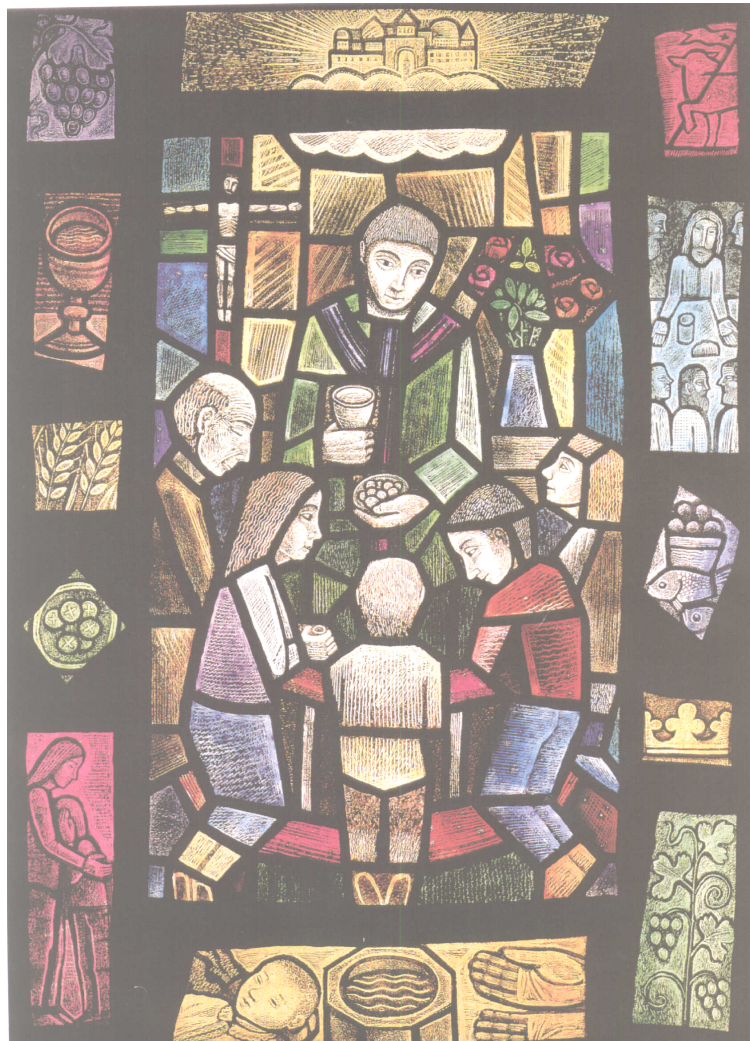


# Utviklingen av nattverdliturgien fra NT til Hippolyt

Innstiftelsesordenes inntreden og betydning



Reidun Jofrid Bødal Kleppestrand

Veileder: Svein Rise

Hovedfagsoppgave i Kristendom ved Norsk Lærerakademi

Bergen 27.05.01

## Forord

I løpet av studietiden har jeg fått en større og større interesse for liturgi og en tilsvarende større glede og utbytte av gudstjenestefeiringen. Når det gjelder forholdet mellom liturgi og teologi, er jeg blitt overbevist om at det gamle prinsippet fra 400-tallet e.Kr må gjelde: *Legem credendi lex statuat supplicandi*, bønnens lov må etablere troens lov.<sup>1</sup> Det har vært en berikende og spennende prosess å jobbe med denne oppgaven. Underveis har jeg blitt mer og mer bevisst på hvor avgjørende og viktig nattverdfeiringen er for Kirkens (og den enkeltes) tro og liv.

Innledningsvis er det naturlig å takke noen av dem som har vært til hjelp i arbeidet med denne hovedoppgaven. Det gjelder først og fremst min kjære veileder, professor Svein Rise, for konstruktive tilbakemeldinger, oppmuntringer og mange nyttige tips underveis i prosessen. Når det gjelder formuleringen av problemstillingen min, er jeg stor takk skyldig til professor Oskar Skarsaune ved MF som har gitt meg denne idéen, og som dessuten har vært til hjelp med litteraturhenvisninger. Jeg vil også takke førsteamanuensis Roald Flemestad som gav meg den første og engasjerende introduksjonen til nattverdliturgien til Hippolyt og som jeg etter hvert har hatt mange spennende samtaler og brevvekslinger med om denne liturgien. Jeg vil også takke høyskolelærer Jan Rantrud for interessante samtaler om den jødiske bakgrunnen for nattverdfeiringen og for tips om litteratur og utlån av bøker.

Når noen skal takkes, er det i denne sammenheng en selvfølge å nevne vår kjære sokneprest i Sandvikskirken, Victor S. Meyer som gjennom flotte gudstjenester har gitt meg hjelp til å se rikdommen i liturgien og lært meg å bli ordentlig glad i den. Han har lært meg det meste jeg kan om den praktiske siden ved liturgien, og det er jo dette som er liturgiens hensikt og egenart. Mange interessante samtaler har vi også hatt gjennom flere år.

Jeg vil takke mine foreldre som har latt meg få oppleve et ikke ubetydelig antall gudstjenester og nattverdfeiringer opp gjennom barne- og ungdomsårene. Min mor vil jeg også takke for god korrekturlesing. Sist, men ikke minst, vil jeg takke min kjære mann, Arne, for uvurderlig datahjelp, oppmuntring og støtte under hele prosessen. Vår lille datter, Ragnhild sin iver til og ved nattverdbordet har også gitt glede og inspirasjon til dette emnet.

Bergen den 27. mai, søndag før pinse, AD 2001

Reidun Jofrid Bødal Kleppestrand

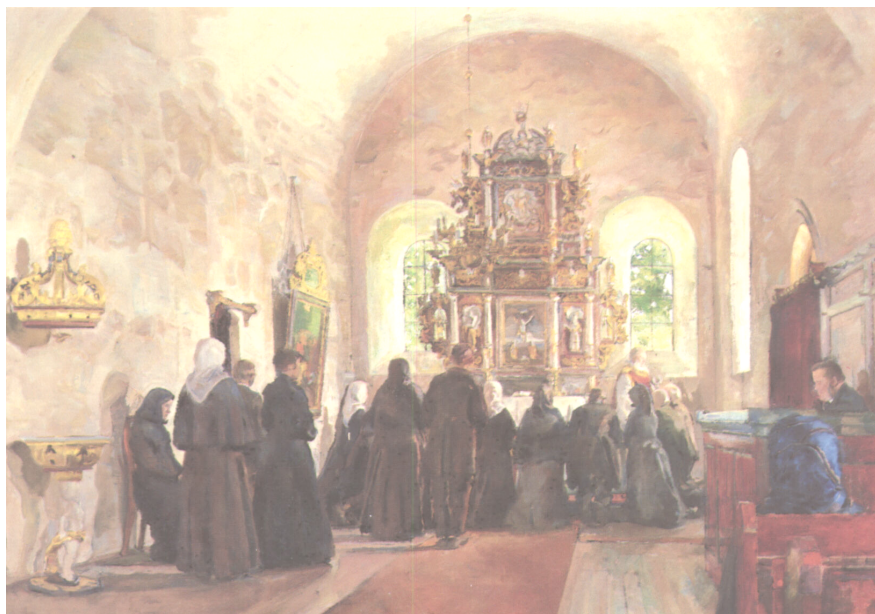
Publisert på skg.no og kyrkja.net etter tillatelse september 2005.

Greske fonter i originalmanuskriptet vil bli transkribert ved neste revisjon.(Red.)

---

<sup>1</sup> Denne maksimen stammer fra Prosper av Aquitania, en elev av Augustin. Senere har den fått *kortformen lex orandi lex credendi*, bønnens lov er troens lov. Om dette se Bjørdal, 1986, s. 11f og Wainwright, 1980, kap VII og VIII.

*”Vår Herre Jesus Kristus i den natt da han ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det, gav disiplene og sa: ”Ta dette og ét det. Dette er mitt legeme, som gis for dere. Gjør dette til minne om meg.” Likeså tok han kalken etter måltidet, takket, gav dem og sa: ”Drikk alle av den. Denne kalk er den nye pakt i mitt blod som utøses for dere til syndenes forlatelse. Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg.”<sup>2</sup>*



#### Forkortelser som er brukt i oppgaven

AC	De apostoliske konstitusjonene
AT	Den apostoliske tradisjon
Ap	Apologien
Did	Didache
Eg	Den egyptiske kirkeordningen
Ep	Epitome (kap.8 i AC)
JEH	Journal of ecclesiastical history
JTS	The Journal of theological studies
K	Canones Hippolyti
SPT	Svensk pastoral tidsskrift
T	Testamentum Domini
UT	Ung Teologi

#### Liste over noen illustrasjoner

Forsiden:	Nattverdbilde utgitt som poster på IKO-forlaget i samarbeid med Kirkerådet, Oslo 1996. Illustrasjon: Tor Lindrupsen
Denne siden:	Harriet Backer: Altergang i Stange kirke. 1903. Fra Nasjonalgalleriet.
s.22 og 76:	Bilder hentet fra ”The haggadah”, Israel 1985.
s. 106:	Illustrasjon av Hans Gerhard Sørensen, i katekismesangene (s.376) fra Petter Dass: Samlede Verker, bind 2, Oslo 1980.

<sup>2</sup> Innstiftelsesordene, hentet fra Den norske kirkes nattverdliturgi i *Gudstjenestebok for Den norske kirke del I*.

## Innhold

<b>1 INNLEDNING .....</b>	<b>5</b>
1.1 En liturgisk aperitiff .....	5
1.2 Innføring i emne og problemstilling .....	6
1.3 Forskningshistorisk oversikt .....	6
1.4 Utdyping av hypotesen.....	9
1.5 Metode og kilder.....	9
<b>2 NATTVERDEN I NT .....</b>	<b>12</b>
2.1 1 Kor 10-11.....	12
2.2 Mrk 14,22-25 (Matt 26,26-29) .....	12
2.3 Luk 22, 15-20 .....	13
2.4 Johannesevangeliet.....	13
2.5 Konklusjon.....	13
<b>3 DIDACHE (DE TOLV APOSTLERS LÆRE).....</b>	<b>15</b>
3.1 Historisk og litterært perspektiv.....	15
3.1.1 Oppbygning.....	15
3.1.2 Litterær egenart .....	16
3.1.3 Datering .....	16
3.1.4 Tekstoverlevering og tekstkritikk.....	17
3.1.5 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen .....	17
3.2 Språklig og litterær analyse .....	17
3.2.1 Begrepene ευχαριστια/ευχαριστεω .....	17
3.2.2 Innholdsmessig analyse.....	18
3.2.3 Didache i forhold til den jødiske (og gammeltestamentlige) kontekst.....	22
3.2.4 Didache i forhold til nattverdtekstene i NT.....	29
3.2.5 Kort oppsummering .....	32
<b>4 JUSTINS 1.APOLOGI.....</b>	<b>34</b>
4.1 Historisk og litterært perspektiv.....	34
4.1.1 Oppbygning.....	34
4.1.2 Litterær egenart .....	34
4.1.3 Datering .....	34
4.1.4 Forfatter.....	35
4.1.5 Tekstoverlevering og tekstkritikk.....	35
4.1.6 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen .....	35
4.2 Oversiktsmessig analyse av 1. Apologi, kap 65-67 .....	36
4.2.1 Kap 65 .....	36
4.2.2 Kap 66 .....	36
4.2.3 Kap 67 .....	36
4.3 Innstiftelsesordene hos Justin .....	37
4.3.1 Var innstiftelsesordene en del av nattverdliturgien? .....	37
4.3.2 Forholdet til NT og Didache .....	38
4.3.3 Innstiftelsesordenes betydning og funksjon i konteksten.....	42
4.3.4 Innstiftelsesordenes inntreden i liturgien .....	47
<b>5 HIPPOLYTS APOSTOLISKE TRADISJON .....</b>	<b>50</b>
5.1 Historisk og litterært perspektiv.....	50
5.1.1 Oppbygning.....	50
5.1.2 Litterær egenart .....	50
5.1.3 Datering .....	51
5.1.4 Forfatter.....	51
5.1.5 Tekstoverlevering og tekstkritikk.....	51
5.1.6 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen .....	52

<b>5.2</b>	<b>Analyse av tekstmaterialet.....</b>	<b>52</b>
5.2.1	Oversiktsmessig analyse av kap 4.....	52
5.2.2	Oversiktsmessig analyse av kap 21, 45-57.....	53
<b>5.3</b>	<b>Tematisk dybdeanalyse av kap 4. ....</b>	<b>53</b>
5.3.1	Takksigelsen.....	54
5.3.2	Innstiftelsesordene.....	55
5.3.3	Anamnesen og offeraspektet.....	59
5.3.4	Epiklesen og offeraspektet.....	62
5.3.5	Syntese og utblikk.....	64
<b>5.4</b>	<b>AT, kap 4, i relasjon til andre tekster.....</b>	<b>65</b>
5.4.1	Birkat ha-mazon og Didache.....	65
5.4.2	Justin.....	67
5.4.3	Addai og Mari – liturgien.....	68
5.4.4	Strasbourg – papyruset gr. 254 og St. Mark – liturgien.....	70
5.4.5	Plasseringen av innstiftelsesordene i ulike liturgier.....	72
5.4.6	En undersøkelse av sammenhengen mellom Melitos påskepreken og AT kap 4. ....	73
<b>6</b>	<b>OPPSUMMERING, DRØFTING OG KONKLUSJONER.....</b>	<b>76</b>
6.1	Oppsummering.....	76
6.2	Drøfting.....	77
6.3	Konklusjon.....	78
<b>7</b>	<b>NATTVERDEN I DOGMATISK OG AKTUELT PERSPEKTIV.....</b>	<b>80</b>
7.1	Pannenbergs fremstilling av nattverden.....	80
7.2	Prenter og det eukaristiske offer.....	86
7.3	Aktuelle utfordringer.....	91
7.3.1	Barna og nattverden.....	91
7.3.2	Nattverden i dåpsopplæringsarbeidet og i konfirmasjonsundervisningen.....	97
7.3.3	Andre utfordringer til vår nattverdfeiring.....	99
<b>8</b>	<b>LITTERATUR.....</b>	<b>107</b>
8.1	Sitert litteratur.....	107
8.2	Annen litteratur.....	109
8.3	Oppslagsverk.....	110

Vedlegg:

- 1) *Didache kap 9-10 og 14*, hentet fra Hvalvik/Baasland (1984). *De apostoliske fedre*. Oslo: Luther forlag.
- 2) Jødisk bordbønn: *Birkat ha-mazon*, s. 9-10 fra Jasper/Cuming (1980). *Prayers of the eucharist: Early and reformed*. (2.utg.). New York: Oxford university press.
- 3) Justins *1. Apologi, kap 65-67*, hentet fra Pontoppidan Thyssen (1996). *Justin Apologier*. Oversat med innledning og kommentar. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- 4) Hippolyts *Apostoliske tradisjon*, kap 4, hentet fra Ekenberg (1994). *Hippolytos – Apostoliska Tradition*. Oversatt och kommenterat. Uppsala: Katolska bokforlaget.

# 1 INNLEDNING

## 1.1 En liturgisk aperitiff

Ordet liturgi (gresk: λειτουργια ) er satt sammen av to greske ord: λαος (folk) og εργον (verk, arbeid). Liturgien er etter sitt vesen liv, handling og tjeneste. Liturgien er Kirkens livsform.<sup>3</sup> Det betyr at liturgien er menighetens felles handling i gudstjenesten. Kjentetegnet ved liturgien er vekslingen mellom det sakramentale (Guds tiltale til oss) og det sakrifielle (vårt svar på Guds tiltale) slik gudstjenesten er et møte mellom Gud og mennesker.

Teologien skal tjene til å fremme den praktiske utøvelsen av troen, dvs liturgien. Derfor må det være riktig å si at liturgien er overordnet og det primære i forhold til teologien, og at liturgien er hele teologiens mål. Studiet av det liturgiske livet er derfor svært sentralt og viktig.

Liturgi er handling, men ordene hører også med. Handling uten ord kan lett bli tomme ritualer, og ord uten handling kan fort bli innholdsløse og intetsigende. I liturgien, og spesielt i sakramentene, forenes ord og handling til en meningsfull helhet. Både ord og sakramenter er viktige fordi mennesket ikke bare er et tenkende vesen. Mennesket består av kropp og sjel. Mennesket er en helhet og handler i personlighetens helhet.

I Bibelen ser vi hvordan Gud møter mennesker gjennom ord og handling. I GT kom ordene vanligvis etter hendelsen for å utdype dens betydning, og i NT er Jesu liv en demonstrasjon av enheten mellom ord og handling. Påsken er høydepunktet i Kristi gjerning. På tilsvarende måte er nattverden høydepunktet i den kristne gudstjenesten. I liturgien forenes fortiden med framtiden i nåtiden i det liturgien både ser bakover, framover og oppover. I feiringen av nattverden ser vi oppover mot vår Herre Jesus Kristus som har beseiret døden og råder ved Faderens høyre hånd. Det er dette perspektivet som forener fortiden og framtiden. Liturgikeren Anton Baumstark skal ha sagt noe tilsvarende:

”Den som ber liturgisk, ser seg selv som en av den store folkemengden som på en og samme tid løfter sine hender i lovprisning, takk og deltar i eukaristien. På en og samme tid føler han seg knyttet til de som før han, helt siden kristendommens tidligste dager har ofret bønner og offer og med dem som vil ofre de samme bønnene og ofrene i tidene etter ham.”<sup>4</sup>

Gjennom et studium av nattverdliturgi utvikling kan vi oppdage opprinnelsen til vår egen gudstjeneste- og nattverdfeiring. Studiet kan også gi oss en rikere forståelse av nattverden når vi får bedre kjennskap til dens liturgihistoriske bakgrunn og blir bevisstgjort dens røtter i jødedommen. Det er mitt håp og ønske at oppgaven min kan bidra til dette. Samtidig håper jeg at oppgaven kan få en praktisk-didaktisk betydning og kanskje også bety noe for den ekumeniske samtalen omkring nattverden i dag og i framtiden, for det er gjennom studiet av fortiden at vi best kan lære å forme framtiden.

---

<sup>3</sup> Dette er en av hovedtesene til Louis Boyer i *Life and liturgy*, 1978.

<sup>4</sup> Dette er min frie, memorerte oversettelse av et sitat som Baumstark en gang skal ha sagt eller skrevet.

## 1.2 Innføring i emne og problemstilling

Som tittelen sier ønsker jeg å studere nattverdliturgiens utvikling fra nytestamentlig tid til Hippolyt. Hippolyts apostoliske tradisjon fra begynnelsen av det 3. århundret er spesielt interessant fordi det er det eldste skriftet vi kjenner til som inneholder en fullt utviklet nattverdliturgi med både innstiftelsesord og epiklese. Nattverdliturgien der er også svært lik den vi kjenner og bruker i dag. Det er da spennende å se på bakgrunnen for denne liturgien. Hvordan har nattverdliturgien utviklet seg i disse to første århundrene, og hvordan skal vi begrunne og forstå denne utviklingen?

Jeg har da valgt å ta for meg tre sentrale nattverdstekster fra disse to første århundrene: *Didache*, *Justin Martyrs 1.apologi* og *Hippolyts apostoliske tradisjon*. Disse tekstene fra den tidlige oldkirken er alle svært sentrale, særlig med henblikk på å få innsikt om praktiseringen og tenkningen omkring nattverden. De er også valgt ut fordi de er forfattet på ulik tid og viser også innholdsmessige forskjeller med hensyn til nattverden, noe som tydeliggjøres under omtalen av skriftene i kap.3.

Å se på hele nattverdliturgiens utvikling er for omfattende. Jeg har derfor valgt å konsentrere meg om innstiftelsesordene. Problemstillingen jeg har valgt er å vurdere følgende hypotese: Innstiftelsesordene er tatt inn i liturgien når nattverden løsrives fra sin opprinnelige måltidssammenheng. Under har jeg sett at spørsmålet om innstiftelsesordenes inntreden i liturgien henger nøye sammen med deres funksjon og betydning. Jeg vil følgelig også sette fokus på dette.

## 1.3 Forskningshistorisk oversikt

Det er gjort mye forskning på nattverden og på de tre historiske kildene som jeg skal se på. Her vil jeg konsentrere meg om å gi en oversikt over den forskningen som er gjort på opprinnelsen til nattverdliturgien og som jeg i tillegg anser som relevant for min problemstilling.

Liturgiske forskere fra 1600-tallet av var stort sett enige om at siden Jesus hadde innstiftet nattverden, måtte variasjonene i de eukaristiske liturgiene i den tidlige kirken stamme fra en apostolisk modell. Ronald Jasper har vist at dette var et populært syn blant anglikanerne<sup>5</sup>, men også den franske liturgikeren Pierre Lebrun (1661-1729) og den tyske forskeren Ferdinand Probst (1816-1899) har hevdet dette synet<sup>6</sup>. Probst og flere med ham ville identifisere denne arketyper med kapittel 8 i kirkeordningen *The Apostolic Constitutions* (AC) fra det fjerde århundret som ble oppdaget sent i det syttende århundre.

Gustav Bickell (1838-1906) bygde på Probst sin teori og prøvde å vise at første halvdel av nattverdliturgien i AC 8 var fra den jødiske sabbatgudstjenesten og den andre halvdel fra påskemåltidet. Selv om Bickell fikk stor støtte for sin teori til å begynne med, ble det større oppslutning om Paul Drews (1858-1912) sin teori om at den andre halvdel av nattverdliturgien i AC 8 ikke stammet fra påskemåltidet, men fra det jødiske kveldsmåltidet i forbindelse med sabbaten og andre religiøse fester, og at nattverdbønnen hadde utviklet seg fra velsignelsen som ble sagt ved slike anledninger.

Et viktig stadium i forskningshistorien var publiseringen av *Didache* i 1883 og den samtidige allmenne aksepten på slutten av det nittende århundret av at nattverdliturgien i AC 8 ikke var apostolisk. Til tross for den sistnevnte utviklingen, stoppet ikke spørsmålet etter den opprinnelige formen på nattverdbønnen opp, men man søkte andre steder. Når det gjelder *Didache*, satte Drew den i sammenheng med sin teori slik at kap 9-10 representerte et trinn i prosessen med at nattverdbønnen ble utviklet fra velsignelsene fra kveldsmåltidet. I følge ham reflekterer kapitlene et daglig religiøst

<sup>5</sup> Bradshaw 1992, s 131.

<sup>6</sup> Bradshaw 1992 s 131.

måltid som ble holdt i den tidlige kristne forsamlingen, muligens en mer privat feiring. Samtidig utviklet det seg før slutten av det første århundret en mer offisiell feiring av nattverden som ble holdt på søndager, og som Drew mener blir reflektert i Did 14.

Drew sin teori ble adoptert av mange forskere, deriblant Anton Baumstark og videre utviklet av Eduard von der Goltz som modifiserte den ved å inkludere en antakelse som var gjort tidligere av Theodor Zahn (1838-1933) om at Did 10 utgjorde en forberedelsesbønn for mottakelsen av nattverdselementene som fulgte måltidet i Did 9. Von der Goltz mente at brødet og vinen var blitt innviet på en tidligere offisiell feiring av nattverden, og han hadde problemer med å tro at måltidet i kap 9 i seg selv kunne være et ekte nattverdsmåltid.

Hans Lietzmann (1875-1942) framsatte teorien om at det fra først av var to helt forskjellige typer av nattverdliturgi i kirken: En paulinsk og en jøde-kristen hvor Did 9-10 hadde utviklet seg fra den jøde-kristne,<sup>7</sup> men også han er blitt kritisert.<sup>8</sup> Louis Duchesne derimot (1843-1922) erkjente at det var variasjoner i mange detaljer i nattverdliturgi i den tidlige kirken, men i *Origines du culte chretien*<sup>9</sup>, som ble et standardverk for store deler av det tjuende århundre, holder han fast på at prosedyren i begynnelsen tross alt var omtrent identisk overalt, men at variasjonene oppstod først og fremst i det tredje århundre som lokale forskjeller i tilknytning til Roma, Antiokia og Alexandria. Han holdt også fast på at Did 9-10 beskriver en nattverdliturgi.

Senere i dette århundret la Joseph Jungmann (1889-1975) fram sitt betydningsfulle hovedverk: *Missarum Sollemnia* (Vienna 1948)<sup>10</sup>. Der hevder han sin teori om at det til tross for et felles liturgisk utgangspunkt ganske tidlig utviklet seg tre forskjellige typer av nattverdbønner: En representert ved bønnen i AT, en utledet fra synagogen og en som viste kristendommens kjennskap til hellenistisk filosofi.<sup>11</sup> Til forskjell fra Duchesne anså ikke Jungmann det som sannsynlig at Did 9-10 handler om nattverden.

Etter at Conolly og Schwartz hadde identifisert AT, publiserte William Lockton i 1918 en artikkel der han hevdet at det var nattverdbønnen i AT som var utgangspunktet for alle østlige liturgier.<sup>12</sup>

Til tross for et mangfold av teorier, ble det i det tjuende århundret generell enighet om at røttene til den kristne nattverdfeyringen ligger i den jødiske liturgiske praksisen, hvor første halvdel av liturgien nedstammet fra synagoge gudstjenesten og den andre halvdel fra de jødiske bordbønnene (Birkath Hamazon). Spesielt var mange anglikanere overbeviste om dette, en av dem var Gregory Dix (1901-1952).

Til tross for at Dix gikk i mot den tidligere framsatte tanken om å finne én eneste opprinnelig nattverdbønn, støttet han noe av kjernen i denne teorien idet han argumenterte for at formen på den kristne nattverdfeyringen hadde en felles opprinnelse. Men denne felles opprinnelsen lå altså ikke i ordene, men i handlingen eller formen på liturgien.<sup>13</sup> Dix sin hovedteori er at formen på den andre halvdel av nattverdliturgien ble konstituert ved en modifikasjon av, i hans terminologi, "the seven-action scheme" til "the four-action scheme". Med "the seven-action scheme" mener han Jesu sju handlinger ved det siste måltidet: 1) tok et brød; 2) takket; 3) brøt det; 4) delte det ut; 5) tok en kalk; 6) takket; 7) gav det til sine disipler. I følge Dix er disse sju handlingene i den liturgiske tradisjonen

<sup>7</sup> Bradshaw 1992, s. 51f; 134. Se også Lietzmanns hovedverk: *Messe und Herrenmahl* 1926.

<sup>8</sup> Se f.eks Mazza 1995 s. 3.

<sup>9</sup> Engelsk oversettelse: *Christian worship: Its origins and evolution*, 1903. Bradshaw s.134f.

<sup>10</sup> Engelsk oversettelse: *The mass of the roman rite*. New York 1951.

<sup>11</sup> Bradshaw 1992, s. 135.

<sup>12</sup> Den nesten universelle distribueringen av AT sammen med språklige argumenter gjorde at han trakk konklusjonen om at nattverdliturgien i AT var den opprinnelige apostoliske liturgien, utformet av apostelen Johannes. Bradshaw 1992, s. 135f.

<sup>13</sup> Dix: *The shape of the liturgy* (1945), s. 214f.



gjengitt som fire handlinger: 1) Offertoriet; brød og vin blir tatt og brakt fram sammen; 2) Bønnen for brød og vin sammen; 3) Brødet brytes; 4) Kommunionen; brød og vin blir utdelt sammen.<sup>14</sup> Dix hevder videre at denne overgangen fra et sjufoldig til et firfoldig skjema i liturgien må ha skjedd før de tre første evangeliene og 1 Kor begynte å sirkulere med autoritet, og han setter denne utviklingen i sammenheng med nattverdets løsrivelse fra dens opprinnelige måltidssammenheng.<sup>15</sup> Dix har også betraktet innstiftelsesordene, ikke bare som en del av eukaristibønnen, men som en modell for de andre elementene i messen. Dix sine teorier og argumenter vil bli nærmere behandlet under hovedkapitlene.

På 1950-tallet bidrog E.C. Ratcliff (1896-1967) og Jean-Paul Audet (1903-) til debatten om nattverdliturgiens opprinnelse og utvikling ved sine teorier om henholdsvis sanctus og berakah, men begge ble senere kritisert. Louis Bouyer (1913-) publiserte sitt hovedverk *Eucharistie*<sup>16</sup> i 1966 der han spesielt legger vekt på å vise de jødiske røttene til hele nattverdbønnen ved å inngående studere de jødiske bønneformene. Han betrakter også bønnene i Did 9-10 som en tidlig kristen nattverdfeiring. Bouyer er blitt kritisert av flere, bl.a av forskeren Louis Ligier (1911-1989). Ligier var ikke opptatt av å forklare opprinnelsen til hele nattverdbønnen, men han konsentrerte seg om innstiftelsesberetningen i den. Han søkte etter et jødisk sidestykke til innstiftelsesordene i den kristne riten og mente å finne dette i form av en embolisme<sup>17</sup> innsatt i takksigelsesbønnen ved måltidene. Ligier fortsatte sin teori med å kombinere den med Dix og Bouyer sine teorier for å foreslå utviklingsprosessen til hele nattverdbønnen.

En annen forsker, Tomas Talley (1924-), har også beskjeftiget seg med innstiftelsesberetningen i nattverdbønnen. Han er bl.a opptatt av likheter og forskjeller mellom den jødiske tradisjonen, spesielt det trefoldige mønsteret i måltidsvelsignelsen Birkath Hammazon, og den kristne nattverdliturgien – også i forhold til teksten i Didache. Han har også studert noen mulige gammeltestamentlige røtter til elementene i nattverdbønnen.

Geoffrey Cuming (1917-1988) legger i sitt forskningsarbeid stor vekt på betydningen av et funn, Strasbourg-papyruset, og mener at det konstituerer en fullstendig nattverdbønn som trolig kan dateres til det andre århundret. Med dette som utgangspunkt skisserer han hvordan han tror utviklingen av senere liturgier har foregått. Han mener også at man i de lange tekstene i de senere liturgiene kan finne tegn på veldig korte og enkle nattverdbønner fra gammel tid som ikke har bestått av noe annet enn lovprisning for Guds gjerninger. Han mener også at ikke bare Birkath Hammazon, men også andre jødiske bønner må betraktes som viktige kilder til den kristne nattverdbønnen.

*The origin of the eucharistic prayer* er et forskningsarbeid av nyere dato<sup>18</sup> av Enrico Mazza<sup>19</sup>. Han bruker en litterær og strukturell tilnæringsmetode når han inngående studerer nattverdets bakgrunn i de jødiske ritene og bønnene. Han er også på samme måte som Ligier opptatt av innstiftelsesordene, men han knytter de ikke til de jødiske festene slik Ligier gjør, men til Birkat ha-mazon. Han viser også at det å forklare opprinnelsen til innstiftelsesordene er et viktig steg for å forstå strukturen til de senere og mer komplekse anaforiske tekstene.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid.s. 48.

<sup>15</sup> Ibid. s. 49-50.

<sup>16</sup> Engelsk oversettelse: *Eucharist*, Notre Dame 1968.

<sup>17</sup> Med embolisme menes her et tillegg eller innskudd i takksigelsesbønnen. Embolismen er ofte formet som en bønn, men kan også ha en narrativ karakter. Slike embolismer er svært vanlige i de jødiske liturgiene, spesielt ved høytidene.

<sup>18</sup> Utgitt i 1995.

<sup>19</sup> Han er professor i liturgisk historie på universitetet Cattolica del Sacro Cuore i Milano.

<sup>20</sup> Mazza 1995 s.8n

## 1.4 Utdyping av hypotesen

I tillegg til de forskerne som er nevnt ovenfor er det en til som bør nevnes i denne sammenhengen: Karl Christian Felmy. Han stiller et formhistorisk spørsmål til nattverdliturgiens bakgrunn i det jødiske påskemåltidet. Han har en teori om at nattverdstecken i 1 Kor 11 er svar på spørsmålet (fra ritualet i det jødiske påskemåltidet) om hva som er spesielt med dette brødet og denne.<sup>21</sup> I forlengelsen og i nær sammenheng med denne teorien er det at jeg framsetter og vil vurdere hypotesen om at innstiftelsesordene fra 1 Kor kan ha kommet inn i nattverdliturgien (kanskje med en funksjon som haggadahen) i det nattverden ble løsrevet fra måltidet. Etter en del lesning har jeg funnet at Bouyer<sup>22</sup> ser ut til å foreslå en lignende hypotese, men han argumenterer ikke for den og gir så vidt jeg kan se ikke noen forklaringer til den. Det ser i det hele tatt ikke ut som han er videre opptatt av dette siden han ikke vier hypotesen noe større plass og heller ikke trekker noen konsekvenser av den. Dessuten hevder han at innstiftelsesordene etter all sannsynlighet har blitt resitert som en påkehaggada under nattverdfeiringen fra begynnelsen av, altså også før nattverden ble løsrevet fra måltidet, men at de ved løsrivelsen ble innlemmet i eukaristibønnen.

Jeg synes det er interessant at Bouyer hevder en lignende hypotese. Min oppgave blir å undersøke hypotesen ved hjelp av de historiske kildene jeg har valgt og i diskusjon med relevant sekundærlitteratur, og vurdere sannsynligheten av den.

Vi vet at nattverden ble innstiftet i en måltidssammenheng, og det er allment kjent i forskningen at den ganske tidlig ble løsrevet fra denne. En vurdering av hypotesen tilsier at jeg må se nærmere på denne løsrivelsesprosessen: Når, hvordan og hvorfor har den skjedd? Hvordan var nattverdliturgien før løsrivelsen og hvordan ble den etterpå, og hva skjedde med liturgien i selve løsrivelsesfasen? Jeg må også studere innstiftelsesordene: Når ble disse en fast del av nattverdliturgien? Hva er det som taler til fordel for hypotesen min om at innstiftelsesordene er tatt inn i nattverdliturgien når nattverden løsrives fra måltidssammenhengen? Hva taler mot dette? Hovedproblemstillingen blir dermed å arbeide systematisk med de historiske kildene og å gå i dialog med andre forskere for å vurdere sannsynligheten av hypotesen.

I tillegg til denne historiske vinklingen på oppgaven, vil jeg mot slutten av oppgaven se på hvilke aktuelle utfordringer og systematisk-teologiske problemstillinger som reiser seg fra dette. Jeg vil der reflektere litt over de dogmatiske konsekvensene. Kan undersøkelsen min være med på å utdype bildet av nattverdet som tegnes i den dogmatiske og teologiske litteraturen?

## 1.5 Metode og kilder

Problemstillingen som er presentert ovenfor krever primært en historisk-analytisk metode ettersom jeg skal studere liturgien i en bestemt historisk epoke og i dette granske historisk kildemateriell.

Når det gjelder studiet av fortiden, vil jeg referere til en artikkel av Knut Tveit<sup>23</sup> der han poengterer hvor viktig det er å skille mellom fortiden i seg selv og den kunnskapen vi kan skaffe oss om denne fortiden. Forholdet mellom disse er selve kjernen i den historiske forskningsmetoden. Kunnskapen om fortiden kan en få gjennom kildene og gjennom forskeren og hans problemstillinger. Tveit bruker følgende figur for å illustrere dette forholdet:

---

<sup>21</sup> Felmy 1983, s.11-12 i *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. Han ser på innstiftelsesordene som en kristen påkehaggadah. Ordet haggadah er hebraisk og betyr fortelling. Haggadah brukes som navn på liturgien i det jødiske påskemåltidet der husfaren forteller om utferden fra Egypt og innstiftelsen av påskemåltidet.

<sup>22</sup> Bouyer 1968 s. 157.

<sup>23</sup> Knut Tveit: "Historisk forskningsmetode – ei kort innføring", s. 74-93 i A. Birkemo m.fl. *Kompendium til forskningsmetoder under pedagogikk grunnfag*. Oslo: Pedagogisk forskningsinstitutt.

Fortiden (den historiske virkeligheten, H1)  $\Rightarrow$  Kildene (K)  $\Leftrightarrow$  Forskeren og hans Problemstillinger (H).

Kunnskap om fortiden (den historiske Viten, H2).

Når det gjelder forholdet mellom kildene og forskerens problemstillinger, er det viktig å huske på at all historieforskning skjer på grunnlag av en problemstilling som forskeren har bestemt seg for å undersøke. Men i forskningsprosessen er det en klar vekselvirkning mellom kildene og forskerens problemstillinger. På den ene siden bestemmer problemstillingen hvilke kilder en vil bruke og hva en vil legge vekt på ved kildene. På den andre siden bestemmer kildematerialet hvilke problemstillinger som er fruktbare å reise.

Nettopp på grunn av denne vekselvirkningen mellom kildene og problemstillingene i forskningsprosessen, er det viktig å også skille mellom primærkilder og sekundærkilder. Sekundærkildene blir til gjennom forskerens møte og arbeid med primærkildene, og det er da viktig å prøve å kritisk vurdere hvordan og med hvilke forutsetninger sekundærkilden er blitt til. Når det gjelder selve forholdet mellom primærlitteratur og sekundærlitteratur i oppgaven min, ligger utgangspunktet og hovedfokuset på primærlitteraturen. Men jeg kan ikke overse det faktum at det finnes store mengder forskningslitteratur både om de tre primærkildene jeg har studert og om utviklingen av nattverdliturgien generelt og innstiftelsesordene spesielt, jfr forskningshistorien kap 1.3. Jeg har derfor til en viss grad vært nødt til å forholde meg til en del sekundærlitteratur. Av sekundærlitteratur som jeg anser som spesielt relevant for meg, kan jeg nevne følgende bøker/artikler:

Mazza: *The origins of the eucharistic prayer*

Bouyer: *The eucharist*

Dix: *The shape of the liturgy*

Felmy: *Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten*

Disse og andre bøker med flere opplysninger står i litteraturlista. Jeg har brukt disse og andre forskeres teorier og resultater og drøftet mitt arbeid med primærkildene i forhold til dem. Når det gjelder forholdet mellom problemstillingen min og primærkildene, har det vært viktig for meg å være bevisst på faren ved at hypotesen kunne komme til å styre mitt studium av primærkildene og det jeg kom til å lese ut av de. Hypotesen er ikke først og fremst blitt til ut i fra kildene, men kildene har vært retningsangivende. Det har derfor vært spennende under arbeidet mitt å se om hypotesen jeg framsatte var relevant og mulig å vurdere ut i fra de primærkildene jeg valgte ut.

Når det gjelder en spesifikk metode for et studium i liturgisk historie, påpeker Paul Bradshaw<sup>24</sup> at det har vært lite med kritisk diskusjon om de spesielle metodene som er anvendelige til dette emnet og å få seriøse forsøk på å formulere prinsipper for tolkning av primærkilder som bør lede forskningen.<sup>25</sup>

Bradshaw formulerer videre ti prinsipper<sup>26</sup> som han mener bør være retningsgivende for et liturgisk studium. Av disse vil jeg her bare nevne følgende tre (med min egen oversettelse):

---

<sup>24</sup> Paul Bradshaw 1992, s. 56-80.

<sup>25</sup> Anton Baumstark (1872-1948) var imidlertid en av de som prøvde å definere en passende metode for studiet av liturgisk teologi. Han brukte den komparative metoden, en metode som var mye brukt i den senere delen av det nittende århundre i studiet av kulturen. Kilden for denne metoden var imidlertid den biologiske forskningen, og evolusjonsteoriens fokus på at utviklingen alltid går fra det enkelte til det mer komplekse kom derfor også til å prege synet på den liturgiske utviklingen. Se Bradshaw 1992, s. 57.

<sup>26</sup> Bradshaw, 1992.

\* Liturgiske manuskripter er mer tilbøyelige til å ha gjennomgått tekstforbedringer enn litterære manuskripter.

\* Bare spesielt betydningsfulle, nye eller kontroversielle praksiser vil bli nevnt, andre vil bli forbigått i stillhet; men første gangen noe er nevnt, er ikke nødvendigvis første gangen det ble praktisert.

\*Tekster må alltid bli studert i sin kontekst.

Han nevner også noen metodiske faremomenter som jeg anser som viktige og relevante for mitt arbeid i denne oppgaven: For det første faren ved å lese senere liturgisk praksis tilbake til begynnelsen. For det andre tendensen til harmonisering. Det er lett for å skape en likhet og overensstemmelse som harmoniserer med ens eget ønske og ikke lete etter momenter som disharmonerer. For det tredje er det en fare i det å betrakte den liturgiske praksisen som er beskrevet i litteraturen som foreligger for oss, som standardliturgien overalt.

Når det gjelder kap 7 i oppgaven, *Nattverden i dogmatisk og aktuelt perspektiv*, vil det der være mer sakssvarende å anvende en historisk-systematisk metode. Denne metoden tar sikte på å presentere et historisk materiale. Det karakteristiske ved denne metoden er at den i tillegg til å bruke et historisk materiale, også inneholder elementer av analyse og systematisk drøfting av emnet eller problemstillingen for å kunne gi bidrag til den aktuelle, systematisk-teologiske debatten. Det som i tillegg karakteriserer denne metoden er at den ikke i like stor grad som den rent historiske metoden legger vekt på historiske detaljer og historisk-genetiske synspunkter. Men selvsagt er kravet til historisk nøyaktighet ved f.eks. kildebruk like strengt i den historisk-systematiske metoden som i den rent historiske metoden.<sup>27</sup> I denne delen av oppgaven min har jeg særlig gjort nytte av følgende litteratur:

Pannenberg: *Systematic theology*, volume 3.

Prenter: *Skabelse og genløsning* og *Det eukaristiske offer*.

---

<sup>27</sup> Til grunn for denne klargjøringen av metoden, har jeg brukt et notat fra et forskerseminar holdt av Ivar Aasheim.

## 2 NATTVERDEN I NT

Jeg vil her gi en oversikt over hovedinnholdet i nattverdtekstene som vi finner i NT med vekt på forskjeller og likheter i innhold og struktur.

### 2.1 1 Kor 10-11

1 Korinterbrev er trolig skrevet omkring år 53-54<sup>28</sup>, og der er det spesielt kap 10, 3-4; 15-22 og kap 11, 17-34 som handler om nattverden. I 10, 3-4 snakkes det om åndelig mat og drikke. Ordet åndelig peker på at vi her har å gjøre med et måltid som er gudgitt, hellig og overnaturlig. Konteksten viser tilbake til GT og Israelsfolkets ørkenvandring, men samtidig peker den også framover i og med at det står at klippen de drakk av var Kristus. Disse versene peker også på en annen måte fram mot nattverden: Begge elementene er nevnt sammen i parallelle termer ("spiste den samme åndelige mat og drakk den samme åndelige drikk") som i 10, 16, som klart handler om nattverden.

I avsnittet 10,15-22 nevnes kalken før brødet (v.16) (jfr Luk 22,17;19a). En vanlig måte å forklare denne rekkefølgen på er å se den i lys av den systematiske teologiseringen som konteksten er preget av. I forlengelsen av v.16 ser vi at det er noe mer som skal sies om brødet: Det eukaristiske legeme skaper det ekklesiastiske legeme. Men det er også mulig å forstå denne ombyttingen av den ellers vanlige rekkefølgen som en beskrivelse av den faktiske måten nattverden ble feiret på i Korint.<sup>29</sup>

I avsnittet 11, 17-34 finner vi flere momenter som angir et mønster for utførelsen av nattverdhandlingen. Vi ser bl.a at alle skal være samlet før en begynner (v.33), og at det er et virkelig måltid som finner sted der "alle" bidrar med mat og drikke (v.20-22;25; 33). Vi finner innstiftelsesordene (v. 23b-25) som også inneholder en anamnetisk oppfordring og en takksigelse etter måltidet. I v.26 finner vi uttrykket "inntil han kommer" som kan ses på som en parafrase over "marana ta" (1.Kor. 16,22), et tidlig liturgisk bønnerop.

Det er flere gode grunner for å tro at 1 Kor.11 er den tidligste beretningen om Herrens måltid<sup>30</sup>: Vi finner stor likhet med de jødiske måltidsmønstre ved høytidelige hendelser (kalken etter måltidet). Mange jødiske skikker er også forutsatt og ikke uttrykt som f.eks befaling om å ta, spise eller drikke. I innstiftelsesordene finner vi to handlinger som er separert av et måltid. Derfor er det også nødvendig med to anamnetiske oppfordringer. ( Uttrykket "så ofte som..." viser til at vin ikke var vanlig ved ordinære måltider). Ordene til brødet og kalken er også uavhengige av hverandre og ikke paralleller. Alle disse momentene gjør at det er god grunn til å betrakte denne beretningen her som nær til den opprinnelige hendelsen.

### 2.2 Mrk 14,22-25 (Matt 26,26-29)

I Markusevangeliet ser Herrens måltid ut til å være påskemåltidet (14, 12-16). I nattverdberetningen i 14, 22-25 er det to handlinger (påskemåltidet og nattverden) som følger etter hverandre uten pause. Vi finner også to parallelle utsagen om brødet og vinen, men ingen anamnetisk oppfordring. Brødet og

<sup>28</sup> Se f.eks kommentaren til 1 Kor av Erling Danbolt, Credo Forlag København 1991.

<sup>29</sup> Se Mazza 1995 s.72ff og kap. 3.2.4 i denne opgaven.

<sup>30</sup> Se Jones /Wainwright /Yarnold 1985, s.157.

kalken er også nevnt i ubestemt form (et brød, en kalk). Detaljer som går på hva de gjorde og som ikke er nevnt i 1 Kor.11, finner vi her (om brødet: ”gav dem”, ”ta dette”. Om kalken: ”takket, gav dem, og de drakk alle av den”). Teksten hos Matteus følger Markus i all vesentlighet.

Markusversjonen reflekterer antagelig i noen grad eukaristefeiringen på hans egen tid og i hans kirke. Av momentene som er nevnt ovenfor ser vi at de sakramentale handlingene ikke lenger omgir måltidet (slik vi så det i 1.Kor.11), men har blitt knytt sammen og foregår i løpet av måltidet. Det er også en tendens til at tolkningsordene i 1.Kor. 11 har blitt til administrasjonsord i Mrk. Det kan se ut som det har skjedd en bevegelse fra det jødiske måltidet og dets velsignelser til et mer blandet miljø, også med hedningekristne.

## **2.3 Luk 22, 15-20**

Også i Lukasevangeliet er nattverdens måltidssammenheng tydelig, og som hos Markus og Matteus er det påskemåltidet som er konteksten (22, 7-13.15). Som henvist til i 2.1 nevnes kalken før brødet i Lukas sin beretning. Rekkefølgen er kalk (v.17-18), brød (v.19), kalk(v.20). Den første gangen kalken er nevnt, står den i ubestemt form (en kalk), og det er ingenting som tyder på at den er av sakramental art. Dette blir tydeligere når vi sammenligner med det som står om kalken den andre gangen. Der er den i bestemt form (kalken), og den blir presisert som ”...den nye pakt i mitt blod som utøses for dere”.

Spørsmålet om hvilken type kalk den første kalken er, vil jeg komme tilbake til i kap 3.2.4, etter å ha studert Didache og dette skriftets jødiske bakgrunn. Her vil jeg bare konstatere at det ser ut som om det sakramentale brødet og den sakramentale vinen er atskilt av et måltid (påskemåltidet), akkurat som i teksten i 1 Kor. 11. I forbindelse med brødet finner vi en anamnetisk oppfordring.

## **2.4 Johannesevangeliet**

Johannesevangeliet skiller seg fra synoptikerne også når det gjelder talen om nattverden. Dette evangeliet mangler en egen innstiftelsesberetning, men den ligger på mange måter under overflaten, spesielt i kap. 6 om bespisningsunderet (v.1-15) og Jesu utlegging om brødet fra himmelen (v. 22- 59). Her er heller ikke de to elementene bare parallelle, men også komplementære; de utfyller hverandre til en helhet.

Evangeliet skiller seg også fra synoptikerne med hensyn til tidspunktet for Jesu korsfestelse i forhold til påskehøytiden. I følge 18,28 og 19,14 ble Jesus korsfestet før påsken og døde samtidig med at påskelammet skulle slaktes. Hvis dette stemmer, er det vanskelig å tro at det var påskemåltidet Jesus spiste sammen med sine disipler da han innstiftet nattverden. Derfor er det også at mange forskere<sup>31</sup> har argumentert for at det var et annet type måltid Jesus hadde med sine venner da (kveldsmåltid, vennskapsmåltid (chaburah) e.l).

## **2.5 Konklusjon**

Ett av hovedproblemene en møter på når en studerer nattverdtekstene i NT, er spørsmålet om i hvilken grad beretningene om det siste måltidet kan forstås som en troverdig og sikker beskrivelse av det

---

<sup>31</sup> F.eks Dix.

historiske innstiftelsesmåltidet, og i hvor stor grad de bærer preg av den liturgiske praksisen i de første generasjonene av kristne.

Med en slik reservasjon i mente, mener jeg likevel at det ut i fra analysen ovenfor er mulig å spore en viss utviklingsprosess i NT med hensyn til nattverdets forhold til måltidssammenhengen: 1.Kor er antagelig nærmest originalhendelsen. Her omslutter nattverden måltidet, akkurat som i Luk. I Matt/Mrk er det imidlertid måltidet som omslutter nattverden. Det neste steget i denne utviklingen er da at nattverden blir helt løsrevet fra måltidet. Vi kan skissere utviklingen slik:

1 Kor 11 /Luk:	nattverd – måltid – nattverd	( Pilene viser utviklingen som trolig har
Matt / Mrk:	måltid – nattverd – måltid	skjedde fra ett utviklingstrinn til et annet.)
I løsrivningsfasen:	måltid – nattverd	

Forskerne er stort sett enige om at løsrivelsen begynte senest på slutten av det første århundret, men prosessen gikk ikke like raskt alle steder. Man tror derfor at i en overgangsperiode ble nattverden noen ganger feiret i sammenheng med et måltid og noen ganger alene. Vi vil komme tilbake til denne utviklingsprosessen når vi nå skal følge utviklingen i Didache og videre til Justin og Hippolyt. Hva skjer med nattverdliturgien i løpet av denne løsrivelsesprosessen? Når kommer innstiftelsesordene inn, og hvilken betydning får det?

## 3 DIDACHE (DE TOLV APOSTLERS LÆRE)

### 3.1 Historisk og litterært perspektiv

#### 3.1.1 Oppbygning

Didache har en klar disposisjon hvor de enkelte temaene behandles for seg. En tredeling av skriftet er vanlig slik vi blant annet finner det i den norske oversettelsen av Baasland/Hvalvik.<sup>32</sup>

#### Kap 1-6: De to veier (katekumenundervisning)

- 1,1: Overskrift
- 1,2-4,14: Livets vei
- 5: Dødens vei
- 6: Avsluttende formaning

#### Kap 7-15: Den rette orden (kirkelige forskrifter)

- 7-10: Liturgiske forskrifter
  - 7: Dåp
  - 8: Faste og bønn
  - 9-10: Nattverdbønner
- 11-15; Forskrifter for menighetslivet
  - 11-13: Forskrifter for omreisende lærere
  - 14. Søndagens gudstjeneste
  - 15, 1-2: Valg av tilsynsmenn og diakoner
  - 15, 3-4: Omsorg for hverandre

#### Kap 16: Eskatologisk formaning (konklusjon)

---

<sup>32</sup> Baasland/Hvalvik (1984), s. 18.



