

En syrisk kilde til den ældste kristne nadverforståelse

– en analyse af *Addai og Maris Nadverbøn*

Stud.theol. Maria Munkholt

Abstract: *The Anaphora of Addai and Mari (A&M)* is an ancient Syriac Eucharistic prayer. This article provides a Danish translation of the prayer and presents indications that *A&M* contains one of the oldest Eucharistic traditions that we know of. It is argued that *A&M* presents an understanding of the divine presence in the Eucharist that differs from traditional Western and Hellenistic views, and that *A&M* seems to be influenced by Jewish prayer forms. The article utilises *A&M* to discuss and broaden commonly held theories about the earliest understanding and development of the Eucharistic ritual.

Key words: Liturgy – Eucharist – *The Anaphora of Addai and Mari* – Early church – East Syriac Christianity – Jewish influence on Christian liturgy

Addai og Maris Nadverbøn (A&M) er én af de tre liturgier, der benyttes ved gudstjenesterne i Østens Kirke, den gamle østsyriske kirke. Nadverbønnen har kun nydt en relativt ringe bevågenhed i vestlig teologi, hvor den tidligere er blevet affærdiget som “atypisk” og “nestoriansk”. Ikke desto mindre har forskningen kunnet sandsynliggøre, at bønnen rummer en af de allerældste nadvertraditioner, vi har bevaret i dag, og at denne nadverbøn kan udvide kendskabet til den tidligste kristne forståelse af nadveren.

I denne artikel vil *A&M* blive analyseret med henblik på at bestemme bønnens karakteristika og udvikling. Formålet hermed er at vurdere, hvad nadverbønnen kan bidrage med til det moderne studium af nadverliturgier i oldkirken.

1. Oversættelse af *Addai og Maris Nadverbøn*¹

<i>Presbyter:</i>	Må vor Herre Jesu Kristi nåde og Gud Faders kærlighed og Helligåndens fællesskab være med os alle nu og altid og i evighedernes evighed.	1 2 3
<i>Svar:</i>	Amen.	4
<i>Presbyter:</i>	Må jeres sind være opad.	5
<i>Svar:</i>	Mod dig, Abrahams, Isaks og Israels Gud, den ærværdige konge.	6 7
<i>Presbyter:</i>	Offeret ofres til Gud, alles Herre.	8
<i>Svar:</i>	Det er passende og rigtigt.	9
<i>Diakon:</i>	Fred være med os.	10
<i>Presbyter:</i>	Værdigt til pris fra alle munde og taksigelse fra alle tunger er Faderens og Sønnens og Helligåndens beundringsværdige og ærefulde navn, som skabte verden i sin nåde og dens beboere i sin godhed og frelste mennesker i sin barmhjertighed og behandlede dødelige med stor nåde. Tusindvis af himmelske væsener og en myriade af myriader af engle tilbeder din majestæt, Herre, og skarer af åndelige væsener, tjenere for ild og ånd, lovpriser dit navn sammen med keruber og hellige serafer, idet de råber og lovpriser uden ophør. De kalder til hinanden og siger:	11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
<i>Svar:</i>	Hellig, hellig, hellig er Herren den (al)mægtige, himmelen og jorden er fuld af hans herlighed. Hosianna i det højeste, Hosianna til Davids søn. Velsignet være han, som kom og kommer i Herrens navn. Hosianna i det højeste. ²	23 24 25 26 27
<i>Presbyter:</i>	Og sammen med disse himmelske skarer takker vi dig, min Herre, også vi, dine fejlende, svage og elendige tjenere, for du behandler os meget nådigt, så det ikke kan gengældes. For du iklædte dig vor menneskelighed, så du kunne tilpasse os til din guddommelighed. Du op-	28 29 30 31 32

1. Oversættelse ved Maria Munkholt på baggrund af A. Gelstons tekstkritiske version af *A&M* i A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 47-55. Oversættelsen er udarbejdet under anvendelse af Gelstons oversættelse og sproglige noter.

De ældste manuskripter kalder nadverbønnen *Apostlenes Nadverliturgi*, mens senere manuskripter kalder den *Addai & Maris Nadverbøn* – opkaldt efter apostlen Thomas' udsending Addai og dennes discipel Mari, der iflg. det syriske skrift *Addais Lære* bragte kristendommen til byen Edessa, se Gelston (1992), 22.

2. Egentlig "i højderne".

løftede vor lave tilstand og genoprettede vort fald, og du 33
udsletter vor dødelighed, og du tilgiver vore synder. Du 34
retfærdiggør vor syndighed og oplyser vor forstand. Du, 35
vor Gud og vor Herre, tilintetgør vore fjender. Du lader 36
vor skrøbelige naturs utilstrækkelighed sejre ved din 37
medfølelses overflod af barmhjertighed. 38
For al din velvilje og godhed imod os ofrer vi bestandigt 39
hæder, ære og lovprisning til dig nu og altid og i evighe- 40
dernes evighed. 41
Svar: Amen. 42
Diakon: Bed i jeres sind. Fred være med os. 43
Presbyter: Du, min Herre, skab i din store barmhjertighed, som 44
ikke kan beskrives, et minde om alle de retskafne og ret- 45
færdige fædre, som behagede dig, til ihukommelse af 46
din Kristi blod og legeme, som vi ofrer til dig på det re- 47
ne og hellige alter, således som du har lært os. Og skab 48
for os din ro og din fred i alle verdens dage ... 49
(*Svar:* Amen) 50
Presbyter: ... for at alle jordens indbyggere skal vide om dig, at du 51
alene er Gud, den sande Fader. Og du sendte vor Herre 52
Jesus Kristus, din søn og din elskede, og denne, vor 53
Herre og vor Gud, lærte os ved sit livgivende evangeli- 54
um al renhed og hellighed hos profeterne og apostlene 55
og martyrerne og bekenderne og biskopperne og pres- 56
byterne og diakonerne og alle den hellige, almindelige 57
kirkes børn, som er blevet signet med den hellige dåbs 58
tegn. 59
Og også vi, min Herre, dine fejlende, svage og elendige 60
tjenere, som er samlet og står foran dig og har modtaget 61
ved traditionen eksemplet, som er fra dig, idet vi jubler 62
og lovpriser og tilbeder og ihukommer og fejrer dette 63
store og kraftfulde mysterium, som er vor Herres Jesu 64
Kristi lidelse, død og opstandelse. 65
Og lad din Helligånd komme, vor Herre, og lad den 66
hvile over dette, dine tjeneres offer. Og velsign det og 67
helliggør det, vor Herre, så at det for os er til forladelse 68
af skyld og til tilgivelse af synder og til det store håb om 69
opstandelse fra de døde³ og til nyt liv i himlens kongeri- 70
ge sammen med alle, som har behaget dig. 71
Og også for hele din vidunderlige tilskikkelse imod os 72
takker og lovpriser vi dig uden ophør med åbne munde 73

