

Nattverden – Vestens konsekrasjonstanke i møte med Austkyrkjas epikleseforståing

Innhald

1. Innleiing	2
2. Nattverden i Bibelen	2
3. Nattverden i Oldkyrkja	5
3.1 Førebilete og offer	5
3.2 Didaché.....	6
3.3 Ignatius av Antiokia	6
3.4 Justin Martyr	7
3.5 Hippolyt frå Roma.....	7
3.6 Apostlanes forordningar.....	8
3.7 Nattverden i den vidare liturgiutviklinga i Oldkyrkja	8
4. Eukaristibøna.....	8
5. Skolastikken i møte med kyrkjas nattverdsyn.....	11
5.1 Universaliestriden	11
5.2 Den tidlege skolastikken og nattverden.....	11
5.3 Thomas Aquinas og thomismen	12
6. Nattverden hos dei ortodokse kyrkjene	14
6.1 Å forklare Gud	14
6.2 <i>Mysterium og symbol</i>	15
6.3 <i>Austkyrkja og filosofien</i>	16
6.4 <i>Den ortodokse nattverden</i>	17
7. I konsekrasjonsorda eller i epiklesebønene?	18
8. Konklusjon	21
9. Litteraturliste	23

1. Innleiing

I dette arbeidet skal eg i hovudsak snakke om nattverden. Eg skal sjå litt på kva som er det bibelske grunnlaget for han, kva syn ein hadde på nattverden i Oldkyrkja og kva rolle eukaristibønene har spela. I tillegg skal eg ta føre meg ortodoks og romersk-katolsk tenking kring forvandlinga av brødet og vinen til Kristi lekam og blod, og eg vil drøfte vestens konsekrasjonstanke i møte med den austlege epikleseforståinga.

Arbeidet er i hovudsak ei dogmehistorisk oppgåve som er avgrensa til prereformatorisk tid, og som tek føre seg utviklinga i Den ortodokse kyrkja og Den romersk-katolske kyrkja. Der det er teneleg, vil eg kome med einskilte drypp frå meir moderne tid, men utan å gå inn på protestantisk kristendom.

Dette arbeidet er delt i to bolkar der den første delen (kap. 1-4) er ei generell innføring i nattverden og eukaristibønene. Tanken er at denne delen skal leie fram mot eit litt djupare studium av forvandlinga av brødet og vinen. Eg har nytta bøkene "Basic liturgy" av George Every og "Jesu nattverd" av Per Bjørn Halvorsen som oversynsverk.

I den andre delen av oppgåva (kap. 5-7), går eg nærare inn på ortodoks og romersk-katolsk eukaristisyn. I denne bolken har eg valt å bruke ein del plass på filosofi. Dette gjer eg fordi eg meiner det er nødvendig kunnskap for å forstå den ulike utviklinga i synet på eukaristien mellom aust og vest. I denne biten har eg brukt oversynsverk som "The Study of Liturgy" av Cheslyn Jones m.fl. og "Eukaristin" av Aleksander Schmemmann.

I arbeidet mitt nyttar eg ein del omgrep som ikkje er vanlege i eit postprotestantisk samfunn. Eg vil difor forklare desse med ein fotnote ved førstegangsbruk. Nokre vil eg likevel forklare allereie no. For det første brukar eg orda "nattverd" og "eukaristi" omkvarandre. Det for å betre språkføringa. Det same gjeld bruken av Jahve og Faderen som nemning på Gud. For det andre snakkar eg om "konsekrasjon" om punktet der helginga av brødet og vinen i vesten skjer ved Guds ord, og "epiklese" om den austlege forståinga av forvandlinga av brødet og vinen gjennom nattverdsbønene. For det tredje brukar eg "Oldkyrkja" som nemning på perioden frå år 33 til år 476, og "Den katolske kyrkja" på den udelte kyrkja fram mot skismaet i 1054.

2. Nattverden i Bibelen

Eukaristien er i dag det fremste symbolet til kyrkja, og er eit sjølvsgagt sakrament¹ i alle tradisjonelle kyrkjesamfunn inkludert protestantismen. Trass ei rekkje ulike tolkingar og forståingar av sakramentet, knyt nattverden Kristus og forsamlinga saman på mystisk vis og

¹ Kva som ligg i omgrepet "sakrament" blir forklart nærare under kapittel 5.2.

dannar høgdepunktet i gudstenesta. Det heile har ein lang tradisjon, og strekkjer seg iallfall tilbake til Justin Martyr sin liturginedteikning kring år 155 e.Kr. I følgje Redse er det den første skissa ein har av ein nattverdsliturgi utanom Bibelen (s. 155). No er det likevel vanleg – og legitimt – å trekkje linjene heilt tilbake til Jesu måltid med læresveinane på Øvresalen i Templet ca år 33. Trass dette hevdar nokre tradisjonar at ein ikkje kan snakke om noko nattverdsliturgi før seint på 300-talet (Jones, s. 189).

Uansett finn ein det bibelske grunnlaget for nattverden tidlegast i Paulus sitt første brev til korintarane. Det er skriva i år 54 og dermed ikkje meir enn tjue år etter Kristi død og oppstode. Dette gjev oss eit uvanleg nært vitne om den første moglege eukaristifeiringa. Men ikkje berre det, i følgje Redse er Paulus sin nattverdsliturgi ei attgjeving av ein allereie eksisterande liturgi blant dei første kristne (s. 222). Dette synet får støtte frå Maccoby (Jones, s. 194) som legg vekk på Paulus suksessjonstanke skissert til dømes i kapittel femten i same brevet. Dermed kan ein seie at apostelen hjelper oss å danne eit godt og realistisk bilete av kva nattverden er for noko, og korleis han skal forståast.

Paulus startar utgreiinga si om eukaristien allereie i kapittel ti. Der gjev han den typologiske² forståinga av måltidet, og set det i samanheng med utgongen frå Egypt. Den gamle pakta blir ikkje avvist, men lever vidare i den nye pakta og peikar fram mot oss. Det er heidningane som no bærer fram det reine offeret for Herren. Mannaen blir eit bilete på nattverdsbrødet (jf. også Joh. 6:32) og vatnet eit bilete på vinen. Vidare får vi slått fast det sakramentale ved måltidet (10:15-22). Vinen er Kristi blod og brødet er lekamen hans.

I kapittel elleve finn vi eit mønster i sjølve feiringa. Det heile er eit fellesskapsmåltid mellom Kristus og forsamlinga, og det startar først når alle er til stades (11:33). Det siste kan lukte av eit allereie institusjonalisert rite. Deretter er det klart at nattverdsmåltidet er eit reelt måltid som opnar med dei jødiske signingane (11:24) når brødet blir brote. Ved denne handlinga snakkar ein om at brødet er blitt Kristi kropp (10:17). Deretter følgjer vinen, og takksiging med røter til jødiske bordvers.

Nattverden er også skissert i dei synoptiske evangelia når dei gjengjev Jesu måltid med læresveinane på Øvresalen. Paulus viser til dei i kapittel 11:23-25 når han seiar at ”eg har motteke frå Herren det som eg òg har gjeve vidare til dykk...”. Det er i følgje Jones (s. 194) lite truleg at dette er ei særskilt openbering til Paulus, men at han viser til tradisjonen som allereie eksisterte (jf. 15:1ff). I alle høve er desse evangelia skrivne etter Paulus sitt første

² Førebilete eller mønster i GT som føregrip noko liknande i NT.

brev til korintarane og truleg rundt år 60.³ Markus (14:22-25) og Matteus (26:26-29) har med eit unntak nærast identisk framstilling av måltidet. Lukas (22:15-20) har ei noko meir utfyllande framstilling. Likskapen mellom desse evangelia og korintarbrevet er at brødet blir brote, velsigna og gjort til Kristi lekam og ete med eit påfølgjande ritual for vinen. Korintarbrevet (og Lukas) påpeikar dessutan at dette er eit minnemåltid. I tillegg har forfattaren ein referanse til eukaristifeiringa i forteljinga om Emmaus-vandrarane (Luk. 24:30,31 og 35). Her vil eg skyte inn at i følgje Ottar Myrseth er dette den første ferdige nattverdsliturgiforma ein har.⁴

Nattverden i Johannesevangeliet kan i første omgang verke noko meir uklar. Her blir han ikkje nemnt med eit einaste ord. Likevel finn ein parallellar til eukaristien fleire stader. Til dømes er det i følgje Halvorsen liten tvil om at det er nattverdsbrødet det er snakk om med brødunderet ved Galileasjøen i kapittel seks (s. 19). Det heile verkar nesten som ei nattverdsKatekese. I vers 6,23 heiter det til dømes at Jesus ”eukariserte brødet” som er ei teknisk nemning i dei eldste oldkyrkjelege tekstane på det å halde nattverd (Halvorsen, s. 19).