### 3.1.2 Litterær egenart

Fra et litterært perspektiv er Did ikke en homogen tekst, men en samling som har brukt andre kilder.<sup>33</sup> Skriftet regnes med blant ”de apostoliske fedre” og blir av mange forskere kalt for ”den eldste kirkeordning”. Særlig i den østlige kirke var Didache en av de viktigste håndbøkene som regulerte de kirkelige ordningene, og den gav et visst mønster for senere kirkeordninger. Didache betyr ”lære” (”undervisning”, ”belæring”) og har fått sitt navn etter overskriften: ”De tolv apostlers lære”. Noen har valgt å kalle skriftet for en ”katekisme”<sup>34</sup>, mens Baasland/Hvalvik argumenterer for at det riktige er å se på Didache som en videreføring av den menighetsbelæring som gis i mange av de nytestamentlige brev.<sup>35</sup>

Skriftet inneholder bevis på kristent liv og disiplin fra en tidlig periode som kan være fra den nytestamentlige perioden.<sup>36</sup> Didaches popularitet i den tidlige kirken er også klar da den som nevnt er inkludert i og danner et visst mønster for flere senere kirkeordninger.<sup>37</sup> Også flere forhold viser at Didache var godt kjent i oldkirken: Den blir omtalt i Eusebius’ velkjente kirkehistorie (”Historia Ecclesiastica”, ca 325) og den ble benyttet av flere kirkefedre som f.eks Clemens fra Aleksandria (ca 200) og Athanasius (ca 367).

### 3.1.3 Datering

Dateringen av Didache er usikker. Hovedteoriene spenner fra omkring år 60 til omkring år 150 og har sammenheng med hvordan en forstår Didache sin litterære egenart. Tre hovedløsninger på dateringsproblemet har blitt framlagt<sup>38</sup>: Den første teorien forstår Didache som en genuin kirkeordning fra en veldig tidlig periode og daterer verket til perioden 80-100 eller tidligere. Den andre teorien går på at Didache er en samling fra midten eller siste del av det andre århundret som er basert på elementer fra en eldre periode. Den tredje hovedteorien hevder at Didache er et sammensatt dokument som inneholder elementer fra forskjellige bakgrunner og stadier i utviklingen, men som har sin opprinnelse fra det første århundret. Noe av dette materialet kan være fra så tidlig som år 60. Av disse teoriene kan vi slå fast at de aller fleste forskerne vil datere skriftet til før år 100.<sup>39</sup> Spørsmålet om datering av Didache kan være spesielt viktig for min problemstilling avhengig av hvilken informasjon skriftet gir om nattverden og dens forhold til måltidet. Dette vil jeg komme tilbake til i kap 3.2.3 og 3.2.4.

Når det ellers gjelder skriftets historiske bakgrunn, er den mest utbredte teorien at Didache stammer fra et jøde-kristent miljø i Palestina/Syria. Dette begrunnes bl.a. med dets forhold til den synoptiske overleveringen, og spesielt da fellestrekkene med Matteusevangeliet.<sup>40</sup> Men det finnes også argumenter som taler for Egypt.<sup>41</sup>

---

<sup>33</sup> Mazza 1995 s. 13.

<sup>34</sup> Baasland/Hvalvik 1984 s 18.

<sup>35</sup> Ibid s.19.

<sup>36</sup> Se 3.1.3 om datering.

<sup>37</sup> I sin helhet er den inkludert i *Ap. Const.*, 7.1-32.og delvis er den inkludert i den etiopiske versjonen av *den apostoliske kanon*.

<sup>38</sup> Jones/Wainwright/Yarnold 1985 s. 55-57.

<sup>39</sup> Baasland/Hvalvik 1984, s.20 konkluderer med 70-90 som det mest sannsynlige tidsrommet.

<sup>40</sup> Ibid. s.20.

<sup>41</sup> Se f.eks Jones/Wainwright/Yarnold 1985, s.56.

### 3.1.4 Tekstoverlevering og tekstkritikk

Oppdagingen av Didache regnes som en av de viktigste oppdagelsene i den andre halvdel av det nittende århundret. Det ble oppdaget av Metropolit Bryennios i et bibliotek i Konstantinopel i 1875 og publisert i 1883. Manuskriptet er skrevet i år 1056 og inneholder den eneste kjente formen av Didache som er fullstendig på gresk.<sup>42</sup> Men det fins eldre greske, latinske og koptiske bruddstykker av teksten som viser at Didache har gjennomgått en kompleks overleveringshistorie.<sup>43</sup> Det er imidlertid Bryennios sin tekst som er mest brukt som gjengivelse av Didache, og det er denne som ligger til grunn for utgivelsen til Kirsopp Lake: *Apostolic Fathers vol.I* som jeg vil benytte meg av i denne oppgaven. Jeg vil også benytte meg av den norske oversettelsen av teksten i "De apostoliske fedre", redigert av Baasland/Hvalvik, som igjen er basert på Lake sin utgave.

### 3.1.5 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen

Som det går fram av den forskningshistoriske oversikten og oppbygningen av Didache, er det kap 9,10 og 14 som aktualiserer spørsmålene omkring nattverden. Vi har sett at forskerne har vært og er fortsatt uenige om hvor vidt disse kapitlene handler eksplisitt om nattverden, danner en opptakt til nattverdfeiringen eller bare handler om et ordinært kveldsmåltid. Det primære og overordnede spørsmålet mitt i møte med denne teksten, vil derfor måtte være om og i hvilken grad Didache handler om nattverden. Dernest vil det være viktig å studere de jødiske måltidsbønnene og måltidspraksisen, som det er enighet om at utgjør bakgrunn for nattverdliturgien, og studere relasjonen mellom disse jødiske tradisjonene og en eventuell nattverdfeiring i Didache. Dette vil være viktig for å belyse om nattverden var løsrevet fra måltidssammenhengen allerede på den tiden Didache ble skrevet eller på hvilket stadium i løsrivelsesprosessen nattverden befinner seg i Didache.

En annen utfordring er hvordan vi skal forstå det faktum at innstiftelsesordene ikke er nevnt i Didache. Betyr dette at de ikke var en del av den liturgiske praksisen på dette tidspunktet, eller betyr det at de var en så selvsagt del av liturgien at de av den grunn ikke er nevnt?

## 3.2 Språklig og litterær analyse

### 3.2.1 Begrepene *ευχαριστια/ευχαριστεω*

Begrepene *ευχαριστια* og *ευχαριστεω* er henholdsvis substantivet og verbet som blir brukt i den tidligste litteraturen på gresk om nattverden og det å feire den, jfr bruken i dag: Eukaristi og eukaristifeiring. *Ευχαριστια* er også den greske oversettelsen av det hebraiske ordet *berakah* (pl. *berakoth*) som betyr velsignelse, takksigelse. I oppgaven brukes eukaristi og nattverd om hverandre. Begrepene på gresk har imidlertid også en videre betydning. *Ευχαριστια* kan i følge Bauer<sup>44</sup> ha tre betydninger: Takksigelse, takknemlighet og Herrens måltid. Når det gjelder måltidet, nattverden, kan begrepet brukes både om elementene og om måltidet i seg selv. Mazza viser til at ordet hadde innhold som konsekrasjon fordi brødet og vinen ikke lenger var vanlig mat etter at en takksigelsesbønn var blitt lest over maten.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Denne teksten blir nå referert til som H (Codex Hierosolymitanus), men noen utgivere refererer til den som C, f.eks Lake, K.

<sup>43</sup> For diskusjon av denne, se Lake, K 1985 s.305-307.

<sup>44</sup> Bauer, 1958, s. 647-649.

<sup>45</sup> Mazza 1995 s. 14.

Når det gjelder verbet ευχαριστω kan også det i følge Bauer ha tre betydninger: For det første kan det bety det å gi takk, returnere takk, til Gud. Spesielt brukes det om velsignelser før måltider. For det andre kan det bety det å være takknemlig, og for det tredje brukes det i få tilfeller generelt om det å be.

Vi ser av dette at substantivet og verbet i stor grad har parallelle betydninger der hovedvekten ligger på momentet av takk. Takksigelse regnes også for å være ordenes opprinnelige betydning. Når da ευχαριστια også brukes om nattverden, sier det ikke så rent lite om hva nattverden er og hvordan den må ha blitt oppfattet i kirkens tidlige historie.

Bauer nevner imidlertid ikke noe om at verbet ευχαριστω kunne bli brukt for å uttrykke det å feire nattverden. Hvordan skal vi forstå dette når vi møter verbet i tekstene, f.eks her i Didache? Dersom ikke ευχαριστια hadde blitt brukt om nattverden, hadde det kanskje vært vanskelig å argumentere for at ευχαριστω kunne bety å feire nattverd, men på grunn av disse ordenes likhet og felles opphav blir ikke dette så veldig vanskelig. Bauer presiserer jo også at ευχαριστω brukes om det å holde takkebønn før måltider, og takkebønnen (eukaristibønnen) var jo en vesentlig del av nattverdfeiringen, jfr kap 3.2.4.

### 3.2.2 Innholdsmessig analyse

Siden Did er en tekstsamling, kan vi se på kapitlene som omhandler nattverden uavhengig av resten av skriftet. Dette er i hovedsak kap 9 og 10 som jeg derfor legger hovedvekten på, men jeg vil også se litt på kap14 som inneholder utsagn som kan være relevante i denne sammenheng.

#### 3.2.2.1 Kap. 9

Kapittel 9 kan inndeles på denne måten:

- v.1: Innledning som angir kapitlets forskriftsmessige karakter
- v.2: Takkebønn for kalken
- v.3: Takkebønn for brødet
- v.4: Bønn om enhet
- v.5: Forskrift om hvem som kan delta i måltidet

Kapitlet er sterkt preget av tilbedelse og takk. Dette ser vi spesielt i v.2-4 som er en sammenhengende bønn (med unntak av tematisk overskrift i begynnelsen av v. 2 og 3), og vi ser det av den hyppige bruken av begrepene ευχαριστια/ευχαριστω. Doksologien i slutten av hvert av versene 2-4 tydeliggjør også takksigelsespreget.

V.1 inneholder et ordspill på gresk som ikke kommer fram i den engelske eller norske oversettelsen. I denne innledningen finner vi både substantivet og verbet for takksigelse:

”Περι δε της ευχαριστιας, ουτως ευχαριστησατε.”<sup>46</sup> Dette understreker takksigelsesmomentet. Hvis vi går ut i fra at det her er snakk om nattverden, viser ordspillet også den nære sammenhengen mellom nattverden og takksigelsen. Men siden ευχαριστω også kan bety å holde takkebønn for et generelt måltid, trenger dette en nærmere undersøkelse.

---

<sup>46</sup> Lake 1985, s.322, kap.9,1.

Om og i hvilken grad Didache 9, 10 og 14 handler om nattverden vil bli diskutert videre i hele kapitlet om Did. Jeg vil her bare gi noen foreløpige og innledningsvise refleksjoner. Det virker tilsynelatende lite sannsynlig at dette kapitlet skulle handle om nattverden siden det først takkes for kalken, og siden for brødet. Denne rekkefølgen finner vi som kjent bare i Luk 22, 17ff og 1 Kor 10, 16, og i disse tekstavsnittene har vi sett at det er mulig å begrunne rekkefølgen ut i fra konteksten. Men her i Did 9, 2-4 er det vanskelig å finne en rimelig grunn til at kalken er nevnt før brødet hvis den virkelig skal reflektere vanlig nattverdpraksis. Et annet argument som taler mot at bønnene i kap 9 skulle være nattverdbønner, er at de er helt generelle takkebønner for brød og vin. Fortsettelsen i kap.10,1 viser også at dette er et reelt måltid der en har spist seg mett ("Når dere er blitt mette..."<sup>47</sup>).

På den annen side vet vi at ordet *ευχαριστια* veldig tidlig ble brukt som betegnelse for nattverden (jfr 1 Kor 10,16.21;Luk 22, 17). I 9,5 er ordet også brukt i forbindelse med forskriften om hvem som får delta; nemlig "de som er døpt til Herrens navn"<sup>48</sup>. Hvis dette var et vanlig måltid, virker det helt uforståelig at en måtte være døpt for å få delta.<sup>49</sup> Min foreløpige konklusjon er etter dette at i alle fall v.5 i kap 9 må handle om nattverden. Men på grunn av bønnenes generelle karakter, begrepet eukaristi sin etymologiske art og Did sin litterære egenart kan resten av kapitlet være bønner for et generelt måltid.

### 3.2.2.2 Kap. 10

Kapittel 10 kan inndeles på denne måten:

- v.1: Innledning til takkebønn etter måltidet
- v.2-6: Takkebønn
  - v.2: Takk og lovprisning til Faderen for bl.a troen på Ham gjennom Sønnen.
  - V.3: Takk for skapelsen, mat og drikke og evig liv.
  - V.4: Takk og lovprisning for Guds mektighet.
  - V.5: Bønn for kirken; om bevarelse fra det onde og enhet. Lovprisning.
  - V.6: Eskatologisk rettet bønn om omvendelse og Guds rikes komme.
- v.7: Avsluttende kommentar om profetenes takkebønn

Også dette kapitlet er preget av takk og lovprisning, jfr oppfordringen i v.1. Som allerede nevnt under forrige punkt, er det ut fra innledningen her tydelig at den sammenhengende bønne i v.2-6 er en takkebønn etter måltidet. Spørsmålet er hvilken type måltid det er snakk om, og hva som evt følger etter denne takkebønne. Som i forrige kapittel er bønnene også her ganske generelle. Her er ikke engang brød og vin nevnt, men i v. 3 der det takkes for føden, omtales både vanlig mat og drikke til

<sup>47</sup> Baasland/Hvalvik 1984, s.26, kap.10,1.

<sup>48</sup> Ibid, kap.9,5.

<sup>49</sup> En hypotetisk mulighet er selvsagt at siden Did er en samling av ulike forskrifter og liturgier, kan formaningen i 9,5 være av et annet (senere tillegg) tidspunkt enn resten av kapitlet. I så tilfelle kan det tenkes at kap 9, 1-4 er av tidlig opprinnelse og ble brukt som liturgi ved vanlige måltider i en jødekrysten kontekst, mens da v.5 altså kan ha kommet til senere til bruk i nattverdssammenheng.

glede og takk så vel som åndelig mat og drikke (πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτόν<sup>50</sup>) til evig liv. Her er det altså tydelig at det også pekes mot nattverden<sup>51</sup>

Andre momenter som også synes å peke mot nattverden er bønnens innholdsmessige konsentrasjon om teologiske emner som vi lett forbinder med nattverden. Et eksempel på det finner vi i v.2: "...kunnskapen og troen og udødeligheten som du har latt oss kjenne gjennom din tjener Jesus."<sup>52</sup> Dette setter vi gjerne i sammenheng med fruktene av nattverden. Et annet eksempel er skapertroen som kommer klart til uttrykk i v.3. Denne er selve forutsetningen og basisen i tenkningen og feiringen av nattverden.

Et annet moment som kan peke mot nattverden er det eskatologiske og økumeniske aspektet som vi finner i v.5-6. Et lignende perspektiv har vi sett finnes i 9,4, men her i kap.10 forsterkes dette bl.a gjennom bønneropet μαράν αθα (maranata) som avslutter hele takkebønnen. Dette er et arameisk uttrykk som betyr "Kom Herre!" Det brukes særlig i forbindelse med nattverdfeiringen (jfr 1 Kor 16,22) i analogi med jødernes forventning om Messias' komme slik det uttrykkes i den jødiske påskehaggadaen. I v. 6 finner vi også en bønn om å få komme eller bli vendt om: "Om noen er hellig, la ham komme! Om noen ikke er det, la ham vende om!"<sup>53</sup> Dette innholdet og alvoret i avslutningen av takkebønnen ser ut til å peke fram mot nattverden. Kanskje fulgte selve nattverdfeiringen like etterpå denne bønningen, eller kanskje ble innstiftelsesordene først lest? Det er i alle fall tydelig ut fra 10,1 og 10,3 at et vanlig måltid og nattverdsmåltidet var nært forbundet, men takkebønnen i v.2-6 ser likevel ut til å skille nattverden fra det forutgående måltidet.

Det er også et spørsmål for seg hvordan vi skal forstå kap. 9 og 10 i forhold til hverandre. Hvis det er mulig å forstå kap 9 helt uavhengig av det etterfølgende kapitlet, kan kanskje bønningen der være et eksempel på en annen utforming av eukaristibønnen. Men at bønningen i kap 9 bare skulle være en takkebønn ved et vanlig måltid, virker etter min mening lite sannsynlig ut i fra argumentasjonen i 3.2.2.1.

Jeg tror derimot at det er mer riktig å forstå kap 10 som en direkte og naturlig fortsettelse av kap 9. Det blir da vanskelig å lese kap 9 som bare en ren eukaristibønn, 10, 1 forutsetter jo nettopp at et reelt og større måltid har funnet sted. Men kap 9 kan godt være en takkebønn både for den maten som skulle spises ved det ordinære måltidet og for maten (brødet og vinen) som skulle brukes ved den senere nattverdfeiringen. Dette viser i så fall noe av nærheten mellom nettopp nattverden og dette måltidet. Hvis vi kan forstå det på denne måten, var nok nattverden nært forbundet med måltidet, men likevel ikke sammenføyet. Det kan da se ut som om nattverden er i ferd med å løsrive seg fra måltidssammenhengen i og med at vi har takkebønnen i 10,2-6 som atskiller dem.

### 3.2.2.3 Kap.14

Kapittel 14 handler om søndagens gudstjenestefeiring:

- v.1: Formaning om å komme sammen til takkebønn og brødsbrytelse på Herrens dag.
- V.2: Formaning om å først bli forliket med hverandre for at offeret ikke skal vanhelliges.
- V.3: Begrunnende skriftsitat ( Mal 1,11b.14b).

I dette korte kapitlet er det særlig vers 1 som har betydning for fokuset i denne oppgaven:

---

<sup>50</sup> Lake 1985, s. 322, kap.10,3.

<sup>51</sup> Dette forsterkes av parallellen til 1.Kor 10,3f.

<sup>52</sup> Baasland/Hvalvik 1984, s. 26, kap.10,2.

<sup>53</sup> Baasland/Hvalvik 1984, s.26, kap.10,6.

”På Herrens søndag skal dere komme sammen og bryte brød og holde takkebønn, etter at dere først har bekjent deres synder, slik at deres offer kan være rent.”<sup>54</sup>

Formaningen til å bli forlikt og nattverdens offeraspekt, som vi ser allerede i v. 1, er også interessant. Allerede i v. 1 nevnes offeret, og her henspiller det på Mal 1, 11.14 som siteres i v.3:

”Alltid og alle steder skal de bære fram for meg et rent offer. For jeg er en stor konge, sier Herren, og blant folkeslagene står det age av mitt navn.”<sup>55</sup>

Vi skal se litt på den språklige formen på formaningen i det første verset. Her er brukt aorist imperativ om både å bryte brødet og å holde takkebønn. Spørsmålet er hvilken innholdsmessig betydning denne verbformen kan ha. Aorist imperativ kan for det første brukes om påbud for konkrete enkelttilfeller. For det andre kan den brukes om allmenne påbud med særlig kategorisk karakter, og for det tredje kan det brukes ingressivt om en begynnende handling.<sup>56</sup>

Det første alternativet synes ikke å være særlig sannsynlig i og med at det i kapitlet ikke er snakk om enkelttilfeller, men et mer allment påbud som gjelder for hver søndag. Derfor synes alternativ to å passe bedre, men det kan jo diskuteres om det er riktig å si at påbudet har en særlig kategorisk karakter. En ingressiv bruk av aoristen her er også en mulig tolkning. Innholdsmessig vil det kanskje kunne peke på at nattverden ikke tidligere var blitt feiret regelmessig i forbindelse med søndagens gudstjeneste, eller at det ikke var vanlig å komme sammen hver søndag.

Vi vet at i den prosessen der nattverden ble løsrevet fra måltidssammenhengen, ble den noen ganger feiret alene og noen ganger i forbindelse med måltidet, gjerne i forlengelsen. Spørsmålet er om det ingressive aspektet ved 14,1 kan tale for at Didache nettopp er blitt til i denne løsrivningsprosessen. Kap 14 kunne da muligens være et eksempel på at nattverden ble feiret alene, mens kap 9 -10 et eksempel på nattverdfeiiring i forlengelse av et måltid. Det er dessuten ikke sikkert at Did 9-10 og Did 14 skal dateres samtidig. Siden Did er en *bønnesamling*, er det godt mulig at Did 9-10 er eldre og viser et tidligere stadium i utviklingen enn det kap 14 gjør.

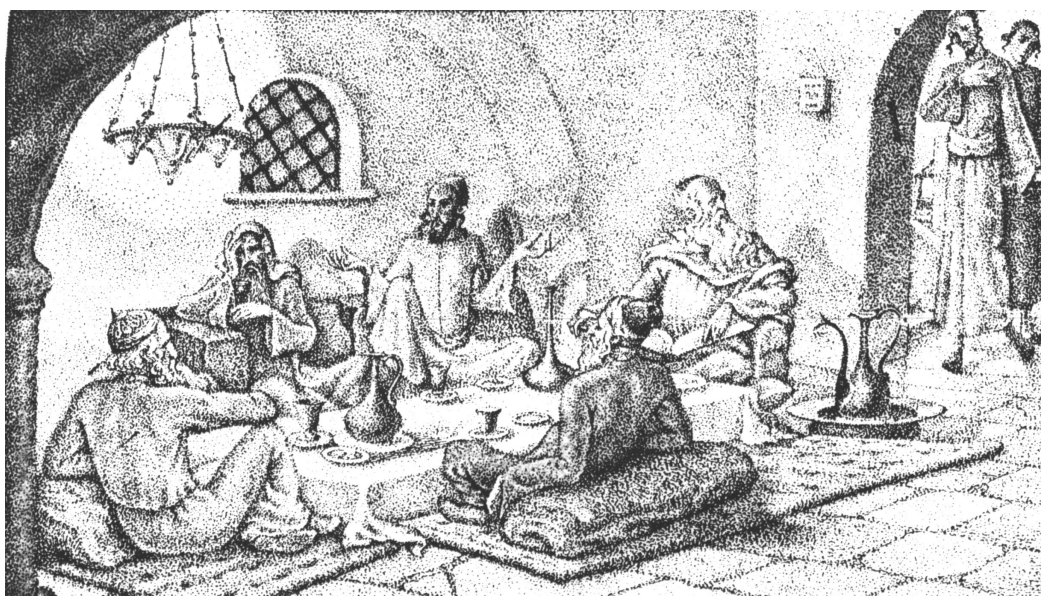
---

<sup>54</sup> Did 14,1 sitert fra Baasland /Hvalvik sin oversettelse.

<sup>55</sup> Did 14, 3 sitert fra Baasland / Hvalvik sin oversettelse.

<sup>56</sup> Leivestad,1996, s. 233.

### 3.2.3 Didache i forhold til den jødiske (og gammeltestamentlige) kontekst



Det er full enighet i forskningen om at Did stammer fra en jødekrysten kontekst. Likeledes er det enighet om at røttene til nattverdliturgien finnes i den jødiske liturgien og dens bønner. I dette kapitlet vil vi studere forbindelsen mellom Did og de jødiske bønnene for å se om det kan gi oss hjelp til å bestemme om måltidet og bønnene i Did 9-10 er hhv nattverden og nattverdbønner, og i hvilken grad nattverden på dette tidspunktet (ved de aktuelle kapitlenes tilblivelse) var knyttet til et måltid?

Vi er også interessert i om tilknytningen til det jødiske kan hjelpe oss til en mulig datering av Did. Her er det ikke dateringen av hele skriftet som samling som er mest interessant, men en datering av de kapitlene som er relevante for vår problemstilling. Vi må nemlig skjelne mellom dateringen og opprinnelsen til en liturgisk bønn og dateringen av hele samlingen som den står i.

#### Did 10, Birkat ha-mazon og berakah/berakoth

Når det gjelder kap 10 i Did, har den en klar og udiskutabel sammenheng med den jødiske bordbønnen *Birkat ha-mazon*.<sup>57</sup> Dette er en takksigelsesbønn som ble lest etter hvert jødisk måltid. Den har en tredelt struktur<sup>58</sup>: Den første delen er en velsignelse av Gud som gir oss føde, den andre delen er en takksigelse for landet, pakten, loven, liv og mat, mens den tredje delen er en bønn for Jerusalem.

Forskere<sup>59</sup> har påvist at likheten mellom Did 10 og Birkat ha-mazon er svært stor – både i form og innhold. Som eksempel kan vi bl.a nevne at bønnene i Did10 (10,2; 10,3 og 10,5) har en tredelt struktur som er analog til den i Birkat ha-mazon. Et annet fellestrekk som gjelder både formen og innholdet, kommer til uttrykk gjennom berakoth.<sup>60</sup> Både Birkat ha-mazon og Did 10 (jfr 10,1) er takkebønner etter måltidet, og takksigelsen er det sentrale elementet i begge tekstene. I det øvrige

<sup>57</sup> Forskere som Finkelstein, Dibelius, Hruby, Ligier, Bouyer og Mazza har gitt oss overbevisende materiale om dette. Se Mazza 1995 s.17f og Bouyer 1968 kap IV og V. Se også vedlegg 2 i oppgaven.

<sup>58</sup> Dette er i samsvar med Mishna, berakoth –traktaten, VI, men i senere skrifter der Birkat ha-mazon er gjengitt har den også en fjerde del som sannsynligvis er tillagt e. A.D.70. Dette er også tilfelle i den oversatte teksten jeg har forholdt meg til i Jasper/Cuming 1980 s.9f.

<sup>59</sup> F.eks Ligier, Finkelstein, Mazza.

<sup>60</sup> Berakoth er flertallsformen av det hebraiske berakah som oversettes til greks ευχαριστια/ευλογία. På norsk oversetter vi det med takksigelse/velsignelse.

innholdet er det også stor grad av likhet, men der er også forskjeller for Did 10 og Birkat ha-mazon er nemlig ikke helt identiske.

Det har naturlig nok skjedd en utvikling av teksten fra en jødisk til en kristen bønn. Mazza poengterer overbevisende ved hjelp av sin strukturelle tilnæringsmåte at den første strofen i Birkat ha-mazon er eliminert til fordel for en annen tekst (10,2) som uttrykker et klart kristent innhold, i det Jesus er framstilt som Guds hellige navn og frelsesformidleren. Mazza påpeker videre at det er ganske slående at Birkat ha-mazon, som kommer på slutten av det jødiske rituelle måltidet, begynner med en velsignelse (berakah) for at Gud gir føde til alle mennesker, mens Did 10 som også siteres på slutten av et måltid -men et måltid som feirer Kristus - fokuserer på Kristus som bæreren og formidleren av det nye forholdet til Gud.<sup>61</sup>

Forskjellen blir forsterket i 10,3 som i stor grad er parallell med den andre strofen i Birkat ha-mazon, men som skiller seg ut med setningen: ”Men oss har du i nåde gitt åndelig mat og drikke og evig liv ved din tjener”<sup>62</sup>. Dette uttrykket (min understreking) har jeg allerede nevnt i 3.2.2.2 som et sterkt argument for at det er nattverden Did 9-10 handler om. Det er en klar kontrast mellom 3a og 3b i Did 10. Dette ser vi av konjunksjonen ”men” (gr. δε) som innleder 3b og særlig av motsetningen mellom parene ”menneskene” og ”men oss” og ”mat og drikke til å glede seg ved” og ”åndelig mat og drikke og evig liv”. Av sammenhengen er det tydelig at ”oss” er de kristne, og da er det også stor sannsynlighet for at det er nattverden det er snakk om. Det kristosentriske aspektet ved dette så vel som det foregående kapitlet, taler også sterkt for det.

Et vesentlig spørsmål blir da hvilke kriterier vi skal legge til grunn for å kunne kalle en tekst som den i Did 9-10 for en nattverdliturgi? Vi kan stille spørsmålet på en annen måte: Hva er det som konstituerer den kristne nattverdfeiringen til forskjell fra en jødisk feiring rundt et måltid? Vi forventer kanskje at en nattverdliturgi i alle fall skal nevne Kristi død og oppstandelse og innstiftelsesordene, men dette er ikke tilfelle i Did 9-10.

Mazzas konklusjon<sup>63</sup> på dette er at det ikke er ett spesielt element som i seg selv avgjør at feiringen i Did 9-10 er en nattverdfeiring, men det at sammenhengen av alle elementene peker i en bestemt retning; nemlig mot Kristi befaling: ”Gjør dette til minne om meg”. Han framhever at ved innstiftelsen bad jøden Jesus de jødiske disiplene sine å feire et jødisk rituellet måltid til minne om ham. Det er dette Mazza tydeliggjør for oss gjennom sammenligningen mellom måltidet i Did og det jødiske måltidet berakoth der birkat ha-mazon brukes.

Vi har sett på noen av likhetene han vektlegger, og vi skal nevne to fellestrekk til som Mazza poengterer fordi de sier oss noe viktig om nattverdets røtter tilbake til gammeltestamentlig tid og kanskje også noe viktig om innstiftelsesordene. Det ene er at Mazza hevder at Did 10,5 og Birkat ha-mazons 3. strofe har felles opphav i Sirak 36,10ff. Men versene er ikke helt identiske, for mens Birkat ha-mazon ber om en samling av Israel, ber Did om at kirken skal samles til Guds kongedømme, og denne samlingen er et resultat av frelsen i Kristus. Det andre fellestrekket som også viser nattverdets røtter i GT, har med innstiftelsesberetningen som form å gjøre.

### Innstiftelsesberetningen i Didache

Når det gjelder innstiftelsesberetningens forhold til og bakgrunn i jødedommen, sier Mazza følgende:

---

<sup>61</sup> Mazza 1995 s. 21f.

<sup>62</sup> Did 10,3b.

<sup>63</sup> Mazza 1995, s.30.



”In any liturgical celebration the account of institution has to be defined as the theological place that grounds the celebration itself.”<sup>64</sup>

En innstiftelsesberetning har altså en helt selvfølgelig og grunnleggende plass i en jødisk liturgisk feiring, og Mazza peker på at i jødisk teologi er Deut 8, 10<sup>65</sup> innstiftelsesberetningen til Birkat ha-mazon som brukes ved alle måltider. Han viser også at denne innstiftelsesberetningen finnes i Did 10, 3a. Med begrunnelse i kontrasten mellom 10, 3a og 10, 3b og det kristosentriske perspektivet som er nevnt tidligere argumenterer han videre for at Did 10, 3b har en funksjon som en egen innstiftelsesberetning for den kristne nattverden.

Dette er et spesielt interessant resultat for problemstillingen min, for kan vi ikke da si at Did 10 likevel inneholder nattverdets innstiftelsesord - om enn på en annen form enn vi kjenner? Dette betyr at de kristne har tatt med seg den jødiske tradisjonen med å gi en begrunnelse for den liturgiske feiringen. Siden Did er det eldste kjente skriftet som omtaler nattverden og det har en slik sterk binding til de jødiske feiringene, ser det ut som at en form for innstiftelsesberetning har vært viktig i nattverdliturgien helt fra begynnelsen av, analogt med de jødiske feiringene.

Spørsmålet er da hvor viktig det var med en innstiftelsesberetning i nattverdliturgien, hvilken funksjon hadde den? Et annet spørsmål oppstår når innstiftelsesordene slik vi kjenner dem kom inn i liturgien: Hvilken betydning og funksjon fikk disse ordene da? Vi går ut i fra at innstiftelsesordene ble tatt inn i liturgien etter overveielse og refleksjon, og vi lurer da på om de fikk en betydning av en helt annen art enn det innstiftelsesberetningen i Did 10,3b har. Vi kan ikke drøfte alle spørsmålene inngående her, men vil komme tilbake til dem bl.a i kapitlet om Justins 1. Apologi.

Det er i alle fall sikkert at til tross for den grunnleggende plassen som innstiftelsesberetningen som form har i de jødiske liturgiene, så er det ikke den analoge innstiftelsesberetningen i Did 10,3b Mazza bruker som argument for at dette er en nattverdliturgi. Som vi har sett er det derimot en helhetsvurdering av innholdet og strukturen som han finner svarer til det anamnetiske påbudet i Jesu innstiftelse, og dette er et poeng som jeg anser som både viktig og riktig. Mazza påpeker riktig nok at innstiftelsesberetningen i 10, 3b har som funksjon å skille nattverdfeiringen fra et vanlig jødisk måltidsritual<sup>66</sup>, men han gir den altså ikke en konstituerende betydning. Om dette skyldes at innstiftelsesberetningen her ikke inneholder Jesu egne ord (selve innstiftelsesordene) eller om det er fordi handlingene gis prioritet framfor ordene, er noe uklart. Antagelig spiller begge forholdene inn.

### Did 9 og kiddush

Vi har i det foregående studert den jødiske bakgrunnen for Did 10 og ved det fått en større innsikt i nattverdets røtter. Gjennom sammenligning med den jødiske bordbønnen birkat ha-mazon har det også blitt tydelig hva som er det spesifikt kristne ved Did 10 og som altså handler om nattverden. Vi vil på tilsvarende måte nå studere kap. 9 i Did i lys av den jødiske bakgrunnen, og vi vil prøve å komme nærmere til bunns i problemstillingen som vi diskuterte i analysen i 3.2.2.1; nemlig om og i hvilken grad denne teksten handler om nattverden og hva den i tilfelle kan si oss om problemstillingen vår.

Et vesentlig spørsmål er hvilken tekst Did 9 er. Til det har Mazza vist oss at Did 9 har en like klar sammenheng med den jødiske festriten Kiddush<sup>67</sup> som Did 10 har med Birkat ha-mazon. Kiddush er en bønn før måltidet som består av to velsignelser; den første for begeret og den andre for brødet. I lys av denne ritene blir det enklere å forstå at Did 9 har rekkefølgen kalk – brød, som jo er den motsatte av den vanlige nattverdpraksisen. Men som vi har påpekt i 3.2.2.1 finnes denne rekkefølgen også i Luk

<sup>64</sup> Mazza 1995, s.23.

<sup>65</sup> ”Når du så får spise deg mett, skal du prise Herren din Gud for det gode landet han har gitt deg”. (DNB – 85 utg)

<sup>66</sup> Mazza 1995, s.25

<sup>67</sup> Den blir brukt på festdager og på sabbaten.

22, 17ff og 1 Kor 10, 16, og vi vil i 3.2.4. diskutere disse tekstenes unntaksvis rekkefølge i forhold til Did.

Vi har antydning i 3.2.2.1 at bønnene i kap. 9 er generelle takkebønner for brød og vin - uten eksplisitt referanse til nattverden. Dette er ikke så rart med tanke på at bakgrunnen for kapitlet er Kiddush. Men likevel må vi peke på de kristologiske aspektene ved kapitlet som et tydelig argument for at dette er noe mer enn vanlige, jødiske bønner før måltidet. De kristologiske aspektene i dette kapitlet er analoge til de i kap 10 og uttrykkes spesielt gjennom leddet  $\delta\iota\ \text{I}\eta\sigma\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\iota\delta\omicron\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ .<sup>68</sup> Vi vil se nærmere på denne viktige siden ved innholdet i kap 9 og 10 mot slutten av dette kapitlet.

Selv om likhetene mellom Did 9 og Kiddush er ganske opplagte, må vi også se på v. 4 og 5 som skiller seg fra denne jødiske teksten. V. 5 er som tidligere nevnt en klar kristen formaning om hvem som kan delta i nattverden. Det kan diskuteres om dette verset er et senere tillegg<sup>69</sup>, men dersom vi går inn for at resten av kapitlet handler om nattverden, er det ikke stor grunn for å hevde det, og i alle tilfelle tror jeg ikke at dette spørsmålet er spesielt viktig for problemstillingen min.

Når det gjelder v. 4, har innholdet der klare likhetstrekk med 10, 5 ved at begge er bønner for kirkens enhet. Som Mazza har påpekt er v. 4 en videreføring av 10, 5 i og med at v. 4 bruker det eukaristiske brødet som modell for kirkens enhet. Vi ser altså her en begynnende teologisk refleksjon omkring nattverdselementene.

#### Et blikk mot andre forskeres teorier

I dette kapitlet har jeg så langt forholdt meg mye til Mazzas arbeid som er grundig, godt argumentert og sakssvarende for min problemstilling. Men også andre forskere har gjort omfattende og relevant arbeid som må fram i lyset til diskusjon og refleksjon.<sup>70</sup>

Jeg vil se litt på hvordan andre forskere betrakter teksten i Did 9 og 10. Hvilke argumenter brukes for og mot dette som nattverdstekst? Hva slags måltid mener man er beskrevet i Did, og hva slags måltid var det siste måltidet? Når det gjelder det siste måltidet er det som kjent diskusjon om det var påskemåltidet eller et annet måltid<sup>71</sup>. Dix er en av dem som gjør et poeng ut av at det ikke var et påskemåltid. Han hevder at det var et chabburah-måltid, et vennskapsmåltid som han mener er et slags forstadium til agapemåltidet som oppstår når nattverden blir løsrevet fra den opprinnelige måltidssammenhengen. Jeg tror imidlertid ikke at det er et viktig poeng for problemstillingen min å finne ut hvilket måltid Jesus innstiftet nattverden i. Det er mer viktig og nyttig å framheve at det var et jødisk måltid, og at det dermed har en fast og bestemt liturgi slik vi har sett på det ovenfor. Jeg tror også at de jødiske måltidsliturgiene er en riktig og nødvendig innfallsvinkel for å forstå Did 9-10. Så langt jeg kan se er de aller fleste forskerne som virkelig tar denne bakgrunnen på alvor<sup>72</sup>, overbevist om at Did 9 og 10 handler om nattverden. De fleste mener da også at disse kapitlene hører sammen som en nattverdliturgi.

Noen mener imidlertid at Did 9 og 10 tilhører to forskjellige tekstgrupper til bruk i forskjellige feiringer<sup>73</sup>, mens andre som f.eks Dix mener at Did 9 og 10 er bønner for et østlig agapemåltid som han mener allerede er utskilt fra nattverdfeiringen.<sup>74</sup> Agapemåltidet oppstod da nattverden ble løsrevet

<sup>68</sup> ”Gjennom din tjener Jesus” finnes både i vers 2, 3 og 4 i kap.9.

<sup>69</sup> Dette blir gjerne hevdet av de som mener at Did 9 og 10 ikke handler om nattverden.

<sup>70</sup> Forskningslitteraturen er enorm, men jeg har gjort et utvalg og vil konsentrere meg om noen av de mest anerkjente forskerne som har jobbet med den jødiske bakgrunnen og med spørsmål som kan være relevante for problemstillingen.

<sup>71</sup> Jfr forskjellen mellom synoptikernes og evangelisten Johannes sin beretning.

<sup>72</sup> F.eks Mazza, Bouyer, Finkelstein, Ligier.

<sup>73</sup> Bouyer 1968, s.117.

<sup>74</sup> Dix 1945, s.90-96.

fra måltidssammenhengen, tidligst på slutten av det første århundret, og Dix vil da også datere Didache til midten av det andre århundret.<sup>75</sup> Men her må Dix kritiseres litt. For det første ser det ut som om han ikke har noen tungtveiende argumenter for dette, annet enn at han leser agapemåltidet og dets liturgi inn i Did 9 og 10. Men utgangspunktet blir galt når han ikke i særlig grad studerer de mest nærliggende kildene til nattverden og Did. Agape er som Mazza påpeker ikke en jødisk rite, men en etno-kristen rite<sup>76</sup>.

Dix gjør et forsøk på å bevise at Did 9 og 10 handler om agapemåltidet ut i fra at disse kapitlene klart skiller seg ut i fra kap 14 som tydelig nok handler om nattverden. Men det virker som om han overser at disse tekstene er av forskjellig karakter: Kap 9 og 10 er liturgiske tekster, mens kap 14 er mer preget av å gi forordninger og regler for nattverden og gudstjenesten. Det er derfor ikke så påfallende at kap 9 og 10 ikke nevner offer som er hovedordet i kap 14, slik Dix synes å mene.<sup>77</sup> Dessuten er det ikke sikkert at disse tekstene er av samme dato. Kap 14 må, som antydning i 3.2.2.3, være fra tiden etter løsrivelsen eller i selve løsrivningsfasen fordi her feires nattverden uten noe måltid. Men det er dermed ikke noen selvfølge at kap 9 og 10 må være fra samme tid. Tvert i mot har vi i dette kapitlet sett at svært mye taler for at kap 9 og 10 er en nattverdfeiring i forbindelse med et jødisk måltid, og da må den i alle fall ikke dateres senere enn det første århundret.<sup>78</sup>

I forskningslitteraturen ser vi generelt en klar sammenheng mellom hvilke kriterier en stiller til en nattverdliturgi og om en vil kalle Did 9 og 10 for en nattverdbønn. Det er kanskje nødvendig å ha noen kriterier å legge til grunn for vurderingen, men jeg tror det er viktig at kriteriene blir til under arbeidet med den historiske bakgrunnen for nattverden og spesielt nattverdberetningene i NT og ikke forutinntatte holdninger.

Bouyer er en av dem som virkelig har tatt på alvor at nattverden har sin bakgrunn i de jødiske (måltids-)liturgiene. Han er ikke i tvil om at Did 9-10 er en tidlig nattverdliturgi, kanskje nettopp fordi han i lys av den jødiske bakgrunnen klarere ser Did 9-10 som et "forstadium" til de store og utbygde nattverdliturgiene som utviklet seg fra Hippolyts tid av. Når det gjelder innstiftelsesordene, ser han i alle fall i dem en klar parallell i de tre strofene (berakoth) i Birkat ha-mazon.<sup>79</sup> Når vi vet at nattverden ble innstiftet i en jødisk måltidssammenheng, er det helt opplagt at innstiftelsesordene slik vi kjenner dem fra evangelietekstene, også har sin opprinnelse derfra. Men det er spesielt interessant at Bouyer ser en så klar parallell mellom innstiftelsesordene og nettopp Birkat ha-mazon. Bouyer begrunner ikke dette forholdet noe nærmere, men når vi studerer innholdet i de tre berakoth, ser vi at de faktisk har en del felles elementer med de forskjellige leddene i innstiftelsesordene.

I sammenheng med Did er det spennende at vi kan lese innstiftelsesordene direkte fra Birkat ha-mazon fordi Did 10 jo er en kristianisert Birkat ha-mazon. Dette betyr at vi kanskje kan si at innstiftelsesordene på en indirekte og skjult måte er tilstede i Did 10. Selvsagt har innstiftelsesordene et spesifikt kristologisk innhold som vi ikke finner i Birkat ha-mazon, men spørsmålet er om ikke det kristologiske innholdet i Did 10 kan veie opp for det vi ikke finner i Birkat ha-mazon?

En annen forsker som har studert Did (og Justin) med hensyn til innstiftelsesordene er Felmy. Også han fokuserer på den jødiske bakgrunnen til nattverden, spesielt ritene rundt påskemåltidet, og også han er overbevist om at Did 9-10 gjenspeiler en nattverdfeiring. Han hevder at mangelen på en henvisning til innstiftelsesordene i Did 9-10 har hindret forskningen i å forstå denne teksten som en tidlig nattverdliturgi. I stedet har forskerne konsentrert seg om innstiftelsesordene slik de dukker opp

---

<sup>75</sup> Dix 1945, s. 90.

<sup>76</sup> Mazza 1995, s. 26.

<sup>77</sup> Dix 1945, s.91f.

<sup>78</sup> Forskerne er generelt enige om at løsrivelsen av nattverden fra måltidssammenhengen må ha skjedd senest omkring A.D.100. Vi vil for øvrig komme nærmere inn på dateringsspørsmål i neste kapittel.

<sup>79</sup> Bouyer 1968, s.106.

hos Justin og tolket deres funksjon bare ut i fra sammenhengen der som konsekrasjonsord.<sup>80</sup> Dette har han helt sikkert rett i all den tid forskerne, i alle fall i vestlig tradisjon, er veldig fokusert på innstiftelsesordene som kriterium for en nattverdliturgi.

Felmy holder seg til teorien<sup>81</sup> om at Did 9f gjenspeiler den urkristelige nattverdordningen med en enhet mellom et forutgående måltid<sup>82</sup> og den påfølgende eukaristien. Did 10 er da en eukaristibønn i egentlig forstand med et innhold som er analogt til østlige liturgier.<sup>83</sup> Så langt samsvarer Felmys teori godt med Mazzas. Begge er opptatt av innstiftelsesberetningen både som liturgisk formel og det spesifikke innholdet, men for ingen av dem er det avgjørende for en nattverdliturgi at den inneholder innstiftelsesordene. Felmy hevder at det er galt å uten videre slå fast at innstiftelsesordene alltid har hatt en plass i eukaristibønnen eller at de bare har hatt funksjon som konsekrasjonsformel. Med henvisning til 1 Kor 10,16 mener han også at konsekrasjonen ikke har sin begrunnelse i lesningen av innstiftelsesordene, men i begrepet *ευχαριστια* og dette ordets forbindelse til *ευλογια* og berakah. Felmy holder det likevel for sannsynlig at innstiftelsesordene har vært brukt i nattverdliturgien i Didache og da med en funksjon analogt til den han mener å finne hos Justin.<sup>84</sup> Som begrunnelse for at innstiftelsesordene ikke står nevnt i tekstavsnittene våre i Did, viser han til at kap 7-10 er en *bønnesamling*. Men som sagt er det ikke innstiftelsesordene han gir den konstituerende betydningen, men innholdet i begrepene *ευλογια/ευχαριστια*, nærmere bestemt lovprisningen av *mirabilia Dei*.

Det kan etter dette være nødvendig å komme med en presisering i forhold til problemstillingen min, for når jeg stiller spørsmålet om når innstiftelsesordene ble tatt i bruk i liturgien, må vi huske på at liturgien alltid er praktisk handling, noe som utøves. Det kan derfor godt hende at innstiftelsesordene ble brukt i nattverdfeiringen på et tidlig tidspunkt, men skrevet ned senere, jfr Felmys teori om Did. I så tilfelle må vi prøve å finne ut om det finnes noen rimelig grunn til at innstiftelsesordene ikke er inkludert i den tidligste kilden vi har til nattverden. Foruten Felmys begrunnelse kan vi lure på om de f.eks var en så selvsagt del av liturgien at de ikke var nødvendig å ta med i et jøde-kristent skrift? Eller kanskje de ikke er tatt med fordi de ikke hadde konstituerende betydning?

### Det kristosentriske og anamnetiske innholdet i Did 9 og 10

Jeg vil avslutte dette kapitlet med igjen å rette fokus mot det sentrale i Did 9 og 10, det kristosentriske og anamnetiske innholdet, som både Mazza og Felmy på hver sin måte framhever. Gjennom den innledningsvise analysen min (3.2.2.1 og 3.2.2.2) av disse to kapitlene i Did, fokuserte jeg på hvor sterkt de er preget av lovprisning, takk og tilbedelse. (Eneste unntaket er versene som avslutter hvert av kapitlene, disse er preget av formaning og rettledning.) Det viktigste ordet i denne sammenhengen er selvsagt *ευχαριστια*. Dette, sammen med det nærliggende *ευλογια*, er også Felmy opptatt av. Det er innholdet i disse ordene som i følge Felmy konstituerer Did 9-10 som nattverdliturgi. I begrepsparet eulogie/eukaristi mener Felmy at det både ligger en velsignelse av gavene og en lovprisning av *mirabilia Dei* i form av en påminnelse om Guds gjerninger fra skapelse til forløsning.<sup>85</sup> Felmy bruker i

<sup>80</sup> Konsekrasjon er et latinsk ord som betyr innvielse eller helligelse. I denne sammenhengen betegner det innvielsen av brødet og vinen som finner sted ved opplesning av innstiftelsesordene i nattverdliturgien. Jeg vil senere i oppgaven diskutere hva som har konsekrerende betydning i nattverdfeiringen, dvs. hvilket innhold og hvilke ledd i liturgien som er avgjørende for at brødet og vinen blir innviet til Jesu legeme og blod.

<sup>81</sup> Felmy henviser her til Ivan Karabinov, Felmy 1983, s.6.

<sup>82</sup> Her blir måltidet klassifisert som agape, men som diskutert på s. 26 er ikke dette en helt korrekt betegnelse.

<sup>83</sup> Felmy 1983, s. 7.

<sup>84</sup> Se kapitlet om Justin.

<sup>85</sup> Felmy 1983, s.11.

denne sammenhengen ikke ordet anamnese, men ”das Gedächtnis”, som innholdsmessig likevel er et ganske nærliggende ord.

Ut fra resonnementet ovenfor blir fokuset i Did 9-10 på den ene siden handlinger eller gjerninger, i stedet for ord. Heri ligger også implisitt Kristi frelsesgjerninger – forsoningsverket – som vi skulle forvente at en nattverdliturgi i det minste hadde nevnt. På den andre siden er fokuset personalt, mot underets Gud, den treenige Gud som handler både i skapelsen og i forløsningen. Vi skal se litt nærmere på disse perspektivene. Vi har tidligere i dette kapitlet gjentatte ganger sett på handlingsaspektet ved Did 9-10, og at dette – i et helhetsperspektiv – er en liturgi som oppfyller Jesu anamnetiske påbud. I kap. 10 nevnes flere av Guds viktige handlinger: Forløsningen i Kristus nevnes indirekte i v.2, og i v.3 tales det om skapelsen og opprettholdelsen og som en frukt av denne - nattverden og evig liv. Denne sammenstillingen mellom skapelsen og nattverden er et interessant og viktig dogmatisk poeng.

I v.4 blir Guds mektighet framhevet spesielt (προ παντων, fremfor alt). Det er jo denne egenskapen ved Gud som er bakgrunn for hans gjerninger. Derfor synes jeg at Felmy har rett når han som sagt sier at hovedinnholdet i Did 10 er lovprisningen av mirabilia Dei.

Tidligere i dette kapitlet har vi pekt på det kristosentriske innholdet i Did 10 i det at det er en takkebønn for et måltid som feirer Kristus. Dette er det ingen grunn til ikke å holde fast på, men jeg tror at vi ut ifra det vi nettopp har sett på, også kan nyansere og utvide perspektivet litt. Innholdet i Did 9-10 er ikke bare kristosentrisk, men også trinitarisk. Det er ikke bare Sønnen, Jesus Kristus, som nevnes, men også Faderen. Takkebønnen rettes til Faderen (Herren, Allhærs Gud blir også brukt), mens Sønnen har funksjon som formidleren. Dette ser vi tydelig f.eks i 9,3:

”Vi takker deg, vår Far, for livet og kunnskapen som du har latt oss kjenne gjennom din tjener Jesus.”<sup>86</sup>

Hva så med DHÅ? DHÅ er ikke eksplisitt nevnt i teksten i Did 9-10. Men der er likevel en takkens og tilbedelsens Ånd som preger hele liturgien. Hvis vi lar den bibelske funderte pneumatologien om Ånden som gjør Faderen og Sønnen kjent for oss, lyse over denne teksten, ser vi at det er nettopp denne Åndens gjerning som tydelig preger Did 9-10.

Et annet aspekt som også på indirekte måte viser det trinitariske ved denne nattverdliturgien, finner vi i 10,5. Der er det en bønn om at Herren skal fullende og samle Kirken i sin kjærlighet. Det er selvsagt viktig at kjærligheten og enheten har plass i en nattverdliturgi, men her er det også et dogmatisk poeng som er interessant å trekke inn: Guds kjærlighet er et dynamisk innentrinitarisk forhold mellom Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. Guds (tre)enhet er en forutsetning for kirkens enhet. Denne visdommen om treenigheten og om DHÅ er det ikke ut i fra denne teksten alene lett å si om den tidlige oldkirken hadde et bevisst forhold til. Vi må i så tilfelle stille spørsmål ved hvorfor ikke Ånden er nevnt eksplisitt. Kanskje var Åndens gjerning i det skjulte en så selvsagt del av deres tro og tenkning at den ikke trengtes å nevnes? Lesning av andre tekster er nødvendig for å kunne si noe mer sikkert om det, men jeg tror likevel det er forsvarlig å si at DHÅ er implisitt til stede i Did 9-10.

