

PATRISTIK 7 (2007)

Eukaristi, måltid og eskatologi

Den eskatologiske karakter af eukaristien i Didake

PH.D.-STUDERENDE ROBERT B. HANSEN

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 7: www.patristik.dk/Patristik7.pdf
Alle rettigheder tilhører forfatteren
ISBN 87-989980-7-2

Publiceret december 2007

FORORD

Nærværende artikel er en bearbejdet udgave af mit speciale i teologi. For kompetent støtte og vejledning i forbindelse med ud- og omarbejdelsen ønsker jeg at takke lektor dr. theol. Nils Arne Petersen og provst Holger Villadsen. Endelig ønsker jeg at takke lektor emer. dr. theol. Knud Ottosen for hans konstruktive og kritiske forslag. Eventuelle fejl er naturligvis alene mit ansvar. Ris, ros og andre kommentarer kan sendes til robertbhansen@stofanet.dk.

Århus, den 15. december 2007

Robert Hansen

Eukaristi, måltid og eskatologi

Den eskatologiske karakter af eukaristien i Didake

PH.D.-STUDERENDE ROBERT B. HANSEN

Indledning

I konklusionen på sin afhandling fra 1997 hævder Vicky Balabanski,¹ at forfatteren² til Didake i alt væsentligt ikke har en eskatologisk horisont, som spiller nogen rolle. De første kristnes forventning om Kristi snarlige genkomst og erfaring af allerede at deltage i Gudsriget er blevet afløst af resignation og en accept af, at menighedens liv for indeværende og i overskuelig fremtid er i verden og på verdens præmisser.

Nu er det altid vanskeligt med sikkerhed at sige, om kristne, der levede for totusinde år siden, følte, at de deltog i en eskatologisk virkelighed eller ej. Det er imidlertid min overbevisning, at den i Didake beskrevne eukaristi³ primært er en eskatologisk rite, hvis formål er mangfoldigt. Blandt disse kan dels nævnes at forene menigheden og dens opstandne Herre i en foregribelse af Gudsrigets herlighedsmåltid, dels at være medvirkende til en fremskyndelse af parousien, dels at fastholde menigheden i en bevidsthed om, at af hele den syndige skabning er alene kirken bestemt til en eksistens ud over denne verden, om hvilken det hedder: "ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος".⁴

Det er dette synspunkt, at der i Didake er en nær sammenhæng mellem eukaristien og eskatologien, som denne artikel skal forsøge at påvise og undersøge. For at gøre dette vil det være formålstjenligt med en grundig analyse af centrale begreber i den relevante del af

¹ Vicky Balabanski, *Eschatology in the making. Mark, Matthew and the Didache* (Society for New Testament Studies Monograph Series 97, Cambridge: Cambridge University Press 1997), 208.

² Jeg tager ikke her stilling til, hvorvidt Didake er et originalt værk eller en samling af hinanden uafhængige traditioner, og omtaler blot den eller de personer som forfatter, der er ansvarlige for Didake, sådan som værket er overleveret i dag.

³ Jeg vil senere forsøge at argumentere for, at der vitterligt er tale om en eukaristi i Didake kap. 9-10 + 14.

⁴ Didake 10,6. Alle henvisninger til Didake er til Loeb's udgave. Bart D. Erhman, *The Apostolic Fathers* (Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 2003).

Didake (kap. 9-10 + 14). Det vil også være gavnligt at undersøge, hvad Didakes samtidige og forgængere mente om det foreliggende emne. Det vil også være på sin plads at argumentere for, at der rent faktisk er tale om en eukaristi i Didake kap. 9-10 + 14 i lyset af den tvivl, der har været rejst desangående. Hertil kommer en gennemgang af eskatologien generelt i Didake. Hvorvidt der er en naturlig sammenhæng mellem eukaristi og eskatologi, - en sammenhæng som i givet fald har måttet friste en næsten usynlig tilværelse i skyggen af realpræsensen og andre mere synlige overvejelser i forbindelse med nadveren - eller denne konstruktion er noget for Didake særegent,⁵ vil kort blive berørt på forskellige steder i opgaven. Disse overvejelser vil forhåbentligt føre til at kaste lys over den rolle, som eskatologien spiller i Didakes eukaristi.

Måltidets karakter i Didake kap. 9-10

Der har inden for forskningen været rejst en række indvendinger imod, at de i Didake kap. 9-10 foreskrevne bønner skulle være eukaristibønner. Dette har ført til en række forslag til, hvad der kunne være tale om, hvis der ikke er tale om en eukaristi. F.eks. har en række forskere heriblandt P. Ladeuze og P. Drews ment, at der var tale om et agapemåltid.⁶ Andre har ment, at der var tale om et agapemåltid, som blev efterfulgt af en eukaristi.⁷ Den vel nok mest berømte eksponent for denne teori var M. Dibelius.⁸ Blandt de mere påfaldende løsningsforslag kan nævnes H. Lietzmann og J. P. Audet. Lietzmann mente, at man ved at placere Didake 10,6 lige efter 9,4 kunne godtgøre, at det drejede sig om en eukaristifejring (Didake

⁵ At en sådan sammenhæng ikke er noget for Didake unikt, har Geoffrey Wainwright forsøgt at argumentere fyldestgørende for i sit værk *Eucharist and Eschatology* (3. udg., Akron Ohio: OSL Publications 2002).

⁶ Jf. Johannes Betz, "The Eucharist in the Didache", *The Didache in modern Research*, ed. Jonathan A. Draper (Leiden: E. J. Brill 1996), 247.

⁷ At dette så må betyde, at forfatteren til Didake har valgt at gengive bønnerne i forbindelse med menighedens agapemåltid, men ikke har refereret fra menighedens eukaristi, som må formodes at have haft en større betydning for menigheden, har affødt forskellige hypoteser. Et enkelt eksempel er J. Lawson, der postulerede, at eukaristien blev betragtet som for hellig til at blive nedskrevet, jf. Arthur Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, scholarly series 16, Stockholm: Etse 1968), 64.

⁸ Jf. Martin Dibelius, "Die Mahl-Gebete der Didache", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 37 (1938), 40f.

9,2-4 + 10,6), som blev efterfulgt af et agapemåltid (Didake 10,1-5).⁹ J. P. Audet udviklede den tanke, at menigheden bag Didake havde både en større og en mindre eukaristi, heraf var kun den mindre omtalt i Didake kap. 9-10. Denne teori har intet, der taler for sig.¹⁰ Man kunne nævne flere forsøg på at gøre rede for, hvad der er tale om i Didake 9-10, såfremt der ikke er tale om en eukaristifejring. Fælles for disse løsningsforslag er, at deres ophavsmænds argument er, at eftersom Didake 9-10 ikke harmonerer med de i Ny Testamente forekommende beskrivelser af nadveren, - herunder i særdeleshed de synoptiske - kan der ikke være tale om en eukaristi i egentlig forstand.

Den vægtigste indvending mod, at der i den foreliggende tekst er tale om en eukaristi, er, at indstiftelsesberetningen mangler, og det siges heller ikke, at menigheden står i begreb med at drikke henholdsvis spise Herrens blod og legeme, sådan som de synoptiske evangelier og Paulus beretter.¹¹ Et andet forhold er, at rækkefølgen bæger-brød i forhold til eukaristien er unik.¹² Disse to indvendinger er nok til at skabe tvivl om, hvorvidt der kan være tale om en eukaristi. Der er imidlertid yderligere omstændigheder, der umiddelbart giver det indtryk, at der ikke kan være tale om et eukaristimåltid. Her springer især Didake 10,6 i øjnene, der giver indtrykket af, at nadveren først nu står i begreb med at indledes og ikke nærmer sig sin afslutning. Jeg tænker på formuleringen: "ἔτι τις ἅγιος ἐστίν, ἐρχέσθω· ἔτι τις οὐκ ἐστίν, μετανοεῖτω", der i påfaldende grad ligner formuleringer, som senere liturgier gør brug af i forbindelse med nadverens indledning og katekumenernes "bortvisning".¹³ K. Niederwimmer gør i sit værk "Die Didache" gældende, at en vending

⁹ Jf. Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8, Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1926), 232-236. Lietzmann har hverken tekstuel belæg for en sådan redaktion, ej heller kan han henvise til en historisk parallel til noget sådant, dette affekterer ham tilsyneladende ikke det mindste.

¹⁰ Jf. Vööbus (1968), 64.

¹¹ Jf. Matt 26,26-28; Mark 14,22-24; Luk 22,19-20; 1. Kor 11,23-25. Dette forhold har bl.a. J. Betz gjort opmærksom på, Betz (1996), 248f.

¹² Jf. Betz (1996), 248.

¹³ Jf. Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989), 204 og Karl Christian Felmy, "'Was unterscheidet diese Nacht von allen andere Nächten?' Die funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeyer nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justins", *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 27 (1983), 7.

som "Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι" (Didake 10,1), der lægger op til, at det drejer sig om et egentligt og ikke symbolsk måltid, taler imod, at der skulle være tale om eukaristibønner.¹⁴

Hvor vægtige disse indvendinger end er, så er det min overbevisning, at der er en række punkter, der taler for, at vi har at gøre med den tidligste¹⁵ beskrivelse af den kristne nadver, som vi kender til, dog med de forbehold, at der kun er tale om eukaristibønner samt redaktionelle bemærkninger (Didake 9,1; 9,2a; 9,3a; 9,5; 10,1; 10,7) og det forhold, at de synoptiske indstiftelsesberetninger ikke er en fremstilling af menighedens nadverfejring som sådan, men derimod den ætiologiske baggrund.

Didake 9,1, 9,5 og 10,7 omtaler selv det pågældende måltid som et eukaristimåltid.¹⁶ Dette er i sig selv noget, som bør rejse mistanke mod de teorier, der hævder, at der ikke er tale om en eukaristi, især eftersom pågældende rite ikke alene konsekvent omtales som en eukaristi, men Didake 9,5 også udelukker ikke-døbte fra at deltage i det omtalte måltid, da der er tale om hellig mad og drikke. Da det imidlertid ikke er muligt at føre bevis for, at eukaristi på dette tidspunkt er en teknisk betegnelse for nadveren, så kan denne indvending ikke være af afgørende betydning.

Hvis Didake kap. 9-10 beskriver et agapemåltid og ikke eukaristien, kan man undre sig over, at forfatteren ikke senere giver en beskrivelse af nadveren. Man bør i denne sammenhæng holde sig for øje, at Didake redegør for, hvordan menigheden skal bede, faste, døbe¹⁷ osv. Det forekommer ejendommeligt, hvis et værk, der forsøger at opstille regler for den kristne menighed, springer et centralt ritual som eukaristien over.¹⁸ Hvis man forsøger at argumentere for, at forfatteren af hensyn til nadverens hellighed har valgt ikke at gengive de med den forbundne bønner, bør man kunne argumentere for, hvorfor f.eks. dåben ikke har gjort sig fortjent til samme behandling. Alternativt bør man være i stand til at give et eksempel på, at en så-

¹⁴ Jf. Niederwimmer (1989), 176.

¹⁵ Jf. Niederwimmer (1989), 176. Jf. også Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers I* (The Loeb Classical Library 24, Cambridge: Harvard University Press 2003), 405.

¹⁶ Cf. Didake 9,1: "Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας", 9,5: "μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου" og 10,7: "τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν".

¹⁷ Didake 8,2-3; 7,4-8,1; 7,1-4.

¹⁸ Jf. Vööbus (1968), 66.

dan praksis har gjort sig gældende. I forlængelse heraf taler placeringen af Didakes kap. 9-10 for, at der er tale om eukaristibønner. Som A. Vööbus har gjort opmærksom på i sit værk "Liturgical Traditions in the Didache",¹⁹ så er det bemærkelsesværdigt, at der i de umiddelbart foregående kapitler er instruktioner for henholdsvis dåb og faste,²⁰ al den tid man holder sig for øje, at i urkristendommen var faste og dåb nært forbundne med hinanden, og efter dåben fulgte naturligt eukaristien.

En anden indvending er, at der i Didake mangler en indstiftelsesberetning. Rent faktisk bliver Jesu lidelse, død og opstandelse ikke nævnt udtrykkeligt med et eneste ord i Didake kap. 9-10. Som nævnt²¹ er der imidlertid her – forudsat at denne argumentation er korrekt – tale om det tidligste kristne nadverritual, som vi har adgang til. Derfor kan det ikke antages at ville korrespondere med de synoptiske nadverberetninger og de traditioner, som senere skulle blive dominerende i kirken. Ikke alene er Didake i sig selv et meget gammelt dokument. Der er rimelig bred konsensus om, at kapitel 9-10 i det væsentlige ikke er originalt materiale fra forfatteren til Didakes hånd, men derimod stof overtaget fra traditionen, enten det nu er en mundtlig eller en skriftlig kilde.²² Dette fjerner tidsmæssigt disse kapitler yderligere fra senere tiders traditioner. Et enkelt eksempel på et arkaisk træk i Didakes kapitel 9-10 kunne være omtalen af Jesus som "τοῦ παιδός σου" (Didake 9,2), der formodentlig afspejler den tidligste jødekristne kristologi.²³ Det har også igennem mange år stået klart for forskningen, at bønnerne i Didake 9-10 i et vist omfang er baseret på et jødisk forlæg, der er blevet kristianiseret, hvorfor de tidsmæssigt må placeres tidligt, førend jødekristendommen havde udspillet sin rolle. Yderligere vil det være gavnligt at holde sig for øje, at selvom det ikke er normen, så er Didake ikke det eneste dokument fra den tidligste kristendom, som beskriver en eukaristi, hvor indstiftelsesberetningen mangler. En række eksempler kan nævnes, bl.a. Addai og Mari (der af Lietzmann betegnes som nesto-

¹⁹ Jf. Vööbus (1968), 67.

²⁰ Jf. Didake 7,1-8,1

²¹ Jf. note 15.

²² Jf. Niederwimmer (1989), 173-174 og Betz (1996), 245.

²³ Jf. Enrico Mazza, "Didache 9-10: Elements of a Eucharistic Interpretation", *The Didache in Modern Research*, ed. Jonathan A. Draper (Leiden: E.J. Brill 1996), 279-283. Her må det indføjes, at jeg ikke kan erklære mig enig i Mazzas forsøg på at datere Didakes eukaristi så tidligt som urmenigheden i Jerusalem tre-fire år efter Kristi død og genopstandelse.

rianske apostelliturgi).²⁴ I den gallikanske og mozarabiske liturgi herskede der tilsyneladende en del forvirring om, hvorvidt indstiftelsesberetningen skulle nævnes, men de er under alle omstændigheder fraværende i en stor del af det os tilgængelige kilde materiale.²⁵ Hvis vi igen vender blikket imod et skrift som Addai og Mari, stiller tingene sig noget enklere. Der er her bred konsensus om, at denne nadverliturgi ikke på noget tidspunkt har indeholdt en indstiftelsesberetning.²⁶

I den nestorianske apostelliturgi (Addai og Mari), den gallikanske og den mozarabiske liturgi, kan man således bemærke, at der er en del uklarhed angående, hvorvidt indstiftelsesberetningen savnedes fra disse liturgier i det hele taget, eller om de kun var fraværende i de skriftlige vidnesbyrd, som vi har adgang til. Det vil derfor være formålstjenligt at inddrage K. Felmy, der har en interessant indfaldsvinkel til at forklare, hvorfor indstiftelsesberetningen ikke forekommer som en del af Didakes tekst. Ifølge Felmy er det manglen på indstiftelsesberetningen og Justins insisteren på en fra Jesus selv stammende bøn til konsekration af nadverelementerne, der har forhindret forskere som J. Betz og J.P. Audet i at anerkende, at Didake 9-10 beskriver menighedens eukaristi.²⁷ Felmy gør opmærksom på, at der er mindst to grunde til, at dette ikke udgør nogen hindring for, at der skulle være tale om et eukaristimåltid. For det første er det en anakronisme at insistere på, at man først har en eukaristi det øjeblik, man har en konsekration af nadverlementerne.²⁸ Det andet og vigtigste punkt er imidlertid, at Didakes baggrund, og her er der grund til at fokusere på kapitel 9-10, er jødekristen.²⁹ Dette gør det muligt at tolke indstiftelsesberetningen som havende en anden funktion end som en bøn, hvis formål det er at virke konsekrerende på nadverelementerne. Indstiftelsesberetningen kan tolkes som en fest-Hag-

²⁴ Jf. Lietzmann (1926), 33f. Lietzmann hævder ganske vist med henvisning til Brightmans oversættelse af "Pratum spirituale des Johannes Moschos" om at læse liturgien "as in the other kuddashe", at indstiftelsesberetningen er udeladt af hensyn til ordenes hellighed, dette må dog forblive spekulation, da der er tale om et enkelt håndskrift, hvis tolkning er tvivlsom.

²⁵ Jf. Lietzmann (1926), 47f.

²⁶ Mazza (1996), 289f.

²⁷ Jf. Felmy (1983), 4. At det skulle være specifikt Justin og ikke f.eks. synopsens gengivelser af Jesu sidste nadver, der skulle have forhindret Audet og Betz i at identificere Didake 9-10 med eukaristifejringen, forekommer mig til gengæld at være en søgt forklaring.

²⁸ Jf. Felmy (1983), 9.

²⁹ Jf. Felmy (1983), 9.

gada, der har til formål at svare på, hvorfor menigheden fejrer eukaristien. Dette vil i så fald også være en parallel til på Ex 12, 1-28.³⁰ Hvis en sådan tolkning er korrekt, vil det betyde, at indstiftelsesberetningen ikke er blevet medtaget i Didake, fordi der kun er blevet medtaget egentlige bønner og ikke en forklarende tekst som indstiftelsesberetningen. Således kan menigheden bag Didake meget vel have gjort brug af indstiftelsesberetningen i sin faktiske nadverfejring.³¹

Et andet problem som må behandles er, at Kurt Niederwimmer³² m.fl. har postuleret, at eftersom der i Didake 10,1 er lagt op til, at der er tale om et "rigtigt" måltid, kan der ikke være tale om en eukaristi, da et mættende måltid hører hjemme inden for rammerne af et agapemåltid. Hertil må det indvendes, at et sådant argument ikke alene er ude af trit med Didake selv, der ikke på noget tidspunkt giver udtryk for, at der skulle være et brud mellem det, som en forsker har kaldt "The Sacral and the Satisfying Meal".³³ Der er også tale om en anakronisme, med mindre man gør sig til talsmand for, at Didake 9-10 og Justin, der er den tidligste kristne forfatter, som utvetydigt bærer vidnesbyrd om, at eukaristi og agape er separate måltider,³⁴ skulle være samtidige. Dette er meget usandsynligt.

I forbindelse med de forskere, der har afvist, at der kunne være tale om en eukaristi i Didake 9-10 under henvisning til, at Didake 10,6 gør det klart, at først nu sendes katekumenerne bort med henblik på, at eukaristien kan begynde, må det fastholdes, at brødet og bægeret i Didake 10,3 omtales som "πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν". Denne formulering ligger meget tæt op af 1. Kor 10,3; i dette vers og de følgende taler Paulus netop om nadveren,³⁵ hvorfor det kan formodes, at det her er menighedens eukaristi, som beskrives. Et argument om, at den omtalte åndelige føde og drik ikke skulle henvise til det pågående måltid, men derimod til det måltid, som menigheden står i be-

³⁰ Jf. Felmy (1983), 10-11.

³¹ Jf. Felmy (1983), 11.

³² Jf. Niederwimmer (1989), 179.

³³ Jf. Vööbus (1968), 69.

³⁴ Jf. Vööbus (1968), 70 og Justin Apol 67, 3-7. I forbindelse med denne første forkortelse i opgaven skal det indskydes, at alle forkortelser følger gældende praksis, og skulle være forståelige. IgnEph er således Ignatius' brev til Ephesus osv.

³⁵ Jf. Bjørn Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Band 58, Zürich: Zwingli Verlag 1970), 59.

greb med at skulle fejre, er der intet, der taler for. Yderligere må man overveje om, det er forsvarligt fortsat at betragte Didake 10,6 som overgangen til en eukaristi, idet man samtidig lader dens parallel 9,5 ude af betragtning. Umiddelbart er det i det mindste oplagt, at det lige så godt kunne være Didake 9,5, som 10,6 der dannede overgangen til en egentlig eukaristi, al den tid man lader versenes placering ude af betragtning. Jeg er af den overbevisning, at ingen af de to vers danner en overgang til en ikke-beskrevet eukaristi, men derimod står parallelt inden i selve eukaristien (v 9,5 og 10,6 er snarere redaktionelle bemærkninger). Forholdet mellem disse vers vil jeg senere komme nærmere ind på.