Like interessant er det å ta med seg at Johannesevangeliet som er skriva så seint som i år 98⁵, korrigerar datoen for eukaristien. Dei synoptiske evangelia meiner at nattverdsmåltidet er sjølv påskemåltidet. Dermed vart matøkta feira utan lammet – noko som i seg sjølv kan vere eit teologisk poeng⁶ –, men i følgje apostelen Johannes er ikkje dette riktig. I vers 13:1 seier han; ”det var før påsketida”. I vers 18:28 kan vi lese at jødane ikkje ville risikere å bli rituelt ureine før påskemåltidet, i vers 19:14 at det var førebuingdagen før påske og i vers 19:36 at ”ikkje eit beins skal brytast på han” som viser til føreskriftene om påskelammet i 2. Mosebok 12:46. I følgje Halvorsen gjev nyare gransking Johannes rett i forhold til dei andre evangelia (s.17); Jesus døyde dermed den 13. nisan og ikkje den 14., og slik er Jesus det nye påskelammet – han heng på krossen og døyr mens jødane et lammet – noko som er eit endå større teologisk poeng enn det ovannemnde.

I apostelgjerningane frå ca 61 e.Kr. finn ein også nokre få referansar til nattverdsfeiringa. Brytinga av brødet finn ein i kapittel 2:42, 46; 20:7 og kanskje også i kapittel 27:33-36. Frå same året har ein også Hebrearbrevet som har mange bilete som er

³ Nokre få granskarar hevdar at Matteusevangeliet kanskje er skriva så tidleg som år 41 (jf. Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania: *Heile skrifta*, s. 175).

⁴ Ottar Myrseth: *Liturgi er bøna sin teologi*. Forelesing ved St. Olav misjon, Ålesund, 27. 04.09. Han meiner å finne denne strukturen i teksten: 1. Skriftdesing (søkinga i Skriftene, forklåra og gjort nærverande av Den Oppstadne), 2. Invitasjon (læresveinane vert motiverte til å invitere Herren til seg), 3. Brødsbryting (han svarar med å bryte brødet for dei), 4. Fellesskap (han gir dei del i sitt nærver og vert igjen usynleg for dei) og 5. Utsending (dei vert sende ut på Hans vegne). Han legg til at ” påskedagen er evkaristien sin matrix”.

⁵ Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania: *Heile skrifta*, s. 193.

⁶ For eksempel bryt offeret med synagoge feiringa. Det menneskelege offeret er utan påskelam.

tolka inn i ein eukaristisk samanheng. I tillegg har Johannes' openberring ei rekkje skildringar av fellesskapsmåltidet⁷.

3. Nattverden i Oldkyrkja

3.1 Førebilete og offer

I Oldkyrkja utgjorde nattverden i tillegg til Ordets liturgi, den andre hovuddelen av messa. Ofte blir delen omtala som "missa fidelium" – messa til den som trur – for å skilje mellom den biten som alle tok del i (Ordets liturgi) og den delen som berre døypte fekk vere med på (nattverdens liturgi). Grunnen til delinga låg mykje i tanken om at Kristus sjølv var til stades i brødet og vinen. Her var det realpresens⁸, og årsaka var Herrens eigne ord; "dette er lekamen min...". Og sidan dåpen var "inngangsbiljetten" til Guds rike, måtte ein pent vente til den var unnagjord før ein kunne seie med salmen; "Smak og sjå at Herren er god" (slm. 34:9).

Heile feiringa hadde gamaltestamentlege førebilete. Først var det sjølvsgatt utgangen frå Egypt og mannaen frå himmelen (2.- og 4. Mosebok).⁹ Deretter har vi Ordtøka 9:1-5 der Visdomen seier i siste verset; "Kom, et av brødet mitt og drikk av vinen eg har laga". I følgje Ezra Gebremedin er det mange av dei alexandriske kyrkjefedrane som identifiserar visdomen med det inkarnerte ordet (s. 30). Vidare har vi også profeten Malaki som seier det slik: "Frå lengst i aust til lengst i vest er mitt namn stort mellom folkeslaga. Alle stader brenner dei reine offer som dei ber fram for meg; for mitt namn er stort mellom folkeslaga, seier Herren, Allhærs Gud" (Mal. 1:11). Fedrane meinte at denne profetien var gått i oppfyllding ved at kristendomen hadde spreia seg hos heidningane (Gebremedin, s. 30).

Nattverden i Oldkyrkja var i det heile mykje prega av offertanken. Sjølve ordet "offer" er ikkje brukt så mykje i evangelia, men kom i "eukaristisk" bruk frå år 100 (Gebremedin, s. 33). Nattverden var eit hjartet offer eller takkseiing (Jf. Rom. 12:1) som også hadde ei materiell side. Heile kyrkja blei ofra (Jf. Augustin i boka "Gudsstaten, 10:6), og knytt saman med Jesu Kristi forsonande offer. Takkseiinga vart ei takk for dette. (Jf. til dømes Cyprian av Kartagos' epistel 62:14).

Likevel var den grunnleggande tanken at Jesus Kristus var både offerprest og gåve (jf. Melkesedik i Hebr. 7:1-3). Det tidlause offeret såg både bakover til hendinga på krossen og framover til atterkoma hans. Det heile blei feira på nyskapingas dag – søndagen –, og innleia endetida og er dermed dei siste daganes offer (Gebremedin, s.35-36).

⁷ Til dømes Op. 3:20, kapittel 4 og 5, 19:9, 22:20 for å nemne nokre.

⁸ At Jesus er reelt til stades i brødet og vinen.

⁹ Eit godt døme på dette er Meliton av sardes' bok "Om påsken" frå det andre hundreåret. Ho er oversett av Oskar Skarsaune og gjeve ut på Luther forlag 1997.

3.2 *Didaché*

Den eldste skildringa av nattverden utanfor Det nye testamentet finn vi i skriftet *Didaché*. Det kan i følgje Baasland vere skrive så tidleg som år 70, men Flemestad meiner delen om nattverden er eldre. Med tanke på at Jesus blir omtala med den jødiske tittelen ”Guds tenar” (10:2), er det nærliggjande å tenkje seg at dei omtalte eukaristibønene i *Didaché* er frå tida før apostelmøtet i år 49 (Flemestad, 1997). I alle høve er dokumentet ei slags katekisme eller kyrkjeordning med jødekristent opphav (Baasland, s. 19), og det er her nattverden først blir omtala som ”eukaristien” – det sakramentale fellesskapsmåltidet (note 13.1, s. 73).

Feiringa av nattverden i *Didaché* minner mykje om den feiringa som Paulus skriv om i det første korintarbrevet sitt. Slik sett er det ganske annleis måten vi feirar eukaristien i dag. Det bærer preg av å vere ein del av eit større fellesskapsmåltid med jødiske røter. Ein har til dømes starta måltidet med signinga av kalken og brødet, og avslutta måltidet med ei lang takkebøn. Her er det også verdt å nemne at Flemestad påviser i artikkelen sin i *Lære og Liv* 07/04 klare fellestrekk mellom den jødiske bordbøna *Birkat-ha-Mazon* og bøna i Dei tolv apostlars lære som *Didaché* også blir kalla. Dermed viser, i følgje Flemestad, linken mellom jødiske tradisjonar, korintarbrevet og *Didaché* at dei første kristne kjente seg forplikta til å følgje jødedomens bønnepraksis i samband med nattverden – noko som legitimerar liturgi.

Einskilde er likevel kritiske til koplinga mellom *Didaché* og nattverden. Det på grunn av at skriftet manglar stiftingsord. No er ikkje dette noko gode argument, for ikkje alle liturgiar har slike. Det gjeld til dømes hos arameisktalande kristne. Truleg er også stiftingsorda hos Hippolyt eit seinare tillegg. Flemestad meiner også å ha belegg for å hevde at nattverdsbønene i *Didaché* er ramma rundt eventuelle stiftingsord. Bønene har vore forklarande skildringar av eukaristifeiringas grunnmønster.

3.3 *Ignatius av Antiokia*

Frå ca år 70 til hans død rundt år 107 var Ignatius Theoforos biskop i byen Antiokia (Halldorf, s. 15).¹⁰ Dette var ein av dei store byane i Romarriket, og han hadde kanskje den største kristne forsamlinga på den tida. På veg mot sitt martyrium i Colosseum skriv Ignatius fleire brev som han sender til ulike kyrkjelydar. I fleire av desse skriva snakkar han om nattverden.