Vi må se litt nærmere på et kristologisk uttrykk som vi har nevnt tidligere i kapitlet og som går igjen både i kap 9 og 10 i Did (9,2.3.4 og 10,2.3): Δια Ιησου του παιδος σου (Gjennom din tjener/ditt barn Jesus). Faktisk er det bare gjennom dette uttrykket at Jesus blir nevnt i teksten. Jeg tror også at det at vi finner denne samme uttrykksmåten i begge kapitlene er nok et argument for at kapittel 9 og 10 hører sammen. Uttrykket brukes i hver strofe der Jesu åpenbaringsverk blir påminnet i takksigelse. Παις (tjener) blir dermed den karakteristiske kristologiske tittelen i eukaristien i Did. Mazza utdyper dette med å knytte betydningen av tjenertittelen til Jesu profetiske aktivitet:

---

<sup>86</sup> Did 9,3, oversatt av Baasland

”God gives through the revelation made by Jesus(...) Jesus is united to these divine gifts as their revealer(...)”<sup>87</sup>

Mazza peker videre på at

”the christology of the eschatological and definitive prophet is one of the most ancient elements of reflections on Christ”<sup>88</sup>

Vi har altså her i Did med en gammel og primitiv kristologi å gjøre som Mazza m.fl mener er basisen for kristologien i NT.

I sammenheng med problemstillingen min er dette poenget med kristologien særlig viktig for dateringen av nattverdliturgien i Did. Mazza reflekterer noe videre over dette: Profetkristologien i Did viser at den kristne kirken fremdeles var en del av judaismen. Et annet forhold som peker i samme retning er, i følge Mazza, takksigelsen for:

”(...)τησ αγιασ αμπελου Δαυειδ του παιδοσ σου, ησ εγνωρισασ ημιν δια Ιησου του παιδοσ σου(...)”<sup>89</sup>

Παισ knyttet til David må forstås på en annen måte enn παισ knyttet til Jesus. Mazza argumenterer for at innholdet her er

”(...) the kingdom of David, namely, the salvific economy realized in the history of Israel”.<sup>90</sup>

Dette peker mot en jødekirke som er en del av judaismen og dens messianske forventninger. Som Mazza påpeker er ikke denne situasjonen til stede etter kirkemøtet i Jerusalem som de fleste forskere daterer til år 48 eller 49. Mazzas poeng er altså at Did 9-10 må dateres før dette. Dette er et oppsiktsvekkende og radikalt poeng sammenlignet med de vanligste teoriene om dateringen<sup>91</sup> av Did (kap. 3.1.3), men på bakgrunn av måten han argumenterer på synes jeg det er holdbart og troverdig.

Når jeg da ser dette poenget med dateringen i sammenheng med problemstillingen min, betyr det at på dette tidlige tidspunktet var nattverden ennå ikke løsrevet fra måltidssammenhengen. Jeg må også konkludere med at til tross for muligheten for at innstiftelsesordene kan ha hørt med i nattverdliturgien i Did og det faktum at det går an å snakke om en type innstiftelsesberetning i Did, så er det ikke dette som konstituerer Did 9-10 som nattverdliturgi. Det er heller anamnesen, som både er knyttet til det kristologiske og det trinitariske, til Guds vesen og til Guds gjerninger.

### **3.2.4 Didache i forhold til nattverdtekstene i NT**

Tittelen på dette kapitlet åpner for mange delproblemstillinger. Å gå inn på disse ville bl.a innebære et dypere eksegetisk studium og føre for langt siden det ikke primært er NT jeg studerer i denne oppgaven. Jeg ønsker her å gi en kort og oversiktsmessig framstilling av sammenhengen mellom nattverdtekstene i NT (kap 2) og nattverdliturgien i Didache ( kap 3.2.3). Det er særlig to emner jeg vil

---

<sup>87</sup> Mazza 1995, s.38.

<sup>88</sup> Mazza 1995, s.39.

<sup>89</sup> Did 9,2 (the holy vine of David your servant which you have revealed to us through your servant Jesus).

<sup>90</sup> Mazza 1995, s.37.

<sup>91</sup> Det er viktig å holde fast på forskjellen mellom dateringen av en liturgisk bønn og samlingen som den er funnet i. Dette poengteres bl.a i Bouyer 1968, s. 115f.

diskutere som jeg mener er spesielt relevant for mitt anliggende i oppgaven. Det første jeg vil diskutere er rekkefølgen kalk – brød som vi bare finner i Did 9, Luk 22, 17-10 og 1 Kor 10, 16, og i forbindelse med dette vil jeg drøfte hvordan forholdet mellom måltidet og nattverden kan ha utviklet seg. Det andre emnet jeg vil se på er om nattverdtekstene i NT kan si oss noe mer om dateringen av Did 9-10.

Diskusjon av rekkefølgen kalk-brød i Did 9, Luk 22, 17-20 og 1 Kor 10,16 og utviklingen av forholdet mellom måltidet og nattverden.

Som nevnt på s. 26 er rekkefølgen kalk-brød den motsatte av rekkefølgen i den vanlige nattverdpraksisen som jo er brød-kalk. Rekkefølgen brød-kalk er tidlig dokumentert i Matt/Mrk, 1.Kor 11, 23-26 og ellers i senere kilder til nattverdliturgien. Vi må derfor betrakte rekkefølgen kalk-brød som et avvik fra regelen. Spørsmålet er da hvorfor noen ganske få kilder har denne rekkefølgen og om dette kan ha noe med utviklingen av nattverdliturgien å gjøre. Spesielt er det interessant om det kan si oss noe om utviklingen av måltidets forhold til selve nattverden fram mot den endelige løsrivelsen. Hvis vi først sammenligner tekstene som har denne rekkefølgen, har alle før måltidet kalk først og dernest brød. Tekstene fra Luk og Did har to takksigelser knyttet til kalken og brødet hver for seg. 1 Kor 10,16 har en velsignelse knyttet til kalken og omtaler ellers brødet som brytes. Vi må heller ikke glemme den jødiske kiddush-liturgien som Did 9 jo har sitt utspring fra. Denne liturgien har også kalk-brød med velsignelse knyttet til dem begge hver for seg. Etter måltidet har den jødiske måltidsliturgien en kalk knyttet til birkat ha-mazon. Lukas-teksten har en kalk som forklares og presiseres som ”den nye pakt i mitt blod, som utøses for dere.”<sup>92</sup> Den har også en takksigelse (birkat ha-mazon) som tilsvarer den for brødet før måltidet. Dette ser vi av ordet ”likeså” som innleder v. 20. Liturgien fra Did har en takksigelse. (Dette er kap 10 som ligger svært nær til birkat ha-mazon.)

Når vi nå skal prøve å forklare denne kalk-brød-strukturen, vil jeg begynne med Lukas-teksten. Ut i fra sammenligningen ovenfor ser vi at nattverdfeiringen hos Lukas er sammensatt av Kiddush-riten før måltidet og Birkat ha-mazon-riten etter måltidet.<sup>93</sup> Dette er egentlig ikke veldig oppsiktsvekkende siden synoptikerne på samme måte som Didache bygger på den jødiske tradisjonen. Den første kalken som nevnes hos Lukas er ikke Kristi blod, og det sakramentale måltidet av brød og kalk er separert av det vanlige måltidet. Dermed består den normale rekkefølgen brød-kalk. Da er Did 9-10 den eneste liturgiske teksten ved siden av 1 Kor 10,16 som angående det sakramentale måltidet har rekkefølgen kalk-brød.

Vi må se litt på de to Korinterbrevtekstene og prøve å komme til rette med at de oppviser motsatt rekkefølge av elementene. De fleste forskere favoriserer rekkefølgen brød-kalk i 1 Kor 11, mens de vil forklare den motsatte rekkefølgen i 1 Kor 10 ved å vise til den systematiske teologiseringen som konteksten er preget av.<sup>94</sup> Men jeg mener at dette er en litt for lettvinnt måte å kvitte seg med ”problemet kalk-brød” på. Mange av forskerne har nok ikke i tilstrekkelig grad vært seg bevisst at vi faktisk har en parallell i Did 9. Mazza er en av dem som grundig har studert både Didache og Korinterbrevtekstene. Han har analysert de litterære enhetene i perikopen 1 Kor 10, 14-22 og kommet fram til at det ikke er en sånn entydig sammenheng mellom v. 16b og 17 som de fleste forskerne vil ha det til. Han argumenterer logisk, språklig og bibelteologisk for at Kristi legeme i disse versene ikke har en ekklesialistisk, men en sakramental betydning.<sup>95</sup>

En annen side ved saken er at tekstene i 1 Kor 10 og 1 Kor 11 bare motsier hverandre hvis de to kapitlene omhandler nøyaktig det samme, det vil si hvis referansen er den samme for begge tekstene. I 1 Kor 11, 23-27 gjengir Paulus innstiftelsesordene som en modell til Korinterne for en riktig

---

<sup>92</sup> Luk 22, 20.

<sup>93</sup> Dette har sin støtte hos Mazza, 1995 s. 32f. Han argumenter klart for at Lukasteksten har en slik tradisjonshistorie.

<sup>94</sup> Se kap 2.1 s.13 og sitat fra forskere i Mazza 1995, s. 69f.

<sup>95</sup> For et mer detaljert studium av hans argumenter, se Mazza 1995, s. 71-80.

nattverdfeing. Referansen her er Jesu innstiftelse av nattverden under det siste måltidet han holdt med sine apostler. Dette ser vi tydelig av v.23:

”For jeg har mottatt fra Herren dette som jeg også har gitt videre til dere: I den natt Herren Jesus ble forrådt (...)”.

Referansen ser ut til å være en annen i 1 Kor 10 i det Paulus her bruker 1.pers pl: ”vi”/”oss”. (Til sammenligning bruker han 3 pers sg i 1 Kor 11). Det tyder på at Paulus beskriver eukaristien slik den faktisk ble feiret i Korint og av Paulus selv. Dette er altså mulig fordi tekstene har ulik referanse. Men vi må likevel kommentere det faktum at Paulus selv praktiserer en annen rekkefølge i nattverdliturgien enn den han framstiller som en modell for Korinterne. Dette kan vi antagelig bare forklare med at den liturgiske praksisen alltid er veldig konservativ: Det tar tid å forandre den liturgiske tradisjonen.

Når vi ser på den liturgiske tradisjonen i 1 Kor 10 sammen med den i Did 9, kan vi se flere likheter. Det er ikke bare rekkefølgen kalk-brød som er felles. Mazza har gjennom sitt grundige tekstarbeid<sup>96</sup> vist at likhetene er svært iøynefallende og at dette slett ikke er noen selvfølgelighet. Han bruker bl.a jødiske kilder som støtte for at uttrykket ”velsignelsens beger” i 1 Kor 10, 16 er av semittisk opphav og betegner den kalken som takksigelsen skal sies over. Det er tydelig at i den nattverdliturgien som Paulus beskriver i 1 Kor 10, 16f, kommer dette velsignelsens beger som start på feiringen, akkurat som det gjør i Did 9 og i den jødiske Kiddush-liturgien. Både 1 Kor 10, 16f og Did 9-10 har nemlig sin bakgrunn i de jødiske måltidsliturgiene, og i den jødiske praksisen var liturgien knyttet til kalken selvstendig og klart atskilt fra liturgien knyttet til brødet. Hvis vi til sammenligning ser på de andre nattverdtekstene, er kalken i 1 Kor 11, 25 og i Luk 22,20 plassert *etter* måltidet og var på den måten totalt separert fra brødets liturgi som var før måltidet. Hos Matteus og Markus har brødet og kalken kommet nær hverandre igjen slik at liturgiene er useparerbare.

Jeg skal prøve å oppsummere det vi har kommet fram til i dette kapitlet så langt ved å lage en tabell over utviklingen av forholdet mellom måltidet og nattverdselementene slik dette forholdet ser ut for meg.

Rekkefølgen i liturgien	Kilder	Kommentarer
Kalk- brød - måltid	Kiddush, Did 9, 1 Kor 10, 16f	Brødet og kalken tydelig atskilt med hver sin takksigelse.
(Kalk) - Brød – måltid - kalk	1 Kor 11, 23-25, (Luk 22, 17-20)	Kalk og brød også her atskilt, enda til av et måltid. Lukasteksten har en ekstra kalk som ikke er den sakramentale, men fra Kiddush-riten.
Måltid – brød – kalk - måltid	Mrk 14, 22-25/Matt 26, 26-29	Brødet og kalken er forenet i én rite.

<sup>96</sup> Mazza, 1995 s. 80-90.



Måltid ----- brød - kalk		Løsrivelsen ble et faktum senest på slutten av det første årh., men likevel ble nattverden en tid feiret i forlengelsen av et måltid.
--------------------------	--	---

### Dateringen av Did 9-10 i forhold til nattverdtekstene i NT

Vi har i det foregående sett på likheten mellom tekstene i 1 Kor 10 og Did 9, og nå vil vi prøve å trekke konsekvensene av dette for dateringen av Did 9-10. Hvordan er forholdet mellom disse to tekstene: Kjente forfatteren av Did 9-10 til 1 Kor 10, eller var det omvendt? Hvis vi ser på innholdet i nattverdtekstene, ser vi at Did 9 bare inneholder deskriptive utsagn som omhandler den liturgiske feiringen, mens 1 Kor 10, 16f inneholder både deskriptive og normative utsagn. De deskriptive utsagnene er ekvivalente med de i Did 9, men Did 9 har i tillegg flere andre deskriptive utsagn som ikke finnes i 1 Kor 10, 16f. Når det gjelder de normative utsagnene, rommer disse Paulus' tolkninger og nattverdsteologi. Denne tekstsituasjonen er i følge Mazza typisk når en liturgisk tekst blir brukt som utgangspunkt for et teologisk anliggende:

”The liturgical base preexists the theological reasoning.”<sup>97</sup>

Jeg finner poenget hans her ganske klart og innlysende. Liturgien har alltid eksistert forut for den teologiske tenkningen. For tekstsituasjonen her betyr det at forfatteren av Did ikke kjente til 1 Kor 10, men at Paulus kanskje kjente til Did 9-10 i en eller annen versjon. Dette betyr igjen at Did 9-10 må dateres før 1 Kor. Mazza argumenterer sterkt for dette ved også å se på enkeltelementene i tekstavsnittene, så som overgangen fra  $\kappa\lambda\alpha\sigma\mu\alpha$  til  $\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ , enhetstanken og kirkekonseptet<sup>98</sup>. Mazza går videre i det at han ser en klar likhet i mat-drikke - følgen i 1 Kor 10, 2-3 og Did 10, 3, i tillegg til at det også i disse tekstavsnittene har skjedd en utvikling mellom parallelle begreper. Dette gjør at han kan konkludere med at ikke bare Did 9, men også Did 10 ( i alle fall de delene som her er omtalt) må dateres før 1 Kor. 1 Kor dateres ofte til omkring år 53-54, men vi må huske på at eukaristifeiringen i Korint begynte da Paulus var der i år 50-52. Did 9-10 var altså kjent for Paulus senest i år 50-52 da han evangeliserte i Korint. Denne konklusjonen samsvarer godt med argumenteringen fra kap 3.2.3 om at Did 9-10 må dateres til før kirkemøtet i Jerusalem i år 48-49, og sammen forsterker de sannsynligheten for at Mazzas konklusjoner er riktige.

### **3.2.5 Kort oppsummering**

For oversiktens skyld vil jeg her kort oppsummere hovedkonklusjonene fra dette kapitlet om Did. Jeg har sett at særlig det kristologiske innholdet i Did 9-10 taler for at dette er en nattverdliturgi. De fleste forskere, som f.eks Bouyer, Felmy og Mazza argumenterer også for dette. Av teksten i Did 9-10 er det tydelig at nattverden er nært forbundet med et annet måltid, men ikke sammenføyet med det. Takkebønnen i 10, 2-6 skiller nattverden fra måltidet og viser at løsrivelsesprosessen er i gang. Kap 14 gir en beskrivelse av at nattverden feires alene, uten noe måltid. Dette kan tyde på at kap 14 skal dateres noe senere enn kap 9-10. Jeg har studert innholdet i kap 9-10 i forhold til den jødiske måltidstradisjonen, siden Did jo er et jøde-kristent skrift. Jeg har da, med god hjelp fra Mazza, belyst at kap 9 er en takkebønn før måltidet, svært lik den jødiske Kiddush-liturgien. Kap 10 er en takkebønn etter måltidet som svarer til den jødiske Birkat ha-mazon, men som her er kristianisert. Jeg har også argumentert for at kap 9 og 10 må forstås sammen som en nattverdliturgi.

<sup>97</sup> Mazza, 1995, s.91f.

<sup>98</sup> For nærmere utdyping se Mazza 1995, s. 92-94.

Vi har sett at nattverdliturgien altså har røtter både i jødedommen og i GT. Særlig har vi sett på den jødiske tradisjonen med å gi en begrunnelse for liturgiske feiringer i form av en institusjonsberetning. Mazza har vist oss at institusjonsberetningen for Birkat ha-mazon er Deut 8, 10 som også gjenspeiles i Did 10, 3a. Did 10, 3b kontrasterer denne, i det den (v 3b) fungerer som en innstiftelsesberetning for den kristne måltidsfeiringen, nattverden. Dette verset skiller nattverden fra det jødiske måltidet. Did inneholder ikke innstiftelsesordene slik vi kjenner dem. Vi kan likevel ikke utelukke at de faktisk kan ha vært en del av nattverdfeyringen. Uansett om de har vært en del av liturgien – i sin fulle lengde, i en kortere versjon eller i en annen form som i 10, 3b – eller ikke, har jeg konkludert med Mazza og Felmy: Det er ikke innstiftelsesordene som konstituerer Did 9-10 som nattverdliturgi, men heller det anamnetiske perspektivet der innholdet er takksigelsen til Gud for Hans gjerninger gjennom Jesus Kristus.

På slutten av dette kapitlet har jeg studert Did i forhold til nattverdtekstene i NT. Gjennom å se på rekkefølgen på kalken og brødet i tekstene, har jeg på s. 32 utarbeidet en oversikt over hvordan forholdet mellom nattverden og måltidet kan ha utviklet seg. Ved å sammenligne Did 9 (og 10) og 1 Kor 10, har Mazza vist oss at Did 9-10 sannsynligvis kan dateres før 1 Kor, og også før år 48-49. Did 9-10 er dermed eldre enn alle nattverdtekstene i NT. Dermed er Did 9-10 også det eldste kjente vitnesbyrde til nattverdfeyringen blant de første kristne.

## 4 JUSTINS 1.APOLOGI

### 4.1 Historisk og litterært perspektiv

#### 4.1.1 Oppbygning

Justins 1. Apologi kan inndeles i tre deler med en avslutning<sup>99</sup>:

- Kap 1-12: Den juridiske apologi: Forsvar mot forfølgelsene ved å framheve den mangelfulle juridiske framgangsmåten i prosessene.
- Kap 13-60: anbefaling av kristendommen som den sanne religion.
- Kap 61-67: Fremstilling av de kristnes gudsyndyrkelse og av deres liv i det religiøse fellesskapet.
- Kap 68: Appendiks: Hadrians brev.

#### 4.1.2 Litterær egenart

Justin dedikerer apologien til den regjerende keiseren, Antonius Pius (138-161), og i apologien skriver han til grekere med filosofisk dannelse, noe bl.a hans retorikk viser. Apologien(e) er spennende fordi

”...vi her for første gang får at høre, hvordan kristendommen presenterte seg for et udenforstående, filosofisk dannet publikum. Alle tidligere kristne skrifter er menighetskrifter, der omhandler spesielle problemer. Det, som alle er enige om, uttaler man i reglen ikke i en sådan sammenheng.”<sup>100</sup>

Gjennom hans apologi får vi dermed et godt bilde av hvordan kristendommen ble presentert overfor ikke-jøder, både med hensyn til argumenter og tema som ble tatt opp. Av innholdsfortegnelsen i 4.1.1 ser vi også at apologien har et klart preg av å være et stykke trosforsvar, apologetikk.

#### 4.1.3 Datering

Dateringen av Justins 1.apologi regnes for å være svært sikker:

”...den giver oss et af de sikreste data i urkristendommens kronologi. Justins skrifter viser os et øjebliksbillede af kristendommen, som den var i et nøjagtigt afgrænset tidsrum i en indflytelsesrig menighed, nemlig i 150erne i Rom. En tilsvarende sikkerhed haves næppe for noget andet datum i urkristendommen.”<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Jeg bruker inndelingen til Pontoppidan Thyssen 1996, s. 39.

<sup>100</sup> Pontoppidan Thyssen 1996, s.31.

<sup>101</sup> Pontoppidan Thyssen 1996, s.30.

Pontoppidan Thyssen viser hvordan en rekke ulike omstendigheter med god overensstemmelse taler for en datering av apologien til årene 152-155.<sup>102</sup>

#### 4.1.4 Forfatter

Det er ingen tvil i forskningen om at det er apologeten Justin med tilnavnet Martyr som er forfatteren av apologien. Han regnes som den viktigste representant for den kristne apologetiske litteraturen i det 2. århundret. Han er fra Flavia Neapolis i Samaria<sup>103</sup> og er født omkring år 100<sup>104</sup>. Han var hedningekristen<sup>105</sup>, og innholdet og stilen i skriftene hans viser at han hadde en form for grammatisk og litterær utdannelse. Justins skrifter er preget av hans religiøse bakgrunn og utvikling som blir skildret i *Dialogen med Tryphon*. Justin hadde tidligere vært platoniker, men omvendte seg til kristendommen særlig på bakgrunn av hans interesse for de gammeltestamentlige profetene.

Blant de mest kjente skriftene hans er hans 1. og 2. *Apologi* samt *Dialogen med Tryphon*. I den sistnevnte går han i rette både med grekere, jøder og gnostikere.

Justin led martyrdøden en gang mellom år 163-167.

#### 4.1.5 Tekstoverlevering og tekstkritikk

Apologien er sammen med en del andre skrifter overlevert i et eneste håndskrift, Codex Parisinus Grascus 450, skrevet i år 1364. Det diskuteres og har vært foreslått at de to apologiene opprinnelig har vært et skrift<sup>106</sup>.

I mitt studium av Justins 1. apologi vil jeg hovedsakelig bruke den danske oversettelsen av Pontoppidan-Tyssen: "Justin Martyrs apologier", Århus 1996. Jeg vil evt også bruke den greske teksten i E.J. Goodspeed: *Die ältesten apologeten* (1914).

#### 4.1.6 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen

Når det gjelder nattverdliturgien hos Justin, er det den tredje hoveddelen fra hans 1. Apologi, som er viktig å studere, nærmere bestemt kap 65-67. Med tanke på nattverden står hans 1. Apologi i en spesiell stilling; det er første gang i historien at innstiftelsesordene står nevnt. Det er da spennende å stille spørsmålene: Når og hvorfor ble innstiftelsesordene tatt i bruk? Eller har innstiftelsesordene kanskje alltid vært en del av nattverdfeiringen? Hvilken funksjon har innstiftelsesordene i liturgien hos Justin? Disse og evt andre spørsmål vil jeg ta for meg i analysedelen.

---

<sup>102</sup> Ibid. s.29-30.

<sup>103</sup> 1 Ap.1,1.

<sup>104</sup> Pontoppidan Thyssen 1996, s.15.

<sup>105</sup> 1 Ap.53,3 og Dial. 28,2 taler bl.a for dette.

<sup>106</sup> Se til dette Pontoppidan Thyssen 1996, s.23-27.

## 4.2 Oversiktsmessig analyse av 1. Apologi, kap 65-67

### 4.2.1 Kap 65

Kap 65 beskriver en nattverdfeiring i forlengelsen av en dåpshandling. Vi kan sette opp følgende oversikt over rekkefølgen og innholdet i liturgien:

- Bønner (v.1) (Ikke eukaristibønn, men bønner i forlengelsen av dåpshandlingen)
- Kyss/fredskyss (v.2)
- Frembæring av brød, vann og vinblanding (v.3)
- Lovprisning, takksigelse og bønner til den treenige Gud, ledet av forstanderen (v.3)
- Kollektivt ”amen” (v.3) ( v.4 er et innskudd med forklaring til ordet amen)
- Utdeling av brød, vin og vann ved diakonen. (v.5)

### 4.2.2 Kap 66

Dette kapitlet gjengir ikke noen nattverdliturgi, men er en tale om nattverden. Den preges av undervisning, forklaring og utdypning til nattverden. Vi kan gjerne si at den inneholder Justins utforming av nattverdsteologien, uten at vi med det mener at Justin her sier alt han har å si om nattverden. Han har vel antagelig valgt ut det som han synes var viktigst å poengtere i forhold til konteksten, dvs i forhold til adressatene og de kulturelle og religiøse forholdene som preget hans tid. Utover dette har han selvsagt også – som den store kirkefaderen han er - teologiske momenter om nattverden som er like gyldige, sanne og relevante til enhver tid. Vi kan lage en grovoversikt over dette kapitlet også:

- Generell opplysning om nattverden – at den kalles takksigelse (ευχαριστια) - og restriksjoner om hvem som får delta; bare de som er døpt, som tror at læren er sann og som lever i samsvar med Kristi overlevering (v. 1).
- Begrunnelse til v.1 i form av en påminnelse om dette brødet og denne vinens spesielle karakter og ved en utlegning av sammenhengen mellom nattverden og inkarnasjonen (v.2).
- Begrunnelse til v.2 i form av en henvisning til apostlenes opptegetninger og da særlig innstiftelsesordene som er nevnt i hovedtrekk (v.3).
- Et blikk mot Mithras-kulten (v.4).

### 4.2.3 Kap 67

Dette kapitlet har fått overskriften: ”Den almindelige kristne kult og livsførelse.”<sup>107</sup> Her beskrives nattverdfeiringen på en vanlig søndagsgudstjeneste:

---

<sup>107</sup> Pontoppidan Thyssen 1996, s.105.

- Innledende merknader med lovprisning av den treenige Gud (v.1-2).
- Poengtering av at sammenkomsten er på ”Solens dag” (v.3).
- Lesning fra apostlene eller profetene (v. 3).
- Tale ved forstander (v.4).
- Bønner frembæres i fellesskap (v.5).
- Frembæring av brød, vin og vann (v.5).
- Bønner og takksigelser frembæres av forstanderen (v.5)
- Kollektivt ”amen” (v.5).
- Utdeling og inntagelse finner sted (v.5).
- Ofring (v.6).
- På ny poengtering av at sammenkomsten finner sted på ”Solens dag” med begrunnelse i skapelsen og oppstandelsen (v.7).

## 4.3 Innstiftelsesordene hos Justin

### 4.3.1 Var innstiftelsesordene en del av nattverdliturgien?

Av analysen ovenfor ser vi at innstiftelsesordene bare forekommer i kap 66 som er en tale om nattverden. De er altså ikke nevnt i kap 65 og 67 som er Justins beskrivelser av to nattverdliturgier. Det mest iøynefallende spørsmålet slik jeg ser det, er da: Hvorfor er ikke lesningen av innstiftelsesordene<sup>108</sup> nevnt i kap 65 og 67 som jo detaljert gjengir gangen i liturgien? I og med sitatet i 66,2 er det ikke tvil om at innstiftelsesordene på Justins tid er kjent, men når de ikke er nevnt i Justins gjengivelse av selve liturgien, må det gå an å sette spørsmålsteget ved om de virkelig var en del av liturgien. Hvis de ikke var det, fremstår de for oss som ikke særlig viktige. Men det virker lite sannsynlig at de skulle være uviktige på Justins tid i og med den sentrale rollen han gir de i den teologiske utgreiingen i kap 66.

Hvordan skal vi da forstå at de ikke er nevnt i liturgiene? Den beste forklaringen jeg kan gi foreløpig er at Justin verken i kap 65 eller i 67 gir en konkret beskrivelse av innholdet i bønnene og takksigelsene som framsies etter frembæringen av elementene. Trolig er innstiftelsesordene inkludert på dette stedet i liturgien. Ett annet argument for dette er at kap 66 har en direkte sammenheng med det forutgående kapitlet som er en nattverdliturgi i forlengelsen av en dåpshandling. I kap 66 fortsetter Justin med å snakke om nattverden, men på en sånn måte at det er tydelig at det er liturgien ovenfor han refererer til. Dette ser vi ved at han bruker det påpekende pronomenet: ”Denne føde”/”ἡ τροφή αὐτή”<sup>109</sup>. Han knytter også forbindelsen til det forutgående kapitlet ved at han taler om dåpen som en forutsetning for nattverdeltakelsen. Denne nære sammenheng mellom liturgien for nattverdfeiringen etter dåpen og Justins tale om nattverden og sitering av innstiftelsesordene, gjør

<sup>108</sup> Jeg vil her bare påpeke at innstiftelsesordene inkluderer den anamnetiske oppfordringen, og at denne heller ikke er nevnt i liturgiene hos Justin, men blir gitt stor betydning i kap 66.

<sup>109</sup> Justins 1 Ap 66,1.

det svært nærliggende å anta at innstiftelsesordene i alle fall har blitt sitert ved denne typen nattverdfeiring. Ratcliff utdyper dette slik:

”A baptismal eucharist was an occasion to which a formal remembrance of Jesus’s words and acts at the institution would have been specially appropriate on account of the newly baptised. For them, attendance at their baptismal eucharist, being their first participation in the rite, was a new and unfamiliar experience; the familiar narrative, recited in the eucharistic prayer, would accordingly, have been an opportune link between the liturgical action around the bread and cup, the pre-baptismal instruction about them, and the institution of them by Jesus himself.”<sup>110</sup>

Ratcliff påpeker i forlengelsen av dette at det er et kort steg fra det at innstiftelsesordene ble brukt noen ganger (i dåpssammenheng) til at de alltid ble brukt (også i den vanlige søndagsgudstjenesten). Jeg tror han har rett i det, men i tillegg må jeg si at jeg tror det er ganske sannsynlig at innstiftelsesordene har eksistert like lenge i den ordinære søndagsgudstjenesteliturgien som i nattverdliturgien etter dåpshandlingen. Grunnen til dette er at hvis vi sammenligner liturgiene i kap 65 og 67 ser vi at momentene som har direkte med nattverdfeiringen å gjøre (frembæringen, lovprisningen/bønnene, Amen og utdelingen), er identiske både i rekkefølge og i innhold. I tillegg vet vi at katekumenene fikk grundig undervisning om nattverden og om hvordan den skulle feires i gudstjenesten. Derfor er det stor grunn til å tro at den første nattverdfeiringen som katekumenene deltok i nærmest var identisk med den nattverdfeiringen som de for all tid senere skulle delta i ved den ordinære søndagsgudstjenesten. Hvis det eksisterte vesentlige forskjeller, er det vel grunn til å tro at Justin hadde nevnt disse i denne sammenhengen. Vi må derfor kunne konkludere denne diskusjonen med å si at på Justins tid var innstiftelsesordene etter all sannsynlighet en del av nattverdliturgien, både etter en dåpshandling og ved den ordinære søndagsgudstjenesten.

### **4.3.2 Forholdet til NT og Didache**

Når det gjelder forholdet til NT, vil mitt særlige anliggende her være å sammenligne innstiftelsesordene i Justins apologi med evangelieberetningene om innstiftelsen. Utgangspunktet for dette er et sitat fra apologien som kommer like forut for siteringen av innstiftelsesordene:

”For apostlene har overleveret i de optegnelser, der er blevet til ved dem, som kaldes evangelier, at der er blevet befalet dem således.”<sup>111</sup>

Jeg vil for oversiktens skyld først sitere innstiftelsesordene slik de står skrevet hos Justin:

”at Jesus tog et brød, takkede og sagde: ”Gør dette til erindring om mig. Dette er mitt legeme”, og at han på lignende måde tog bægeret og takkede og sagde: ”Dette er mit blod”, og at han alene gav dem del i det.”<sup>112</sup>

Selv om Justin har evangeliene som referanse, vil jeg også først foreta en sammenligning med 1 Kor 11, for det er der vi første gang i historien finner innstiftelsesordene slik vi kjenner dem fra senere liturgier. Dessuten fører både Paulus og Justin overleveringen tilbake til Jesus. Hovedforskjellene er markert med fet skrifttype.

---

<sup>110</sup> Ratcliff, JEH, 1971, s.100.

<sup>111</sup> 1 Ap, 66,3a fra Pontoppidan – Thyssen 1996.

<sup>112</sup> 1 Ap 66,3b. Jeg velger her å bruke den danske oversettelsen av Pontoppidan – Thyssen 1996. Ved sammenligning med synoptikerne vil jeg så langt det er mulig bruke norsk oversettelse og synopsen av Johnstad. Bare i tilfeller der det er viktige nyanser, vil jeg trekke inn den greske ordlyden. Da vil jeg forholde meg til Goodspeed: ”Die ältesten Apologeten”, 1914.

<b>Justins 1. Ap, 66.3b</b>	<b>1 Kor 11, 23b-26</b>
	<b>I den natt Herren Jesus ble forrådt,</b>
Jesus tok et brød, takket	Tok han et brød, takket, <b>brøt det</b>
Sa: ” <b>Gjør dette til minne om meg.</b>	Sa: ”Dette er mitt legeme, <b>som er for dere.</b>
Dette er mitt legeme.”	Gjør dette til minne om meg.”
På lignende måte	Likeså
Tok kalken, <b>takket</b> og sa	Tok kalken <b>etter måltidet</b> og sa
Dette er mitt blod	Denne kalk er <b>den nye pakt</b> i mitt blod.
	<b>Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg!</b>
<b>Han alene gav dem del i det</b>	<b>For så ofte som dere spiser dette brødet og drikker av kalken, forkynner dere Herrens død, inntil han kommer.</b>

Før jeg kommer med noen videre kommentarer og drøftinger, vil jeg også sammenstille innstiftelsesordene hos Justin med innstiftelsesberetningene i evangelietekstene. Det underliggende spørsmålet for en slik undersøkelse er: Hvilken kilde har Justin hatt til innstiftelsesordene? I denne sammenstillingen er de ordene og frasene hos synoptikerne som avviker fra Justin igjen markert med en fet skrifttype. Enkelte ord og fraser er understreket for å framheve likhetene.

<b>Justins 1.Ap 66, 3b</b>	<b>Matt 26, 26-29</b>	<b>Mrk 14, 22.25</b>	<b>Luk 22, 15-20</b>
Jesus tok et brød, <u>takket</u> og sa:	<b>Mens de holdt måltid</b> , tok J et brød, <b>brøt det</b> , <b>gav disiplene</b> (v 26a) og sa:	<b>Mens de holdt måltid</b> , tok han et brød, <u>takket</u> , <b>brøt det</b> , <b>gav dem</b> (v 22a) og sa:	Så tok han et brød, <u>takket</u> , <b>brøt det</b> , <b>gav dem</b> (v 19a) og sa:
” <u>Gjør dette til minne om meg.</u> ”			” <u>Gjør dette til minne om meg.</u> ”(v 19c)
<u>Dette er mitt legeme.</u> ”	” <b>Ta dette og et det!</b> <u>Dette er mitt legeme.</u> ”(v 26b)	” <b>Ta dette!</b> <u>Dette er mitt legeme.</u> ”(v 22b)	” <u>Dette er mitt legeme</u> , <b>som gis for dere.</b> (v 19b)
På lignende måte tok han kalken, <u>takket</u> og sa	Og han tok en kalk, <u>takket</u> , <b>gav dem</b> og sa (v 27a)	Og han tok en kalk, <u>takket</u> , <b>gav dem</b> , og <b>de drakk alle av den.</b> Og han sa (v 23)	<u>Likeså</u> tok han kalken <b>etter måltidet</b> og sa (v 20a)
<u>Dette er mitt blod</u>	<b>Drikk alle av den!</b> <u>For dette er mitt blod,</u>	<u>Dette er mitt blod,</u> <b>paktens blod, som</b>	<b>Denne kalk er den nye pakt i mitt blod, som</b>



	<b>paktens blod, som utøses for mange til syndenes forlatelse...</b> (v 27b-29)	<b>utøses for mange...</b> ( v 24-25)	<b>utøses for dere.</b> (v 20b)
--	---	---------------------------------------	---------------------------------

I første omgang vil jeg konsentrere meg om likhetene, og la forskjellene ligge. Som det går fram av tabellen, er ikke innstiftelsesberetningen hos Justin identisk med noen av synoptikernes og heller ikke identisk med den hos Paulus. Den har fellestrekk med alle. Noen ord og fraser er mest lik den lukanske versjonen, mens andre er mer i samsvar med Matt/Mrk eller 1 Kor. Hvordan skal vi forstå dette? Er innstiftelsesordene hos Justin satt sammen av ham selv, eller gjengir han en utgave som var i bruk i menighetene på den tiden? På den ene siden ser vi at innstiftelsesordene hos Justin danner en enhet i seg selv og fremstår som et sitat. På den annen side viser sammenligningen med synoptikerne og 1 Kor at sitatet i apologien ikke er et direkte sitat fra noen av disse tekstene, men mer en sammenstilling. Denne sammenstillingen mener Ratcliff er hentet fra undervisningen av katekumenene i kirken på Justins tid:

”...in a form easy to memorise, Justin’s narrative sets out Jesus’s institution of, and authority for, the eucharistic rite, (...) when he was in need of an account of the origin of the eucharist in order to explain the rite which he was describing, Justin did not put together an ad hoc narrative, but incorporated into his text one already existing. Further, from its form we may infer that Justin’s narrative was currently used for purposes of *κατηκχησις*. In other words, the brief institution narrative of the First Apology has a claim to be regarded as the summary form in which the eucharistic *διδαχη* of Justin’s church was imparted to candidates for baptism.”<sup>113</sup>

Jeg synes synspunktet hans virker svært troverdig og sannsynlig ut fra sammenhengen mellom dåpen og nattverden i kap 65 og 66 som vi tidligere har sett på. Vi vet også at Justin var en svært ivrig forkjemper og forsvarer av den kristne læren. Det at innstiftelsesordene var en konkret og spesifikk del av undervisningen av katekumenene, forsterker konklusjonen fra forrige kapittel om at de også høyst sannsynlig var inkludert i nattverdliturgien. Om innstiftelsesordene hadde nøyaktig samme ordlyd og utforming i nattverdliturgien som i undervisningen, er det vanskelig å si noe helt sikkert om. Det blir derfor mer en antagelse fra min side at innstiftelsesordene kanskje ble brukt i sin hele lengde under nattverdfeiringen og i kortform(som vi har et eks på i kap 66) i undervisningen.

Hvis vi ser litt på ulikhetene mellom nattverdtekstene i NT og i Apologien, er det første som slår oss at til forskjell fra NT-tekstene er det i apologien ikke nevnt et ord om noe måltid i sammenheng med nattverden. Hvordan skal vi forstå dette? Slik jeg ser det er dette et tydelig tegn på at løsrivelsen av nattverden fra måltidssammenhengen allerede har funnet sted.<sup>114</sup> Men i og med at Justin tydelig fører innstiftelsesordene tilbake til det Jesus sa og gjorde, skulle vi kanskje ha forventet at det stod noe om måltidssammenhengen likevel. Ratcliff viser imidlertid til flere liturgier i tiden etter Justin som heller ikke nevner noe om den historiske måltidssammenhengen. Ut i fra det hevder han at:

”(...) the occasion and background of the institution of the eucharist, was of little or no importance in early thinking about the eucharist either as sacrament or as rite. In the liturgical tradition of Justin’s time and of the period immediately after him the Lord’s bread and cup appear in detachment from their historical setting(...).”<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Ratcliff, JEH, 1971, s.99.

<sup>114</sup> Dette er helt i samsvar med den rådende og utbredte oppfatningen blant liturgihistorikere at nattverden ble løsrevet fra måltidssammenhengen senest på slutten av det første århundret.

<sup>115</sup> Ratcliff, JEH, 1971, s.102.

Jeg tror nok at Ratcliff har mye rett i dette spesielt når vi tenker på at nattverden på dette tidspunktet altså ble feiret uten det jødiske måltidet med alle dets riter og tradisjoner. Den historiske settingen som Ratcliff mener er fraværende, kan også støttes ved at tidsangivelsen som innstiftelsesordene i 1 Kor 11 begynner med<sup>116</sup>, er borte. Det er temmelig sannsynlig at disse momentene, i tillegg til det faktum at Justin her skriver til et ikke-jødisk publikum, forklarer hvorfor ikke måltidet er nevnt hos Justin. Men jeg tror likevel ikke at Ratcliff har helt rett i at den historiske bakgrunnen for nattverden ikke var viktig for tenkningen omkring og feiringen av nattverden på Justins tid. Vi vet at Justin hadde studert de jødiske og gammeltestamentlige skriftene inngående, og at dette preget ham og betydde mye for ham. Vi skal også se i det neste kapitlet at innstiftelsesordenes funksjon hos Justin nettopp bør forstås i en jødisk-historisk sammenheng.

Et annet moment som vi finner i alle NT-tekstene om innstiftelsen av nattverden, men som mangler hos Justin, er utsagn av typen ”paktens blod”/”den nye pakt i mitt blod”. Ratcliff sier at paktstanken er helt fraværende i hele den første *apologien*, mens paktens derimot er sentralt framme i *Dialog med Tryphon*. Der identifiseres den nye paktens med Kristus selv. Vi kan altså heller ikke i dette tilfellet slå fast at det Justin ikke nevner i sin gjengivelse av innstiftelsesordene ikke var viktig for han, eller samtiden for den del. Ratcliff gjør ikke noen forsøk på å forklare hvorfor ikke den nye paktens er nevnt i forbindelse med Jesu blod i Justins tekst. Selv tror jeg at den beste måten å forstå denne, og eventuelt de andre, utelatelsetene hos Justin på, er ved igjen å fokusere på at innstiftelsesordene og hele kap 66 nok har vært brukt som katekumeneundervisning.

Min hypotese er at det ligger pedagogiske overveielser til grunn for denne utvelgelsen av innholdet i innstiftelsesordene: Det var antagelig tilstrekkelig å bare ta med det som var aller viktigst og samtidig lett å huske; nemlig de tre korte setningene fra Jesu munn: 1. Gjør dette til minne om meg. 2. Dette er mitt legeme. 3. Dette er mitt blod. Når innholdet i innstiftelsesordene er utvalgt med pedagogiske overveielser til grunn, er det sannsynlig at det har eksistert et større utvalg som disse er hentet fra. Dette større utvalget vil da trolig være innstiftelsesordene i sin fulle lengde, som mest sannsynlig var kjent fra sin bruk i gudstjenestens nattverdfeiring. Dermed er antakelsen min fra forrige side styrket.

Rekkefølgen på disse tre setningene i innstiftelsesordene avviker fra den vi finner i NT<sup>117</sup> og i alle de store liturgiene som vi kjenner fra historien etter Justins tid. Der finner vi alltid den anamnetiske oppfordringen til slutt. Vi skal ikke helt se bort fra at denne rekkefølgen hos Justin kan skyldes en tilfeldighet, men personlig har jeg ikke stor tro på at nattverdliturgien – verken på Justins tid eller før eller senere – har blitt til uten refleksjon eller ved tilfeldigheter. Når i tillegg Lukas-teksten<sup>118</sup> har den samme rekkefølgen som Justin, vil jeg helt og fullt støtte Ratcliff sin konklusjon på dette:

”(...) the  $\alpha\upsilon\alpha\mu\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$  is to be understood as extending beyond Jesus’s passion and death to the whole wonderful course of his life from birth to ascension – a subject which takes up a large part of the First *Apology*, as presumably it did of all catechetical instruction.”<sup>119</sup>

Dette harmoniserer svært godt med det kateketiske trekket som vi har sett at tydelig preger nattverdfremstillingen ellers hos Justin. En annen forsker, Hamilton, har også fokusert på anamnesens perspektiv og innhold hos Justin bl.a ved å studere Dial 70. Ut i fra dette sier han:

”The eucharistic celebration is, then, in reality an anamnesis of the incarnation.”<sup>120</sup>

<sup>116</sup> ” I den natt vår Herre Jesus Kristus ble forrådt...”

<sup>117</sup> 1 Kor 11 har den anamnetiske oppfordringen både etter innvielsen av brødet og etter innvielsen av kalken. Matt/Mrk inneholder ikke anamnesen i denne forstand, mens Luk er unntaket og har den samme rekkefølgen som Justin.

<sup>118</sup> Luk 22, 19.

<sup>119</sup> Ratcliff, JEH, 1971, s.101.

<sup>120</sup> Hamilton, EthL 48(1972), s. 557.

Vi har så langt i dette kapitlet drøftet betydningen av noen likheter og forskjeller mellom nattverdtekstene hos Justin og nattverdberetningene i evangeliene og 1 Kor. Hvis vi nå for oversiktens og kontinuitetens skyld kort sammenligner Justin 1.Ap 65-67 med Did 9-10, vil vi se følgende: Den fremste likheten er at vi i begge tekstene har beskrevet en nattverdliturgi som bærer stor preg av tilbedelse og takk. Forskjellene er kanskje større og mer iøynefallende: Liturgien i Did 9-10 består hovedsakelig av konkrete og utformede bønner, mens det er lite forklaringer. Hos Justin er det motsatt. Her er det mange forklaringer, både teologiske som i kap 66, men også forklarende bemerkninger til de enkelte leddene i liturgiene. Vi kan si det slik at Justin forklarer betydningen av nattverden for oss og gir oss informasjon om de enkelte leddene i liturgien og hvordan disse ble utført, mens Did 9-10 gir oss hjelp til å takke og be i forbindelse med nattverden. Did er skrevet til jødekristne, mens Apologien er skrevet til hedningekristne. Dette preger også innholdet og framstillingen. I liturgien i Did 9-10 feires nattverden i sammenheng med et måltid, og innstiftelsesordene er ikke nevnt. I Ap er måltidssammenhengene borte, og innstiftelsesordene er nevnt og gitt en viktig betydning. I forrige hovedkapittel konkluderte vi med at Did 9-10 måtte være skrevet før år 48-49, og vi vet med stor sikkerhet at 1. Ap ble skrevet innenfor perioden 152-155.

Det store spørsmålet er da hva som har skjedd med nattverdfeiringen i dette tidsrommet på omkring 100 år mellom tilblivelsen av Didache 9-10 og Justins 1. Ap. Jeg er ikke bare interessert i hva som har skjedd, men også i å søke forklaring på hvordan og hvorfor dette har skjedd. Jeg har skissert hovedforskjellene mellom skriftene, og vi aner hva som kan ha skjedd: Innstiftelsesordene kan ha kommet inn i nattverdliturgien samtidig med at nattverden ble løsrevet fra den jødiske måltidssammenheng og samtidig med at nattverden i større og større grad også skulle bli feiret av og bli undervist om til ikke-jødiske mennesker. Dette er min egen teori, og den vil jeg begrunne nærmere bl.a i kap 4.3.4. Jeg tror også det er viktig å påpeke at utviklingsbildet kan være mer nyansert og diskutabelt enn slik jeg har fremstilt det her. De forskjellene som jeg har nevnt mellom Did 9-10 og 1. Ap 65-67 trenger ikke nødvendigvis å være så veldig store eller avgjørende, og de må nødvendigvis ikke bare forstås som to vidt forskjellige praksiser som er uforenlige. Mitt håp er at det videre arbeidet med nattverdtekstene hos Justin, og spesielt innstiftelsesordene, kan gi bedre grunnlag for å trekke en konklusjon om utviklingen.

### **4.3.3 Innstiftelsesordenes betydning og funksjon i konteksten**

I problemstillingen min for denne oppgaven er det innstiftelsesordene som står i fokus. I arbeidet med nattverdtekstene hos Justin er det også naturlig å studere innstiftelsesordene siden dette er første gang vi finner dem nevnt i noen historisk kilde utover NT. Jeg vil derfor i det videre arbeidet med Justins nattverdstekster avgrense meg til å drøfte nettopp innstiftelsesordene med den hensikten å prøve å løfte fram den betydningen og funksjonen de hadde på denne tiden. Men da er det nødvendig å også studere konteksten vi finner dem i. Jeg vil derfor først se litt på viktige og framtrepende trekk ved innholdet og strukturen i kap 65-67.

Jeg vil begynne med å studere innholdet i liturgiene i kap 65 og 67 litt nærmere. Vi har tidligere pekt på at innstiftelsesordene ikke er nevnt her, men konkludert med at de sannsynligvis likevel var en del av liturgien. Vi har også påpekt at det i de enkelte leddene er svært stor grad av likhet mellom de to nattverdliturgiene. Hvis vi da studerer disse leddene, ser vi at bønnene og takksigelsene har en svært sentral plass i nattverdliturgiene. Før frembæringen av elementene, bes det bønner (*ευχησ*). Men etter frembæringen, der nattverdliturgien egentlig begynner, nevnes i begge liturgiene både bønner og takksigelser (*ευχασ και ευχαριστιασ*). Ut i fra ordlyden i sammenheng er det tydelig at denne direkte talen til Gud er det viktigste i nattverdliturgien. Dette ser vi for det første gjennom uttrykk som forteller om hvor lenge de ba disse bønnene:

” (...) og han fremsiger i lang tid taksigelse (...).<sup>121</sup> (...) og forstanderen opsender på lignende måte bønner og taksigelse, så meget som han evner (...).”<sup>122</sup>

For det andre ser vi dette ved at ordene om at det ble bedt bønner og takksigelser stadig blir gjentatt i begge liturgiene. Dette er så viktig at jeg har valgt å sitere et litt lengere avsnitt fra den ene liturgien som viser dette, samtidig som avsnittet også rommer andre sentrale poenger vi skal se på:

”(...) forstanderen (...) tager det og opsender lov og pris til altets fader ved sønnens og Den Hellige Ånds navn, og han fremsiger i lang tid taksigelse for at være blevet regnet for værdig til disse ting af ham. Efter at han har fuldført bønnen og taksigelsen giver hele det tilstedeværende folk sit bifald ved at sige ”amen”. (...) Efter at forstanderen har takket, og hele folket har givet sit bifald, giver de (...) det brød og den vin og det vand, der er blevet takket for (...).”<sup>123</sup>

Ut i fra ordvalget i dette avsnittet ser vi også at takksigelsen (ευχαριστια) er langt mer framtredd enn bønne (ευχη). Dette er helt analogt med innholdet og ordvalget i den andre liturgien, og jeg tror derfor ikke at dette er helt tilfeldig. Vi ser av sitatet at folkets kollektive deltakelse i takksigelsen også var viktig. Samlet gir dette oss et bilde av en nattverdfeiring der takksigelsen, både av presten og av den samlende menigheten, er det sentrale i feiringen.

I forlengelsen av dette er det interessant å prøve å studere innholdet i takksigelsen. Vi får ikke vite så mye om det i de to liturgiene. Men sitatet ovenfor viser to ting. Det ene er at prestens takksigelse for en stor del inneholder takk for å ha blitt regnet som verdig til nattverden. Det andre er at takksigelsen rettes til den treenige Gud. Dette ser vi også eksempel på i den andre liturgien:

”(...) og ved alt, som vi inntager, lovpriser vi alle tings skaber ved hans søn, Jesus Kristus, og ved den hellige ånd.”<sup>124</sup>

Dette siste sitatet er interessant også fordi det viser oss at lovprisningen av den treenige Gud ikke bare var vanlig ved nattverdfeiringen, men - som det går fram her - også ved andre måltider. Det ligger implisitt i utsagnet: ” ved alt, som vi inntager,” at der finnes flere føder som Justin og menighetene på hans tid inntok. Nattverden, som beskrives i det følgende, er en føde. De andre fødene er da sannsynligvis andre måltider som de hadde sammen. Teksten forut for dette sitatet forsterker inntrykket av at det her også er snakk om andre møtesteder med andre måltider enn nattverden som feires på søndagens gudstjeneste:

” Og de af os, der har noget, bistår alle de trængende, og vi omgås altid hinanden(....)”<sup>125</sup>

Først etter utsagnet om lovprisningen (det forrige sitatet), begynner Justin å nevne samlingen på søndagen:

”Og på den såkaldte Solens dag holdes der en sammenkomst på det samme sted for alle(....).”<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> 1 Ap. 65,3.