Det er allerede fremhævet, at Didake er et jødekristent skrift. Som bevis herfor kan kort nævnes, at Didakes lære om de to veje (Didake 1-6) går tilbage til et jødisk forlæg;³⁶ en formulering som "Ὠσαυτὰ τῷ θεῷ Δαυίδ" (Didake 10,6) har også en tydelig jødisk baggrund, andre eksempler kunne nævnes, men for indeværende må dette være nok. Når det ligger fast, da er det oplagt at søge efter forlægget til Didakes ejendommelige "bønsstruktur", hvor der takkes for bægeret før brødet, i jødisk bønsspraksis. Det viser sig da også, at denne rækkefølge korresponderer med, hvad van de Sandt og Flusser omtaler som "mainstream Judaism".³⁷ Der er følgelig ingen grund til (som J. Betz³⁸) at mene, at rækkefølgen bæger-brød taler imod, at der i Didake 9-10 er tale om eukaristibønner. Tværtimod taler beviserne for, at vi har at gøre med arkaiske bønner inden for den kristne tradition. Dette synspunkt kan kun blive styrket, når vi gør os klart, at der er noget nær forskningsmæssigt konsensus om, at kapitel 10 er bygget over den bøn, der traditionelt afslutter et jødisk rituel måltid, nemlig Birkat ha-Mazon.³⁹ Sandsynlighederne taler altså i langt højere grad for, at der er tale om, at eukaristien i Didake er pasticheret over Birkat ha-Mazon, end at bæger-brød rækkefølgen skulle pege på, at der er tale om noget andet end en eukaristi, f.eks. et agapemåltid.

³⁶ Jf. f.eks. Niederwimmer (1989), 56.

³⁷ Jf. Huub van de Sandt og David Flusser, *The Didache, Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section III Jewish Traditions in Early Christian Literature, Volume 5, Minneapolis: Royal Van Gorcum, Assen Fortress Press 2002), 310. At bønnerne i Didake 9-10 er bygget over jødiske bønner er ikke nogen ny erkendelse. Dette kan man forvise sig om ved at jævnføre Dibelius (1938), 32.

³⁸ Betz (1996), 248.

³⁹ Jf. Sandt og Flusser (2002), 311f.

Afslutningsvis kan det også være på sin plads kort at minde om, at De Apostolske Konstitutioner, som i høj grad bygger på Didake,⁴⁰ omtaler Didakes måltidsbønner som eukaristibønner.⁴¹ Der må i denne sammenhæng udvises forsigtighed, eftersom De Apostolske Konstitutioner stammer fra en tid, hvor agapemåltidet ikke længere eksisterede, derfor eksisterer der den risiko, at det, der oprindeligt var agapebønner, er blevet tolket som eukaristibønner. Jeg betragter dog i lyset af de ovenstående argumenter sandsynligheden for en sådan udvikling som minimal.

Opsummerende må følgende slås fast. Det kan ikke på baggrund af den manglende indstiftelsesberetning godtgøres, at der ikke skulle være tale om eukaristibønner, da vi her har at gøre med det ældste skriftlige vidnesbyrd, som giver en udfoldet beskrivelse af eukaristien, hvorfor arkaiske træk, som ikke er bevaret i senere tiders praksis, endnu gør sig gældende. Således skinner f.eks. det jødiske forlæg endnu stærkt igennem, samtidig med at eukaristien tilsyneladende befinder sig i en egentlig måltidssammenhæng. Over for kritikere må det fremhæves, at Didakes kap. 9-10 er placeret på et sted i teksten, hvor det vil være naturligt at beskrive nadveren. Didake selv og senere kilder omtaler det omtalte måltid som et eukaristimåltid. Tilbage står i virkeligheden kun vers 9,5 og 10,6, der muligvis skal tolkes som redaktionelle bemærkninger og ikke som en del af selve liturgien. Kritikernes alternativer er enten størrelser, som ikke er bevidnet inden for den tidshorisont, vi arbejder med, eller konstruktioner, der er grebet ud af det blå. Følgelig mener jeg at have både argumenterne og sandsynligheden på min side, når jeg fastholder, at der i Didake 9-10 er tale om en eukaristi.

Eukaristiens eskatologiske dimension hos Didakes samtidige og forgængere
 Når man ønsker at beskæftige sig med et hvilket som helst aspekt af eukaristien i oldkirken, er det første problem, man konfronteres med, at eukaristien ikke var anledning til kontroverser i den tidlige kirke. Af den grund er det for os tilgængelige kildemateriale tilsvarende begrænset. I det følgende vil vi begrænse os til at beskæftige os med Ny Testamente, Justins apologier og de apostolske fædre, da kun disse skrifter er tæt på Didake i tid og frembyder materiale, der

⁴⁰ Jf. Niederwimmer (1989), 27; 45ff.

⁴¹ Jf. Vööbus (1968), 79.

er relevant for vores sammenhæng. Formålet vil i al enkelthed være at undersøge, om der i oldkirken og på Ny Testamentes tid eksisterede en tradition, hvor nadveren blev koblet sammen med eskatologien, så Didakes eukaristi ikke skal betragtes som en enlig svale, men indgår som en del af en tradition. Resultaterne vil kunne bruges siden hen.

Der er en lang række beretninger i evangelierne, hvor eskatologien kobles sammen med måltider, som Jesus enten deltager i eller beskriver som en del af sine lignelser; det egentlige problem er at redegøre for, hvordan disse beretninger hænger sammen med den nadverforståelse, som kommer til udtryk i teksten. I det følgende vil jeg for evangeliernes vedkommende koncentrere mig om tre beretninger, nemlig bespisningsunderet og dets tolkning i Johs 6,3-15 og 6,26-59, indstiftelsesberetningen i Matt 26,17-29 og Emmausvandringen i Luk 24,13ff. Man kan hævde, at disse tre perikoper på ingen måde gør spændvidden i evangelierne ret, men jeg håber, at de kan illustrere en overset strømning i evangeliernes nadverforståelse andre forskelle evangelierne imellem uagtet.

I Johs 6,3-15 er det værd at lægge mærke til, at der i og med bespisningen af de 5000 er et eskatologisk aspekt involveret, når man husker på, at den eskatologiske frelse i evangelierne ofte sammenlignes med et festmåltid.⁴² Skarerne tolker tydeligvis begivenheden "messiansk-eskatologisk" om end i et politisk perspektiv (jf. 6,14-15).⁴³ At stykket har en klar betydning for forståelsen af eukaristien bliver klart, når man betragter Jesu tale om sig selv som livets brød senere i kapitlet (vers 26-59), og samtidig sammenligner dette med de synoptiske evangeliers nadverindstiftelsesberetninger, idet man erindrer, at en sådan er fraværende i Johannesevangeliet. Det slås her fast, at Jesus selv (vers 41, 51a) eller hans kød (vers 51c) er det himmelske brød, som giver den, der spiser det, evigt liv.⁴⁴ Hvis man accepterer, at det er nadveren, der er temaet i disse to perikoper, så må man også være opmærksom på, at der er et element af "ligedannelse" eller teosis på spil. Det vil sige, at menigheden det øjeblik, den

⁴² Jf. f.eks. Matt 8,11, Luk 6,21, 13,29. Dette aspekt gør sig naturligvis også gældende for de bespisningsundere, som forefindes i de andre evangelier.

⁴³ Jf. Wainwright (2002), 34.

⁴⁴ Jf. Wainwright (2002), 34. Der er da også udbredt enighed blandt forskerne om, at denne perikope i Johannesevangeliet gør det ud for en egentlig indstiftelsesberetning. Jf. Betz (1996), 255.

spiser og drikker Jesu kød og blod, bliver ligedannet med sin opstandne Herre. Det hedder således: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα ... ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ... ὁ τρώγων με κακέϊνος ζήσει δι' ἐμέ⁴⁵. Således bliver eukaristiens funktion her i en vis forstand den at lade menigheden deltage i en eskatologisk virkelighed ved at forvandle de enkelte kristne til små Kristus-ikoner.

I Emmausvandringen Luk 24,13-35 møder den opstandne Jesus to af sine disciple på vej til Emmaus, og holder måltid med dem. Dette gentager sig senere i kapitlet vers 36-43, hvor Jesus også holder måltid med de øvrige disciple. Dette bliver for denne undersøgelse interessant, når det erindres, at Jesus to kapitler tidligere under den sidste nadver i Luk 22,7-23 har erklæret, at han ikke længere vil spise eller drikke, førend han spiser og drikker i Guds rige. Ganske vist står der ikke i nogen af de to beretninger, at Jesus drak vin, så en fuldstændig opfyldelse af "forjættelsen" er der tilsyneladende ikke tale om. Ikke desto mindre forekommer det klart, at vi har at gøre med en tradition, der i et eller andet omfang afspejler den lukanske menigheds nadverforestillinger. At der eksisterer en sammenhæng mellem menighedens nadver på den ene side og den sidste nadver og de to her omtalte måltider på den anden side bliver klart, når man erindrer sig, at Jesus i Luk 22,19 befaler disciplene at fejre eukaristien til hans "ἀνάμνησιν". Klart er det i hvert fald, at det "futureske Gudsrige" ikke er brudt frem i et sådant omfang, at denne verden er gået til grunde,⁴⁶ men samtidigt holder den opstandne måltid med sine disciple i tilsyneladende modstrid med sit eget løfte. Den mest indlysende forklaring er, at de to her omtalte måltider er udtryk for Lukas' tolkning af nadveren som en foregribelse af Gudsriget. Hvor menigheden fejrer eukaristien, der er Gudsriget tilstede - om end kun foreløbigt og delvist -, og deltagerne fejrer allerede nu det eskatologiske festmåltid i fællesskab med deres opstandne Herre, og det måltid, der skal fuldkommes ("πληρωθῆ"), som Kristus taler om i Luk 22,16, er allerede nu i menighedens nadver og disciplenes måltid med den opstandne fuldkommet.⁴⁷ Der er ganske vist flere beretninger i Ny Testamente om den opstandne Kristi måltidsfællesskab med sine disciple,⁴⁸ men disse kan ikke have den samme centrale betyd-

⁴⁵ Jf. Johs 6,56-57.

⁴⁶ Jf. NT passim.

⁴⁷ Jf. Wainwright (2002), 46.

⁴⁸ Jf. Johs 21,13; Acta 10,41.

ning i denne sammenhæng, da de ikke på samme måde kobles sammen i en eskatologisk sammenhæng.

I lyset af, hvor mange lighedspunkter der er mellem Matthæusevangeliet og Didake,⁴⁹ må indstiftelsesberetningen i Matthæusevangeliet 26,17-29 også strejfses. I denne forbindelse er det især Jesu profeti/løfte i vers 29 om ikke at spise eller drikke igen, før det finder sted i hans Faders rige, der er interessant. Dette rummer i sig selv et eskatologisk aspekt.⁵⁰ Imidlertid bør det ikke forbigå vores opmærksomhed, at Jesus taler om at drikke vinen: "μεθ' ὑμῶν καλινδόν". På den ene side er det oplagt, at udsagnet kan tolkes som pegende på den eskatologisk fuldbyrkelse af Gudsriget, på den anden side virker det plausibelt, som flere forskere og oldkirkelige kommentatorer har påpeget, at udsagnet med formuleringen "μεθ' ὑμῶν" sigter på det sakramentale fællesskab mellem Jesus og menigheden.⁵¹ Dette opstår i nadveren, efter at Jesus er ophøjet og sidder ved Guds højre side.⁵² Helt uagtet at det vil være vanskeligt, så er det tvivlsomt, om det vil være gavnligt for udlægningen af denne perikope at afgøre sig alt for bestemt for den ene eller den anden af disse to mulige udlægninger. Sandheden er nok i langt højere grad, at disse to tolkninger er uløseligt flettet ind i hinanden, så den kristne menighed i nadverfejringen allerede nu foregriber den eskatologiske banket, hvor den vil have måltidsfællesskab med sin opstandne Herre. En tolkning som denne åbner også op for at kunne se lighedspunkterne med Emmausberetningen⁵³, der er behandlet ovenfor. Der er den tolkning, som her er implicit, i hvert fald i et vist omfang blevet artikuleret.

Også hos Paulus rummer eukaristien et eskatologisk aspekt. Jeg vil begrænse mig til at beskæftige mig med 1. Kor 11,23-34. For os er det centrale i teksten dels, at Paulus i vers 26 laver en sammenkob-

⁴⁹ Et eksempel kunne f.eks. være Didake 4,7, der i lighed med Matt 5,5 slår fast, at de sagnmodige skal arve verden. Jf. i øvrigt Niederwimmer (1989), 71ff.

⁵⁰ Jf. Luk 22,16;18, Mark 14,25, Matt 26,29. Det er kun i Lukas' beretning, at Jesus fraskriver sig både at spise og drikke, i Markus' og Matthæus' udgaver erklærer han blot, at han ikke længere skal drikke af vintræets frugt.

⁵¹ Jf. Mogens Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet* (Dansk kommentar til Det Nye Testamente 3, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 532f. M. Müller har henvisninger til såvel andre forskere, der har gjort dette gældende, som til oldkirkelige kommentatorer. Disse inkluderer bl.a. Chrysostomos og Hieronymus.

⁵² Ibid.

⁵³ Jf. Luk 24,13-35.

ling mellem nadverfejringen og Herrens parousi,⁵⁴ og dels at Paulus hævder, at eukaristien fungerer som en foregribelse af dommens dag, således at de, der spiser og drikker nadverelementerne på uværdig vis, bliver syge af det og i nogle tilfælde tilmed dør af det (vers 29-30). Det forekommer altså at være klart, at eukaristien i Paulus' optik allerede nu mikrokosmisk (i den enkelte kristne der deltager i eukaristien) afspejler det, som skal finde sted makrokosmisk ved Herrens parousi.

Johs Åb 22,20 er relevant i denne sammenhæng. At konteksten for dette vers er eskatologisk er næsten overflødig at nævne, eftersom kapitel 21-22 generelt beskriver den nye Himmelland og den nye Jord samt det nye Jerusalem m.m., og i 22,20 siges det, at Kristus har forsikret forfatteren til skriftet om sit snarlige komme. Dette vers' sammenhæng med eukaristien, mener jeg, bliver klar, når man betragter formuleringen: "ἔρχου κύριε Ἰησοῦ", der næsten sikkert er en græsk oversættelse af "maranatha"; den aramæiske urmenigheds eskatologiske jubelråb i forbindelse med nadveren⁵⁵. Udover at maranatha forekommer i forbindelse med Didakes eukaristibønner (Didake 10,6), så er glosen også brugt af Paulus i 1. Kor 16,22, hvor det er blevet foreslået, at den fungerer som en liturgisk indledning til den eukaristi, som fulgte efter oplæsningen af Paulus' brev til menigheden.⁵⁶ Dette kan i givet fald underbygges med henvisninger til en række elementer i 1. Kor 16,20-24, som kan tolkes liturgisk. Her skal blot nævnes opfordring til at hilse hinanden med helligt kys og forbandelsen af enhver, som ikke elsker Herren. Hvad enten 1. Kor 16,22 i sin tid dannede indledningen til en eukaristi eller ej, så synes det at være klart, at Ny Testaments næstsidste vers indeholder en formulering, hvis relation til eukaristien er uomtvistelig, hvis ikke ved relation til 1. Kor 16,22, så ved relation til bl.a. Didake 10,6. Maranatha begrebet vil senere blive behandlet udførligt.

I sit brev til menigheden i Ephesus kalder Ignatius⁵⁷ i 20,2 eukaristien for "φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος". Der er altså hos Ignatius tale om, at eukaristien frelser mennesket fra døden. Man skal formentlig forstå argumentet i den sammenhæng, at der er en bibelsk præce-

⁵⁴ Det kan bemærkes, at G. Wainwright, mener at 1. Kor 11,26 afspejler oldkirkens maranatha-råb, Wainwright (2002), 75.

⁵⁵ Jf. Wainwright (2002), 87.

⁵⁶ Jf. Wainwright (2002), 86.

⁵⁷ Alle henvisninger til de apostolske fædre baserer sig på Loebs udgave. Se ovenfor.

dens for at forstå det at blive rask som en frelse bort fra synden. Jf. f.eks. 1. Kor 15,56, hvor Paulus skriver, at dødens brød er synden. Således er menneskets død et resultat af dets synd. Hvorom alting er, så er det klart, at Ignatius er af den opfattelse, at eukaristien giver evigt liv, og underforstået heri ligger naturligvis, at deltagelse i eukaristien bliver et krav for at få del i evigheden. Måske illustrerer denne tekstperikope af Ignatius i virkeligheden den anden side af 1. Kor 11,23-34, der er blevet behandlet ovenfor. Mens eukaristien hos Ignatius helt bogstaveligt fungerer som medicin,⁵⁸ der immuniserer imod/bekæmper menneskets dødelighed, så forvandler eukaristien sig hos Paulus potentielt til en dødelig gift. Således kommer eukaristien for både Paulus og Ignatius til at tjene som en foregribelse af parousien, hvor syndere og hellige oplever henholdsvis dommen og frelsen.

I det berømte fjerde kapitel i Ignatius' brev til romerne siges det ikke eksplicit, at der er en sammenhæng mellem nadveren og eskatologien. Derfor bliver det dog ikke mindre interessant at gøre sig klart, at der under Ignatius' højstemte retorik ligger en teologisk understrøm, der skaber en direkte sammenhæng mellem eskatologien og eukaristien. Ignatius' argument forløber således: Ignatius beder alle menighederne om at afholde sig fra at forsøge at få ham løsladt, da han ser frem til sit martyrium. Dette vil føre til, at Ignatius' legeme vil blive malet til et: *καθαρὸς ἄρτος... τοῦ Χριστοῦ*".⁵⁹ Dette vil videre føre til, at Ignatius vil stå op fra døde.⁶⁰ At der er en klar association til nadveren i Ignatius' omtale af sig selv som et Kristi brød er klart. Denne omtale af sig selv som nadverbrødet bliver tydeligere med Ignatius' opfordring til forbøn for, at han kan blive et *θυσία*.⁶¹ Pointen er, at eukaristien ofte omtales som et offer (om end det normalt er Kristi offer), dette kan man forvise sig om ved at jævnføre Didache 14,2f. Hvorom alting er, så forekommer det uomtvisteligt, at Ignatius er af den opfattelse, at det, at han under sit martyrium vil

⁵⁸ Ignatius er ikke den eneste af oldkirkens teologer, som mener, at eukaristien kan fungere som medicin, Hippylyt gør det samme gældende. Jf. i denne forbindelse John W. Riggs, "The Sacred Food of *Didache* 9-10 and Second-Century Ecclesiologies", *The Didache in Context, Essays on Its Text, History and Transmission*, ed. Clayton N. Jefford (Leiden: E.J. Brill 1995), 271.

⁵⁹ Jf. IgnRom 4,1.

⁶⁰ Jf. IgnRom 4,3.

⁶¹ Jf. IgnRom 4,2.

blive forvandlet til et nadverbrød/Kristi brød, er den direkte årsag til, at han siden vil genopstå og få del i evigheden.

Også IgnMag 9,1 har relevans for vort forehavende. Her slår Ignatius fast, at de kristne lever i overensstemmelse med Herrens dag (κυριακήν), på hvilken deres liv oprejstes gennem Kristus og hans død. Udtrykket Herrens dag⁶² er i oldkirken et fast udtryk for søndagen, eller mere specifikt for den dag menigheden fejrer eukaristien. Hvad der er af afgørende betydning for tolkningen er, at Ignatius laver en kobling mellem de kristnes opstandelse og Kristi død på den ene side og Herrens dag på den anden side, samt det faktum, at Ignatius gør det klart for sine læsere, at Herrens dag er den kristne "afløser" for den jødiske sabbat. Således kan det slås fast, at der her finder en i det mindste underforstået sammenknytning af eskatologiske aspekter af kristendommen – her ved henvisningen til opstandelsen – med eukaristien sted.

Før vi vender os bort fra Ignatius, vil det være på sin plads at beskæftige sig med IgnEph 13,1. Her opfordrer Ignatius menigheden til at forsamles oftere: "εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν". Hvis man tolker første halvdel af denne formulering som en terminus technicus for nadveren,⁶³ så er kapitlets fortsættelse interessant. Her hævder Ignatius, at menighedens hyppige forsamlinger vil bevirke, at Satans kræfter bliver ødelagt. Det er i oldkirken (og siden) en udbredt forestilling, at Satan på dommens dag vil blive endeligt overvundet.⁶⁴ Således medvirker menigheden ved sin gudstjeneste/eukaristi nu i denne verden til den eskatologiske overvindelse af Satan. Futurisk og præsensisk eskatologi smelter sammen i menighedens nadverfejring. Her oplever menigheden inden for sin egen snævre kreds forlods Gudsrigets herlighedsmåltid, hvor den onde ikke har nogen plads. Min pointe er, at eukaristi og eskatologi i denne perikope kobles sammen ved at lade eukaristien være det, som tilvejebringer en eskatologisk begivenhed. For at underbygge argumentationen vil jeg kort pege på vers to i dette kapitel, hvor det indirekte hævdes af Ignatius, at den strid, som menigheden er involveret i på jorden, er en

⁶² Jf. Wainwright (2002), 96.

⁶³ Jeg må indrømme, at jeg ikke ser mig i stand til at udelukke, at glosen skal oversættes med "takke".

