vars och ens avlopp och kloak, och att mässan genom mässoffret blivit ett prästerligt monopol.<sup>98</sup> Från och med offertoriet och framåt menar Luther att nästan allt i den romerska mässan andas och smakar offer. Mitt i detta är samtidigt instiftelseorden inbäddade såsom Guds ark en gång stod bredvid Dagon (en filisteisk ”avgud”). Det som andas offer ska förkastas tillsammans med hela kanonbönen.<sup>99</sup> Luther menade att mässoffret invaggade människor i en falsk säkerhet, och genom att angripa mässoffret ville han slå ner alla försök att vinna Guds nåd genom ”goda gärningar”, vilka i samtiden hade karaktären av specifika fromhetsövningar. Luthers kompakta motvilja mot mässoffret motiverades teologiskt genom utgångspunkten i rättfärdiggörelse genom tron.<sup>100</sup>

Det som Luther vände sig emot var mässoffer som ett för rättfärdiggörelsen meriterande ”verkoffer”. Han motsätter sig inte offer i meningen tackoffer, utan offer som en väg till Gud genom gärningar.<sup>101</sup> Luther menade att läsningen av kanonbönen innebar att det vanliga brödet och vinet bjöds ut som frälsningsmedel då dessa jordiska gåvor omtalas som offer som prästen frambär inför Gud. Här åsyftas bönen *Quam oblationem*. Den romerska liturgin place-

---

97 Luther 1523b, s. 206.

98 Luther 1523b, s. 207.

99 Luther 1523b, s. 211. Angående Dagon, se 1 Sam. 5.

100 Junghans 2004, s. 214.

101 Vajta 1952, s. 109.

rade, enligt Luthers synsätt, bröd och vin i Kristi offers ställe. Det handlade här om bröd och vin som ännu inte konsekrerats.<sup>102</sup>

En annan kritik av kanonbönens innehåll var att Gud skulle ta emot Kristi kropp och blod som offer. För Luther innebar det att Kristus i sig sågs som ohelig och oren, och att den mänskliga bönen innebar att inför Gud göra honom till ett godtagbart, heligt och rent offer. Härigenom framstår människan som medlare mellan Gud och Kristus, då människornas böner tillskrivs förmågan att göra Kristus och hans offer behagligt för Gud. För Luther innebar detta den största smädelsen av Kristi verk.<sup>103</sup>

Det är tydligt att Luthers syn på rättfärdiggörelsen medförde konkreta ändringar i liturgin, då bruk som han uppfattar motsäger evangeliet ska avskaffas i mässan. Genom avlägsnandet av mässoffret förändras också synen på samspelet mellan präst och församling, eftersom prästen som offerpräst inte betonas. Offertjänsten flyttar över på alla döpta. Prästens specifika uppgifter kom att identifieras med predikoämbetet och utdelandet av sakramenten.

Luther anger också andra detaljer beträffande nattvardsbruken. I *Formula Missae* överväger han att vinet i mässan inte ska blandas med vatten, eftersom rent vin på ett vackert sätt avbildar renheten i evangeliet. Han betonar samtidigt att en bindande ordning på denna punkt riskerar att leda till vidskeplighet. Kristus kommer heller inte att bry sig, och det är därför inte viktigt att tvista om.<sup>104</sup> Han behåller elevationen av nattvardselementen eftersom det annars skulle kunna störa dem som är svaga i tron.<sup>105</sup> I *Deutsche Messe* hävdar han dessutom att altaret, i en sann mässa med verkliga kristna, ska flyttas så att prästen kan stå vänd mot folket. Detta motiveras av att Kristus utan tvekan gjorde så vid den sista måltiden. Denna förändring menar han samtidigt får vänta tills tiden är mogen.<sup>106</sup> Ett annat exempel

---

102 Vajta 1952, s. 110.

103 Vajta 1952, s. 111.

104 Luther 1523b, s. 211–212.

105 Luther 1523b, s. 212–213. Även i *Deutsche Messe* bevaras elevationen eftersom den passar med det tyska Sanctus. Luther 1526, s. 99.

106 Luther 1526, s. 80.

på att bibelordet var vägledande för formen är förslaget i *Deutsche Messe* att dela ut brödet omedelbart efter konsekrationen och innan kalken välsignas. Under utdelandet kan Sanctus eller några specifika sånger sjungas på tyska. Sedan välsignas kalken och vinet delas ut och då kan Agnus Dei på tyska sjungas.<sup>107</sup>

Bruken ovan tydliggör att det inte var de yttre formerna som var det centrala, samtidigt som vissa yttre former kunde motiveras direkt ur bibelordet. Härigenom restaureras liturgin utifrån en tänkt apostolisk kontinuitet med den tidiga kyrkan.