3. Egentlig: "fra de dødes hus"

	og utildækkede ansigter i din kirke, som er frelst af din	74
	værdifulde Kristi blod, idet vi ofrer ære og pris og taksigelse og tilbedelse til dit levende og hellige og livgivende navn nu og altid og i evighedernes evighed.	75
		76
Svar:	Amen.	77

2. Nadverbønnens alder og oprindelse

Det ældste, kendte manuskript, der indeholder *A&M*, er det såkaldte *Mar Esaya*-manuskript, som kirkehistorikeren W.F. Macomber i 1960'erne fandt i Mar Esaya kirkens bibliotek i Mosul i det nordlige Irak. *Mar Esaya*-manuskriptets version af *A&M* menes at stamme fra det 10. eller 11. århundrede og er dermed betragteligt ældre end andre kendte versioner af samme bøn.⁴ Skønt den ældste bevarede version af *A&M* således stammer fra 900- eller 1000-tallet, antager flere liturgiforskere, at bønnen i en eller anden form er betydeligt ældre.⁵ Flere daterer dens oprindelse så tidligt som til det andet eller tredje århundrede, hvilket placerer *A&M* blandt de allerældste, bevarede nadverbønner.

Det er ikke muligt at foretage en præcis datering af *A&M*, men man kan opstille en såkaldt *terminus ante quem*, idet man med stor sikkerhed kan konstatere, at nadverbønnen må være blevet til før år 431. Denne tidsfæstelse skyldes nadverbønnens nære slægtskab med den maronitiske nadverbøn, der kaldes *Sharar* eller *Peter III's Nadverbøn*. De to nadverbønner er påfaldende enslydende og har længere passager tilfælles,⁶ hvorfor der er udbredt enighed om, at *Sharar* og *A&M* er videreudviklinger af den samme ur-bøn (Spinks 1980, 9). *Sharar* har traditionelt været benyttet i den Maronitiske Kirke og *A&M* i Østens Kirke, og eftersom disse to kirker skiltes i forbindelse med koncilet i Efesus i 431, må nadverbønnernes slægtskab være etableret før 431, og ur-bønnens tilblivelse må gå endnu længere tilbage.

Foruden slægtskabet med *Sharar* er et andet belæg for en tidlig datering af *A&M* den gudsforståelse, som bønnen udtrykker. Teksten synes ikke at gøre brug af en treenhedsforståelse i nikænsk udgave, men snarere af en modalistisk gudsopfattelse, ifølge hvilken der ikke skelnes kategorisk mellem Faderen og Sønnen (Gelston 1992, 68).

4. W. F. Macomber, "The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai og Mari", *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, 335-71.

5. Fx Gelston (1992), 28.

6. Synoptisk opstilling i: Bryan D. Spinks, *Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles: A text for Students* (Nottingham: Grove Books Bramcote Notts 1980).

Motiver, der normalt tillægges enten Faderen eller Sønnen, synes visse steder at pege mod den samme person. Tendensen er særligt tydelig i nadverbønnens tredje afsnit, hvor det samme "du" dels forbindes med inkarnationen i Det Ny Testamente, dels med det gammeltestamentlige motiv om Gud som krigsgud: "... du ikklædte dig vor menneskelighed... Du.. tilintetgør vore fjender ...". Denne modalistiske tendens i teksten kan bruges som argument for en præ-nikænsk datering, men kan dog ikke stå alene som bevis, da det kan være tilfældet, at teksten er blevet til i et miljø, der blot ikke gjorde brug af en særlig udviklet treenhedsteologi, ligesom det kan være tilfældet, at utallige redigeringer af teksten har sløret treenhedsforståelsen.

Et tredje belæg for en tidlig datering af *A&M* kan bestå i en sammenligning med andre nadverbønner. Man kan fx betragte *A&M* i forhold til nadverbønnen i *Den Apostoliske Tradition*, kap. 4, og nadverbønnen ved navn *Serapions* (eller *Sarapions*) *Nadverbøn*. Uden at forfægte et direkte slægtskab mellem de tre bønner, kan man ud fra elementer, der går igen, som fx epiklesen, vurdere, hvordan disse nadverbønner tidsligt står i forhold til hinanden. Ud fra denne komparative metode anslår liturgiforskeren A. Gelston, at *Den Apostoliske Tradition*, kap. 4., der menes at stamme fra cirka 215,⁷ er den ældste, og *Serapions Nadverbøn*, der menes at stamme fra det fjerde århundrede,⁸ er den yngste. Gelston placerer *A&M* i en mellem-position, dog nærmest den *Den Apostoliske Tradition* (Gelston 1992, 65), hvilket antyder en tilblivelse i det tredje århundrede. Også liturgiforskerne Macomber og Jammo ser ligheden mellem *A&M* og *Den Apostoliske Tradition* og placerer dem tidsligt nært. Jammo påpeger endvidere en påfaldende strukturel lighed mellem *A&M* og nadverbønnen i *Didake*, kap. 10, hvilket får ham til at datere begge nadverbønner til det andet århundrede. Her må det dog påpeges, at ideen om, at liturgier kan dateres ud fra en sådan komparativ metode, er kritisabel og derfor heller ikke egner sig som bærende bevis for en tidlig datering.

Et sidste indicium, der peger på en tidlig datering af *A&M*, er dens semitiske karakter, der kommer til udtryk dels stilistisk i form af parallelismer og en relativ ordknaphed og dels litterært i form af allusio-

7. Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London: Society for Promoting Christian Knowledge 2002), 76. Dateringen må tages med store forbehold, se Kinzig m.fl., *Tauffragen und Bekenntnis* (Berlin: Werner Hildebrand 1998), 74ff.

8. *Ibid.*, 104; *Serapions Nadverbøn* tillægges den egyptiske Serapion, der var biskop i det fjerde århundrede. Den nyeste forskning anerkender biskop Serapion som den, der redigerede og publicerede de bønner, der er kendt under hans navn, se M.E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thmuis* (Rom: Pontificio Instituto Orientale 1995).

ner til og motiver fra Det Gamle Testamente. Heller ikke dette argument kan dog stå alene som bevis for en tidlig datering af *A&M*, idet de isolerede menigheder, hvori *A&M* er blevet brugt, konservativt kan have anvendt nogle arkaiske former.