⁶⁴ Jf. f.eks. Johs Åb 19,19-21; 20,7-10

afspejling af den strid, som også foregår i himmelen: "ἐν ἧ παῶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων".⁶⁵

Selvom det ikke hverken kan eller skal hævdes, at de eskatologiske træk var det eneste eller det fremherskende teologiske motiv i forbindelse med eukaristifejringerne i oldkirken, så mener jeg ikke desto mindre, at jeg har argumenteret for, at der i oldkirken - gående tilbage til en klar tendens i Ny Testamente - har eksisteret en om end ikke nødvendigvis ensartet så dog fælles bevidsthed om, at eukaristien var et måltid, der i sin grund afspejlede/gav adgang til/foregreb Gudsrigets herlighedsmåltid. Ved eukaristien oplever menigheden ikke blot allerede nu det endetidige fællesskab med sin opstandne Herre, det er også her, håbet om Herrens parousi spidser til i en sådan grad, at menigheden jublende kan råbe maranatha⁶⁶ og forlods oplever Herrens nærvær i nadveren. Man må dog være opmærksom på de problemer, der er i en sådan tolkning af den teologi, som kommer til udtryk i forbindelse med eukaristien, som den er artikuleret i de ovenfor behandlede tekster. Den primære problemstilling er, at der kun er meget få helt skarpe udmeldinger, hvor eukaristi og eskatologi klart og utvetydigt kobles sammen. I stort set alle de behandlede tekster er der et aspekt af det underforståede, så den læser, som møder teksterne små totusinde år senere, er tvunget ud i eksegetiske øvelser for at kunne godtgøre den netop omtalte kobling. Dette medfører alt andet lige et vist usikkerhedsmoment med hensyn til de nåede resultater. Yderligere er flere af de behandlede tekster – Ignatius' breve er oplagte eksempler – ad hoc tekster, hvor man må være varsom med at se alt for stramt opstillede dogmatiske systemer. Selve udvalget af tekster er heller ikke problemfrit. I kraft af, at jeg har bestræbt mig på at udvælge tekster, som ligger Didake nært ikke blot tidsligt, men samtidig behandler teologiske problemer, som er af relevans for denne opgave, vil man kunne hævde, at udvalget enten er for snævert, eller fokuserer entydigt på denne artikels anliggende, så hvad der virkelig var oldkirkens interesseområder bliver fordrejet af dette tekstudvalg. Over for disse kritikpunkter må det indvendes, at dette i en vis forstand er problemer, alle, der beskæftiger sig med den tidlige kristendom, må forholde sig til. Kun sjældent - hvis overhovedet - vil man befinde sig i en situation, hvor eksegesen forløber

⁶⁵ Jf. IgnEph 13,2.

⁶⁶ Jf. 1. Kor 16,22.

uproblematisk, og resultaterne er selvindlysende. Over for en eventuel kritik af mit tekstudvalg vil jeg fastholde, hvad jeg har gjort opmærksom på. Der er ikke tale om, at jeg forsøger at omdefinere omdrejningspunktet i oldkirkens eukaristifejring, men blot forsøger at påpege, hvad der også er på spil i eukaristien.

Under alle omstændigheder er det klart, at eukaristien betragtes som livgivende. Dette aspekt har været så skarpt indprentet i de tidlige kristnes bevidsthed, at de ikke alene ser sig i stand til at omtale nadveren enten som det, der giver dem evigt liv i kraft af, at den forvandler dem til små Kristus-ikoner⁶⁷ eller som en form for medicin, der skænker udødelighed.⁶⁸ De mener sig i visse tilfælde berettiget til at tolke deres eget martyrium, som vil give dem evigt liv, med billeder, som er hentet fra eukaristien. Således svælger Ignatius i tanken om, at han mellem løvernes tænder vil blive malet til et sandt Kristi brød.⁶⁹ Så hvordan man end vælger at vende og dreje det, er det klart, at der i oldkirken var en nær sammenhæng mellem eukaristien og eskatologien, som de tidlige kristne var sig fuldt bevidst om, hvorfor det heller ikke med god rimelighed kan påstås, at Didake i denne henseende skulle være et unikt eksempel på en ellers tabt tradition.

Pointen er som følger: Det øjeblik vi kan godtgøre, at der i oldkirken har eksisteret en teologisk tradition, der går helt tilbage til de tidligste lag i Ny Testamente,⁷⁰ hvor eskatologien og eukaristien er blevet koblet sammen, da vil det alt andet lige være mere plausibelt, som det er denne artikels tese, at der også i Didake er en forbindelse mellem eukaristien og eskatologien, hvor de to går op i en højere enhed, end hvis de to begreber på intet tidligere tidspunkt i kirkehistorien har haft noget med hinanden at gøre. De anvendte tekster skal også bruges til at kaste lys over Didake siden hen i undersøgelsen.

⁶⁷ Jf. Johs 6,56-57.

⁶⁸ Jf. IgnEph 20,2.

⁶⁹ IgnRom 4,1.

⁷⁰ Man kan bruge lang tid på at diskutere, hvad der ligger i et argument om, at denne tradition går tilbage til de tidligste lag i Ny Testamente, men det er klart, at allerede Paulus forbinder eskatologien og eukaristien, jf. f.eks. 1. Kor 11,23-34. Man kan overveje om nogle af de beretninger fra evangelierne, som er behandlet ovenfor, stammer helt tilbage fra Jesusbevægelsen.

Generelt til eskatologien i Didake

Det er på sin plads at behandle eskatologien i Didake i mere generelle vendinger uden for kapitlerne 9-10 og 14, der er hovedområdet for denne opgave, med det simple formål at kaste yderligere lys over den ramme, som de nævnte kapitler befinder sig indenfor. Der er især to perikoper, det vil være gavnligt at beskæftige sig med. Dels beskrivelsen af de to veje i kap. 1-6 og dels det afsluttende apokalyptiske kap. 16.

Didake indledes på brat vis med formuleringen af læren om de to veje – henholdsvis "livets" og "dødens vej". Der hersker udbredt enighed om, at denne perikope, der strækker sig til og med udgangen af kap. 6, er dannet efter jødisk forbillede.⁷¹ Som det fremgår af Didake 7,1, er læren om de to veje her sat ind i en kateketisk sammenhæng. For vores undersøgelse er det vigtigt, at mennesket her bliver stillet over for et valg, som har eskatologisk betydning.⁷² "Livets vej" leder over dåben frem til deltagelse i menighedens eukaristi og i sidste ende det evige liv, mens "dødens vej" leder frem til evig fortabelse. Der gives ingen mellemvej.

Særligt interessant er det, at forfatteren til Didake i denne del af skriftet skaber en forbindelse mellem etikken og eskatologien.⁷³ Selvom det i denne artikels kontekst ikke er muligt at gå i dybden med dette fænomen, så skal det ikke forsømmes kort at komme med en tese om, hvorfor det forholder sig således. Jeg har forsøgt at argumentere for, at menighedens eukaristi bl.a. havde det formål at tillade menigheden at opleve Gudsrigets herlighedsmåltid sammen med sin opstandne Herre forlods. På samme måde virker det plausibelt, at den etiske kobling med både eskatologien og i virkeligheden menigheden som sådan har til formål at lade menigheden være en af-

⁷¹ Dog er det på sin plads at understrege, at forestillingen om "de to veje", som mennesket står overfor, er meget udbredt i antikken. Man kan bl.a. nævne græsk/hellenistisk populærmoral. Denne trope kendes også fra Gammel Testamente, som eksempel kan nævnes Sl 1,1; 1,6. Jf. Niederwimmer (1989), 83ff.

⁷² Om det enkelte menneske rent faktisk søger at blive døbt ind i kirken eller ej, er for Didake af underordnet betydning forstået således, at ingen kan undslå sig for dette valg. Det ikke at blive kristen/døbt er i sig en beslutning om at følge "dødens vej", om ikke andet så fordi det er udtryk for afgudsdyrkelse; jf. f.eks. Didake 5,1. Yderligere må man være opmærksom på, at "livets vej" i Didakes kontekst uvægerligt leder frem mod dåben; jf. Didake 7,1.

⁷³ Jf. Hans Lohmann, *Drohung und Verheissung, Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 55, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1989), 32.

spejling af, hvordan det vil forholde sig i evigheden. Etikken og eskatologien indgår i et fællesskab, som er med til at definere menigheden - i særdeleshed i forhold til den omgivende verden. Menigheden er allerede en forsamling af hellige og syndfri, og som sådan er den et billede på, hvordan det vil forholde sig i evigheden, hvor kun de, der har fulgt "livets vej", har plads. Denne tese må underbygges. For det første må det gøres klart, at det i forbindelse med "livets vej" drejer sig om specifikt kristne dyder (i hvert fald set fra forfatterens synspunkt). Dette gøres nemmest ved at henvise til Didake 1,2a, hvor det dobbelte kærlighedsbud, der siden er kommet til at stå som indbegrebet af kristen vandel, er formuleret.⁷⁴ Desuden er i Didake 1,3-4 fjendekærlighedsbuddet formuleret, der af de tidlige kristne blev betragtet som en særlig kristen dyd.⁷⁵ Endelig gøres der i Didake 5,2 og 7,1 opmærksom på, at kun de, der følger "livets vej", hører hjemme i menigheden, mens man bør holde afstand til dem, der følger "dødens vej". Der er altså tale om, at kap. 1-6 i et eller andet omfang er blevet bundet sammen med dåben, og dermed livet som kristen. Disse argumenter må for indeværende række til at sandsynliggøre, at forfatteren til Didake selv har betragtet "livets vej" som en specifik kristen etik.

Det må forsøges godtgjort, at denne kristne etik har en eskatologisk dimension, som det er blevet påstået. I første omgang vil det være oplagt at hæfte sig ved de to markante udtryk "livets" og "dødens vej". Man kan med god ret formode, at de to udtryk peger frem mod henholdsvis det evige liv og den evige død. F.eks. kan man pege på Didake 1,5, hvor det hedder: "ὁ δὲ μὴ χρεῖαν...τὸν ἕσκατον κοδράντην". Dette er en klar parallel til såvel Matt 5,26 og Luk 12,59. Perikoper som handler om menneskets evige frelse eller fortabelse. Ud over dette argument må man være opmærksom på, at "livets vej" modsat "dødens vej" peger frem mod dåben og følgelig del i den menighed, som ser sig defineret som værende bestemt til en ek-

⁷⁴ De synoptiske evangelier artikulerer også dette bud. Jf. Matt 22,37-39; Mark 12,30-31; Luk 10,27. Begge disse bud er ganske vist formuleret i Gammel Testamente, men da ikke i forlængelse af hinanden, jf. Deut 6,5 og Lev 19,18 henholdsvis. I denne sammenhæng er det dobbelte kærlighedsbuds historiske baggrund heller ikke så interessant, som det, at der kan argumenteres for, at det af kredsen bag Didake er blevet betragtet som udtryk for en særlig kristen etik, eller hvis dette betragtes som en anakronisme, en etik som er specifik for de, der betragter Jesus som Messias. Dette gøres nemmest ved parallelstederne i synopsen.

⁷⁵ Jf. Matt 5,44; 5,46f; Luk 6,28; 6,32f; 6,35.

sistens, der ikke er begrænset til denne til undergang bestemte verden. Dette ses nemmest ved at kaste et blik på følgende vers i kap. 9-10 i Didake: 9,4-5; 10,2-3; 10,5-6. Der er altså tale om, at den eskatologiske frelse i kap. 1-6 er blevet knyttet til en bestemt etik, som er adgangsbilletten til den menighed (at der også har været påkrævet en bestemt tro for at få adgang til menigheden/blive kristen er selvindlysende, men er ikke nævnt eksplicit i forbindelse med "livets" og "dødens vej"), hvor frelsen formidles. Denne etik er ikke blot adgangsbilletten til den eskatologiske frelse, den er i sig selv en del af denne frelse, i og med at den sætter menigheden i stand til allerede nu at være en afspejling af den virkelighed, som endnu ligger ude i fremtiden.

Vi vender os mod det afsluttende kap. 16. Det kan slås fast, at kapitlet med overvejende sandsynlighed ikke oprindeligt er afsluttet med vers 8, som det gør nu. Dette bekræftes af de os tilgængelige håndskrifter.⁷⁶ Kapitlet bærer lighedspunkter med de tilsvarende apokalyptiske kapitler i henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet⁷⁷. Det er imidlertid ikke klart om, Didakisten har trukket på en mundtlig eller en skriftlig kilde. Det må i denne sammenhæng nævnes, at hele kap. 16 af visse kredse betragtes som et redaktionelt indskud, som oprindeligt har dannet en enhed med "læren om de to veje" i kap. 1-6.⁷⁸ Vigtigere er det at holde sig for øje, at forfatteren til Didake utvivlsomt har betragtet sit skrift som en enhed, uanset hvilken baggrund de enkelte dele af skriftet måtte have. Derfor kan man heller ikke behandle kap. 16 uden i det mindste at skele til kap. 1-6 - og resten af Didake. Under alle omstændigheder er det klart, at ka-

⁷⁶ Jf. Loeb (2003) 410.

⁷⁷ Jf. Matt 24 og Luk 12. Jf. Niederwimmer (1989), 250f, der ikke blot har en oversigt over, hvilke forskere der har argumenteret for særlig afhængighed af Matt henholdsvis Luk, men også en oversigt over, hvilke forskere der har argumenteret for andre afhængighedsforhold.

⁷⁸ Jf. Niederwimmer (1989), 247. Hertil må det indskydes, at selvom vers 1-2 af kap. 16 godt kunne tænkes at danne en slags eskatologisk afslutning på de etiske formaninger i kap. 1-6, så er det problematisk at se vers 3-8 som liggende i forlængelse af "læren om de to veje", dertil adskiller den sig for meget i sin form og sit sprogbrug. Dette har Hans Reinhard Seeliger gjort opmærksom på. Jf. Hans Reinhard Seeliger, "Considerations on the Background and Purpose of the Apocalyptic Final Chapter of the Didache", *The Didache in Modern Research*, ed. Jonathan A. Draper (Leiden: E.J. Brill 1996), 376. Problematisk er det også for den tolkning, der mener, at kap. 1-6 og 16 oprindeligt har hørt sammen, at mens 16,2 kræver at menighedsmedlemmerne skal findes at være perfekte/fuldkomne på den yderste dag, så rækker det i 6,2-3 tilsyneladende, hvis man gør sit bedste.

pitlet nemmest deles op i to hoveddele. Vers 1-2 udgør en eskatologisk paranæse, mens vers 3-8 er båret af egentlige apokalyptiske elementer. I stedet for en egentlig gennemgang af kap. 16 vil vi koncentrere os om to hovedpunkter. For det første giver paranæsen i vers 1-2 nye perspektiver til forståelsen af kap. 1-6. Her blev det hævdet, at de etiske formaningers hovedopgave var at gøre menigheden til en jordisk afspejling af den himmelske menighed eller at lade menigheden være en foregribelse af den kommende herlighed. Dette bliver ikke skrevet direkte i kap. 16, men til gengæld hedder det i vers 2, efter at vers 1 har opfordret til årvågenhed: "πικνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἔσχάτῳ καιρῷ τῆ λειωθῆτε." Formaningen om årvågenhed kendes også fra de synoptiske evangelier.⁷⁹ Det interessante er ikke den pludselighed, hvormed parousien vil indtræffe, men derimod at menigheden for at blive frelst skal findes fuldkomne, når Gudsriget indtræffer. Der er altså tale om, at der skal ske en "glidende overgang" for menigheden fra denne verden til den næste. Der er ingen forvandling af menighedens etiske vandel. Kun de, der allerede er fuldkomne, har lod og del i den kommende verden.⁸⁰

Det andet punkt er kap. 16,6d-7. Denne perikope, der handler om de dødes opstandelse, giver os et fingerpeg om, hvorfor kap. 1-6 taler om henholdsvis "livets" og "dødens vej". Det er tydeligt, at forfatteren ikke forventer en almen genopstandelse, som H.R. Seeliger har gjort opmærksom på.⁸¹ Der er derimod tale om, at kun de, der omtales som: "οἱ ἄγιοι", vil genopstå.⁸² Alle andre, der er døde, når Herren kommer igen, vil ganske enkelt forblive døde. I forlængelse af kap. 1-6 er det oplagt at tolke disse hellige, som de der har fulgt

⁷⁹ Jf. Matt 24,42; Luk 12,40; Mark 13,35, 37.

⁸⁰ Det skal indrømmes, at denne tolkning baserer sig på, at det er menighedens etiske tilstand, der er emnet for vers 2. Dette siges ikke eksplicit, men jeg har svært ved at se, hvordan verset kan tolkes på anden måde. Denne tolkning kan blive underbygget, hvis man tager den ovennævnte teori, om at kap. 1-6 oprindeligt har dannet en selvstændig enhed sammen med kap. 16, til sig.

⁸¹ Jf. Seeliger (1996), 378f. Jf. også Lohmann (1989), 47, der overvejer, om dette vers er en redaktionel bemærkning, da det virker: "angehängt und nachklappend".

⁸² Dette vil i givet fald være en afspejling af det synspunkt, som Paulus giver udtryk for i 1. Thess 3,13. Det lader sig ikke umiddelbart afgøre, om der er nogen form for afhængighed de to tekster imellem, udover det faktum at de begge gør brug af Zak 14,5.

"livets vej".⁸³ Det kan overvejes, idet man erindrer, at Ignatius i sit brev til Epheserne 20,2 omtaler eukaristien som udødelighedens medicin, om det er deltagelse i eukaristien, som gør, at kun de døde kristne genopstår på den yderste dag. Dette må betragtes som spekulativt. Under alle omstændigheder så er "livets" og "dødens vej" absolutte størrelser, som leder mennesket til enten det evige liv eller til den evige død. Ikke engang til straf og pine vil de, der har fulgt "dødens vej", genopstå,⁸⁴ sådan som det er tilfældet i f.eks. Matt 25,31-46. Der er altså ikke kun tale om, at forfatteren til teksten forsøger at argumentere for en from forestilling om, at et liv, der ikke leves i overensstemmelse med Guds etiske vejledning, ikke er værd at leve. Derimod er der tale om, at den, der ikke følger "livets vej", er på vej mod døden, der for denne person er uden ende. Den vej, mennesket følger, vil altså danne fortegn for dette menneskes liv (eller mangel på samme) både i denne verden og den næste.

Opsummerende kan følgende slås fast om eskatologien i Didake uden for kap. 9-10 og 14: Når man taler om de eskatologiske træk i Didake uden for de netop nævnte kapitler, er det især kap. 1-6, kap. 16 og i et vist omfang kap. 7, der indeholder relevant materiale. Etikken og eskatologien er blevet sammenvævet i et nært og højst interessant forhold. Etikken har så at sige til formål at skabe en ramme om mennesket/få det enkelte menneske til allerede nu at opføre sig på en måde, som afspejler den etik, som vil være gældende i Gudsriget. Denne etiks krav er kateketiske og peger frem imod den kristne dåb. Mennesket skal døbes for at kunne være en del af menigheden. Først når mennesket er en del af menigheden, vandrer det i sandhed "livets vej",⁸⁵ for først da er det udskilt fra "dødens vej". Dette lyder selvindlysende, men pointen er, at det øjeblik mennesket er taget bort fra "dødens vej", og er trådt ind på "livets vej", er det gået bort fra denne verden og trådt ind i Gudsriget, for så vidt at det er blevet fuldkomment, og således sammen med resten af menigheden befin-

⁸³ Jf. i øvrigt 1. Thess 3,13; 4,17, der kan bruges til at argumentere for at "οἱ ἄγιοι" er en eufemisme for de opstandne kristne.

⁸⁴ Det er naturligvis muligt, at noget sådant har været en del af den nu tabte slutning på Didake, men jeg vil kun forholde mig til Didakes tekst, som den foreligger i de os tilgængelige håndskrifter.

⁸⁵ At "livets vej" af i det mindste forfatteren til Didake er blevet opfattet som en specifik kristen etik ses ikke kun på 7,1, men også - og vel nok tydeligst - af f.eks. 6,1, hvor det hedder: "Ὁρα, μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδασκῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει".

der sig i en sfære, der adskiller sig afgørende fra den omgivende virkelighed. For kun de, der allerede i denne verden, afspejler den kommende verden, har del i den kommende verden.⁸⁶ Set i lyset af dette skal også udtrykkene "livets" og "dødens vej" forstås. Mens de kristne, der har fulgt "livets vej", skal leve til evig tid i Guds rige, så vil de, der har fulgt "dødens vej", det vil i praksis sige alle andre end de kristne, gå en evig død i møde.