<sup>122</sup> 1 Ap. 67,5.

<sup>123</sup> 1 Ap. 65, 3-5.

<sup>124</sup> 1 Ap 67, 2

<sup>125</sup> 1 Ap 67,1b

<sup>126</sup> 1 Ap. 67, 3.

Jeg mener derfor at uttrykket: ”ved alt, som vi inntager”, her i denne konteksten, peker sterkt i retning av at menigheten feirer andre måltider på andre tidspunkter enn søndagens gudstjeneste med dens nattverdfeiring. Altså er dette nok et argument for at i alle fall hovedfeiringen av nattverden under søndagens gudstjeneste på Justins tid, var blitt atskilt fra måltidet som det en gang var en del av.

Hvis vi nå vender tilbake til lovprisningen av den treenige Gud i forbindelse med nattverdfeiringen, er det klart at denne henvendelsen til de tre personene i guddommen sier oss en del om innholdet i takksigelsen. Der er et samsvar mellom personene i guddommen og deres verk og gjerninger som var selvskrevet kunnskap for oldkirken. Grovt forenklet kan vi si at Faderen framfor alt er skaperen, Sønnen er frelseren og Den Hellige Ånd er forløseren. Dette betyr at vi ikke må tenke snevert om innholdet i takksigelsen i nattverdfeiringen her hos Justin. Det er ikke bare Jesus som står i fokus og heller ikke er det bare hans frelsesverk som det takkes for, jfr det vi har sagt tidligere om at anamnesen her omfatter hele Jesu liv fra unnfangelse til himmelfart.

Vi har til nå tatt for oss det vi helt tydelig kan se av innhold i takksigelsen i de to liturgiene i kap 65 og 67. Vi vil nå se på hva kap 66 kan si oss om takksigelsen. Der finner vi takksigelsen nevnt tre ganger. Den første finner vi i begynnelsen der Justin navngir føden som takksigelse.<sup>127</sup> Den andre gangen finner vi litt senere der han snakker om den samme føden,

”der er blevet takket for i en bøn formulert med et ord, der er fra ham, og som ved en forvandling nærer vort blod og kød, at den er hin inkarnerede Jesu kød og blod.”<sup>128</sup>

Her ser vi at takksigelsen knyttes direkte til en bønn som går tilbake til Jesus og hans innstiftelse av nattverden under det siste måltidet. Bønnen det er snakk om er sannsynligvis eukaristibønnen, og det er tydelig at Justin mener at denne på en eller annen måte stammer fra Jesus selv. Antagelig mener han ikke at det er selve ordlyden i eukaristibønnen som stammer direkte fra Jesus, men heller formen og det generelle innholdet.<sup>129</sup> Dette blir tydelig når vi ser på tredje gangen takksigelsen kommer til uttrykk i dette kapitlet: Det er i de påfølgende setningene der Justin refererer at Jesus selv takket for brødet og kalken (i Justins gjengivelse av innstiftelsesordene). Det er en klar enhet og sammenheng mellom disse tre gangene der takksigelsen nevnes. Den første blir som en overskrift, de to andre viser innholdet. Disse to holdes sammen gjennom konjunksjonen  $\gamma\alpha\rho$  (for)som innleder en grunnliggende setning. Den nære sammenhengen mellom disse to takksigelsene og mellom Jesu takksigelse og hans tre påfølgende utsagn her i innstiftelsesberetningen hos Justin, gir oss nok en grunn til å tro at disse innstiftelsesordene også var en del av eukaristibønnen på Justins tid.

Det bildet vi har begynt å danne oss av nattverdliturgien på Justins tid, sier oss imidlertid at takksigelsen nok hadde en mer framtrædende posisjon enn innstiftelsesordene. Takksigelsen i Justins nattverdsframstilling blir også framhevet av andre forskere som f.eks Jungmann<sup>130</sup>. Han snakker om nattverden der som ”The thank-you-gift”. Det sakramentale perspektivet er tydelig, men samtidig mener Jungmann at det sakrifielle perspektivet også er til stede:

”We are therefore certain from the very start that in the Eucharist not only do prayers of thanksgiving rise from the congregation to God, but that at the same time a gift is offered up to God.”<sup>131</sup>

I forlengelsen argumenterer han for at offeret godt kan være en viktig del av feiringen uten å være nevnt i særlig grad i liturgien. Med Jungmanns bakgrunn i den romersk katolske kirke er ikke hans

<sup>127</sup>  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha$ , 66,1.

<sup>128</sup> 1 Ap 66, 2.

<sup>129</sup> Til dette se Felmy, 1983, s.8-9.

<sup>130</sup> Jungmann: *The mass of the roman rite: Its origins and development (Missarum Sollemnia)*, 1950, s. 23-25.

<sup>131</sup> Jungmann, 1950, s. 25.

påstander overraskende. Men vi skal nevne noen utvalgte steder i *Dialogen* til Justin der offeraspektet kommer tydelig fram. Barnard<sup>132</sup> viser oss særlig tre steder: Dial. 41, 1-3; 70, 3-4 og 117, 1-3. I den siste henvisningen f.eks, sier Justin at

”The Eucharist is a sacrifice offered by Christians in every place on earth.”<sup>133</sup>

Det er mange<sup>134</sup> som har identifisert offeret som Justin taler om i disse tekstene med offeret som nevnes i Malaki 1, 11.<sup>135</sup> Det virker også som om Justin i *Dialogen* gir et mer sakrifisielt innhold i uttrykkene ”gjør” og ”ihukommelse”. Jeg tror nok at disse offerperspektivene på nattverden som vi finner i Dialogen i all fall til en viss grad har vært en del av innholdet i nattverdliturgien. Vi skal imidlertid her la diskusjonen om offeraspektet og forholdet mellom det sakramentale og det sakrifisielle perspektivet på nattverden ligge. Vi vil heller ikke drøfte transsubstansiasjonen eller realpresensen, men bare nevne at vi finner tydelige utsagn som berører disse emnene i sitatet fra 1. Ap 66, 2 ovenfor. Der ser vi også inkarnasjonens nære sammenheng med nattverden, et forhold som vi også har pekt på tidligere.

Vårt anliggende her er imidlertid først og fremst å sette fokus på innstiftelsesordene og deres sammenheng i konteksten. Vi har sett at innstiftelsesordene henger nøye sammen med takksigelsen, og vi vil se litt nærmere på dette forholdet i en jødisk kontekst. Dette er viktig fordi nattverden jo ble innstiftet i rammen av et jødisk måltid, og i lang tid ble nattverdfeiringen preget av jødiske bønner og ritualer. Vi har sett i arbeidet med Didache at selv etter at de jødiske bønnene og velsignelsene ble omformet til bruk i en kristen feiring, viser de stor grad av likhet med utgangspunktet. Men i motsetning til Didache, er Justins apologi skrevet til ikke-jøder. Likevel er det grunn til å tro at takksigelsen i de jødiske berakoth preger takksigelsen og nattverdfeiringen her hos Justin. I den forbindelse har det betydning at Justin er blitt kalt en tradisjonist med et dypt ønske om å forklare kristendommen slik han hadde lært den,<sup>136</sup> og det var for en stor del gjennom jødekristne. Skarsaune<sup>137</sup> viser Justins grundige kjennskap til og bruk av GT, spesielt den profetiske tradisjonen, og selv om Justin skriver til ikke-jøder, bruker han skriftbevis og vil at de skal ha kjennskap til jødedommen.

Det er flere forskere som har studert nattverdframstillingen hos Justin med bakgrunn i de jødiske berakoth. En av dem er Felmy. Han peker på den nære sammenhengen det er mellom begrepene ευλογία, ευχαριστια og berakah og at det sentrale innholdet i nattverdliturgien hos Justin er nettopp takksigelse for skapelsen og forløsningen.<sup>138</sup> Når det gjelder konsekrasjonen, tilskriver han den til takksigelsen, og ikke til innstiftelsesordene. Andre forskere, som Talley<sup>139</sup>, Cuming og Ligier, mener også at fokuset i de tidlige nattverdliturgiene generelt var takksigelsen. Cuming og Ligier<sup>140</sup> mener sågar at man bak de lengre nattverdbønnene i de senere århundrene kan se tegn til korte, eldre eukaristibønner som ganske enkelt bare bestod av uttrykk for takk til det Gud hadde gjort.

Ligier var primært opptatt av å studere den jødiske bakgrunnen for innstiftelsesordene. Som de fleste forskere, mente han at de kristne utviklet eukaristibønnen fra de tre berakoth i Birkat ha-mazon. Innstiftelsesordene ble så satt inn i sentrum av denne bønningen som modell av de jødiske fest-

<sup>132</sup> Barnard: *Justin Martyr – his life and thought*, 1967.

<sup>133</sup> Barnard, 1967, s. 144.

<sup>134</sup> F.eks Noakes, s. 211f og Cobb, s. 215 i *The study of liturgy*, 1992.

<sup>135</sup> ”Fra lengst i øst til lengst i vest er mitt navn stort blant folkeslagene. Alle steder brenner de rene offer som de bærer fram for meg; for mitt navn er stort blant folkeslagene, sier Herren, Allhærs Gud.”

<sup>136</sup> Goodenough: *The theology of J.M.*, 1923, s. 293.

<sup>137</sup> Skarsaune: *The proof from prophecy*. Se i denne sammenhengen hans prelude, s.12-18.

<sup>138</sup> Felmy, 1983, s.9.

<sup>139</sup> Til Talleys arbeider, se f.eks hans art i Stevenson, 1982, s. 48-82 og hans art i *Studia Liturgica*, 1976, s. 138-158.

<sup>140</sup> Se Ligier: *The origins of the eucharistic prayer*, i *Studia Liturgica*, 9/73, s. 161-185.

embolismene, dvs tillegg eller innskudd til de ordinære velsignelsesbønnene. Ved jødiske høytider som Hanukah, Passover og Purim var det vanlig at velsignelsen etter måltidet ble utvidet med en fest-embolisme som kunne ha en narrativ karakter.<sup>141</sup> Når innstiftelsesordene ikke er å finne i Didache 10, forklarer Ligier det med at det ikke er noen plass til dem der på dette utviklingsstadiet av nattverdliturgien. Did 10 har i stedet en embolisme om skapelsen.<sup>142</sup>

Ligier møter hard kritikk fra Bradshaw<sup>143</sup> på denne teorien sin. Han stiller seg helt uforstående til at man skal lete etter et jødisk sidestykke til innstiftelsesordene, isteden for at man skal se på innlemmelsen av dem som en ren kristen utvikling. Han hevder at de eneste grunnene til å lete etter en jødisk bakgrunn til innstiftelsesordene, er enten at en tror at de jødiske bønnetradisjonene fortsatte å ha innflytelse på den hedninge-kristne kirken i flere hundre år, eller at innlemmelsen av innstiftelsesordene skjedde veldig tidlig, på et tidspunkt da den jødiske innflytelsen fremdeles var stor. Den første teorien holder han, og flere forskere med han, for å være lite sannsynlig. Den andre teorien derimot, mener han er den bakenforliggende forutsetningen hos Ligier. Han mener i dette å se at Ligier (og andre forskere) har et behov for å vise at innstiftelsesordene går tilbake til den aller første tiden for å grunnfeste den tradisjonelle vestlige teorien om at konsekrasjonen blir effektivt gjennom resiteringen av innstiftelsesordene.

Bradshaw har et viktig poeng her i dette at det er en fare dersom forskere utelukkende leter etter historiske momenter som kan bekrefte en allerede dogmatisk formulert teori. Men ellers kan jeg ikke finne kritikken hans mot Ligier og andre forskere helt berettiget. Selv om de (hedninge-) kristne løsrev seg fra jødedommen med dens tradisjoner, er det viktig å fastholde: Nattverden ble innstiftet under et jødisk måltid og ble – i alle fall en viss tid<sup>144</sup> - preget av tradisjonene knyttet til det. Jeg mener derfor at når vi skal se på bakgrunnen til innstiftelsesordene, er det både riktig og viktig å søke tilbake til det jødiske utgangspunktet. Det er heller ikke nødvendig å tenke som Bradshaws andre teori, at innstiftelsesordene da må ha kommet inn mens den jødiske innflytelsen var veldig stor, f.eks da nattverden bare ble feiret av jødekristerne og i sammenheng med et måltid. Jeg holder det derimot for mer sannsynlig at innstiftelsesordene kan ha kommet inn i en overgangs- og utviklings-fase der nattverden holdt på å bli løsrevet fra måltidet og dermed også fra de jødiske bønnetradisjonene knyttet til måltidet. Tanken bak denne teorien min er at innstiftelsesordene fylte en plass og ble gitt en funksjon som ble borte i nattverdfeiringen da nattverden ble løsrevet fra det jødiske måltidet med dets liturgi. Det tilbakevendende spørsmålet er da hvilken funksjon og betydning innstiftelsesordene fikk og hadde hos Justin. Vi har sett at Ligier, selv om han ikke spesielt nevner nattverdtekstene hos Justin, mener at innstiftelsesordene fikk funksjon som en embolisme, dvs en utvidelse og et tillegg til eukaristibønnen.

Felmy, som vi har nevnt tidligere, har en litt annen forklaring. Han blir heller ikke rammet av kritikken til Bradshaw fordi han sterkt poengterer at innstiftelsesordene hos Justin ikke har betydning som konsekrasjonsformel. Han mener heller at innstiftelsesordene her står som svar på spørsmålene: Hva gjør vi her, og hvorfor gjør vi det? Hva skiller dette måltidet fra andre måltider?

”Er steht vielmehr als Antwort auf die Frage: Was tun wir hier, und warum tun wir es? Was unterscheidet diese Mahlfeier von anderen Mahlfeiern?”<sup>145</sup>

Innstiftelsesordene har dermed, i følge Felmy, en funksjon som forklaring og begrunnelse for feiringen. Felmy mener også at innstiftelsesordene hos Justin ikke er en liturgisk formel, dvs at de ikke

<sup>141</sup> Jasper/Cuming, 1980, s. 9-10.

<sup>142</sup> Ligier: The origins of the eucharistic prayer, i *Studia Liturgica*, 9/73, s. 172-178.

<sup>143</sup> Bradshaw, 1992, s. 149-150.

<sup>144</sup> Denne tidsperioden kan ha vært lengre enn forskere tradisjonelt har trodd. Se Skarsaune: *Kristendommens jødiske rødder*, f.eks s. 62, 84f, 139, 142.

<sup>145</sup> Felmy, 1983, s.10.

er en del av eukaristibønnen. Han påpeker at de ikke er nevnt i liturgiene hos Justin, men han sier for så vist ikke noe om at de ikke har vært en del av liturgiene, bare at de har hatt en funksjon som svar på viktige og konstitusjonelle spørsmål til nattverdfeiringen. Felmy har også beskjefteget seg med å studere den mulige kultiske bakgrunnen for en slik spørsmål-svar-tradisjon, og han finner en parallell i den jødiske påskefeiringen. Han viser til Ex. 12, 26 og beskrivelsen av påskefeiringen i Mishna der tilsvarende spørsmål utløser som svar fest-haggadahen, som forteller beretningen om Herrens innstiftelse av den jødiske påskehøytiden fra Ex 12. Han ser altså en stor grad av likhet mellom fest-haggadahen i det jødiske påskemåltidet og måten innstiftelsesordene er brukt på hos Justin. Felmy holder det også for sannsynlig at innstiftelsesordene ble brukt som fest-haggadah også i liturgien i Didache. Det at innstiftelsesordene faktisk mangler der, begrunner han med at kap 7-10 der er en bønnesamling. Dessuten ser han på at innstiftelsesordene ikke er nevnt i forbindelse med takksigelsen i Justins liturgi. En like klar atskillelse mellom innstiftelsesordene og takksigelsen kan være tilfellet i Didache, og dermed trenger det ikke være et problem at de ikke er nevnt i Didache.

Når det gjelder Felmys utvidelse av teorien sin til å gjelde også for Didache, vil jeg ikke kommentere den her. Men når det gjelder teorien hans ellers, finner jeg den svært interessant. Felmys arbeid er grundig, og teorien hans virker troverdig og vel begrunnet. Hvis vi sammenligner den med Ligiers teori, har de en del til felles, blant annet i det at begge mener at innstiftelsesordene har sin bakgrunn i de jødiske fest-liturgiene, spesielt til påskefeiringen. Hovedforskjellen er at innstiftelsesordene for Ligier har funksjon som en embolisme i takksigelsen i eukaristibønnen, mens de for Felmy har funksjon som forklaringsord og svar på spørsmål, og at de ikke var en del av selve eukaristibønnen.

Det er flere faktorer som medvirker til at jeg foretrekker Felmys teori framfor Ligiers. For det første vil jeg si at den narrative karakteren til innstiftelsesordene korresponderer bedre til spørsmål-svar-funksjonen som Felmy peker på, enn til en embolisme, som har mer karakter av en bønn enn av en beretning. For det andre mener jeg at Felmys fokus på spørsmål og svar samsvarer veldig godt med det kateketiske perspektivet som Ratcliff har poengtert at vi finner i nattverdtekstene hos Justin, og som vi har sett på tidligere i dette hovedkapitlet. Jeg vil imidlertid komme tilbake til spørsmålet om embolismen som påvirkningskilde for innstiftelsesordene under drøftingen i kap 6.2.

Som en oppsummering og konklusjon av dette delkapitlet, vil jeg da holde fram, i likhet med de mange forskerne jeg har trekt fram, at takksigelsen er det mest sentrale innholdet i nattverdtekstene hos Justin, og at det er den som så å si konstituerer nattverden. Om innstiftelsesordene vil jeg la Felmys teori bli stående som den mest troverdige: De har hatt en funksjon som svar på spørsmål om hva nattverden er, analogt med den jødiske påskehaggadahen, og i den forbindelse også hatt en viktig funksjon i katekumeneundervisningen, jfr Ratcliff.

#### **4.3.4 Innstiftelsesordenes inntreden i liturgien**

I nær sammenheng med innstiftelsesordenes betydning og funksjon kommer spørsmålet om når innstiftelsesordene fikk sin plass i liturgien. Vi har flere ganger tidligere i oppgaven vært innom denne problemstillingen, men vil her ta oss tid til å drøfte de viktigste teoriene. Den tradisjonelle tolkningen som f.eks Audet, Betz og Jungmann står inne for, er at nattverdliturgien til alle tider har inneholdt innstiftelsesordene.<sup>146</sup> Felmy mener, og det nok med rette, at denne teorien ofte bygger på dogmatiske forutsetninger.<sup>147</sup> Det var også litt av Bradshaws kritikk mot Ligier, som vi så på i forrige kapittel; nemlig det at noen forskere, særlig i vestlig katolsk tradisjon, vil finne støtte for innstiftelsesordenes betydning som konsekrasjonsord ved å hevde at de alltid har vært en del av og hatt en viktig betydning i liturgien.

---

<sup>146</sup> Se f.eks Felmy, 1983, s. 6.

<sup>147</sup> Ibid s. 6.



En annen kjent liturgiker som har fått stor oppmerksomhet de siste femti årene, er Dix. Han mener at innstiftelsesordene ikke alltid har vært en del av nattverdliturgien.<sup>148</sup> I motsetning til den vanligste oppfatningen om at innstiftelsesordene først ble tatt i bruk i liturgien, mener Dix at innstiftelsesordene er kommet inn i liturgien fra evangeliene. For Dix betyr dette at innstiftelsesordene først ble innlemmet i liturgien omkring år 100-150 da evangeliene ble sirkulert til offentlig lesning i kirken. Senere liturgier som de hos Justin og Hippolyt må da i følge han bygge på evangelienskriftene. Han viser da til at senere liturgier refererer til det siste måltidet. Dix mener også at evangeliens påvirkning på liturgien kan sees av Justins bruk av innstiftelsesordene som en kjent formel. Dix har videre en hypotese om at det har eksistert en primitiv eukaristibønn som innstiftelsesordene er et tidlig tillegg til.<sup>149</sup>

Dix sine teorier om utviklingen av nattverdbønnen bygger på en del forutsetninger som ikke lar seg bevise.<sup>150</sup> Han er derfor i de senere årene blitt mye omdiskutert og kritisert. I forhold til det jeg har nevnt her er f.eks sammenhengen mellom innstiftelsesordenes inntreden i liturgien og evangeliens sirkulasjon ikke lett å bevise. Dessuten har jeg tidligere sett på at Justins sammenstilling av innstiftelsesordene vanskelig kan føres tilbake til ett evangelienskrift, men at sammenstillingen kan forklares med deres bruk i katekumeneundervisningen. Dix sin metode preger også hans resultater i stor grad. Egentlig har innstiftelsesordene liten betydning for ham.<sup>151</sup> Hans anliggende er handlingene og strukturene i riten, som han mener var fiksert og fastlagt i én liturgi fra begynnelsen av: Én liturgisk arketype. Dermed representerer Dix en teori som har store likheter med den tradisjonelle teoriens forutsetningsgrunnlag, om enn med et innhold som er annerledes og mer originalt vinklet.

Både Dix og de forskerne som mener at innstiftelsesordene alltid har vært en del av nattverdliturgien, vil så langt jeg kan se, hevde at Did 9-10 ikke handler om eukaristien, men om et agapemåltid.<sup>152</sup> Hvordan skal de ellers kunne holde fast på teorien sin når ikke innstiftelsesordene er nevnt der? Vi har sagt at Felmy går mot denne tradisjonelle teorien på grunn av dens dogmatiske forutsetninger. Han har så langt jeg kan se ikke noen klart uttalt teori om hvorvidt innstiftelsesordene har vært til stede i liturgien fra den aller første begynnelsen, men han har som vi har sett argumentert overbevisende for at innstiftelsesordene har vært en del av nattverdfeiringen hos Justin og antagelig også i Didache. Når vi holder fast på Mazzas datering av Did 9-10 til midten/slutten av 40-tallet, vil også Felmys teori egentlig innebære at innstiftelsesordene har vært til stede i liturgien så å si fra innstiftelsen av. Men den store forskjellen mellom Felmys teori og den tradisjonelle teorien til mange forskere er, at Felmy klart uttaler at innstiftelsesordene fra begynnelsen av ikke har hatt en funksjon som konsekrasjonsord og ikke har vært en del av selve nattverdbønnen.

Hvis vi ser Felmys teori sammen med min hypotese om at innstiftelsesordene har kommet inn i liturgien da nattverden ble løsrevet fra måltidssammenhengen, ser vi likheter i tanken om at innstiftelsesordene hadde funksjon som forklaringsord. Min teori inneholder en tanke om at idet nattverdfeiringen mister eller gir slipp på den jødiske måltids- og bønne-tradisjonen, får den et behov for å forklare innholdet på en annen måte, og dermed innsettes innstiftelsesordene. Men hypotesen min lar seg likevel ikke helt forene med Felmys teori. I min hypotese, i motsetning til Felmys, er det ikke mulig å tenke at innstiftelsesordene har vært en del av nattverdfeiringen som gjenspeiles i Didache, fordi der er nattverden ennå ikke løsrevet fra måltidet. Jeg tror kanskje at Mazzas teorier fra tidligere i oppgaven kan hjelpe oss med en holdbar løsning på problemstillingen. Mazza har det til felles med Felmy (og for så vidt også med min hypotese) at han mener at innstiftelsesordene ikke hadde noen konstituerende betydning fra begynnelsen av. De har en lik forståelse av at det er takksigelsen og

---

<sup>148</sup> Dix, 1945, s.233.

<sup>149</sup> Dix, 1945, s. 226f.

<sup>150</sup> Se f.eks Bradshaw, 1992, s. 138.

<sup>151</sup> De har betydning som modell for hele feiringen. Han bruker de 4 handlingene til Jesus ( tok , takket, brøt, gav) som et skjema som han mener nattverdfeiringen har utviklet seg fra.

<sup>152</sup> Det finnes unntak. Felmy, f.eks, mener at Did 9-10 handler om nattverden, og jeg tolker han dit hen at han mener innstiftelsesordene alltid har vært en del av nattverdliturgien.

anamnesen som er det viktigste i den tidlige nattverdfeiringen. Etter det vi til nå har fått fram om Felmys teori, kan vi også si at de har en tilnærmet lik forståelse av innstiftelsesberetningens betydning i den tidlige feiringen i Didache.<sup>153</sup> Mazza sier riktignok ingen ting om at innstiftelsesordene har funksjon som en jødisk fest-haggadah, men han sier at innstiftelsesberetningen har som funksjon å skille nattverdfeiringen fra et vanlig jødisk måltidsritual.<sup>154</sup> Hovedforskjellen mellom teoriene deres, er imidlertid at mens Felmy i denne sammenhengen snakker om innstiftelsesordene slik vi kjenner dem, snakker Mazza om en innstiftelsesberetning i Did 10, 3b som et slags forstadium til ”vår innstiftelsesberetning”. Mazza mener altså at innstiftelsesordene slik vi kjenner dem, ikke var en del av liturgien i Did 9-10.<sup>155</sup>

Mazzas oppfatning her virker mest sannsynlig og riktig i og med at han forholder seg til en analyse av den konkrete teksten i Did og fordi ”våre innstiftelsesord” faktisk ikke er nevnt der. Mazza har også vist oss at en innstiftelsesberetning har en helt selvfølgelig og grunnleggende plass i en jødisk, liturgisk feiring, og at Did 10, 3a er innstiftelsesberetningen til Birkat ha-mazon, som er den jødiske bakgrunnen for vår nattverdbønn.<sup>156</sup> På bakgrunn av dette er det naturlig å tenke at det har foregått en utvikling av innstiftelsesberetningens form og plass i nattverdliturgien. Dette vil vi komme tilbake til når vi har studert Hippolyts apostoliske tradisjon.

---

<sup>153</sup> For en repetisjon av Mazzas synspunkter, se oppgaven s. 25-26.

<sup>154</sup> Mazza, 1995, s. 25.

<sup>155</sup> Det går ikke tydelig fram av boken hans (1995) når han evt mener at disse kom inn i liturgien.

<sup>156</sup> Se oppgaven s. 24.

## 5 HIPPOLYTS APOSTOLISKE TRADISJON

### 5.1 Historisk og litterært perspektiv

#### 5.1.1 Oppbygning

Den apostoliske tradisjon inneholder tre deler med en innledning og en avslutning<sup>157</sup>:

- kap 1: Innledning
- Kap 2-14: Embetene og oppgavene i kirken
- Kap 15-21: Katekumenene
- Kap 22-42: Menighetens liv
- Kap 43: Avslutning

Tekster som angår nattverden er spesielt nattverdliturgien i kap 4 i forbindelse med ordinasjon av biskoper, men også kap 21, 45-57 omtaler nattverden og da i forlengelsen av dåp og salving av katekumenene. I kap 22-38 i den tredje delen finner vi også forskrifter som berører nattverdfeiringen og måltidene i menigheten.

Her i oppgaven kommer jeg til å konsentrere meg om den detaljerte nattverdliturgien i kap 4 med et sideblikk til omtalen av nattverden i kap 21.

#### 5.1.2 Litterær egenart

Den apostoliske tradisjon tilhører en ganske betydningsfull genre i litteraturen: Kirkeordningene. Kirkeordningene inneholder bestemmelser for menighetslivet og den kirkelige organisasjon, liturgiske anvisninger, moralske regler m.m. Det tidligere omtalte Didache er også av denne genren. AT kom til å ligge til grunn for flere andre kirkeordninger som ble til i de følgende århundrene etter AT. Skriftet har dessuten hatt ettervirkninger i vår tid, det har spilt en stor rolle som inspirasjonskilde i våre dagers liturgiske fornyelsesarbeider. Når det gjelder den litterære sammenhengen mellom AT og en del andre kirkeordninger, er det i dag stor grad av enighet i at AT ligger til grunn for både AC, Ep, K og T.<sup>158</sup> AT er en spesielt viktig kilde til informasjon om kirkelivet og liturgien i det tredje århundret. Det er 150 år tidligere enn noen annen overlevende gudstjenesteform.

---

<sup>157</sup> Inndelingen følger Ekenberg sin oversettelse, men er også opplagt fra teksten selv. Ekenberg bygger i stor grad på Bottes rekonstruksjon av originalteksten, og kapittelinnndelingen er også fra Botte. Se for øvrig kapitlet om tekstoverlevering og tekstkritikk.

<sup>158</sup> For et nærmere studium av sammenhengen mellom dem, se innledningen til Ekenberg. Se også kap 4 i Bradshaw 1992.

### 5.1.3 Datering

Det er ikke særlig diskusjon om det å plassere AT til det tredje århundret, men den nøyaktige datoen er det ikke fullstendig enighet om. Mange følger Dix sin datering til 215, andre holder på 217/218, mens Ekenberg<sup>159</sup> foreslår en datering i de nærmeste årene etter 202. I begynnelsen av AT selv står det i klartekst at skriftet vil gjengi " that tradition which has remained up to now "<sup>160</sup>. Dette betyr at AT er et vitnesbyrd om den liturgiske praksisen som har vært omkring 50 år tidligere, noe som bringer oss tilbake til Justins tid. Den eksakte dateringen av skriftet henger for øvrig nøye sammen med forfatterspørsmålet og biografien rundt forfatteren.

### 5.1.4 Forfatter

Tradisjonelt har man gått ut i fra at skriftet er skrevet av Hippolyt, en presbyter i den romerske kirken som led martyrdøden sammen med pave Pontianus etter 235 og blir minnet 13.aug.<sup>161</sup> Selv om forfatteren er Hippolyt fra Roma, er det noe usikkert om AT gir et typisk bilde av liturgien der. Det er i alle fall sikkert at AT fikk større innflytelse på liturgien i øst enn i vest.

I en nyere doktoravhandling argumenterer imidlertid Allen Brent<sup>162</sup> mot at Hippolyt er forfatteren. Jeg kan imidlertid ikke se at forfatterspørsmålet er avgjørende for betydningen av innholdet i skriftet eller for mitt arbeid i denne oppgaven. I oppgaven har jeg for enkelthets skyld valgt å bruke Hippolyts navn når jeg skriver om dette skriftet. Dette betyr imidlertid ikke at jeg har tatt stilling til forfatterspørsmålet.

### 5.1.5 Tekstoverlevering og tekstkritikk<sup>163</sup>

Den rådende oppfatningen er at AT har overlevd gjennom historien som et ukjent verk som i 1848 ble gitt navnet Den egyptiske kirkeordning(Eg). I 1906 foreslo E. Von der Goltz at Eg var AT til Hippolyt som en til nå hadde trodd var mistet.<sup>164</sup> Forslaget ble tatt opp og forsket på parallelt og uavhengig av hverandre av E. H. Conolly (1916) og E. Schwartz (1910). Skriftet har til nå vært akseptert som Hippolyts apostoliske tradisjon av et stort flertall av forskere. Det er imidlertid først i de siste 40 årene at man virkelig har evaluert og ordentlig oppdaget viktigheten av skriftet.

AT er opprinnelig skrevet på gresk, men originalteksten er dessverre gått tapt. Det finnes oversettelser av skriftet på bohairisk, sahidisk, latinsk, etiopisk og arabisk. Den engelske Benedictin Dom Gregory Dix<sup>165</sup> og den belgiske Benedictin Dom Bernhard Botte (1963) har gjort et imponerende arbeid med å forsøke å rekonstruere den greske originalteksten. Alle nyere oversettelser og utgivelser må forholde seg til deres arbeider. Jeg vil i denne oppgaven benytte meg av den svenske oversettelsen med innledning og kommentarer utført av Anders Ekenberg: "Hippolytos, Den apostoliske traditionen" som i stor grad bygger på Botte. Jeg vil også bruke en engelsk oversettelse av Geoffrey J. Cuming: "Hippolytus, a text for students with introduction, translation, commentary and notes" som også følger Bottes arbeid og inndeling. Jeg vil også forholde meg til Dix sitt arbeid, men siden Dix og Botte har forskjellige kapittelinndelinger, har jeg for oversiktens skyld valgt å referere Bottes kapittelinndeling så langt det lar seg gjøre.

---

<sup>159</sup> Ekenberg 1994, s.23.

<sup>160</sup> AT, kap.1 i Cuming 1987, s.8

<sup>161</sup> En annen teori, som ikke er så utbredt er at han var biskop i Portus Romanus og led martyrdøden etter 253 (22 aug.).Det populære bildet av han som en anti - pave kan det se ut som er skapt av J.J.I. Dollinger i 1853, se referanse i Cuming 1987, s.5.

<sup>162</sup> Allen Brent (1995): *Hippolytus and the roman church in the third century.*

<sup>163</sup> For en mer inngående drøfting av problemene som eksisterer, se Ekenberg 1994.

<sup>164</sup> Tittelen er innskrevet på en statue som ble gjenfunnet i 1551 i Roma. På den fins en liste over andre skrifter av Hippolyt.

<sup>165</sup> Dix: *The treatise on the apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, bishop and martyr.*1937 og 1968.

### 5.1.6 Aktuelle utfordringer i forhold til hypotesen

AT er det eldste kjente skriftet som inneholder en fullt utviklet nattverdliturgi med både innstiftelsesord, anamnese og epiklese. Det er stor grad av likhet mellom nattverdliturgien i AT og den liturgien vi kjenner og bruker i dag. Når vi i tillegg husker på at AT har preget de fleste av liturgiene i århundrene som fulgte, kan vi godt si at det derfor er røttene og kildene til vår egen nattverdliturgi vi forsøker å spore opp når vi skal studere dette skriftet.

I forhold til hypotesen min blir det viktig å studere opprinnelsen til innstiftelsesordene i AT: Hva er historien bak innstiftelsesordene? Hvilken sammenheng har de med liturgiene i Justins 1. Apologi og Didache og evt andre skrifter? Det vil også bli spennende å se på det konkrete innholdet i nattverdbønnen hos Hippolyt med hensyn til de ulike liturgiske leddene som den består av. Hvilken plass og funksjon har innstiftelsesordene her i forhold til resten av nattverdliturgien? Når jeg skal arbeide med disse utfordringene, innebærer det at jeg både må studere innstiftelsesordene og de andre elementene i nattverdsliturgien hver for seg, og relatere de til hverandre slik at vi til slutt forhåpentligvis kan få en bedre helhetsoversikt over innholdet i nattverdliturgien. Dette vil jeg gå løs på etter først å ha gitt en oversiktsmessig analyse av nattverdskapitlene hos Hippolyt.

## 5.2 Analyse av tekstmaterialet

### 5.2.1 Oversiktsmessig analyse av kap 4.

Kap 4 er i hovedsak en detaljert gjengivelse av selve nattverdliturgien med svært få kommentarer utover det som skjer og sies. De to første versene er en innledning som knytter sammen det foregående kapitlet og liturgien der med vigsling av biskop, med nattverdliturgien som nå følger:

- Innledende bemerkninger (biskopen mottar fredskysset etter vigslingen, diakonene bærer fram offergavene (nattverdselementene) til biskopen som sammen med andre prester skal holde takksigelse over dem (v. 1-2))
- Oppfordring til takksigelse, prefasjonsdialog (?) i dialogform (v.3).
- Kommentar om at biskopen skal fortsette takksigelsen ( v. 4).
- Takksigelsen ("den første takksigelsen") slik biskopen fortsetter den, nå uten dialogform (v. 5-11):
  - inkarnasjon og sendelse (v. 5-7)
  - soteriologi; lidelse og frelse (v. 8-9)
  - innstiftelsesordene (v. 10-11)
- Anamnese og offerperspektiv (v.12a ).
- Takksigelse ("den andre takksigelsen") for at Gud har ansett dem verdige til å forrette prestelig tjeneste ( v.12b).
- Bønn om Den Hellige Ånd over sakramentene, (v. 13).
- Bønn om enhet og om at kommunikantene skal bli fylt og styrket av Den Helige Ånd, (v.14)

- Doksologi og Amen (v.15-16).

### 5.2.2 Oversiktsmessig analyse av kap 21, 45-57.

Disse versene beskriver en nattverdfeiring etter en dåpshandling. Her er ikke selve nattverdbønnen gjengitt. Versene gir imidlertid en beskrivelse av **at** biskopen uttaler en takksigelse. Bortsett fra utdelingsordene er det ikke sitert noe fra nattverdliturgien.

- Offergavene skal bæres fram av diakonene til biskopen (v.45).
- Kommentar om at biskopen skal uttale takksigelse over brødet og hensikten med det (v.46).
- Kommentar om at biskopen skal uttale takksigelse over begeret med blanding av vann og vin, og hensikten med det (v. 47).
- Kommentar om at biskopen skal uttale takksigelse over melken som blandes med honning, og hensikten med det (v. 48-49).
- Kommentar om at biskopen skal uttale takksigelse over vannet som bæres fram som offergave og hensikten med det (v. 50).
- En antydning<sup>166</sup> om at en slags preken blir holdt av biskopen (v. 51).
- Opplysning om hva biskopen skal si når han deler ut brødet, hva kommunikantene skal svare, hva prestene og diakonene skal si når de rekker fram begerne og hva kommunikantene skal svare til det (v. 52-57).

Denne beskrivelsen av nattverden er svært forskjellig fra den i kap 4, og hensikten med den er nok også en ganske annen. Her må vi spesielt sette fokus på den forutgående dåpshandlingen med trosbekjennelse. Å gå i detalj om formuleringene i nattverdbønnen er ikke nødvendig her, siden dette er beskrevet så utførlig tidligere, i kap 4. Derimot er det flere trekk ved beskrivelsene her som bare forekom ved nattverdfeiringen i forlengelsen av dåpshandlingen.<sup>167</sup> Det må også nevnes at i beskrivelsen av hensikten med de ulike begrene viser forfatteren til den jødiske bakgrunnen for nattverden; utferden av Egypt, Kanaan og jødernes påskemåltid.

## 5.3 Tematisk dybdeanalyse av kap 4.

I analysen som følger vil jeg konsentrere meg om Hippolyt sitt hovedkapittel om nattverden, kap 4, og jeg vil ta for meg elementene stort sett i den rekkefølgen de har i teksten. I analysen min vil jeg gjøre bruk av oversikten som er gitt i forrige kapittel og studere de enkelte temaene mer inngående med hensyn til innhold og funksjon. Jeg vil i denne sammenhengen trekke inn relevant sekundærlitteratur og drøfte disse opp mot teksten og hverandre. Det sier seg selv at jeg ikke kan legge like mye vekt på alle temaene, og derfor har jeg valgt å konsentrere meg om det jeg mener har størst verdi for problemstillingen min. Dette er spesielt innstiftelsesordene, men siden epiklesen ser ut til å være et nytt element i nattverdliturgiens utvikling som først inntreffer her hos Hippolyt, vil jeg også gi det en del plass.

---

<sup>166</sup> Se Ekenbergs note til dette verset.

<sup>167</sup> Dette gjelder de ulike begrene, spesielt det med vann som et tegn på dåpen, se eller Ekenbergs kommentarer til disse på s. 58.

### 5.3.1 Takksigelsen

Som oversiktsanalysen viser, er det vanlig blant forskerne å snakke om en første og en andre takksigelse i denne nattverdliturgien. Jeg vil konsentrere meg mest om den første som er den lengste og mest innholdsrike. Den varer fra v. 5-11 og inkluderer også innstiftelsesordene. Disse skulle derfor egentlig vært studert i dette delkapitlet, men siden jeg har et spesielt fokus på disse, har jeg valgt å skille de ut og behandle de under et eget delkapittel (5.3.2).

Strukturen og oppbygningen på disse takksigelsesversene er spesiell og egenartet. V. 5 innleder hele dette avsnittet med:

"Vi tackar dig, Gud, genom din älskade tjänare Jesus Kristus, som (...)".

Deretter følger en lang og tettpakket rekke med relativsetninger som beskriver Jesu person og hans sendelse og avsluttes med jomfrufødselen (v. 5-7). Deretter begynner forfatteren en ny setning (v.8) som innleder et nytt tema; lidelsen, men som også ut fra tematikken og kronologien i den (sendelse, inkarnasjon) er en helt naturlig fortsettelse av de foregående versene. Deretter starter forfatteren i v. 9 en ny, lang passasje av relativsetninger og innskudd som handler om formålet med lidelsen. Denne passasjen får sin avslutning og høydepunkt med innstiftelsesordene i v-10-11.

Jeg synes at både stilen og innholdet i dette takksigelsesavsnittet i stor grad minner om de kristologiske hymnene vi finner i NT<sup>168</sup>, uten at jeg med det mener at det nødvendigvis er en direkte sammenheng mellom disse tekstene. I dette poenget får jeg for øvrig støtte fra Lietzmann som også hevder at takksigelsen har form som en kristologisk hymne på linje med Fil. 2, 5-11 og 1. Tim 3, 16.<sup>169</sup> Selv om takksigelsesbønnen er rettet til Gud (underforstått Faderen), er innholdet som vi har sett helt gjennomført kristologisk sentrert, også dette er sterkt poengtert av Lietzmann.<sup>170</sup> Det begynner med hensikten med sendelsen av Sønnen: "som frälsare och befriare och budbärare om ditt rådslut"<sup>171</sup>. Jasper/Cuming bruker om det siste uttrykket: "angel of your will".<sup>172</sup> Deretter beskrives opphavet hos Faderen ("ditt oskiljaktiga Ord"<sup>173</sup>), medvirkningen ved skapelsen, inkarnasjonen ved jomfrufødselen og til slutt lidelsen som altså ender opp med innstiftelsesordene. Det synes klart at hovedfokuset for takksigelsen nettopp er Kristi frivillige lidelse. Forfatteren bruker nemlig relativ stor plass på å utbrodere hensikten med lidelsen, og han kobler denne sammen med hensikten med sendelsen på en slik måte at lidelsen blir selve klimakset. Dette ser vi gjennom sammenhengen mellom uttrykket om hensikten med sendelsen; "budbärare om ditt rådslut"/"angel of your will"<sup>174</sup>, og uttrykket om hensikten med lidelsen; "För att fullgöra din vilja"/"Fullfilling your will"<sup>175</sup>.

Når det ellers gjelder temaene i takksigelsen, peker Dix på at disse kan inndeles i fire kategorier: "The action of the Word of God in Creation, in the Incarnation, in the Passion, at the Last Supper(...)"<sup>176</sup>. Han viser videre til at det nettopp er disse fire handlingene i denne rekkefølgen vi finner i de aller fleste tidlige nattverdliturgiene.

<sup>168</sup> Rom. 1, 3-4; Ef. 1, 3-14; Kol. 1, 15-20; Fil. 2, 6-11.

<sup>169</sup> Lietzmann, H. 1979, s.145f. Han bruker også 1. Pet 3, 18-22 som eksempel. I sammenheng med denne innføringen av Lietzmann i mitt arbeid, vil jeg påpeke at jeg støtter de manges kritikk av Lietzmans konklusjoner, men vil som andre forskere anerkjenne og gjøre bruk av store deler av hans grundige arbeide med de liturgiske tekstene, som f.eks med Hippolyt. For utdypning av konklusjonene til Lietzmann og kritikken mot han, se introduksjonen til Lietzmann sin bok av Richardson, s. Xxiff og hans kommentarer i del to av den samme boka, spesielt s. 596-620. Se også den forskningshistoriske oversikten i begynnelsen av oppgaven min.

<sup>170</sup> Lietzmann, H. 1979, s. 129f.

<sup>171</sup> Ap. Trad 4, 5 i Ekenbergs utgave.

<sup>172</sup> Jasper/Cuming: *Prayers of the eucharist: Early and reformed*, s.22

<sup>173</sup> Ap.trad 4, 6 i Ekenbergs utgave. På greks er ordet  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  brukt.

<sup>174</sup> Ap.trad 4, 5.

<sup>175</sup> Ap. trad 4, 8.

<sup>176</sup> Dix, 1968, s. Xli.

Mazza er en av dem som i nyere tid har jobbet mye med bl.a AT. Han gjør et grundig arbeid i å sammenligne nattverdliturgien i AT med de tekstene fra det andre århundret som går under den litterære genren påskeprekner.<sup>177</sup> Dette er tekster som alle, i følge Mazza,

"originates in Ex 12, which typologically is applied to the death of Christ".<sup>178</sup>

Disse preknene er arvtakere til den jødiske Haggadahen som jo har sitt utspring nettopp i innstiftelsen av påskemåltidet i Ex. 12. Ved å studere nattverdliturgien i AT sammen med påskepreknene, kommer Mazza fram til at det er spesielt denne første delen av nattverdliturgien i AT, den første takksigelsen, som viser likheter med påskepreknene. Det er da ikke en spesiell påskepreken han ser på, men på typiske trekk ved påskepreknene som genre. Dette er spesielle termer, kristologiske titler, idiomer, typologiske uttrykk, bibelske sitater o.l. Som et eksempel på noen slike påskeprekner nevner han de av Meliton av Sardes og Pseudo-Hippolyt (*In Sanctum Pascha*). Ett viktig fellestrekk som han nevner er at både nattverdbønnen og påskepreknene i det andre århundret var mer en litterær genre enn en fiksert tekst. For AT sin del ser vi dette tydelig i kap 9, 4-7 der det bl.a står følgende:

"När biskopen utalar tacksägelse, så som vi sagt tidigare, är det ingalunda nödvändigt att han använder sig av samma ord som vi angivit (...), utan var och en skall be efter sin förmåga (...)"

Når det gjelder andre og innholdsmessige likheter mellom takksigelsesdelen i nattverdliturgien i AT og påskepreknene, tar Mazza grundig for seg de konkrete ordene og uttrykkene som forekommer i takksigelsesdelen i AT og viser over hele linjen den tydelige likheten med påskepreknene. For å trekke fram noen eksempler, nevner han tematiske uttrykk som sendelse, frelse, Faderens vilje, hellig folk og Kristi frivillige lidelse. Jeg vil også sitere et lengre avsnitt av Mazza som viser hvordan vi kan forstå at påskepreknene kan ha et innhold som så tydelig har preget nattverdliturgien hos Hippolyt til tross for at påskepreknene ikke hadde et fast og fiksert innhold:

"The only explanation possible is that (1) the literary genre of the Easter homilies possessed some words and expressions that were bearers of precise theological themes, and (2) these passages were obligatory. They had to be used because they derived from the typological interpretation of specific biblical quotations that were the necessary point of reference of the entire celebration. The organization, however, of such words and expressions within the given Easter homily was left to the free creativity of the presiding celebrant."<sup>179</sup>

Et annet forhold som knytter nattverdstekstene i AT med haggadahen, er at formålet med lidelsen slik det uttrykkes i takksigelsesdelen i kap 4, har en parallell i formålet eller hensikten med de ulike begreene beskrevet i kap 21. Disse har her et sterkt fokus på bakgrunnen for jødernes påskefeiring.

### 5.3.2 Innstiftelsesordene

Når jeg skal studere innstiftelsesordene i AT, vil jeg først se på plasseringen av disse i nattverdliturgien, deretter vil jeg se på den konkrete ordlyden og formen og studere innholdet. Så vil jeg se på innstiftelsesordenes eventuelle sammenheng med påskepreknene og i sammenheng og forlengelse av det diskuterte funksjonen til innstiftelsesordene her i AT. Underveis vil det være naturlig og spennende å ta noen blikk tilbake til Justin.

<sup>177</sup> For et nærmere studium av Mazzas arbeid, se kap 4 i Mazza, 1995.

<sup>178</sup> Mazza, 1995, s.103-104.

<sup>179</sup> Mazza, 1995, s. 128.



Når det gjelder plasseringen av innstiftelsesordene, har vi tidligere nevnt at de hører med til takksigelsesdelen. Dette ser vi helt klart ved at de ikke starter med en ny setning, men er et ledd som gjennom en tidsangivelse ("När han överlämnade sig till det frivilliga lidandet,") knyttes sammen med det foregående, dvs takksigelsen for Kristi frivillige lidelse.<sup>180</sup> Vi ser det også gjennom henvendelsen til Gud, Faderen, i begynnelsen av gjengivelsen av innstiftelsesordene:

"tog han ett bröd, tackade *dig* (min uthevnin) och sade"<sup>181</sup>

Vi finner altså innstiftelsesordene i en lang takksigelsespassasje som dermed knytter innstiftelsesordene tett sammen med korshendelsen og dens betydning og hensikt. Det er også verdt å merke seg at innstiftelsesordene ikke er plassert der de kronologisk hører hjemme i forhold til Jesu liv, men at de faktisk er plassert *etter* talen om Jesu lidelse, død og oppstandelse, altså er de plassert ut av sin historiske plass. Dix har også bemerket dette, uten å gjøre et stort poeng av det. Han forklarer dette med den forestående nattverdfeyringen<sup>182</sup>. Jeg vil som en utdypning legge til at vi på denne plassen i liturgien beveger oss fra fortid til nåtid. Så langt har takksigelsen handlet om Kristi frelsesgjerninger i fortid. Med innstiftelsesordene tett sammenføyet til det foregående, fortsetter fortidsperspektivet, men samtidig er beskrivelsen presentisk gjennom siteringen av Jesu innstiftelsesord. I anamnesen som kommer i forlengelsen, er det fullt og helt nåtid.

Vi må kunne si at samtidig som innstiftelsesordene utgjør en avslutning eller konklusjon på takksigelsesdelen, er de også plassert midt i eukarstibønnen. Begge disse perspektivene formidler at innstiftelsesordene er høydepunktet og midtpunktet i nattverdliturgien. Til tross for denne plasseringen og vektleggingen, må vi ikke glemme dette som Mazza påpeker for oss; nemlig at innstiftelsesordene i AT ikke er autonome i forhold til resten av nattverdliturgien, slik vi ser i senere liturgier at de har utviklet seg til å bli.<sup>183</sup>

Jeg vil nå ta for meg formen og innholdet i innstiftelsesberetningen og vil da sitere ordlyden fra Ekenberg sin utgave, men med min oversettelse fra svensk til norsk:

"tok han et bröd, takket deg og sa: "Ta, et. Dette er min kropp, som brytes for dere." Og likeså begeret, med ordene: "Dette er mitt blod, som utgytes for dere. Når dere gjør dette, gjør dere det til minne av meg."<sup>184</sup>

Vi ser umiddelbart at begynnelsen på innstiftelsesberetningen har en sterk verbal konsentrasjon: Tok, takket, sa, ta og et. Dette skaper et inntrykk av en ekstra innholdsrik tekst, til tross for dens relative korte lengde. I forhold til de andre hendelsene eller gjeringene i Kristi liv som er beskrevet tidligere i takksigelsen, er da også innstiftelsesberetningen mye mer detaljert beskrevet og utbrodert.

Hovedspørsmålet mitt i møte med innstiftelsesordene her i AT er: Hva er bakgrunnen og historien deres, og hvilket innhold og funksjon har de her i teksten? Dette er ikke umiddelbart lett å svare på, og spørsmålet vil følge meg i alle fall ut hovedkapitlet om AT. I første omgang vil jeg i arbeidet med dette, ta et blick tilbake og sammenligne ordlyden i AT med den hos Justin og i NT-tekstene. Når vi ser på innstiftelsesberetningen i AT i forhold til innstiftelsesberetningen i Ap 66 hos Justin, er innledningen til Jesu utsagn ved det siste måltidet tilnærmet identiske. Det nye i AT er for det første de to korte oppfordringene til handling: Ta og et. For det andre er det i AT kommet til to relativsetninger som beskriver og utdyper hensikten med Jesu legeme og blod: "som brytes for dere" / "som utgytes for dere". Den normale rekkefølgen bröd - kalk i Ap er også bevart i AT. Derimot har det anamnetiske utsagnet forandret plass og karakter. Det har fra Justin til Hippolyt byttet plass fra først til sist i innstiftelsesberetningen. Dermed har den anamnetiske påminningen hos Hippolyt inntatt den plassen

<sup>180</sup> Dette blir også poengtert av Lietzmann, 1979, s. 130.