De her nævnte forhold samt det faktum, at der ikke er modstridende beviser, taler for en datering af *A&Ms* ældste lag til det tredje århundrede. At visse elementer i bønnen desuden kan være betydeligt ældre og have rødder i jødedommen, vil fremgå af det følgende.

A&Ms tidligste kontekst

Der er bred enighed om, at *A&M* er en ægte østsyrisk nadverbøn, idet både tradition og manuskriptfund samt bønnens sprog og indhold peger på, at den stammer fra oldtidens østsyriske område, dvs. fra dele af det nuværende Syrien og Tyrkiet samt Irak og Iran. Nærmere bestemt knyttes nadverbønnen til det østsyriske områdes kristne centrum, Edessa, hvorfra bønnen menes at være blevet ført ind i det persiske rige.

Det østsyriske område udgjorde i de første århundreder e.Kr. en omstridt grænseegn mellem Romerriget mod vest og de persiske dynastier mod øst, dvs. Partherriget og siden Sassanideriget. Grænsen mellem rigerne blev undertiden rykket, og de tidligste brugere af *A&M* fandtes både i Romerriget og i Perserriget.

I dag er den fremherskende teori om de tidligste kristne menigheder i det østsyriske område, at de primært bestod af jødekristne. Disse jødekristne menigheder menes at være blevet etableret allerede i det andet århundrede af missionærer fra Antiokia.⁹

I de første århundreder e.Kr. blev de kristne i Perserriget i nogen grad tålt, men efter Romerrigets kejsere i det fjerde århundrede begyndte at bekende sig som kristne og føre en pro-kristen politik, blev de zarathustriske sasanider mistænksomme over for de kristne. Sasanideherskerne anså de kristne for at være romermagtens femte kolonne, og af den grund iværksatte de kristenforfølgelser. Disse forfølgelser aftog først, da der udbrød alvorlige stridigheder blandt de kristne i Romerriget, hvilket førte til, at Østens Kirke i det femte århundrede skiltes fra den øvrige kristenhed. Sasanideherskerne var klar over skismaet blandt de kristne og tolererede derfor i vidt omfang Østens Kirke, idet de nu kunne være sikre på, at dens medlemmer ikke var loyale over for romermagten. Mange af de såkaldte nestorianere immigrerede da til Sasanideriget, hvor Østens Kirke havde et centrum i Seleu-

9. Jf. G. Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 72-93.

cia-Ctesiphon, nær det nuværende Bagdad. *A&M* blev i denne forbindelse ført med de forkætrede nestorianere til Sasanideriget, og da det netop var i det femte århundrede, at de forskellige liturgiske traditioner inden for Romerriget konvergerede, er *A&M* på grund af sin isolation og relativt uafhængige udvikling et unikum.

3. Nadverbønnens opbygning og indhold

Et af utallige stridspunkter, der omgærder *A&M*, omhandler bønnens struktur, idet der hersker uenighed om, hvorvidt det er mest korrekt at inddele den i to eller tre hoveddele. Spørgsmålet om nadverbønnens inddeling viser sig overordentligt væsentligt, når man forsøger at finde tilbage til forskellige redaktionelle lag i nadverbønnen samt til et eventuelt jødisk forlæg for teksten.

I denne artikel foreslås en inddeling af nadverbønnen i ni afsnit.¹⁰ Denne inddeling tenderer en tredeling, idet det antages, at seks af de ni afsnit er struktureret omkring tre mere eller mindre selvstændige "del-bønner", der udgør nadverbønnens ældste kerne. På syrisk kaldes disse "del-bønner" for *gehanta*, hvilket betyder "bøjet" og henviser til, at bønnerne skal udtales med bøjet hoved og sagte stemme.

1. Afsnit: Indledende dialog (l. 1-10).
2. Afsnit: Første *gehanta* (l. 11-16): en lovprisning af og en taksigelse rettet mod den treenige Guds navn, såvel motiveret af skabelse som af frelse.
3. Afsnit: *Qanona*, dvs. en doksologisk afslutning på en *gehanta* (l. 17-27). Denne *qanona* består af Sanctus, Hosianna og Benedictus.
4. Afsnit: Anden *gehanta* (l. 28-38): en taksigelse motiveret af frelsen ved Jesus Kristus.
5. Afsnit: *Qanona*, der doksologisk afslutter anden *gehanta* (l. 39-43).
6. Afsnit: Tredje *gehanta* (l. 44-59): en påmindelse om de "retskafne og retfærdige fædre" samt en bøn om fred og en omtale af evangeliet.
7. Afsnit: Ihukommelse af Kristi mysterium (l. 60-65), der siges at bestå i Jesu lidelse, død og opstandelse.
8. Afsnit: Epiklese (l. 66-71): Bøn til Gud, om at Helligånden må komme over offeret.

10. Inddelingen er inspireret af Gelston (1992) og Spinks (1980), hvorfra de syriske betegnelser er lånt.

9. Afsnit: Afsluttende doksologi (l. 72-77).

Den indledende dialog

De to nyeste tekstkritiske versioner af *A&M* udarbejdet af hhv. W.F. Macomber og A. Gelston, udviser den største indbyrdes forskel i forbindelse med nadverbønnens indledende dialog. Macomber anvender en version, som er en parallel til den indledende dialog i *Den Apostoliske tradition*, kap. 4. Gelston derimod anvender en noget anderledes version, som han påpeger, bygger på størstedelen af tekstvidner (Gelston 1992, 56).

Macombers begrundelse for at afvige fra hovedparten af tekstvidner er hans forbehold overfor et bestemt udtryk i den af Gelston valgte dialog: "Offeret ofres til Gud, alles Herre". Ordet "offer" (*qurbana*) pikerer Macomber, da han ikke mener, at tidlige nadverbønner gjorde brug af en sådan offerterminologi. Macomber anvender i stedet replikken "Lad os takke Herren", fordi han antager, at verbet "takke" er det autentiske begreb i nadverbønner, idet det kan føres tilbage til de jødiske takkebønner, *berakoth*, fra tidlig kristen tid (Spinks 1980, 24).