Etikken gør det muligt for mennesket at være en del af den kristne menighed eller rettere opstiller en række betingelser for, at mennesket kan være en del af denne menighed. Etikken bliver derved en eskatologisk kategori. Dels fordi den bliver formuleret inden for en ramme, – den kristne menigheds forventning om at være bestemt til en eksistens, der rækker ud over denne verden – der er bestemt af et eskatologisk verdenssyn, dels fordi formålet med deltagelse i den kristne menighed er at blive fastholdt inden for en ramme, hvor menigheden i verden afspejler den eskatologiske virkelighed, som menigheden håber på. Dette billede af Gudsriget på Jord kommer særligt tydeligt til udtryk i menighedens fejring af eukaristien, hvor menigheden har mulighed for at erfare Gudsrigets herlighedsmåltid sammen med sin opstandne Herre. Dette ser vi bl.a. artikuleret både i "μαρὰν ἁθᾶ" og i den insisteren, der er på, at kun den, der er hellig, kan deltage i menighedens nadver. Disse og andre udsagn vil blive behandlet mere detaljeret siden, for indeværende er det nok, at vi kan slå fast, at eskatologien i Didake indgår i et nært forhold til etikken i Didake. Følgelig at de to sammen er med til at skabe en sfære, hvor menigheden, til trods for at den befinder sig i verden, er udskilt fra verden, og allerede er et billede på den menighed, som har lod og del i Gudsriget. Det interessante er, at dette kan tjene til at underbygge den tese, at i særdeleshed eukaristifejringen er en foregribelse af Gudsrigets herlighedsmåltid.

Eskatologiske karakteristika i Didakes eukaristi

Det vil være gavnligt at se på de enkelte eskatologiske elementer i eukaristien i kap. 9-10 og 14. Det må være vort mål ved de enkelte dele at behandle de sider af disse elementer, som i særlig grad er re-

⁸⁶ At forfatteren til Didake ganske udmærket har været klar over, at dette har været et ideal, som virkeligheden ikke altid har kunnet leve op til, fremgår af f.eks. Didake 4,14; 11,1-12,5 og 15,3.

levante for emnet, for endelig at sammenholde de udtryk, som fremkommer, og derved få en klarere forståelse af Didakes eskatologi.

David's vinstok

Det første punkt, som skal behandles, er udtrykket "τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου" i Didake 9,2. Udtrykket har en gammeltestamentlig baggrund.⁸⁷ Robert Eisler mener at kunne spore udtrykkets oprindelse tilbage til Salmerne. Argumentet herfor er af sproglig art og går på, at Davidsnavnet ofte i samtiden bliver brugt som en forkortet måde at henvise til salmerne på.⁸⁸ I forlængelse heraf gør Eisler gældende, at "τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ" er et fast udtryk, som skal forstås som: "'der hl. Weinstock' im Psalter".⁸⁹ Eisler undlader dog at argumentere for, at der er tale om et fast udtryk, hvorfor denne påstand må stå for hans egen regning. Imidlertid lader Eisler sig ikke nøje med, at udtrykket kan spores tilbage til salmerne. Han mener, at Sl 80 er den egentlige baggrund for udtrykket, da denne salme er den, der svarer bedst til indholdet i Didake, blandt de der indeholder "eine prophetisch-allegorische Bildrede vom Weinstock".⁹⁰ At udtrykket har en gammeltestamentlig baggrund, kan der ikke herske tvivl om. Det er til gengæld tvivlsomt, om man kan spore udtrykket til en specifik salme. Det forekommer mere sandsynligt at se udtrykket som en bearbejdet udgave af den jødiske velsignelse over vinen,⁹¹ som har lånt en del af sit symbolsprog fra salmerne i Gammel Testamente.

Hvordan det end forholder sig, så har Eisler præsenteret en teori, som er interessant for vort forehavende. Ifølge ham kan man betragte udtrykket som en messiansk selvåbenbaring. Eftersom Sl 80 i århundrederne omkring Jesu fødsel med baggrund i særligt vers 16 og 18 var begyndt at blive tolket som en messiansk salme.⁹² I Didakes eukaristi 9,2 takker menigheden i forlængelse heraf Gud for "τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ

⁸⁷ Jf. f.eks. Ez 19,10-14.

⁸⁸ Jf. Robert Eisler, "Das letzte Abendmahl", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 25 (1926), 6, der bl.a. anfører Heb 4,7 og Mark 12,35-37 til støtte for sin tese.

⁸⁹ Jf. Eisler (1926), 6f.

⁹⁰ Jf. Eisler (1926), 7.

⁹¹ Jf. Niederwimmer (1989), 182f.

⁹² Jf. Eisler (1926), 9.

παίδος σου". Her åbenbares Jesus i eukaristiens bæger som den messianske Davidsætling, Sl 80 omtaler.⁹³ Eukaristiens bæger bliver det sted, menigheden til stadighed kan opleve en bekræftelse af deres tro på, at Jesus er Kristus.⁹⁴ Dette er da også en oplagt tolkning af udtrykket, og særligt hvis man som Eisler mener at kunne se Didake 9,2 som værende direkte afhængig af Sl 80.

A. Vööbus, der under henvisning til H. Lietzmann tilsyneladende er enig i, at udtrykkets baggrund er Sl 80,⁹⁵ erklærer sig uenig i, at udtrykket skulle dække over Kristus.⁹⁶ Argumentet går på, at i det billede, som Didake opstiller, er Jesus tydeligt en separat størrelse fra "Davids vinstok", hvorfor billedet ikke kan gå på Jesus selv. I stedet mener Vööbus, at udtrykket, der oprindeligt havde to betydningsmuligheder, nemlig dels var et billede på Israel og dels en metafor for frelsen, som en følge af de to betydningers sammensmelten var blevet en fast formulering for det udvalgte folk Israels frelse (sic). I forlængelse af denne tolkning mener Vööbus, at udtrykket skal forstås som den kristne menighed, der gennem sin tro på Kristus har del i frelsen og er i stand til at definere sig selv som det nye Israel, således at forstå, at gennem troen på Kristus bliver det klart, hvem menigheden er.⁹⁷ Der er ingen tvivl om, at Vööbus' tolkning har meget, der taler for sig, og sikkert er korrekt på mange punkter. Særlig er forståelsen af menigheden som det nye Israel interessant. Ikke desto mindre må det fastholdes, at der er problemer i forbindelse med Vööbus' tolkning. For det første lukker Vööbus med sin tolkning af for, at der kan være tale om en messiansk selvåbenbaring. Det gør han for at løse et problem af sproglig art, et problem, der hvis man accepterer muligheden af, at der kan være tale om en selvåbenbaring, kun er tilsyneladende. Dette skal forstås således: Gennem Jesus åbenbares det af Gud, at Jesus er Kristus, som giver menigheden del i frelsen. Dette er alt andet lige den mindste del af min indvending

⁹³ Jf. Eisler (1926), 11f.

⁹⁴ Det kan være af interesse, at R. Eisler nævner, at denne identificering af Jesus med Davids vinstok er kommet til udtryk i kristen kunst fra oldkirken. Således nævnes som eksempel en fresko af en vinstok, der dels bærer druer dels Kristus monogrammer. Jf. Eisler (1926), 10.

⁹⁵ Jf. Vööbus (1968), 124.

⁹⁶ Jf. Vööbus (1968), 125f. H.J. Gibbins erklærer sig enig med Vööbus. Jf. H.J. Gibbins, "The problem of the liturgical section of the Didache", *The Journal of Theological Studies* 35 (1935), 375, 383.

⁹⁷ Jf. Vööbus (1968), 126.

over for Vööbus. At både "ἀμπέλου Δαυὶδ" og "Ἰησοῦς" omtales som "τοῦ παιδός σου" styrker heller ikke Vööbus' argumentation.

Mere graverende bliver tolkningen det øjeblik, der skal gøres rede for, hvordan udtrykket skal forstås i forhold til de vers i kapitel 9-10, som står parallelt med det. Her tænker jeg specifikt på kap. 9,3 samt 10,2-3. Problematikken bliver tydeligst i forhold til kap. 10,2 og 10,3c, hvorfor vi vil begrænse os til at se på disse to vers' forhold til tolkningen af "Davids vinstok". I 10,2 er der vægtige grunde til at forstå "τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου" som en omskrivning for Jesus, og der er sandsynligvis tale om Jesu messianske selvåbenbaring.⁹⁸ Hvis man accepterer en sådan tolkning, samtidig med at det næppe kan betvivles, at 10,2 danner en parallel til 9,2, bliver det uholdbart at afvise, at "τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ" ud over alle de andre tolkninger, som udtrykket dækker over, kan tolkes som Jesu åbenbaring af, at han er Messias. Vi vender os nu mod 10,3c. Det siges, at Gud har givet menigheden både åndelig mad og drikke samt evigt liv "διὰ τοῦ παιδός σου". Denne formulering må forstås som gående på Jesus,⁹⁹ vigtigt er det, at det er gennem Jesus, menigheden får del i frelsen. Han eksisterer ikke uafhængigt af frelsen, men er derimod en integreret del af den, derfor er det heller ikke muligt at forstå hverken kap. 10,3c eller udtrykket "Davids vinstok" i 9,2, uden at der i hvert fald er et vist element af, at Kristus kommer til syne i frelsen. Alternativet til dette er at afvise, hvad Vööbus netop ikke gør, at formuleringen er et billede på frelsen, og hævde, at der er tale om et billede på Israels folk samt, at det ikke står parallelt med nogen dele af Didake 9-10; dette lader sig kun vanskeligt gøre. Følgelig er det altså ikke plausibelt at hævde, at "τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ" ikke i et eller andet omfang skal forstås om Jesus som messiansk Davidsætling.

Således kan det på den ene side næppe betvivles, at Davids vinstok både må tolkes som Jesus, der er den messianske Davidsætling, og som et billede på Israel. At udtrykket i sig indeholder et udtryk for den eskatologiske frelse er mere tvivlsomt. Det er tvivlsomt, om der kan findes et enkelt afgørende bevis, som kan slå fast hinsides al tvivl, at formuleringen "Davids vinstok" skal forstås eskatologisk. Derimod er der en række indicier, som i fællesskab kan danne bevismateriale for, at formuleringen er af eskatologisk art. Således er

⁹⁸ Jf. Betz (1996), 269ff., Johs 14,9, Acta 4,12 m.fl.

⁹⁹ Den koptiske version af Didake tilføjer da også "Ἰησοῦς".

det faktum, at udtrykket må forstås som at gå på Jesus, der - som den davidiske messias - tænkes åbenbaret ved tidernes ende,¹⁰⁰ ikke i sig selv nok til at udtrykket skal forstås som et eskatologisk udtryk, selvom det naturligvis peger i den retning. Det samme gør sig gældende, idet udtrykket indgår i eukaristimåltidet, der bliver et symbol på Gudsriget herlighedsmåltid.

For at underbygge disse indicier vil jeg pege på endnu et aspekt, som kan forstærke den eskatologiske karakter af dette udsagn. I første årh. eksisterede der i jødedommen en forestilling om, at den vin, som skulle bruges ved herlighedsmåltidet i Gudsriget, siden skabelsen havde været opbevaret i en "mirakelvinstok", hvis druer skulle fylde velsignelsens bæger, denne vinstok skulle efter sigende indeholde uhyrlige mængder af vin, således skulle der f.eks. være 1000 bær på hver klase druer, og hvert bær frembringe én kor vin (ca. 395 l). Denne vin skulle fylde det gigantiske bæger, som kong David selv skulle fremsige velsignelsen over. Denne fortælling, som formentlig oprindeligt har skullet illustrere overfloden i Gudsriget, gik (muligvis under påvirkning af Sl 80,16;18) over til at blive tolket som først en fortælling om det fornyede Israel, og siden blev vinstokken tolket som et billede på Messias selv.¹⁰¹

Der er altså tale om, at vinstokken her uden oprindeligt at have en forbindelse til en forestilling om en messiansk Davidsætling, selvom kong David nævnes, til dels bliver et eskatologisk symbol. Der er således præcedens for at tolke vinstokken som et eskatologisk symbol. Dette eskatologiske symbol er først i anden ombæring blevet forbundet med Sl 80. Yderligere bliver kong David oftest nævnt i denne forbindelse, hvad enten det er som stamfader til Messias eller som her den, der skal fremsige velsignelsen over det bæger, der skal bruges ved det eskatologiske festmåltid. Der er altså en solid forbindelse med Davidsnavnet, hvilket også er med til at definere, det her behandlede udtryk, som en eskatologisk formulering. Mindre overraskende er det, at forfatteren med denne formulering og dens forbindelse til "ζωῆς καὶ γνώσεως" i det følgende vers leder menighedens fokus i en linie fra de jordiske gaver (vin og brød) til de overjordiske gaver, dvs. eskatologisk frelse, liv etc.¹⁰²

¹⁰⁰ Jf. Betz (1996), 266.

¹⁰¹ Jf. Eisler (1926), 10f.

¹⁰² Jf. Niederwimmer (1989), 184.

Det er i denne forbindelse vigtigt at mærke sig, at "τῆς ἀγίας ἀμπελίου Δαυὶδ" står parallelt med "ζωῆς καὶ γνώσεως" i Didake 9,3, hvor velsignelsen over brødet fremsiges. Endvidere står udtrykket "Davids vinstok" ikke kun parallelt med 9,3, men også som nævnt med 10,2-3. Fælles for disse vers er, at de ligesom 9,3 takker Gud for de gaver, som menigheden har fået skænket gennem Jesus. Disse gaver, der ud over "γνώσεως", "πίστεως" og "ἀθανασίας" bl.a. inkluderer "πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν" og "ζωὴν αἰώνιον", tolkes nemmest, som det menigheden får skænket gennem deltagelse i eukaristien. Da disse umiddelbart kan tolkes som eskatologiske, underbygges vor tro på, at udtrykket "Davids vinstok" er en eskatologisk formulering.

Følgende kan slås fast om "τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου": Udtrykket, hvis baggrund skal søges i de gammeltestamentlige salmer og jødiske velsignelser over vinen, dækker over Jesus, der er den messianske Davids ætling, som har åbenbaret sig selv, og hvis komme forventedes i de sidste tider. I forbindelse med eukaristien takker menigheden Gud for at have ladet Jesus åbenbare sig for menigheden. Dette leder til, at udtrykket er et "kodeord" for den eskatologiske frelse og for gudsfolket – Israel.¹⁰³ Gudsfolket er under Didakes optik den kristne menighed.¹⁰⁴ Når menigheden drikker vinen, bliver den på samme tid til det udvalgte folk og har lod og del i frelsen i kraft af troen på og fællesskabet med Kristus. Vinbægeret bliver således et symbol på frelsen, da det sammen med den øvrige symbolik i eukaristien er et billede på det eskatologiske herlighedsmåltid. Dette sidste kan dog næppe bevises ud fra den her behandlede formulering. Hvordan vi end vender og drejer det, er formuleringen "Davids vinstok" gennemsyret af en eskatologisk tankegang. Denne tankegang er blevet vævet ind i et begreb, som pga. sin forbindelse med det at spise og drikke naturligt passer ind i en eukaristi sammenhæng.

¹⁰³ Vinstokken var et fast udtryk for Israel i samtidens jødedom. Jf. Vööbus (1968), 125.

¹⁰⁴ Dette kan man overbevise sig om ved f.eks. at kaste et blik på Didake 10,3, hvor det tydeligt fremgår, at den kristne menighed er udvalgt af Gud, og får en fordelagtig behandling i forhold til alle andre.

Samlingsmotivet i Didake 9,4 og 10,5

Vi vil nu vende os imod "samlingsmotivet" i Didake. I første omgang må vi gøre os klart, hvilke dele af teksten vi beskæftiger os med. Det drejer sig om henholdsvis følgende del af 9,4 "ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένοι ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν" og dette citats parallel i 10,5 "μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ". Det er oplagt at tale om et "samlingsmotiv" af den enkle grund, at de to citater beder Gud om at samle "ἡ ἐκκλησία" ind i sit "βασιλεία".

Det kan konstateres, at mens der i 9,2-3 og 10,2-3 blev takket for de gaver, der hører Gudsriget til, som menigheden allerede har del i, bliver Gud her anråbt om at opfylde de eskatologiske forjættelser, som endnu ligger ude i fremtiden.¹⁰⁵ I en vis forstand kan man tale om Gudsrigets førstegrøde og dets fuldbyrdelse. Således bliver eukaristien her også det sted, hvor menigheden (formuleret som henholdsvis en takkebøn og en bøn om frelse) kan bedyre, at eftersom Gud allerede har skænket den en del af de "eskatologiske gaver", så vil han også fuldbyrde disse ved Herrens parousi. Eukaristien er her således stedet, hvor der peges frem mod Gudsriget. Dette tema, at "lige så vel som Herren allerede har skænket en række gaver, så vil han også fuldbyrde dem", er kendt fra Ny Testamente.¹⁰⁶

Ovenfor, i afsnittet om eskatologien generelt i Didake, blev der gjort opmærksom på, hvor nært forbunden eskatologien og etikken var i Didake. Dette motiv kommer også til syne her i forbindelse med bønnerne om kirkens samling, hvor Gud bedes fuldbyrde (τελειῶσαι) sin menighed "ἐν τῇ ἀγάπῃ σου".¹⁰⁷ Der er dog ikke tale om,

¹⁰⁵ Jf. Luigi Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten, Liturgiegeschichtliche Untersuchungen zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 44, Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1966), 38f.

¹⁰⁶ Jf. f.eks. Fil 1,6, 2; Tim 2,11. Både i Didake og i de nævnte eksempler er det vigtigt at objektet for såvel takkebønnen og bønnerne om den endelige fuldbyrdelse er frelsen. Mens der i første omgang takkes for den del, som menigheden allerede har del i, bedes der i anden omgang om dens fuldbyrdelse. Man kan med god ret formode, at Didake, og andre nytestamentlige bønner bygget over samme skema for den sags skyld, i denne sammenhæng trækker på jødiske måltidsbønner og synaggebønner fra Didakes samtid. Jf. Clerici (1966), 41, 43-44.

¹⁰⁷ Jf. Didake 10,5.

at kirken ikke allerede nu i denne verden skal være perfekt. I Didake 6,2a slås der fast, at den, der kan bære "ὄλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ". Der er ikke her tale om en "teoretisk" mulighed for at være fuldkommen i luthersk forstand, det bliver klart i 6,2b, hvor det slås fast, at de, der ikke kan bære hele Herrens åg, må gøre det, så godt de kan. Samtidig får menigheden den hårde besked i 16,2 at hvis de ikke bliver fundet "τελειωθῆτε" ved Herrens komme, da vil tidligere tids tro ikke nytte dem noget. Forfatteren til Didake gør det tydeligt, at han betragter "τελειώω", som et udtryk, der har sin baggrund i eskatologien, hvorved "samlingsmotivet" endnu stærkere end hidtil kommer til at fremstå som en eskatologisk størrelse. Det er endvidere interessant, at der tilsyneladende eksisterer en spænding mellem, at menigheden dels skal være fuldkommen allerede nu, og dels beder Gud om at fuldkommengøre den ved Herrens parousi, når kirken samles fra alle verdenshjørner. Hvis man kaster et blik på Didake 10,6, hvoraf det fremgår, at Herrens parousi, der skal danne rammen om kirkens eskatologiske indsamling, betyder et fuldstændigt brud med den hidtidige verden, åbner der sig en fascinerende tolkningsmulighed.

Når kirken på den ene side skal være fuldkommen på den yderste dag og på den anden side først bliver fuldkommen efter at være blevet samlet ind i Gudsriget efter parousien, samtidig med at indsamlingen ind i Guds rige betyder et brud i absolut forstand med det, som har været hidtil, da kan man overveje, om løsningen på dette dilemma i virkeligheden ligger i, hvad vi før har været inde på, at Didakes menighed i egentligste forstand er en eskatologisk menighed. Menighedens lod er således allerede nu i kraft af sin gudstjeneste at eksistere både her og hisset. At være fuldkommen er en størrelse, som hører Gudsriget til, men som er mulig i denne verden, fordi menigheden gennem gudstjenesten og i særdeleshed eukaristien allerede nu deltager i Gudsriget og dets herlighedsmåltid. Betegnende er det under alle omstændigheder, at det i 16,2 tilsyneladende bliver betragtet som fremmede for menighedens grad af fuldkommenhed at forsamles (συναχθήσεσθε) ofte.¹⁰⁸ Det kan ikke bevises i klassisk forstand, at disse forsamlinger dækker over menighedens gudstjenester, men betragtet i sammenhængen har jeg svært ved at se, hvordan dette udtryk kan tolkes anderledes. I lyset af dette er det således

¹⁰⁸ Det er interessant at sammenligne denne tanke med gennemgangen af IgnEph 13,1.

i det mindste muligt at tolke "samlingsmotivet" i retning af, at der er tale om en overgang fra en tilstand, hvor menigheden allerede nu er perfekt i kraft af dens deltagelse i Gudsriget, som det kommer til udtryk i eukaristien, men vil blive det i endnu højere grad det øjeblik Herrens parousi bliver en virkelighed, der er altomfattende og ikke er begrænset til gudstjenestens rum.