Brev til Ignatius av Antiokia er særst nyttfulle. For det første representerar han den første generasjonen etter apostlane, og for det andre er han i følgje tradisjonen disippel av evangelisten Johannes (Bercot, s. 161). Med dette bakteppet er det interessant å merkje seg

¹⁰ Tidfestinga av Ignatius av Antiokia er noko usikker, men finn seg innanfor keisar Trajans regjeringstid mellom år 98 og 117.

forståinga hans av Jesus og apostlanes lære. Om nattverden er det særleg to moment han er oppteken av; at det berre skal feirast éin nattverd¹¹ som skal vere i leia av ein biskop (Fil. 4), og at brødet og vinen er Jesu Kristi lekam og blod: ”De holder seg borte fra nattverden og bønner fordi de ikke bekjenner at nattverden er vår frelsers Jesu Kristi kjøtt som har lidt for våre synders skyld” (Baasland, s. 67). I tillegg til dette framhevar han, som Paulus og skriftet Didaché, at nattverden er eit agapemåltid¹² (jf. også Judas 12).

3.4 Justin Martyr

Justin Martyr er kyrkjjas første store apologet. Han levde i Samaria i det andre hundreåret etter Kristus, og skreiv i ca år 155 eit forsvarsskrift for kristendommen til keisar Antonius Pius. I dette verket talar han ein heil del om eukaristien, og vi får eit klart bilete av nattverdsliturgien på denne tida. Årsaka til dette er nok at det var viktig for apologeten å forsvare seg mot rykta som florerte om kristne som barnemordarar og kannibalar. Det var lett å ende i slike forteljingar når ein høyrde at kristne åt Jesu Kristi lekam kvar helg.

Teksten om nattverden gjev oss eit hav at interessante opplysningar. For det første får vi stadfesta at eukaristien skal feirast på søndagen (som vi kanskje også finn i Apg. 20:7, Joh. 2:1 og Op. 1:10). For det andre er fundamentet i feiringa einskap og kjærleik, og for det tredje har nattverdsliturgien klare fellesstrekk med dagens latinske liturgiar. Det heile startar med tekstlesing frå Det gamle testamentet og ei preike. Deretter finn vi dei allmenne bønnene som blir etterfølgd av framberinga av brødet og vinen til celebranten¹³. Så kjem dei eukaristiske bønene, utdelinga og til slutt kollektbønene.

3.5 Hippolyt frå Roma

Frå verket ”Den apostoliske tradisjon” av Hippolyt frå Roma¹⁴, finn ein den første verkeleg detaljerte skildringa av ein nattverdsliturgi. Tekstane kan i følge Redse daterast til ca år 215, og gjengjev liturgiske tradisjonar som kanskje er så gamle som femti år når dei blir omtala (Halvorsen, s. 46-47). Dermed er ein i datering kort etter Justin Martyr.

Den apostoliske tradisjon har i samband med nattverden ei god utgreiing om eukaristibøna. Dette er den første bøna av denne typen vi kjenner til, og Hippolyt påpeikar at biskopen er fri til å velje om han vil bruke denne eller frie bønner. Dette samsvarar med tanken i Didaché. Vidare har ho store likskapar med den vi har institusjonalisert i dagens

¹¹ At kyrkjelyden er samla og saman feirar nattverden – ikkje kvar for seg eller i grupperingar.

¹² ”Agapemåltidet” eller ”kjærleiksmåltidet” er også mykje brukte omgrep om fellesskapsmåltidet til dei første kristne.

¹³ Presten som leiar nattverdsfeiringa.

¹⁴ Der er noko tvil om det faktisk er Hippolyt som har skrive verket Den apostoliske tradisjonen (Redse).

latinske liturgiar. Først har ho ein innleiande dialog med påfølgjande takkseing. Deretter kjem ihugkinga av Kristi verk, påkalling av Den heilage ande og avsluttande doksologi. I dei seinare historiske liturgiane er det ingen som ikkje har desse momenta i ein eller annan form.

3.6 Apostlanes forordningar

Frå Antiokia har vi endå ein liturgisk overleverings som omtalar nattverden. Han er i frå år 380 og blir gjerne omtala som Klemensliturgien. Det fulle namnet er i følgje Halvorsen ”Dei heilage apostlars forordningar gjennom Clemens” (s. 54). Denne kyrkjeordninga har mange likskapar med Didaché og Den apostoliske tradisjon, men det er likevel tydeleg at her har skjedd ei stor liturgisk utvikling. I motsetnad til Romas konservatisme, har ein i Antiokia utvida og bygd ut dei eukaristiske elementa i orientalsk stil. Ja, her er det nok snakk om fleire timars gudsteneste om ein skal kome igjennom alt.

Nattverden i skriftet frå 380 startar med Ordets liturgi. Fem lesingar frå Bibelen, deretter preike og forbøn. Så kjem nattverdsliturgien eller ”dei truandes liturgi”. Det føregår som følgjande: forbøn, fredskyss, frambering (offertoriet), eukaristibøn, sanctus, stiftingsord, ihugkinga (anamnese), påkalling av Ånden (epiklese), forbøn for særlege bønema, utdeling, takkseing, velsigning og utgang (Redse, 14-15).

3.7 Nattverden i den vidare liturgiutviklinga i Oldkyrkja

Som ein kanskje har skjønna i dei ovannemnde delane av oppgåva, kan ein ikkje snakke om éin urliturgi. Likevel kan ein i følgje Gregory Dix snakke om ein urstruktur når det gjeld eukaristien. Han inneheld fire element: 1. Framberinga av brødet og vinen, 2. Eukaristibøn, 3. Brødsbrytinga og 4. Kommunionen (s. 60 i Halvorsen).

På 300-talet skjer det ei gradvis auke i talet på liturgiske variantar. Ein kan difor snakke om liturgiske familiar, og dei følgjer i hovudsak språklege skiljelinjer som gresk (bysantinske liturgiar), semittisk (aust-syriske liturgiar) og latinsk (romerske liturgiar). Kvar av desse har igjen mange lokale variantar av nattverdsfeiringa, men felles for dei er dei fire punkta ovanfor. Utanom dette varierer det frå liturgien ”Addai og Mari” som ikkje har stiftingsord og St. Jakobsliturgien som ikkje har innleiande epiklese, til dei latinske variantane som har begge desse elementa.

4. Eukaristibøna

Eukaristibøna er kanskje det fremste elementet i nattverden. Ho var med allereie i den spede starten på ei kristen liturgisk utvikling, og fekk stadig større betyding etter kvart som dei

teologiske spekulasjonane kravde det. Frå å vere ei fri bøn som biskopen bad i etterkant av framberinga, vart ho i mellomalderens kristendom avgjerande for forvandlinga av brødet og vinen. Likevel finn vi ein del grunnleggande ledd. Til dømes er opningsversa nesten universale: ”Lyft dykkar hjarte. Vi lyfter våre hjarte til Herren...”. Dette blir så godt som alltid etterfølgt av ei takk til Herren Gud og deretter eit benediktus¹⁵ eller ei resitering av liturgien i det første korintarbrevet. Deretter kjem ein proklamasjon av hans død og oppstode. I tillegg finn ein ofte ein del om Den heilage ande som varierar mellom austleg og vestleg kristendom.

No kan ein sjølv sagt reise spørsmålet kvifor ein i det heile har ei særskilt eukaristibøn i nattverdsliturgien, og svaret må sjåast i saman med tradisjonen frå jødane. Deira fokus på offeret med påfølgjande takkseieing er framleis berebjelkane i dei kristne eukaristibønene, og ein finn lett nokre faste element.

For det første er eukaristibønene prega av å vere ei takk til Faderen for at han er Gud og ei takk for skaparverket hans. Eit døme på dette er sanctusleddet; ”heilag, heilag heilag er Herren Sebaot, himlane og jorda er fulle av din herlegdom”. Dette leddet er eldgammalt med røter tilbake til jødanes synagogefeiring, og det har vore så sjølv sagt at ein spekulerar i om Hippolyt let vere å nemne leddet i liturgien sin av den grunn (Every, s. 7). Sanctusleddet spreidde seg frå Egypt og inn i Syria og rundt til alle Austens liturgiar, og deretter over til Vestens nattverdsfeiringar og er framleis sær vanleg. Likevel førekjem andre takkseieingar over skaparverket som for eksempel velsigning av maten. Justin Martyr omtalar slike både i den første apologeten sin og i dialogen med Trypho, og Den apostoliske forordninga har mange jødisk/kristne ledd med særleg takk til Gud for hans verk. Likevel kan det neppe uttykkjast vakrare enn i St. Jakobsliturgien frå Jerusalem mot slutten av 300-talet:

”Truly it is meet and right, due and fitting, to praise, to bless, to worship, to glorify, to make eucharist to you, the maker of all creation visible and invisible. `Heaven and the heaven of heavens and all the powers therein, the sun and moon and the whole choir of stars praise you, O Lord; the earth and sea and all that in them is: ... with a loud voice singing, vociferating, glorying, crying, and saying: Holy, holy, holy, Lord God of Sabaoth, Heaven and earth are full of your glory.” (Every, s. 44).