Gelston advarer imod, at man som Macomber læser for meget ind i sætningen "offeret ofres til Gud ...", idet han påpeger, at *qurbana* slet og ret er en tidlig, syrisk *terminus technicus* for nadverliturgien. *Qurbana* betyder ligesom det græske ord *anaphora* "frembærelse", og det, der bæres frem, er en takkebøn og ikke et offer i konkret forstand. B.D. Spinks er enig i denne pointe og argumenterer for, at *qurbana* er en syrisk pendant til "taksigelse", *eukaristi* (Spinks 1980, 24-25). Iøjnefaldende er det således, at alle de tre nævnte forskere nedtoner eller helt eliminerer "offer"-begrebet, idet de ikke antager, at det har spillet en væsentlig rolle i de tidligste nadverbønner.

Første Gehanta og Sanctus

Den første *gehanta*, der består af tak og lovprisning, anses for at være en af de ældste dele af *A&M*. Den vurdering bygger på, at teksten her har meget til fælles med nadverbønnen *Sharar* og derfor sandsynligvis tilhører deres fælles ur-bøn. Også sproget peger på, at vi her har med en tidlig kristen tekst at gøre grundet parallelismer, semitiske idiomer og en koncentreret udtryksmåde.

Den første *gehanta* efterfølges af Sanctus, der er hentet fra Det Gamle Testamente, Es 6,3. Skriftstedet anvendes temmelig ordret; dog ændres "hele jorden er fuld af hans herlighed" til "himmelen og

jorden er fuld af hans herlighed”.¹¹ Ifølge D. Flusser er det en ændring af bibelteksten, der allerede er belæg for i jødiske kommentarer fra førkristen tid.¹² Da Sanctus desuden er henvendt til Gud i tredje person og ikke anden person, sådan som man ellers ser det i senere nadverbønner, er der stor sandsynlighed, for at denne version af Sanctus er en meget tidlig del af nadverbønnen.¹³

Umiddelbart efter Sanctus følger Benedictus: “Velsignet være han, som kom og kommer i Herrens navn”. Baumstark gør opmærksom på, at der her er tale om en særlig aramæisk udformning af Benedictus, da det græske substantiverede participium fra *LXX*, *ho erchomenos*, er fortolket dobbelt – dels perfektivisk, “kom”, dels præsentisk, “kommer”. Det perfektiviske “kom” kan tolkes som en henvisning til inkarnationen, og det præsentiske “kommer” som en henvisning til Kristi nærvær i nadveren.

Benedictus følges af det jødiske hyldestudtryk Hosianna med tilføjelsen “Hosianna til Davids søn”. Tilføjelsen er endnu et aramæisk træk ved nadverbønnen og kan forstås som en særlig jødekristen Kristus-bekendelse. Dette jødisk-messianske præg stemmer overens med hypotesen om, at nadverbønnen er blevet til i en jødekristen kontekst.

Anden Gehanta og Qanona

Den anden *gehanta* i bønningen har ligesom den første meget stof tilfælles med *Sharar* og menes derfor også at tilhøre nadverbønnens kerne. I anden *gehanta* er verbet for “vi takker” en ækvivalent til det græske *eucharistoumen*, og verbet stemmer således overens med det verbum, der indleder *eukaristien* i fx *Den Apostoliske Tradition*. Her forefindes altså det verbum, som for Macomber er prøven på, om en nadverbøn kan have en tidlig datering.

Indholdet i anden *gehanta* består primært i en taksigelse for frelsen, der siges at være muliggjort, fordi Gud blev menneske og derved kunne tilnærme mennesker til det guddommelige.

Ligesom i flere andre oldkirkelige nadverbønner påpeges det, at menigheden takker sammen med de “himmelske skarer”. Denne forestilling indeholder et eskatologisk håb, idet den jordiske menighed hermed proleptisk forbindes med den himmelske fejring af

11. Baumstark har opregnet dette som en af tre almindelige ændringer i Sanctus i fht. bibelteksten, se A. Baumstark, “Trishagion und Qeduscha”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), 18-32 (26ff.).

12. D. Flusser, “Sanktus und Gloria”, *Abraham unser Vater*, red. O. Betz m.fl. (Leiden 1963), 129-52.

13. Til dette og det flg. se Baumstark (1923), 23-24.

Gud.¹⁴ Med omtalen af de himmelske skarer sættes således en vertikal dimension ind i menneskets horisontale akse.

Tredje Gehanta

Den tredje *gehanta* og den efterfølgende ihukommelse af Kristi mysterium fremstår i sin nuværende form både indholdsmæssigt og grammatisk forvirrende, hvilket formodentlig skyldes, at teksten er blevet fejlagtigt redigeret og videregivet. En sammenligning med *Sharar* viser da også, at der på dette sted i *A&M* ikke er stor overensstemmelse mellem de to bønner, og det tyder på, at meget af materialet i dette afsnit af *A&M* er senere tilføjelser.

Den tyske liturgihistoriker Hieronymus Engberding har forsøgt at rekonstruere den oprindelige version af nadverbønnen ved kun at medtage det materiale, som *Sharar* og *A&M* har til fælles.¹⁵ Det fælles materiale har imidlertid også en ujævn struktur, hvorfor både Gelston og Sarhad Jammo mener, at teksten oprindeligt må have haft en helt anden struktur. Med støtte i et brudstykke af en nadverbøn fra det sjette århundrede argumenterer Gelston for, at den tredje *gehanta* oprindeligt bestod af forbønner for henholdsvis de døde, verden og de kristne menigheders præsteskab og medlemmer (Gelston 1992, 97-100). En sådan rekonstruktion synes passende, da nadverbønnen så i sin helhed fremstår med en tredelt struktur og et indhold, der genfindes i både nadverbønnen i *Didake*, kap. 10, og i den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*. Den fælles struktur er: taksigelse-taksigelse-forbøn.

I sin nuværende og formodentlig sekundære form indeholder tredje *gehanta* en ihukommelse af Kristi legeme og blod, som menigheden siges at ofre på det rene og hellige alter. Denne ihukommelse kan ret tydeligt opfattes som en allusion til Jesu indstiftelsesord under den sidste nadver. Igen i l. 60-62 findes en sådan indirekte henvisning til Jesu indstiftelse: "... vi, min Herre ... har modtaget ved traditionen eksemplet, som er fra dig",¹⁶ men indstiftelsesordene er ikke eksplicit indeholdt. Det er bemærkelsesværdigt, at disse "kvasi-anamneser" sandsynligvis er sekundære, og at den tidligste version af nadverbønnen således ikke indeholdt en påpegning af traditionsfællesskabet med den sidste nadver.

14. T. Eleanal, "Some Characteristics of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari", *Christian Orient* 8 (1987) 27-36 (14).