<sup>181</sup> AT, 4, 10 i Ekenbergs utgave.

<sup>182</sup> Se note på s. Xli i Dix, 1968.

<sup>183</sup> Mazza, 1995, s. 135.

<sup>184</sup> AT, 4, 10-11 i Ekenbergs utgave, her med min oversettelse til norsk.

som den har i alle de senere liturgiene. Karakteren på anamnesen er som sagt også endret. Hos Justin er anamnesen utformet som en oppfordring i bydeform, mens den her i AT er et deskriptivt utsagn. Det er en konstatering av at når vi gjør dette, gjør vi det til hans minne.<sup>185</sup>

I forhold til innstiftelsesberetningene i NT, kan vi av tabellene på s. 41 og 42 se at AT oppviser større likhet med Luk og 1 Kor enn med Matt/Mrk. Dette ser vi ved at det bare er Luk og 1 Kor som inneholder et anamnetisk perspektiv selv om dette ikke har samme form og plassering som i AT. Dessuten inneholder teksten i Luk og 1 Kor tilleggsbeskrivelser til Jesu legeme av lignende type som vi har sett i AT: "som gis for dere"<sup>186</sup> og "som er for dere".<sup>187</sup> Lukasteksten har også tilleggsbeskrivelsen til Jesu blod: "som utøses for dere"<sup>188</sup>, som da er svært lik den i AT. Ellers er en hovedforskjell mellom innstiftelsesordene i AT og alle innstiftelsesberetningene i NT at de sistnevnte alle nevner måltidet som nattverden ble innstiftet i og at de også nevner den nye pakten i forbindelse med Jesu blod. Det at måltidet ikke er nevnt i innstiftelsesordene i AT, er ikke oppsiktsvekkende, siden nattverden jo for lengst er løst fra måltidssammenhengen. Dermed er det verken nødvendig eller interessant å ta med en slik kommentar for den nattverdsfeirende menigheten på Hippolyts tid, slik vi har sett at det heller ikke var det for Justin. Når det gjelder paktstanken, er det vanskelig å si noe sikkert om hvorfor denne ikke er med her i AT, men jeg kan komme med en antagelse: Det at "den nye pakten" ikke er nevnt, kan ha sammenheng med nattverdets løsrivelse fra det jødiske måltidet og fra den jødiske konteksten i det hele tatt. Den nye pakten står jo som et motstykke til den gamle pakten, og kanskje var det mer aktuelt å poengtere dette i en jødisk sammenheng. Forøvrig får vi holde fast på Ekenbergs kommentar i en note til innstiftelsesordene i AT:

"Hänvisningen til nattvardans instiftande lyder i fornkriska liturgierna sällan axakt som någon av motsvarande nytestamentliga texter."<sup>189</sup>

Jeg vil nå se litt på bakgrunnen for innstiftelsesordene her i AT. Mazza har, som vi har sett, studert takksigelsesdelen i forhold til påskepreknen og funnet en stor grad av likhet mellom dem. En tilsvarende likhet mener han å finne med innstiftelsesordene. Dette høres logisk ut siden innstiftelsesordene i AT er en del av takksigelsen. Mazza fokuserer særlig på en påskepreken, *In Sanctum Pascha*, som inneholder innstiftelsesordene, om enn ikke med samme ordlyd som i AT. Gjennom sammenligningen mellom dem kommer han fram til at introduksjonen til innstiftelsesberetningen i dem begge er identiske: Denne er soteriologisk fokusert om Jesu lidelse og død som frelseshandling. Dermed mener Mazza at disse introduksjonene har samme funksjon i konteksten:

"It explains the relationship between the Last Supper and Jesus' passion and death.<sup>190</sup> (...) the homily *In S. Pascha* contains the account of the institution of the Eucharist, which is cited in order to explain the nature of the visible food that is the source of immortal life and in order to show that the old Passover is a figure, now surpassed by the reality of the Body and Blood of Christ. In the preface of the anaphora of the Apostolic Tradition the account of institution has an analogous function."<sup>191</sup>

Vi ser altså her at funksjonen til innstiftelsesordene i begge tekstene er å knytte det siste måltidet til Jesu frelsesverk og frukten av det for oss. Mazza peker imidlertid også på ulikhetene ved formen og innholdet i innstiftelsesordene i disse to tekstene og konkluderer med at vi ut i fra dette ikke kan bevise at nattverdliturgien i AT avhenger av påskeprekenen *In S. Pasha*, men han sier at likheten i

<sup>185</sup> Når det gjelder formen på anamnesen, se mer om dette på s. 60.

<sup>186</sup> Luk, 22, 19b.

<sup>187</sup> 1 Kor 11, 24.

<sup>188</sup> Luk, 22, 20b.

<sup>189</sup> Ekenberg, 1994, s. 37, i note til kap 4, 10.

<sup>190</sup> Mazza, 1995, s. 136.

<sup>191</sup> *Ibid* s. 138-139.

tema og funksjon tjener til å bekrefte den nære relasjonen mellom påskepreknene og AT som han har vist tidligere at eksisterer med innholdet i takksigelsen.

Jeg vil fortsette å fokusere på innstiftelsesordenes funksjon i AT. Felmy, som hadde en klar og overbevisende teori om at innstiftelsesordene hos Justin hadde funksjon som festhaggadah, antyder i den samme artikkelen så vidt også noe om innstiftelsesordene i AT. Han påpeker at Hippolyt skiller seg klart fra linjen Didache-Justin i og med at AT inneholder en langt mer utviklet nattverdliturgi. Trolig er det av den grunn at han heller ikke sier at innstiftelsesordene også i AT har funksjon som festhaggadah slik han mener at de har det hos Justin og i Didache. I stedet sammenligner han innholdet i den hebraisk-jødiske fest-haggadahen med berakahen over det 3. begeret, som nattverdens velsignelse (ευλογία) er utformet av, og finner at sentrumet i dem begge er Guds helhetshandling. På samme måte mener han at det finnes et samsvar mellom eukaristibønnen og innstiftelsesordene i det at begge har Kristi forløsningsverk (υπερ υμων) som innhold.<sup>192</sup> Videre vektlegger han at både festhaggadahen og berakahen (Eulogien) var knyttet til et beger. Det er tydelig at han med disse sammenligningene vil føre oss fram til en tanke om en ny funksjon til innstiftelsesordene her. I forlengelsen av dette foreslår han nemlig en interessant teori som også ligger svært nær til min hypotese:

"Von daher erscheint es uns denkbar, dass die ursprünglich als Festhaggadah gesprochenen Einsetzungsworte nach der Lösung des Sättigungsmahls von der Eucharistie in deren Eulogie gefügt wurden, zu der sie in sachlicher und inhaltlicher Beziehung standen. Es versteht sich, dass sich solche Vorgänge nicht überall gleichzeitig abgespielt haben, sondern das Beispiel einer Gemeinde Schule gemacht und den Brauch nach und nach auch in anderen Gemeinden geprägt hat."<sup>193</sup>

Hvis vi ser dette utsagnet hans sammen med det vi tidligere har referert fra Felmy, kan vi prøve å danne oss et helhetsbilde av hans teorier og kanskje skissere det slik: I følge Felmy har innstiftelsesordene hatt en funksjon som festhaggadah (som svar på spørsmål om hva som skiller dette måltidet fra andre måltider) både hos Justin og i Didache. Denne teorien hans kan i praksis innebære at innstiftelsesordene har vært til stede i nattverdliturgien fra begynnelsen av, litt avhengig av hvilken datering av Didache Felmy forholder seg til. Når innstiftelsesordene har hatt denne funksjonen har de imidlertid ikke, i følge Felmy, vært en del av selve eukaristibønnen. Jeg tolker Felmy dit hen at han mener at de har blitt lest opp som en innledning eller et forord før selve eukaristibønnen tok til. Denne funksjonen som festhaggadah har innstiftelsesordene så innehatt helt til nattverden ble løsrevet fra måltidssammenhengen, en hendelse som det er vanskelig å tidfeste nøyaktig fordi den må ha foregått gradvis og ikke på samme tid overalt. Da fikk innstiftelsesordene, i følge Felmy, en langt mer sentral og berettiget posisjon og funksjon i det de ble en del av selve eukaristibønnen og fungerte som velsignelsesord. Det er denne funksjonen han vil vise at innstiftelsesordene har i AT.

Hvis jeg med dette har forstått Felmy riktig, har jeg en kritisk innvending å komme med: Jeg kan ikke se annet enn at det må foreligge en motsetning mellom Felmys utsagn om at innstiftelsesordene hos Justin har funksjon som haggadah, og at innstiftelsesordene får en ny funksjon utover dette ved løsrivelsen fra måltidssammenhengen. Løsrivelsen antas jo å ha skjedd senest ved slutten av det første århundret. Selv om løsrivelsesprosessen har foregått gradvis, skulle en jo tro at denne nye funksjonen hadde satt spor etter seg i liturgien til Justin, minst et halvt århundre etter den første begynnelsen på prosessen.

Hvis jeg ellers relaterer Felmys teorier til min egen hypotese, er det en del likheter, men der er også en grunnleggende forskjell i fokuseringen: Selv om jeg også er opptatt av spørsmål om innstiftelsesordenes funksjon i nattverdliturgiens utvikling, har jeg i utgangspunktet bare hatt et tidsmessig fokus på problemstillingen min: Når ble innstiftelsesordene innlemmet i liturgien? Jeg har videre vært opptatt av å søke svar på hvilken funksjon de kan ha hatt der jeg har funnet dem, i denne

<sup>192</sup> Felmy, 1983, s.11-12.

<sup>193</sup> Ibid s. 12.

oppgaven vil det si hos Justin og her hos Hippolyt. Jeg har dermed ikke tatt stilling til om de kan ha eksistert tidligere enn dette, eksempelvis i Didache, og hvilken funksjon de i så tilfelle skulle hatt der. I oppgaven har jeg så langt studert innstiftelsesordenes inntreden og funksjon nokså atskilt, men Felmy gir et viktig korrektiv til at disse to perspektivene avhenger av hverandre og må studeres sammen. Dermed blir spørsmålet om funksjon ikke et avledet og sekundært spørsmål, men et svært essensielt spørsmål for å svare på problemstillingen min.

Felmy er for øvrig ikke alene om sin teori. Jeg har funnet at Bouyer hevder omtrent akkurat det samme:

"But in the beginning, while the eucharist was still inseparable from the whole of a complete community meal, it seems that they ( innstiftelsesordene) must have been recited during the meal, as was the haggadah of Passover and as an explanation of it. When the eucharist became detached from the meal, the initial blessing of the bread became confused with the first of the three berakoth over the final cup, since both had the same object: a blessing for the creation and preservation of life. At this time, we think, the new haggadah of the renewed sacred meal was incorporated in the eucharistic prayer."<sup>194</sup>

Det er ikke godt å si om Felmy har kjent til Bouyers teori, eller ikke. Jeg syns absolutt at han burde ha kjent til den i og med at Bouyers arbeid er svært anerkjent. Hvis Felmy faktisk har kjent til den, er det høyst merkelig at han ikke har nevnt den. Det vi i alle fall kan si er at Bouyer så langt jeg kan se ikke gir noen begrunnelse for sin antagelse om innstiftelsesordenes tidlige funksjon som haggadah eller om deres inntreden i nattverdbønnen ved separasjonen fra måltidet. I så måte er teorien i Felmys penn mer velbegrunnet og reflektert.

Jeg synes det er svært spennende og berikende å kunne se Felmys teorier i forhold til Mazzas. Med støtte hos Mazza har vi tidligere i dette kapitlet fått framhevet at innstiftelsesordene i AT har en helt sentral plass og at de henger sammen med resten av eukaristibønnen. Så langt samsvarer dette godt med Felmys tanker. Innstiftelsesordene i AT sitt fokus på og nære sammenheng med Kristi frelseshandling (υπερ υμων) er også felles for både Felmy og Mazza. Ellers fokuserer Mazza mye på den litterære formen og innholdet innstiftelsesordene har, mens Felmy fokuserer mest på funksjonen. Til tross for at de har ulike anliggender, vil jeg mene at Felmy og Mazza bekrefter og beriker hverandre. På den ene siden kan vi si at når Mazzas snakker om haggadahen som bakgrunn for påskepreknene og at de har preget nattverdliturgien i AT, er det en indirekte bekreftelse på Felmys teori om at innstiftelsesordene har hatt en funksjon som er analog med den jødiske påske-haggadahen. På den annen side kan vi også si at Felmys argumentasjon for at innstiftelsesordene har hatt samme funksjon som haggadahen, også bekrefter Mazzas teori om at innstiftelsesordene har sitt innhold fra påskepreknene. For å si det enkelt savner jeg hos Felmy en tale om påskepreknene, mens jeg hos Mazza savner noe om haggadahens funksjon. Sammen mener jeg imidlertid at de utfyller hverandre og gir et svært viktig bidrag til problemstillingen min.

### **5.3.3 Anamnesen og offeraspektet**

Selv om fokuset i denne oppgaven primært er innstiftelsesordene, vil jeg i dette og i det neste kapitlet også rette søkelyset mot anamnesen, epiklesen og offeraspektet. Dette begrunner jeg med at innstiftelsesordene står i en sammenheng med de andre liturgiske leddene. Dermed vil funksjonen til innstiftelsesordene også avhenge av funksjonen til disse andre elementene i liturgien. Når jeg da også vil ta for meg anamnesen, epiklesen og offeraspektet, er det med tanke på å få fram det primære innholdet og deres funksjon. Jeg vil derimot ikke foreta en dyp og inngående drøfting av alle perspektiver omkring disse leddene i nattverdliturgien.

---

<sup>194</sup>Bouyer, 1966, s. 157.

Ifølge oversiktsanalysen min i kap 5.2.1 finner vi anamnesen og offerperspektivet i v 12a i forlengelsen av innstiftelsesordene. Det er imidlertid et spørsmål om anamnesen her skal sees på som et selvstendig ledd, eller som et liturgisk ledd som uløselig er knyttet til innstiftelsesordene. En del ting taler for det siste. Selve innstiftelsesordene inneholder jo en anamnetisk kommentar. Den er vanligvis formulert som en oppfordring, jfr Justin. Selv om de fleste oversettelsene av AT har et deskriptivt utsagn her: "Når ni gör detta, gör ni det til minne av mig"<sup>195</sup>, påpeker også de samme oversetterne at teksten like godt kan oversettes som bydeform.<sup>196</sup> Uansett hvilken oversettelsesvariant en fokuserer på, knytter dette utsagnet i v 11 en nær og saklig forbindelse med anamnesen som følger i v.12. Språklig ser vi dette ved at v 12 tar opp igjen uttrykket som avsluttes i v 11: "Til minne av".

Jeg vil nå se på innholdet i anamnesen og hva det kan fortelle oss om anamnesens sammenheng og funksjon i konteksten. Jeg siterer først ordlyden hos Ekenberg:

"Til minne av hans död och uppståndelse frambär vi till dig detta bröd och denna kalk..."<sup>197</sup>.

Hos Dix lyder denne passasjen slik:

"Doing therefore the "anamnesis" of His death and resurrection we offer to Thee the bread and the cup making eucharist to Thee..."<sup>198</sup>.

Vi ser at innholdet i anamnesen, det som skal ihukommnes, er Jesu død og oppstandelse. Vi ser også at midlet som ihukommelsen skjer ved er brødet og kalken. Men hva er det som ligger i begrepet anamnese? Norske ord som ihukommelse eller minne gir fort assosiasjoner til noe rent mentalt, en subjektiv oppsamling av noe som egentlig er fraværende. Det greske ordet ἀναμνησις har i stedet, bl.a i følge Dix, den betydningen av å bringe framfor Gud noe som har skjedd i fortiden på en slik måte at konsekvensen av det har effekt i nåtiden. Dix sier det slik:

"It is in this active sense of actually re-calling before God a fact so that its effects become presently operative that ἀναμνησις must be understood. And the fact so "re-called" by the anaphora is not the Last Supper but "His death and resurrection".<sup>199</sup>

Vi ser at anamnesen har et sterkt innhold av nåtid og handling. Jeg synes at Dix får understreket dette innholdet på en god måte i sin oversettelse av anamnesen i AT som vi har gjengitt i forrige avsnitt. Der ser vi nemlig at han bruker uttrykket "doing the anamnesis" som er en presens partisipp form.<sup>200</sup> Et annet viktig moment ved Dix sitt sitat er knyttet til bruken av ordet ofrer ("offer"), som er et mer korrekt ord å bruke enn Ekenberg sitt "frambär".<sup>201</sup> Vi vet at begrepet offer ble brukt om nattverden allerede i Didache, og sånn sett er ikke dette noe nytt perspektiv her i AT. Men talen om offeret i sammenheng med anamnesen er forsåvidt ny. Selve formuleringen av anamnesen i nattverdliturgien i AT utgjør også et nytt element i nattverdliturgiens utvikling. Hos Justin finner vi nemlig bare gjengivelsen av den anamnetiske oppfordringen, og det heller ikke sitert i kapitlene som gjengir liturgien. Men anamnesen som innhold og bestanddel av feiringen er nok på ingen måte ny med AT. Bouyer poengterer tvert imot at ihukommelsen var svært viktig i en jødisk kontekst, både i feiringen av påsken og i den tidlige jødekrystne feiringen av nattverden. Innholdet der var:

<sup>195</sup> AT, 4, 11 i Ekenbergs utgave (1994).

<sup>196</sup> Se fotnote til AT 4, 11 i utgavene til f.eks Ekenberg, Dix, Cuming.

<sup>197</sup> AT, 4, 12a i Ekenberg 1994.

<sup>198</sup> AT, 4, 11a i Dix sin utgave. Mrk at Dix har en annen nummerering enn Ekenberg som følger Bottes nummerering.

<sup>199</sup> Dix, 1968, s.73.

<sup>200</sup> Handlingsperspektivet ved nattverdliturgien er forøvrig Dix sitt hovedfokus i hans tegning av hele nattverdliturgiens utvikling, fra det han kaller et "seven-action-scheme" til et "four-action-scheme".

<sup>201</sup> Cuming bruker også "offer" i sin utgave av AT. Dessuten kommenterer Ekenberg selv i en note til dette verset at nattverdfeiringen i AT ble betraktet som et offer på linje med den vanlige oppfatningen i oldkirken.

"a pledge given by God of his saving action that we can re-present to him with the assurance that our prayer for the accomplishment in us of this action will be heard since this pledge also signifies for us its permanent actuality."<sup>202</sup>

Bouyer hevder videre at det var i møte med gresktalende kristne at offerperspektivet måtte komme sterkt inn i sammenheng med anamnesen for at anamnesen skulle bevare den riktige og opprinnelige betydningen som den hadde i den jødiske sammenheng:

" when we pass over to Greek-speaking Christians, an anaphora of this type had to make clear that the "remembrance" we make of Christ in the eucharist is not simply a subjective, psychological recall but above all a representation to God of his own gift. In this case, it was inevitable that sacrificial expressions make their appearance, and it is at this point in the eucharist that they were to arise in order to interpret the content of the Jewish "memorial" in a hellenized anamnesis."<sup>203</sup>

Vi ser her at Bouyers tanker om anamnesens innhold og funksjon er helt på linje med Dix sine uttalelser.

Døden og oppstandelsen som er anamnesens innhold, knytter den forsåvidt til innstiftelsesordene og takksigelsesbønnen som de er en del av. Men det er en annen side ved dette innholdet som klart skiller anamnesen fra takksigelsesdelen med innstiftelsesordene. Vi har påpekt at døden og oppstandelsen er objektet til den sakramentale ihukommelsen. Mazza gjør et poeng av at døden og oppstandelsen her er likestilte, det er ingen forskjell på dem. Begge hendelsene skal ihukommles og hører sammen. Dette skiller, i følge Mazza, anamnesen fra prefasjonen (takksigelsesdelen), som er helt på linje med en teologi av østlig opprinnelse der det er Kristi død alene som er den frelsende handlingen. Nå er selvsagt oppstandelsen også nevnt i takksigelsesdelen, men som Mazza påpeker har den ikke samme teologiske funksjon som døden:

"But what the text ignores is the possibility of situating death and resurrection on the same plane, since it is assumed that they have different salvific functions. This follows from the Near Eastern theology that salvation from sin is rooted in the death of Christ rather than in his resurrection. This theology is characteristic of the Easter homilies of the Eastern Church, which unites the (Christian ) Passover with the passion of Christ, partly through an erroneous etymology: pascha-paschein."<sup>204</sup>

På bakgrunnen av denne teologiske forskjellen i innholdet i takksigelsesdelen og i anamnesen, konkluderer Mazza med at anamnesen nok kommer fra en annen og senere kilde enn påskepreknen som har preget takksigelsesdelen med innstiftelsesordene. Han mener at anamnesen og offeret i sammenheng med den, antagelig er kommet til i denne liturgien i AT i det 4. årh etter kirkemøtet i Nikea.<sup>205</sup> Jeg finner denne konklusjonen oppsiktsvekkende, men likevel troverdig. Det mest interessante spørsmålet for mitt vedkommende er imidlertid om Mazzas poengtering av anamnesens diskontinuitet med innstiftelsesordene, har noen konsekvenser for forståelsen av innstiftelsesordenes funksjon. Hvis vi ser bort i fra anamnesen som følger etter innstiftelsesordene, og bare ser innstiftelsesordene i forhold til takksigelsesdelen som kommer forut, er det jo klart at de ikke er en autonom litterær enhet med sin egen liturgiske funksjon. Men hvis vi derimot ser på innstiftelsesordene utelukkende i forhold til anamnesen som følger etter, har vi sett at der altså er forskjeller både i innhold og i opphav.

---

<sup>202</sup> Bouyer, 1966, s. 178.

<sup>203</sup> Ibid s. 178.

<sup>204</sup> Mazza, 1995, s. 167.

<sup>205</sup> Ibid s. 167-168.

Mazza reflekterer over dette og hevder at nettopp dette skillet som oppstår ved innlemmelsen av anamnesen og offeret, gjør at innstiftelsesordene blir løsere knyttet til takksigelsesdelen og blir en rite innen riten. Innstiftelsesordene får i følge Mazza<sup>206</sup> også en ny funksjon. Fra å ha en funksjon som forklaringsord i henhold til påskepreknene og deres bakgrunn i haggadahen, får de nå en selvstendig og egen funksjon. Mazza sier ikke noe mer om denne nye funksjonen, men jeg vil ut i fra en helhetsvurdering av nattverdliturgien i AT og med hensyn til Felmys synspunkter konkludere med at innstiftelsesordene her et godt stykke på vei har fått funksjon som konsekrasjonsord.

### 5.3.4 Epiklesen og offeraspektet

Epiklesen er påkallelsen av Den Hellige Ånd i nattverdliturgien, og i følge oversiktsanalysen i kap 5.2.1 finner vi epiklesen i v. 13-14 i kap. 4 i AT. Disse versene blir regnet som den vanskeligste teksten i nattverdliturgien i AT, og det er følgelig knyttet mange spørsmål til den. Ett av de mest diskuterte spørsmålene i tilknytning til epiklesen er om den er opprinnelig, eller om den er et senere tillegg. Ratcliff<sup>207</sup> og Dix<sup>208</sup> er blant dem som argumenterer sterkt for det siste, mens Mazza stort sett følger Botte<sup>209</sup> i at epiklesen er opprinnelig. Jeg vil komme tilbake til dette spørsmålet litt senere i kapitlet, men først se på det spørsmålet som jeg mener er viktigst for min problemstilling: Hva er innholdet i epiklesen, og hvilken betydning eller funksjon har den her i AT? Det er viktig for meg å få et svar på dette spørsmålet for å relatere innstiftelsesordenes funksjon til epiklesens og få et helhetsperspektiv på nattverdbønnen.

Epiklesen er med AT et nytt<sup>210</sup> liturgisk element i nattverdfeiringen. Det er et element som er godt utbygd i de senere, og særlig de østlige, liturgiene fra det 4. årh av. Med ståsted i de senere liturgiene er det lett for å si at v. 13 er den første begynnelsen til en konsekrasjonsepiklese, dvs en bønn om at DHÅ skal komme over brødet og vinen og innvie dem slik at de blir Jesu legeme og blod. Likeledes er det med dette senere ståstedet lett å betrakte epiklesen i v. 14 som en kommunionsepiklese, dvs en bønn om at DHÅ skal komme til kommunikantene slik at de får del i nattverdens frukter og velsignelser. Det kan nok være en del rett i denne betraktningssmåten, men jeg tror ikke at vi dermed har sagt alt som er å si om epiklesen. Det er nok behov for litt nyansering og videre undersøkelser.

På samme måte som det er en sammenheng mellom innstiftelsesordenes funksjon og deres inntreden i liturgien, ser jeg det som sannsynlig at det er en nær sammenheng mellom epiklesens innhold og funksjon og dens inntreden i liturgien. Når vi stiller spørsmålet om hvorfor og hvordan epiklesen er kommet til i nattverdliturgien, tror jeg altså at vi kan hente mye ved å studere innholdet. Jeg vil for oversiktens skyld gjengi epiklesen slik den lyder hos Ekenberg og hos Dix:

"Och vi ber dig att sända din heliga Ande över din heliga kyrkas offer. Församla den, och låt alla dem som får del av dina heliga (gåvor) bli uppfyllda av den heliga Anden och så stärkas i tron på sanningen, så att vi lovsjunger och förhärligar dig(...)"<sup>211</sup>

"And we pray Thee that thou wouldest send Thy Holy Spirit upon the oblations of Thy holy Church Thou wouldest grant to all (Thy saints) who partake to be united (to Thee) that they may be fulfilled with the Holy Spirit for the confirmation of (their) faith in truth. That (we) may praise and glorify Thee(...)"<sup>212</sup>

<sup>206</sup> Ibid s. 168-169.

<sup>207</sup> Ratcliffs argumenter kommer bl.a fram i hans artikkel i JEH 1950, se litteraturlista.

<sup>208</sup> For hans argumenter, se Dix, 1968, s. 79.

<sup>209</sup> Mazza, 1995, s. 169.

<sup>210</sup> Epiklesen har antagelig også en jødisk opprinnelse i shekinah (Ex. 11,34ff og Deut 12, 5) som er knyttet til Herrens nærvær. Tekster fra NT som korresponderer til dette er bl.a: Joh 1, 14; Matt 18, 20; Åp 21,3. Se til dette temaet Oesterley, 1925.

<sup>211</sup> AT 4, 13-15a i Ekenberg sin utgave (1994).

<sup>212</sup> AT 4, 12-13a i Dix sin utgave, 1968, s. 9.

Når det gjelder den første delen av denne epiklesen, påpeker Mazza at verken denne eller andre tidlige epikleser må forstås som konsekrasjonsepikleser på samme måte som moderne latinske tekster eller som epiklesene i den østlige kirke fra begynnelsen av det 4. årh. Det tror jeg han har rett i, i og med at epiklesen ikke i klartekst inneholder en bønn om at DHÅ skal gjøre nattverdselementene til Jesu legeme og blod. I dette spørsmålet virker det som om Dix er på linje med Mazza i det han sier:

"(...) no trace of the theology that the Spirit plays some part in the consecration of the Eucharist can be found in the pre-Nicene Church at all."<sup>213</sup>

Mazza mener at epiklesens innhold her i AT er at Gud skal velsigne offeret som blir feiret.<sup>214</sup> Det at nattverdselementene blir kalt for et offer, er som tidligere nevnt ikke noe nytt med Hippolyt, vi finner offertanken også sterkt representert hos Justin. Lietzmann peker for øvrig på at offeret er sentralt i hele AT og at det i de tre første århundrene var tre typer offer som var kjent: bønner, brødet og vinen lagt på alteret og den hellige handlingen ved alteret som en analogi til Kristi død.<sup>215</sup> Vi må vel kunne si at epiklesen hos Hippolyt beskriver relasjonen mellom Den Hellige Ånd og nattverdselementene: Den Hellige Ånd er sendt av Gud for å være i og nær og ved kirkens offer. Dette perspektivet forsterker realpresensen, og med dette som innhold bruker Mazza faktisk betegnelsen "konsekrasjonsepiklese".<sup>216</sup> Mazza, som også har studert bakgrunnen for epiklesen, sier om denne relasjonen mellom DHÅ og elementene:

"There is no reason to look with suspicion on the presence of this factor; the link between the Holy Spirit and the Eucharistic species is well documented throughout the tradition of the Easter homilies."<sup>217</sup>

Denne likheten med påskehomiliene får Mazza til å foreslå hypotesen om at epiklesen også har sin bakgrunn derfra. Han ser da videre på det viktige uttrykket i begynnelsen av v. 13 som på latin lyder: "in unum congregans"<sup>218</sup>. Andre oversettelser er: "församla den"<sup>219</sup> / "to be united (to Thee)"<sup>220</sup> / "gathering (them) into one".<sup>221</sup> Spørsmålet er hva som skal forenes. Mazza påpeker at det ville være helt i tråd med teologien i påskehomiliene om det var DHÅ og offerelementene. Men han finner ikke mye støtte til denne antagelsen. Dix sin oversettelse peker i retning av at det både kan være snakk om en enhet mellom Gud og kommunikantene og en enhet mellom de troende seg imellom, men det er den siste tolkningen som samsvarer best med det latinske uttrykket. Både Ekenberg og Cuming sine oversettelser taler for at det er kirken som skal bli forenet, altså en enhet mellom de troende. Dette er også i samsvar med den klassiske hypotesen<sup>222</sup> som Botte har framsatt med så sterke argumenter, at Mazza forkaster sin hypotese om at epiklesen stammer fra påskepreknen, og støtter Botte. Han støtter også Bottes forklaring om at epiklesen ble utviklet i liturgien i AT for å bringe det trinitariske skjemaet i anaforaen til sin fullendelse.<sup>223</sup>

Ut i fra studiet av innholdet i de to delene av epiklesen, har Mazza imidlertid utviklet sin egen teori om opphavet til dem. Han ser på den andre delen av epiklesen, som med våre betegnelser nok kan kalles en kommunionsepiklese, og finner at den er selvstendig og uavhengig av den første epiklesedelen. Denne første delen er derimot avhengig av den andre fordi det er først der det står om hensikten med Den Hellige Ånds komme. Ut i fra dette konkluderer Mazza med at det finnes to lag i teksten. Den

<sup>213</sup> Dix, 1968, s.79.

<sup>214</sup> Mazza, 1995, s. 177.

<sup>215</sup> Lietzmann, 1979, s. XIV og XVII.

<sup>216</sup> Merk at Mazza i denne sammenhengen bruker en historisk betydning av begrepet, og ikke den moderne. Se fotnote i Mazza, 1995, s. 142.

<sup>217</sup> Mazza, 1995, s. 170.

<sup>218</sup> Mazza, 1995, s. 144.

<sup>219</sup> Ekenberg sin oversettelse.

<sup>220</sup> Dix sin oversettelse.

<sup>221</sup> Cuming sin oversettelse

<sup>222</sup> Mazza, 1995, s. 144-145.

<sup>223</sup> Ibid s. 149.



andre delen av epiklesen tilhører det første laget som er den opprinnelige liturgien. Den første delen av epiklesen tilhører derimot det senere laget som han mener kom inn samtidig med anamnesen og offeret på begynnelsen av det 4. årh. Mazza mener at disse ulike lagene kan forklare vanskelighetene med teksten i forskningen. Mazza ser fra konklusjonen sin at den opprinnelige nattverdliturgien her i AT hadde en tredelt struktur: To takksigelser ( 1. v. 5-11 og 2. v. 12b) og en bønn (om enhet og DHÅs frukter som munner ut i takksigelse og lovprisning; v. 14-16). Jeg synes Mazzas argumenter er grundige og velfunderte, og jeg finner konklusjonene hans troverdige og sannsynlige, også fordi den tredelte strukturen som han ender opp med samsvarer godt med og underbygger Bottes teori om den trinitariske funksjonen til epiklesen.

### 5.3.5 Syntese og utblikk

Hva har så det vi nå har sett på av epiklesens bakgrunn, innhold og funksjon å si for innstiftelsesordenes funksjon, som jo er mitt hovedanliggende? Jeg vil for det første si at den senere dateringen av anamnesen, offerperspektivet og den første delen av epiklesen framhever innstiftelsesordene som høydepunktet i den opprinnelige nattverdliturgien. Men i denne liturgien står innstiftelsesordene i en nær og uløselig sammenheng med takksigelsen som da både går forut (den første takksigelsen) og følger etter (den andre takksigelsen og den avsluttende bønnen som ender i en doksologi) innstiftelsesordene. Siden hele nattverdbønnen da er en ren takksigelsesbønn virker det som om innstiftelsesordene på dette stadiet av liturgien i AT (begynnelsen av 200-tallet) har hatt en analog funksjon til de i liturgien på Justins tid. Dette virker også sannsynlig etter det som Hippolyt har skrevet i innledningen til AT om at han vil formidle:

"that tradition which has continued until now."<sup>224</sup>

Det er ikke mer enn femti år mellom Justin og Hippolyt, derfor er det svært sannsynlig at den tradisjonen Hippolyt vil ta vare på har kommet fra Justins tid. I forhold til det som kommer til uttrykk om nattverdfeiringen i kap 65- 67 i Justins *1. Apologi*, ser det riktig nok ut som takksigelsesdelen i nattverdliturgien i AT har blitt noe mer innholdsrik, og likeledes at ordlyden til innstiftelsesordene er blitt noe lengre. Men som vi har diskutert i kap 4, er det godt mulig at innstiftelsesordene hadde en lengre formulering i selve nattverdfeiringen enn den som ble brukt i katekumeneundervisningen (kap 66). Uansett kan jeg ikke se at forandringene fra Justin til AT i sin tidlige versjon, er så vesentlige at innstiftelsesordene skulle ha fått en helt ny funksjon her i AT.

Annerledes blir det når vi ser på hele nattverdliturgien i AT slik den foreligger for oss nå, med anamnese, offeraspekt og epiklese. Som vi har sett har innføringen av disse liturgiske leddene medført at innstiftelsesordene har fått en selvstendig status og funksjon som en rite innenfor riten. Innstiftelsesordene har altså fått en mer framskutt posisjon og en funksjon langt på vei som konsekrasjonsord, også fordi epiklesen som vi har sett ikke er en konsekrasjonsepiklese.

Med dette utgangspunktet i AT ville det også være interessant å reflektere litt over den videre utviklingen av nattverdliturgien i tiden framover. Vi vet at AT ble brukt som modell for nesten alle liturgiene i de senere århundrene både i øst og i vest. I vest fikk etterhvert innstiftelsesordene en helt spesiell og dominerende betydning som konsekrasjonsord. I øst derimot fikk nattverdliturgien en annen utvikling. Fra det 5. årh var epiklesen fullstendig utviklet til også å være en konsekrasjonsepiklese. Samtidig ble det et helhetsperspektiv på nattverdliturgien, der alle delene var viktige, som kom til å konstituere nattverden i øst.

---

<sup>224</sup> AT 1,3 i Dix sin utgave, 1968, s. 2.

## 5.4 AT, kap 4, i relasjon til andre tekster

Jeg har nå analysert og drøftet noen viktige perspektiver ved innholdet i nattverdliturgien hos Hippolyt. Før jeg oppsummerer, drøfter og konkluderer, tror jeg det kan være nyttig og spennende å relatere nattverdliturgien i AT, ikke bare til Didache og Justin, men også til noen andre tidlige liturgiske tekster. Kanskje kan dette kaste nytt lys over svaret på problemstillingen min.

### 5.4.1 Birkat ha-mazon og Didache

I forrige kapittel foretok jeg en dybdeanalyse av de viktigste innholdsmessige komponentene i nattverdliturgien hos Hippolyt. Et spørsmål som jeg derimot ikke har berørt noe særlig hittil er hvor langt tilbake tradisjonen representert ved Hippolyts nattverdliturgi går. Jeg vil derfor nå gå litt tilbake til Birkat ha-mazon og Didache, som altså er en kristianisert Birkat ha-mazon. Spørsmålet er om det direkte eller indirekte finnes noen sammenheng mellom AT og Birkat ha-mazon og Didache.

I forrige kapittel kom vi fram til at AT opprinnelig hadde en tredelt struktur med to takksigelser og en bønn. En tilsvarende tredeling har vi sett tidligere i oppgaven at vi også finner vi i Did 10, som er en direkte utvikling av Birkat ha-mazon. Dette er et viktig likhetstrekk, men i seg selv er ikke dette overbevisende nok til å slå fast en direkte sammenheng. Mazza gjør noen videre undersøkelser der han sammenligner AT og et annet tredelt skrift relatert til Polycarp: *"The Martyrdom of Polycarp"*. Både i struktur og innhold finner han så klare likheter at han konkluderer med at de tilhører samme skjema. Mazza viser at Polycarp på sin side har klare paralleller til en tekst av Birkat ha-mazon i *"Book of Jubilees"*<sup>225</sup>. Han finner likheten særlig i den andre strofen, og hevder at den knytter forbindelsen også til Did 10. Det er også innholdet i den samme strofen som knytter Polycarp til AT:

" A thanksgiving for the gift that God enable us to enjoy in this present moment".<sup>226</sup>

Mazza konkluderer dermed med at likheten som ligger i den tredelte strukturen og i den andre takksigelsen viser at:

"(...) all these texts belongs to one family and one line: the Christian development of the Birkat ha-mazon."<sup>227</sup>

Mazza har altså gjennom et grundig arbeid med å sammenligne tekstene påvist en indirekte sammenheng – via Polycarp – mellom AT og Birkat ha-mazon/Did 10. Men Mazza spør i fortsettelsen om det også er mulig å finne en direkte relasjon mellom AT og Did 10. Mazza gjør også her et grundig arbeid med å sammenligne tekster. Han oppdager at alle de tidlige nattverdtekstene<sup>228</sup> har en felles likhet som skiller dem fra Birkat ha-mazon; nemlig bønnen om enhet (den tredje strofen). Denne finner vi først i den tredje strofen (10,5) i Did 10 (og i 9,4) og bare i de nattverdtekstene som vi ellers vet tilhører den samme familien som Did 10.<sup>229</sup> Dermed får Mazza overbevist oss om at AT også har en direkte relasjon til Did ved at AT også tilhører den samme familien av nattverdstekster som har utviklet seg fra Did 10.

<sup>225</sup> Dette skriftet er blitt til i et Essener-miljø omkring år 100 f. Kr og tilhører altså den intertestamentlige litteraturen.

<sup>226</sup> Mazza, 1995, s. 154.

<sup>227</sup> Ibid s. 161.

<sup>228</sup> F.eks Did, AT, Serapion, Ap.Const (7.26 og 8.12), St. Basil.

<sup>229</sup> F.eks Serapion, Ap.Const og St. Basil.

Er det etter det vi nå har fått fram av opplysninger mulig å tegne et bilde av utviklingen av nattverdliturgien i AT fra Didache? Mazza gjør selv et forsøk på det der han også inkluderer påvirkningen fra påskepreknene og haggadahen i AT. Etter å ha studert utviklingen av både den andre og den tredje strofen/takksigelsen i Birkat ha-mazon og Didache, spør han hva som evt har skjedd med den første takksigelsen fra disse tekstene og til AT. Han svarer slik:

”The ”reason” for which one gives thanks in the first section of these two texts have disappeared and been replaced by the account of salvation in Christ such as it was presented in the literary genre of the Easter homilies, which are direct heirs of the Jewish paschal *Haggadah*.”<sup>230</sup>

AT har altså bevart den 3-leddete strukturen fra Birkat ha-mazon og Didache, men samtidig har forfatteren utviklet og tatt i bruk nytt materiale i forhold til den tradisjonen som disse kildene representerer. Mazza sier om denne prosessen at forfatteren av AT har

”(...) effected a decided ”paschalization” of the Eucharist, inserting the material of the tradition of the Easter homilies into the schema of thanksgiving coming down from the Didache.”<sup>231</sup>

Nattverdliturgien i AT representerer altså et bestemt stadium i utviklingen av liturgien i Didache der påskepreknene har formet innholdet i den første takksigelsesdelen.

Mazzas resonnementer og konklusjoner er interessante, og jeg må i fortsettelsen spørre: Hva kan disse ha å si for problemstillingen min? Det faktum at det er en direkte linje mellom AT og Didache taler for at innstiftelsesordene kan ha en viss bakgrunn i Didache. Om ikke innstiftelsesordene har vært en del av den nattverdfeiringen som Didache representerer, er det i alle fall ganske sannsynlig at det i Didache finnes et slags forstadium til innstiftelsesordene, slik vi tidligere har sett at Mazza argumenterer for. Vi må imidlertid huske på at innstiftelsesordene i AT er inkludert i den første takksigelsesdelen som altså har blitt til under påvirkning fra påskepreknene. Det er dermed trolig at innstiftelsesordene først og fremst har sin bakgrunn i påskepreknene, og ikke i Didache som vi daterer mye tidligere enn påskepreknene.

Likevel må vi ikke glemme at det er påskepreknene som genre som har preget den første takksigelsesdelen i AT, og at disse tekstene er arvtakere av den jødiske påskefesthaggadahen som er mye eldre enn Didache. Dette betyr at selv om innstiftelsesordene og resten av innholdet i den første takksigelsesdelen slik vi finner den i AT, har blitt preget av genren påskepreken da den oppstod på midten av det andre århundret, trenger dette nødvendigvis ikke å bety at innstiftelsesordene ikke var i bruk i nattverdfeiringen før den tid.

Vi har tidligere, både i forbindelse med Justin og Hippolyt, sett at innstiftelsesordene har funksjon som forklaringsord, analogt med haggadahens funksjon. Spørsmålet om når innstiftelsesordene har blitt en del av liturgien i nattverdfeiringen, tror jeg derfor må henge sammen med at innstiftelsesordene på ett eller annet tidspunkt har ”overtatt” haggadahens funksjon fra den jødiske påskefeiringen. Det virker etter min mening svært sannsynlig at dette må ha skjedd da nattverden ble løsrevet fra måltidet, dvs på et tidspunkt da den kristne nattverdfeiringen i store grad fikk sitt eget særpreg i det den ble mer løsrevet fra jødiske tradisjoner. Selvsagt er jeg klar over at haggadahen ikke var en del av de ”vanlige” måltidene som nattverden ble feiret sammen med, men høyst sannsynlig var den en del av det siste måltidet der Jesus innstiftet nattverden. Dessuten har vi tidligere i oppgaven sett på at Deut 8, 10 fungerer som en innstiftelsesberetning (med funksjon som går i retning av haggadahen) for Birkat ha-mazon som brukes ved alle jødiske måltider. Det spiller derfor ingen rolle

---

<sup>230</sup> Mazza, 1995, s. 176.

<sup>231</sup> Ibid, s. 176.

hvilket type måltid nattverden opprinnelig ble innstiftet i<sup>232</sup> eller ble feiret sammen med i den første tiden.

Poenget er at da nattverden ble løsrevet fra dette måltidet, ble den, i alle fall delvis og gradvis, også løsrevet fra måltidets Birkat ha-mazon og denne bønnens innstiftelsesberetning i Deut 8, 10. Dermed blir det slik jeg ser det et sterkt behov for en spesifikk kristen innstiftelsesberetning, og innstiftelsesordene blir innlemmet.

En kan som innvending selvsagt spørre om det ikke var behov for en kristen innstiftelsesberetning for det. Jeg tror ikke det behovet hadde meldt seg enda, fordi den kristne feiringen var så sterkt preget av de jødiske bønnene og tradisjonene med den innstiftelsesberetningen de hadde som forklaringsmodell. Dette ser vi tydelig i Didache. Dessuten ble det spesifikt kristne ved nattverdfeiringen framhevet gjennom et kristologisk innhold som gav feiringen både innhold og begrunnelse i det den fungerte som oppfyllelsen av Jesu anamnetiske oppfordring: ”Gjør dette til minne om meg.” Dette ser vi også i Didache.

Når så nattverden mer og mer løsrives fra den jødiske bønne- og måltidssammenhengen, er det nok så rimelig at det kristologiske innholdet kobles sammen med en spesifikk kristen begrunnelse og forklaring til feiringen som vi finner i innstiftelsesordene. Denne sammenkoplingen er det vi ser et tydelig eksempel på i AT. Dette betyr også at selv om AT vanligvis med stor sikkerhet dateres til rundt år 220, er det godt mulig at den liturgiske praksisen som den gjengir kan ha eksistert i lang tid forut, kanskje helt tilbake til løsrivelsesprosessen hadde stabilisert seg. Vi vet i alle fall at tradisjonen som AT<sup>233</sup> gjengir i det minste går tilbake til Justins tid, men den kan også gå lenger tilbake. Dessuten vet vi at vi i AT finner den tidligste<sup>234</sup> nattverdliturgien - etter at nattverden ble løsrevet fra måltidet - som er gjengitt i detalj og med innstiftelsesordene. Det er derfor slett ikke utenkelig at nattverdliturgien som AT representerer kan ha vært praksis i den første tiden etter løsrivelsen, før det andre århundret, og således nesten bli regnet som en apostolisk modell.

## **5.4.2 Justin**

Jeg har tidligere sammenlignet ordlyden til innstiftelsesordene hos Justin i forhold til AT og fant at der ikke var så veldig store forskjeller. Det er også stor grad av samsvar mellom resten av nattverdliturgien hos Justin og den i AT. Forskjellene består stort sett av at teksten i Justins Apologi mangler epiklese, anamnese (utover den anamnetiske oppfordringen) og et utvidet offeraspekt.<sup>235</sup> Vi har imidlertid ved hjelp av Mazza sett at det er stor sannsynlighet for at disse leddene ( med unntak av den andre delen av epiklesen) som finnes i AT har kommet inn noe senere (300-tallet). Slik som nattverdliturgien er gjengitt i Ap. 65 og 67, er det takksigelsen som er det fremtredende og bærende leddet. Vi kan enda til legge til at takksigelsen har en konstituerende betydning, slik Ratcliff hevder:

”Justin speaks of ”the distribution and participation *απο των ευχαριστηθεντων*”, a term which implies that the bread and cup become eucharist by virtue of the recital, over them, of the series of thanksgivings of the eucharistic prayer.”<sup>236</sup>

<sup>232</sup> I følge Ligier betrakter de fleste forskere på dette området det for et åpent spørsmål om det siste måltidet var et påskemåltid. De fokuserer mest på at måltidet i alle fall foregikk i en påskekontekst. Se Ligier, 1973, s. 162.

<sup>233</sup> Jeg tenker da på den opprinnelige formen av AT, uten anamnesen, offeret og første del av epiklesen.

<sup>234</sup> Jeg tenker da på at i Apologien til Justin er ikke innstiftelsesordene nevnt i selve liturgien og der de er gjengitt, er det ikke i sin fulle lengde. Nattverdliturgien for øvrig er heller ikke detaljert beskrevet med hele dens innhold.

<sup>235</sup> Offeret og det sakrifisielle aspektet ved nattverden er godt representert i Justins Dialog, se f.eks kap. 41; 70 og 117, men i selve liturgien som er gjengitt hos Justin er ikke offertanken så sentral.

<sup>236</sup> Ratcliff, JEH, 1950, s.33.

Jeg regner det for sannsynlig, slik jeg også har argumentert for det tidligere, at innstiftelsesordene var en del av takksigelsesbønnen. Dermed er likheten med den opprinnelige versjonen av nattverd liturgien i AT svært stor. Dette passer da også godt med intensjonen i AT om å gjengi tradisjonen slik den har vært fram til da.

### 5.4.3 Addai og Mari – liturgien<sup>237</sup>

Dette er en gammel øst-syrisk liturgi som er oppkalt etter de tradisjonelle grunnleggerne av kirken i Edessa, en by i nord-øst Syria nær grensen mellom det romerske imperie og Persia og et av de tidligste sentra i kristendommen. Etter konsilet i Efesos (A.D. 431) ble området nestoriansk og deretter ble det okkupert av araberne. Disse to forholdene medvirket til at liturgien ble holdt relativt fri fra Bysantinsk påvirkning<sup>238</sup>, og den er fremdeles i bruk i dag, om enn i en noe utviklet form.<sup>239</sup> Når det gjelder dateringen at denne liturgien, hevder Jasper og Cuming<sup>240</sup> at det er sannsynlig at de eldste delene av denne liturgien går tilbake til det tredje århundret. Bouyer taler enda sterkere for denne liturgiens tidlige opprinnelse:

”And everything leads us to believe that this prayer is the most ancient Christian eucharistic composition to which we can have access today. It represent a model that is quite different from the prayers of the patristic period.”<sup>241</sup>

Bouyer påpeker også følgende:

” Now it is precisely in Syria that the most archaic Christian forms were to survive the longest, as the liturgy of Addai and Mari has already shown.”<sup>242</sup>

Selv om denne liturgien er øst-syrisk, er den likevel av jødisk opprinnelse:

”Edessa was a semi-independent state on the Eastern Roman frontier, a strong centre of semitic culture and tradition.”<sup>243</sup>

Bouyer hevder om denne liturgien:

”(…) it is (…) molded after the pattern of the Jewish prayers for the last cup of the meal.”<sup>244</sup>

Han viser da også at Addai og Mari består av tre atskilte bøkker som svarer til de tre berakoth i Birkat ha-mazon.<sup>245</sup> Addai og Mari og AT har altså et felles opphav i de jødiske bordbønnene.

<sup>237</sup> En utgave, skrevet på 10-11- hundretallet, av liturgien finnes i boken av Jasper og Cuming: *Prayers of the eucharist, early and reformed*, 1980. Dix har også en utgave av denne liturgien i *The shape of the liturgy*, 1945, s. 178-80. Bouyer har i *Eucharist*, 1966, s. 147-48 gjengitt en utgave av liturgien som er i bruk i dag og en på s. 154-55 som et forsøk på å rekonstruere denne liturgien slik han mener at den må ha vært.

<sup>238</sup> Jasper og Cuming, 1980, s. 26.

<sup>239</sup> Den blir bl.a brukt av Nestorianerne, kaldeerne i union med Roma og den Indiske kirken (Syro-Malabar), se Bouyer, 1966, s. 304.

<sup>240</sup> Jasper og Cuming, 1980, s. 26.

<sup>241</sup> Bouyer, 1966, s. 147.

<sup>242</sup> Ibid, s.167.

<sup>243</sup> Dix, 1945, s. 177.

<sup>244</sup> Bouyer, 1966, s. 147.