¹⁵ Velsigning

Den andre noko lunde faste ingrediensen i eukaristibøna er takkseiinga over Kristi mysterium. Her varierar det riktig nok noko i form, og om det er fokus på lidinga eller oppstoda, men leddet er i seg sjølv ganske universalt. Justin Martyr seier det slik i den første apologeten sin: ”For vi tar ikke imot dette som alminnelig brød eller alminnelig drikk, men på samme måte som Jesus Kristus, vår Frelser, ble menneske av kjøtt og blod ved Guds ord for vår frelses skyld...” (Halvorsen, s. 34-35).

Det tredje fokuset i eukaristibønene, er Den heilage ande sitt virke i nattverden og i kyrkja. Dette er interessant for den vidare utforminga av oppgåva mi, for her kjem ein inn på sjølve kjernen i den ulike nattverdsforståinga mellom austleg og vestleg kristendom. Nokre er til dømes berre fokusert på kyrkjas einskap i og med brødet og sjølve altargangen. Her kan ein nemne Didaché og Dei apostoliske forordningane der ein ber om at Herren må bevare kyrkja frå splitting. Andre liturgiar fokuserar på velsigninga av sjølve offeret som i den mosarabiske liturgien frå 500-talet: ”O Lord Jesus Christ, hallow this living sacrifice with the light of your advent...” (Every, s. 74). Likevel treng ein ikkje gå lengre enn til Hippolyt før ein finn same forståinga av Andens virke.

No er her også to andre fokusområde ved Den heilage andes rolle i nattverden. Ein del eukaristibøner legg vekt på det meir symbolske elementet i brødet og vinen. Her har vi til dømes eit liturgieksempel frå Egypt på 300-talet: “To you have we offered this bread, the likeness of the body of the only-begotten. This bread is the likeness of the holy body ...” Den same liturgiforfattaren tek det også eit stykke vidare, og påpeikar sjølve transfigurasjonen i utdraget nedanfor. Det er tydeleg at her er Den heilage ande nødvendig for ei forvandling av brødet og vinen: “God of truth, may your holy Word descend on this bread, that the bread may become body of the Word, and upon the cup, that the cup may become blood of the truth ...” (Sarafion av Egypt. Every, s. 81-82).

Denne siste oppgåva til Den heilage ande blir også uttrykt i mange liturgiar frå Oldkyrkja. Eg kan nemne Kyrill av Jerusalem, Dei apostoliske forordningane, den bysantinske st. Basil-liturgien osv. Det interessante er at denne direkte bøna om forvandling er sjeldan i vestlege liturgiar. I følgje Every skjer det i så fall som ei følgje av at brødet og vinen allereie er blitt forvandla til Kristi lekam og blod (s.88).

I eukaristibønene finn ein også meir særskilde ledd som går på generell forbønn. Justin Martyr fortel om dette i apologien sin til keisaren. Han legg ut om korleis ein saman ber før framberinga. Likevel er det vanleg at denne type bøn fell saman med offertoriet.

No er likevel nattverden i Oldkyrkja i hovudsak eit offer. Difor har dei også offertorieleddet der gåvene blir ført fram til alteret. I eukaristibønene har dette fått ein

vesentleg plass. I aust-syriske liturgiar blir dette til dømes annonsert allereie i dei innleiande delane av nattverdsbønene. Ein ber om at Anden må kvile over framberarane og sjølve hendinga.

5. Skolastikken i møte med kyrkjas nattverdsyn

5.1 *Universaliestrident*

Skolastikken er ei nemning på mellomalderfilosofien og kan delast i tre delar; Den tidlege skolastikken, høgskolastikken og seinskolastikken. Den førstnemnde er gjerne tidfesta frå 400 til 1200 e.Kr. og er i stor grad prega av Augustin og den nyplatonismen som han stod nær (Skirbekk, s. 126). Den andre perioden er på 1200-talet og er farga av Thomas Aquinas og aristotelismen (ibid). Den sisteperioden finn ein frå 1300 og fram mot reformasjonen.

Mykje av filosofiseringa av vestleg kristendom har årsak i den stadig pågåande universaliestrident i mellomalderen. Svært forenkla kan ein seie at det store spørsmålet var om det var allmenneomgrepa (ein hest, ein bil(universalia)) eller enkeltinga (den hesten, den bilen(particularia)) som var verkelege. Dei som meinte at universalia var reelle, vart gjerne kalla realistar mens dei som meinte at dei berre var tomme ord, vart kalla nominalistar. For den vidare forståinga bør ein også grovinndele desse kategoriane. Platonsk realisme meinte at universalia var den høgste og eigentlege forma for eksistens, og at dei eksisterar uavhengig av sanslege fenomen. Aristotelisk realisme meinte at universalia eksisterar i dei einskilde tinga og ikkje uavhengig av dei.

5.2 *Den tidlege skolastikken og nattverden*

Augustin av Hippo er ein av dei første som skriv nokolunde utfyllande om sakramenta i vestleg religion¹⁶. I boka "Gudsstaten" definerar han kva han meiner med sakrament. Det er synlege teikn på Guds usynlege nåde eller offer (bok 10). Dette skjer ved at gjenstandar blir helga ved Ordet; "*The word is added to the element, and this becomes the sacrament.*" (Aquinas and the Sacraments, 2009). Tanken har han i stor grad frå sitt store forbilde Ambrosius som seier noko liknande i sitt "Om sakramenta", og dessutan forklarar kvifor det er slik:

This is My Body; this is My Blood. But when the priest says this, it is Jesus Christ Who is saying it. (...) The consecration is accomplished by the words and expressions of the Lord Jesus. (...) Because, by all the other words spoken, praise is rendered to

¹⁶ Ein av dei første vil ikkje seie den første. Her er andre som Ambrosius, Kyrill av Jerusalem m.fl.

God, prayer is put up for the people, for kings and others; but when the time comes for perfecting the sacrament, the priest no longer uses his own words, but the words of Christ. Therefore, it is Christ's words that perfect this sacrament (...). (Aquinas and the Sacraments, 2009).

Dette viser at både Ambrosius, og dermed også Augustin, var sterkt prega av nyplatonismen. Dette var ein religiøs filosofi som gjennom Plotinus nydefinerte Platons lære. I hovudsak gjekk det ut på at der er éi kjelde til alt liv - "Den eine" -, og dette er opphavet til all eksistens. Det flyter over av "liv", og alt har ein del av dette i seg på ein eller annan måte – sidan det er skapt. Likevel er det ikkje snakk om at til dømes mennesket er ein del av "Det eine", for vi kan i følgje Platon berre fatte det vi er ein del av (neoplatonism, 2009.). Forholdet blir difor noko slikt som "eld som gjev varme" eller "snø som gjev kulde". Til samanlikning er menneskesinnet det som kjem av "Det eine" og sjela det som er refleksjonen av sinnet. Ein stad i boka "Bekjennelser" klargjer Augustin si forståing av dette. Han meiner at gjennom menneskets indre søken kan det nå den guddommelege røyndomen som er alle tings mål.

Augustin skapar i følgje Skirbekk ein syntese mellom nyplatonismen og kristendomen (s.120). Gud blir for kyrkjefaderen ei sjølvstendig åndskraft som har skapt universet, både det åndelege og det materielle, og det ut av inkje. Dette betyr i motsetnad til nyplatonismen, at Skaparen og det skapte er skilde frå kvarandre. Ei mystisk sameining mellom Jahve og mennesket – mellom urgrunnen og mennesket – er dermed utelukka. Slik er Augustin sitt ovannemnte nattverdsyn forståeleg. Ein kan ikkje møte Den eine guden ansikt til ansikt, men berre gjennom sakramenta – Kristi particulare. Her kjem trua inn i biletet. Som dei fleste kristne teologane i denne tida gjekk ho og Ordet føre fornufta – "eg trur for å kunne forstå" (det som skjer med brødet og vinen). (Skirbekk, s. 116).

5.3 Thomas Aquinas og thomismen

Vestens høgskolastiske nattverdsyn har sitt opphav i Thomas Aquinas og thomismen¹⁷. Hans verk "Summa Theologica" står i dag som kanskje det største av alle teologiske verker, og det er difor ikkje utan grunn av Det andre vatikankonsil skildra (Aquinas) filosofi som "den evig nyttige filosofi" (Opatam Totius, V,15). Før det hadde pave Pius X hevda at kristendommen vanskeleg kunne forståast utan Thomas Aquinas teser (Thomism, 2009). Trass dette hevda pave Johannes Paul II i sitt rundskriv "Om tru og fornuft" frå 1998 at Den romersk-katolske

¹⁷ Det filosofiske systemet som vart grunna av Thomas Aquinas (Berulfsen & Gundersen).

kyrkja ikkje har noko eigen filosofi eller har kanonisert andre sine filosofiar (Johannes Paul II, *Fides et Ratio*, 49).