15. H. Engberdingen, "Zum anaporischen Fürbittegebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)", *Oriens Christianus* (1957), 102-24.

16. Verbet "modtaget" stemmer overens med Paulus' omtale af nadveren i 1 Kor 11,23: "For jeg har modtaget fra Herren..."

Ihukommelsen af Kristi legeme og blod efterfølges af et ønske om en evig fred på jorden, der skal få alle til at bekende Gud som “den sande Fader”. Herefter fokuseres der på Kristus og på hans evangelium, som siges at udtrykke renhed og hellighed. Denne renhed og hellighed knyttes til en række “kategorier” af kristne: apostle, profeter, døbte etc. På dette sted virker teksten imidlertid særligt ujævn både indholdsmæssigt og sprogligt, hvilket bliver endnu mere udpræget i det følgende afsnit.

Ihukommelsen af Kristi mysterium

I sin nuværende form følges tredje *gehanta* af en ihukommelse af Kristi mysterium, der angives til at være Jesu lidelse, død og opstandelse. Som bønnen fremstår i dag udgør denne ihukommelses-del et højt problematisk afsnit, der formodentligt er sekundært, og som nu mangler et hovedverbum til det subjekt, *vi*, der findes i afsnittets begyndelse: “Og også vi..”. Ifølge Gelston er forklaringen på det manglende verbum, at denne del af teksten ligesom den forudgående del på et tidspunkt er blevet fejlredigeret. Gelston foreslår derfor en roka-de af de ord, der indgår i teksten, således at de “kategorier” af kristne, der blev nævnt i det forudgående afsnit, her kobles sammen med “Og også vi ...”. Således kommer Gelston frem til følgende sammenhæng: “Må de stå foran dig i al renhed og hellighed, biskopperne og presbyterne og diakonerne og alle den hellige kirkes børn ... og også vi ...” (Gelston 1992, 105, 121). Efter Gelstons mening er teksten så udtryk for en *synaxis*, en forsamling omkring det hellige, og afsnittet er indføjet i nadverbønnen for at skabe en blid overgang mellem forbønnerne i tredje *gehanta* og epiklesen i det følgende (Gelston 1992, 107). Den blide overgang er imidlertid brudt sammen i tekstens overleveringshistorie.

Spinks mener ligesom Gelston, at “Og også vi..”, oprindeligt har sidestillet den nadverfejrende menighed med de skikkelser, der tidligere er nævnt i nadverbønnen: “behind the words of the prayer there seems to be a vision of a cosmic act of praise and thanksgiving in which all creation shares – angels, mankind, and those who have died” (Spinks 1980, 95). En sådan forståelse af den knudrede tekst passer glimrende, dels med bønnens generelle betoning af de bedendes fællesskab og dels med at bønnen her nærmer sig et højdepunkt, epiklesen:

Epiklese og afslutning

Epiklesen i *A&M* består i en bøn om, at Gud må lade Helligånden, *ruah qedusha*, komme over “offeret”. “Offeret” henviser sandsynligvis

til de konkrete nadverelementer, brød og vin, men formodentlig også til hele nadverbønnen, der forstås som menighedens offer. Epiklesen er således en bøn, om at Gud må komme og være til stede blandt de bedende. En sådan forståelse af epiklesen er ikke umulig, når det betænkes, at bønnen er blevet til i en jødekrysten kontekst, idet Guds hellige ånd for en jøde svarer til Guds nærvær, *shekina*.¹⁷

Epiklesen i *A&M* udtrykker således en forhåbning, om at Gud selv er til stede i nadveren og udvirker forandring hos dem, der deltager. Guds tilstedeværelse synes ikke, som det kendes fra senere nadverbønner, at skulle forvandle nadverelementerne til Jesu kød og blod. Flere forskere mener da også, at det slet ikke er nadverelementernes konsekration, der er hensigten med epiklesen i *A&M*, men derimod en form for helliggørelse af selve nadverfællesskabet; “.. the epiclesis is not, in the strict sense, a consecratory prayer, since it does not pray for a mystical or metaphysical change of the bread and wine. Quite the contrary, the Spirit is invoked to help effect the fruits of communion ...”.¹⁸ Således er der i *A&M* ikke anstrøg af det “gudsspiseri” eller den “kannibalistiske skandale”,¹⁹ som visse andre nadverbønner for en udenforstående kan synes at udtrykke.²⁰

Den manglende konsekration i *A&M* synes imidlertid ikke at skyldes en bevidst afstandtagen fra den forestilling, at nadverelementerne forvandles under nadveren, transsubstantiation. Sagen er snarere den, at de østsyriske menigheder, hvor *A&M* blev til, ikke var bekendt med en anden forståelse af realpræsensen og offeret i nadveren end den, de havde overtaget fra jødedømmens nærværsteologi og fællesskabs-offer.

I modsætning til epiklesen i *Den Apostoliske Tradition*, bedes der i epiklesen i *A&M* ikke om, at Helligånden må blive sendt, men om at Herren må lade den komme. Verbet “komme” findes også i epiklesen i *Basilios' Nadverliturgi*, og det vurderes af flere, at bønnen om Helligåndens komme repræsenterer en tidligere nadver-tradition end bønnen om dens sendelse. Bønnen om Helligåndens komme menes nemlig at være beslægtet med udsagnet *maranatha*, “Kom, Herre”, og

17. Thomas Mannoorampampil, “The Structure of the Anaphora of Addai and Mari in the Syro-Malabar Qurbana”, *Christian Orient* (2002), 25-35 (33).

18. Fr. Stylianos Muksuris, “A Brief Overview of the Structure and Theology of the Apostles Addai and Mari”, *The Greek Orthodox Theological Review* 43 (1998), 59-83 (73).

19. Frances M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom* (Philadelphia: Patristic Monograph Series, 1980), 244 & 247: “*theophagy*”; “*cannibalistic scandal*”.

20. Fra de oldkirkelige beskyldninger imod de kristne, om at de spiste menneskekød, til T. Seidenfadens omtale af katolikernes “teoretiske kannibalisme” i *Politiken*, d. 19. februar 2009.

menes at dele dette udsagns eskatologiske forventning.²¹ I det hele taget har epiklesen i *A&M* et klart eskatologisk sigte, hvilket fremgår af, at Helligånden bedes komme for at sikre de nadverfejrendes opstandelse fra de døde og evige liv i "himlens kongerige".