En viktig aspekt i Luthers ordningar är gudstjänstens och mässans offentlighet. Privatmessa var inte tillåtet. I *Formula Missae* slår han fast att på samma sätt som att det är absurt för en präst att predika där ingen hör, är det meningslöst om prästerna förbereder Herrens måltid utan gäster som kan äta och dricka av den.<sup>108</sup> De som ska kommunicera ska synas och vara kända av både de som deltar och de som inte deltar i nattvarden, detta för att deras liv lättare ska kunna observeras och prövas. Att delta i måltiden innebär att bekänna inför Gud, änglar och människor att de är kristna. Han betonar samtidigt att han inte vill göra någon lag av dessa saker utan enbart ge exempel på en god och passande ordning att användas i frihet bland kristna människor.<sup>109</sup>

Den enskilda bikten före kommunionen är inte nödvändig och ska inte krävas, men den är samtidigt nyttig och ska inte föraktas. Skälet till denna frihet är att Herren inte själv framställde måltiden i sig som nödvändig, eller gjorde den till lag, utan lämnade det fritt till var och en när han sade: ”Var gång ni dricker av den” (1 Kor 11:25). Synsättet tycks dock lika mycket syfta på friheten att överhuvudtaget delta i nattvarden som den specifika valfriheten till bikt före kommunionen. Att förbereda sig med bön och fasta är en fråga om frihet, men självklart ska deltagaren vara nykter och komma fram med ett allvarligt och uppmärksamt sinnelag. Den bästa förberedelsen inför kommunionen är, enligt Luther, en själ oroad över synd,

---

107 Luther 1526, s. 99.

108 Luther 1523b, s. 215.

109 Luther 1523b, s. 216.



död, och frestelser och hungrande och törstande efter läkedom och kraft. Biskopen anges som ansvarig för att undervisa om dessa frågor.<sup>110</sup> Förberedelserna för måltiden ska inte innebära vissa tvång av andlig natur som kan förknippas med en meritering för Guds nåd. Samtidigt betonas människornas själsnöd och törst efter att helas och stärkas och deras behov av sakramentet.

Luthers ordningar innehåller inte några syndabekännelser. Det har emellanåt använts i nutiden för att stödja att nattvard ska kunna firas utan någon beredelse med syndabekännelse och förlåtelse.<sup>111</sup> Luther anger dock i *Formula Missae* en absolution som består av en fridshälsning (*Pax Domini*) som efter Herrens bön uttalas av prästen vänd mot församlingen som ord från Kristus egen mun. Om det ordet tas emot i tro menar Luther att det fungerar som offentlig absolution för kommunikanterna.<sup>112</sup> I *Deutsche Messe* beskriver han dessutom en parafra på Herrens bön med en nattvardsförmaning som ska läsas efter predikan för dem som har för avsikt att ta del av sakramentet. Den kan läsas direkt efter predikan från predikstolen eller lite senare från altaret.<sup>113</sup> Luther betonade även den dagliga botens betydelse för den troendes liv, vilket framkommer i den första av hans 95 disputationstester om avlaten 1517.<sup>114</sup> Boten skedde dock i hjärtat hos den enskilda människan utan prästens medverkan.

Kommunionen har i gudstjänstordningarna ett offentligt drag då deltagarna ska vara kända av biskop och församling. Luthers gudstjänstordningar förutsätter kunskaper för tillträde till kommunionen, det var därför inget öppet nattvardsbord. Det ingår att i förväg examineras om innebörden av nattvarden, och deltagarna ska kunna förklara varför de kommer till kommunionen. Det kan dock

---

110 Luther 1523b, s. 216–217.

111 Exempelvis TGKH, s. 18.

112 Luther 1523b, s. 213.

113 Luther 1526, s. 95–97. Wertelius som har undersökt förhållandet mellan tro och bön i Luthers teologi nämner att parafrafrasen kan tjäna som en bikt genom vilken församlingen förbereds för nattvarden. Wertelius 1970, s. 325. Se även Appelqvist 2009, s. 91.