I alle høve er læra til Thomas Aquinas svært omfattande, og langt frå alt er aktuelt for forståinga av vestens nattverdsyn i mellomalderen. Likevel må det skisserast nokre hovudpunkt. Det gjeld særleg ontologien¹⁸ hans. Der opererer han med uttrykka ”esse” og ”ens”. Det sistnemnde er alle enkelttinga (det som er), og det førstnemnde er det som er felles for alt det som er (det som gjer det verande til noko verande, omgrepet). I følgje Aquinas kan mennesket gjennom enkelttinga fatte dette ”Esse”¹⁹, men vi klarar ikkje å trengje forbi det for å nå Faderen. Sagt på ein annan måte, kan vi kjenne Skaparen gjennom det skapte, men vi får ikkje del i han ved å trengje inn i dette. Difor er det i følgje thomismen berre gjennom tru og openberring at vi kan få kunnskap om Guds vesen og eigenskapar (Skirbekk, s. 138).

Dette bringer oss inn på sakramentforståinga. Vegen til Gud går gjennom det sanslege. Thomas Aquinas skisserar tre grunnar. For det første blir menneska trekt mot det åndelege gjennom konkrete og sanslege ting. For det andre har menneska ved synda underkasta seg sanslege ting, og for det tredje har menneska trong til å rette aktiviteten sin mot synlege og konkrete ting. For å kome ut av syndas klør, må difor nåden formidlast gjennom dei same sanslege kanalane (Thomism, 2009). Slik sett vil det heller ikkje vere noko frelse utanfor sakramenta. I verket *Summa Contra Gentiles* forklarar Thomas Aquinas det nærare. Legg også merke til korleis han flettar inn sitt kosmologiske gudsbevis som grunngeving for tanken om transsubstansiasjonen:

To some, it appears scandalous to eat the flesh and drink the blood of Christ ... The conversion occurs by a divine mode, and is not natural (in the way we understand it) in any way. Air can be converted to fire. This is called a formal conversion. But in the conversion of the Eucharist, a subject passes over into a subject without a change in the accidents. This is called "substantial" (Aquinas and the Sacraments, 2009).

For samanlikning vil eg sitere Aristoteles som seier at; “position is the order of parts of the whole... quantity is that which has position... with the quantity gone, all substance is indivisible”. Thomas Aquinas seier mot dette at det er substansens (universale) som endrar seg, ikkje den ytre materien (particulare).

¹⁸ Læra om tinga sitt vesen (Berulfsen & Gundersen).

¹⁹ ”Esse” blir nok ikkje brukt direkte om Gud, men om det siste vi kan fatte med våre evner.

6. Nattverden hos dei ortodokse kyrkjene

Ingen bysantinsk teolog har nokon gong prøvd å skrive ei "Summa Theologica". For dei ortodokse kyrkjene blir den læremessige einskapen bevart i Kristi sinn; i liturgien, helgenane og kyrkjelivet – ikkje i omgrep og læresetningar. Dette viser likevel ikkje teologiske manglar eller manglande debattar, men heller at ein ikkje ønskja å fange Gud i høgskolastiske termar. Likevel kom det i ein periode på 1700-talet lærebokforsøk i systematisk ortodoks teologi. George Florovsky har karakterisert denne tida for den ortodokse tankes babylonske fangenskap (Meyendorff, s. 193).

6.1 Å forklare Gud

Evagrius av Pontus sa ein gong på 300-talet at Gud ikkje kan fattast med tanken. Dersom han kunne fattast, ville han ikkje vere Gud. På 900-talet sa Simeon Den nye teologen at like som ein ven talar med ein ven, talar mennesket med Gud (etter Ware, s. 19). Desse to tilsynelatande motstridande utsegna, rommar noko av det ortodokse paradokset. Gjennom heile den austlege historia har desse spørsmåla vore debattert og diskutert. Jahve var ein fjern gud som ein ikkje kunne fattast samstundes som han var ein personleg Gud som mennesket kunne kommunisere med. Slik sett følgjer dei ortodokse kristne ein gresk-filosofisk tradisjon som via nyplatonismen går tilbake til antikkens stordomstid.

Sidan Jahve er så uendeleg, må vi i følgje Kallistos Ware snakke om han gjennom bilete og førestillingar (s. 21). Slik sett er teologi i stor grad symbolsk. Dette er likevel ikkje tilstrekkeleg for begripe Faderen, difor må vi også snakke om kva han er og kva han ikkje er. Det siste blir kalla "apofatisk metode". Ein skildrar Faderen gjennom "negative" termar. Heile poenget er på ein best mogleg måte å forklare ein uforklarleg Gud. Trass dette slik at menneske kjem til tru på Den treeine guden gjennom personlege erfaringar med han. For dei ortodokse er dette i seg sjølv prov på Herrens eksistens. Såleis er det eigentleg ikkje nødvendig å forklare han. Dei austlege kristne "trur ikkje at det finst ein Gud", men "dei trur på ein Gud" basert på erfaringane sine.

Denne gudspolariteten har til dømes Gregor Palamas løyst med teorien om Guds vesen og Guds energi. Det førstnemnde er Jahve sin natur og "indre vesen", mens det sistnemnde er hans virke og gjerningar. Athanasius seier det slik; "Han er ifølge sit væsen uden for alt det skapte, men ved sit mægtige virke er Han til stede i alle ting"(Ware, s. 28). I sitt vesen er altså Jahve utanfor fatteevne, men i sine energiar er han ibuande i alle ting. Desse kan ikkje skiljast

ifrå kvarandre, men er to sider av same sak. Slik sett snakkar vi ikkje om panteisme²⁰ samstundes som ein kan seie at mennesket har del i ”guddommeleg natur”. Vi har del i hans energi, men ikkje i hans vesen – noko som liknar nyplatonismens emanasjonslære²¹.

6.2 *Mysterium og symbol*

I sine forsøk på å definere og forklare Gud brukar ortodoks kristendom termar som ”mysterium” og ”symbol”. Det førstnemnde er namnet på det ein vi vesten kallar sakrament, og det sistnemnde er ting som blir brukte i sakramenta (og andre stader) for å forklare Jahve. Noko upresist kan ein kanskje seie at eukaristien er mysteriet (sakramentet) og brødet og vinen er symbola. Det er nødvendig å forstå deira bruk av omgrepa for i det heile forstå skilnaden mellom austleg og vestleg kristendom og desse retningane sitt forhold til nyplatonisk og høgskolastisk filosofi.

I dag er lærebokdefinisjonen av eit symbol ”noko konkret som uttrykkjer noko abstrakt”²². Eit anker symboliserar til dømes håp, og ein ring æva. Slik viser symbola noko som er avskilt frå verda eller det sanslege. Dette minnar om aristotelismen, og kan kanskje forklarast slik: Frelsaren forkynte evangeliet reelt for to tusen år sidan mens vi i dag illustrerar hendinga symbolsk for å minne oss om det han gjorde.

Dette strider mot tradisjonell bysantinsk forståing av omgrepet. For dei ortodokse skal symbol ikkje illustrere noko, men manifestere eller kommunisere røyndomen (Schmemmann, s. 42). Symbola er ein del av den verkelegheita dei peikar på²³. Slik er sjølve skaparverket eit symbol på Gud. Gjennom sine energi er han til stades i det han har skapa, og som i sin tur er med på å forklare noko av Faderen. Dermed blir det vanskeleg å avgrense hans virke til bestemte element, handlingar og tider, og dermed også til kor mange mysterium der finst. Under heile den patrisiske perioden²⁴ brukte ein difor ikkje nemninga ”sakrament”, og talet på sju som ein hadde i vest, kom først på banen i 1267 – etter den latinske invasjonen. Elles har talet variert, og varierar, frå to til ti.

²⁰ Læra om at Gud og verdssaltet (naturen) er eitt og det same (Berulfsen & Gundersen).

²¹ Utstrålingslære.

²² Dette er ei vanleg forklaring på eit symbol i til dømes norsklærebøker i vidaregåande skule. Jf. Tema VG1 – Norsk språk og litteratur, Samlaget 2006.