Både epiklesen og den afsluttende doksologi har en stort set enslydende ækvivalent i *Sharar*, og de regnes derfor som tidlige elementer i bønner. I bønnens afslutning takkes der for Guds tilskikkelse mod menigheden. "Tilskikkelse" er en oversættelse af det syriske ord *medabranutha*, der kan dække over hele Guds virke i frelseshistorien; "... the government or economy of God; often used of our Lord's whole doings with mankind...".²² Med den afsluttende taksigelse slutter bønner således, som den begynder: med tak og lovprisning.

4. Fra jødisk bordbøn til kristen nadverliturgi

De følgende afsnit vil forsøge at kaste lys over *A&M*'s udviklingsproces, der dog på grund af et sparsomt kildemateriale kun hypotetisk lader sig udrede. Her vil der blive taget udgangspunkt i den bredt accepterede hypotese, at *A&M* ultimativt kan føres tilbage til en bestemt form for jødisk bøn fra tidlig kristen tid, skønt det må påpeges, at studiet af tidlige jødiske bønner også bygger på et knapt kildemateriale. Der er dog udbredt enighed om, at der fandtes mindst to standardiserede former, som jøderne kunne forme deres bøn efter i tidlig kristen tid: *berakah* og *hodayah*, og der er ligeledes bred enighed om, at i hvert fald typen *berakah* kan spores i *A&M*.

Typen *berakah* har sin betegnelse fra det hebraiske verbum *barak*, "han velsigner". Betydningen af menneskets velsignelse af Gud er lovprisning og bekendelse, hvorfor det passive participium, *baruk*, kan oversættes som en lovprisning: "lovet være han...".²³ Ifølge Enrico Mazza forstod jøderne *berakah*-formlen som det, der helliggjorde et måltid; "God is present amongst us thanks to the *berakah* and so His presence is the source of sanctification".²⁴ Dette helliggjørende aspekt ved bønner, mener Mazza, er noget nær uforståelig for en

21. Muksuris (1998), 70. Det må her bemærkes, at det urkristne, aramæiske udtryk *maranatha*, alt efter hvordan det opdeles, kan oversættes enten imperativisk, "Kom, Herre", eller indikativisk, "Vor Herre er kommet".

22. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, (Oregon: Wipf and Stock Publishers 1902), 252.

23. Johannes Betz, "The Eucharist in the Didache", *The Didache in Modern Research*, red. Jonathan A. Draper (Leiden: E. J. Brill 1996), 258.

24. Enrico Mazza: "Didache 9-10: Elements of a Eucharistic Interpretation", *The Didache in Modern Research*, red. J. A. Draper (Leiden: E. J. Brill 1996), 276-299 (288).

“moderne sekulær mentalitet”, men det kan forklare, hvorfor de første kristne overtog formelen og lod den indgå i deres gudstjeneste.

Ifølge den jødiske *Mishna*, der i sin skriftlige form stammer fra midten af det andet århundrede, må man som jøde ikke indtage nogen form for føde uden først at have takket Gud for maden. *Mishna* pålægger derfor jøderne at bede en bøn af typen *berakah* over ethvert måltid og endvidere at bede efter måltidet, hvilket også pålægges israelitterne i Deut 8,10. Bønnen efter måltidet skal ifølge *Mishna* bestå af tre dele: først en *berakah* for maden (*Birkat ha-zan*), dernæst en *hodayah* for landet, pagten og Toraen (*Birkat ha-ares*), og afsluttende en bøn for folket, byen Jerusalem og templet (*Boneh Jerushalaim*). Denne treleddede form for bordbøn er bevidnet i førkristen tid i *Jubilærbogen* fra det andet århundrede f.Kr. og standardiseredes senere under overskriften *Birkat ha-mazon* (= “velsignelse over maden”) (Bradshaw 2002, 45). Bordbønnen har med andre ord med sikkerhed eksisteret i tidlig kristen tid, om end det ikke vides, hvor udbredt den var.

Som det er fremgået af analysen af *A&M*, kan der argumenteres for, at nadverbønnen indeholder tre såkaldte *gehanta*, der alle synes at tilhøre bønnens oprindelige kerne. Da disse *gehanta* rummer hhv. en taksigelse til den Gud, der skaber og frelser, og en taksigelse for frelsen ved Jesus Kristus og en afsluttende forbøn,²⁵ fremtræder en vis strukturel lighed mellem *A&M* og den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*. Dertil kommer, at også en særlig udvidelse af *Birkat ha-mazon* til brug under jødernes påskefejring har et modstykke i *A&M*.²⁶

Ifølge liturgiforskeren Louis Ligier er den fælles struktur mellem *A&M* og *Birkat ha-mazon* ikke til at tage fejl af: “It is .. true that the anaphora of Addai and Mari, defined by its three roughhewn *gehanta*, is as close as one could wish to the three-part structure of the *Birkat ha-mazon*”.²⁷

Teorien, om at *Birkat ha-mazon* ligger som et grundmønster i *A&M*, bakkes op af en sammenligning med visse andre nadverbøner. *Didake*, kap. 10, udgør det mest oplagte sammenligningsmateriale, idet der i *Didake*, der kan dateres til 80-130,²⁸ ligeledes spores en lighed med *Birkat ha-mazon*.²⁹ Ligheden består i den tredelte struk-

25. Gelstons rekonstruktion foretrækkes (se ovenfor).

26. Cuming & Jasper: *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed* (New York: Oxford University Press 1980), 10.

27. Louis Ligier, “The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist”, *Studia Liturgica* 9 (1973), 161-85 (169).

28. Peter Hofrichter, “L’anaphore d’Addai et Mari dans l’Église de l’Orient. Une eucharistie sans récit d’institution”, *Istina* 11 (1995), 95-105.

29. Bl.a. Finkelstein, Mazza og Jammo erklærer sig helt sikre på forholdet mellem *Didake* og *Birkat ha-mazon* (Sarhad Jammo, “The Anaphora of the Apostles Ad-

tur: taksigelse-taksigelse-forbøn. Der kan således argumenteres for, at det var nærliggende for de tidligste kristne at overtage den jødiske bøn til anvendelse i deres kristne nadver.

Tentativ rekonstruktion af nadverbønnens udviklingsproces

At *A&M* henter sin struktur i *Birkat ha-mazon* er en overbevisende hypotese, selvom det ikke kan nægtes, at teksterne, som de er overleverede i dag, varierer særdeles meget fra hinanden i såvel sprog som indhold. Det synes af den grund usandsynligt, at *A&M* er opstået som en direkte kristen parallel til *Birkat ha-mazon*. Mere sandsynligt er det, at *Birkat ha-mazon*'s struktur har dannet et grundmønster for *A&M*, hvis konkrete ordlyd har varieret.