114 Den första av Luthers 95 disputationstester lyder: "Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo 'Penitentiam agite &c.' omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit." Luther 1517, s. 233: 10–11.

räcka med en examination om året, och någon kan vara så kunnig att det räcker med ett förhör under hela livet.<sup>115</sup> Biskopen har också att bedöma om de presumtiva deltagarnas tro och kunskaper överensstämmer med deras liv och uppträdande. Måltiden ska dock inte nekas människor som emellanåt faller och reser sig igen och som ångrar sina försyndelser. Luther menar att måltiden var instiftad precis för sådana människor.<sup>116</sup>

Om bruket av mässkrudar skriver Luther i *Formula Missae* att de ska användas med frihet så länge de inte blir föremål för pompa och ståt. Skrudarna ger ingen påverkan på mässan och det är i princip lika acceptabelt att konsekvrera nattvarden med som utan dessa plagg. Att välsigna eller inviga skrudarna, som om de vore heligare än andra kläder, ser han dock som ett felaktigt bruk.<sup>117</sup> En liknade uppfattning framkommer i *Deutsche Messe*.<sup>118</sup> Luther kom inte att följa Karlstadts exempel genom att helt sluta använda mässkläderna. Att han fortsatte att predika i ordensdräkt efter sin återkomst till Wittenberg markerade också kontinuitet med den senmedeltida romerska kyrkan. På eftermiddagen den 9 oktober 1524 ska Luther för första gången ha varit iklädd svart rock (*Schaube*) i predikstolen, vilket var ett borgerligt plagg som kunde ha olika färger. Luthers rock var dock svart och fotsid.<sup>119</sup> Vid mässfirande kom Luther att fortsätta att bruka de traditionella mässkläderna. Möjligheten till denna variation bestod i att han generellt såg liturgiska kläder som ett adiaphoron.<sup>120</sup> Den liturgiska klädseln i gudstjänsten hade samtidigt ett symbolvärde då den kunde uttrycka kontinuitet eller brott med den senmedeltida romerska kyrkan.

---

115 Luther 1523b, s. 215.

116 Luther 1523b, s. 216.

117 Luther 1523b, s. 214–215.

118 Luther 1526, s. 80.

119 Bringemeier 1974, s. 44–45.

120 Burde 2005, s. 88. Den svarta talaren (*Luther-Talar*) är en variant av den rock (*Schaube*) som Luther använde. Bringemeier 1974, s. 127. Den svarta talaren kom först långt senare, genom kungen av Preussen Friedrich Wilhelm III år 1811, att införas för evangeliska präster som officiell tjänstedräkt. Talar kom även att föreskrivas för jurister och för rabbiner. Jordahn 2003, s. 448.

## Synlighet och kroppslighet i Luthers kyrkosyn

Inledningsvis presenterades synsättet att en viss tolkning av *satis est* i CA VII kunnat medföra en minimalistisk ekklesiologi, samt att ”protestantisk kyrklighet” kommit att beskrivas som lokaliserad till det mänskliga intellektet och tankeförmågan. Luthers gudstjänstordningar *Formula Missae* och *Deutsche Messe* bidrar inte till en sådan bild. Att kyrkans tecken kan betraktas som en aktiv liturgisk verklighet blir tydligt i ordningarna, som kan sägas föregripa de tecken som Luther beskriver i *Von den Konziliis und Kirchen*. Utöver ord och sakrament innehåller ordningarna också direkt eller indirekt de övriga fyra: nyckelämbetets utövande, ordets tjänare, bön och offentlig tacksägelse samt det heliga korset. Tecknen är samtliga på något sätt relaterade till liturgin. Genom Luthers starka betoning på Ordet som skaparord växer de andra tecknen fram i liturgin och förtydligar kyrkans synlighet och kroppslighet. Samtidigt framträder hos Luther en tydlig föreställning om att det är Ordet självt som både möjliggör och genomför kyrkliga reformer.

### Summary

Thomas Girmalm, Ph.D.  
Senior lecturer, Umeå University, Sweden  
thomas.girmalm@umu.se

### *Formula Missae and Deutsche Messe as Expressions of Luther's Ecclesiology*

Martin Luther acted in a complex field of tension between the Roman Church and radical reforming movements. This is part of the background for the liturgies that Luther composed in the 1520s, *Formula Missae* and *Deutsche Messe*. Ola Tjørhom has pointed to a minimalist trait in Reformation ecclesiology, connected with a certain understanding of what ”is enough”, *satis est*, for the true unity of the Church according to *Confessio Augustana*, article VII. Such a minimalism, however, where *satis est* is thought of almost as a pro-

hibition against giving ecclesiological weight to other factors than word and sacrament, overlooks the fact that Luther in other writings listed both seven and eleven "signs of the Church" (*notae ecclesiae*).

The problem studied in this article is whether Luther's liturgies anticipate his descriptions of the signs of the Church that appear in more developed form much later. If so, his thinking about the Church, although it changed over time, might be seen to display a higher degree of continuity than is usually assumed.