²³ Bruken av, og vektlegginga av, symbol varierer noko både innan austleg og vestleg kristendom. I moderne teologi kan det difor vere vanskeleg å skilje så klart mellom dei ulike forståingane å symbola. Jf. bøker som Guardini, R. (1995). *Hellige tegn*. Oslo: St. Olav forlag, Martling, C. H. (1987). *Den talande tysnaden*, Stockholm: Verbum, Ursin, J. (1952) *Helligdom og symbolikk*. Oslo: Land og Kirke, Ursin, J. (1949). *Kristne symboler*. Oslo: Land og Kirke, Martling, C. H. (1987). *Den talande tysnaden*, Stockholm: Verbum.

²⁴ Dei åtte første hundreåra av kyrkjehistoria (fram til 787) (Berulfsen og Gundersen). Nokre vil også avgrense perioden til 451 og kanskje til år 313, men den førstnemnde er den mest anerkjende (Chrestou).

6.3 Austkyrkja og filosofien

Demetrios Kydonos uttalte på 1300-talet at vestens kristne tenkarar ”viser stor lengt etter Aristoteles og Platons labyrinthar, noko vårt folk (bysantinarane) aldri har interessert seg for” (Meyendorff, s. 160). Dette er ei sær s interessent utsegn av ein ortodoks teolog og seier meir om Austkyrkjas forhold til filosofi enn ein kan sjå ved første augekast. Panagiotes Chrestou hevdar i boka si ”An Introduction to the Study of the Church Fathers” at nærast alle dei greske apologetane i den antikke kyrkja var utdanna ved dei filosofiske skulane på same måte som dei fleste av vestens apologetar var utdanna ved jusinstitusjonar (s. 67). I dag er det lett å tenkje seg følgjene av dette, og i aust er det som tidlegare nemnt særleg nyplatonismen som har fått farga kristendomen.²⁵

I følgje Anthony Meredith var symbiosen mellom hellenistisk tenking og kristendomen ikkje oppfatta som noko negativt, men heller som nødvendig i møte med den rådande samfunnskulturen. Senteret for denne blandinga låg i Aleksandria, og her finn ein tidlege spor allereie hos Clemens av Aleksandria, men det er ikkje før med kyrkjefaderen Origens at følgjene blir store. Saman med nyplantonikaren Plotinus, var han opplærd av filosofen Ammonius Sacca. No skal eg ikkje gå nøye inn i Origens platonisme – det må bli ei eiga oppgåve –, men kort seie at dei klaraste filosofiske trekka finn ein i korleis vi kan kjenne Gud; ”to remain in the realm of idols and pictures is to be a prisoner of darknes, but to rise above that realm is to enter into the area of light” (Meredith, s.15).

Origens var kanskje den største påverknaskjelda til dei kappadokiske fedrane²⁶ som igjen er dei fremste fedrane innan ortodoks kristendom. For når dei vart utfordra av Julian den fråfalne – den siste heidenske keisaren på romartrona – som med skulelova av 362 ønska å splitte hellenismen i frå kristendomen, enda desse fedrane opp som store forsvarar av hellensk-kristent samrøre. Meredith skisserar fire særlege område; Gud, den åndelege verda, antropologien og det vonde (s. 118-124), men eg skal i det følgjande berre røre ved litt av dette materialet.

Samrøret finn ein igjen i dei ”kappadokiske tankane” om til dømes Den treeine guden. I den kaotiske tida etter Nikeakonsilet i 325 var det desse fedrane som fekk gjennomslag for si tolking. Dei meinte at der var éin ”Ousia”²⁷ og tre ”hypostasar” – og ikkje ein av kvar som andre meinte. Gregor av Nursia forklarte forholdet mellom Faderen, Sonen og Den heilage

²⁵ Det er generell semje blant ortodokse teologar – i følgje P. Chrestou – at det var kristendomen som påverka nyplatonismen og til slutt slukte han, og ikkje omvendt (s.57). Men her kan det vere på sin plass å nemne den berømte bukken og havresekken...

²⁶ Basil av Caesarea, Gregor av Nazians og Gregor av Nursia.

²⁷ Vesen

ande som forholdet mellom Peter, Jakob og Johannes. Dei hadde del i den same menneskeleg naturen, men var individuelt ulike (Meredith, s. 108).²⁸ Dette minner mykje om den nyplatoniske treeininga mellom Det eine, sinnet og sjela som til dømes Plotinus forkynte.²⁹

Vidare kan vi seie at platonismens syn på menneskenaturen også blir spegla av hos dei kappadokiske fedrane. Det sterke skiljet mellom (ånd,) ei udøyeleg sjel og ein fallen lekam er tydeleg noko som igjen har ført til sterke asketiske tradisjonar³⁰. Likskapane mellom til dømes nyplatonismens ”Urgrunn” som utstrålar lys til materien og den ortodokse tanken om mennesket som har del i den guddommelege natur³¹, er påfallande. Gjennom vår ånd kan vi søkje å nærme oss Urgrunnen (Gud), men vi kan ikkje nå han gjennom vår kropp sidan han har del i materien – det ikkjeeksisterande.

Dette finn vi igjen hos Simeon Den nye teologen på 900-talet som seier det slik: “It is not possible to know God any other way than through contemplation of the light which is sent out from Him ... God is light and the vision of Him is as light” (Golitzin, s. 105). St. Simeon har i følgje Alexander Golitzin mange nyplatoniske trekk, men for meg er det nok å nemne at han la grunnen for ei nyorientering av det kontemplative livet og utviklinga av hesykhasmen - den stille og mystiske indre søkinga etter det uskapte lyset som gjev oss del i Gud (hans energiar). På 1300-talet var den tidlegare nemnde teologen Gregor av Palamas den store forsvararen av hesykhasmen i møte med vestens skolastiske rasjonalisme representert ved munken Barlaam. Sistnemnde meinte det var uråd å sjå ”det uskapte lyset” sidan berre Gud var uskapt. Palamas svarte med at det uskapte lyset som hesykhasane søker ikkje er Guds vesen, men Guds energiar (Papademetriou, s. 33). Dette kan sjåast i samanheng med denne nyplatoniske emanasjonslæra.

6.4 Den ortodokse nattverden

Dette fører oss endeleg over på nattverden, og i lys av den ortodokse symbolforståinga kan vi seie at eukaristien er Guds rike på jorda no. Her blir Anden og materien sameina utanom tid og rom i nattverdens skjeringspunkt. Kristus sit lekamleg ved Javhe si høgre han samtidig som han utleverar seg i det ublodlege offeret i ein lekamleg sameining med oss. Guds rike blir manifestert på jorda, og vi får på nytt sitje ved bordet hans. Nattverden blir dermed; ”symbolen som både fullbordar alla andra symboler – Herrens dag, dopet, Pascha, etc – ”ett

²⁸ Så vart han også skulda for triteisme – læra som framheva treeininga framfør eininga.

²⁹ Det store skiljet mellom den nyplatoniske treeininga og Den treeine guden i kristendomen, er at ein finn ein hierarkisk maktstruktur i den førstnemnde som ein ikkje finn i den kristne varianten.

³⁰ Dei lærde stridast om det faktisk var eit slikt sterkt skilje i platonisk lære, men eg har likevel valt å halde meg til denne ”populærvitskaplege” forståinga.

³¹ Her er ”natur” meint det same som ”Ousia” altså ”vesen” som vi får del i gjennom Guds energiar.

osynligt liv tillsammans med Kristus hos Gud” (Kol. 3:3) och hela det kristna livet.” (Shmemann, s. 49). Materiens bundenskap til tid og rom opphøyrer og møter Andens fridom.

Dette er eit skilje i forhold til nyplatonisk lære og vakte ein del diskusjonar, men i samband med ikonoklasmen³² på 700- og 800-talet, feste den bysantiske nattverdsteologien seg. Ein gjekk i følgje Meyendorff tilbake til den eukaristiske realismen (s. 302). Det vil seie at i nattverden blir mennesket delaktig i Faderens natur (energi) – ikkje vesen. Grunnen var at eukaristien var verken symbol eller noko ein betrakta, men Kristus sjølv. Nattverden kunne ikkje formidle noko visuelt sidan han er det han er (himmelsk brød). Leonid Ouspensky skriv at; ”Kristus är icke synlig i de heliga gåvorna, utan är given. Han är synliggjord i ikonerna”(Meyendorff, s. 303). Slik såg dei heller ikkje noko konkret forvandling av elementa sidan Gud allereie var til stades i sine energiar – i motsetnad til vestens transsubstansiasjonsforståing.

Verdt å nemne er det også at dei ortodokse la stor vekt på nattverden som ein synergi³³ mellom Gud og menneske. Nattverden var ei bøn ”i Kristus” til Faderen som vart fullbyrda av Heilagandens medverknad. Og sidan det er Anden som gjer Kristus til stade i verda mellom hans første og siste kome, er det epiklesebønene som fullfører nattverden. Dermed er det også på sin plass å sjå Austkyrkjas forståing av eukaristien som kosmologisk og ekklesiologisk. Kyrkja som nattverden blir feira i, er eit avbilete av det nye og forandra kosmos. Kyrkja er teiknet på den nye tidsalderen og ein smakebit på den fullkomne verda som ein gong kjem, og sameinar dermed heile Kyrkja.