Alternativt er det ikke *Birkat ha-mazon*, men alene en række *berakoth* og/eller *hodayoth*, der danner bønnens grundlag, men under alle omstændigheder kan dette tidligste lag stamme helt tilbage fra det andet århundrede. Formodentlig er så Sanctus, Benedictus, Hosiana og epiklese blevet tilføjet i 300-tallet under indflydelse fra andre nadverbønner. Flere forskere mener dog, at *A&M* altid har indeholdt en form for påkaldelse af Guds nærvær, også forud for tilføjelsen af den nuværende epiklese.

Nadverbønnens videre udvikling er alt andet end klar, eftersom vi efter 431 ikke længere kan sammenholde *A&M* med *Sharar*. Sandsynligvis bærer den videre udviklingshistorie især præg af en redigering af bønnen foranstaltet af patriarken for Østens Kirke, Isho'yab 3., i 600-tallet. Det er muligvis i forbindelse med denne redigering, at afsnittet, ihukommelse af Kristi mysterium, samt de to "kvasi-anamneser", er blevet indsat, for til en vis grad at parallelisere *A&M* med byzantinske nadverbønner indeholdende indstiftelsesberetning og anamnese.

Efter den formodede redigering i 600-tallet, er der yderligere 400 års udokumenteret udviklingshistorie, før *Mar Esaya*-manuskriptet blev til, og vi kan blot konstatere, at en del af nadverbønnen efter denne periode fremstår temmelig ujævn og sandsynligvis bevidst eller ubevidst er blevet ændret.

dai and Mari: A Study of Structure and Historical Background", *Orientalia Christiana Periodica* 61 (2002), 5-35 (12). Det har været stærkt omdiskuteret, om *Didake* er en ægte nadverbøn, hvilket majoriteten mener i dag (Bradshaw 2002, 120).

5. *A&M* som indlæg i den moderne diskussionen om oldkirkens nadverliturgier

I tidens løb har der været ivrig diskussion om, hvorvidt man kan føre alle kristne nadverbønner tilbage til ét eneste forlæg. *A&M* kan anvendes som indlæg i denne diskussion, idet nadverbønnen fremviser slægtskab med den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*, og dermed sammen med nadverbønnen i *Didake*, kap. 10 antyder en potentiel indflydelse fra denne jødiske bordbøn på de tidlige kristne nadverbønners struktur. Som allerede nævnt er det dog en omstridt sag, og meget omdiskuteret er den hypotese, at der består et slægtskab mellem *Birkat ha-mazon* og en bred vifte af tidlige, kristne nadverliturgier. En sådan tese har ellers været bakket op af flere forskere (Gelston 1992, 8-9), og den er indbydende for den, der gerne vil se en ubrudt linie fra den sidste nadver og frem til de tidligste kendte nadverbønner. Kunne man hævde et slægtskab mellem *Birkat ha-mazon* og diverse tidlige nadverbønner, kunne man nemlig forsvare den hypotese, at Jesus i den sidste nadver selv bad *Birkat ha-mazon*, når "han takkede ... og sagde ..." (1 Kor 11,24).

En sådan monolinær udvikling lader sig imidlertid ikke forsvare, og slet ikke efter at udforskningen af den jødiske liturgi har taget et kvantespring i løbet af det sidste århundrede. Hvor man tidligere antog, at de jødiske liturgiske former, som fx *Birkat ha-mazon*, var systematiserede og entydige allerede i det første århundrede e.Kr., er man blevet bevidst om, at de jødiske bønner var forskellige fra sted til sted og blev brugt relativt frit helt op i det andet århundrede e.Kr. Det betyder, at man ikke kan slutte sig tilbage til én specifik bøn, der blev brugt i apostolsk eller efter-apostolsk tid. At *A&M* er særligt præget af jødiske traditioner, skyldes således efter al sandsynlighed ikke en særlig ubrudt tilknytning til discipelkredsen, men derimod en særlig jødekrysten kontekst i Østsyrien.

Hvad man kan konkludere om sammenhængen mellem jødiske bønner og tidlige kristne nadverliturgier synes således at være, at de kun i enkelte og kontekstbestemte tilfælde havde en fælles struktur. En mere udbredt sammenhæng synes derimod at have eksisteret, når det kom til motiver i bønnerne og forståelsen af det at bede, idet både jøder og kristne forstod bønner "som udtryk for lovprisning og taknemmelighed over det, man havde fået".³⁰ Dertil kommer muligvis også en fælles forståelse af bordbønner som noget, der umiddelbart

30. Nils Arne Pedersen, *Oldkirkens Kirkehistorie* (Århus 2008), 67. Upubliceret arbejde.



forårsager gudsnærvær og dermed helliggør fællesskabet omkring måltidet.

Ingen indstiftelsesberetning i de tidligste nadverbønner

I det 17. årh. studerede Eusèbe Renaudot østlig liturgi og afviste totalt, at der i oldkirken havde eksisteret nadverliturgier uden indstiftelsesberetning: “[he] wrote that an anaphora without the Words of Institution was ... totally unheard of in antiquity and contrary to the discipline.. of all Churches.”³¹ Helt op til det 20. årh. har der hersket en tilsvarende modvilje mod at anerkende, at en nadverbøn som *A&M* er blevet til uden indstiftelsesberetning, og der er blevet gjort diverse manøvrer for at forklare sig ud af “problemet”. Om *A&M* er det således blevet foreslået, at dens oprindelige indstiftelsesberetning er faldet ud, og der er blevet gjort flere forsøg på at indsætte indstiftelsesberetningen på dens rigtige – og oprindelige – placering.