Luther's two liturgies are analyzed against the background of how Luther and Melancthon described the visible manifestation of the Church in the world and the historical context in which they were written. This is done under two main headings: "The Form and Meaning of Preaching" and "The Evangelical Use of the Mass". Inspiration for this method has been drawn from Reinhard's Schwartz' emphasis on the close connection in Luther's thought between the word and the other signs of the Church; from Oswald Bayer's view that word and sacrament in CA VII must not be understood in isolation; and Gordon W. Lathrop's thesis about the signs of the Church as an active liturgical reality. For a Lutheran ecclesiology this means that the external word stands in a direct relation to the life of the Church that grows out of it.

The study shows that *Formula Missae* and *Deutsche Messe* do not contribute to a minimalist view of Luther's ecclesiology. These liturgies may be said to anticipate the signs of the Church that Luther describes in *Von den Konziliis und Kirchen* (1539). Thanks to Luther's strong emphasis on the Word as having creating force, the other signs emerge in the liturgy and establish the visibility and corporeality of the Church. In addition, there is in Luther a clear conviction that it is the Word itself that both enables and enacts reforms in the Church.

## Källor och litteratur

- Abraham, Martin, 2007, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*. Berlin.
- Appelqvist, Tomas, 2009, *Bönen i den helige Andes tempel: Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*. Skellefteå.
- Appelqvist, Tomas, 2014, "Befrielse på folkspråk? Språk och ecklesiologi i reformationstida kyrkoordinationar och i kyrkohandboksförslaget<sup>1</sup>". *Framtidens gudstjänst? Kyrkohandboksförslaget granskat = Svenskt Gudstjänstliv* 89, s. 17–48.
- Aulén, Gustaf, 1959, *Reformation och katolicitet*. Stockholm.
- Aurelius, Carl Axel, 1983, *Verborgene Kirche: Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519–1521*. Hannover.
- Aurelius, Carl Axel, 2011, *Hjärtpunkten: Evangeliets bruk som nyckel till Augsburgska bekännelsen*. 3:e uppl. Skellefteå.
- Bayer, Oswald, 2016, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. 4. Aufl. Tübingen.
- Brilkmann, Kajsa, 2016, "När och hur inleddes reformationen i det svenska riket? Ett kulturhistoriskt perspektiv på ett gammalt problem". *Scandia* 82:2, s. 43–69.
- Bringemeier, Martha, 1974, *Priester- und Gelehrtenkleidung: Tunika–Sutane–Schaube–Talar: Ein Beitrag zu einer Geistesgeschichtlichen Kostümforschung*. Münster.
- BSLK = *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 1963. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burde, Christina, 2005, *Bedeutung und Wirkung der schwarzen Bekleidungsfarbe in Deutschland zur Zeit des 16. Jahrhunderts*. Bremen.
- Cilliers, Johan, 2016, *A space for grace: Towards an aesthetics of preaching*. Stellenbosch.
- Czaika, Otfried, 2013, *Sveno Jacobi: Boksamlaren, biskopen, teologen: En bok- och kyrkohistorisk studie*. Stockholm.
- Czaika, Otfried (red.), 2016, *Then Svenska Psalmeboken 1582: Utgåva med inledande kommentarer*. Skara.
- Hendrix, Scott H., 2015, *Martin Luther: Visionary reformer*. New Haven.
- Introduction A* [Concerning the Order of Public Worship 1523], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 9.
- Introduction B* [An Order of Mass and Communion for the Church at Wittenberg 1523], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 17.
- Introduction C* [The German Mass and Order of Service 1526], 1965, *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. 53–60.
- Jolkkonen, Jari, 2010, "Eucharist". *Engaging Luther: A (new) theological assessment*, ed. Olli-Pekka Vainio. Eugene: Cascade, s. 108–137.
- Jordahn, Otfried, 2003, "Das Zeremoniale". *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, 3. Aufl., hrsg. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck & Karl-Heinrich Bieritz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 436–462.
- Junghans, Helmar, 1996, *Martin Luther und Wittenberg*. München.
- Junghans, Helmar, 2004, "Luther on the reform of Worship". *Harvesting Martin Luther's reflections on theology, ethics, and the church*, ed. Timothy J. Wengert. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 207–225.