Det er således kirkens eskatologiske samling, der er omdrejningspunktet i nærværende del af eukaristien. Dette motiv har ikke blot sin baggrund i den gammeltestamentlige forestilling om Israels samling på Zion,¹⁰⁹ men er med stor sandsynlighed formuleret i hvert fald delvis i opposition til denne jødiske forestilling. At forholdet mellem den spæde kristne menighed og jøderne på tidspunktet for Didakes tilblivelse ikke var godt, er tydeligt, blot man kaster et blik på bestemmelserne om fasten i Didake 8,1. Der hersker næppe nogen tvivl om, at denne formulering er vendt direkte imod jødisk praksis.¹¹⁰ Yderligere kan man let forestille sig, hvis man holder sig til den klassiske datering af Didake til omkring 100 e.Kr.,¹¹¹ at Didakes menighed som en følge af den på dette tidspunkt (90 e.Kr.) nys optagne bøn i Tefilla, der er vendt imod de kristne, er blevet udstødt af synagogen.¹¹² Dette har næppe virket forsonende. I forlængelse heraf kan man se, at forfatteren bag Didake forsøger at definere den kristne menighed som det nye Israel. Dette ses naturligvis tydeligst i, at det er den kristne kirke, som beder om at blive samlet ind i det eskatologiske Gudsrige, modsat den jødiske bøn om, at Israel skal samles fra diasporaen. Vi bør også være opmærksomme på, at vers 9,4, hvor samlingsmotivet første gang bliver nævnt, bliver fulgt af 9,5, hvor det forbydes ikke-døbte at deltage i eukaristien. Endvidere slås det i 10,3 fast, at kirken får åndelig føde og drikke modsat resten af verden, der "nøjes med" almindelig føde og drikke. Det i 9,5 fremførte forbud mod, at ikke-døbte deltager i eukaristien, er typisk tolket som en liturgisk regibemærkning, der står parallelt med 10,6c.¹¹³ Lige netop her er der dog også grund til at overveje, om forbuddet også er

¹⁰⁹ Jeg vil dog i parentes bemærke, at C.F.D. Moule har fremført den lidet overbevisende tese, at baggrunden for Didake 9,4 er bespisningsundererne i Johs. Jf. C.F.D. Moule, "A note om Didache 9:4", *The Journal of Theological Studies* 6 (1955), 240-243.

¹¹⁰ Jf. Niederwimmer (1989), 168. Niederwimmer overvejer da også om, der er tale om et kristent svar på Tefillas undsigelse af de kristne

¹¹¹ Jf. Ehrman (2003), 411.

¹¹² Ang. Tefilla jf. Clerici (1966), 31.

¹¹³ Jf. Niederwimmer (1989), 191f. og 204.

tænkt som en måde, hvorpå kirken bliver afgrænset og således kommer til at fremstå som "alternativ" til "Israel efter kødet".

Pointe er, at "samlingsmotivet" i Didake ikke kun kan forstås som et eskatologisk motiv for så vidt, at der med samlingen er tale om den endetidige samling ind i Gudsriget, men også fordi dette motiv som flere andre i Didake er med til at definere den kristne menighed som arvtager til de eskatologiske forjættelser, der var stillet Israel i udsigt. Disse to aspekter af "samlingsmotivet" ligger i forlængelse af hinanden. Det forekommer oplagt, at dette aspekt har fundet sin plads i en eukaristisk sammenhæng, dels fordi det har sin umiddelbare liturgiske baggrund i de jødiske måltidsbønner, dels fordi eukaristien er der, hvor menigheden konstituerer sig som en afgrænset gruppe. Og derved bliver menigheden også synlig som den størrelse, der er objektet for den eskatologiske indsamling, der forventes ved Herrens parousi. Det bør nævnes, at da der er tale om en samling af kirken ind i Guds βασιλεία, hvor det endetidige herlighedsmåltid, som eukaristien er symbol på og foregribelse af, skal foregå, bliver motivets tilstedeværelse i eukaristien kun mere oplagt.

L. Clerici har i sit værk "Einsammlung der Zerstreuten" overvejelser om, hvorvidt den eskatologiske samling, der bedes om, skal foregå i denne verden eller i den næste,¹¹⁴ og om indsamlingen er forbundet med forventninger om et tusindårsrige. Set i lyset af bønner i Didake 10,6¹¹⁵ forekommer det mig, at det kun vanskeligt lader sig gøre at argumentere for andet, end at "βασιλείαν" skal forstås som en rent hinsidig størrelse. Der synes imidlertid ikke - som i f.eks. Matt 25,31-46 - i Didake at være tale om en samling dels til frelse og dels til dom.¹¹⁶ Dette kan, set i lyset af hvor nært beslægtet Matthæusevangeliet ellers synes at være med Didake, forekomme besynderligt. Svaret hertil lyder formodentligt som nævnt, at Didake ganske enkelt ikke opererer med en eskatologisk fremtid for de, som ikke er kristne, ikke engang til straf (jf. Didake 10,6). Herved bliver vi opmærksomme på, hvad der allerede er sagt, at kirkens indsamling betyder et fuldstændigt brud med det, der har været hidtil.

Noget, der især bliver lagt vægt på i det første (9,4) af de to uddrag, er forestillingen om enhed, dette skal behandles kort. I Didake

¹¹⁴ Jf. Clerici (1966), 95ff. Clerici ender dog med at mene, at målet for indsamlingen af kirken er en hinsidig størrelse.

¹¹⁵ "ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω κόσμος οὗτος"

¹¹⁶ Jf. Clerici (1966), 83.

9,4 gives der udtryk for ønsket om, at kirken må samles og blive én, ligesom nadverbrødet, der startede som korn, der voksede spredt, nu er blevet ét. Denne forestilling om, at den i verden spredte kirke må blive samlet til en enhed, og at denne enhed på en eller anden måde symboliseres ved eller opnås gennem eukaristien, kendes også fra Ny Testamente og de apostolske fædre. Som eksempel kan fremføres dels 1. Kor 10,16-17 og IgnEph 20,2. Denne enhed bliver både i 1. Kor og hos Ignatius også forstået som fællesskab med Kristus.¹¹⁷ Det er derfor interessant at tolke bønnen om enhed i Didake 9,4 som et udtryk for et ønske om fællesskab med den opstandne Herre. I denne forbindelse møder vi så desværre det problem, at vi ikke kan hævde, at der i Didake er en sikker identificering af nadverbrødet med Kristi legeme.¹¹⁸ Som følge heraf kan denne sidste del af tolkningen i forhold til enhed ikke blive andet end spekulation.

Ønsket om enhed har altså et eskatologisk aspekt over sig. Dette har sin baggrund i den gammeltestamentlige forløber for samlingsmotivet, hvor enten Israel eller alverden tænkes samlet til en enhed på Zion for at tilbede Gud ved tidernes ende.¹¹⁹ Dog må dette betragtes som en iagttagelse, der ligger i umiddelbar forlængelse af, hvad der ovenfor er skrevet om "samlingsmotivet" og dets gammeltestamentlige baggrund generelt. Det turde være klart, at nadverbrødets enhed her fungerer som en foregribelse af den eskatologiske enhed.

Vi vil nu behandle et centralt emne i forbindelse med samlingsmotivet: Bønnen "μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου" i Didake 10,5. Hvad angår glosen "μνήσθητι", så synes det nemmest at tolke udtrykket, som et bønseråd. Bønner, der beder Gud om at huske, har en lang forhistorie og kan tolkes på en måde, som vil være af interesse for vort emne.

¹¹⁷ I 1. Kor. siges dette af Paulus, Hos Ignatius er tolkningen oplagt i og med, at han i det pågældende stykke i forbindelse med eukaristien flere gange taler om at være "ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ".

¹¹⁸ Ganske vist har K.C. Felmy, hvis teorier tidligere er omtalt udførligt, gjort sig til talsmand for det synspunkt, at indstiftelsesordene ikke mangler i Didake, men blot ikke har fundet skriftligt udtryk. Dette er dog, hvor forførende Felmys teorier end er, for spinkelt et grundlag at videreføre argumentationen på. Eislers overvejelse om vinen som druernes blod, der skulle symbolisere Kristi blod, er næppe heller brugbar i denne kontekst. Jf. Eisler (1926), 13f.

¹¹⁹ Jf. f.eks. Jes 2,2-4; 11,10-12; 27,13; Jer 3,17.

L. Clerici opregner ikke mindre end 32 tilfælde i Septuaginta, hvor glosen "μνήσθητι" formuleret som en bøn rettes mod Gud.¹²⁰ I denne forbindelse er det vigtigt at gøre sig klart, at glosen i sin gammeltestamentlige kontekst kun sjældent har betydningen "at huske noget", sådan som det forekommer naturligt på dansk. I stedet er glosen en opfordring til handling, når det er et bønsskrift rettet til Gud; og en eufemisme for Guds handlen, når han husker på noget.¹²¹ I forlængelse af dette mener Clerici, at baggrunden for "μνήσθητι" er Jerusalems fald i 587 f.Kr. og det følgende eksil i Babylon. Israelitterne beder i deres udlændighed Gud om at huske på sin pagt med Israel, så fjenderne ikke skal spotte Israels Gud som afmægtig.¹²² Det kan diskuteres, hvorvidt udtrykkets historiske baggrund er det babyloniske eksil. Det synes derimod sikkert, at udtrykket i vid udstrækning er blevet tænkt som rettet mod Jahves forfængelighed og ved hjælp af den at opildne Herren til handling.¹²³ Tanken synes at være, at når Gud husker, så følger hans handlen som en naturlig konsekvens.¹²⁴ Det, som Gud tænkes at erindre, varierer mellem Israel, pagten, forjættelserne og lignende.¹²⁵ Det er blevet påpeget, at en sådan tolkning støtter sig til et gudsbillede, som i for høj grad er antropomorft.¹²⁶ Denne indvending må jeg stille mig afvisende overfor, al den tid dette ikke er et systematisk teologisk værk, og derfor begrænser vore spørgsmål i dette afsnit sig til, hvordan begrebet erindring rent faktisk blev opfattet i Gammel Testamente, i Ny Testamente og i Didakke. Endvidere kan man for at styrke hele denne argumentations plausibilitet gøre opmærksom på, at der ikke er tale om en obskur

¹²⁰ Clerici (1966), 48. "μνήσθητι" afspejler det hebraiske "זכר" jf. hertil Wainwright (2002), 82.

¹²¹ Dette aspekt har Clerici valgt at illustrere med bl.a. en henvisning til Luk 1,72. Selvom der ikke er tale om et eksempel fra Gammel Testamente, så er der tale om et tydeligt et af slagsen – det har for os yderligere den fordel, at det er med til at vise, at udtrykket på nytestamentlig tid stadig havde bevaret det fra Gammel Testamente medbragte betydningsindhold. Jeg vil citere det i sin helhed: "Wenn Lk. 1,72 sagt, daß Gott seines Bundes "gedenkt" (μνησθηται διαθηκης), so heißt das, daß Er jetzt die eschatologische Bundesverheißung erfüllt". Jf. Clerici (1966), 49.

¹²² Jf. Clerici (1966), 50.

¹²³ Jf. f.eks. Sl 74; 79,9f; Sl 80,7 og i et vist omfang Sl 89.

¹²⁴ Jf. Wainwright (2002), 81.

¹²⁵ Jf. Clerici (1966), 49-53.

¹²⁶ Jf. Wainwright (2002), 81-83.

tese, men at den blandt sine fortalere tæller nogle af det 20. århundredes fremmeste eksegeter.¹²⁷

Udtrykket levede videre også uden for Gammel Testamente helt frem til nytestamentlig tid. Således ikke kun i Luk 22,19, hvor Jesus befaler disciplene at fejre nadveren til hans ihukommelse, også Paulus¹²⁸ mener at vide, at nadveren er en ihukommelse af Herrens død, indtil han kommer.¹²⁹ Det er således kun naturligt at tolke sådanne udsagn i forlængelse af den gammeltestamentlige betydning for så vidt, at der ikke er noget, der taler imod en sådan udlægning. Udtrykkets betydning i en kontekst, der er en eukaristifejring i Ny Testamente, bliver da en bøn, som "minder" Gud om at huske Jesus og den eskatologiske frelse, som er påbegyndt ved ham, og som en følge af denne "påmindelse" at fuldbyrde frelsen gennem parousien.¹³⁰

Når vi kan se, at "ihukommelsesmotivet" har bevaret den betydning, som udtrykket havde i Gammel Testamente, ind i nytestamentlig tid, må spørgsmålet stilles, hvordan udtrykket har fundet sin plads i Didake. Svaret kan søges i jødisk bønsspraksis i Didakes samtid. Ikke alene er Didake et jødekristent skrift, eukaristien i kapitel 10 er også i vid udstrækning bygget over Birkat ha-Mazon. Det synes at være overvejende sandsynligt, at det netop er under indtryk af Birkat ha-Mazon, at "μνήσθητι" er kommet ind i Didake. Dette kan sandsynligvis forklares med, at Birkat ha-Mazons tredje benediktion, der synes at være det egentlige forlæg for Didake 10,5,¹³¹ på festdage blev udvidet med en benediktion, der bl.a. bad Gud om at erindre Messias, Jerusalem og Israels hus med henblik på redning. Dette må her forstås som en bøn om Messias' komme og gudsfolkets samling.¹³² Endvidere taler det faktum, at Didake 9,4, der indholdsmæs-

¹²⁷ Således både G. von Rad og J. Jeremias, jf. Wainwright (2002), 81f. Von Rad går så vidt, at han om den gammeltestamentlige kult skriver: "Sucht man in der atl. Kultsprache nach einer...allgemeinen Formel für die Bedeutung, die der Kultus für Israel hatte, so könnte man sagen, dass er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt." Jf. Wainwright (2002), 82.

¹²⁸ Vi skylder at være opmærksomme på, at både i Lukasevangeliet og hos Paulus bruges ikke "μνήσθητι", men derimod "ἀνάμνησις". Jeg har vurderet at den sammenhæng, disse to gloser optræder i, og deres grundbetydning er tilstrækkeligt ens til, at de kan behandles som synonymmer.

¹²⁹ Jf. 1. Kor 11,23-34.

¹³⁰ Jf. Wainwright (2002), 81, der gengiver J. Jeremias' tese ang. "ihukommelsesmotivet" i Ny Testamente.

¹³¹ Jf. L. Finkelstein, "The 'birkat ha-mazon'", *Jewish quarterly review* 19 (1928-29), 214-217.

¹³² Jf. Clerici (1966), 55f. Se også Niederwimmer (1989), 198f.

sigt er parallellen til 10,5, men dog ikke har Birkat ha-Mazon som sit forlæg, ikke inkluderer glosen "μνήσθητι", for, at "ihukommelsesmotivet" er kommet ind i Didake 10,5 under direkte indtryk af Birkat ha-Mazon. Således forekommer Didakes bøn om ihukommelse at være en bearbejdet udgave af et jødisk forlæg, som i stedet for at bede Gud om at intervenere i verdens gang med henblik på Israels samling i Jerusalem beder om kirkens samling i Gudsriget og som forudsætning herfor Kristi parousi. Hvis denne tolkning er korrekt, så er det værd at bemærke sig, at "μνήσθητι" formodentlig kan forstås som et paralleludtryk til "μαρὰν ἀθά" i vers 6. Man bør også bide mærke i, at 10,5 fortsætter med at slå fast, hvad konsekvenserne er af, at Gud husker på sin kirke. Disse konsekvenser er klart eskatologiske,¹³³ og den måde, de er formuleret på, passer godt med den måde, udtrykket bliver brugt på i Ny Testamente, når Gud husker, så fuldender han, hvad han har påbegyndt. Således beder kirken om at blive frelst (ῥύσασθαι) bort fra alt ondt og gjort fuldkommen (τέλειῶσαι) i Guds kærlighed.¹³⁴ Endelig beder kirken til at blive samlet ind i Guds eskatologiske rige, hvilket er med til at gøre det klart, at hele ihukommelsestanken i Didake er en "underafdeling" af "samlingsmotivet".

Følgende kan altså gøres gældende i forhold til udtrykket "μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου": Bønner rettet til Gud, som beder ham om at erindre nogen eller noget, forekommer første gang i Gammel Testamente. Det er blevet hævdet, at udtrykket første gang er blevet brugt i forbindelse med det babylonske eksil, dette er muligt, men på ingen måde sikkert.¹³⁵ Meningen er at "fremprovokere" en indgriben fra Gud efter formlen, når Gud bliver mindet om sin pagt med Israel, så vil han også gribe frelsende ind. Denne forståelse af erindring bevares gennem århundrederne indtil nytestamentlig

¹³³ Et enkelt eksempel kunne være, at glosen "τελειῶσαι", der i Didake, som vi har set, bliver brugt i forbindelse med eskatologien, er brugt.

¹³⁴ Selvom det ikke er sikkert at, man i den første af de to her nævnte konsekvenser skal holde fast ved den ovennævnte tolkning og vælge at forstå udsagnet således, at Gud allerede delvist har frelst kirken bort fra alt ondt, og nu bedes om at fjerne kirken fra det "onde", som er tilbage. Dog synes der ikke at være noget, der taler imod en sådan forståelse af formuleringen, hvorfor en sådan tolkning ikke kan afvises. Set i lyset af de to perikoper fra Ny Testamente, som vi har behandlet samt Didake 9,2-3 og 10,2-3, forekommer det oplagt at skelne mellem forjættelserne og den endelige fuldbyrdelse.

¹³⁵ G. von Rad mente, at hele forestillingen om ihukommelse havde sin baggrund i den gammeltestamentlige kult. Jf. Wainwright (2002), 82.

tid, hvor bl.a. Lukas og Paulus gør brug af udtrykket i gammeltestamentlig forstand. Her er fokus et andet, da menigheden beder Gud erindre Messias og som følge heraf at lade parousien finde sted. I Didake er "μνήσθητι" tilsyneladende kommet ind under indtryk af samtidig jødisk bønsspraksis, det vil mere specifikt sige den jødiske måltidsbøn Birkat ha-Mazon, men også her er fokus et andet. I stedet for at bede Gud om at erindre Israel og lignende, som forlægget i Birkat ha-Mazon gør, så bedes Gud om at erindre sin kirke og følgelig at samle den ind i sit eskatologiske "βασιλεία". Om ikke andet, så på grund af versets fysiske nærhed til 10,6, hvor der bedes om Herrens parousi, må det formodes, at denne eskatologiske samling tænkes at inkludere parousien. Efter at have anråbt Herren om at ihukomme sin kirke, redegør forfatteren til Didake for, hvilke forventninger man har til Gud, når han erindrer sin kirke. Disse forventninger er entydigt eskatologiske og peger udover en fuldendelse af den eskatologiske frelse, som er påbegyndt i menigheden, hen imod den netop nævnte samling af kirken i Guds rige, der er det overordnede motiv, som erindringsaspektet i Didake er underordnet. Således er erindringsaspektet med til at gøre eukaristien i Didake til en eskatologisk begivenhed i og med, at eukaristien er blevet til det sted, hvor menigheden beder Gud om at erindre og som en følge heraf at lade parousien finde sted, i det øjeblik eukaristien finder sted.

Følgende kan gøres gældende i forhold til "samlingsmotivet" og det hertil hørende erindringsaspekt i Didake. Når menigheden fejrer eukaristien, beder den til, at parousien og den eskatologiske samling må finde sted i samme øjeblik. Dette ønske om parousiens øjeblikkelige komme ses tydeligst i bønnen til Gud om at erindre sin kirke. Dette udtryk har sin baggrund i Gammel Testamente og forefindes også i Ny Testamente. Det er sandsynligvis kommet ind i Didake under indtryk af jødisk bønsspraksis i Didakes samtid, begge steder bruges det til at minde Gud om hans tidligere velgerninger for at få Gud til at gribe frelsende ind i historiens gang til fordel for sit folk. "μνήσθητι" kan forstås som stående parallelt med "μαρὰν ἀθά", siden begge tilsyneladende er bønner om, at parousien øjeblikkeligt må finde sted. Forestillingen om den eskatologiske samling er en bearbejdelse af jødiske forhåbninger om Israels samling på Zion i frelsetiden og etablerer den kristne menighed som arvtager til de jødiske eskatologiske forjættelser. Disse forestillinger er således ikke blot

med til at etablere rammerne for den kristne menighed, de er også med til at lægge afstand til jøderne. Det er værd at overveje, om denne afstandtagen er en reaktion på de jødekrystnes udskillelse af synagogen omkring år 90. Denne samling er den eskatologiske menigheds mål, og er det øjeblik menigheden vil blive endeligt fuldendt. Dette må præciseres, da forfatteren til Didake er af den overbevisning, at menigheden ikke alene skal blive fuldkommen på den yderste dag, men allerede nu skal være det. Denne gordiske knude synes løst, al den tid vi holder os for øje, at forfatteren til Didake også gør gældende, at det er fremmede for graden af perfektion i menigheden, hvis de forsamles ofte. Det er min tolkning, at disse forsamlinger skal forstås som gudstjenestelige forsamlinger, som inkluderer eukaristien. Eukaristien skal forstås som en foregribelse af det futuriske Gudsrige og dets perfektion. Det er derfor allerede nu i denne verden muligt for den kristne menighed at "arbejde på" sin grad af perfektion, da menigheden i en vis forstand allerede befinder sig i Gudsriget. Der er tilsyneladende ikke, som vi kender det fra andre oldkristne tekster, tale om, at parousien og den efterfølgende indsamling ind i Guds rige går igennem en dom, hvor retfærdige skilles fra syndere med henblik på henholdsvis frelse og straf. Der er tale om, at de, som ikke hører med til den kristne menighed, ganske enkelt går til grunde med den "gamle" verden, og det forekommer ikke oplagt, at synderne skulle være udset til evig straf.¹³⁶ Mens menigheden venter på parousien, er nadverbrødet med til at symbolisere kirkens eskatologiske enhed. Eukaristien bliver under alle omstændigheder en jordisk afspejling af det kommende herlighedsmåltid i Guds rige, som er stillet kirken, der er arvtager til forjættelserne til Israel efter "kødet", i udsigt.