Til grund for forsøg på at indsætte en manglende indstiftelsesberetning ligger bl.a. en antagelse om, at anamnese og indstiftelsesberetning hører ubrydeligt sammen, og en tanke om, at indstiftelsesberetningen er nadverens højdepunkt, “the action par excellence” (Ligier 1973, 161-185 (181)). Disse argumenter viser sig imidlertid ved nærmere eftersyn at bygge på en forståelse af nadveren, der ikke var universelt udbredt i oldkirken.³²

Når det kommer til indstiftelsesberetningens liturgiske brug må forskere således være sig for konfessionelt betingede principper, for intet manuskript indeholdende *A&M* tyder på, at nadverbønnen oprindeligt har eksisteret med en indstiftelsesberetning. Endvidere er der ikke eksempler på liturgisk brug af indstiftelsesberetningen før i *Den Apostoliske Tradition*, hvor den menes at være indføjet i det fjerde århundrede, og hvor den snarere har udgjort en nydannelse end en veletableret skik (Bradshaw 2002, 62). Indstiftelsesberetningen synes her at være indføjet som en kateketisk forklaring på, hvorfor menigheden holder nadver. Skulle *A&M* i sin tidlige form have indeholdt en indstiftelsesberetning, ville denne altså være faldet ud på et tidspunkt, hvor andre nadverbønner netop indsatte indstiftelsesberetninger, hvilket ikke synes sandsynligt. Desuden er *A&M* ikke et enestående eksempel på en nadverbøn uden indstiftelsesberetning; i *Didake* er der heller ingen. De tidligste beviser tyder således på, at de ældste nadverbønner ikke indeholdt en eksplicit indstiftelsesberetning.

31. Robert F. Taft, “Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001”, *Worship* 77 (2003), 482-509 (489).

32. Taft (2003), 497 et passim.



Oldkirkelig opfattelse af offer og gudsnærvær i nadverfejringen

Beslægtet med den just diskuterede teori om, at også de tidligste nadverbønner indeholdt en indstiftelsesberetning, er den tanke, at der er et enkelt element i nadverfejringen, der er af særligt afgørende betydning for nadverelementernes forvandling. I mange senere nadverliturgier ser man, at dette særlige moment i østkirken udgøres af epiklese og i vestkirken af indstiftelsesberetningen.³³

På grund af den manglende indstiftelsesberetning og den særlige, ikke-konsekreerede epiklese i *A&M* fremførte E.C. Ratcliff i 1929 den påstand, at nadverbønnen *in casu* slet ikke kan kategoriseres som en almindelig nadver, men repræsenterer en tredje type nadverfejring, der hverken er et *agape*-måltid eller en messe.³⁴

Det er for så vidt korrekt, at *A&M* giver udtryk for en anden tanke om nadverens offer end den, man finder i *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)* anno 1929, men det kan i høj grad diskuteres, om det ud fra en oldkirkelig betragtning er *A&M*, der er atypisk. Ratcliffs konklusion om forskellige "typer" af nadver i oldkirken synes at være hans udvej for ikke at skulle indrømme, at der i de tidligste nadverliturgier lå en anden offertanke og tanke om gudsnærvær til grund for nadveren, end den, der findes i fx den katolske messe og i andre hellenistisk-prægede nadverliturgier, hvor fokus i høj grad ligger på de konkrete nadverelementer og deres egenskaber.

Opfattelsen af nadveren i *A&M* og i *Didake*, kap. 10, synes at være, at nadveren frembyder et fællesskabs-offer på linie med fællesskabs-offre i jødedommen og i græsk-romersk religion. Er dette korrekt, har de nadverfejrende menigheder, der anvendte *A&M*, tænkt sig, at måltidsfællesskabet omkring det indviede offer i sig selv udvirkede guddommens, Kristi, tilstedeværelse og virksomhed blandt de deltagende.

A&M udtrykker imidlertid mere end blot et fællesskabs-offer, idet nadverbønnen med tak og lovprisning også fremstår som et gave-offer i sig selv. Dette stemmer overens med Frances M. Young's redegørelse for udviklingen af offertanken i forhold til nadvermåltidet, idet hun antager, at fællesskabs-offeret er det primære offer, inden for hvis rammer gave-offeret med tiden introduceredes. Først endnu senere udvikledes ifølge Young den eksplicitte ide, at hver enkelt nadverfejring er en gentagelse af Kristi offer og afhængig af dette for at udgøre et offer i sig selv (Young 1979, 283). Ifølge Young forblev fællesskabs-offeret imidlertid det dominerende aspekt ved nadveren i

33. Se fx den byzantinske *Basilios' Nadverliturgi* og *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)*.

34. E.C. Ratcliff, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion", *Journal of Theological Studies XXIX* (1928), 23-32.

østen, mens vestlige nadverritualer i stigende grad fortolkede nadveren som et gave-offer, der som en del af og en realisering af Kristi offer forsonede den enkelte nadverfejrende med Gud (ibid.).

Kombinationen af fællesskabs- og gaveoffer, som udtrykkes i *A&M*, udgør således sandsynligvis et tidligt trin i nadverens udvikling i modsætning til *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)*, hvor nadveren betragtes som et sonoffer. Der er altså tale om en pluralitet og sandsynligvis en udvikling i forståelsen af nadveren som offerhandling. *A&M* og *Didake* kan ikke tilsidesættes som særlige "typer" af nadver, men må tages alvorligt som tidlige udtryk for en forståelse af nadveren som offer, *fællesskabs- og gave-offer*.

6. Afslutning

Denne artikel har forsøgt at vise, at der bag den bevarede version af *A&M* formodentlig gemmer sig en meget gammel nadvertradition, der kan have været i brug allerede i det andet århundrede. Der kan føres belæg for en vis form for progressiv udvikling i nadverbønnen: Det synes, at *A&M* blev til som en kristen bøn, der fulgte strukturen i den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*, og som siden under indflydelse fra andre nadverbønner fik tilføjet elementer som Sanctus, Benedictus, Hosianna, epiklese og anamnese.

En analyse af nadverbønnen viser, at *A&M* har en karakter, der afviger fra mange senere, hellenistiske nadverbønner, idet den hverken indeholder en indstiftelsesberetning eller en konsekrerende epiklese. Til gengæld er den fuld af taksigelse og lovprisning samt eskatologisk forventning og tro på guds nærvær i nadveren.

På grund af sin alder og særegenhed kan *A&M* bidrage til studiet af oldkirkens liturgiske udvikling, og under inddragelse af andre nadverbønner kan man således ud fra *A&M* forsøgsvist slutte, at nogle af oldkirkens nadverbønner fandt deres struktur i jødiske forlæg; at de ikke nødvendigvis indeholdt en fuld indstiftelsesberetning; og at de udtrykte en forståelse af nadveren som et fællesskabs- og takke-offer, der umiddelbart mentes at forårsage guds nærvær.

Visse konklusioner kan således drages om oldkirkens liturgihistorie og *A&M*, men meget forbliver gådefuldt, og Emmanuel Cutrone får ret – og de sidste ord: "It is only painfully obvious that there is still mystery and enigma associated with Addai and Mari".³⁵

35. Her citeres fra: Spinks (1980), 12.