<sup>245</sup> Ibid, s. 179-80

Til tross for denne likheten, har de særlig én viktig og iøynefallende forskjell: Innstiftelsesordene er fraværende i Addai og Mari – liturgien. De to viktigste spørsmålene vi da må stille er for det første om dette fraværet er opprinnelig, og for det andre, uansett svar på det første, hvorfor er ikke innstiftelsesordene tatt med? Dix er blant dem som mener at dette fraværet er opprinnelig og at Addai og Mari er et eksempel på og et bevis for at det har eksistert en tidlig nattverdfeiiring som bare bestod av takksigelse og ikke innstiftelsesord.<sup>246</sup> Mange har gått mot Dix sin konklusjon, deriblant Jungmann. Jungmann argumenterer ikke mot fraværet av innstiftelsesordene i Addai og Mari, men han prøver å nedtone betydningen av denne liturgien i det han hevder at den er fra en tid der den øst-syriske kirken var separert fra resten av kristendommen på grunn av nestoriansk heresi.<sup>247</sup> For Jungmann, som svært mange andre katolikker, er det tydelig viktig å bevise at innstiftelsesordene har vært tilstede i kirkens liturgi fra begynnelsen av. I sammenheng med talen om Addai og Mari og AT sier han om AT:

”It is, of course, extremely important that the oldest text of the Mass, as we know it, possess as its innermost core the words of the institution.”<sup>248</sup>

Når det ellers gjelder Jungmanns argument, viser dette at det er uenighet i dateringen av Addai og Mari. I motsetning til Dix, vil Jungmann tydeligvis datere den seint. Det var nemlig først etter konsilet i Efesos at området der denne liturgien stammer fra, ble nestoriansk, jfr innledningen i dette kapitlet. Dix sin teori er interessant, men det spørs om den er troverdig nok. Jeg deler Jungmanns syn på at bevisene til Dix er svake og ikke særlig godt underbygget. Dessuten har Dix som tidligere nevnt en egenartet metodisk tilnærming til utviklingen av nattverdliturgien, som jeg ikke finner holdbar nok.

Etter at Dix og Jungmann sine avhandlinger kom ut har Botte framsatt en teori om innstiftelsesordene i Addai og Mari som ingen i ettertid har motbevist. Han tviler på at fraværet av innstiftelsesordene er opprinnelig. Han argumenterer bl.a med å se på ordlyden på anamnesen:

”And we also, o my Lord, thy weak and frail and miserable servants who are gathered together in thy name (...).”<sup>249</sup>

Han mener at denne krever en foregående setning. Botte har i tillegg funnet ut at:

”(...) the ancient commentators on the Syrian liturgy had knowledge of a formulation of the words of institution which ended (...) with ”whenever you are gathered together in my name” which follows the formula of the anamnesis of Addai and Mari exactly.”<sup>250</sup>

Botte mener altså at innstiftelsesordene opprinnelig har vært til stede i denne liturgiske teksten. Han peker i tillegg på at:

”(...) the liturgical manuscripts where these words do not appear are legion, even in cases where there is not the least doubt, if only according to the commentators of the period, about their compulsory presence in the celebration.”<sup>251</sup>

Botte peker altså på at det finnes flere liturgier der innstiftelsesordene ikke er nevnt, men der man vet at de var en del av feiringen. Dette gjelder, sier han, med mange flere syriske manuskripter, spesielt

---

<sup>246</sup> Dix, 1945, s. 240; 178-181.

<sup>247</sup> Jungman, 1959, s. 69.

<sup>248</sup> Ibid. s. 68.

<sup>249</sup> Se Bouyer, 1968, s. 150.

<sup>250</sup> Ibid s. 151.

<sup>251</sup> Ibid s. 152.

blant maronittene.<sup>252</sup> I vest finner vi, i følge Botte og Bouyer, det samme i den galliske liturgien og med alle de tidligste tekstene av den mozarabiske liturgien.<sup>253</sup>

Når vi så kommer til spørsmålet om hvorfor innstiftelsesordene ikke er nevnt i mange av de tidlige manuskriptene til disse liturgiske tekstene, svarer Botte:

”We should simply suppose that every celebrant knew the customary formula in a given rite by heart.”<sup>254</sup>

Jeg mener, i likhet med Bouyer, at Bottes oppdagelser og argumentasjon er god og at den virkelig har noe for seg. Vi må likevel ikke glemme at forklaringen til Botte, sitatet ovenfor, så langt jeg kan se bare er en antakelse. Hvis Botte imidlertid har rett i at celebrantene kunne innstiftelsesordene utenat, vil dette bety at innstiftelsesordene hadde en sentral og fast plass i liturgien. Hvis det i tillegg var slik at de måtte kunne innstiftelsesordene utenat, er det rimelig å tro at de da ble sett på som svært viktige.<sup>255</sup>

Det at innstiftelsesordene i noen tradisjoner har vært en del av nattverdfeiringen uten at de har vært nedfelt i den skrevne liturgien, trenger ikke å bety at de alltid har vært tilstede fra begynnelsen av. Vi vet ikke hvor langt tilbake den muntlige overleveringen og innlæringen av innstiftelsesordene går i disse tradisjonene. Men jeg tenker at den riten, den liturgien som celebrantene kjente innstiftelsesordene fra, godt kan være den nattverdliturgien som ble utviklet etter at nattverden ble løsrevet fra måltidet.

#### **5.4.4 Strasbourg – papyruset gr. 254 og St. Mark – liturgien**

Vi skal nevne en liturgi til som ikke inneholder beretningen om det siste måltidet og innstiftelsesordene: Liturgien i Strasbourg-papyruset. Dette er det eldste vitnet til den første delen av den Alexandrinske (egyptiske) anaforaen<sup>256</sup> (nattverdbønnen) St. Mark. Det er litt uenigheter om dateringen av dette papyruset.<sup>257</sup> Mazza støtter Cuming på at det er fra det 2. århundret.<sup>258</sup> Et avgjørende spørsmål i møte med denne liturgiske teksten, er om den kan betraktes som en fullstendig anafora. Ligier mener at Strasbourg-papyruset er for fragmentarisk til å si noe sikkert om hvordan denne liturgien var. Likeledes mener han at man har for lite kjennskap til anaforaen til St. Mark. Derfor konkluderer han med at alle spørsmålene omkring St. Mark må holdes åpne.<sup>259</sup> Cuming advarer oss imidlertid mot å evaluere fullstendigheten av en anafora ved å bruke modeller og konsepter fra det 4. århundret. Han konkluderer med at St. Mark så vel som Strasbourg-papyruset, er fullstendige anaforaer.<sup>260</sup> Mazza støtter Cuming i tillegg til at han viser til at Wegman som har gjort et annet og selvstendig studie, har kommet til samme konklusjon, bl.a fordi Strasbourg-papyruset er analogt til Addai og Mari-liturgien.<sup>261</sup>

<sup>252</sup> Dette er bl.a den tredje anaforaen av apostelen Peter (Sharar),

<sup>253</sup> Bouyer, 1968, s. 152. Senere tekster av disse liturgiene finnes i Jasper og Cuming, 1980.

<sup>254</sup> Bouyer, 1968, s. 152.

<sup>255</sup> Kanskje innstiftelsesordene ble lært og husket på samme måte som jødene skulle forholde seg til trosbekjennelsen og Herrens bud, jfr. Deut 5, 4-9.

<sup>256</sup> Betegnelsen anafora brukes særlig i øst-kirken om nattverdbønnen.

<sup>257</sup> I Jasper/Cuming, 1980, s. 42 antas det 4. eller 5. århundret. Wegman (i Mazza, 1995, s. 181f) går inn for det 3. århundret.

<sup>258</sup> Mazza, 1995, s. 181. I *Worship* 1984, s. 169 daterer Cuming den til ca. 175-200.

<sup>259</sup> Ligier, 1973, s. 169.

<sup>260</sup> Mazza, 1995, s. 179. Et økende antall forskere mener at denne liturgien er fullstendig.

<sup>261</sup> *Ibid*, s. 180-181.

Jeg tror at det som kan skape skepsis og tvil omkring Strasbourg-papyruset, jfr. Ligier, er den noe usikre dateringen. Det er klart at dersom en tror at papyruset er fra det 4. århundret, må en også kunne anvende konsepter fra denne tiden til å prøve å forstå den. Kanskje er også litt av problemet at man leter etter elementer som en mener burde være der, i stedet for å studere innholdet slik vi har det.<sup>262</sup> Mazza har vist oss at innholdet i Strasbourg-papyruset er tredelt med to takksigelser og en bønn, akkurat som i Birkat ha-mazon, Didache og i AT.<sup>263</sup> Denne strukturen og dette innholdet styrker teorien om at dette papyruset er en fullstendig, arkaisk anafora som står i en viktig utviklingslinje fra Didache.

Hvordan skal vi så forstå at innstiftelsesordene mangler i dette papyruset, eller paleoanaforaen som Mazza kaller den? Det er et problem at vi ikke har noen sikker datering av denne teksten. Men vi har påpekt at innhold og struktur i stor grad er lik med Birkat ha-mazon og Didache. Det er derfor egentlig ikke oppsiktsvekkende når Mazza, sammen med Talley, konkluderer med at siteringen av Mal 1, 11 i Strasbourg-papyruset fungerer som en innstiftelsesberetning til det Eukaristiske offer. Denne teologiske funksjonen hadde Mal 1,11 allerede i Did 14, som vi har vært inne på tidligere. Vi har også nevnt dette skriftstedet i forbindelse med Justin. Vi har i forbindelse med Didache også sett på et annet skriftsted, Deut 8, 10, som er en innstiftelsesberetning for Birkat ha-mazon, og som vi ser tydelig spor av i Did 10, 3a. Vi har også sett at på samme måte fungerte Did 10, 3b som en innstiftelsesberetning for det kristne eukaristiske måltidet. Mazza poengterer at disse innstiftelsesberetningene i Did 10, 3 er plassert på slutten av den andre takksigelsesstrofen, akkurat på samme sted som Mal 1, 11 er sitert i Strasbourg-papyruset.

Mazza konkluderer dermed slik:

”(...) the second strophe of the Strasbourg papyrus contains the mention of the institution analogously to *Didache* 10, to the *Eucharistia mystica*,<sup>264</sup> and to other texts in the line of the *Birkat ha-mazon*. The quotation of Malachi 1:11 combined with 1:14 is a form – a very particular one- of institution account, since this quotation serves to affirm that the Eucharist one is celebrating is the actuation of the true and unique sacrifice pleasing to God and announced by the prophet Malachi.”<sup>265</sup>

Mazza mener at vi må vende oss til å tenke at det har vært et mangfold av former for innstiftelsesberetninger i den tidligste perioden før beretningen om det siste måltidet kom inn i nattverdliturgien. Om Mal 1, 11 sier han dette:

”Malachi 1:11 is nothing else than the theological place, that is to say, the institution account, of the Eucharistic sacrifice, the place already used in *Didache* 14 and in all the patristic writings of the second and third century, which had no other way to describe the Eucharistic sacrifice.”<sup>266</sup>

Av dette sitatet virker det som om Mazza mener at innstiftelsesordene ikke kom inn i nattverdliturgien før i det tredje århundret. Han sier da også i denne sammenhengen følgende:

---

<sup>262</sup> Her må jeg minne om at papyruset er fragmentarisk, og vi vet ikke med sikkerhet hvor mye eller hva som mangler fra den opprinnelige liturgien.

<sup>263</sup> Mazza, 1995, s. 334; 186-191.

<sup>264</sup> Eucharistia Mystica er et mye brukt navn på Ap.const 7, 25-26. (min note)

<sup>265</sup> Mazza, 1995, s. 192.

<sup>266</sup> Ibid s. 193.



”(...) the account of the Last Supper becomes the account of institution only after the insertion of the theology of the Easter homilies into the anaphora of Hippolytus.”<sup>267</sup>

Denne påstanden framtrer logisk ut i fra Mazzas øvrige resonnementer og er slett ikke usannsynlig når vi husker på at AT er den tidligste nattverdliturgien der innstiftelsesordene faktisk er gjengitt i liturgien. Men noen kritiske innvendinger har jeg likevel. Hva med innstiftelsesordene i Justins 1. Apologi? Det er etter min mening en svakhet ved Mazzas konklusjon at han ikke har studert innstiftelsesordene hos Justin, selv om de ikke er gjengitt i selve nattverdliturgien. Påskepreknene er først fra den andre halvdel av det 2. århundret. Men vi har jo sett at det er sannsynlig at innstiftelsesordene var en del av liturgien hos Justin, og at AT gjengir en tradisjon som har eksistert i lang tid.

Det taler kanskje til Mazzas fordel at Strasbourg – papyruset fra det 2. århundret bare inneholder et forstadium til innstiftelsesordene. Men vi må ikke glemme at på samme måte som løsrivelsen fra måltidet foregikk gradvis, ble antagelig også innstiftelsesordene innlemmet gradvis i liturgien og ikke i alle liturgiske tradisjoner samtidig. Denne utviklingsprosessen vises kanskje i og med at Addai og Mari – liturgien, muligens fra det samme århundret, trolig har inneholdt innstiftelsesordene. Denne liturgien har Mazza ikke studert<sup>268</sup>, og det mener jeg svekker argumentasjonen hans.

#### **5.4.5 Plasseringen av innstiftelsesordene i ulike liturgier**

Når jeg nå ganske kort vil redegjøre for innstiftelsesordenes plassering i noen liturgier og liturgiske tradisjoner, er dette fordi jeg tror at dette sier noe om innstiftelsesordenes betydning og funksjon.

Det er naturlig å begynne med AT som vi nettopp har studert. Der har vi sett at innstiftelsesordene er plassert nokså midt i nattverdbønnen, som dens høydepunkt. Strukturmessig er de imidlertid en del av den første takksigelsen, dvs en del av prefasjonen. Et annet moment ved plasseringen av innstiftelsesordene i AT er at de ikke er sitert i den kronologiske rekkefølgen i Jesu lidelseshistorie som nevnes i takksigelsen. Som vi har sett, kommer de til slutt i takksigelsen, etter at Jesu død og oppstandelse er nevnt, som et startpunkt for anamnesen. Denne plasseringen gjør at innstiftelsesordene blir framhevet som høydepunktet i liturgien. De blir et klimaks som takksigelsesdelen bygger seg opp til, samtidig blir de toneangivende for anamnesen og epiklesen som følger etterpå. En tilsvarende plassering og betydning har innstiftelsesordene i den romersk-katolske nattverdliturgien i dag. Innstiftelsesordene blir da autoriteten for det kirken gjør i nattverdfeiringen, dette er ofring og mottakelse av brødet og kalken som er identifisert med Jesu legeme og blod ved lesningen av innstiftelsesordene. Også i nattverdliturgien i Den norske kirke har innstiftelsesordene en sen plassering, faktisk helt mot slutten, bare etterfulgt av Agnus Dei og evt en kort bønn før den. Igjen er betydningen helt klar: Innstiftelsesordene konstituerer nattverden og gjør brødet og vinen til Jesu legeme og blod.

Fra det 4. århundret av utviklet nattverdliturgien seg til de tre store anaforske familiene; den Alexandrinske, den Romerske og den Antiokenske. Hippolyts apostoliske tradisjon er det eldste vitnesbyrdet om en antiokensk anafora. Spesielle kjennetegn ved innholdet i den antiokenske anaforaen er innstiftelsesordene, anamnesen og den andre epiklesen (kommunionsepiklesen). Den alexandrinske anaforaen har derimot den første epiklesen (bønn om DHÅs komme over elementene) og sanctus som spesielle kjennetegn. Strasbourg-papyruset og St. Mark-liturgien er de eldste alexandrinske anaforaene. Jeg har tidligere skrevet at Strasbourg-papyruset inneholder en innstiftelsesberetning ( i form av sitering av Mal 1, 11), og denne finner vi på slutten av den andre takksigelsen. Dette er den samme plasseringen som i de andre alexandrinske liturgiene og faktiske

---

<sup>267</sup> Ibid s. 193.

<sup>268</sup> Dette innrømmer han selv og gir en begrunnelse for det i avslutningsnoten i sin bok av 1995, s. 338.

også i de antiokenske.<sup>269</sup> Mellom den antiokenske og den alexandrinske anaforaen har det skjedd påvirkninger. AT har vært en viktig kilde til den alexandrinske anaforaen til Basil. Denne har igjen påvirket dannelsen av den antiokenske Jakob-anaforaen som igjen har hatt innflytelse på St. Mark.<sup>270</sup> Om forholdet mellom den romerske nattverdbønnen og disse tradisjonene, konkluderer Mazza:

”The Roman Canon derived from the Alexandrian anaphora when the latter existed in a stage of development analogous to that of the Strasbourg Papyrus. The Roman liturgy inserted the account of institution into the center of the intercessions, while the anaphora of Saint Mark located it immediately after the *Sanctus* and its epicletic embolism.”<sup>271</sup>

I tillegg til disse store familiene har vi de øst-syriske liturgiene som ser ut til å være en egen tradisjon. Vi har tidligere nevnt Addai og Mari-liturgien og den maronittiske anaforaen til St. Peter der innstiftelsesordene i tidlige manuskripter er borte. *Anaforaen til de tolv apostler*<sup>272</sup> er et eksempel på en øst-syrisk anafora der innstiftelsesordene er til stede. Plassering av dem, som er helt typisk for øst-syriske liturgier, er veldig tidlig i liturgien og i en kronologisk rekkefølge i forhold til lidelseshistorien.

Vi har nå vist plasseringen av innstiftelsesordene i noen liturgiske tradisjoner og oppsummerende kan vi si at plasseringen av innstiftelsesordene får betydning for hvilket fokus og preg nattverdbønnen får. Innstiftelsesordenes funksjon handler altså om noe mer enn om det at de har konsekrerende betydning eller ikke. En slik forståelse forutsetter dessuten en tenkning konsentrert omkring momentet for konsekrasjonen, og det har det ikke alltid vært. De fleste liturgiske tradisjonene har plassert innstiftelsesordene midt i eller sent i nattverdliturgien, løsrevet fra pasjonshistorien. Dette gir en effekt av en tidløs deltakelse. I de øst-syriske liturgiene, derimot, der innstiftelsesordene er plassert tidligere i liturgien, og i den kronologiske rekkefølgen, skaper dette en dramatisk representering av pasjonshistorien. Hvorfor det finnes to slike forskjellige tradisjoner er det ikke godt å svare på. Men for meg ser det ut som om det kan være en sammenheng mellom den syriske representeringen av pasjonshistorien og den jødiske påskefeiringen med dens haggadah der det var et mål at alle skulle forstå seg selv som deltakende i utferden fra Egypt. I tillegg vet vi at haggadahen ble lest opp ved begynnelsen av måltidet. Om vi ikke akkurat kan bevise noen sammenheng, er i alle fall likheten svært interessant.

#### **5.4.6 En undersøkelse av sammenhengen mellom Melitos påskepreken og AT kap 4.**

Under studiet av AT har vi sett at innstiftelsesordene og resten av den første takksigelsesdelen der er påvirket av påskeprekenene som igjen har sin bakgrunn i den jødiske påskehaggadahen. Selv om Mazza har poengtert at det ikke er én spesiell påskepreken som ligger til grunn for liturgien i AT, men karakteristiske trekk ved påskeprekenen som genre, synes jeg det kunne være spennende å ta et lite blikk på Melito av Sardes påskepreken, som er den eldste kristne påskepreken. Selv om ikke innstiftelsesordene er nevnt hos Melito, vil jeg se på resten av innholdet i takksigelsesdelen i AT og undersøke kort hvilke deler av dette som kan relateres tilbake til Melito. Jeg vil også se på hvor sterkt knyttet Melitos påskepreken er til den jødiske påskehaggadahen.

<sup>269</sup> For strukturen av den alexandrinske anaforaen, se Mazza, 1995, s. 177.

<sup>270</sup> For et nærmere studium av avhengighetsforholdet og videre kilder, se Mazza, 1995, s. 179.

<sup>271</sup> Mazza, 1995, s. 336.

<sup>272</sup> For en utgave av denne liturgien, se Jasper og Cuming, 1980, s. 93-97. Man mener for øvrig at denne liturgien har felles opphav som den av St. John Chrysostom (vest-syrisk struktur) som er den liturgien som brukes i den Ortodokse kirke.

I mitt lille studium av Melito<sup>273</sup> har jeg funnet at kap 66-68 innholdsmessig er svært likt med AT, kap. 4, 5-9, som er hele den første takksigelsesdelen fram til innstiftelsesordene. Begge tekstavsnittene har et kristosentrisk innhold; inkarnasjonen ved jomfrufødsel, Jesu lidelse, død og seier over dødskreftene. Kristi (frivillige) lidelse er spesielt i fokus både i AT 8-9 og i Melito 66. Når det gjelder formen på disse tekstavsnittene, er den også svært lik med en fortettet stil og et tilsvarende konsentrert innhold, der mange ledd er bundet sammen til en lang passasje. Hovedforskjellen er at Melito skriver en *preken* som omtaler Kristus i 3. pers, ”han”, mens teksten i AT er en nattverdbønn, som derfor har en tiltaleform, ”du”, til Gud Faderen. Men Kristus er også der omtalt i 3.pers, som ”han”.

Når det gjelder sammenhengen mellom Melitos påskepreken og den jødiske påskehaggadahen, er det mye vi kunne ha sagt, for likheten er stor. Den er så stor at noen har kalt den for en kristen påskehaggadah. Hall<sup>274</sup> drøfter dette og konkluderer med at betegnelsen ikke er riktig med dens nåværende form. Kap 1-45 representerer i følge han ” a tradition of pre-paschal homiletic”, mens kap 46-105 viser seg å oppfylle de generelle kravene, i henhold til Mishna Pesachim 10, 5<sup>275</sup>, til en påskehaggadah. Skarsaune påpeker andre likheter:

”(…) vi finner klare paralleller til Melitons stil nettopp i den jødiske påskehaggadah: hyppig bruk av regle-aktige oppregninger, og hyppig bruk av parvise kontraster.”<sup>276</sup>

Noen klare og gode eksempler på likheten mellom haggadahen og Melitons preken, finner vi i det samme tekstavsnittet som vi så på i forhold til AT: Kap. 66-72 som har fått overskriften *Det sanne påskelam: Kristus*. Stilen er berettende med gjentakelser, akkurat som i haggadahen. Her nevnes Moses kamp mot farao og egypterne, kampen for frihet og lammet som ble slaktet. Jeg synes det er spesielt interessant å legge merke til hvordan haggadah-elementene kommer til uttrykk i f.eks kap 67-68. De er uttrykt som en sammenligning som er vevd sammen med Kristi frelsesverk. Jeg vil gi et eksempel på dette:

”Han løste oss fra trelldommen i verden  
– som fra Egypts land.  
Han befridde oss fra slaveriet under djevelen  
– som fra Faraos hånd.”<sup>277</sup>

På denne måten blir forbindelsen mellom den jødiske og den kristne påskefeiringen ekstra sterk og tydelig. Det er også interessant at det er i dette samme avsnittet at vi finner sterke likheter både med teksten i AT og altså med den jødiske haggadahen. Dette mener jeg forsterker forbindelseslinjen som vi tidligere har nevnt mellom takksigelsesdelen (med dens innstiftelsesord) i AT og den jødiske påskehaggadahen.

Ut i fra dette kan det være nødvendig å ta en ny runde i diskusjon om sammenhengen mellom innstiftelsesordene, påskepreknene og den jødiske haggadahen både med tanke på når innstiftelsesordene kan ha kommet inn i nattverdliturgien og med tanke på hvilken funksjon de fikk. Mazza vil, på grunnlag av sammenhengen mellom AT (innstiftelsesord og takksigelse) og påskepreknene, hevde at innstiftelsesordene først fantes i litteraturen i påskepreknene og at AT har den første nattverdliturgien med innstiftelsesord. Spørsmålet er bare om innstiftelsesordene, til tross for

<sup>273</sup> Jeg har hovedsaklig brukt den norske oversettelsen med kommentarer, skrevet av Oskar Skarsaune, utgitt i 1997 på Luther forlag. I tillegg fins det en bra engelsk ( engelsk og gresk, side om side) oversettelse med kommentarer av S.G.Hall, utgitt i Oxford, 1979.

<sup>274</sup> Hall, 1979, s. xxvii og Hall, JTS 1971, s. 46.

<sup>275</sup> Kravet er at disse tre tingene skal nevnes: Passover, det usyrete brødet og de bitre urtene. Se *The Mishnah – a new translation*, 1988.

<sup>276</sup> Skarsaune, 1997, s. 47.

<sup>277</sup> Melito av Sardes, kap 67 med Skarsaunes oversettelse av 1997.

denne påvirkningslinjen, ikke også kan ha eksistert i liturgien tidligere. Jeg mener vi har funnet klare bevis for det hos Justin.

Når det gjelder innstiftelsesordenes mulige funksjon på linje med haggadahen, kan det være nødvendig å se litt mer på innholdet i haggadahen.<sup>278</sup> Haggadahen kalles gjerne for "the commemoration service of the passover".<sup>279</sup> Bare dette får oss gjerne til å tenke på innstiftelsesordene og hele nattverdliturgien der en påminnes en hendelse i fortiden. For jødene er denne påminnelsen svært sterk og like mye knyttet til nåtiden som til fortiden.<sup>280</sup>

Den jødiske haggadahen, beretningen om utferden fra Egypt, utløses ved at det yngste barnet stiller i alt fire spørsmål; om denne spesielle kvelden, om påskelammet, om det usyrede brødet og om de bitre urtene.<sup>281</sup> Husfaren svarer på hvert av spørsmålene i det han forteller om utferden fra Egypt. Haggadahen begynner imidlertid ikke direkte med selve utferden og innstiftingen av det jødiske påskemåltidet. Haggadahen begynner med situasjonen for Israelsfolket i Egypt, de 10 landeplagene, opplisting av 14 velsignelser som Gud gav israelsfolket fra tiden i Egypt til inntreden i det nye landet og byggingen av templet. Det er også verdt å merke seg at haggadahen ikke bare er fortellende, men også inneholder velsignelser og takksigelser.

Disse sidene ved innholdet i haggadahen gjør at jeg finner det riktigere å sammenligne haggadahen med hele innholdet ( i alle fall hele takksigelsesdelen) i nattverdbønnen, og ikke bare med innstiftelsesordene. Dette betyr på ingen måte at jeg går helt bort fra teorien om at innstiftelsesordene har hatt en funksjon på linje med haggadahen. Jeg vil bare innskrenke og presisere teorien litt. Jeg tror det er riktigere å si at innstiftelsesordene har hatt en funksjon som én del av haggadahen; nemlig den delen som utløses av de fire spørsmålene: 1) Hva er det som gjør denne kvelden forskjellig fra alle andre kvelder? 2) Hvorfor spiste man påskelammet? 3) Hva er dette usyrede brødet som vi nå spiser et tegn på? 4) Hvorfor spiser vi disse bitre urtene?<sup>282</sup>

Som en digresjon vil jeg også nevne at det i Thoraen er fire ulike passasjer der faren med ulike ord forteller om utgangen av Egypt til sitt barn. Haggadahen tolker det slik at Thoraen snakker om fire ulike typer barn som må bli informert på forskjellig vis avhengig av barnets modenhet og intellektuelle nysgjerrighet. Selv om jeg ikke har belegg for det, mener jeg at det er en interessant og ikke urealistisk tanke at det kan ha eksistert en parallell til dette i utformingen av innstiftelsesordene, evt hele liturgien, i den kristne nattverdfeiringen, eller i forbindelse med katekumeneundervisningen som vi var inne på hos Justin.

-Denne illustrasjonen hadde et defekt filformat, men vil bli gjeninnsatt i manuskriptet ved neste revisjon.(Red.)

The Four Sons: The wise. The wicked. The simple. He, who does not know to ask.

<sup>278</sup> Jeg har i den forbindelse brukt en veldig bra illustrert og god bok på hebraisk: "The haggadah – with an English translation and explanatory notes". Printed in Israel by "Sinai" Publishing, Tel Aviv 1985.

<sup>279</sup> Se forrige note.

<sup>280</sup> Se Mishnah Pesachim, 10:5 og sitat på s. 100-101.

<sup>281</sup> "The Haggadah", 1985 s.25-28.

<sup>282</sup> Merk likheten mellom det første spørsmålet og tittelen på Felmys artikkel: "Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?". Disse fire spørsmålene er hentet fra boka *The Haggadah*, 1985 og fritt gjengitt og oversatt av meg selv.

## 6 OPPSUMMERING, DRØFTING OG KONKLUSJONER

### 6.1 Oppsummering

Etter et kort studium av NT-tekstene om innstiftelsen av nattverden, har jeg i oppgaven tatt for meg de tre tidligste hovedkildene til nattverdfeiringen: *Didache*, Justins 1. *Apologi* og Hippolyts *Apostoliske Tradisjon*. Hele tiden har jeg prøvd å fokusere på innstiftelsesordenes inntreden og funksjon i liturgien. Jeg har søkt etter svar på problemstillingen min om innstiftelsesordene kan ha kommet inn i liturgien i tilknytning til at nattverden ble løsrevet fra den jødiske måltidssammenhengen, senest på slutten av det første århundret. I den forbindelse har jeg spesielt sett på nattverdets bakgrunn i de jødiske måltidstradisjonene, og funnet at nattverdbønnen har utviklet seg fra den treleddete takksigelsesbønnen *Birkat ha-mazon* som bes etter alle jødiske måltider.

Når det gjelder *Didache*, har jeg gått inn for Mazzas datering av den til før år 48-49, noe som gjør den eldre enn alle NT-beretningene om nattverden. Nattverden ble da feiret i sammenheng med et måltid, noe vi også tydelig kan se av liturgien i *Didache*. I studiet av *Didache* har jeg observert at innstiftelsesordene der er fraværende, men Mazza har vist oss at der finnes et forstadium til innstiftelsesordene i Did 10, 3b, og at 10, 3a henspiller på Deut 8, 10 som fungerer som en innstiftelsesberetning til det jødiske måltidet. Bouyer har på sin side vist likheten mellom innstiftelsesordene og *Birkat ha-mazon*, som *Didache* er en kristianisert utgave av. Felmy mener at innstiftelsesordene har vært i bruk i liturgien i *Didache*, selv om den ikke er nevnt der. Alle de som betrakter *Didache* 9-11 som en nattverdliturgi er uansett enige om at det her er takksigelsen og det kristosentriske innholdet som konstituerer nattverden, i tillegg til at liturgien oppfyller Jesu anamnetiske oppfordring.

Justins 1. *Apologi* dateres med stor sikkerhet til årene 152-155, og det er tydelig av kap 65-67 at løsrivelsen fra måltidet har funnet sted. Innstiftelsesordene er ikke nevnt i nattverdliturgiene (kap 65 og 67), men de finnes i en kortversjon i kap 66 som er en teologisk utgreiing om nattverden. Jeg har i oppgaven imidlertid argumentert for at innstiftelsesordene var en del av nattverdliturgien, både den etter dåpshandlingen og den som ble brukt ved de ordinære søndagsgudstjenestene. Jeg har også pekt på at det er svært sannsynlig at innstiftelsesordene allerede da ble brukt i sin fulle lengde, jfr f.eks ordlyden på dem i AT. Kortversjonen i kap 66 ble antagelig brukt i katekumeneundervisningen. Slik som innstiftelsesordene står der, henger de nøye sammen med takksigelsen, og det er da også takken og tilbedelsen som er det sentrale i nattverdliturgiene hos Justin.

Den *Apostoliske Tradisjon* (AT) dateres vanligvis til omkring år 220. Mazza har imidlertid argumentert overbevisende for at denne dateringen gjelder for den opprinnelige versjonen av liturgien i AT som bestod av den første takksigelsen med innstiftelsesordene, den andre takksigelsen og en bønn der den andre delen av epiklesen og doksologien var inkludert. I denne liturgien hadde innstiftelsesordene ingen selvstendig funksjon, men var en del av takksigelsen. I sin nåværende form, med anamnesen, offeraspektet og den første epiklesedelen inkludert, har innstiftelsesordene en mye mer selvstendig og framskutt posisjon som konstitusjonsord/konsekrasjonsord. Denne formen mener Mazza er fra det 4. århundret. Begge versjonene har tatt vare på den tredelte strukturen fra *Birkat ha-mazon* med to takksigelser og en bønn.

Mazza har vist oss at den første og lange takksigelsesdelen som inkluderer innstiftelsesordene i en lang og fullstendig versjon, har sin bakgrunn i påskepreknen som litterær genre fra siste del av det

andre århundret. Disse er igjen arvtakere av den jødiske påkehaggadahen med bakgrunn i Ex. 12. Mazza har funnet store likheter mellom den litterære formen og innholdet i innstiftelsesordene i forhold til påskepreknene og haggadahen, mens Felmy har vist stor grad av samsvar mellom funksjonen til innstiftelsesordene i forhold til haggadahen. Jeg har funnet at teoriene og resultatene deres utfyller og kompletterer hverandre i det at innstiftelsesordene innhold og funksjon langt på vei har sin bakgrunn i påskepreknene og haggadahen. Samtidig har jeg etter studium av Melitons påskepreken og haggadahliturgien, presisert at haggadahen best kan sammenlignes med hele nattverdbønnen, og at innstiftelsesordene best kan relateres til den delen av haggadahen som utløses av spørsmålene.

Felmy mener, som Bouyer, at innstiftelsesordene ble lest opp og hadde en slik forklarende funksjon som haggadahen i liturgiene i Didache og hos Justin, men at de der ikke var en del av selve nattverdbønnen. Etter løsrivelsen fra måltidet, fikk de, i følge Felmy og Bouyer, en større betydning i det de ble innlemmet i nattverdbønnen, og dette ser vi det første eksemplet på i AT. Mazza mener imidlertid at innstiftelsesordene har blitt dannet etter påvirkning fra påskepreknene, og at AT dermed er den første liturgien der innstiftelsesordene er til stede ved nattverdfeiringen. I motsetning til disse forskerne, som alle på en eller annen måte vil knytte innstiftelsesordene til haggadahen, mener Ligier at innstiftelsesordene har blitt til som modell av embolismene, tilleggene i bønnene ved de jødiske høytidene. Når det gjelder funksjonen til innstiftelsesordene har jeg for øvrig også sett på at plasseringen av dem i ulike liturgier har en del betydning.

## 6.2 Drøfting

Jeg har ovenfor oppsummert de viktigste teoriene om innstiftelsesordenes inntreden og funksjon i liturgien. Disse har jeg til en viss grad drøftet tidligere i oppgaven, men jeg vil her foreta en kort og avsluttende drøfting av noen av disse som en hjelp til å trekke en konklusjon.

I hypotesen min om at innstiftelsesordene er kommet inn i nattverdliturgien ved løsrivelsen fra måltidet, får jeg for så vidt støtte fra både Felmy og Bouyer. Problemet er at disse mener at innstiftelsesordene har vært til stede ved feiringen tidligere, også i Didache. Her deler jeg ikke deres syn og kan heller ikke finne at de har en begrunnelse som er tilfredsstillende. Jeg synes derimot at Mazza har argumentert overbevisende for at det heller har eksistert en eller flere former for forstadier til innstiftelsesberetningen i de tidligste liturgiene som Didache og Strasbourg-papyruset.

Mazza knytter imidlertid ikke innstiftelsesordenes inntreden i liturgien til løsrivelsen fra måltidet, men til påvirkningen fra påskepreknene. Innstiftelsesordenes likhet og sammenheng med påskepreknene (og haggadahen som de er arvtakere til) er helt tydelig både ut i fra Mazzas studium av dem og ut i fra min egen undersøkelse av Melitons påskepreken. Men jeg kan ikke se at det trenger å være en motsetning mellom det at innstiftelsesordene har blitt påvirket av påskepreknene og det at de har kommet inn ved løsrivelsen fra måltidet. Påskepreknene kan likevel ha preget og påvirket nattverdliturgien slik at innstiftelsesordene har fått ekstra fokus og betydning i forhold til det de hadde ved innlemmelsen, slik vi har sett at de har det i AT.

Dessuten må vi huske på at også resten av takksigelsesdelen i AT har bakgrunn i påskepreknene, på lik linje med innstiftelsesordene. Men takksigelsesdelen har jo eksistert lenge før påskepreknene, faktisk helt fra Birkat ha-mazon. Derfor mener jeg at det er mest sannsynlig at innstiftelsesordene også har eksistert i liturgien før påskepreknene ble til, og at de har sin primære bakgrunn i den kristianiserte Birkat ha-mazon. Jeg mener dessuten at det er svært sannsynlig at det er løsrivelsen fra måltidet og de ytre omstendighetene omkring denne konkrete hendelsen som har skapt et behov for innstiftelsesordene, og ikke påskepreken som genre. Dette vil jeg også begrunne med at AT selv gir uttrykk for at den gjengir en liturgisk tradisjon som har vært kjent og brukt lenge. Apologien til Justin viser da også at innstiftelsesordene var kjent på hans tid. Det er derfor av denne grunnen også svært

trolig at innstiftelsesordene har vært i bruk før påskepreknene som genre ble utbredt og kjent mot slutten av det andre århundret.

Når det gjelder innstiftelsesordenes funksjon, har særlig Felmy argumentert for parallellen med haggadahen. Bouyer hevder også dette, og teorien deres får som nevnt støtte fra Mazzas studium av den formale og innholdsmessige likheten mellom innstiftelsesordene/takksigelsesdelen og påskepreknene, som igjen har likhet med haggadahen. I denne forbindelsen, har jeg som nevnt, presisert at haggadahen er hele liturgien til den jødiske seder (påskemåltidet), og at innstiftelsesordenes funksjon best kan sammenlignes med svarene på spørsmålene som stilles av barna.

I sammenheng med det å søke etter en jødisk parallell til innstiftelsesordene, mener Ligier å ha funnet dette i de såkalte embolismene, tilleggene, i de jødiske høytidsbønnene. Spørsmålet er om dette perspektivet har noe for seg og om det kan forenes med innstiftelsesordenes funksjon fra haggadahen. Vi skal se at det er flere likhetstrekk mellom embolismen og innstiftelsesordene. En embolisme er i denne mening et innskudd eller tillegg, og det er klart at innstiftelsesordene har kommet inn som et tillegg i liturgien. Både innstiftelsesordene og embolismen henger også sammen med det øvrige innholdet. Embolismen er et tillegg til Birkat ha-mazon-bønnen, mens innstiftelsesordene altså har kommet inn i en bønn som har utviklet seg fra Birkat ha-mazon.

Ved påskehøytiden ble det brukt en spesiell embolisme<sup>283</sup>, en bønn som bærer sterkt preg av en anamnese. Denne påske-embolismen kan være en type Musaf-bønner, dvs offerbønner som kom inn i liturgien e.år 70 A.D for å erstatte ofringen i templet som da var ødelagt.<sup>284</sup> Anamnesen er nemlig en offerbønn i den forstand at det er en påminnelse om hvem dette offeret bæres fram for. Hvis vi sammenligner dette med innstiftelsesordene, er det klart at innstiftelsesordene i aller høyeste grad har et anamnetisk innhold. Vi må også huske på at offertanken helt fra begynnelsen av var sentral i forbindelse med nattverden. Så langt må vi si at det har mye for seg å se på innstiftelsesordene som en modell av påskeembolismen. Dersom vi tenker på påskeembolismen som en Musaf-bønn, er det også mulig at innlemmelsen av innstiftelsesordene har skjedd like i etterkant av at Musaf-bønnen kom til i den jødiske liturgien. Dette forsterker sannsynligheten for at det kan være en sammenheng her.

Hvordan skal vi så tenke om embolismen i forhold til haggadahen som bakgrunn for innstiftelsesordene? Jeg mener at arbeidet i oppgaven har vist at haggadahen (og påskepreknene) er den primære forståelsesrammen for innstiftelsesordenes funksjon. Men jeg tror at dette kan forenes med påvirkning fra påskeembolismen, bl.a i form av et anamnetisk og offerpreget innhold og i det at den faktisk er et tillegg til takksigelsesbønnen. Det kan jo faktisk også hende at dette preget på innholdet i påskeembolismen kan ha vært medvirkende til at anamnesen og offeraspektet etter hvert har kommet sterkere inn i nattverdliturgien.

## 6.3 Konklusjon

Ut i fra oppsummeringen og drøftingene ovenfor vil jeg konkludere med å tegne følgende bilde av utviklingen av nattverdliturgien: For de første kristne, som jo var jøder, var sammenhengen mellom nattverdfeiringen og Birkat ha-mazon opplagt og viktig. Derfor beholder de Birkat ha-mazon i nattverdliturgien, men kristianiserer den slik vi har sett i Didache. Når så kristendommen blir forkynt for hedninger og nattverden skal feires av ikke-jøder, blir det ikke naturlig å holde fast på de jødiske måltidsritualene på samme måte som før. Derfor<sup>285</sup> løsrives nattverden fra måltidssammenhengen.

<sup>283</sup> Se Jasper/Cuming, 1980, s. 10.

<sup>284</sup> Ødeleggelsen av templet er et eksempel på at en ytre hendelse forårsaker forandringer og tillegg i liturgien. Det er noe parallellt ved dette og løsrivelsen, selv om hendelsene er helt forskjellige.

<sup>285</sup> Det kan også være andre grunner til løsrivelsen, f.eks at feiringen ble for lang med både et måltid og nattverden og at den enkelte ganger kunne være vanskelig å gjennomføre rent praktisk.

Dermed blir nattverden også til dels løsrevet fra Birkat ha-mazon som jo er uløselig knyttet til det jødiske måltidet:

”Birkat ha-mazon always has to do with the meal.”<sup>286</sup>

Vi har imidlertid sett at flere av de tidlige liturgiene, bl.a AT, har beholdt den treleddete strukturen og noe av innholdet i Birkat ha-mazon. Dette viser at når nattverden ble løsrevet fra den jødiske måltidssammenhengen, har de kristne i den tidlige oldkirken villet ta med seg noe av arven fra den jødiske bakgrunnen for nattverden. På den måten bar nattverdfeiringen i lang tid framover preg av jødedommen. Dette samsvarer også godt med den senere forskningen om forholdet mellom kristendommen og jødedommen i oldkirken.<sup>287</sup>

Nattverden ble likevel til en viss grad atskilt fra Birkat ha-mazon ved løsrivelsen fra måltidet. Da mistet liturgien den naturlige tilknytningen både til den jødiske typen innstiftelsesberetning i Did 10, 3a og til den spesifikt kristne i 10,3b. Det ble da nødvendig med en ny innstiftelsesberetning. I denne løsrivningsfasen er det naturlig og sannsynlig at det skjer en nytenkning og refleksjon som innebærer at det kommer inn en lengre og mer innholdsrik innstiftelsesberetning; nemlig innstiftelsesordene, antagelig i den formen vi finner de hos Hippolyt, og slik vi også kjenner de.

På lignende måte har det antagelig også skjedd en utvikling i betydningen av og funksjonen til innstiftelsesordene: I Didache har vi et tidlig forstadium av innstiftelsesordene som har hatt betydning som en kort begrunnelse for feiringen. Når innstiftelsesordene, antagelig i sin fulle lengde, kom inn i nattverdliturgien ved løsrivelsen fra måltidet, fikk de en funksjon analogt til haggadahen; nemlig å være et mer utvidet svar på spørsmål om hva som skiller dette måltidet fra andre måltider. Jeg tror at det i løsrivningsfasen ble et sterkt behov for en slik begrunnelse og forklaring til nattverdfeiringen. En slik funksjon har de antagelig også hatt i forbindelse med katekumeneundervisningen hos Justin. I nattverdbønnen hos Hippolyt, slik den nå foreligger, har det så skjedd en utvikling der innstiftelsesordene har fått en helt sentral plass som konsekrasjonsord. Dette resonnetet forener hovedtankene fra både Mazzas, Felmys og min egen hypotese, og vil bli stående som konklusjonen på problemstillingen min.

---

<sup>286</sup> Mazza, 1995, s. 159 i note.

<sup>287</sup> Om forholdet mellom kristendommen og jødedommen i oldkirken, se Skarsaune, 1995. Se også Richard Bauckham, 1998, *God crucified. Monotheism & christology in the new testament*. Eerdmans, Grand Rapids.



## 7 NATTVERDEN I DOGMATISK OG AKTUELT PERSPEKTIV

Det er en gjensidig sammenheng mellom utformingen av nattverdliturgien og vår tenkning omkring nattverden og deltakelsen i den: På den ene siden vil nattverdliturgien influere og bestemme vår tenkning om hva nattverden er og hva vi får del i der. På den annen side gjenspeiler utformingen av liturgien en bestemt tenkning og oppfatning av nattverden, eller til mangler ved tenkningen.

Gjennom haggadahen og Birkat ha-mazon som bakgrunn og forståelsesramme for nattverden, har jeg tidligere vist at det er takksigelsen som så å si konstituerer nattverdfeyringen i den tidlige oldkirken, og at takksigelsen henger uløselig sammen med det at nattverdmottakerne gjennom Kristi reelle nærvær blir deltakere i de fortidige frelseshendelsene. Vi ser altså at det som har konsekkrerende betydning, dvs som bevirker at brødet og vinen er Jesu legeme og blod, er det som bevirker Kristi nærvær og som dermed gjør nattverden til nattverd. I sammenheng med dette, vil jeg i dette kapitlet reflektere litt videre over følgende dogmatiske spørsmål: I hvilken mening og på hvilke premisser er den celebrerende deltakende i nattverden? Dette henger nøye sammen med spørsmålet om i hvilken mening Kristus, eller den treenige Gud, er nærværende. En måte kommunikatene kan være deltakende på, er gjennom anamnesen. Men hvordan er vi deltakere, og hva er det egentlig vi ihukommer? Når vi drøfter spørsmålet om vår deltakelse og Kristi nærvær, innebærer det at vi også må drøfte i hvilken grad vi mennesker og Gud er handlende i nattverden. Det handler altså om forholdet mellom det sakramentale og det sakrifisielle perspektivet på nattverden. I hvilken mening kan vi snakke om nattverden som et offer<sup>288</sup>, slik vi har sett at nattverden ble kalt i den tidlige oldkirken? Jeg vil altså i dette kapitlet prøve å se nattverden i et helhetsperspektiv, og i den forbindelse vil jeg særlig gjøre bruk av tenkning fra dogmatikere som Pannenberg og Prenter.

### 7.1 Pannenbergs fremstilling av nattverden

Jeg vil starte med å presentere hovedinnholdet om nattverden i *Systematische Theologie*, Band 3 av Pannenberg, en nålevende og svært anerkjent tysk, luthersk dogmatiker. Jeg har valgt å fokusere spesielt på han fordi han er opptatt av de spørsmålene som jeg har stilt ovenfor, og han har viktige bidrag å komme med til dem. Pannenbergs dogmatikk er dessuten spennende lesning fordi han står i vår lutherske tradisjon, men samtidig tenker han utover denne og åpner for et videre, økumenisk perspektiv. På grunnlag av et mangeårig økumenisk engasjement i blant annet *Faith and Order*, er Pannenberg i *hele sin tenkning* økumenisk innrettet.

Pannenberg har et sterkt fokus på sammenhengen mellom nattverden og kirken. Denne sammenhengen viser seg særlig i at nattverdets fellesskap er et fellesskap som varer ("a lasting fellowship"<sup>289</sup>). Pannenberg mener ikke bare at nattverden har en sentral plass i kirken, men at nattverden konstituerer kirken:

---

<sup>288</sup> Når det gjelder det å forstå nattverden som offer, nevner Pannenberg at Luther også hadde en slik forståelse. Luther siterte Chrysostomos og utledet fra han at det ikke dreide seg om en selvstendig offerhandling, men en ihukommelse av Kristi offer. Pannenberg, 1998 volume 3, s. 309.

<sup>289</sup> Ibid, s. 325.

”(...) the celebration of the Lord’s Supper renews the church’s fellowship by representing and repeating its grounding in the supper of the Lord. Wherever this celebration takes place, there is the Christian church.”<sup>290</sup>

Han sier også følgende om kirkens eksistens og grunnlag:

”(...) the church’s existence is made possible only by God’s own action in the resurrection of the Crucified and the eschatological gift of the Spirit.”<sup>291</sup>

Jesu oppstandelse og DHÅ er også grunnlaget for realpresensen<sup>292</sup> i nattverden, noe som Pannenberg vektlegger sterkt. Pannenberg er videre opptatt av å få fram betydningen og konsekvensen av Kristi nærvær, også for vår deltakelse i nattverdfeiringen:

”But as the presence of Christ stands at the heart of proper administration of the Lord’s supper in the church’s worship, the question of correctly understanding this presence forms the central issue in eucharistic theology.”<sup>293</sup>

Pannenberg påpeker at det er Kristi nærvær, ikke innstiftelsesordene i seg selv, som gjør at brødet og vinen i nattverden blir Jesu legeme og blod. Dette nærværet må vi forstå personalt, og ikke substansielt.<sup>294</sup> Kristi reelle nærvær er også forutsetningen for konkomitansteorien.<sup>295</sup>

Pannenberg hevder, og det med rette, at den vestlige tradisjonen ensidig har fokusert på innstiftelsesordenes betydning for Kristi nærvær. Presten fikk da tidligere forvandlingsfullmakt.<sup>296</sup> I forhold til denne oppfatningen vil Pannenberg nedtone betydningen av presteembetet. Han ønsker i stedet å trekke menigheten sterkere inn. Nattverdfeiringen er jo, som resten av gudstjenesteliturgien, en samhandling mellom prest og menighet. Dette kommer klart fram i betydningen av ordet liturgi; et verk eller tjeneste utført av fellesskapet. Pannenberg fokuserer også på den store helheten og sammenhengen i nattverdfeiringen mellom innstiftelsesordene, epiklesen, anamnesen og offeret. Jeg vil i fortsettelsen vise hvordan Pannenberg uttrykker dette.

Anamnesens betydning for å forstå Kristi nærvær har med Kristi forsoningsdød å gjøre. Pannenberg understreker at denne ihukommelsen ikke bare har med en fortidig hendelse å gjøre<sup>297</sup>.

Det er interessant at Pannenberg i denne sammenhengen trekker inn den jødiske påskefeiringen og dens ”cultic recollection to re-present”. Med den jødiske feiringen som forståelsesbakgrunn for det anamnetiske perspektivet på nattverden, hevder Pannenberg at vi i nattverden har en

”(...) presentation and re-presentation of the paschal mystery of the death and resurrection of Jesus.”<sup>298</sup>

---

<sup>290</sup> Ibid s. 292.

<sup>291</sup> Ibid, s. 291.

<sup>292</sup> Se f.eks Pannenberg, s. 304.

<sup>293</sup> Pannenberg, 1998 volume 3, s. 293.

<sup>294</sup> Ibid s. 293, 295.

<sup>295</sup> Konkomitansteorien går ut på at vi mottar den hele og udelte Kristus i både brødet og vinen.

<sup>296</sup> ”Christ being made present in bread and wine to recitation of the words of institution by the celebrant and the related notion that the priest has special power to effect the change.” Pannenberg, 1998 volume 3, s. 322.

<sup>297</sup> ”In the apostles’ words we are not to see the thought merely of recollection of a past event, which, being past, is remote from those present who are now alive.” Pannenberg, 1998 volume 3, s. 306.

<sup>298</sup> Ibid s. 306.

Pannenberg vil med anamnesen også forstå noe mer enn bare en rent menneskelig ihukommelse:

”But it is of decisive significance if we are to understand eucharistic anamnesis that we do not see here merely an act of human remembering of which we are still the subjects but the self-representing of Jesus Christ by his Spirit.”<sup>299</sup>

Med dette viser Pannenberg oss noe av sammenhengen mellom anamnesen og DHÅ.<sup>300</sup> Pannenberg viser oss også sammenhengen mellom anamnesen og Kristi nærvær for den troende til frelse.<sup>301</sup> Pannenberg vil forstå hele den eukaristiske liturgien som anamnese og anamnesen som ”plassen” for Kristi reelle nærvær i nattverdfeiringen. Om betydningen av anamnesen og innstiftelsesordene for Kristi nærvær, sier han videre:

”This does not mean that anamnesis effects the presence. In this regard the words of institution are still decisive. These words, however, have their place within anamnesis, indeed, at its center. Nor does the mere recitation of the words of institution effect Christ’s real presence.”<sup>302</sup>

Selv om Pannenberg mener at innstiftelsesordene har stor betydning, finner han det altså ikke rett at en resitering av dem, isolert sett, frambringer Kristi nærvær.<sup>303</sup> I stedet sier han:

”Only in relation to believing recollection in which congregation and celebrant are one, is Jesus Christ present to his people in the bread and wine according to his promise.”<sup>304</sup>

Her er Jesu løfte om nærvær i innstiftelsesordene og deres kontekst i anamnesen nevnt, men i tillegg sier Pannenberg at DHÅ er den tredje faktoren som er viktig for effektueringen av Kristi nærvær.<sup>305</sup> Før jeg ser mer på hva Pannenberg sier om DHÅ i nattverdfeiringen, vil jeg følge kronologien i hans framstilling og først se på hva Pannenberg sier om hva vi som mottar nattverden er deltakende i og på hvilken måte vi er det. I denne sammenhengen tar Pannenberg opp og inkluderer det sakrifielle aspektet ved nattverden.