Hosanna

"Ὠσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ" skal også behandles. Modsat samlingsmotivet har dette udråb ikke nogen umiddelbar parallel i kapitel 9. Forklaringen på dette er muligvis, at udråbet ikke indgår i den egentlige eukaristiliturgi.¹³⁷ Klart er det i hvert fald, at udråbet er det andet af tre eskatologiske jubelråb, som forekommer i dette vers. Muligvis

¹³⁶ Vi må dog være varsomme med en sådan konklusion, da kap. 16 ikke er overleveret intakt.

¹³⁷ Jf. Lietzmann (1926), 237.

ligger der sproglige årsager bag hosanna-råbets forvandling til et eskatologisk jubelråb fra oprindeligt at have været et råb om hjælp.¹³⁸ Hertil kommer, at der i samtidens jødedom herskede en forestilling om, at Messias ved sit eskatologiske komme til Zion skulle hilses af folket med Sl 118,25.¹³⁹ Dog må det erindres, at det er hele verset og ikke kun hosanna-råbet, som Messias skal hilses med ved sit komme. Ikke desto mindre forekommer det i kraft af dette, og hvad vi tidligere er nået frem til, oplagt at forstå hosanna som menighedens bekendelse af, at eukaristien er en foregribelse af parousien og Gudsrigets herlighedsmåltid og det sted, hvor menigheden allerede har fællesskab med sin opstandne Herre. Herved får udtrykket et præsens-tisk aspekt.

Før vi går videre med betydningen af hosanna i Didake, må der ses nærmere på brugen af hosanna uden for Didake. Det er blevet klart, at udtrykket kan spores tilbage til Gammel Testamente og fortsatte i lighed med de ovenfor behandlede ihukommelses- og samlingsmotiver med at blive brugt i jødisk bønsspraksis helt ind i nytestamentlig tid. Der er gjort brug af glosen i Ny Testamente. Således bliver Jesus ved sit indtog i Jerusalem mødt af en skare, der hilser ham med hosianna.¹⁴⁰ Den eneste af evangelisterne, som ikke gør brug af denne gløse, er Lukas. Det er vigtigt, at disse steder i evangelierne er med til at fastslå hosannas betydning som eskatologisk, eftersom Jesus her hilses som den eskatologiske Davids ætling.¹⁴¹

Denne forekomst i Ny Testamente er dog ikke ligeså interessant som den mulige forekomst af udtrykket i Johs Åb. Når jeg taler om en mulig forekomst, tænker jeg på det forhold, at forfatteren til Johs Åb - med undtagelse af amen og halleluja - oversætter aramæiske udtryk til græsk.¹⁴² Se til denne problemstilling Johs Åb 22,20, hvor man kan formode, at maranatha forekommer. Det er således bemærkelsesværdigt, at Johs Åb 7,10 i en scene, der tilsyneladende afspejler Jesu indtog i Jerusalem, som det er gengivet i Johannesevangeliet 12,13 par., - for så vidt at skaren begge steder holder palmegrene i hænderne, og hylder Messias - lader den store hvide flok råbe

¹³⁸ Jf. Sandvik (1970), 37.

¹³⁹ Jf. Sandvik (1970), 38

¹⁴⁰ Jf. Mark 11,1-11 par. Jeg har valgt ikke at skelne mellem hosanna og hosianna, da der er tale om den samme gløse.

¹⁴¹ Jf. Sandvik (1970), 38f.

¹⁴² Undtaget herfra er dog Johs Åb 9,11 og 16,16.

"σωτηρία". Man kan derfor med god ret formode, at der er tale om en oversættelse af hosanna.¹⁴³ Pointen er, at en glose, som med stor sandsynlighed dækker over hosanna, bliver brugt i, hvad der med nogen ret kan formodes at være en skildring af den fuldkomne himmelske gudstjeneste,¹⁴⁴ der skal finde sted efter parousien.¹⁴⁵ Det kan således konstateres, at hosanna-råbet på den ene side - i en tekst der er samtidig med Didake¹⁴⁶ - bliver brugt af de hellige ved deres lovprisning af Gud og Kristus i Gudsriget efter parousien, og på den anden side bliver det brugt i Didakes nadverliturgi.¹⁴⁷ Det forekommer rimeligt, al den tid vi holder os for øje, at hosanna på dette tidspunkt havde udviklet sig til et eskatologisk jubelråb, at betragte dette som en styrkelse af, hvad der er opstillet som tese: At hosanna i Didake 10,6 er med til at lade eukaristien i Didake være en foregribelse af den himmelske virkelighed, den kristne menighed er bestemt til. Det må dog indrømmes, at der er problemer med de argumenter, der gøres brug af.

For det første bruges glosen hosanna ikke i Johannes Åbenbaring, og uanset hvor gode argumenterne er for, at "σωτηρία"¹⁴⁸ er en græsk oversættelse af hosanna, så kan der kun være tale om en formodning, da det ikke er glosen selv. For det andet må det tages med i betragtningen, at det næppe kan postuleres, at Didake og Johannes Åbenbaring har en identisk forestilling om eskatologien. For blot at nævne et enkelt eksempel på divergerende opfattelser kunne man pege på forestillingen om, hvad der skal ske ved parousien med dem, der ikke får del i frelsen. Mens Johannes Åbenbaring har en forestilling om, at synderne ved den endelige dom skal kastes i søen, der brænder med ild og svovl,¹⁴⁹ så er Didake tilsyneladende af den

¹⁴³ Jf. Sandvik (1970), 42f. Bemærk også at råbet både er rettet mod Gud og Lammet.

¹⁴⁴ Jf. Johs Åb 7,15. Her er de kultiske/gudstjenestelige antydninger tydelige.

¹⁴⁵ Det kan naturligvis indvendes, at dette argument er hentet fra et forkert sted i Johs Åb, og dersom man ønsker at beskæftige sig med, hvordan man i den tidligste kristendom forestillede sig forholdene i den nye himmel og den nye jord, snarere skulle beskæftige sig med kapitlerne 21-22. Hertil må det indvendes, at kapitel 7 meget tydeligt er en foregribelse af disse temaer. Dette ses tydeligt i vers 16-17, der næsten ordret er et citat fra 21,3-4.

¹⁴⁶ Jeg holder mig til den klassiske datering af såvel Johs Åb som Didake til ca. 100 e.Kr.

¹⁴⁷ Det kan bemærkes, at Didake 10,6 er det tidligste eksempel på en liturgisk brug af hosanna i en kristen tekst, jf. Niederwimmer (1989), 202.

¹⁴⁸ Især er det problematisk, at Septuaginta ikke skriver "σωτηρία", men "σώσον δη", jf. Sandvik (1970), 41.

¹⁴⁹ Jf. f.eks. Johs Åb 21,8.

opfattelse, at de ikke-kristne ganske enkelt går til grunde med den gamle verden. I lyset af dette bliver spørgsmålet om, hvorvidt man på baggrund af forestillinger, som muligvis forefindes i Johannes Åbenbaring, kan drage konklusioner, som er gældende for Didake, uden at man læser sine egne forestillinger ind i teksten, meget preserende.

Disse indvendinger til trods så forekommer det klart, at hosanna - fra oprindeligt at være et råb om hjælp - i Didakes samtid har udviklet sig til at være et eskatologisk jubelråb. Hosanna bruges sandsynligvis også uden for Didake i tekster, som både har et klart eskatologisk og gudstjenesteligt aspekt. På baggrund af dette giver det mening at formode, at hosanna i Didakes eukaristi er med til at forrykke eukaristiens sted til den fuldkomne himmelske gudstjeneste. Futurisk og præsensisk eskatologi går op i en højere enhed.¹⁵⁰ Der synes således også at være god grund til at mene, at hosannas placering ikke er tilfældig, placeret mellem to bønner om parousiens komme.¹⁵¹

I forlængelse af disse iagttagelser er det interessant at være opmærksom på, at i den jødiske kontekst, som hosanna udspringer af, indgår glosen som sagt i Sl 118. Denne salme dannede afslutningen på Hallelsalmerne,¹⁵² hvis recitation var fast bestanddel ved alle de væsentlige jødiske fester. Dens opgave bliver her i hvert fald til dels at være en jublende påkaldelse af Messias.¹⁵³ Dette har fået flere forskere til at stille spørgsmålet, om det er muligt at nå til en dybere forståelse af hosanna i Didake 10,6 uafhængigt af den specifikke kontekst, som Sl 118 indgår i inden for jødedommen.¹⁵⁴ Der findes da også talrige vidnesbyrd om, at afsyngelse af salmer indgik som en integreret del af de tidligste kristne gudstjenester;¹⁵⁵ man kan overveje om, disse salmer i et eller andet omfang trak på de gammeltestamentlige salmer. Mere interessant bliver det al den stund, der er tegn

¹⁵⁰ Jf. Niederwimmer (1989), 203.

¹⁵¹ Jf. Sandvik (1970), 50, der kun betragter Didake 10,6a som en bøn om parousiens komme.

¹⁵² Hallelsalmerne udgøres af Sl 113-118, jf. Sandvik (1970), 37.

¹⁵³ Jf. Sandvik (1970), 37f; 44.

¹⁵⁴ Sandvik (1970), 45.

¹⁵⁵ Jf. f.eks. Kol 3,16, Ef 5,19, 1. Kor 14,26. Det er ikke altid lige klart, hvad der ligger i de forskellige teksters tale om salmer (ψαλμός), hymner (ῥυμος) og åndelige sange (ὕδαεις πνευματικαίς). Sandvik mener at det på baggrund af Paulus, der i 1. Kor 14,26 tilsyneladende forudsætter, at disse salmer etc. kan improviseres, er sandsynligt, at disse salmer enten er bygget over salmerne i Gammel Testamente, eller er synonyme med disse. Dette argument forekommer ikke overbevisende. Jf. Sandvik (1970), 45.

på, at der rent faktisk eksisterer en sammenhæng mellem den kristne eukaristi og Hallelsalmerne, der går ud over Didake 10,6. Det bedste eksempel på en sammenknytning af den kristne nadver og Hallelsalmerne er Jesu sidste nadver, hvor der hos de synoptiske evangelier er tale om et påskemåltid.¹⁵⁶ Når der så samtidig hos både Markus og Matthæus¹⁵⁷ bliver gjort opmærksom på, at måltidet bliver afsluttet med lovsang, kan dette næppe forstås som andet end den jødiske passahallel. Dette er ikke det eneste eksempel, som kan fremdrages fra Ny Testamente. Således mener B. Sandvik, at Johs Åb 19,1-9 er en kristen bearbejdelse af Hallelsalmerne. Ud over to sætninger, som Sandvik mener, er overtaget direkte fra Hallelsalmerne,¹⁵⁸ skulle halleluja-råbene og vekselsangen (vers 1: mængden, vers 4: de ældste, vers 5: en stemme fra tronen, vers 6: mængden) være karakteristiske for Hallelsalmerne. Sandvik mener desuden i vers 7 at se en henvisning til eukaristien.¹⁵⁹ Dertil vil jeg forbeholde mig ret til at mene, at en sådan henvisning må være noget klarere, førend noget entydigt kan slås fast.

Det synes altså at være uomgængeligt, at Hallelsalmerne i den tidligste kristne gudstjeneste har spillet en rolle. Hvor tæt, denne rolle har været knyttet til eukaristien, står hen i det uvisse, men det synes at være klart: Hallelsalmerne, der i jødedommen i 1. årh. reelt blev tolket som messianske "påkaldessalmer", har også påvirket liturgien til Didakes eukaristi. Det er derimod om ikke en overfortolkning så dog i høj grad spekulativt, hvis man - som E.Fr. von der Goltz - begynder at overveje, om hosanna i Didake 10,6 blot er et stikord, der i konteksten har sat menigheden i gang med at synge alle Hallelsalmerne eller en kristen udgave af disse.¹⁶⁰ Pointen med denne gennemgang af hosannas forhold til Hallelsalmerne er for så vidt blot at fremdrage den "eskatologisk-liturgiske" kontekst, som den gammeltestamentlige og jødiske baggrund udgør, og i forlængelse heraf pege på den indflydelse, som den havde på urkristendommen og dens liturgi, for endelig at påpege, at hele denne eskatologiske kontekst i et ikke nærmere bestemt omfang må tænkes

¹⁵⁶ Jf. Mark 14,12, Matt 26,17-19, Luk 22,7f.

¹⁵⁷ Jf. Mark 14,26f, Matt 26,30f.

¹⁵⁸ Opfordringen til lovprisning i vers 5 er iflg. Sandvik taget fra Sl 115,13, mens vers 7 tænkes at trække på 118,24. Jf. Sandvik (1970), 46.

¹⁵⁹ Jf. Sandvik (1970), 46f.

¹⁶⁰ Jf. Sandvik (1970), 44.

med i vor forståelse af Didakes brug af hosanna. Dette kan i sidste ombæring ikke undgå at styrke vor opfattelse af hosanna som en både eskatologisk og liturgisk glose.

Hvad angår den til hosanna knyttede formulering "τῷ οἴκῳ Δαυίδ", så kan det slås fast, at formuleringen – medmindre man foretrækker den tekstkritiske variant fra håndskriftet H, der anvender glosen "θεῷ" – om ikke af andre årsager så på grund af henvisningen til kong David kommer til at spille på takken for Davids vinstok, som den er udfoldet i Didake 9,2. Dette er naturligt med til at samle fokus i hosanna formuleringen om det messianske aspekt. Forstået således, at hosanna herved får sit fokus snævret ind til ikke blot at være en bøn om parousiens indtræffen, men mere specifikt om den davidiske Messias' genkomst. Dog er det under forudsætning af, at læsningen "οἴκῳ" accepteres som den korrekte, at denne argumentation forekommer at være mest overbevisende. En sådan fokusering på jødekristen eskatologi er også med til at understrege Didakes bundethed til jødiske traditioner etc., hvilket er med til at gøre tanken om Hallelsalmernes indflydelse på hosanna-råbet plausibel. Dette er dog under alle omstændigheder en detalje, der ikke ændrer på den overordnede retning, som hosanna begrebet giver Didakes eukaristi.

Følgende kan slås fast i forhold til hosanna begrebet. For det første har begrebet sin baggrund i Gammel Testamente som et råb om hjælp, men vores konkrete kontekst er snarere inspireret af en senere tids liturgiske brug af udtrykket inden for jødedommen, hvor udtrykket havde forvandlet sig til at være et eskatologisk jubelråb. Mere præcist drejer det sig om de såkaldte Hallelsalmer (Sl 113-118), der blev opfattet som salmer, hvis formål det til dels var at være en jublende påkaldelse af Messias' endetidige komme. Disse var i Didakes samtid blevet en fast del af alle de væsentlige jødiske fester. For det andet er der væsentlige elementer, der peger på, at Hallelsalmernes afsyngelse eller kristne bearbejdelser af disse var en del af de tidligste kristne liturgier. Derfor er det ikke muligt at forstå hosanna udelukkende ud fra dets placering i Didakes eukaristibøn som det andet af tre eskatologiske udråb. I stedet må det i vid udstrækning forstås ud fra dets placering og brug i samtidige jødiske og kristne liturgier, men uanset hvordan vores indgangsvinkel til denne problemstilling mere nøjagtigt bliver lagt til rette, så er slutresultatet det samme. Hosanna er i Didake et eskatologisk jubelråb, hvis formål dels er at an-

råbe om Kristi parousi og dels at lade den eukaristifejrende menighed blive rykket bort for allerede nu at opleve den endetidige gudstjeneste, hvor menigheden vil have fællesskab med sin opstandne Herre. I denne forbindelse er det vigtigt at være opmærksom på, at den til hosanna knyttede formulering er med til at samle fokus om, at det er den davidiske Messias' genkomst, som menigheden beder til, og oplever forlods i eukaristien. Således er hosanna med til at styrke den eskatologiske strømning, som går gennem Didakes eukaristifejring.

Maranatha

Der er næppe noget andet enkeltelement i Didake, som der er skrevet så meget om som "μαρὰν ἄθᾶ".¹⁶¹ Beklageligvis hersker der angående dets betydning, for nu at citere B. Sandvik, "unter den Exegeten keine Einigkeit".¹⁶² Enhver diskussion af maranatha må derfor sætte sig som sit første mål at gøre nærmere rede for, hvordan ordet kan/skal deles, og hvad det betyder. Før dette vil vi knytte nogle få indledende bemærkninger til maranatha.

Man kan fristes til at betragte glosen som værende primært futurisk bestemt pga. dets placering i nærheden af menighedens bøn om, at denne verden må forgå og blive afløst af "χαρίς". Dette indtryk bliver styrket af, at Johs Åb tilsyneladende har valgt at oversætte maranatha til imperativen "ἔρχου Κύριε"¹⁶³ – i overensstemmelse med skriftets tradition for at oversætte aramæiske og hebræiske udtryk. Det er dog ikke uproblematisk på denne måde at overføre såvel teologi som kontekst fra Johs Åb til Didake. Endvidere er det ikke muligt, på samme måde som den transskriberede udgave af maranatha gør det, at oversætte maranatha til en græsk glose eller udtryk, som har den samme tvetydighed. Derfor er det ikke umuligt, at forfatteren bag Johs Åb stillet overfor at skulle oversætte maranatha har valgt den ene af de to muligheder, som ligger i udtrykket, uden at der derfor ligger en egentlig teologisk overvejelse bag oversættelsen.

¹⁶¹ M. Black kalder sågar litteraturen til maranatha for "unübersehbar". Jf. Matthew Black, "The Maranatha Invocation and Jude 14,15 (1 Enoch 1:9)", *Christ and the Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindars et al. (Cambridge: Cambridge University Press 1973), 189.

¹⁶² Jf. Sandvik (1970), 13.

¹⁶³ Jf. Johs Åb 22,20.

På den anden side forekommer det faktum, at den sætning, som kommer lige før maranatha, advarer de, som ikke er hellige, om ikke at deltage i eukaristien,¹⁶⁴ at forudsætte en form for dom, som foregår allerede ved deltagelse i eukaristien. I denne sammenhæng er det nyttigt at huske på, hvad der er skrevet i forbindelse med gennemgangen af IgnEph 20,2 og 1. Kor 11,23-34 om forståelsen af eukaristien som en foregribelse af dommen. Her har jeg hævdet, at der i den urkristne nadver foregik en mikrokosmisk/eskatologisk dom af den enkelte kristne, der er en præfiguration af den "egentlige" makrokosmiske dom.¹⁶⁵ Tanken om en dom, der finder sted det øjeblik, den enkelte kristne deltager i eukaristien, synes således at forudsætte en forestilling om, at Kristus er tilstede for at fælde dommen. Man kan som en svaghed ved argumentet pege på, at en sådan dom ikke nævnes i Didake 9-10 og 14, og at advarslen om, at kun den, der er hellig, kan deltage i nadveren, kun afspejler en almindelig bekymring for, at den hellige eukaristi ikke profaneres.¹⁶⁶ Dette må afvises. Ganske vist bliver en sådan dom ikke omtalt, men igennem denne opgave er der blevet argumenteret for, at Didakes eukaristi er en foregribelse af det herlighedsmåltid, som skal finde sted efter Kristi parousi. Altså kan det slås fast, at kun den, der er hellig, kan deltage i den præfiguration af Gudsriget, som eukaristien er. Præfigurationen synes at forudsætte Kristi nærvær på to måder. Dels synes en foregribelse af det herlighedsmåltid, hvor menigheden skal have fællesskab med sin Herre, at tale for Kristi nærvær i eukaristien, og dels synes en sådan foregribelse af evigheden også at forudsætte en foreløbig dom, som igen forudsætter Kristi nærvær. Endelig må det nævnes, at tanken om Kristus som dommer på den yderste dag er rigt dokumenteret fra den tidligste kristendom.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Jf. Wainwright (2002), 86. Der er da også forskere, som har foreslået, at maranatha i virkeligheden er direkte afhængig af denne formaning om, at kun de hellige skal deltage i eukaristien, og i virkeligheden fungerer som en udstødelses eller forbandelsesformular.

¹⁶⁵ B. Sandvik har valgt at udtrykke maranathas betydning for Didakes nadver således: "Die Abendmahlsfeier bedeutet eine Begegnung mit dem Herrn und eine Vorwegnahme seines eschatologischen Kommens". Jf. Sandvik (1970), 151.

¹⁶⁶ Således Lietzmann iflg. Vööbus. Jf. Vööbus (1968), 70f. Lietzmann synes ikke at afvise en sådan eskatologisk tolkning, som han får det skudt i skoene af Vööbus. Jf. Lietzmann (1926), 236-238.