7. I konsekrasjonsorda eller i epiklesebønene?

Spørsmålet om når brødet og vinen blir Kristi lekam og blod kan for moderne kristne menneske framstå som ein absurd, banal og uforståeleg diskusjon. Og skulle ein likevel rote seg bort i slikt drøs, endar det ofte opp i ”Mattilsynsdebattar”³⁴. Trass dette var det for seinantikken og mellomalderens teologiar vesentlege spørsmål. Dei levde i ein tradisjon som hadde teke Jesu ord bokstaveleg. Dette gav dei ein del filosofiske utfordringar både i møte med kristne trusbrør, men også i møte med heidningar.

³² Den bysantinske biletstriden. Ein ikonoklast var ein ikonstormar – motstandar av den omfattande bruken av ikon i ortodoks kristendom.

³³ Samvirke

³⁴ Eit døme på slike debattar finn ein i kommentarane til denne bloggposten: <http://patriarken.blogspot.com/2007/05/nattverden-religise-grubleri-6.html>.

Det heile hadde djupe årsaker og var i botn eit spørsmål om ei mystisk eller skolastisk tilnærming til nattverden. Mens Den romersk-katolske kyrkja hevda at brødet og vinen blei fysisk endra til Kristi lekam og blod i det konsekrasjonsorda blei lesne, hevda ein i Den ortodokse kyrkja at brødet og vinen tok del i Guds energiær ved hjelp av Den heilage ande i epiklesebønene. I perioden etter reformasjonen og fram til i dag, har skiljet gradvis blitt viska bort til fordel for ei meir romersk forståing (jf. Schmemmanns kritikk i boka hans om eukaristien).

I utgangspunktet treng ikkje det vere noko negativ, for det vil til ein viss grad vere eit steg tilbake til kristendomens røter, for i Oldkyrkja hadde ein vanskar med eit skilje mellom det mystiske og det juridiske. Alt i nattverden hadde ein grunnleggande ”ordo” – struktur – som ikkje opna for graderingar av kva som var viktig og mindre viktig. Ein skilte ikkje mellom nattverden og læra eller mellom truas lov og bøna lov. Dette viser Ireneus av Lyon i skrivet sitt mot heresien;

Our opinion is in accordance with the Eucharist, and the Eucharist in turn establishes our opinion. For we offer to Him His own, announcing consistently the fellowship and union of the flesh and Spirit. For as the bread, which is produced from the earth, when it receives the invocation of God, is no longer common bread, but the Eucharist, consisting of two realities, earthly and heavenly; so also our bodies, when they receive the Eucharist, are no longer corruptible, having the hope of the resurrection to eternity (Against Heresies, 4:18,5).

Her er det verdt å mekre seg at den ovannemnte ordoen ikkje bryt med ideen om at Ordet forvandlar elementa. Det viser også framhaldet: “When, therefore, the mingled cup and the manufactured bread receives the Word of God, and the Eucharist of the blood and the body of Christ is made, from which things the substance of our flesh is increased and supported” (Ibid). Dermed kan ein med rette snakke om ein punktkonsekrasjon der forvandlinga skjer i det konsekrasjonsorda blir lesne. Dette samsvarar med mange andre, og tidlegare nemnde, skrifter frå seinantikken, men her er liten interesse for å forklare korleis forvandlinga skjer. Ho er eit mysterium der den evige, allvitande og skapande guden forvandlar brødet og vinen ved Ordet sitt.³⁵

³⁵ Guds ord er skapande. Jf. til dømes Johannesprologen.

Når så det heile likevel endar opp i ein debatt om når sjølvne forvandlinga skjer, har dette årsaker som truleg må sjåast i samanheng med universaliestriden. Han prega vest i større grad enn aust, noko som ein ser igjen i forvandlingstenkinga. Latinarane tok opp igjen tankane frå Aristoteles om at det var particularia som var det verkelege, og det opna opp for gradering av viktige og mindre viktige ledd, og her kom naturleg nok punktkonsekrasjonen godt ut. Dette braut dermed med den eukaristiske ordoen som ikkje rangerte liturgiledda i særleg grad.

Dei framveksande skiljelinjene må også sjåast i samanheng med ideen om nattverden som forsamlingas sakrament. I utgangspunktet framelska både ortodokse og romerskkatolske denne tanken, men han slår sprekker med dei filosofiske straumane i vest. I aust heldt nattverden seg som eit samspel mellom forsamlinga og celebranten mens ein i vestens mellomalderliturgiar får ei gliding mot eit prestleg eittmannsshow der forsamlinga var tilhørarar (Redse, s. 20-21). Fokuset vart meir og meir det eine punktet der forvandlinga skjedde. I austleg kristendom levde Oldkyrkjas forsamlingstanke vidare med at bønene var i dialogform og alltid forseгла med eit ”amen”, at presten måtte ha tilhøyrarane sin godkjenning gjennom ”og med di ånd” og at Skriftlesinga og kommunionen var sjølvne høgdepunktet.

Diverre har også Austkyrkja i moderne tid fått eit sterkare skilje mellom lekmann og lærd. Det er ikkje nok å vere med i liturgien for å få del i nattverden, men ein har også andre rite som må på plass. Dermed har ideen om forsamlingas sakrament slått sprekker og den opphavlege ordoen blitt skaka. Her er også årsaka til dei mange innsetjingsformlane som etter kvart dukka opp. Desse er i følgje Schmemmann forstyrrende element som grip inn i sjølvne sakramentet og som har bakgrunn i den skolastiske tradisjonen (s. 31). Eit døme er den ”Store Katekesen” frå slutten av 1500-talet av metropolitten Filaret av Moskva som seier om stiftingsorda at; ”*uttalandet av de ord som Kristus sade vid sakramentets instiftande; tagen, äten, detta är min lekamen... dricken alla av detta, detta är mitt blod... och vidare den Helige Andes åkallan och välsignelse av gåvorna, brödet och vinet som offrades. (...) När detta sker, är brödet och vinet förvandlat till Kristi sanna kropp och blod*”. I den samanheng er det også interessant å sitere professor Afanasiev i same boka som seier at:

Om vi rensade bort allt det som förts in i det liturgiska livet, fr.a. under de senaste århundradena, skulle vi inte finna någon större skillnad mellan det som blev kvar och urkyrkans praxis. Det grundläggande felet beträffande vårt liturgiska liv består i att vi lägger större vikt vid enskildheterna, temorära eller ej, vid våra gudstjänster än vid själva dess essens. Eukaristins grundläggande huvuddoktriner är fullkomligt entydiga

vad beträffar gudstjänstlivet. I dem har eukaristins natur kunnat bevaras obefläckad ... Vår uppgift består därför inte så mycket i att förändra något inom vårt liturgiska liv, utan snarare i att återupptäcka eukaristins sanna natur (s. 19).

Dermed kan ein kanskje seie at mens Den romersk-katolske kyrkje i Det andre vaticankonsilet tok eit stort steg tilbake til Oldkyrkjas liturgi- og nattverdsforståing, har Den ortodokse kyrkja halde fram med ei dreining mot høgskolastisk tankegods. Årsakene er mange, men hovudgrunnen er nok endringa av symbolforståinga. Med denne dreininga fjernar ein det verkelege frå eukaristien og endar opp med ein slags filosofisk forståing av det heile. Dette har i sin tur ført til at det blir naudsynt ved formlar og ”hokus pokus”-rite for å bringe fram ein liksomrøyndom (Schmemmann). No er det også verdt å nemne at romarane framleis har ein lang ved å gå før dei er tilbake til Oldkyrkja. Den romersk-katolske Dom Vonier skriv til dømes i boka si “A Key to the Doctrine of the Eucharist” at sakramenta er ei heilt ny verd som skil seg frå både den naturlege og den åndelege verda. Dei finst verken i himmelen eller på jorda, for sakramenta har sin eksistens i sin eigen psykologi (Vonier, s. 41-43).

8. Konklusjon

I denne oppgåva har eg vist korleis nattverden var det sentrale gudstenesteelementet i det meste av den prereformatoriske kristendomen. Heilt frå den første generasjonen disiplar og fram til reformasjonstida går der ein raud eukaristisk tråd gjennom kyrkjesoga. Tråden er tydeleg veven saman med både offertanke og realpresens, og han har eukaristibønene som sølvinnlegg. Det heile har røter i Det gamle testamentet. Førebilete er sjølvstekt utgongen frå Egypt, men også i ordtøka og hos profeten Malaki finn ein parallellar til den kristne nattverdsfeiringa.