I følge Pannenberg får vi under nattverdmåltidet del i Jesu vei til martyrdom og alt som det involverer. Dette betyr, sier Pannenberg, at siden Jesu død har en karakter av et sonoffer, blir kommunikantene delaktige i dette:

---

<sup>299</sup> Ibid s. 306.

<sup>300</sup> Det er også en teosentrisk forståelse av anamnesen Pannenberg her uttrykker. Jeremias argumenterer for at denne forståelsen er godt bibelsk begrunnet, se Dingstads artikkel, 1996, s. 7. Det jødiske påskemåltidet skulle også feires som en ihukommelse for Gud (Ex. 12, 14). Det er altså helt i tråd med Bibelen når SKG-liturgien også har en teosentrisk anamnese: ”Hellige Fader, med dette brød og denne kalk påminner vi deg om din Sønnens lidelse og død til vår frelse. Og i troen på hans oppstandelse forkynner vi hans gjenkomst i herlighet.”

<sup>301</sup> ”Only as they are outside themselves with Christ in the act of recollection, is Jesus Christ, the one whom they remember, present to them.” Pannenberg 1998, volume 3, s.307-308. ”He is present at the Supper only by means of recollection of the historical Lord who went to his death.” Ibid s. 311-312.

<sup>302</sup> Ibid s. 311.

<sup>303</sup> Dette var i stor grad utbredt i tenkningen i middelalderkatolisismen der man trodde at presten i og med resiteringen av innstiftelsesordene hadde makt til å frambringe Kristi nærvær, dvs forvandle brødet og vinen til Jesu legeme og blod.

<sup>304</sup> Pannenberg, 1998 volume 3, s. 311.

<sup>305</sup> ”The function of the Holy Spirit and the invoking of the Spirit to fulfill the promise of the presence that Jesus pronounced in the words of institution.” Ibid s 311.

”(...) the community shares in this (expiatory offering – *min kommentar*) as it recalls it at celebrations of the Supper.”<sup>306</sup>

I hvilken mening er det så vi blir delaktige i Jesu offer? Pannenberg sier følgende om det:

”(...) if we are to interpret the crucifixion of Jesus as an expiatory offering, then on a Lutheran understanding of faith there can be no cogent objection to the idea that believing celebration and reception of the Supper give a share not only in the ”fruits” of Christ’s offering but also in its enactment. Faith’s offering of praise and thanksgiving is then a letting oneself be taken up into the actual sacrifice of Jesus Christ, not an additional offering to God.”<sup>307</sup>

Her sier altså Pannenberg at vi blir deltakere i selve Jesu offer, og at det nettopp er gjennom vårt takke- og lovprisnings-offer at vi blir det. Pannenberg understreker både i dette sitatet og i fortsettelsen at dette takkeofferet ikke er et tilleggsoffer<sup>308</sup> som vi utfører på et selvstendig og uavhengig grunnlag:

”We must not understand even the offering of praise and thanksgiving as an additional work. If we do, then at the celebration of the Lord’s Supper the congregation or the celebrant is viewed as an independent subject of sacrifice alongside Jesus Christ, and this will not do. The Christian’s offering of praise and thanksgiving, too, finds acceptance with the Father only as faith’s offering of praise, i.e., as participation in the praise Jesus Christ offered to God. But this participation in Jesus Christ is always also participation in his giving of himself up to the cross, and it is thus an offering up of one’s own heart, self-will being taken up into the death of Jesus.”<sup>309</sup>

Pannenberg poengterer om dette offeret som vi bærer fram og som vi blir deltakere i, at det ikke er kirkens offer i betydningen av en hellig gave som er forskjellig fra oss selv. Han sier derimot positivt om offeret:

”It can be only the entry of the church into the self-giving of Christ, i.e., the offering of ourselves, by, with, and in Jesus Christ, as an living sacrifice in the signs of bread and wine. For nothing effects participation in the body and blood of Christ but entering into that which we receive.”<sup>310</sup>

Vi blir altså deltakere i Jesu legeme og blod idet vi går inn i det som vi selv mottar; Jesu sonoffer. Men selv ikke denne inntreden er vår egen selvstendige handling. Pannenberg uttrykker flere steder denne handlingen i passiv:

”(...) a letting oneself be taken up into the actual sacrifice of Jesus Christ (...).”<sup>311</sup>

”(...) self-will being taken up into the death of Jesus.”<sup>312</sup>

---

<sup>306</sup> Ibid s. 315.

<sup>307</sup> Ibid s. 316.

<sup>308</sup> Pannenberg mener at messeofferet nettopp er et tilleggsoffer. ”Protest against the notion of such an additional offering was the point of Reformation criticism of the prevailing doctrine and practice of the sacrifice of the mass.” Ibid s. 316.

<sup>309</sup> Ibid s. 316.

<sup>310</sup> Ibid s. 316f.

<sup>311</sup> Ibid s. 316.

<sup>312</sup> Ibid s. 316.

”(...) those (...) are drawn into his sacrifice by participation in the Supper (...).”<sup>313</sup>

”(...) participants in the Supper are drawn into his mission in witness to the reign of God (...).”<sup>314</sup>

Som celebrerende blir vi altså dradd inn i Jesu offer. Jesu død er en konsekvens av hans lydighet overfor Faderen, og denne lydigheten er igjen et svar på at han er sendt av Faderen. Dette betyr videre at vi i nattverden ikke bare blir delaktige i Jesu død, men at vi også blir dradd inn i Sønnens lydighet overfor Faderen og at vi dermed blir delaktige i hele Jesu liv. Pannenberg sier nemlig:

”The self-offering of Jesus is a sacrifice to the Father only inasmuch as it expresses his obedience to the mission that he received from the Father. (...) What we have in the sacrifice of Jesus is not a direct offering to God but Jesus’ obedience to his mission to the world as witness to the presence of the salvation of the rule of God. His death was the consequence of this obedience. (...) the Supper grants fellowship with Jesus Christ, and by him participation in the salvation of God’s reign and hence fellowship with God himself (...).”<sup>315</sup>

Her ser vi litt av Panneborgs helhetlige tenkning: Vi blir i nattverden både trekt inn i hele Jesu liv og i hele guddomens indre liv. På denne måten forklarer og utdypes Pannenberg realpresensen, dvs hva Kristi reelle nærvær betyr. Pannenberg ser en nær sammenheng mellom nattverden og treenigheten. Det er nemlig det treenige gudslivet vi integreres i i nattverden.<sup>316</sup> Dette kommer tydelig fram i Panneborgs kapittel om Kristi nærvær og Den Hellige Ånd ved epiklesen, som jeg nå skal se på. I epiklesen ber vi nemlig om å bli deltakere i det innentrinitariske forholdet som viste seg ved frelseshendelsen og som dermed også viser seg i nattverden: Faderen sender Sønnen, Sønnen ofrer seg i lydighet til Faderen, og Den Hellige Ånd medvirker i begge disse handlingene. Det er Den Hellige Ånd som gjør oss delaktige og som innlemmer oss i Jesu lydighet mot Faderen.

Den Hellige Ånd er i følge Pannenberg helt sentral og nødvendig for Kristi reelle nærvær i nattverden:

”But this (Kristi nærvær – *min kommentar*) does not occur by human recollection alone. Anamnesis has to pass over into prayer for the Lord’s coming (...).”<sup>317</sup>

Pannenberg bruker ulike uttrykk for epiklesen. Han kan som her snakke om ”prayer for the Lord’s coming”. Et annet sted sier han ”the prayer for the presence of Jesus Christ by his Spirit”<sup>318</sup>. Disse uttrykkene bruker han parallelt med ”prayer for the Spirit”<sup>319</sup>. Dette viser noe av Panneborgs trinitariske tenkning: Det å be om Den Hellige Ånds nærvær er også å be om Kristi nærvær, for Ånden gjør Kristus nærværende. Pannenberg understreker den nære sammenhengen mellom Den Hellige Ånd og Jesus Kristus og mellom epiklesen og anamnesen. Det ser vi tydelig i følgende sitat:

”We thus grasp the significance of the invocation of the Spirit in the context of eucharistic celebrations only when we relate it primarily to the raising again of Jesus by the Spirit and hence to recollection of the Lord who went to his death. Linking epiclesis to anamnesis gives

<sup>313</sup> Pannenberg, 1998 volume 3, s. 320.

<sup>314</sup> Ibid s. 320.

<sup>315</sup> Ibid s. 318f.

<sup>316</sup> Zizioulas poengterer også sammenhengen mellom kirkens nattverdfeiring og treenigheten: ”In the Eucharist the Church becomes (...) an image of the Trinitarian life of God.”, McPartlan, 1993, s. 194.

<sup>317</sup> Pannenberg, 1998, volume 3, s. 320.

<sup>318</sup> Ibid s. 305.

<sup>319</sup> Ibid s. 322.

representation to the resurrection of the Crucified in eucharistic worship(...). It is always by the Spirit alone that the spiritual reality of the risen Lord is present to believers, and it is only in this way that it can be a living reality in the church's worship. Hence the liturgy of the Greek church rightly calls on the Spirit to make Jesus Christ present to us in the form of bread and wine according to his promise in the words of institution. But as recollection of the Lord's death in his church always take place in the light of the Easter message, so eucharistic anamnesis as a whole is sustained by the work of the Spirit and the prayer for his assistance.<sup>320</sup>

Pannenberg presiserer videre at ingen menneskelig handling, ikke engang celebrantens handlinger som Jesus har knyttet seg til, eller epiklesen som en bønn fremført av mennesker, kan frambringe Kristi nærvær:

”Only the Spirit himself to whom prayer is made can do that.”<sup>321</sup>

Selv om epiklesen slik sett står i en særstilling i forbindelse med Kristi nærvær, poengterer Pannenberg at epiklesen ikke står i et konkurranseforhold til innstiftelsesordene, men tvert i mot i et gjensidighetsforhold, for, sier han:

”(...) what is prayed for, namely, that the Spirit should effect Christ's presence in bread and wine, relates to the words of institution as their fulfillment, and hence the prayer can be made only with confidence that it will be heard. The idea is quite mistaken that there is competition between the words of Jesus Christ himself and the Spirit, who in anamnesis calls Christ and his words to mind. A view of the power of Christ's words that excludes the Spirit would be christomonist and would run up against the trinitarian faith of the church.”<sup>322</sup>

I dette sitatet ser vi også hvordan Pannenberg bruker treenighetslæren som et korrektiv og en rettesnor for utformingen av nattverdteologien. Når det gjelder Den Hellige Ånds verk i nattverden, understreker Pannenberg at det ikke er begrenset til epiklesen:

”At eucharistic celebrations the Spirit certainly does not just spring into action at the epiclesis. He is already at work in the whole process of liturgical thanksgiving and anamnesis, and by the Spirit Jesus Christ himself is present to his community according to his promise.”<sup>323</sup>

Den Hellige Ånd binder altså sammen og skaper en enhet av alle leddene i nattverdliturgien, og denne helheten og sammenhengen er avgjørende for Kristi reelle nærvær i brødet og vinen. Den Hellige Ånd er også nødvendig for kommunikantenes deltakelse i nattverden gjennom takk og offer:

”The Spirit enables Christians to lift up their hearts and give thanks to God. For the Spirit is the power behind all Christian prayer. (...) without the Spirit, believers do not know how to give thanks or to pray aright or to bless one another, and they certainly cannot transform themselves in order to dedicate their lives as thank offerings to God any more than they can cause Christ to be present in bread and wine. Only God's Spirit can effect the transforming of this life and only by such transforming can we, by and with bread and wine, be drawn into movement of the life of Jesus Christ.”<sup>324</sup>

---

<sup>320</sup> Ibid s. 321.

<sup>321</sup> Ibid s. 322.

<sup>322</sup> Ibid s. 322.

<sup>323</sup> Ibid s. 323.

<sup>324</sup> Ibid s. 324.

## 7.2 Prenter og det eukaristiske offer

Vi har nå sett hvordan Pannenberg forstår og utformer forholdet mellom det sakramentale og det sakrifisielle perspektivet ved nattverden i lys av et helhetsperspektiv på innholdet i nattverdliturgien og i lys av treenighetslæren. Jeg vil nå se på den danske, lutherske teologens Regin Prenters forståelse av innholdet og betydningen av det eukaristiske offer. Jeg vil også underveis undersøke hvordan Prenters tolkning står i forhold til Pannenberg sin, og avslutningsvis prøve å si noe om hvordan Pannenberg og Prenter kan bidra til en bedre forståelse av forholdet mellom det sakramentale og det sakrifisielle.

I artikkelen ”Det eukaristiske offer”<sup>325</sup> studerer Prenter offerperspektivet<sup>326</sup> i nattverden i forhold til andre ledd og perspektiver ved nattverdliturgien. Han ser på offeret i forhold til innstiftelsesordene, anamnesen, epiklesen og realpresensen. På denne måten får han poengtert innholdet i det eukaristiske offeret. Prenter sier at nøkkelen til forståelsen av nattverden ligger i innstiftelsesordene.<sup>327</sup> I studiet av den anamnetiske oppfordringen i innstiftelsesberetningen viser Prenter tilknytningen mellom uttrykkene ”dette er ” og ”gjør dette”. Dette betyr, sier han, at vi må tolke Jesu oppfordring slik: Gjør dette brødet til ihukommelse av meg. Gjør denne kalken til ihukommelse av meg. Han sier videre at dette innebærer en offerhandling.<sup>328</sup> Jeg har tidligere i oppgaven sett på offeraspektet ved både Didache, Justins 1. Ap og Hippolyts AT. Det er interessant at Prenter i sin argumentasjon bruker nettopp de samme avsnittene fra Ap og AT som jeg har drøftet tidligere i oppgaven. På s. 41f pekte jeg på den spesielle rekkefølgen på setningene i innstiftelsesberetningen i Ap 66, og at denne sammenstillingen er lagd både ut fra et praktisk-kateketisk sikte og med tanke på å få fram et større og mer helhetlig anamnetisk perspektiv. Prenter, også, kommer inn på rekkefølgen på disse setningene hos Justin. Han mener at når den anamnetiske oppfordringen kommer før konstateringsutsagnene<sup>329</sup>, så viser dette at det som skal gjentas til hans ihukommelse ikke først og fremst er å spise og drikke, men å *ta* brødet og vinen og *takke*. Prenter sin tolkning her står ikke i motsetning til min egen tolkning av disse setningene tidligere i oppgaven. Prenter går jo nettopp i retning av et slikt videre perspektiv på anamnesen, som jeg går inn for, i det han utvider den tradisjonelle lutherske fortolkningen som utelukkende går på å spise og drikke.

Denne tolkningen samsvarer med den vi finner hos Hippolyt.<sup>330</sup> I forhold til anamnesen og offeret der, sier Prenter at

”(…) den ihukommelse, man ”gør”, ikke er andet end frembærelsen af brødet og kalken ledsaget af taksigelse.”<sup>331</sup>

Det er denne forståelsen av anamnesen som er avgjørende for Prenters tolkning av det eukaristiske offer:

”Ihukommelsen er i egentlig forstand det, som man ”gør” til Jesu ihukommelse, det er altså offertoriet, frembærelsen af brød og kalk og taksigelsen, som ledsager den. Det er det eukaristiske offer.”<sup>332</sup>

<sup>325</sup> Prenter: ”Det eukaristiske offer” i ”Nattverden i menighetens liv”, Oslo, 1977.

<sup>326</sup> Vi kan snakke om offer i nattverdfeiringen på to måter. Vi kan snakke om offerperspektivet som er der under hele feiringen, og vi kan snakke om offeret eller offertoriet og mener da frembærelsen av brødet og vinen med påfølgende bønn, som et takkeoffer.

<sup>327</sup> Prenter: ”Skabelse og genløsning”, 1967, s. 533.

<sup>328</sup> Prenter, 1977, s. 71.

<sup>329</sup> ”Dette er mitt legeme. Dette er mitt blod.”

<sup>330</sup> Se kap 5.3.3 i oppgaven.

<sup>331</sup> Prenter, 1977, s. 78.

Offeret består altså i frembæringen av elementene og takksigelsen, men også i ”ihukommelsen af Jesu ofring af sit legeme og blod.”<sup>333</sup> Prenter sier nemlig følgende om hva takksigelsen består i:

”(...) man frembærer taksigelse for Gud til minde om Kristus, d.v.s at man under taksigelsen frembærer for ham hans eget forløserværk i Jesu Kristus, korsfæstet og opstanden, for at han skal tage imod det og gøre et sakrament deraf, Kristi virkelige legeme og blod, nærværende under brødets og vinens skikkelser til at spise og at drikke.”<sup>334</sup>

Vi ser av sitatet at sakramentet, nattverdens gave, henger nært sammen med det sakrifisielle, offeret. Jeg vil i fortsettelsen belyse hvordan denne sammenhengen kommer til uttrykk hos Prenter.

”Det eukaristiske offer er altså væsentlig et bønoffer. Ved at takke for det, som han har gjort for oss – det er det væsentligste i ihukommelsen – beder vi ham om at gjøre det på ny, som han har lovet os i Jesus Kristus. Offertoriet, frembærelsen af brød og vin til Gud, giver uttrykk for følgende bøn: Gør af dette brød og denne kalk det, som du har lovet ved din søn Jesus Kristus, dit legeme og dit blod. Den eukaristiske bøn, taksigelsen, udtrykker overbevisningen om, at Gud sikkert vil opfylde sit løfte.”<sup>335</sup>

Vi ser at Guds løfte knyttet til elementene og til Jesus er grunnlaget for vårt takke- og bønne-offer. Det sakramentale perspektivet eksisterer altså forut for det sakrifisielle. Men samtidig kan en ikke forstå det sakramentale perspektivet rett uten at det sakrifisielle kommer til uttrykk. Det er som om Guds løftes gaver roper etter et svar, en respons, i form av takk og lovsang:

”Vi ”ofrer” Ham påny i lovsangen som det eneste fuldkomne kærlighedsoffer, som det er tilstedt os at give.”<sup>336</sup>

Om dette offeret sier Prenter fra en synsvinkel at det innebærer alt det som folket skal bringe for at Gud kan gi dem sakramentet, dvs brødet og vinen, takksigelsen og ihukommelsen av Jesu lidelse og oppstandelse. Fra en annen synsvinkel sier Prenter imidlertid at vi egentlig ikke ofrer noenting:

”(...) vi frembærer intet. Lovsangen betyder, at det er Ham, der alene frembærer. For frembærelsen av offeret er kærlighedens gerning, og kærligheden er Hans, skylden vor. Så er offeret i grunden Hans offer, hvori Han ofrer os, tager os med ind i sin kærligheds fuldkomne offer, sin død.”<sup>337</sup>

Offeret gis altså ikke av vår egen kjærlighet, men av Hans. Dette betyr at selv offeret har et sakramentalt preg over seg.

Dette sitatet gir også et godt stykke på vei uttrykk for noen av de tankene som vi har sett hos Pannenberg. Jeg tenker på dette at vi i nattverden blir inkludert i Jesu offer<sup>338</sup> og død. Prenter gjentar denne tanken flere steder:

---

<sup>332</sup> Prenter, 1977, s. 80.

<sup>333</sup> Prenter: ”Skabelse og genløsning”, 1967, s. 533.

<sup>334</sup> Prenter, 1977, s. 80.

<sup>335</sup> Ibid. s. 81.

<sup>336</sup> Prenter, 1967, s. 538.

<sup>337</sup> Ibid. s. 538. I Prenter, 1977, s. 82 sier han også følgende: ”Dette offer(...) udtrykker Gudsfolkets lengsel, det vil med andre ord sige: de tomme hænder, som synderne rækker mod Gud, for at han skal fylde dem.”

<sup>338</sup> Se til dette Prenter, 1967, s. 511ff og 526ff. og Holtes sammenfatning av Prenters tanker i Holte, 1977, s. 108.



”(...)lovsangsofferet gør oss delagtige i korsets offerdød og dermed ofrer også vi vort eget liv til Gud og næsten i modtagelsen af Hans(...).”<sup>339</sup>

I luthersk tradisjon har man holdt Kristi offer strengt atskilt fra vårt offer for å hindre at mennesket på noen måte skulle kunne bidra til Kristi forsoningsoffer. Prenter har imidlertid vist at et slikt sterkt skille fort kan føre til at nettopp menneskets gjerninger blir stilt i sentrum. Prenter hevder i stedet at det bare er i foreningen med Kristi offer at våre egne offer kan bli velbehaglige for Gud og akseptert av Ham. Holte har sammenfattet Prenters tanker om dette:

”(...) först när Kristi offer blir det primära innehållet i våra offer, blir dessa avklädda den meritoriska karaktär, som den fallna människan alltid vil inlägga i sina offer (...). Den kristna människan vet, att först den bön och den lovsång som har Kristus till sitt innehåll är ett rätt offer. Det är Kristus vi skall bära fram inför Gud, i syndabekännelse, lovsång, tacksägelse, ja, i vårt eget självframstående.”<sup>340</sup>

Dette samsvarer også svært godt med Pannenberg's tanker. Pannenberg har imidlertid i enda sterkere grad enn Prenter utdypet hva det betyr at vi blir delaktige i Jesu offerdød. Pannenberg sier jo at vi blir delaktige i hele Jesu liv og i det innetrinitariske forholdet i guddommen. Både Pannenberg og Prenter nevner Sønnens sendelse fra Faderen i forbindelse med nattverden, fordi denne sendelsen jo hadde korsdøden som mål. Men fokuset er litt forskjellig. Prenter vektlegger at det å spise Menneskesønnens legeme og drikke Hans blod svarer til Hans utsendelse fra Faderen. Den som gjør dette, blir altså selv sendt til døden, men nettopp når han sendes i døden, skal han leve ved Ham.<sup>341</sup> Pannenberg ser, som Prenter, Jesu død som en konsekvens av hans sendelse fra Faderen. Men i tillegg fokuserer Pannenberg på Jesu lydighet, og at vi i nattverden blir dradd inn i Jesu lydighet overfor Faderen.

Prenter har òg det til felles med Pannenberg at han sterkt vektlegger Den Hellige Ånds gjerning i nattverdfeiringen:

”Det er ved Helligåndens virken, at brød og vin bliver Herrens legeme og blod.”<sup>342</sup>

Epiklesen blir dermed et høydepunkt i liturgien. Når det gjelder det å forstå epiklesen i forhold til kategoriene sakramental og sakrifisiell, sier Prenter at i epiklesen

”(...)ophører Gudsfolkets offerhandling for at give plads for Guds gerning ved Helligånden.”<sup>343</sup>

Epiklesen gir altså et sterkt, ja kanskje det aller sterkeste uttrykket, for det sakramentale perspektivet i nattverdliturgien. Prenter mener riktignok at det sakrifisielle perspektivet er tilstede og viktig også i epiklesen<sup>344</sup>, men det er ikke tvil om at det sakramentale er det dominerende. Med epiklesen kommer altså det sakramentale perspektivet i nattverden klarere fram. Jeg tror også at epiklesen gir en riktigere sammenheng mellom det sakramentale og det sakrifisielle ved nattverdfeiringen. I vår egen liturgi i Dnk mangler denne avslutningen og høydepunktet som så tydelig peker på Guds gave, det sakramentale. Kanskje denne mangelen på epiklesen har vært noe av årsaken til at vi i vår lutherske

---

<sup>339</sup> Prenter, 1967, s. 541.

<sup>340</sup> Holte, 1977, s. 110.

<sup>341</sup> Prenter, 1967, s. 555.

<sup>342</sup> Prenter, 1977, s. 82.

<sup>343</sup> Ibid. s. 82.

<sup>344</sup> ”Påkaldelsen af Helligånden er ganske vist også et udtryk for menighetens bøn, længsel, offer, men den er direkte rettet mod Guds ubegripelige og skjulte virken, ved hvilken miraklet sker(...).” Ibid. s. 82.

tradisjon er så redde for å snakke om den sakrifielle siden ved nattverden, fordi vi frykter at vi helt skal miste det sakramentale perspektivet.

I drøftingen av forholdet mellom det sakramentale og det sakrifielle perspektivet på nattverden, kommer vi ikke helt utenom den tradisjonelle uenigheten mellom katolsk og luthersk teologi; om messeofferet og transsubstansiasjonslæren.<sup>345</sup> Jeg vil her imidlertid ikke gå inn på hele denne diskusjonen<sup>346</sup>, men fokusere på hvordan Pannenberg og Prenter møter denne. Både Pannenberg og Prenter står i en luthersk tradisjon og tar klart avstand fra den tradisjonelle, katolske messeofferlæren.<sup>347</sup> Men samtidig har de klart noe som mange dogmatikere i luthersk tradisjon ikke har evnet; nemlig, å til tross for dette, ta vare på det sakrifielle perspektivet. Både Pannenberg og Prenters utforming av forholdet mellom det sakramentale og det sakrifielle er svært meningsfull og fruktbar i det de begge gir et mer helhetlig perspektiv<sup>348</sup> på nattverden enn det som tradisjonelt har vært gjort fra luthersk hold.

Vi har tidligere sett at Pannenberg trekker en grenseoppgang til messeoffertanken. Vårt offer i nattverden er ikke et tilleggsoffer som messeofferet, sier han. Han forklarer vår relasjon til Kristi offer i nattverden: Vi gjentar ikke Kristi sonoffer, men *blir dradd* inn i det og inkludert i det, akkurat som vi blir delaktige i hele Jesu liv. Prenter foretar også en grenseoppgang til messeofferet i det han poengterer at det eukaristiske offer er et takkeoffer, og ikke et sonoffer. Når det gjelder forståelsen av nærværet av Kristi sonoffer i nattverden, kommer han katolikkene i møte når han sier:

”Jeg aksepterer gerne tanken om, at messen er en ”genfremstilling” af sonofret, der blev frembåret en gang for alle på korset af Jesus Kristus, den ny pagts ypperstepræst, på en sådan måde, at dette hans enestående offer virkelig bliver nærværende i messen, (...).”<sup>349</sup>

Men Prenter sier også noe mer i fortsettelsen som viser at han tar avstand i fra messeofferet, tanken om at vi ofrer Kristus. Det avgjørende skillet er *på hvilket tidspunkt* en tenker at denne gjenframstillingen skjer.

”(...) men det ville være meget svært for mig at acceptere tanken om, at denne ”genfremstilling” sker ved Kristi legeme og blod, virkelig nærværende under brødets og vinens skikkelse. For mig sker ”genfremstillingen” af Kristi offer ved offertoriet, d.v.s ved frembærelsen af brød og vin *før* deres konsekration, og ved taksigelsen, ved anamnesen, d.v.s i konsekrationen. Alt dette går for mig forud for Kristi legemes og blods virkelige

<sup>345</sup> I den katolske transsubstansiasjonslæren gjør en bruk av Aristotelisk filosofi for å forklare at brødet og vinens indre vesen forvandles til Jesu legeme og blod, mens elementenes ytre egenskaper som lukt, smak og utseende forblir de samme.

<sup>346</sup> Jeg vil heller vise til følgende litteratur: 1) Uttalelsen fra den katolsk-lutherske samtalegruppen i Norge: ”Nattverden – Herrens måltid” Utgitt av Kirkens informasjonstjeneste og katolsk informasjonstjeneste. Oslo 1982. 2) ”Nattvarden – Herrens måltid. Fortsatta samtal mellan lutheraner och romerska katoliker”, oversatt og kommentert av Thunberg, 1983, 3) ”Dåp, nattverd og embete (Limadokumentet)”, 1982.

<sup>347</sup> Den gamle tradisjonelle messeoffertanken går kort sagt ut på at presten ofrer Kristus i nattverden, dvs en gjentakelse av Golgataofferet. Både Skarsaune (2000, s. 226) og Dingstad (1996, s. 3) peker på at messeoffertanken først kom inn med Cyprian (død AD 258). Denne tanken ble så videreutviklet frem til 1500-tallet der det blir enda tydeligere at presten i messen ofrer Kristus på vegne av både levende og døde. Siden Cyprian levde omtrent samtidig med Hippolyt, må jeg poengtere at nattverdliturgien i AT ikke gir uttrykk for noe messeofferteologi. Som Skarsaune også har påpekt (2000, s. 225) skjer ofringen av brødet og vinen før epiklesen og dermed før konsekrasjonsakten er gjennomført. I nattverdbønnen i AT står det da heller ikke at det er Kristus som ofres, men: ”Til minne av hans død og oppstandelse, frembærer vi til deg dette brødet og denne kalken.”(AT, 4, 12a).

<sup>348</sup> Se f.eks Prenters tale om sammenhengen mellom realpresens og offer i Prenter, 1967, s. 542 og 550 og hans innholdsrike og korte sammenfatning på s. 542.

<sup>349</sup> Prenter, 1977, s. 83.

nærværelse. For Kristi legeme og blod bliver nærværende *efter* ofret ikke for at blive rakt af os til Gud, men for at blive uddelt til os af Gud.”<sup>350</sup>

Vi ser her at Prenter avgrenser seg mot messeofferet samtidig som han forklarer nærværet av Jesu sonoffer. Dette gjør han ved å holde fast på både realpresensen og offeret, og dette er for han hovedessensen i forståelsen av nattverden:

”Igjen er realpresensen alt. Hvor dette måltid ikke er real delaktighet i ofret fra Golgatha, forvandler også dets opstandelsehåb sig til kødelig sikkerhed. Men hvor realpresens og offer i dette måltid er een eneste ting, forenet i enheden af troen og kærligheden, dør er det måltid også kærlighedens hvile, allerede under vandringsen her, i kampens hede. Derfor er det kristenlivets høydepunkt, det er det evige livs nutid, som leder direkte ind i dets fremtid.”<sup>351</sup>

Prenter argumenterer for at læren om det eukaristiske offer<sup>352</sup> både er i tråd med Bibelen<sup>353</sup> og at den er viktig for forståelsen av frelsen:

”Det er nemlig kun i offertanken, som af polemiske grunde skydes stærkt i baggrunden i den lutherske nadverdlære, at sammenhængen mellem syndernes forladelse og kødets opstandelse bliver synlig.”<sup>354</sup>

Prenter konkluderer sitt dogmatiske kapittel om nattverden ved å framheve offerets betydning:

”(...) der(...) er bibelsk basis for at gøre offerbegrepet til centrum i fremstillingen af nadverden og forståelsesbaggrund for tanken om realpresensen.”<sup>355</sup>

Dette betyr ikke at Prenter mener at det sakrifielle perspektivet er det sentrale i nattverden. Offerbegrepet rommer nemlig både det sakrifielle og det sakramentale perspektivet; vi gir vårt takkeoffer, og Kristi offer er gitt for oss. Vi har også ovenfor sett at Prenter i sin systematiske fremstilling av nattverden og det eukaristiske offer nettopp har klart å få fram at både det sakramentale og det sakrifielle perspektivet hører med. Dette svarer til gudstjenestens to aspekter som professor Peter Brunner så klart taler om:

”Gud tjener oss: gudstjenesten er sacramentum. Vi får tjene Ham: etter Guds behag blir gudstjenesten sacrificium. Disse to sider av gudstjenesten gjennomtrenger hinannen: også prekenen er lovprisningsoffer; selv det å høre prekenen er å prise Herren; bare med en bedende innstilling kan evangeliet forkynnes og høres; bare med bønn kan vi feire nattverd. Bønn er ”gudstjenestens totaldimensjon”. I lovprisningsofferet blir Guds store gjerninger forkynt. Nattverden er ikke bare frelsesgave; den blir også til takkende forkynnelse av Herrens død inntil Han kommer.”<sup>356</sup>

---

<sup>350</sup> Ibid. s. 83.

<sup>351</sup> Prenter, 1967, s. 542. Prenter sier også på s. 550: ”At realpresenstanken, forbundet med kommunionen, uden offertanke uhyre let afspores til en sådan halvt naturalistisk-magisk opfattelse, er den lutherske orthodoxis nadverdlære et vidnesbyrd om.” Prenter mener at også Luther uttrykte enheten mellom realpresens og offertanke, selv om han i liten grad gjorde bruk av offerspråk. Prenter sier selv: ”Kun i sammenheng med offertankerne får altså den substansielle realpresens mening.” (Ibid. s. 551).

<sup>352</sup> I dette legger Prenter at ”Kristi folk igennem ”ihukommelsen”(anamnesen) i nadverden frembærer Kristus som en bøn om, at Han vil tage dem ind i sitt offer(...)” Ibid. s. 547.

<sup>353</sup> Se f.eks hans eksegese av nattverdtekstene i NT i Prenter, 1967, s. 552-556.

<sup>354</sup> Prenter, 1967, s. 550.

<sup>355</sup> Prenter, 1967, s. 556.

<sup>356</sup> Brunner, 1965, s. 4 / Brunner, 1977, s. 11-12.

I vår lutherske tradisjon har som oftest hovedfokuset vært det sakramentale, på det at gudstjenesten og nattverden er en gave. Det har blitt sagt lite eller ingenting om det sakrifisielle, det som har med vårt offer og våre gjerninger å gjøre. Motivasjonen har nok vært å holde borte messeofferet og alle tanker om en menneskelig fortjeneste eller bidrag til frelsen. Derfor har man altså i vår tradisjon ensidig betont det sakramentale og i høyden kanskje bare nevnt at det nok kan være et sakrifisielt perspektiv også.

Jeg tror imidlertid at nattverden lettere kan bli forstått feil når en ikke legger vekt på å få fram den bibelske sannheten om sammenhengen mellom det sakramentale og det sakrifisielle. Der det sakrifisielle perspektivet ikke blir forstått i lys av det sakramentale og ikke inkludert i dette, ligger faren for et tilleggsoffer- et messeoffer. Å kaste ut hele offertanken fordi en vil ta stilling mot messeoffertanken, blir imidlertid som å kaste barnet ut med badevannet. Hvis det er sånn at en holder unna offerperspektivet ved nattverden, så vel som ellers i kristenlivet, av den grunn at en er redd for at tanken om fortjeneste skal komme fram, er det bare å si at fortjenestetanken ganske sikkert vil komme fram i oss mennesker uansett, pga vår menneskelige natur. Fortjenestetanker er selvsagt ikke bibelske, og vi skal derfor forkaste dem og arbeide mot dem. Men det betyr ikke at vi kan forkaste eller undergrave den bibelske offertanken ved nattverden. Dersom det sakramentale nemlig ikke blir sett sammen med det sakrifisielle, vil vi ganske sikkert få en gal kristendomsforståelse der betydningene av Jesu bud og formaninger svekkes og forholdet mellom tro og gjerninger blir ensidig og skjevt.<sup>357</sup>

Hvis jeg skal prøve å oppsummere hva som er Pannenberg's anliggende her, er det at det er kunstig å skulle skille mellom det sakramentale og det sakrifisielle. Det kan ikke være snakk om et enten-eller, et ovenfra eller nedenfra, men et både-og. Ovenfraperspektivet - det sakramentale - inkluderer nedenfraperspektivet – det sakrifisielle.<sup>358</sup> Denne sammenhengen får Pannenberg tydeliggjort for oss gjennom sitt helhetsperspektiv på nattverden og den tilhørende økumeniske tenkningen. Jeg vil derfor konkludere denne drøftingen mellom det sakramentale og det sakrifisielle slik det ofte er blitt gjort i luthersk tenkning: Vi må skjelne begrepene, men ikke skille dem. Den gjensidige sammenhengen som eksisterer mellom det sakramentale og det sakrifisielle, både i forståelsen av det eukaristiske offer og i hele nattverdfeiringen, peker også på at det er en gjensidig sammenheng mellom Kristi nærvær, eller rettene, treenighetens nærvær, og vår deltakelse. Som Prenter mener jeg at innstiftelsesordene er nøkkelen til å forstå denne viktige sammenhengen ved nattverden.

## **7.3 Aktuelle utfordringer**

Jeg vil her med bakgrunn i oppgaven peke på noen aktuelle utfordringer for vår egen nattverdfeiring.

### **7.3.1 Barna og nattverden**

I vår Lutherske kirke har man hatt en streng praksis med hensyn til barns deltakelse ved nattverden. Da konfirmasjonen ble innført i Norge i 1736, ble den adgangsporten for det hellige sakramentet. Kravet om konfirmasjon som adgangstegn for altergangen har blitt stående helt fram til 1968. Da ble det satt en grense ut fra alder – 12 år. I 1981 ble denne aldersgrensen senket til 6 år. I 1993 gikk man bort i fra aldersgrensene, men det ble fattet et vedtak om at barna måtte ha en viss kunnskapsmengde

<sup>357</sup> Prenter sier: "Og man får ikke fat på, hvad nadveren betyder i Ny Testamente (...) ved stadig at gå uden om dem af traditionel angst for ord som "offer" og "frembærelse". Prenter, 1967, s. 533.

<sup>358</sup> Jfr også Pannenberg's kristologi. Se særlig S. Rise: "Identitet og relevans. Wohlfahrt Pannenberg's kristologi i lys av de oldkirkelige grunnkategorier liv og død", Oslo 1993, særlig s. 202-207.

før de kunne motta nattverden. Dette er det vedtaket som gjelder i dag. Reglene i DnK i dag er altså ikke så strenge sammenlignet med tidligere, og det er blitt mer vanlig å betrakte barna som likeverdige gudstjenestedeltakere med de voksne. Til tross for dette er det ikke fritt fram for de aller minste til å motta sakramentet. Praksisen varierer nok en god del fra menighet til menighet, men det er ennå et stykke vei igjen til praksisen i den Ortodokse kirke der de minste spedbarna fra dåpen av får vinen strøket på sine lepper.

I det enstemmige Kirkemøte-vedtaket fra 1993 står det:

”Barn som er døpt og har fått veiledning om nattverden, kan delta ved nattverden(…)”<sup>359</sup>

Det er to sider ved denne formuleringen som jeg mener bør gjennomtenkes på nytt. For det første gjelder det veiledningen som forutsettes. Selv om formuleringen er vag og uklar om hva denne veiledningen består i, er det ikke til å komme bort i fra at formuleringen er kunnskapsbasert. Forfatterne bak vedtaket mener tydelig at det må stilles noen krav for å få motta nattverden, for i presiseringene til vedtaket står det følgende:

”Samtidig går det fram av vedtaket at man ikke har ønsket å åpne nattverdbordet for *spedbarn*. Man forutsetter at barnet skal ha fått veiledning om nattverden. Normalt skal de selv ha ytret ønske om å delta, komme fram til nattverdbordet og holde nattverdbegeret.”<sup>360</sup>

Her gjentas kravet om veiledning. I tillegg stilles det krav til barnas selvstendighet. Her skal en merke seg at forfatterne bak vedtaket prioriterer den verbale siden hos barnet sammen med fysiske forutsetninger. Hvilken vurdering og gradering av mennesker er det egentlig Kirkemøtet gir i denne formuleringen? Det finnes da mange, både store og små, som av ulike årsaker; sykdom, alder, fysiske og psykiske funksjonshemninger, ikke er i stand til verken å komme fram på egen hånd eller til å holde begeret selv eller til å si at de vil fram. Skal Kirken stenge nattverdbordet for alle disse? Dessuten må vi spørre om det å stille slike kunnskapskrav til nattverden er forenlig med Bibelen. I kirkemøte-vedtaket nevnes dåpen som den første av forutsetningene for å motta nattverden. Dette gjør den med rette, for den eneste grunnen til at dåpen er en forutsetning for nattverden, er at en i dåpen mottar troen, tilgivelsen, nåden og Den hellige Ånd på en grunnleggende måte. Men det er den samme troen, tilgivelsen, nåden og Den hellige Ånd som vi mottar i nattverden. Vi fokuserer på at dåpen er en gave, og vi stiller selvsagt ingen krav til spedbarna som blir døpt. Da kan vi heller ikke gjøre det med nattverdens gave.

Selv om kirkemøtet etter min mening er på ville veier når de har betont intellektuelle og fysiske kvalifikasjoner som betingelser for nattverden, skal jeg nevne at de prøver å moderere seg litt:

”Fortsatt gjelder bestemmelsen om at det dømte barnet skal ha fått veiledning om nattverden. Men ettersom den nedre aldersgrensen på 6 år er falt bort, uttrykker man seg svært forsiktig om hva denne veiledningen skal bestå av. Uttrykk som ”erkjennelse av” eller ”kunnskap om nattverden” har man bevisst unngått. Man ønsker ikke å betone for sterkt den rent forstandsmessige siden ved nattverden. All erfaring viser at små barn på en enkel og ordløs måte fornemmer at de tar del i en hellig handling når de får nattverd. Ut fra barnets alder og modenhet må foreldrene, fadderne eller barnelederne i menigheten vurderer hvordan en tilpasset veiledning kan gis til barnet.”<sup>361</sup>

Det er til en viss grad positivt at kirkemøtet ikke vil vektlegge den forstandsmessige siden ved nattverden ”for sterkt”, men at de likevel ønsker å betone den i møte med småbarn, ser jeg svært

---

<sup>359</sup> Akerø, 1995, s. 5.

<sup>360</sup> Akerø, 1995, s. 6.

<sup>361</sup> Akerø, 1995, s. 7.

negativt på. Selvsagt er jeg enig i at barn må få veiledning og kunnskaper om nattverden, men som kirkemøtet sier må den være ut fra barnets alder og modenhet. Det burde ut i fra denne formuleringen være innlysende at spedbarna også kunne få motta nattverden, i alle fall dersom en ikke stiller noen minstekrav til veiledningen eller betrakter den som en forutsetning. Selv om kunnskapene er viktige for troen, og for gleden over det en har vært med på som nattverd gjest, er det viktig at barna, eller for den sags skyld de voksne, ikke får forståelsen at det er deres kunnskaper som er avgjørende for nattverddeltakelsen.

Det andre momentet som jeg vil trekke fram fra formuleringen i kirkemøte-vedtaket, er uttrykket ”kan delta”. Dette sier oss at det er slettes ingen nødvendighet at småbarna får nattverden. I kirkemøtets presiseringer ser vi også at de nevner velsignelsen av barna ved nattverdbordet som et godt alternativ til å motta nattverden:

”Det er fortsatt mulig å ta barn med fram til nattverdbordet for å bli velsignet i stedet for å motta nattverd.”<sup>362</sup>

Vi skal ikke undervurdere velsignelsens betydning, men den kan ikke på noen måte erstatte nattverden eller sidestilles med den. Hvis en tenker at velsignelse er godt nok for spedbarna, har en ikke fått med seg hele det bibelske budskapet om at nattverden gir oss et reelt møte med Jesus og ved dette syndenes forlatelse, og at alle mennesker, også spedbarna, har like stort behov for å motta dette.

Det fins flere andre gode teologiske og historiske argumenter for at også spedbarna kan motta nattverden. Når det gjelder historiske argumenter vil jeg her særlig peke på ett som har sitt utspring i arbeidet i oppgaven. Det har med nattverdets bakgrunn i det jødiske påskemåltidet og dens haggadah å gjøre. Der var de små barna ikke bare en naturlig del av feiringen, men også helt nødvendige. Det var jo de som skulle stille spørsmålene i haggadahen. Dette betyr ikke at barna måtte være så store at de var i stand til å stille spørsmål. Vi har sett av haggadah-liturgien at det står om fire typer barn som er på forskjellige utviklingsstadier, og der den ”yngste” av dem ikke er i stand til å stille spørsmål.

I den jødiske kulturen er det dessuten en svært sterk kollektiv tenkning, der hele familien deltar sammen. Fra kirkens begynnelse og langt inn i middelalderen har det således vært vanlig at hele familien lot seg døpe samtidig og deretter mottok nattverden sammen.<sup>363</sup> Vi finner bevis på dette i de tekstene jeg har jobbet med i denne oppgaven: Justin bevitner dåpseukaristi i kap 65 i sin første *Apologi*. I Hippolyts *Apostoliske Tradisjon* finner vi i kap 21-23 et tredelt initiasjonsrituale som består av dåp, konfirmasjon og eukaristi. Her har vi belegg både for barnedåp og for dåpskommunion, og barnedåpskommunion framtrer som overveiende sannsynlig ut fra dette ritualet. Denne praksisen fra den tidlige kirken og fra det jødiske påskemåltidet mener jeg er et svært godt argument for at også vi skulle ønske spedbarna velkommen til å motta sakramentet straks de er døpt.

Det var først i 1215, på det fjerde laterankonsil at det ble erklært at barn ikke kunne motta nattverden før de hadde nådd anni discretionis, den alderen da de kunne skjelne mellom sakramentet og andre måltider.<sup>364</sup> Denne betingelsen har vært og er fortsatt i bruk blant en del teologer<sup>365</sup>, og det var denne betingelsen som særlig lå til grunn for at en i 1981 satte en 6-års-grense. Selv om jeg ikke på noen måte vil støtte en slik betingelse for småbarns deltagelse i nattverden, mener jeg at det å sette en 6-års-grense for en slik erkjennelse er vel strengt. Av egen erfaring med småbarn vet jeg at selv en 1-åring kan se forskjell på nattverden og et vanlig måltid. Før jeg trekker fram noen bibelske argumenter, som

---

<sup>362</sup> Akerø, 1995, s.7.

<sup>363</sup> Dette finner vi vitnesbyrd om hos f.eks Cyprian, Tertullian, Justin, Hippolyt, AC. Se også Lyttkens artikkel *Barnen och nattverden*, i Gervin 1981.

<sup>364</sup> Når det gjelder årsakene til at barnekommunionen på dette tidspunktet ble avskaffet, viser jeg til Lyttkens artikkel s. 41f i Gervin, 1981.

<sup>365</sup> Se f.eks Kvalbein og Austad, hhv s.31 og 48 i Gervin, 1981.

jeg mener er de viktigste, vil jeg bare nevne at Luthers mening var at småbarnskommunion ikke var heresi og ikke synd, men heller ikke nødvendig.<sup>366</sup>

Når det gjelder de bibelske argumentene for spedbarnskommunion, vil jeg her bare peke på noen få, men avgjørende skriftsteder.<sup>367</sup> Jeg mener at teksten om Jesus og barna fra Mrk 10, 13-16 parr som er et godt argument for barnedåp, også er et like godt argument for at spedbarn kan motta nattverden. Både dåpen og nattverden er nådemidler, og når vi mener at spedbarna ikke trenger kunnskaper for å bli døpt, trenger de det heller ikke for å motta nattverden. Jeg mener selvsagt at kunnskapsmengden bør tilpasses barnas alder og modenhet både når det gjelder dåp og nattverd, slik at litt større barn må få vite noe om hva de skal delta i.

Jesu framheving av barnet som den største i himmelriket, i Mrk 9, 33-37 parr, er også et argument for å inkludere barna i nattverdfeiringen, likeledes talen om nødvenigheten av å bli som et barn, i Matt 18, 1ff. Ragnar Andersen<sup>368</sup> peker på ett interessant poeng i forbindelse med Jesu inntog i Jerusalem, i Matt 21, 15f. Der er det nemlig *barna* i templet som roper: Hosianna, Davids sønn. Dette hyllingsropet går tilbake på siste del av hallel (salme 113-118) som ble brukt ved den jødiske påskefeiringen og også ved innstiftelsen av nattverden. Andersen tror at dette hosianna-ropet tidlig ble brukt i nattverdfeiringen. Dette vil jeg støtte ham i fordi vi finner det i Did 10, 6, og fordi jeg har gått inn for en datering av Did til slutten av 40-årene. Derfor tror jeg, med Andersen, at Matt 21, 15f vil betone at barna har plass i menighetens nattverdfeiring.

Et annet bibelsitat som understreker at nattverden er for alle Jesu disipler, er Jesu utsagn fra innstiftelsesberetningen: "Drikk alle av den". Dette faktumet sier oss noe vesentlig om innstiftelsesordenes betydning i vår nattverdfeiring. Hver gang nattverden feires, forkynnes det altså i liturgien at nattverden er for alle Jesu disipler. Da er det viktig at presten og menigheten ikke setter en strek over, men under dette, i sin praksis ved nattverdbordet og i den øvrige forkynnelsen. Det at nattverden er for alle understreker også den ortodokse teologen Zizioulas i sine ansatser til en eukaristisk ekklesiologi:

"The nature of the eucharistic community was determined by its being "eucharistic", i.e. by the fact that it consisted in the communion of the Body of Christ in its totality and in its inclusiveness of all. What each eucharistic community, therefore, was meant to reveal, was not part of Christ but the whole Christ and not a partial or local unity but the full eschatological unity of all in Christ."<sup>369</sup>

Det siste argumentet jeg vil nevne her, er kanskje det viktigste. Så langt har vi mest fokusert på at småbarna er velkommen til nattverdbordet, men nå vil jeg vise til en tekst som forkynner at nattverden er helt nødvendig for frelsen, på samme måte som dåpen og troen, også for spedbarna. I Joh 6, 53 sier Jesus nemlig:

"Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens legeme og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere."

Nattverden er altså uunnværlig for alle døpte. Denne teksten aktualiserer også spørsmålet om dåpskommunion ved barnedåp. Når det gjelder sammenhengen mellom dåp og nattverd, vil jeg igjen trekke inn Pannenberg. Han viser til hvordan Paulus i 1 Kor 12, 13 knytter dåpen og nattverden

---

<sup>366</sup> Andersen, s. 196 i *Nattverden i menighetens liv*, 1977.

<sup>367</sup> For et grundigere studium vil jeg henvise til Ragnar Andersen sin artikkel i *Nattverden i menighetens liv*, 1977, s. 197-210.

<sup>368</sup> Andersen, s. 197 i *Nattverden i menighetens liv*, 1977.