- Kaufmann, Thomas, 2009, *Geschichte der Reformation*. Frankfurt am Main & Leipzig.
- Kaufmann, Thomas, 2016, *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation*. München.
- Krentz, Natalie, 2014, *Ritualwandel und Deutungshoheit: Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)*. Tübingen.
- Lange, Dietz, 2011, Nathan Söderblom und seine Zeit. Göttingen.
- Lange, Dirk G., 2016, "Introduction, The German Mass and Order of the Liturgy 1526". *The annotated Luther*, vol. 3, *Church and sacraments*, ed. Paul W. Robinson. Minneapolis: Fortress Press, s. 131–138.
- Lathrop, Gordon W. & Timothy J. Wengert, 2004, *Christian assembly: Marks of the church in a pluralistic age*. Minneapolis.
- Leppin, Volker, 2010a, *Martin Luther*. 2. Aufl. Darmstadt.
- Leppin, Volker, 2010b, "Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts". *Luther Handbuch*, 2. Aufl., hrsg. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 19–34.
- Leppin, Volker, 2015, "Kirchenausstattungen in territorialen Kirchenordnungen bis 1548". *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt: Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, hrsg. Sabine Arendt, Gerald Dörner. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 137–155.
- Leupold, Ulrich S., 1965, "Introduction to volume 53". *Luther's Works*, vol. 53, *Liturgy and Hymns*, eds. Ulrich S. Leupold & Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, s. XIII–XX.
- Lindberg, Carter, 2010, *The European reformations*. 2. ed. Oxford.
- Lohrmann, Martin J., 2016, "Introduction. The Invocavit Sermons, 1522". *The annotated Luther*, vol. 4, *Pastoral writings*, ed. Mary Jane Haemig. Minneapolis: Fortress Press, s. 7–14.
- Luther, Martin, 1517, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. WA 1, s. 233–238.
- Luther, Martin, 1520, *Von dem Bapstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*. WA 6, s. 285–324.
- Luther, Martin, 1521, *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird*. WA 7, s. 621–688.
- Luther, Martin, 1522, *Predigten des Jahres 1522. Acht Sermon D. M. Luthers*. WA 10, s. 1–64.
- Luther, Martin, 1523a, *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde*. WA 12, s. 35–37.
- Luther, Martin, 1523b, *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*. WA 12, s. 205–220.
- Luther, Martin, 1526, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*. WA 19, s. 72–113.
- Luther, Martin, 1539, *Von den Konziliis und Kirchen*. WA 50, s. 509–653.
- Luther, Martin, 1541, *Wider Hans Worst*. WA 51, s. 469–572.
- Müntzer, Thomas, 1968, "Deutsch-evangelische Messe". *Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Franz Günther. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, s. 157–206.
- Roper, Lyndal, 2016, *Martin Luther: Renegade and prophet*. London.
- Schilling, Heinz, 2012, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München.
- Schmid Blumer, Verena, 2004, *Ikongraphie und Sprachbild: Zur reformatorischen Flugschrift "Der gestryfft Schwitzer Baur"*. Tübingen.

- Schubert, Anselm, 2016, "Wie die Reformation zu ihrem Namen kam". *Archiv für Reformationsgeschichte* 107, s. 343–354.
- Schwartz, Reinhard, 2016, *Martin Luther: Lehrer der christlichen Religion*. 2. Aufl., Tübingen.
- Senn, Frank, 1996, "The Reform of the Mass: Evangelical, but Still Catholic". *The Catholicity of the Reformation*, eds. Carl E. Braaten, & Robert W. Jenson. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 35–52.
- Simon, Wolfgang, 2003, *Die Messopfertheologie Martin Luthers: Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Tübingen.
- Stolt, Birgit, 2007, "Musiken som ordets tjänarinna i Martin Luthers tyska mässa 1526". *Hjärtats tillit: Trosförmedling i luthersk tradition = Svenskt Gudstjänstliv* 82, 131–156.
- Sundkvist, Bernice, 2001, *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*. Åbo.
- SKB = *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, 1985, 6:e uppl., Stockholm.
- TGKH = *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*. Uppsala: Kyrkokansliet.
- Tjørhom, Ola, 2004, *Visible church, visible unity: Ecumenical ecclesiology and "the great tradition of the church"*. Collegeville.
- Vajta, Vilmos, 1952, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Stockholm.
- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 1883–2009. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Wertelius, Gunnar, 1970, *Oratio continua: Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers*. Lund.
- Yeago, David S., 1997, "'A Christian, Holy People': Martin Luther on salvation and the Church". *Modern Theology* 13:1, s. 101–120.
- Zschoch, Hellmut, 2010, "Luther und seine altgläubigen Gegner". *Luther Handbuch*, 2. Aufl., hrsg. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck, s. 115–121.