Likevel var det måltidet på Øvresalen i templet som gjorde forskjellen. Der gjekk Jesus frå å vere profet til å bli religionsstiftar ved at han oppfylde jødedomens lover. Til dømes viser dei fire evangelia på kvar sin måte korleis Jesus vart det evige offerlammet. Dei synoptiske evangelia klargjer dette ved å plassere nattverden samstundes med jødanes påskemåltid mens apostelen Johannes let Jesus dø på krossen mens israelittane åt lammet.

Oppgåva mi viser kor alvorleg storparten av dei kristne i Oldkyrkja tok konsekvensane av dette. Ved deira bokstavlege tru på evangelia, kan ein kalle dei biblisistar av første klasse.³⁶ Dei gjorde som Jesus gav beskjed om. Dei åt brødet og drakk vinen til minne om

³⁶ Dette er sjølvstekt ikkje ein terminologisk korrekt måte å seie det på sidan ein slik distinksjon mellom evangelia og Urkyrkja er uhistorisk. I storparten av Oldkyrkja var der ikkje noko ”Bibel”, berre liturgi.

han, og dette gav dei del i Kristus. Det var frelsarens lekam og blod. Samstundes knytte måltidet banda tilbake til dei jødiske røtene. For eksempel var dei eukaristiske bønene i stor grad henta frå jødedomen og synagogefeiringa. Det er takkseininga for at Gud er gud, og for skaparverket hans, eit godt døme på.

Med mellomalderen starta brytinga mellom austleg og vestleg kristendom for alvor. Årsakene er mange, men dei skiftande politiske og filosofiske tilhøva er nok hovudgrunnen. Som eg har vist, blir både gresk og latinsk kristendom tidleg farga av (ny-)platonismen. I vest skjer dette ved Augustin og den rolla han fekk for den teologiske utviklinga. I aust ser ein det først hos Origens og hans påverknad på dei kappedokiske fedrane, og seinare gjennom Simeon Den nye teologen og Gregor Palamas tanke om Guds vesen og energiar, og sistnemnde sitt forsvar av hesykhasmen. Likevel meiner eg det er riktig å seie at mens nyplatonisk påverknad var ein av fleire straumar innan ortodoks kristendom – og som teologane markerte ein viss avstand til – får filosofien som heilskap sterkare fotfeste i den romersk-katolske religionen. Etter kvart som dei greske filosofane, med hjelp frå arabisk hald, vart gjenoppdaga i dei latinske områda, vart nyplatonismen avløyst av aristotelismen. Her spelte Thomas Aquinas ei særskilt rolle som ein av dei som gjev Aristoteles teologisk plass.³⁷

Som eg også har påvist, får filosofiens inntog i kristen tenking utover i mellomalderen følgjer for nattverden og skiljet mellom austleg og vestleg kristendom. For det første vektlegg ein i bysantinske område betydinga av symbol som noko deltakande i røyndomen. I papale område tenkjer ein seg symbol som konkrete bilete på noko abstrakt og kanskje ikkjeeksisterande. Dette viser eigentleg skiljet mellom platonismen og aristotelismen, og han legg seg på kvar si side av den nesten evigvarande diskusjonen om universalialia i mellomalderen. For sjølv om den austlege delen av den kristne verda ikkje kan plasserast inn i denne debatten, er bilete likevel påfallande.³⁸

For det andre får symbola ulik vektlegging i aust og vest. I den romersk-katolske symbolforståinga blir til dømes brødet og vinen Kristi lekam og blod substansielt. Det er gjennom denne røyndomen ein får del i Kristus, og dermed blir sakramenta nødvendige element for frelsa. I ortodoks symbolforståing er det på ein måte omvendt. Guds vesen er den eigentlege røyndomen som menneska ikkje får del i, men gjennom hans energiar som er i brødet og vinen, får vi likevel del i Kristus. Dermed er det ikkje som hos romarane snakk om noko transformasjon av substansen til nattverdssymbola, og slik er det ein endar opp i den

³⁷ No kan det merkast at Thomas Aquinas "popularitet" var sterkare på 1800-talet enn han faktisk var i eiga samtid.

³⁸ Debatten var i stor grad eit vestleg fenomen, men er likevel del av ein europeisk arv frå antikkens greske tenking. Slik sett er ikkje koplinga mellom utviklinga av kristendomen og universaliestriden heilt malplassert.

ulike forståinga av når brødet og vinen blir Kristi lekam og blod. Hos Den romersk-katolske kyrkja må dette som ei følgje av symbolforståinga deira, skje i konsekrasjonsorda – og berre der. I den ortodokse kyrkja finn ein som ei følgje av deira symbolforståing, ei mystifisering av endringa. Brødet og vinen blir forvandla ved Den heilage ande i løpet av epiklesebønene. Å snakke om ein ”punktkonsekrasjon” vil for austleg kristendom vere å fange Guds virke i menneskeleg stengsler.

Sidan eg også sporadisk har teke nokre drøftingskrumspring inn i postreformatorisk tid, vil eg også nemne at i dag ser det ut som at dei ein gong så klare grensene i symbolforståinga er i ferd med å bli viska ut til fordel for vestleg forståing. Årsakene til dette skal eg ikkje gå inn på her, men berre konstatere at forskyvinga starta etter den latinske erobringa av Konstantinopel i 1204.

9. Litteraturliste

- Berulfsen, B. & Gundersen, D (1989). *Fremmedord: blå ordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Baasland, E. & Hvalvik, R. (1984). *De apostoliske fedre*. Oslo: Luther Forlag.
- Bercot, D.W. (1989). *Will The Real heretics Please Stand Up?* Tyler: Scroll Publishing Company.
- Every, G. (1961). *Basic Liturgy – A Study in the Structure of the Eucharistic Prayer*. London: The faith press.
- Flemestad, R.N. (1997). Nattverdsfeiringens frembærende struktur. *Lære og liv*, 33(4), 13-24.
- Gebremedin, E. (1996). *Fornkyrkans nattvardssyn*. I boka *Nattverdens teologi*. Stockholm: Verbum.
- Grisbrooke, J. (1990). *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions: A text for Students*. Nottingham: Grove Books Limited.
- Golitzin, A. (1997). *St. Symeon the new theologian: On the mystical life. Vol. 3*. Crestwood: St. Vladimir's seminary press.
- Halldorf, P. (2001). *21 Kirkefedre*. Oslo: Luther Forlag.
- Halvorsen, P.B. (1989). *Jesu nattverd*. Oslo: St. Olav Forlag.
- Ireneus av Lyon. *Against Heresies*. Henta 29. mars frå <http://www.newadvent.org/fathers/0103418.htm>
- Jones, C., Wainwright, G., Yarnold, E. & Bradshaw, P. (1992). *The Study of Liturgy*. New York: Oxford University Press.
- Meredith, A. (2000). *The Cappadocians*. Crestwood: St. Vladimir's seminary press.
- Meyendorff, J. (2006). *Bysantinsk teologi – Historik och Lära*. Skellefta: Artos

Papademetriou, G.C. (2004). *Introduction to st. Gregory Palamas*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.

Redse, A. (1978). *Gathered together in Jesus' name*. Hong Kong: Taosheng Publishing House.

Schmemmann, A. (1997). *Eukaristin – kärlekens sacrament*. Skelleftea: Artos.

Skirbekk, G. & Gilje, N. (2007) *Filosofihistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.

Summa Gentile: <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc.htm>

The Holy See (1965) *Decree on priestly training Opatatam totiuso*. Henta 28. mars 2009 frå http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html.

The Holy See (1998) *Encyclical letter Fides et ratium*. Henta 28. mars 2009 frå http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html.

Vonier, D.A. (2002). *A Key to the Doctrine of the Eucharist*. New York: Zaccheus press.

Ware, K. (1978). *Ortodoks kristendom*. Frederiksberg: Hl. Silouan Forlag.

Wikipedia (2009). *Aquinas and the Sacraments*. Henta 24. mars 2009 frå http://en.wikipedia.org/wiki/Aquinas_and_the_Sacraments.

Wikipedia (2009). *Neoplatonism*. Henta 24. mars 2009 frå http://en.wikipedia.org/wiki/Neoplatonism#Neoplatonist_philosophers

Wikipedia (2009) *Thought of Thomas Aquinas*. Henta 24. mars 2009 frå [http:// en.wikipedia.org/wiki/Thought_of_Thomas_Aquinas](http://en.wikipedia.org/wiki/Thought_of_Thomas_Aquinas).

Wikipedia (2009) *Thomism*. Henta 24. mars 2009 frå <http://en.wikipedia.org/wiki/Thomism>.