<sup>369</sup> Zizioulas, 1997, s. 154.

sammen ved Den Hellige Ånd gjennom tanken om Kristi legeme. Pannenberg's tanker virker svært sammenfallende med Zizioulas eukaristiske ekklesiologi, i det han i fortsettelsen sier:

”As baptism establishes the identity of individual Christians, it also integrates them, with their separate individualities, into the fellowship of the church, which finds representation in its celebration of the Lord’s Supper.”<sup>370</sup>

Selv om Pannenberg her tenker mest systematisk, og ikke så mye praktisk liturgisk om nattverden, uttaler han seg likevel i et annet avsnitt om barnekommunion:

”(…)in the matter of giving communion to children. There can be nothing against this once a child can grasp the thought that Jesus is present at the Supper, mysterious though the thought may still be.”<sup>371</sup>

Vi ser her at Pannenberg knytter barns adgang til nattverden til det at de har fått en viss erkjennelse av Jesu nærvær i brødet og vinen. Spørsmålet er bare hvordan vi skal tolke og forstå Pannenberg's utsagn ovenfor. Prøver han å stille noen minstekrav til småbarns nattverddeltakelse i form av en viss teologisk forståelse av nattverden, eller ved å gå inn for den såkalte ”skjelnealderen”<sup>372</sup> som kriterium? Ut i fra sammenhengen som dette sitatet står i, går det klart fram at så ikke er tilfelle. Pannenberg tilbakeviser nemlig disse kriteriene og er prinsipielt åpen for barnekommunion. Han sier derimot:

”The only prerequisite for admission that is possible is that fellowship with Jesus Christ should be sought at the Supper, i.e., that there should be faith that he is present, but not that there should be this or that theological interpretation of the mode of the presence.”<sup>373</sup>

Her må en merke seg at Pannenberg snakker om den eneste *mulige* forutsetningen. Han sier *ikke* noe her om at dette er et *nødvendig* krav. Tilsvarende sier ikke Pannenberg i det forrige sitatet at barna *må* ha en visshet om Jesu nærvær for å motta nattverden. Han sier bare positivt at *når* barna har en tanke om Jesu nærvær, er det tilstrekkelig grunn til at de kan få nattverden. Det ser altså ut som om Pannenberg her ikke snakker om spedbarna, men de som er litt større. Forresten trenger ikke barna være mer enn ett år før de har en visshet om Jesu nærvær i nattverden. Faktisk har barna i 2-3-årsalderen ofte en mye mer realistisk tanke om Jesu nærvær i nattverden enn det vi voksne har.<sup>374</sup>

Hva Pannenberg mener om spedbarnskommunion er det ikke enkelt å si noe entydig om ut i fra hans dogmatiske framstilling av nattverden.<sup>375</sup> Selv mener jeg at den tradisjonelle læren og praksisen som er bevart i den ortodokse kirke, er den rette: Her følger salving og nattverden alltid umiddelbart etter dåpen, jfr Hippolyt's tredelte initiasjonsrite. Det er ikke to forskjellige hensikter og betingelser for å være med på dåpen og nattverden. De hører etter sitt vesen sammen:

”Men for de ortodokse er det å døpe noen uten å la salvelse og nattverd følge like etterpå, som å bli født på ny uten å leve. Det er som Påske uten Pinse og det påfølgende liv i Guds rike.”<sup>376</sup>

<sup>370</sup> Pannenberg, 1998 Volume 3, s. 293.

<sup>371</sup> Ibid s. 332.

<sup>372</sup> Den alderen man tror at barna kan skjelne mellom nattverden og et vanlig måltid.

<sup>373</sup> Pannenberg, 1998 Volume 3, s. 331.

<sup>374</sup> Tradisjonelt har man holdt en for streng linje og undervurdert barna, både når det gjelder ”skjelnealderen” og ved hvilken alder barna kan ha en visshet om Jesu nærvær i nattverden.

<sup>375</sup> Ut i fra hans prinsipielle åpenhet for barnekommunion, er det kanskje mest nærliggende å tro at han også er positiv for spedbarnskommunion.

<sup>376</sup> Hopko, s. 70 i Gervin, 1981.



Når det gjelder betingelsene for å få del i disse hellige handlingene, mener de ortodokse

”(…) at et menneske som vil bli døpt, salvet og gitt nattverd i kirken må oppfylle visse betingelser som gjør de sakramentale handlingene meningsfulle og virkelige. For spedbarn og svært små barn er disse betingelsene faktisk begrenset til at de har voksne som tar seg av dem og som de deler det åndelige livet til. Etter hvert som barna vokser, vil betingelsene for å få del i sakramentene variere med deres modenhet og evner.”<sup>377</sup>

Jeg vil avslutningsvis her vende tilbake til Andersen og det han sier om forholdet mellom dåpen og nattverden, som slett ikke er så forskjellig fra det ortodokse standpunktet:

”Kan vi virkelig vente i årevis med å la det gjenfødte barnet få sakramental mat og drikke for det nye livet? Kan det virkelig være mulig at det objektive behovet for nattverden ikke er til stede før ved anni discretionis eller ennå senere? Etter mitt syn kommer vår kirkes praksis i strid med bibelsk og luthersk antropologi. Også det dømte barnet er *simul justus et peccator*. Det er avhengig av at Gud i nåde til enhver tid utsletter dets synd. Da trenger vel også barnet at nåden *formidles*.<sup>378</sup> (….) det er en vesentlig oppgave for kirken å sørge for at alle Guds barn får motta sakramentet uansett alder.<sup>379</sup>

Denne konklusjonen til Andersen vil jeg også la bli stående som min egen. Jeg vil bare tilføye noen praktiske anvisninger for veien videre i det å følge opp ansvaret vårt som menighet. Jeg tror det er viktig å begynne arbeidet med bevisstgjøringen i den enkelte menighet. Vi kan ikke bare vente på at Kirkemøtets medlemmer skal komme på å endre formuleringene sine. Nattverdens nødvendighet må forkynnes titt og ofte av presten, men også av andre bevisstgjorte kirkemedlemmer, med eller uten spesifikke ansvarsoppgaver. Det er også viktig at tilstrekkelig informasjon om temaet ”barn og nattverd” blir gitt, gjerne i form av en brosjyre, til foreldre, faddere og andre som har med barn å gjøre. Når det gjelder den praktiske siden ved å gi nattverden til spedbarna, bør det gjøres slik det alltid har vært praktisert i den Ortodokse kirke; nemlig ved at barnet bare får vinen, dryppet eller strøket på sine lepper. Så snart barnet er gammelt nok, rundt ½ år, bør det også få deler av brødet.



<sup>377</sup> Ibid s. 69.

<sup>378</sup> Andersen, s. 205 i *Nattverden i menighetens liv*.

<sup>379</sup> Ibid s. 207.

### 7.3.2 Nattverden i dåpsopplæringsarbeidet og i konfirmasjonsundervisningen

Under arbeidet med nattverdtekstene hos Justin, konkluderte vi med at den teologiske utgreiingen om nattverden i kap 66 nok har vært brukt i katekumeneundervisningen. Særlig så vi på det pedagogiske konsentratet av innstiftelsesordene som vi fant der. Likevel argumenterte jeg for at innstiftelsesordene ble brukt i sin fulle lengde i gudstjenestesammenheng, og at nattverdliturgien ellers var den samme for nattverdfeiringen etter dåpen som den var for nattverdfeiringen ved ordinære gudstjenester.

Dette har fått meg til å tenke litt over vår egen undervisningspraksis og gudstjenestep praksis overfor barn og ungdom. Selv om både dåpsopplæringen og konfirmasjonsundervisningen i Dnk har som mål å føre de unge inn i menighetens liv, tror jeg at vi kunne ha fokusert enda mer på å hjelpe de til å delta fullt ut i gudstjenesteliturgien. Som på Justins tid tror jeg vi trenger å ha en god, pedagogisk undervisning som gjerne kan sammenfatte liturgiens og troens innhold i korte konsentrat<sup>380</sup>. Når det imidlertid gjelder det å hjelpe dem til å delta i gudstjenesteliturgien, mener jeg det er en stor berøvelse og et tap hvis man firer på liturgien, ved å kutte og forandre på liturgiske ledd med den begrunnelsen at gudstjenesten skal tilpasses barn og unge. Barn elsker som kjent ritualer, symboler, det estetiske og høytidelige. Gudstjenesten må ikke gjøres hverdagslig i den tro at det passer bedre for barna. Barn har stor sans for det som nettopp er utskilt fra det hverdagslige. Barna må få mulighet til å oppleve Guds hellighet. Jeg mener som en hovedregel at det er barna og de unge som skal føres inn i og læres opp i den eksisterende, gamle og rike gudstjenesteliturgien. Jeg tror det er viktig at de unge får oppleve hele liturgien og dens rikdom, selv om de ikke forstår alt. Det er viktig å også ha noe å strekke seg etter, noe utfordrende å lære og ta del i. Så får vi heller differensiere og tilrettelegge undervisningen så den treffer barn og ungdom.

I forrige kapittel, 6.4.1, argumenterte jeg for nattverdens nødvendighet for alle, også de små barna. Dette mener jeg må få konsekvenser for dåps- og konfirmasjonsopplæringen. Jeg har undersøkt *Plan for dåpsopplæring i Den norske Kirke* med henblikk på hva den sier om nattverden i opplæringen. Nattverden nevnes først ved 4-6-års-alderen. Der skal i denne aldersgruppen gis en kort innføring i nattverd og nattverdfeiring i forbindelse med påsken.<sup>381</sup> I praksis blir denne oftest ikke gitt før under 6-åringenes dåpsskole. Deretter nevnes ikke nattverden i planen før ved 10-12-års-alderen. Her legges det vekt på å formidle hva nattverden er og gir, dens bakgrunn og betydning som møtested med Gud.<sup>382</sup> Her savner jeg at planen fokuserer på hvor viktig det er å hjelpe barna til å delta i nattverden. Planen uttrykker riktignok at

”Barnet trenger hjelp til å komme i et personlig forhold til Jesus, til å tro på ham og følge ham.”<sup>383</sup>

Her burde de etter min mening ha nevnt, og framhevet nattverden. For 4-6-års-alderen har planen i alle fall klart å nevne nattverden - om den enn ikke har fått særlig vekt - i forbindelse med det praktiske gudslivet:

”Gjennom å delta selv må barnet få hjelp til å oppleve Guds nærvær i gudstjenesten – i bønn og lovsang, i forkynnelse, dåp og nattverd.”<sup>384</sup>

<sup>380</sup> Dette har vi da også i katekismen og i ulike dåps- og tros bekjennelser. En god framstilling av innholdet og historien bak de tidlige oldkirkelige bekjennelsene finner vi i *Troens Ord* av Skarsaune (1997).

<sup>381</sup> *Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke* 1991, s. 41f.

<sup>382</sup> *Ibid* s. 53-55.

<sup>383</sup> *Ibid* s. 53.

<sup>384</sup> *Ibid* s. 43.

Det er imidlertid en svakhet ved planen at den ikke har nevnt nattverden i det hele tatt for aldersgruppene 0-3 år og 7-9 år. Det er et paradoks at planen under emnet ”Barnet i menigheten” for den minste aldersgruppen, har foreslått teksten om barna som synger i templet (Matt 21, 14-17) mens den altså ikke ønsker at disse barna selv skal få være med i menighetens Hosianna-rop i nattverdfeiringen. I det hele tatt må vi dessverre slå fast at nattverden ikke har noen sentral plass i dåpsopplæringsplanen, i forhold til f.eks dåpen, bibelen og bønner, og det til tross for at det fokuseres på at en i dåpsopplæringsarbeidet har fått tre midler til disposisjon: Bønn, bibel og nattverd.<sup>385</sup> Det er heller ingen tvil om at veiledning om nattverden og hjelp til å bruke den inngår i dåpsopplæringsoppdraget fra dåps/misjons-befalingen.

Nødvendigheten av nattverden for alle må ikke bare få konsekvenser for kirkens undervisning om den, men også for nattverdfeiringen under gudstjenestene. Ut i fra dette perspektivet bør nattverden som hovedregel feires hver søndag, også når der er dåp og på familiegudstjenester. Det er delte meninger fra kirkens høye hold om å feire nattverd på familiegudstjenester. De som er imot dette, er redd for at nattverden skal virke ekskluderende på mange, at gudstjenesten skal bli lite folkekirkelig, og at den lave terskelen skal forsvinne. Dessuten mener mange at nattverden ikke kan feires fordi familiegudstjenestene ofte har et misjonerende preg. De som har uttalt seg for nattverdfeiring på familiegudstjenester, kan ikke se at det skulle være noen motsetning i dette. De har også fokusert på nattverdets betydning og oppslutning, viktigheten av at kirken står for noe og muligheten for at den høye terskelen til nattverdbordet kan bli brutt.

Kirkemøtet har åpnet for at nattverd kan feires på familiegudstjenester hvis ordningen ”Forenklet høymesse” brukes. Dette må avgjøres i menighetsrådet i samråd med presten(e), og antallet slike gudstjenester må godkjennes av biskopen. Ut i fra mitt fokus på barnas selvsagte plass i Guds rike og ved nattverdbordet og nattverdets nødvendighet, virker dette vedtaket lite barnevennlig og ikke godt teologisk fundert.

Det har også kommet forslag og vedtak om å utarbeide en egen ”familiemesse”, en gudstjeneste med nattverddel spesialtilpasset barn.<sup>386</sup> I en høringsuttalelse fra Misjonshøgskolen understreket man at det var et større behov for å gjøre den ordinære høymessen mer barnevennlig enn å innføre en familiemesse.<sup>387</sup> Jeg er enig i Misjonshøgskolens anliggende, men jeg vil ikke kalle behovet en mer barnevennlig høymesse, for høymessen er da i utgangspunktet ikke barnefiendtlig. Poenget, som Misjonshøgskolen også fokuserer på, er at barna blir deltakere. Det viktigste er da, mener jeg, at barna blir deltakere i selve nattverdsfeiringen og nattverdsmottakelsen, selv om det også er viktig at de aktiviseres under andre ledd i høymessen. Barnas deltakelse trenger ikke og må ikke være forbeholdt spesielle høymesser.

Når det gjelder spørsmålet om spesielle nattverd-gudstjenester for barn, har Zizioulas et viktig bidrag:

”It is very significant that, unlike what the Churches do today in an age marked by a tragic loss of the primitive ecclesiology, there was never a celebration of the eucharist specially for children or for students, etc., nor a eucharist that could take place privately and individually. Such a thing would destroy precisely the catholic character of the eucharist which was *leitourgia*, i.e. a ”public work” for all Christians(...).”<sup>388</sup>

Zizioulas bidrar her med nok et argument for at vi ikke bør lage egne familiemesser, men heller at alle - små og store, unge og gamle – må feire nattverden sammen på den ordinære høymessen.

---

<sup>385</sup> Akerø, 1995, s. 35.

<sup>386</sup> Ibid s. 30.

<sup>387</sup> Ibid s. 30.

<sup>388</sup> Zizioulas, 1985, s. 151f.

Når det gjelder praktisk tilretteleggelse for at alle barna skal få delta, kan man f.eks. lage en ordning der en menighetsfadder, en kateket eller annen person som har ansvar i dåpsopplæringen, kan følge de barna til nattverden som ikke har foreldrene med, evt. der foreldrene ikke selv ønsker å gå til nattverd. Jeg kan også tenke meg tilfeller der foreldrene ikke ønsker å motta nattverden selv, men ønsker å følge barna opp slik at de kan få den. Hvis de ønsker det, kunne foreldrene i stedet bli velsignet. Det er helt nødvendig med god informasjon om nattverden, om ordningen ved feiringen og koplingen av nattverden og familiegudstjenestene. Denne informasjonen må gis tidlig gjennom dåpsopplæringsarbeidet i menigheten, i menighetsbladet og i andre sammenhenger. Menigheten kunne f.eks. lage en standard informasjonsbrosjyre: ”Barn og nattverd – begrunnelse og praksis i vår menighet” som de aktivt delte ut. Da kunne en gjerne forhindre den usikkerheten hos foreldre og presten som kan oppstå på en familiegudstjeneste med mange barn i ulike alder hvor ikke alle er så kjent med nattverden fra før.

### **7.3.3 Andre utfordringer til vår nattverdfeiring**

#### Lovprisning og takksigelse

Alle de tre nattverdliturgiene som jeg har studert i oppgaven, har i større eller mindre grad bare bestått av takksigelse. Jeg tror at vi i vår pietistiske og alvorstfulte tradisjon kan ha mye å lære av å se tilbake på den tidlige kirken der altså lovprisningen og takken var grunntonen. Jeg tror ikke at det i første rekke er nattverdliturgien vår som er lite preget av takksigelsen, men heller vår tenkning, innstilling og holdning til nattverden.

#### Deltakerperspektivet

Jeg tror at de kristne i de første århundrene hadde stort utbytte av den nære sammenhengen mellom nattverden og det jødiske påskemåltidet og dens haggadah. I haggadah-liturgien, og også i Mishnah, står det nemlig følgende:

”In every generation each individual is bound to regard himself as if he personally had gone forth from Egypt.”<sup>389</sup>

En slik påminnelse er ikke vanlig i den kristne nattverdfeiringen. Men kanskje burde vi ha hatt en sterkere fokusering på at hver og en i nattverden får del i det samme måltidet som Jesus innstiftet, og at dette var en fortsettelse av det jødiske påskemåltidet med dets haggadah.

---

<sup>389</sup> ”The Haggadah”, 1985, s. 28. Se også Ex. 13,8 og Deut 6,23. Se også Mishna Pesahim 10:5 i ”The Mishna – a new translation”, 1988.



I Mishna står det videre:

*”And you shall tell your son in that day saying, It is because of that which the Lord did for me when I came forth out of Egypt (Ex. 13:8). Therefore we are duty-bound to thank, praise, glorify, honor, exalt, extol, and bless him who did for our forefathers and for us all these miracles. He brought us forth from slavery to freedom, anguish to joy, mourning to festival, darkness to great light, subjugation to redemption, so we should say before him, Hallelujah.”*<sup>390</sup>

Vi ser her at det er en klar sammenheng mellom den sterke fokuseringen på det å gjøre de fortidige hendelsene nærværende, gjeldende og aktuelle, og det at feiringen i så stor grad er preget av takksigelse. Dette er en utfordring som vi bør ta med oss i vår nattverdfeiring.

### Offertoriet

Gjennom hele oppgaven har vi sett at offerperspektivet er sentralt, både i nattverdliturgiene og i den systematiske tenkningen og forståelsen av nattverden. Etter drøftingen av forholdet mellom det sakramentale og sakrifisielle perspektivet på nattverden i lys av Pannenberg og Prenter, vil jeg til og med si at talen om offeret har en helt *nødvendig* plass i nattverdfeiringen. Den delen av offertanken som har med vårt takkeoffer å gjøre, burde derfor komme til uttrykk i et offertorieledd.<sup>391</sup> Det er flere personer og instanser som har pekt på dette. En høringsuttalelse fra Misjonshøyskolen i forbindelse med familiemesse, mener også at offertoriet bør innføres som ledd i høymessen, og ikke plasseres som særtrekk ved en eventuell familiemesse.<sup>392</sup> Med offertoriet mener jeg da frembæringen av brød og vin (og menighetens andre gaver) med tilhørende bønner.

Hvordan skal vi så gjøre dette i praksis? Siden frembæring av brødet og vinen inngår i offertoriet, bør det være en offertorieprosjeksjon ved begynnelsen av nattverdfeiringen. Frembæringen skal så

<sup>390</sup> Mishna Pesahim 10:5 i *Mishna – a new translation*, 1988, s. 250.

<sup>391</sup> Dette er et genuint ledd av den gammelkristne nattverdfeiring, og er delvis tatt opp igjen i den evangeliske kirke i Tyskland.

<sup>392</sup> Akerø, 1995, s. 30. Nils A. Dahl foreslår også at offertoriet bør innføres som fast ledd i nattverdliturgien. Se s. 71f i hans artikkel i *Nattverden i menighetens liv*, Oslo 1977.

etterfølges av bønner. Der finnes flere eksempler<sup>393</sup> på slike gamle offertoriebønner. Jeg vil anbefale offertoriebønnene fra SKG-liturgien<sup>394</sup>. Jeg gjengir hovedinnholdet her:

”Velsignet være du, Herre, all skapnings Gud. Av din rikdom har vi mottatt det brød som vi bærer frem for deg, en frukt av jorden og av menneskers arbeid, som for oss blir livets brød.”

”Velsignet være du, Herre, all skapnings Gud. Av din rikdom har vi mottatt den vin som vi bærer frem for deg, en frukt av vintreet og av menneskers arbeid, som for oss blir frelsens kalk.”

”Kom Hellige Ånd og velsigne disse gaver som vi har beredt på det hellige alter.”

”Brødre og søstre, la oss be om at Gud, den allmektige, må se i nåde til oss og våre gaver. (...) Herre Gud, himmelske Fader, din er jorden og det som fyller den. Av ditt eget gir vi deg tilbake, ta imot oss og våre gaver for Jesu Kristi skyld.”

Mellom disse bønnene er det menighetssvar. Det er viktig at lekfolket deltar aktivt i offertorieleddet som er en fellesskapsstiftende handling. Sammenhengen mellom nattverdfeiring og ofring til fordel for kirkens diakoni må også komme til uttrykk.<sup>395</sup> Det er altså et viktig poeng at vi i offertoriet tar med oss deltagerperspektivet, men også lovprisningen og takksigelsen, som jeg har nevnt ovenfor.

### Realpresensen

Vi har i den dogmatiske drøftingen sett at realpresensen og offertanken henger uløselig sammen. Den lutherske tradisjon har generelt vært flinke til å fastholde realpresens-læren: Jesus Kristus er reelt nærværende med sitt legeme og blod i, med og under brød og vin i nattverden. Dette faktum må imidlertid også få konsekvenser for den praktiske feiringen av nattverden. Jeg vil derfor her peke på fem slike utfordringer til nattverdfeiringen vår.

#### **1) Presens i Agnus Dei**

I liturgiboka for Dnk står det: ”O, du Guds Lam som *bar* all verdens synder.” Dette peker på en fortidig hendelse, og det er for så vidt riktig. Jesus Kristus ble ofret en gang for alle for våre synders skyld, og dette kan ikke gjentas. Men dette betyr at Jesu offer er et evig gyldig offer som er nærværende og virksomt for oss i dag. Når Jesus er reelt tilstede i brødet og vinen er han det med det samme legemet som han ofret til Faderen for oss. Det er dette ofrede legemet vi mottar i nattverden til forlatelse for våre synder. Gudstjenestens språk må derfor også være presens: ”O, du Guds Lam som *bærer* verdens synder.” Dingstad poengterer at

”(...)presens er en åpen form som har utsikter både til fortid, nåtid og fremtid. Den holder frelseshistorie og eskatologi sammen med det sakramentale nærvær her og nå.”<sup>396</sup>

<sup>393</sup> Se f.eks nattverdliturgien hos Hippolyt som jeg har tatt for meg i denne oppgaven.

<sup>394</sup> Liturgien finnes på hjemmesidene til Samråd på Kirkens Grunn, [www.skg.no](http://www.skg.no)

<sup>395</sup> Som Dahl peker på (se henvisning i note 319) var det i oldkirkens offertorium menighetens aktive deltagelse under frembæringen, og ikke prestens bønner, som var viktigst. De gavene som ikke ble brukt under selve gudstjensten, ble delt ut til trengende etterpå. Dahl har også et poeng når han sier: ”Om man derimot innfører et”offertorium” som vesentlig består i at presten fremsier en bønn i forbindelse med at han får rakt disken og kalken, vil vinningen være tvilsom. Da kan en alt for lett komme i nærheten av romerske messoffer-tanker.” Ibid. s. 72.

<sup>396</sup> Dingstad, 1996, s. 4 fra foredrag holdt på FBB-seminar.

Dermed vil ikke presens i Agnus Dei motsi Jesu fullkomne verk på Golgata, men stå som et talende uttrykk for troen på at han også i dag tar bort mine synder når jeg spiser og drikker.

## 2) Nattverdivinens beskaffenhet

Spørsmålet om altervinen skal være med eller uten alkohol har vært mye drøftet i vårt århundre.<sup>397</sup> Thelle beskriver problemet slik:

”Problemet består i om sakramentets vesen og virkning berøres hvis et av elementene erstattes av et annet, dvs hva en med visshet kan anse for å være isamsvar med *Kristi ordinatio* og *mandatum* for å bruke uttrykkene fra CA. 8.”<sup>398</sup>

Hvis en skal ta realpresenslæren på alvor, er det klart at nattverden må forvaltes etter innstiftelsesordenes forutsetninger. Det er ikke tvil om at Jesus brukte alkoholholdig vin da han innstiftet nattverden, og det var om denne vinen ha sa: ”Gjør dette(...)” Spørsmålet er da i hvilken grad, eller i det hele tatt *om* vi har rett til å velge alternativer til dette. Som Thelle, spør jeg: ”Kan en med full visshet si om den alkoholfrie varianten at den er vin, og at den er i samsvar med Kristi *ordinatio* og *mandatum*? Innebærer ikke den avdampingsprosess som vinen gjennomgår, at man klusser med elementet og gjør det til noe annet?”<sup>399</sup>

Selv på Jesu tid hadde jødene klare kriterier for hva som med rette kunne kalles vin og vintreets frukt, og vår alkoholfrie variant ville neppe ha tilfredsstilt disse kriteriene. Hvis den ikke kan kalles vin, er det da Jesu sanne blod vi mottar i nattverden? Blir evangeliet det samme med en annen drikk enn vin? Det må være kirkens oppgave, men også prestens som hovedansvarlig for nådemiddelforvaltningen, å sørge for at slike tvilstanker ikke oppstår.

”Kirken må med full visshet, en visshet forankret i Skrift og bekjennelse, kunne si om sine nådemidler at de er hva de skulle være og ikke bare noe som ligner. I troens hjerteanliggender må unødig tvil og usikkerhet ryddes til side.”<sup>400</sup>

Hvis vi da skal være lydige mot Herrens innstiftelse, og få bort usikkerheten og tvilen, kan jeg ikke se noen annen vei enn å gå tilbake til den alkoholholdige vinen for de menighetene som ikke har gjort det.

## 3) Det tiloversblivende

Hva bør en gjøre med brødet og vinen som blir til overs etter nattverdfeiringen? Spørsmålet dreier seg om omfanget og varigheten av Kristi nærvær i nattverdelementene. Den tradisjonelle lutherske læren har vært at Kristi nærvær er begrenset til bruken.<sup>401</sup> Men Pannenberg mener at den lutherske regelen ikke betyr at Kristi nærvær er begrenset bare til det å spise og drikke, men til hele feiringen etter konsekrasjonen.<sup>402</sup> Selvsagt er sakramentet gitt oss til bruk under nattverdfeiringen, og vi ønsker ikke å bli ledet tilbake til misbruket i middelalder-katolisismen. Men det vitner om en svært svak

<sup>397</sup> Det var først i 1930 at det ble gitt adgang til å bruke såkalt alkoholfri nattverdivin. I biskopenes nyordning i 1971 er Vinmonopolets alkoholfrie variant påbudt alternativ i de menigheter som ikke vil ha vanlig vin.

<sup>398</sup> Thelle, s.187 i *Nattverden i menighetens liv*, 1977.

<sup>399</sup> Thelle, s. 189 i ”Nattverden i menighetens liv”, 1977.

<sup>400</sup> Ibid. s. 190.

<sup>401</sup> Dette ble sagt som polemikk mot katolikkene som tilba Kristus i elementene også utenfor nattverdsammenhengen og som brukte dem i privatmesser der de ofret dem for levende og døde.

<sup>402</sup> Pannenberg, 1998, volume 3, s. 302.

realpresentisk tenkning å bare helle den tiloversblivende vinen tilbake til flasken og tilsvarende med brødet. Det beste er nok å spise og drikke opp alt under nattverdfeiringen, evt at presten gjør dette like etter gudstjenesten.

Det er nemlig forskjell på innvidd og uinnvidd brød og vin. Dette bør også få konsekvenser når en må fylle på mer vin i kalken og flere brød på disken under nattverden. Innstiftelsesordene er nemlig vanligvis<sup>403</sup> ikke sagt over dette nye brødet og denne nye vinen, og bør derfor lese på nytt etter påfyllingen. Nå har jeg riktignok konkludert tidligere i oppgaven at det ikke er innstiftelsesordene alene som gjør at brødet og vinen blir Jesu legeme og blod, men heller helheten av alle leddene<sup>404</sup> i nattverdliturgien. Men av alle disse leddene er det bare innstiftelsesordene, som evt ikke er blitt sagt over alt brødet og all vinen. Når vi får inn igjen epiklesen i liturgien vår, må vi også tenke på at konsekrasjonsepiklesen også blir sagt over alt brødet og all vinen, enten ved å inkludere alt på en gang eller ved å gjenta den på lignende måte som med innstiftelsesordene.

#### **4) Offeret i hverdagen**

Prenter poengterer at det er en klar sammenheng mellom vår forståelse av realpresensen og vårt liv og tjeneste i hverdagen:

”Jo sterkere forståelsen af ”realpræsensen” er, at det er Golgatha, vi møder ved nadverdbordet, og ikke vore egne fromhedsydelser, des mer direkte fører nadveren ud i hverdagen, i det ”sociale”. Omvendt: jo mer nadveren bliver ”symbolsk”, d.v.s til tegn på vor egen fromhed, på hvad vi mener at kunne lægge ind i disse ”ceremonier”, des mer bliver den netop blot ”ceremoni”, og der kommer ikke til at gå nogen vej fra det ceremonielle til det etniske og sociale.”<sup>405</sup>

Dermed bør det være klart at det å sette seg inn i hva realpresensen er og betyr, ikke bare er interessant for tanken, men at det først og fremst har et praktisk sikte i tjensten av vår neste. Derfor er det viktig at denne sammenhengen mellom nattverdfeiringen på gudstjenesten og livet i hverdagen kommer klart fram i liturgi og forkynnelse. Zizioulas uttrykker dette godt når han sier:

”The Eucharist (...) is ”the most anti-individualist act” of the Church.”<sup>406</sup>

#### **5) Anamnesen**

Anamnesen henger nøye sammen med realpresensen. Ordet ”ihukommelse” går tilbake på det hebraiske *zikkaron* som betegner en kultisk presens – en aktualisering - av en historisk frelseshandling.<sup>407</sup> Kjell Petersson beskriver innholdet i zikkaron slik:

”(...) något som hänt blir så närvarande att man kan säga at händelsen äger rum nu.”<sup>408</sup>

Anamnesen framhever altså Kristi reelle nærvær. Anamnesen står også i nær forbindelse med Kristi offer som er høydepunktet i Hans frelsesgjerning som ihukommes. Denne sammenhengen og dette

---

<sup>403</sup> Det er selvsagt mulig å innvie alt brødet og all vinen på en gang, ved å holde både kalken og vinkanna når en leser innstiftelsesordene, og tilsvarende for brødet. Dette kan imidlertid være litt praktisk vanskelig og tungvint. Dessuten kan en da komme til å innvie mye mer brød og vin enn det som blir brukt i feiringen.

<sup>404</sup> Takksigelsen, innstiftelsesordene, anamnesen og epiklesen.

<sup>405</sup> Prenter, 1967, s. 540.

<sup>406</sup> McPartlan, 1993, s. 138.

<sup>407</sup> Holte, 1977, s. 91 og 106.

<sup>408</sup> Petersson, s. 256 i SPT 14/2001.



innholdet i anamnesen mener jeg bør gjøres mer tydelig i vår egen nattverdfeiring. Holte uttrykker denne sammenhengen tydelig:

”Meningsfullt blir talet om Kristi lekamens och blods realpresens först om hela den offerhandling, hela det frälsningsskeende vari de har sin plats, på något sätt tänkes bli present, aktualiserat i nuet.”<sup>409</sup>

Det teosentriske perspektivet ved anamnesen, som jeg har nevnt tidligere, bør også få komme til sin rett i liturgien, slik det f.eks finnes i SKG-liturgien.

### Epiklesen

Jeg har i oppgaven sett på hvordan både Pannenberg og Prenter fokuserer på Den Hellige Ånds plass i nattverdfeiringen og epiklesens betydning. Jeg har også tatt for meg epiklesen hos Hippolyt. Vi har sett at det i AT både er en kommunionsepiklese og en konsekrasjonsepiklese. Hvis ingen har savnet det før, vil jeg gjerne være med å skape et savne, en lengsel: Hvor er det blitt av epiklesen i vår kirkes nattverdfeiring? Vi burde gå sammen om å lage et opprop for å få epiklesen inn igjen i liturgien! Helene Lund<sup>410</sup> viser i artikkelen ”Den Hellige Ånds plass i gudstjenestefeiringen” at Den Hellige Ånd har en svært liten plass i Den norske kirkes høymesseliturgi i forhold til f.eks Den ortodokse kirke. I følge henne kan høymessen etter ordning fra 1991 feires uten å be om Den Hellige Ånds nærvær og uten å be om at Den Hellige Ånd skal være en agerende person i høymessefeiringen.<sup>411</sup> Jeg må spørre som Lund gjør<sup>412</sup>: Hva slags gudsbilde og pneumatologi avspeiler dette? Det er jo et paradoks at vi bekjenner en treenig Gud, mens vi i praksis bare synes å forhold oss til to personer i guddommen.

For de ortodokse derimot er det helt avgjørende for eukaristifeiringen at de deltagende har del i fellesskapet med Den Hellige Ånd, for dette fellesskapet inkluderer en i Kristi frelsesverk. Likeledes er det viktig at Den Hellige Ånd medvirker til Kristi reelle nærvær i nattverden. Derfor er det viktig med både en kommunionsepiklese og en konsekrasjonsepiklese i nattverdliturgien. Vi har sett en slik dobbel epiklese i Hippolyts *Apostoliske tradisjon*, og vi finner tilsvarende formuleringer i SKG sin liturgi:

”Velsigne oss i Kristus med all Åndens velsignelse. Hellige ved din Ånd dette brød og denne vin, så de må bli for oss vår Herres Jesu Kristi legeme og blod, han som bød oss å feire dette måltid.”

For skeptiske lutheranere må jeg poengtere at denne ortodokse læren er helt i samsvar med tenkningen til vår lutherske venn Pannenberg. Vi må også bare bekjenne at vi har svært mye å lære av de ortodokses gudstjenesteliv.

---

<sup>409</sup> Holte, 1977, s. 105.

<sup>410</sup> Lund, H. ”Den Hellige Ånds plass i gudstjenestefeiringen”, *UT* 4/98, s. 7-19

<sup>411</sup> *Ibid.* s. 10.

<sup>412</sup> *Ibid.* s. 19.



### Om betydningen av innstiftelsesordene, helhetstenkning og økumenikk

Under arbeidet med de liturgiske tekstene fra den tidlige oldkirken har jeg kommet fram til at når innstiftelsesordene kom inn i nattverdliturgien, var det ikke som konsekrasjonsord.<sup>413</sup> De kom derimot inn som forklaringsord.<sup>414</sup> Når lesningen av innstiftelsesordene i vest etter hvert ble oppfattet som selve konsekrasjonsøyeblikket, førte dette til at de andre leddene i nattverdliturgien, som takkebønnen og epiklesen, ble overskygget.<sup>415</sup> Arbeidet med både de historiske liturgiene og med den dogmatiske drøftingen har imidlertid vist rikdommen og betydningen av de andre leddene også. Det har spesielt vært spennende å se at det er en viktig sammenheng mellom realpresensen, innstiftelsesordene, anamnesen, offertoriet, kommunionen, takksigelsen og epiklesen. Denne sammenhengen og helheten må vi arbeide for å få fram i lyset for at vi skal få en sannere forståelse, en rikere opplevelse og en mer engasjert deltagelse i nattverdfeiringen. Heldigvis er det i dag en større liturgisk bevissthet også med tanke på helheten i nattverdliturgien, enn det var for noen tiår siden. Dette skyldes nok bl.a bidrag fra den liturgiske tenkningen til Pannenberg, Prenter, Zizioulas m.fl, men ikke minst også fra de miljøene, menighetene og enkeltpersonene som trofast har praktisert en slik liturgisk helhetstenkning.<sup>416</sup> I tillegg tror jeg at det økumeniske arbeidet som drives i dag har stor betydning for den liturgiske bevisstheten

<sup>413</sup> Det var først en del senere (400-500 -tallet) når man i vest begynte å spørre etter et bestemt øyeblikk for når konsekrasjonen skjedde, at innstiftelsesordene alene ble tillagt denne betydningen der.

<sup>414</sup> Jeg har konkludert med at de sannsynligvis kom inn som et svar på spørsmål, i henhold til den jødiske haggadahen. Med denne funksjonen kan vi gjerne kalle innstiftelsesordene for *verba instructionis* slik Fleme stad nevner det på s. 29 i sin art. fra UT 4/98.

<sup>415</sup> Dette ser vi tydelige spor av i dag, spesielt blant dem som har en liturgisk minimalisme som mål. Det vil da ofte oppstå en usunn spekulering i øyeblikket for konsekrasjonen.

<sup>416</sup> I Norge er det mange, deriblant undertegnede, som har blitt beriket av det liturgiske livet i *Kirkelig Fornyelse og Samråd på Kirkens Grunn*.

og utfoldelsen som har vokst fram, og som forhåpentligvis fortsatt vil vokse, også i de lutherske kirkesamfunnene. Spesielt tror jeg at Dnk har blitt beriket av samtaler og samarbeid med Den katolske kirke og med liturgiske strømninger fra Den ortodokse kirke.

Betegnelse som vi bruker om nattverden, kan også hjelpe oss til å holde fast på et rikere innhold i feiringen. Vårt eget ord "nattverd" sier imidlertid svært lite annet enn at det er et kveldsmåltid. Ordet eukaristi, som betyr takksigelse, får derimot fokuset vårt over på den konkrete takksigelsesbønnen (nattverdbønnen) med hele dens innholdsfylde. Kommunionen er også et talende begrep som forkynner det helt spesielle fellesskapet som vi blir en del av i nattverden. Pannenberg uttrykker dette slik:

"God has joined all Christians together in the unity of the one body."<sup>417</sup>

Nattverden er altså fellesskapets og enhetens sakrament. Pannenberg som har jobbet mye med økumenikk påpeker imidlertid at dette også har en alvorlig side:

"(...) it may well be that in the eucharistic celebrations of divided churches Jesus Christ is present to believers for salvation, but he is present also for judgement on the divisions of Christians."<sup>418</sup>

I nattverden er nemlig Kirken og Kristus identiske.<sup>419</sup> Nattverden har altså en helt sentral og avgjørende betydning for forståelsen av Kirken, men også for Kirkens eksistens. Derfor tror jeg trygt vi kan si at det er eukaristien som konstituerer Kirken<sup>420</sup>, og at kirken virkelig gjøres når eukaristien feires.<sup>421</sup>

---

<sup>417</sup> Pannenberg, 1998, volume 3, s. 325.

<sup>418</sup> Ibid. s. 329.

<sup>419</sup> Zizioulas sier om forholdet mellom Kirken og Kristus: "The Eucharist is the only occasion in history when these two coincide." McPartlan, 1993, s. 266.

<sup>420</sup> Zizioulas sier: "The Church exists definitively in the eucharistic event", McPartlan, 1993, s. 178. Merk også tittelen på denne boka: "The eucharist makes the Church". Se også sitater av Pannenberg på s. 82 i oppg. Her bør nevnes at CA VII fremhever Guds Ord, i tillegg til sakramentene, som konstituerende for kirken: "(...) til sann enhet i kirken er det nok å være enige om evangeliets lære og om forvaltningen av sakramentene.", s. 31f i Konkordieboken.

<sup>421</sup> Dette er hovedsaken i "den eukaristiske ekklesiologien" som særlig den ortodokse Alexander Schmemman har utarbeidet, men som også Zizioulas taler om.

## 8 LITTERATUR

### 8.1 Sitert litteratur

- Akerø, H. A. (1995). *Vårt alterbord er dekket. Barn og nattverd*. Oslo: IKO-Forlaget
- Andersen, R. (1977). Nattverden og barna, s. 193-210 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Aasheim, I. (1985). Notat fra forskerseminar.
- Barnard, L.W. (1967). *Justin Martyr. His life and thought*. Cambridge: University Press
- Bauckham, R. (1998). *God crucified. Monotheism & christology in the new testament*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Bibelen. 1985-utg. utgitt av Det norske Bibelselskap.
- Björdal, Ø. (1986). *Tro og tilbedelse. Skisser til en liturgisk teologi*. Oslo: Verbum
- Baasland, E./Hvalvik, R. (red.) (1984). *De apostoliske fedre*. Oslo.
- Bouyer, L. (1968). *Eucharist*. University of Notre Dame press, Indiana
- Bouyer, L. (1978). *Life and liturgy*. London.
- Bradshaw, P. (1992). *The search for the origins of christian worship*. Cambridge: University Press
- Brent, A. (1995). *Hippolytus and the roman church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden- New York-Köln: E.J.Brill
- Brunner, P. (1965). "Kirkens gudstjeneste – hva er den egentlig?" (Foredrag ved Det lutherske verdensforbunds 2. Generalforsamling, Hannover 1952. Originaltittel: "Das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes"). Musica Sacra, Oslo.
- Brunner, P. (1977). "Kirkens gudstjeneste – hva er den egentlig?" (Foredrag ved Det lutherske verdensforbunds 2. Generalforsamling, Hannover 1952. Originaltittel: "Das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes"), s. 7-20 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Cuming, G. J. (1984). Four very early anaphoras. *Worship* 58, 168-172.
- Cuming, G.J. (1987). *Hippolytus. A text for students* (2.utg.). Nottingham: Grove books limited.
- Dahl, N. A. (1977). Feiringen av Herrens nattverd i den eldste kirke og i vår egen tid, s. 32-75 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Danbolt, E. (1991). *Paulus' første brev til korinterne*. København: Credo Forlag.
- Dass, P. *Samlede verker 2 – Bibelsk visebok-katekismesangene*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 1980.
- Dingstad, A. (1996). *Nattverden – gave eller offer?* Foredrag på møte i FBB-Björgvin 2/9-96.
- Dix, G. (1945). *The shape of the liturgy* (2.utg.). London: A&C Black.
- Dix, G. (ed.)(1968). *The treatise on the apostolic tradition of St Hippolytus of Rome bishop and martyr*. Reissued with corrections, preface and bibliography by Henry Chadwick. London: S.P.C.K
- Ekenberg, A. (1994). *Hippolytus – Den apostoliska traditionen*. (oversettelse og kommentar). Uppsala: Katolska bokforlaget
- Felmy, K. C. (1983). Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten? *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel*, 27, 1-15
- Flemestad, R. (1998). Kampen om nattverdritualets utforming i Den norske kirke. *Ung Teologi* 4, 21-35.
- Gärtner, B. (1977). Eukaristien och påskalammet, s. 20-32 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Gervin, K. (red) (1981). *Barn og nattverd*. Aschehoug. Utgitt i samarbeid med IKO og Den norske kirkes presteforening.
- Goodenough, E. R. (1923). *The theology of Justin Martyr*. Jena

- Goodspeed, E.J. (1914). *Die ältesten Apologeten*. Göttingen.
- Gudstjenestebok for Den norske kirke*. Del I. Gudstjenester og del II. Kirkelige handlinger (1992). Oslo: Verbum.
- ”*The haggadah* – with an English translation and explanatory notes”. Printed in Israel by ”Sinai” Publishing, Tel Aviv 1985
- Hall, S.G. (1971). Melito in the light of the passover Haggadah. *The Journal of theological studies*. New series, 22, 29-46.
- Hall, S.G. (1979). Melito of Sardes: *On pascha* and fragments. Texts and translations edited by S.G. Hall. Oxford: University Press.
- Hamilton (1972). Justin’s Apology, 66. A review of scholarship and a suggested synthesis. *EthL* 48, s. 554-560.
- Holte, R. (1977). Luthersk nattvardslära i ljuset av nyare exegetik och patristik, s. 87-112 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Jasper, R.C.D./Cuming, G. J (1980). *Prayers of the eucharist: Early and reformed* (2.utg.). New York.
- Jones, C./Wainwright, G./Yarnold, E./Bradshaw, P. (red) (1992). Revised edition. *The study of liturgy*. London.
- Jungmann, J. (1950). *The mass of the roman rite: Its origins and development (Missarum Sollemnia)*. Volume one and two. Four Courts Press Ltd (oversatt fra den tyske reviderte utgaven av Missarum Sollemnia 1949)
- Jungmann, J. (1980). *The early liturgy to the time of Gregory the Great*. (6.utg). University of Notre Dame Press, Indiana
- Konkorideboken, Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter, (1985), red av Jens Olav Mæland. Oslo: Lunde Forlag.
- Lake, K. (1985). *Apostolic Fathers vol.I*. Loeb classical library, London. (s 305-307; 322-325; 330-331)
- Leivestad, R. (1996). *Nytestamentlig gresk grammatik*. Ny utg. ved Bjørn Helge Sandvei. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lietzmann, H (1979). *Mass and Lord's supper*. A study in the history of the liturgy with introduction and further inquiry by Robert Douglas Richardson. Leiden, E.J. Brill, Nederland.
- Ligier, L. (1973). The origins of the eucharistic prayer. *Studia Liturgica*, 9, 161-185
- Lund, H. (1998). Den Hellige Ånds plass i gudstjenestefeiringen. *Ung Teologi*, 4, 7-19.
- Limadokumentet med forord av Ivar Asheim. (1983). *Dåp, nattverd og embete*. Kommisjonen for tro og kirkeordnings dokument nr. 111. Kirkenes Verdensråd, Geneve 1982. Verbum.
- Mazza, E. (1995). *The origins of the eucharistic prayer* (Overs. Av R. E. Lane). Collegetville, Minnesota: The Liturgical Press
- Mishna*. Neusner, J. (1988). *The Mishnah – a new translation*. New Haven og London: Yale University Press.
- McPartlan, P. (1993). *The eucharist makes the church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Edinburgh: T&T Clark.
- Oesterley, D.D. (1925). *The jewish background of the christian liturgy*. Oxford.
- Pannenberg, W. (1977). Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch über das Abendmahl, s. 293-318, i *Ethik und Ekklesiologie*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Pannenberg, W. (1998). *Systematic theology*, volume 3. Michigan of Edinburgh. Oversatt av Bromiley, G. W, fra Systematische Theologie, Band 3, 1993. Göttingen.
- Peterson, K. (2001). Till min åminnelse. Om anamnesen i mässan, *SPT* 14, 256-258.
- Prenter, R. (1967). *Skabelse og genløsning*. (4. Opplag). s. 529-556. København: G.E.C. Gads Forlag
- Prenter, R. (1977). Det eukaristiske offer, s. 75-87 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Ratcliff, E.C. (1950). The sanctus and the pattern of the early anaphora, I. *The Journal of ecclesiastical history*, heftenr 34, 29-36.
- Ratcliff, E.C. (1950). The sanctus and the pattern of the early anaphora, II. *The Journal of ecclesiastical history*, heftenr 34, 125-134.

- Ratcliff, E.C. (1971). The eucharistic institution narrative of Justin Martyr's first apology. *Journal of Ecclesiastical history, Vol XXII*, 97-102
- Rise, S. (1993). *Identitet og relevans. Wohlfahrt Pannenberg's kristologi i lys av de oldkirkelige grunnkategorier liv og død*. Oslo.
- Skarsaune, O. (1982). *The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile*. Oslo: Representralen UiO
- Skarsaune, O. (1996). *Kristendommens jødiske rødder*. København: Credo forlag.
- Skarsaune, O. (1997). Meliton av Sardes: *Om påsken. Den eldste kristne påskepreken*. Oversatt og kommentert av O. Skarsaune. Luther forlag.
- Skarsaune, O. (1997). *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther forlag.
- Skarsaune, O. (2000). Det kirkelige embete: fra presbyter til prest og biskop. Noen bibelske og oldkirkelige momenter. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 3, 215-232.
- SKG-liturgien
- Spinks, B. D. (red) (1981). *The sacrifice of praise. Studies on the themes of thanksgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies – in honour of Arthur Hubert Couratin*. Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche
- Stevenson, K. (red) (1982). *Liturgy reshaped*. London.
- Talley, T.J. (1976). The eucharistic prayer of the ancient church according to recent research: Results and reflections. *Studia Liturgica*, 138-158.
- Talley, T.J. (1982). The eucharistic prayer. Tradition and Development, s. 48-82 i Stevenson *Liturgy reshaped*.
- Thelle, Ø. (1977). Praktisk-teologiske notater om nattverden: Om nattverdfrekvens, skriftemål og nattverd, samt om nattverdvinens beskaffenhet, s. 178-193 i *Nattverden i menighetens liv*. Utgitt av Andaktsbokselskapet i samarbeid med Den norske kirkes presteforening. Oslo.
- Thunberg, L. (oversatt og kommentert)(1983). *Nattvarden – Herrens måltid. Forsatta samtal mellan lutheraner och romerska katoliker*. Den evangelisk-lutherska/romersk-katolska kommissionens dokument "Das Herrenmahl". SkeabVerbum. Utgives i samarbeid med Nordiska ekumeniska instituttet.
- Tveit, K. (1984). Historisk forskningsmetode – ei kort innføring, s. 74-93 i A. Birkemo m.fl. *Kompendium til forskningsmetoder under pedagogikk grunnfag*. Oslo: Pedagogisk forskningsinstitutt.
- Uttalelse fra den katolsk-lutherske samtalegruppen i Norge. (1982). *Nattverden – Herrens måltid*. Utgitt av Kirkens informasjonstjeneste og katolsk informasjonstjeneste. Oslo
- Wainwright, G. (1980). *Doxology. A systematic theology. The praise of God in worship, doctrine and life*. (2.opplag). London: Epworth press.
- Wisløff, C. F. (1957). *Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag.
- Zizioulas, J. D. (1997). *Being as communion. Studies in personhood and the church*. (3.utg). Crestwood: St Vladimir's seminary press.
- Plan for dåpsopplæring i den norske kirke*, 1991, Kirkerådet og IKO.

## 8.2 Annen litteratur

- Bokser, B.M. (1984). *The origins of the seder*. The passover rite and early rabbinic Judaism. University of California Press.
- Byström, J. Og Norrgård, L. (1996). *Mer än ord. Liturgisk teologi och praxis*. Stockholm: Verbum förlag.

- Duchesne, L. (1903). *Christian worship: Its origins and evolution*. London. (originaltittel: *Origines du culte chretien*. 1899).
- Flemestad, R. (1984). "Det klassiske" som problem i Luthersk gudstjenestereform. *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 3, 171-195
- Flemestad, R. (1984). Ordinasjonsforståelsen i Hippolyts kirkeordning, s. 39-55, i *Så tilholder og formaner jeg deg – en studiebok om ordinasjon/vigsling til kirkelig tjeneste*, red av Eriksen, A.J og Aarflot, H.
- Hägglund, B. (1958). Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen. *Studia Theologica, Vol. 2*, 1-44.
- Hahn, F. (1975). Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls. *Evangelische Theologie*, s. 553-563.
- Hareide, S. (1998). *Liturgien som teologiens kilde. En analyse av Alexander Schmemmanns liturgiske teologi*. Spesialavhandling i praktisk teologi. MF.
- Idelsohn, A.Z. (1967). *Jewish liturgy and its development*. New York: Schocken books.
- Jeremias, J. (1966). *The eucharistic words of Jesus*. Fortress Press Philadelphia.
- Kilpatrick, G. D. (1983). *The eucharist in Bible and liturgy*. Cambridge: Cambridge university press.
- Klauser, T. (1979). *A short history of the western liturgy*. Oxford.
- Limouris, G./Vaporis, N. M. (ed.)(1985). *Orthodox perspectives on baptism, eucharist and ministry*. Holy Cross Orthodox press, Brookline, Massachusetts.
- Marshall, I. (1980). *Last supper and Lord's supper*. (Aberdeen) The Paternoster Press.
- Mazza, E. (1986). *The eucharistic prayers of the roman rite*. (oversatt av O'Connell, M. J.). New York: Pueblo Publishing Company.
- Mitchell, L.L. (1976). The Alexandrian Anaphora of St. Basil of Caesarea: Ancient source of "a common eucharistic prayer". *Anglican theological review*, 194-206.
- O'Connell, M.J. (overs.)(1978). *The eucharist of the early christians*. New York
- Okkels, H. O. (1976). *Gudstjenesten. Bibelsk baggrund - liturgisk forkyndelse*. Hellberg & Elmquist. Hygum i Sønderjylland.
- Pelikan, J. (1969). *Development of christian doctrine. Some historical polemomena*. New Haven og London.
- Pelikan, J. (1971). *The emergence of the catholic tradition (100-600)* Bind 1. Chicago.
- Schulz (1976). Das Interpretationsproblem des Römischen Kanons und das Zeugnis der Alexandrinischen Anaphora. *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, 39, 56-72.
- Stibbs, A. M. (1961). *Sacrament, sacrifice and eucharist. The meaning, function and use of the Lord's supper*. London: The tyndale press

## 8.3 Oppslagsverk

TRE – *Teologische Realenzyklopädie*. (1977).

Bauer, W. (1958). *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Göttingen.