¹⁶⁷ Dette kan man overbevise sig om ved at jf. W. Staerk, "Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35 (1936), 84, der giver en grundig liste over de steder, hvor der (Fodnoten fortsætter på næste side)

Yderligere er det vigtigt at huske på, hvis man ønsker at benægte, at maranatha skulle have et præsensisk aspekt, at ordet selv på dette tidlige tidspunkt er så langt fra at være et fremmedelement i kristen nadversammenhæng. Dette kan man forvise sig om ved at betragte 1. Kor 16,22, der oftest betragtes som en liturgisk formulering. Også Johs Åb 22,20 synes at indgå i en liturgisk kontekst. Pointen er blot, at siden maranatha er blevet brugt som et liturgisk udtryk, så forekommer det mere sandsynligt, at udtrykket er blevet tolket liturgisk, så det var Kristi nærvær som en del af eukaristifejringen, som maranatha tænkes at udvirke.

Efter disse bemærkninger skal nærværende afsnit behandle de teknisk-sproglige problemer i forbindelse med maranatha. Glosen er aramæisk,¹⁶⁸ og det må formodes, at den stammer tilbage fra de tidligste kristne, for hvem aramæisk var både hverdagsprog og gudstjenestesprog. Udtrykket går således ikke, som det er tilfældet for flere udtryk i Didake og urkristendommen generelt, tilbage til et gamlestamentligt forlæg. Maranatha eller på græsk "μαραναθά" er en sammentrækning af to ord. Spørgsmålet er, hvordan det skal deles. Der eksisterer to muligheder, henholdsvis "μαρὰνα θά" og "μαρὰν ἄ θά". For den første af de to glosers vedkommende er betydningen klar og skal oversættes med "vor Herre". Bag den græske transskription gemmer sig enten "מָרְנָא" eller "מָרְנָן". Den anden af de to glosers afspejler rimeligvis en eller anden form af verbet "אָתָא", hvis den første glose er "מָרְנָא", så må der bag "θά" gemme sig imperativen "אָתָא". I så fald er betydningen af "μαραναθά": "Vor Herre kom!". Er den første glose derimod "מָרְנָן", så må "ἄθά" enten være en transskription af "אָתָא" - i så fald drejer det sig stadig om en imperativ, hvorfor betydningen er uændret - eller "אָתָא". Er det sidste tilfældet, er der tale om en perfektum, og så er betydningen "vor Herre er kommet". Dette sidste forstås bedst om inkarnationen. Det er imidlertid også muligt at forstå "אָתָא" som en perfektum med præsensisk betydning. I så fald må "μαραναθά" oversættes omtrent "vor Herre er kommet og er nu tilstede". En sådan tolkning af udtrykket forstås i denne kontekst

gives udtryk for en forestilling om Messias henholdsvis Kristus som dommer på den yderste dag. Beklageligvis omfatter listen kun de apostolske fædre.

¹⁶⁸ Jf. F.F. Bruce, "Eschatology in the Apostolic Fathers", *The Heritage of the Early Church, Essays in Honour of the very reverend Georges Vasilievich Florovsky*, ed. David Neiman et al. (Orientalia Christiana Analecta 195, Roma: Pont Institutum Studiorum Orientalium 1973), 83.

nemtest som Kristi kultiske nærvær i eukaristien.¹⁶⁹ Denne tolkning af begrebet er ikke nødvendigvis udtryk for en anakronisme, der ønsker at læse en katolsk forståelse af realpræsensen ind i den tidligste kristne kirkes nadverfejring, sådan som det kunne give indtryk af at være. For det første er maranatha begrebet også uden for Didake nært knyttet til eukaristifejringen.¹⁷⁰ For det andet er det, at Kristus er tilstede ved nadveren, ikke det samme som at sige, at brød og vin rent fysisk er blevet forvandlet til Kristi legeme og blod. For det tredje er det vigtigt, at eftersom det hebræiske alfabet på dette tidspunkt blev skrevet uden vokaler, har et aramæisk forlæg, hvor maranatha indgik, kunnet, for ikke at sige skullet, artikulere begge betydninger af begrebet. Denne tvetydighed er kun blevet mere markant i den græksprogede kontekst, som Didake udgør. Dette betyder også, at de to betydninger ikke nødvendigvis længere kan skilles ad.¹⁷¹

Efter denne gennemgang af, hvorvidt maranatha har futurisk eller præsentisk betydning, og hvad ordet eller rettere de to ord egentlig betyder, er det nu tid til at se lidt nærmere på, hvilken funktion ordet har i forbindelse med Didakes eukaristiliturgi og eskatologi. Dette er udover hvad der er oplagt nemlig at bede til Herrens snarlige komme og konstatere hans nærvær i eukaristien som en foregribelse af det endetidige herlighedsmåltid i Gudsriget.

Følgelig vil vi vende os imod en diskussion af S. Schulz teori i forbindelse med maranatha begrebet, der netop stiller spørgsmålstejn ved, hvad der lige er blevet omtalt som oplagt. Indgangsvinkelen er, at Schulz i lyset af, at alle i Ny Testamente forekommende nadvertekster (hertil regnes både Didake 10,6 og Johs Åb 22) ifølge ham opviser et apokalyptisk præg, ønsker at undersøge, om den i Didake 10,6, 1. Kor 16,22 og Johs Åb 22,20 forekommende forbindelse mellem et eskatologisk udblik og den i eukaristien nærværende Kyrios

¹⁶⁹ Denne teknisk-sproglige gennemgang af maranathabegrebet baserer sig på G. Wainwrights, K. Niederwimmers og S. Schulz' omhyggelige gennemgange. Jf. Wainwright (2002), 87, Niederwimmer (1989), 204f og Siegfried Schulz, "Maranatha und Kyrios Jesus", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 53 (1962), 125.

¹⁷⁰ Jf. 1. Kor 16,22 og Johs Åb 22,20, der begge er behandlet ovenfor, de er de eneste steder i Ny Testamente, hvor glosen forekommer.

¹⁷¹ Man må omvendt heller ikke forsømme at være opmærksom på, at denne tvetydighed i en vis forstand kun eksisterer så længe, der er tale om en skreven tekst. Det øjeblik gudstjenesten kommer til "mundtlig udfoldelse", går en del af dette tabt, og man har måttet beslutte sig for, hvilket fokus man har villet lægge. Dette hindrer dog ikke, at det har været muligt at artikulere forskellige muligheder.

er oprindelig. Og videre om Kyrios er en korrekt gengivelse af Mara(n) titlen.¹⁷²

I forlængelse af dette går Schulz' teori ud på, at maranatha råbet oprindeligt har fået sin kristne betydning af den allertidligste aramæisk talende menighed, og at dette udtryk ikke udtrykker Kristi eskatologiske nærvær i eukaristien. I stedet er maranatha råbet en afvisning af det, og det Schulz kalder "dem Akklamations-Kyrios des hellenistischen Christentums".¹⁷³ Heri ligger, at ethvert forsøg på at tilskrive Jesus nogen form for guddommelighed må afvises. Årsagen til dette er, at den urkristne menighed, der bestod af jødekristne, håbede, at de ved at gøre brug af "Mara(n)"-titlen kunne undgå en konflikt med den af farisæerne dominerede synagoge-institution og herved undgå en eksklusion af synagogerne og af det jødiske fællesskab i det hele taget.¹⁷⁴ Videre argumenteres der for, at maranatha skal oversættes med "vor Herre kom!" - alle andre betydningsnuancer, der er nævnt ovenfor, er udelukket pga. menighedens prekære forhold til jødedommen. Jesus forstås som den kommende menneskesøn og som den eskatologiske verdensdommer, men ikke som Guds søn, sådan som en senere tonaturlære giver udtryk for.¹⁷⁵ Han er følgelig heller ikke til stede ved eukaristifejringen. Denne oversættelse er, mener Schulz, et udtryk for menighedens forståelse af sig selv som de udvalgte, for hvis skyld Messias veerne afkortes.¹⁷⁶ Schulz' argumentation for sin tese fokuserer på, at mens det græske Kyrios altid har religiøse overtoner, uanset om konteksten er jødisk eller ej, og fokuserer i en kristen kontekst altid på Jesus som "Deus praesens",¹⁷⁷ så er det aramæiske Mara(n) religiøst neutralt. Dette skal forstås således, at det kan have religiøse betydninger, men det er ikke påkrævet.¹⁷⁸

Ikke alene af den grund, at Schulz med sin tese afviser Kristi eskatologiske nærvær i nadveren, må denne tese imødegås, men også fordi denne tese rører ved en række af de indvendinger, som kan rejses mod de teser, som denne artikel har opstillet. Her tænker jeg især

¹⁷² Jf. Schulz (1962), 125. Mens Schulz forholder sig til maranatha begrebet i det hele taget, så må fokus her til stadighed være på Didake 10,6.

¹⁷³ Jf. Schulz (1962), 139.

¹⁷⁴ Jf. Schulz (1962), 138.

¹⁷⁵ Jf. Schulz (1962), 138f.

¹⁷⁶ Jf. Schulz (1962), 140f.

¹⁷⁷ Jf. Schulz (1962), 126.

¹⁷⁸ Jf. Schulz (1962), 127-137 og Sandvik (1970), 20.

på forestillingen om Kristus som nærværende i eukaristien som en foregribelse af Gudsriget. Der er en række problemer forbundet med Schulz' tese, som ikke skal stå uimodsagt. I første omgang vil det dog være på sin plads at fremhæve nogle punkter, hvor jeg kan finde hel eller delvis fælles grund med Schulz. For det første er det næppe til diskussion, at maranatha-begrebet på en eller anden måde stammer fra en urkristen tradition, som havde aramæisk som liturgisk- og formentlig også dagligsprog.¹⁷⁹ For det andet er det oplagt at være enig med Schulz i hans afvisning af, at der allerede før udgangen af 1. årh. skulle have foreligget en tonaturlære. Det forekommer således passende at oversætte Didakes "παίς" med tjener frem for med barn. Dette sidste argument må fremføres med varsomhed. Grunden er, at mens det forekommer som en anakronisme at forudsætte en egentlig tonaturlære i Didake, så bør det erindres, at Didake synes at opvise en eller anden form for forbindelse med Johannesevangeliet.¹⁸⁰ Og i Johannesevangeliet er der ingen mangel på steder, hvor Jesus direkte eller indirekte omtales som Guds søn, derfor synes det ikke umuligt, at "παίς" skal oversættes med barn.¹⁸¹

Udover dette er der en række indvendinger mod Schulz' argumentation, som skal fremføres. Schulz' tese står og falder med, hvorvidt Mara(n) titlen er religiøst neutral. Dette er Schulz ude af stand til at godtgøre, og han nøjes med at slå fast, at titlen ikke udelukkende bruges om Gud, men både om jordiske såvel som overjordiske autoriteter.¹⁸² En sådan argumentation har ikke noget tvingende over sig, og formår ikke at opstille Mara(n)-titlen som en absolut modsætning til Kyrios-titlen.¹⁸³ Endvidere må det i forhold til Didake fast-

¹⁷⁹ Schulz mener det faktum, at begrebet rent sprogligt er aramæisk, ikke er tilstrækkeligt til at bevise, at udtrykket har en aramæisk baggrund. Jf. Schulz (1962), 126.

¹⁸⁰ Jf. Betz (1996), 255f, der fremhæver en række lighedspunkter mellem Johs. og Didake. Også Middleton har gjort opmærksom på denne sammenhæng, Jf. R.D. Middleton, "The Eucharistic Prayers of the Didache", *The Journal of Theological Studies* 36 (1936), 262.

¹⁸¹ Omend Johannesevangeliet ikke bruger glosen "παίς", men derimod "υἱός", hvorfor overensstemmelsen udelukkende er af teologisk og ikke af sproglig art. Jf. Johs. passim.

¹⁸² Jf. Schulz (1962), 136f. Man kan overveje om, det har været formålstjenligt for den tidligste kristne menighed at gøre brug af en gløse, der er tvetydig til at undgå en truende konflikt.

¹⁸³ Man kan overveje, hvordan en menighed, der var så konfliktsky, som Schulz hævder, ville se sig i stand til at fremture med, at de udgjorde den udvalgte skare. Jf. Schulz (1962), 140f. Yderligere er det interessant, at B. Sandvik når frem til, at Mara(n) titlen ikke er religiøst neutral, men netop tilkender Jesus en "mehr als menschlichen Autoritäts- und Würdestellung", jf. Sandvik (1970), 22.

fastholdes, at en manglende tonaturlære ikke er det samme, som at den opstandne Kristus ikke er tilstede ved eukaristifejringen. Denne omtale af eukaristien åbner op for et andet problem ved S. Schulz' tese. På den ene side hævder han, at maranatha havde sin naturlige plads i urmenighedens eukaristifejring, og hans artikels formål er blot at afdække om, der er en naturlig sammenhæng mellem den præsentiske og futuriske eskatologi. På den anden side bliver enhver kobling mellem eukaristien og de to titler, Schulz arbejder med, kappet af tesen om, at maranatha-titlen er en afvisning af Kyrios Jesus teologien. Problematisk er det, at det efterlader os i mørket angående, hvilken sammenhæng der er mellem eukaristien og maranatha, udover at Schulz postulerer denne sammenhæng. Hvis man som Schulz argumenterer for, at enhver sammenhæng mellem Kristusnærvær i eukaristien og maranatha er udelukket, da er det ikke længere tilstrækkeligt at henvise til, at den kontekst, begrebet forekommer i, er en eukaristifejring for at godtgøre, at maranatha indgår i denne kontekst.

Det er i virkeligheden i denne sammenhæng af mindre interesse, hvilke overvejelser urmenigheden har gjort sig i forbindelse med deres brug af maranatha og deres forhold til synagogen. På det tidspunkt Didake foreligger i den form, som vi har det overleveret (ca. 100 e.Kr.), synes det ret sikkert, at den kristne menighed har brudt med den jødiske synagoge. Dette faktum affekterer ikke S. Schulz i tilstrækkelig grad til, at han føler sig nødsaget til at kommentere det. I forlængelse af dette må der spørges til, hvilken kontekst der arbejdes ud fra. Schulz nævner tre kristne tekster, hvor maranatha forekommer.¹⁸⁴ Af disse tre tekster har de to brudt med jødedommen (Didake 10,6¹⁸⁵ og Johs Åb 22,20).¹⁸⁶ 1. Kor 16,22 står også i modsætning til Schulz' udlægning af maranatha, eftersom han mener, at maranatha-råbet udelukker enhver form for hedningemission.¹⁸⁷ Paulus betragter som bekendt sig selv som apostel til hedningene og forholder sig i øvrigt ikke til en jødekristen kontekst i denne tekst. Det synes således snarere, som om Schulz forholder sig til tekster, der kun eksisterer som abstraktioner. Der er altså ikke noget brugbart kilde-

¹⁸⁴ Jf. 1. Kor 16,22, Johs Åb 22,20 og Didake 10,6.

¹⁸⁵ For Didakes vedkommende jf. afsnittet der vedrører eskatologien generelt i Didake.

¹⁸⁶ Hvorfor i det mindste disse to ikke længere behøver at forholde sig varsomt i forhold til de jødiske omgivelser (hvad de heller ikke gør).

¹⁸⁷ Jf. Schulz (1962), 140.

materiale tilgængeligt, som kan tjene til at underbygge Schulz' tese. Desuden mangler der i Schulz' tese en redegørelse for, hvilken rolle maranatha spillede i de tekster, som han hævder, at han baserer sin tese på, efter bruddet med jødedommen. Det forekommer f.eks. ikke oplagt, hvorfor Didake 10,6 har bibeholdt maranatha, hvis det hverken tjener til at forbedre forholdet til jødedommen eller forkynde Kristi nærvær i menighedens eukaristifejring.

Schulz' tolkninger peger imod en bestemt læsning af Mara(n)-titlen, som der ikke er belæg for i kilderne. Denne læsning hævder, at maranatha-begrebet udelukkende er fokuseret på en futurisk eskatologi. Denne læsning fører videre til, at der ikke længere er en naturlig sammenhæng mellem menighedens maranatha-råb og dens eukaristi; i stedet lader Schulz' tilsyneladende ureflekteret maranatha være noget, han kalder en afvisning af "dem Akklamations-Kyrios des hellenistischen Christentums".¹⁸⁸ Dette skulle efter sigende ske for at fastholde den urkristne menighed som en del af jødedommen. Problemet med en sådan læsning er, at af de tre tekster, som Schulz bruger som kildemateriale, har de to tilsyneladende allerede brudt med jødedommen, mens den sidste ikke forholder sig til en specifikt jødekristen kontekst. I tilgift til denne sidste indvending over for Schulz' tese er han ude af stand til at komme med en forklaring på, hvilken placering maranatha set i et sådant lys ville have inden for liturgien efter et brud med jødedommen. Endelig er det uklart, hvorfor en glose med så tvetydig en betydning som maranatha skulle være blevet valgt til at opfylde den mission, som den af Schulz er blevet udset til. Schulz' hovedproblem er, at han postulerer en idealiseret oprindelig betydning, som der ikke er et tekstuel belæg for, som han siden vil læse senere tekster med. Der er således ikke på baggrund af Schulz' teser grundlag for at hævde, at maranatha skulle være udelukkende futurisk fokuseret. Hvorved forbindelsen mellem den eskatologi, som er repræsenteret ved glosen maranatha, og Didakes eukaristi går fløjten, eller at glosen ikke skulle implicere, at den opstandne er tilstede ved menighedens eukaristifejring som en forlods oplevelse af den eskatologiske frelse.

En anden teori, som ikke skal forbigås i tavshed, er blevet præsenteret af C.F.D. Moule. Moule hævder, at maranatha ikke eller i det mindste ikke primært skal forstås i forhold til eukaristien, men der-

¹⁸⁸ Jf. Schulz (1962), 139.

imod nok i forhold til eskatologien.¹⁸⁹ Maranatha skal i stedet forstås som en nær slægtning til antikke forbandelsesformularer. Den nærmere grund til at det forholder sig således, er maranathas placering i de urkristne tekster, hvor det forekommer.¹⁹⁰ Således er det iflg. Moule dels placeret påfaldende, og dels er eukaristien ikke tilstrækkeligt tematiseret i forbindelse med maranatha, hvis dets formål er at påkalde eller bekende Kristi eskatologiske nærvær i eukaristien.¹⁹¹

Disse forbandelsesformularers funktion skulle for Didake 10,6 og 1. Kor 16,22's vedkommende være at sanktionere den afskærmning af nadverbordet, der for Didakes vedkommende tilsyneladende sker i formuleringen: "εἰ τις ἄγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἰ τις οὐκ ἐστι, μετὰ νοεῖτω", og for 1. Kor 16,22 tænkes forudsat, mens det for Johs Åb skulle være en trussel rettet mod den, der ændrer på skriftets indhold. Formuleringen har under alle omstændigheder til formål at true med, at Kristus vil straffe dem, der er blevet ramt af denne forbandelsesformular, ved sin parousi.¹⁹² Matthew Black har erklæret sig enig med Moule og har gjort opmærksom på, at der findes en tradition blandt visse kirkefædre for at bruge netop maranatha i forbindelse med "anathema".¹⁹³ Interessant er det, at både Moule og Black synes at være enige om, at maranatha primært er rettet imod fremtiden og parousien, og i hvert fald for Didakes vedkommende lettest forstås med noget i retning af: "may the Lord *soon* come in judgement to redress wrong and establish right".¹⁹⁴

Selvom både Moule og Black argumenterer overbevisende for deres synspunkter og inddrager et omfattende kildemateriale, mener jeg, det er en misforståelse i forlængelse heraf at konkludere, at maranatha begrebet i Didake, hvis det er forbundet med forestillinger om forbandelsesformularer, som følge heraf skal løses fra en eukaristisk kontekst. For det første er det ikke selvfølgelig, at det faktum, at maranatha på den ene side kobles sammen med en forestilling om dommen og parousien, på den anden side som en naturlig konse-

¹⁸⁹ Jf. C.F.D. Moule, "A Reconsideration of the Context of Maranatha", *New Testament Studies* 6 (1960), 307f.

¹⁹⁰ Moule tager sit udgangspunkt i de samme tekster som S. Schulz. Dvs. 1. Kor 16,22, Johs Åb 22,20 og Didake 10,6.

¹⁹¹ Jf. Moule (1960), 307. Moule stiller sig i denne sammenhæng tvivlende overfor, hvorvidt der er noget i Johs Åb 22, der entydigt peger på, at teksten er relateret til eukaristien.

¹⁹² Jf. Moule (1960), 309.

¹⁹³ Jf. Black (1973), 191.

¹⁹⁴ Jf. Moule (1960), 310. Moules kursivering. Jf. også Black (1973), 192f.

kvens heraf ikke kan have et integreret forhold til eukaristien, som går ud over at fungere som en afskærmning af nadverbordet. Tværtimod kan det hævdes, at netop dette forhold kommer til udtryk flere steder i urkristendommen. Vi har i det ovenstående i forbindelse med behandlingen af eukaristiens eskatologiske dimension hos Didakes samtidige og forgængere bl.a. set, at såvel Paulus som Ignatius er i stand til at forestille sig en dom, som ikke alene har både et futurisk og præsensisk aspekt, men også er knyttet direkte til eukaristien. Dette skal forstås således, at der eksisterer en tradition inden for urkristendommen, der fastholder, at den eskatologiske dom, som potentielt finder sted i den enkelte kristnes deltagelse i eukaristien, er direkte knyttet netop til eukaristien. Ikke kun for så vidt at uværdig deltagelse i eukaristien vil føre til, at synderen vil falde ind under den forbandelse, som i bl.a. Didake - ifølge Black og Moule - udtrykkes gennem maranatha og består i at blive fordømt af Kristus ved den endelige dom. I stedet finder dommen sted allerede nu, da eukaristien er en mikrokosmisk afspejling af den endetidige dom og det herlighedsmåltid, som verden og menigheden henholdsvis menigheden vil opleve makrokosmisk ved Kristi egentlige parousi. Som en følge af dette er Paulus og Ignatius i stand til at hævde, at eukaristien fungerer som henholdsvis en dødelig gift og en medicin, som skænker del i det evige liv ved parousiens indtræffen.¹⁹⁵ Eukaristien er altså det sted, den eskatologiske dom og frelse udspilles allerede nu, og ikke blot den ramme, som afgør, hvem der på et givet tidspunkt i fremtiden skal frelses, og hvem der skal fordømmes.¹⁹⁶

Set i lyset af denne tradition inden for urkristendommen forekommer det mere oplagt at forstå maranatha-glosen og dens tvetydighed som et udtryk for, at Didake også er en del af denne tradition, hvor dom og frelse forlods finder sted allerede i eukaristimåltidet. Det skal dog bemærkes som en svaghed ved dette argument, at der ikke - som hos Paulus - er belæg i Didake for, at de kredse, der står bag skriftet, har ment, at den, der deltager uværdigt i nadveren,

¹⁹⁵ Jf. f.eks. 1. Kor 11,27-32, IgnEph 20,2. Se i øvrigt hertil gennemgangen af forholdet mellem eukaristi og eskatologi hos Didakes samtidige og forgængere overfor. Hverken 1. Kor 11,27-32 eller IgnEph 20,2 bruger glosen maranatha, men det vigtige og interessante er, at lige netop disse to steder illustrerer en forbindelse mellem dom/frelse og eukaristien. Jf. hertil Sandvik (1970), 28f.

¹⁹⁶ Jf. i denne forbindelse f.eks. Wainwright (2002), 137ff.

dør rent fysisk som en følge af dette. Dette kan ikke i sig selv diskvalificere argumentet, for så vidt at Paulus' tanker kun kan gælde som én udlægning af denne tradition/tanke.

For det andet betyder det, at der i forbindelse med brugen af maranatha i Didake argumenteres for Kristi nærvær i eukaristien, ikke, som M. Black forsøger at argumentere for, at man nødvendigvis er faldet i en anakronistisk fælde og som følge heraf også argumenterer for realpræsensen.¹⁹⁷

For det tredje er der de to forhold, at maranatha i kraft af sin tve-tydighed er uegnet til at udtrykke en entydigt futurisk dimension, og selv om man kan argumentere for, at 1. Kor 16,22 og Johs Åb 22,20 ikke har en primært eukaristisk kontekst, så kan man næppe frakende Didake 10,6 en sådan.

Pointen er at fastholde både maranathas futuriske eskatologiske dimension, som der ikke er nogen, der har sæt tvivl om, og dets præsensiske eskatologiske dimension, som Moule og Black har forsøgt at sæt tvivl om, og samtidig at fastholde den sammensmeltning, der her finder sted mellem eskatologien og eukaristien. Det er altså ikke muligt, som Moule og Black forsøger med deres nytolkning af maranatha begrebet, at skelne så skarpt mellem eukaristi og eskatologi i Didakes eukaristifejring, som det senere i kirkens historie bliver muligt. Sagt på en anden måde kan det siges, at selvom der er vægtige argumenter, som peger på, at maranatha begrebet er orienteret imod dommen, betyder det ikke, at begrebet ikke samtidig kan have, og har en stærk rettedhed imod eukaristien. Dette kan der argumenteres for, eftersom der inden for urkristendommen findes en tradition, hvor eukaristien opleves som en forlods "afspilning" af dommen og den endelige frelse,¹⁹⁸ og således etablerer en stærk sammenknytning af eukaristi og eskatologi.

Endelig skylder vi at gøre opmærksom på, at maranatha ligger i forlængelse af ihukommelsesmotivet både rent fysisk i teksten og på det ideologiske plan, hvorfor maranatha i det mindste potentielt kommer til at styrke den bøn, der ligger i ihukommelsesmotivet, til Gud om at lade Kristi parousi finde sted umiddelbart i forbindelse med nadverfejringen.

¹⁹⁷ Jf. Black (1973), 192.

¹⁹⁸ Jf. f.eks. Wainwright (2002), 100ff.

Maranatha synes således at være et liturgisk udtryk, der kan spores tilbage til den allertidligste aramæisk talende kristne menighed. Såvel på aramæisk som i græsk transskription har glosen på et rent sprogligt plan en tvetydighed over sig. Denne tvetydighed synes at gøre glosen egnet til at indgå i en nadversammenhæng. Det er også ganske sigende, at langt den største del af den nyere forskning er enig om, at de tre steder, hvor maranatha forekommer i urkristne tekster, har en forbindelse til en måltids-sammenhæng for ikke at sige eukaristi-sammenhæng. I maranatha bliver den spænding, som ligger i forholdet mellem Kristi endetidige komme ved parousien og hans komme i menighedens eukaristi, artikuleret.

Det er ikke muligt med de forhåndenværende kilder at argumentere seriøst for andre løsninger på den gåde, som maranathas tvetydighed stiller os overfor, end at fastholde, at maranatha tjener til henholdsvis at sammenbinde ikke alene eukaristien og eskatologien, men også disses futuriske og præsentiske aspekter. Således baserer Schulz' tese sig på en abstraktion af maranatha, som der ikke er belæg for i kilderne. Der er tale om ganske andre forhold, der gør sig gældende i forhold til den tese, som M. Black og C.D.F. Moule har gjort sig til talsmænd for. Det må dog fastholdes, at det faktum, at maranatha blandt sine funktioner formodentligt fungerer som en forbandelsesformular, der peger hen på dommen, ikke gør, at glosen mister, men tværtimod styrker sin forbindelse til eukaristien.

Endelig er begrebet med til bogstaveligt at påkalde Herrens parousi i umiddelbar forbindelse med eukaristien.

Maranatha er således med til at spænde menigheden ud mellem den nuværende og den kommende æon, der i eukaristien griber ind i hinanden, idet menigheden her oplever sin opstandne Herre nærværende som både den eskatologiske dommer og den, der allerede nu fejrer et festmåltid med sine udvalgte. På denne måde får eukaristien et positivt og negativt aspekt for så vidt, at såvel frelse som dom, der venter forude, bliver en del af eukaristien.

Delkonklusion

Nærværende kapitel har behandlet en række elementer i Didake 9-10 med henblik på at tydeliggøre eukaristien i Didake som en begivenhed, der i altoverskyggende grad er bestemt af et eskatologisk fokus samt nærmere at bestemme karakteren af dette fokus. De her behandlede begreber har – bortset fra maranatha – det tilfælles, at de

har en gammeltestamentlig eller jødisk baggrund.¹⁹⁹ Alle begreberne har også det tilfælles, at de uafhængigt af den kontekst, de er placeret i her, har en naturlig sammenhæng med både eukaristien/gudstjenesten og eskatologien. De er således for Didakes vedkommende med til at binde de to størrelser sammen.

Davids vinstok, der med sin baggrund i Salmerne her er et billede ikke blot på den davidiske Messias/Jesus, Israel – her forstået som kirken – og den eskatologiske frelse, er klart forbundet med tanken om eukaristien. Det forholder sig ikke kun således, fordi vin indgår i eukaristien, men fordi Davids vinstok i jødedommen udover de funktioner, der netop er blevet nævnt, også blev forbundet med det eskatologiske festmåltid.

Når forfatteren til Didake har valgt at gøre brug af et begreb, der indeholder så mange forskellige tolkningsmuligheder, er det kun oplagt at formode, at tvetydigheden er tilsigtet. I Davids vinstokbegrebet udtrykker Didakes forfatter således ikke kun sin tro på, at menigheden er det nye gudsfolk, der bliver synligt i eukaristien, hvorigennem det også har del i frelsen. Det har del i frelsen gennem Davids vinstok, Jesus Kristus, der sammen med sin menighed i eukaristien foregriber det endelige festmåltid i Guds rige. 9,3, der står i forlængelse af formuleringen om Davids vinstok i 9,2, og 10,2, der danner en parallel til 9,2, udtrykker i forlængelse heraf mere specifikt, hvilke eskatologiske gaver menigheden har adgang til gennem eukaristien, og som vil blive fuldbyrdet ved den endelige parousi.²⁰⁰

Samlingsmotivet, der bliver formuleret i 9,4 og 10,5, har sin litterære baggrund i de jødiske bønner om, at Israel ved tidernes ende må blive samlet fra sin diaspora for at tilbede Gud på Zion. For 10,5's vedkommende synes det mere specifikt at være den jødiske måltidsbøn Birkat ha-Mazon, der udgør baggrunden. Således har 10,5 en liturgihistoriske binding til eukaristien, mens det for 9,4 er billedet med brødstykkerne, der udgør denne. Med udgangspunkt i den jødiske baggrund udtrykker samlingsmotivet ikke kun et ønske om, at

¹⁹⁹ I maranathas tilfælde er der tale om en kristen nydannelse, der tidligere kun kendes fra Ny Testamente, som dog har en jødisk baggrund i Mara(n) titlen.

²⁰⁰ Ganske vist taler Didake kun om, at disse gaver er blevet gjort kendte for menigheden, og ikke om at de allerede har del i dem. I lyset af Didakes forestillinger om det at være fuldkommen, samlingsmotivet, kap. 9-10s struktur og forestilling om eukaristien som en præfiguration af evighedens herlighedsmåltid osv., forekommer det velbegrundet at tale om de eskatologiske gaver, som menigheden allerede har del i.

Gud vil fuldbyrde de forjættelser, som Gud har tilsagt menigheden, og som i eukaristien finder sted på foreløbig vis. Idet menigheden ikke blot gennem eukaristien deltager i herlighedsmåltidet, men også bliver formet hen i retning af at være fuldkomne. Der er også tale om en påkaldelse af parousien. Denne påkaldelse kommer til udtryk i verbet "μνήσθητι".

Tanken om menigheden, der beder Gud om at erindre, kendes fra såvel Gammel Testamente som fra datidens jødedom og sågar fra Ny Testamente. Tanken fokuserer på, at det øjeblik Gud af sin menighed bliver mindet om sine forjættelser, vil han gribe frelsende ind i historien, idet han opfylder sine forjættelser, hvilket for en kristen betragtning betyder, at han lader parousien finde sted.

Det er ikke uden betydning, at samlingsmotivets, som høj grad trækker på motiver, der er hentet fra jødedommen, ikke kan undgå i et vist omfang at blive præsenteret som den ny og bedre pagt, der i modsætning til den gamle er eskatologisk rettet.

Eukaristien bliver under samlingsmotivets optik det sted, hvor menigheden beder til, at parousien må finde sted lige med det samme, så menigheden må blive samlet ind i Guds rige. Samtidig er der tale om det sted, hvor menigheden oplever en foregribelse af Gudsriget for så vidt, at den her som en forberedelse til deltagelse i Gudsriget får del i de eskatologiske gaver, først og fremmest, at den i eukaristien bliver fuldkommen (τέλειος). Herved bliver den i stand til at samles ind i Gudsriget. Når det forholder sig således, så bliver det også tydeligt, at samlingsmotivets er med til at markere, at menigheden i eukaristien eksisterer både her og hisset.

Hosanna, der oprindeligt var et råb om hjælp, der særligt kendes fra salmerne, var i jødedommen på nytestamentlig tid gået over til at være både et eskatologisk jubelråb, hvormed Messias i tidens fylde skulle hilses, og samtidig en fast bestanddel af jødisk liturgi. Her tjente det til at være en påkaldelse af Messias. Dette sidste i kraft af, at glosen forekom i Hallelsalmerne, der i 1. årh. var fast bestanddel i alle væsentlige jødiske fester. Hosanna forekommer også i Ny Testamente, hvilket ikke er overraskende, da meget tyder på, at Hallelsalmerne var blevet en del af de tidligste kristne liturgier. Den bedst kendte brug af hosanna i Ny Testamente er nok evangeliernes beretning om Jesu indtog i Jerusalem. I Johs Åb 7,10 forekommer hosanna formodentlig også; dog i oversat form. Her indgår glosen som en del af den himmelske gudstjeneste og lader os formode, at hosanna, der i

Didake er placeret mellem to bønner om parousiens indtræffen, tjener til at forrykke eukaristiens sted fra jorden og ind i Gudsriget, samtidig med at menigheden anråber om Kristi parousi.

Det må også erindres, at det faktum, at hosanna knytter an til "τω οἴκῳ Δαυίδ", tjener til at forstærke udtrykkets eskatologiske karakter - dog snævert fokuseret på den davidiske Messias. Det er således klart, at der er en forbindelse fra hosannaråbet rettet mod Davids hus i Didake 10,6 til omtalen af Davids vinstok i 9,2.

Maranatha er et tvetydigt begreb, de fleste forskere er dog enige om, at formuleringen, som den forekommer i Didake, er en kristen nydannelse, der udspringer af den tidligste aramæisktalende kristne menigheds eukaristifejring, al den tid de tre steder, formuleringen er dokumenteret i henholdsvis Didake og Ny Testamente, synes at være i nadversammenhænge.

Blandt maranathas forskellige betydninger fremviser den betydningsmulighed, der beder om Herrens umiddelbare komme, tydeligst maranathas eskatologiske fokus. I lyset af den ovenstående gennemgang synes det dog klart, at dette fokus ikke alene er af futurisk, men også af præsensart. I nadveren fejrer menigheden allerede nu det eskatologiske herlighedsmåltid sammen med Jesus, der er tilstede i eukaristien, men hvis parousi menigheden samtidig beder om. I fortsættelse heraf og i overensstemmelse med en i urkristendommen eksisterende tradition bliver nadveren også samtidig en mikrokosmisk gengivelse af den makrokosmiske dom, der skal finde sted ved parousien. Dette markeres, idet maranatha udover sine andre funktioner bliver brugt som en forbandelsesformular. Påbuddet om, at uværdige skal holde sig borte fra deltagelse i eukaristien, synes at understrege, at eukaristien indeholder et domsaspekt. Således styrker maranatha indtrykket af eukaristien og eskatologien i Didake som integreret i hinanden.

Maranatha er således med til at markere menigheden som den, der allerede eksisterer som fuldkommen eskatologisk menighed, der fejrer endetidens herlighedsmåltid sammen med Jesus samtidig med, at den anråber om Jesu genkomst.

Fælles for disse fire begreber er, at de markerer eukaristien som det sted, hvor det bliver klart, hvem der er den udvalgte eskatologiske menighed. Samtidig med dette udtrykker de i forbindelse med eukaristien menighedens bøn om Kristi genkomst for at samle sin menighed til det herlighedsmåltid, der venter på den anden side af

parousien. Endelig udtrykkes også menighedens tro på, at den i eukaristien, der er en foregribelse af det endetidige herlighedsmåltid, allerede nu deltager i dette eskatologiske måltid sammen med Jesus. Denne deltagelse i evigheden på forskud tjener ikke kun til at binde eukaristien og eskatologien sammen, men er i virkeligheden et krav for at kunne indgå i evigheden, da menigheden her også får lod og del i de eskatologiske gaver herunder især det at være fuldkommen, der er en forudsætning for at kunne gå ind i Gudsriget.

Konklusion

Denne artikel slutter, hvor den startede med en fastholdelse af, at eukaristien i Didake er en eskatologisk rite. Det er blevet hævdet fra forskelligt hold, at Didake 9-10 ikke beskriver et eukaristimåltid. Fælles for disse påstande er den antagelse, at før vi kan betragte Didake 9-10 som et eukaristimåltid, må den beskrivelse, som vi konfronteres med, nøje harmonere med langt senere tiders forestillinger. Denne antagelse må afvises. De alternativer, som er blevet foreslået, er enten konstruktioner, der ikke findes dokumentation for, eller størrelser, der først er belæg for langt senere. Det materiale, som er tilgængeligt, har da også i altovervejende grad peget på, at Didake 9-10 virkelig beskriver eukaristien (eller mere præcist eukaristibønner med redaktionelle bemærkninger), sådan som menigheden bag Didake fejrede den.

Eukaristien bliver det sted, hvor menigheden, der i eukaristien - i forlængelse af sin jødiske baggrund - forstår sig selv som det udvalgte eskatologiske Israel, ikke alene påkalder og venter Kristi komme. Den er også det sted, hvor menigheden rent faktisk får lov til allerede nu at deltage i Gudsrigets festmåltid, som hører til på den anden side af parousien. I eukaristien er evigheden påbegyndt, således, at det kan siges, at snarere end at Jesus er tilstede i menighedens eukaristi, synes menigheden at være den, der er blevet forrykket til det herlighedsmåltid i Himmerig, som Jesus indbyder de troende til. Menigheden eksisterer på én gang i to æoner, den nuværende og den kommende. Om end menigheden er *i* verden, så er den ikke længere *af* verden. Dette må forstås således, at menigheden er udskilt af denne verden og bestemt af eskatologiske kategorier.

Denne spænding mellem "allerede-endnu mere" kommer stærkest til udtryk igennem forestillingen om Davids vinstok og samlingsmotivet samt de to eskatologiske jubelråb Hosanna og Mara-

natha, men er egentlig artikuleret hele vejen igennem Didake. Det synes klart, at menigheden er overbevist om, at den gennem sin eskatologisk fokuserede eukaristi er med til at minde Gud om sine forjættelser og derved fremskynde parousiens komme.

Eukaristi og eskatologi er vævet tæt sammen med etikken i Didake. Den særlige forståelse af etikken er måske i virkeligheden en af grundene til, at Didakes eukaristi i så høj grad giver udtryk for, at evigheden er påbegyndt i eukaristien. Det forholder sig nemlig således, at på den ene side kan kun den, der er fuldkommen (τέλειος) have del i Gudsriget, på den anden side giver Didake udtryk for, at fuldkommen er en kategori, som netop hører Gudsriget til. Den eneste måde at løse op for denne gordiske knude bliver da, at de kristne allerede nu igennem eukaristien får del i de eskatologiske gaver.

Didake er måske nok det tydeligste eksempel i urkristendommen på en sammenknytning af eukaristien og eskatologien. Den er imidlertid så langt fra det eneste. Vi har set, at en lang række tekster fra Ny Testamente og fra de apostolske fædre, når de beskæftiger sig med eukaristien, knytter den sammen med eskatologien. Dette kan ske i form af en påkaldelse af Kristus, en forestilling om at eukaristien er en mikrokosmisk dom, en regulær afspejling af Gudsriget eller lignende. Det turde altså være tydeligt, at den forbindelse, der eksisterer i Didake mellem eskatologien og eukaristien, ikke er noget for Didake unikt, tværtimod er der tale om en i urkirken vidt forgrenet tradition.

Det kan naturligvis hævdes, at denne udbredelse ikke betyder, at der er en sammenhæng mellem eukaristi og eskatologi i oldkirken, som lader eskatologien være den altdominerende faktor i forhold til eukaristien. Hertil har jeg to indvendinger. Det er for det første på intet tidspunkt blevet hævdet, at det, at eskatologien tager "første position" i Didake, skulle betyde, at alle ikke-eskatologiske aspekter skulle være diskvalificeret i forhold til at have en værdi i sammenhæng med eukaristien. For det andet er det i forhold til de uden for Didake liggende tekster kun blevet hævdet, at der er et vist eskatologisk aspekt i de behandlede teksters forståelse af eukaristien. Yderligere vil jeg ganske kort, uden at dette skal udvikle sig til en systematisk teologisk redegørelse, hævde, at netop denne sammenhæng mellem eukaristien og eskatologien er gavnlig også for en nutidig refleksion over eukaristien. Eukaristien er med til at etablere et fællesskab, men hvis eskatologien udelukkes herfra til fordel for overvej-

ser over den nærmere forståelse af, hvordan Jesus er tilstede i eukaristien, bliver der - alle andre fordele ved en sådan forståelse til trods - tale om et perspektiv for nadveren, som er rent jordisk eller dennesidigt. Heroverfor tjener eskatologien til at fastholde, at kirken er bestemt til en eksistens udover denne. Dens mål er til stadighed fællesskabet med sin opstandne Herre, et fællesskab, hvis ramme er herlighedsmåltidet i Guds rige.

Vi kan nu afsluttende slå fast, at Didakes eukaristi på intet tidspunkt lader sin menighed glemme, hvad den er bestemt til, men lader i stedet allerede nu de troende opleve frelsen og fællesskabet med Herren, samtidig med at den påkalder hans endelige komme ved parousien.